

أبحاث أصولية

مباحث الالفاظء

الجزء الرابع

٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

محمد تقي الشهدي

بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيدنا محمد وآله الطاهرين واللعن
الدائم على اعدائهم اجمعين من الآن الى يوم الدين.

اجتماع الأمر والنهي

ينبغي اولاً تحرير محل النزاع، فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" أن الاختلاف
في جواز اجتماع الأمر والنهي في واحد وامتناعه.
وظاهره هو كون النزاع في كبرى جواز اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد،
ولكن ذكر المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" ان عنوان النزاع في هذه
المسألة على ما حرّره الأصحاب قديماً وحديثاً وإن كان يوهم كون النزاع في
الكبرى، ولكن التحقيق انه لا يعقل أن يكون النزاع في هذه المسألة في الكبرى،
لبداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، فالنزاع يكون في الصغرى،

٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أي في أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد معنونهما خارجا، فإذا تعلق الأمر بطبيعة كالصلاة، وتعلق النهي بطبيعة أخرى كالغضب، فاتفق في الخارج انطباق الطبيعتين على شيء واحد بالنظر البدوي العرفي، وهو الصلاة في المكان المغصوب، فهل يكون معنونهما موجودا في الخارج بوجود واحد بالنظر الدقي أيضا، فيستحيل اجتماع الأمر والنهي، ام أن مقتضى البرهان تعدد وجود معنونهما في الخارج، فلا يسري النهي عن طبيعة الغضب إلى ما تنطبق عليه طبيعة الصلاة، فيمكن اجتماع الأمر والنهي.

فالنتيجة هي ان مركز النزاع في هذه المسألة انما هي في ان المجمع لمتعلق الامر والنهي كالصلاة في الأرض المغصوبة، هل هو موجود واحد حقيقة، وان التركيب بينهما اتحادي، أو هو متعدد كذلك وان التركيب بينهما انضمامي، فمردّ القول بالامتناع في المسألة إلى القول باتحاد المجمع لهما في مورد التصادق والاجتماع، إذ على هذا لامحالة يسرى النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه الأمور به في الخارج، فاذا يلزم انطباق الأمور به على المنهي عنه فعلا، وهذا محال، ومرد القول بالجواز فيها إلى القول بعدم اتحاد المجمع^(١).

والصحيح أن النزاع المعروف بين الاصوليين في المقام كان في الكبرى، فالقائلون بجواز اجتماع الأمر والنهي كانوا يدعون انه يجوز أن يتعلق الأمر بعنوان والنهي بعنوان آخر وان تصادقا على وجود واحد خارجا كما في مثال الصلاة والغضب، ولذا استدل لهم بأنه لا يسري الأمر والنهي من العنوان الى معنونه الخارجي، فان الخارج ظرف سقوط الأمر بالامتثال، وظرف سقوط النهي بالعصيان، ولا ينبغي الريب في كون المعنون الخارجي في مثل الوضوء او الغسل بالماء المغصوب واحدا حقيقة، وان انطبق عليه عنوان الوضوء والغسل وعنوان الغضب معا، كما صرح به المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"^(٢) ولكن مع

١ - اجود التقريرات ج١ص٣٣١، محاضرات في اصول الفقه ج٤ص١٦٤

٢ - فوائد الاصول ج٢ص٤١٢، اجود التقريرات ج١ص٣٤٢، موسوعة الامام الخوئي ج٥ص٣١٣

اجتماع الأمر والنهي ٣

ذلك فقد ذهب المشهور - ومنهم المحقق النائيني نفسه في تعليقه العروة^(١) - الى صحة الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال النسيان او الجهل القصورى، وكذا ادعى جماعة كصاحب الكفاية "قده" أن البحث في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي شامل لموارد اتحاد العنوان وتعدد الاضافة كما اذا قال المولى "أكرم عالماً" وقال ايضاً "لاتكرم الفاسق" مع أنه لا ريب في وحدة المعنون خارجاً في هذه الموارد.

ثم ان اول من حكي عنه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو الفضل بن شاذان "ره" فقد نقل عنه الكليني "ره" في الكافي كلاماً طويلاً حول ذلك، وظاهره ارتضائه بكلامه، وذكر فيه ان الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنه فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، فانه منهي عن ذلك صلّى أو لم يصلّ، وكذلك لو أن رجلاً غصب ثوباً ولبسه بغير إذن صاحبه فصلّى فيه لكانت صلاته جائزة، وكان عاصياً في لبسه ذلك الثوب، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، فانه منهي عن ذلك صلّى أو لم يصلّ، ولكن لو لبس ثوباً غير طاهر أو لم يطهر نفسه أو لم يتوجه نحو القبلة لكانت صلاته فاسدة غير جائزة، لأن ذلك من شرائط الصلاة وحدودها لا يجب إلا للصلاة^(٢).

ثم انه يقع الكلام تارة في تغاير العنوان الذي تعلق به الأمر مع العنوان الذي تعلق به النهي بالعموم والخصوص المطلق وأخرى في تغايرهما بالعموم والخصوص من وجه.

فرض تغاير العنوانين بالعموم والخصوص المطلق

اما فرض تغاير العنوانين بالعموم والخصوص المطلق فينقسم الى ثلاثة أقسام:
القسم الاول: أن تكون النسبة بين متعلق الأمر والنهي نسبة المطلق والمقيد،

١ - العروة الوثقى ج ١ ص ٣٨٤

٢ - الكافي ج ٦ ص ٩٤

٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
بأن يكون الأمر مثلا متعلقا بالعنوان المطلق، والنهي متعلقا بالعنوان المقيد، سواء
كان في العبادات، كالامر بالصلاة، مع النهي التكليفي عن الصلاة في الحمام،
او في التوصليات، كالامر بدفن الميت المسلم، مع النهي التكليفي عن دفنه في
مقابر الكفار.

القسم الثاني: أن يكون متعلق الأمر العنوان المطلق ويكون متعلق النهي
خصوصية له، كأن يتعلق الأمر بالقراءة ويتعلق النهي بالجهر في القراءة، لا بالقراءة
الجهرية.

القسم الثالث: ان يتغاير العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهي، وان
كان احدهما أخص من الآخر خارجاً كما لو تعلق الأمر بالإكرام وتعلق النهي
بالإطعام.

أما القسم الاول: فليعلم أولاً أن محل الكلام فيه ما اذا كان النهي عن
العنوان المقيد تكليفا لارشادا الى مانعيته عن الواجب كما هو الظاهر الاولي في
مثله.

فبناء على ما مر من المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من كون النزاع
في بحث اجتماع الأمر والنهي صغروباً، أي يكون النزاع في أن تعدد العنوان هل
يكشف عن تعدد معنونهما خارجاً ام لا، فلا بد أن يكون هذا القسم خارجاً عن
محل النزاع، لوضوح عدم تعدد المعنونهما فيه، فيكون امتناع اجتماع اطلاق الأمر
بدفن الميت المسلم مع النهي عن دفنه في مقابر الكفار بديهياً، ولكن الانصاف
عدم كونه بديهياً، بل لا يبعد أن يقال بإمكانه عقلاً، وقبل أن نتكلم عن ذلك
ينبغي أن نتكلم عن ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي في عنوان واحد -كالأمر
بالصلاة والنهي عنها- حتى نرى أنه هل يتم هذا الملاك في الأمر بطبيعة مع النهي
عن حصة منها، فقد يذكر ست بيانات في ملاك امتناع اجتماع الأمر والنهي في
عنوان واحد:

اجتماع الأمر والنهي ٥

البيان الاول: إن التضاد بين الحكمين ثابت في مرحلة الملاكات، فان ملاك الأمر هو المصلحة التامة وملاك النهي هو المفسدة التامة، ويستحيل اجتماعهما في شيء واحد، حيث يلزم منه اجتماع الضدين. ولكنه مبني على مسلك مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، ولا يتم على مسلكنا من أنه قد تكون المصلحة في نفس امتثال الأمر والنهي وهي تقوي روح الانقياد في نفس العبد، من دون أن تكون مصلحة او مفسدة في ذات المتعلق.

البيان الثاني: أن التضاد بين الحكمين ثابت في مرحلة محبوبة الفعل ومبغوضيته، حيث يستحيل كون فعل واحد محبوباً ومبغوضاً بالفعل. وفيه أنه مبني على لزوم نشوء الأمر عن المحبوبة الفعلية، ونشوء النهي عن المبغوضية الفعلية، ولكنه ليس كذلك، ولذا ترى أنه لو اضطر العبد الى السقوط إما على والد مولاه فيوجب قتله او على أخ المولى فيوجب قتله، فيأمره المولى بالسقوط على أخيه من دون أي شوق وابتهاج اليه، وهكذا قد يأمر شخصاً أن يقطع الطبيب رجله لابتلاءه بمرض يخاف ان يؤدي الى هلاكه من دون ان يكون له أي شوق الى قطع الطبيب رجله، بل وليس له شوق الى الحياة أبداً، وانما يأمر بذلك لخوفه من العقاب على ترك أمر الطبيب بذلك.

والحاصل ان الأمر بشيء لا يكون ناشئاً دائماً عن الشوق الى متعلقه، وانما يكون ناشئاً عن الطلب النفساني للمولى بالنسبة اليه، كما أن النهي عن شيء لا يكون ناشئاً دائماً عن البغض بالنسبة الى متعلقه، فانه قد ينهى الانسان غيره عن فعل من دون أن يبغضه، بل قد يحبه، كما لو اراد العدو الاجهاض على جريح، فنهاء الجريح عن ذلك، مع أنه قد يحبه لأنه يعلم بأنه سيموت لامحالة، وليس في بقاءه الا زيادة معاناة الألم، فيكون منشأ نهييه عن اجهاضه ارادة نهييه عن المنكر، حتى لا يتلى في الآخرة بالعقاب على ترك النهي عن المنكر، كما

٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أنه قد يبغض المولى صدور الفعل من المكلف بغضا شديدا، لكن لا ينهي عنه لكونه مضطرا إليه او مكرها عليه، فالظاهر أن مبدأ النهي بلحاظ ما في نفس المولى هو طلب الترك دون بغض الفعل.

البيان الثالث: وهو تعميق للبيان الثاني حيث يقال ان من أمر غيره بشيء فينشأ ذلك لامحالة عن تعلق غرضه اللزومي بصدور الفعل منه، ولو لم نسّم هذا الغرض اللزومي بالشوق، كما أن النهي ينشأ عن تعلق غرضه اللزومي بالترك. بل قد يقال بأن الشوق لا يختص بالشوق الطبيعي الذي يساوق ابتهاج النفس، حتى يمنع من نشوء الأمر عنه دائما ولكنه ليس كذلك، بل قد يكون الشوق عقلا نيا، فانه اذا كان الفعل ملائما مع قوّة نفسانية وغير منافرة مع سائر قوى النفس فيتحقق الشوق الطبيعي اليه، ولكن قد يتحقق الشوق الى الفعل بعد الكسر والانكسار، ولا تخلو الإرادة نحو الفعل عن الشوق الفعلي ولو بعد الكسر والانكسار، ولأجل ذلك فمن اضطرّ الى بيع داره فيكون له طيب نفس بالبيع ولا يشمل قوله (عليه السلام) "لا يحلّ مال امرئ مسلم الا بطيبة نفسه"^(١) كما انه لو أذن في تصرف الغير في ملكه وكان رضاه الفعلي ناشئا من الاضطرار ونحوه، جاز له التصرف بلا اشكال. فهذا البيان تام.

البيان الرابع: ان الأمر يتقوم بكونه بداعي التحريك الى الفعل، والنهي يتقوم بداعي الزجر عن الفعل، ولا يعقل اجتماع الداعيين معا في نفس شخص واحد. وهذا البيان وان كان تاما، لكنه يبتني على اختيار المبنى الصحيح من تقوم الأمر بكونه ناشئا عن داعي التحريك الى الفعل وتقوم النهي بكونه ناشئا عن داعي الزجر من الفعل، فان مثل السيد الخوئي "قده" يرى أن الأمر ليس الا مجرد اعتبار الفعل على الذمة والنهي ليس الا مجرد اعتبار حرمان المكلف عن الفعل

اجتماع الأمر والنهي ٧
وليسا متقومين بداعي التحريك او الزجر^(١).

البيان الخامس: ان التكليف مشروط بالقدرة والاقدره للمكلف على أن يأتي بالفعل ويتركه معا، فيستحيل اجتماع الحكمين.
وهذا البيان وان كان تاما ايضا، لكن يمكن أن يجيب عنه مثل السيد الخوئي "قده" حيث يرى أن القدرة ليست شرطا في التكليف وانما هي شرط في تنجز التكليف، وحيث لا يقدر المكلف الا على الفعل والترك معا فلو وصل اليه احدهما فيكون هو المنتجز ومع وصول كليهما فيتنجز عليه امتثال احدهما لابعينه.

البيان السادس: ان الجمع بين الأمر بشيء والنهي عنه بعنوان واحد لغو محض ومستنكر عند العقلاء فلا يصدر من الحكيم، وهذا البيان تام ايضا.
فالبيانات الاربعة الاخيرة تامة.

وكيف كان فالبيان الاول لا يجري في المقام، أي فرض اطلاق الأمر بالطبيعة، مع النهي عن حصة منه، لامكان وفاء الطبيعة المتحققة في ضمن هذه الحصة بالمصلحة التامة، وان قامت مفسدة تامة بالحصة، نظير أن شرب الماء ولو كان باردا يكون وافيا لملاك رفع العطش، وان كان شرب الماء البارد مضرا بالسلامة من جهة أخرى.

أما البيان الثاني: فتقريب تطبيقه على المقام هو أن يقال ان لازم تعلق الأمر بعنوان الصلاة مثلا كون عنوان الصلاة متعلقا للحب الاستقلالي حتى ولو كانت في الحمام، ولازم النهي عن الصلاة في الحمام هو كون عنوان الصلاة في ضمن الصلاة في الحمام متعلقا للبعوض الضمني، لأن بغض المقيد يلازم بغض ذات المقيد ضمنا في حال اقترانها بالمقيد، فكما أنه يستحيل أن يكون شيء واحد كمجيء زيد محبوبا استقلالا ومبغوضا استقلالا، فكذلك يستحيل أن يكون

٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

محبوباً استقلالاً بنحو يشمل صورة انضمامه الى مجيء عمرو مثلاً مع كونه مبعوضاً ضمناً، فان معنى كونه مبعوضاً ضمناً أنه اذا جاء زيد وعمرو معا كان مجيء كل منهما مبعوضاً في حال انضمامه الى الآخر، وهذا لايجتمع مع كونه محبوباً حتى في هذا الحال.

هذا وقد أنكر في البحوث وجود البغض الضمني رأساً بدعوى أن البغض إذا تعلق بمجموع جزئين فهذا البغض انما يقتضي ترك المجموع أي أحد الجزئين لترك كليهما، ولايمكن أن ينحل إلى بغضين ضمنيين بالنسبة الى كل من الجزئين، إذ لو كان هناك بغض ضمني متعلق بالجزء فإن كان لا يقتضي تركه فهو خلف كونه مبعوضاً، وإن كان يقتضي تركه كان معناه زيادة اقتضاء البغض الضمني على البغض الاستقلالي، وأنه لا بد من ترك الجميع، وهو غير معقول أيضاً، ولو كان يقتضي ترك المجموع فهو خلف كونه ضمناً قد تعلق بالجزء.

وعليه فالبغض الضمني غير معقول، ولايصح أن يقاس بالحب الضمني، فان الحب إذا تعلق بمركب من جزئين مثلاً فيتعلق حب ضمني بهذا الجزء، وحب ضمني بالجزء الآخر، ويقتضي كل منهما إيجاد متعلقه لاقتضاءيين مستقلين، بل كجزء من اقتضاء الحب الاستقلالي للمركب، كما أن الحب الضمني كان جزءاً تحليلياً لذلك الحب الواحد، وعليه فيستحيل اجتماع الحب الضمني لجزء مع بغضه الاستقلالي حيث يقتضي الحب الضمني إيجاد الجزء ضمن مجموع الجزئين، بينما يقتضي البغض الاستقلالي تركه مطلقاً فيستحيل اجتماعهما.

ثم ذكر أنه لو فرض وجود البغض الضمني فمع ذلك لايتنافى مع الحب الاستقلالي، فان نكته تنافي الحب والبغض تنافيهما في مقام الاقتضاء والتأثير، بأن كان بين مقتضاهما تناف ذاتي لاعرضي -كالتنافي العرضي في باب التزاحم- ولهذا لو افترضنا امكان تحقق كلا النقيضين أمكن تعلق الحب والبغض بشيء واحد، فان البغض ليس نقيضاً للحب بذاته، ولاتضاد ذاتي فيما بينهما أيضاً وانما

اجتماع الأمر والنهي ٩

التنافي بلحاظ متعلقهما، وحينئذ نقول انه لاتنافي ذاتي بين مقتضى الحب الاستقلالي بشيء ومقتضى بغضه الضمني، لأن البغض الضمني لا يقتضي أكثر من ترك المجموع لترك الجميع، وهو لا يتنافى مع مقتضى الحب الاستقلالي لذلك الجزء، لعدم توقف ترك الجميع على ترك ذلك الجزء، وهذا بخلاف الحب الضمني فانه يقتضي ايجاد الجزء في ضمن المجموع فيتنافى مع تعلق البغض الاستقلالي به^(١).

اقول: لاوجه لإنكار البغض الضمني رأسا، فانه لامحذور في تعلق البغض الضمني بكل جزء من أجزاء المركب المتعلق للنهي، ومعناه تعلق البغض بكل جزء في حال انضمام سائر الأجزاء اليه، كما قد يستظهر ذلك من خطاب النهي عن تجسيم ذوات الأرواح، فان ما تعلق به النهي هو ما يصدق عليه أنه تجسيم الحيوان او الانسان مثلا، فبناء على هذا الاستظهار يكون ايجاد الجزء الاول بشرط ايجاد سائر الاجزاء ايضا محرما ايضا، بينما أنه على ما ذكره لا يكون الحرام الا ايجاد الجزء الاخير منه لو كان التجسيم تدريجيا، او ايجاد احد اجزاءه لو كان دفعا.

وتظهر ثمرته فيما لو علم المكلف بأنه لو اوجد بعض صورة الانسان فانه سوف يتمها شخص آخر فبناء على ما ذكرناه يحرم فعله ايضا، بينما انه لا يحرم بناء على الوجه الاول الا اذا صدق عليه عنوان الاعانة على الاثم - بأن كان الشخص الآخر مكلفا لاصيبا مثلا، وكذا لم يكن معذورا في عمله والا لم يكن عمله اثما حتى تكون اعانته اعانة على الاثم- وقلنا بحرمة الاعانة على الاثم كما هو المشهور خلافا لجماعة كالمحقق الايرواني والسيد الخوئي "قدهما".

كما تظهر ثمرته فيما اذا نهى المالك مثلا عن مجموع الضوء وتصرف آخر في ملكه فلو توضع المكلف اولاً ثم تصرف التصرف الآخر كان ضوءه صحيحا

١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لعدم تعلق ايّ نهّي به، بخلاف ما لو استظهر كون الحرام هو كل من الوضوء وذاك التصرف في حال انضمام احدهما الى الآخر.

والحاصل أن تعلق البغض الضمني بكل جزء من المركب المتعلق للبغض الاستقلالي في حال انضمامه الى سائر الاجزاء وان كان ممكنا، لكنه ليس لازما عقليا لتعلق البغض الاستقلالي بالمركب، على أن تعلق البغض الضمني بالجزء في حال انضمامه الى سائر الاجزاء، لا ينافي تعلق الحب بتحقيق صرف وجود ذات هذا الجزء، فلو كان شخص عطشانا فاحب شرب الماء لرفع عطشه، ولكن التفت الى أن شرب الماء البارد مضر بصحته، وان كان فيه ملاك رفع العطش ايضا فيمكن تعلق حبه بشرب الماء من دون تقييده بأن لا يكون باردا ولا ينافي ذلك تعلق بغضه بشرب الماء البارد لكونه مضرا بصحته، فيأمر المولى هذا العبد بشرب الماء بملاك رفع العطش كما ينهاه عن شرب الماء البارد بملاك الضرر، فلو شرب العبد ماء باردا فيعتبر ممثلا لأمر المولى وعاصيا لنهيه، لأنه يكون عاصيا محضا وانما يسقط الأمر بحصول الملاك بغير ما هو فرد الواجب، نعم يمنع ذلك من كون هذا الفرد محبوبا للمولى بالفعل، الا أنه لادليل في مورد الأمر بصرف وجود طبيعة على أكثر من كون صرف الوجود محبوبا، فيجتمع مع كون الفرد المأتي به الوافي بملاك الواجب مبغوضا للمولى بملاك آخر، حتى بناء على تقوم الأمر بشيء بكونه محبوبا بالفعل للمولى، وما ذكرناه اوضح فيما اذا كان بغض العنوان المقيد بغضا خفيفا غير لزومي وكان النهي عنه نهّي كراهة.

وبذلك اتضح عدم جريان البيان الثاني في المقام، ويلحق به البيان الثالث، وهكذا لايجري البيان الرابع في المقام، لكون الداعي من الأمر بالطبيعة التحريك الى تحصيل صرف وجودها، والداعي من النهي عن الحصّة الزجر عن الحصّة، ولايستحيل اجتماع الداعيين.

وهكذا البيان الخامس، لقدرة المكلف على امتثال الأمر والنهي معا باتيان

اجتماع الأمر والنهي ١١

الطبيعة في ضمن غير الحصة المنهي عنها، كما لا يتم فيه البيان السادس، لعدم كون الجمع بين الأمر بالمطلق كشرب الماء لرفع العطش، والنهي عن شرب الماء البارد لكونه مضرا بالسلامة من جهة أخرى لغوا ومستنكرا عند العقلاء بعد افتراض وفاء الفرد المنهي عنه بملاك الواجب.

نعم الانصاف أن ظاهر النهي التكليفي التحريمي عن المقيد عدم شمول خطاب الأمر له وعدم وفاءه بملاك الواجب، فيراه العرف مخصصا لخطاب الأمر، حتى لو قلنا بإمكان اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد عقلا، فإن العرف لا يقبل هذا الاجتماع الا عند قيام القرينة الخاصة على وفاء الحصة المحرمة بملاك الواجب، كما اذا علم كون ملاك أمر المولى عبده بشرب الماء هو رفعه للعطش وملاك تحريم شرب الماء البارد عليه هو اضراره به لكونه مريضا، فلا يرى العرف حينئذ أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي، كما أنه اذا كان النهي عن المقيد نهى كراهة فانه لا يكون ظاهرا في عدم وفاءه بالملاك، ولذا لا يمنع من اطلاق خطاب الأمر.

هذا وقد تذكر ثلاثة وجوه أخرى لاثبات امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" من أنه حيث يتقوم الاطلاق بالترخيص في التطبيق فيستحيل اجتماع الأمر بالطبيعة مع تحريم فردها، حيث لا يعقل أن يرخص المولى في الاتيان بهذا الفرد مع افتراض حرمة. وفيه أنه لا يتقوم اطلاق الأمر بطبيعة بالترخيص الفعلي في التطبيق -لاعقلا ولا عرفا- وانما يتقوم بالترخيص الحيثي في التطبيق أي يكون الواجب لابطراط من حيث اتيانه في ضمن هذا الفرد او سائر الافراد، فلا مانع من الاتيان بهذا الفرد من حيث ذاك الأمر وان كان هناك مانع من جهة أخرى بأن حرم الاتيان به بحرمة مستقلة ناشئة عن ملاك آخر غير مرتبط بملاك الواجب، وقد يسمى هذا

١٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الترخيص الحيثي في التطبيق بالترخيص الوضعي في التطبيق بلحاظ الاجتراء بالاتيان بهذا الفرد في امثال الواجب، كما يسمى الترخيص الفعلي في التطبيق بالترخيص التكليفي فيه .

الوجه الثاني: ما حكى عن السيد الصدر "قده" من أن ظاهر خطاب الأمر بايجاد طبيعة هو تعلق حب المولى به، وتعلق الحب بصرف وجود الطبيعة يستلزم بشهادة الوجدان حب كل فرد منها على تقدير ترك سائر الافراد، فان من يحب شرب الماء، ووجد عنده ماءان مثلا فيحب شرب الماء الاول على تقدير عدم شربه للماء الثاني كما يحب شرب الماء الثاني على تقدير شربه للماء الاول، ولايقبل الوجدان أن يقال انه لايجب شرب هذا الماء اذا شربه ولاذاك الماء اذا شربه وانما يحب الجامع الذي هو غير هذا الماء او ذاك الماء^(١) .

ولازم ذلك عدم اجتماع الأمر بالمطلق كالصلاة مع النهي عن المقيد كالصلاة في الحمام بلحاظ المدلول الالتزامي لخطاب الأمر وهو تعلق الحب الفعلي بالصلاة في الحمام على تقدير ترك الصلاة في غير الحمام والمدلول الالتزامي لخطاب النهي وهو تعلق البغض الفعلي بالصلاة في الحمام مطلقا^(٢) .

ولا يخفي أن هذا الوجه يعم ما لو كان النهي عن المقيد نهى كراهة بالكراهة الاصطلاحية لابعنى قلة الثواب، بخلاف الوجه الاول.

هذا وقد حكى عنه أنه ذكر ان هذا الوجه ليس محذورا ثبوتيا للامتناع، وانما هو مجرد محذور اثباتي، ويختص بما إذا كان الأمر والنهي ثابتين بدليلين لفظيين .

توضيح ذلك أنه يمكن أن يفرض ثبوتا أن بغض الفرد يكون غالبا على حب

١ - وهذا يعني أنه في مورد الأمر بالجامع يكون الأمر واحدا وليس في نفس المولى داع التحريك الا الى الجامع لاداع التحريك الى كل فرد على تقدير ترك المكلف لسائر الافراد وانما يتعدد الحب بعدد افراد الجامع .

اجتماع الأمر والنهي ١٣

الجماع المنطبق على هذا الفرد، فيتعلق الحب بالجماع الذي لا يشمل هذا الفرد، ولكنه لا يعني عدم اطلاق الأمر بالنسبة الى الفرد المبعوض، لأن هذا الفرد وإن لم يكن محبوبا الا أنه واجد للمصلحة وملاك الأمر، فيبقى الأمر متعلقا بالجماع رغم عدم محبوبة هذا الفرد، وينهى عن الفرد لكي لا يتلى المكلف بفعل ذي مفسدة ومبعوض، فان الأمر لا يلزم أن ينشأ دائما عن المحبوبة الفعلية في متعلقه، بل يكفي كونه ناشئا عن المصلحة المقتضية لمحبوبته لولا المانع، ويعبر عنه بالمحبة الشائبة، ولا يمنع ذلك عن تنجز الأمر ودخوله في عهدة المكلف فانه يكفي في ذلك صدور خطاب الأمر من قبل المولى وتصديه لتحصيل ملاكته. كما أنه يمكن أن يفرض ثبوتا غلبة حب الجماع على بغض الفرد المحرم -بعد الكسر والانكسار بين مصلحة الجماع المتحققة بالفرد ومفسدته- فيكون الفرد محبوباً ولكن بدرجة أخفّ من محبوبة سائر الأفراد، فحينئذ يمكن ثبوتا بقاء الأمر، بل الحب في الجماع رغم تعلق النهي بالفرد، غاية الأمر يكون النهي ناشئا عن وجود المفسدة في الفرد، من دون أن يكون مبعوضا، فالمولى ينهى عنه لكي يطبق المكلف الجماع على الأفراد غير المبتلاة بالمفسدة، ولكن لو أتى بهذا الفرد كان واجداً لمصلحة الواجب ومحبوبا، فان النهي ايضا لا يلزم أن ينشأ دائما عن المبعوضة الفعلية في متعلقه بل يكفي وجود المفسدة المقتضية لمبعوضيته ويعبر عنه بالمبعوضة الشائبة.

فهذان الفرضان ممكنان ثبوتا، لكن الفرض الاول خلاف ظاهر خطاب الأمر من كون متعلقه محبوبا فعليا للمولى، كما أن الفرض الثاني خلاف ظاهر خطاب النهي من كون متعلقه مبعوضا فعليا للمولى، وهذا يعني أن دليلي الأمر والنهي لو كانا لفظيين بحيث يستظهر منهما المحبوبة والمبعوضة الفعليتين وقع التنافي بينهما بلحاظ هذا الظهور، وأما إذا كان أحدهما ليا كالإجماع أمكن الجمع بينه

وبين مدلول الآخر^(١).

ويلاحظ عليه أولاً: ان ما ادعاه من شهادة الوجدان بسريان حب الجامع الى حب كل فرد منه على تقدير ترك سائر الافراد غير متجه، والشاهد عليه أنه في مثال حب شرب الماء لو فرض حرمانه من شرب الماء فقد فات منه محبوب واحد فقط، بينما أن لازم مبناه أن يفوت منه محبوبات متعددة بعدد افراد الماء، لأن المفروض تركه لجميع افراد شرب الماء، فتحقق تقدير حبه لكل فرد، كما أنه لو تحقق فردان من الجامع دفعة واحدة فلازم ما ذكر عدم تعلق الحب بأي منهما لعدم تحقق شرطه، وهو ترك سائر افراد الجامع، وهذا لايجتمع مع ما ذكره من عدم قبول الوجدان دعوى عدم حبه لشرب الماء الذي شربه بعد حبه لجامع شرب الماء.

ويمكن أن يقال: انه لو اشتاق شخص الى صرف وجود شرب الماء، وكان هناك ماءان مثلاً فاختار شرب احدهما، فلو قيل له: هل شرب هذا الماء الذي اخترته كان محبوباً لك، فيصح أن يقول: لا، فانه لا فرق عندي بينه وبين الماء الآخر، وانما كنت أحب شرب ماءٍ واحد أيّ ماء كان، وان ابيت عن ذلك فلا أقل من تمامية ما ذكرناه فيما لو كان مانع من تعلق الحب الفعلي بالفرد الذي اختاره للشرب كما لو كان مضراً به لكونه ماء بارداً وان كان رافعاً لعطشه، فيكون مبغوضاً بالفعل، وان كان مصداقاً لشرب الماء الذي يكون صرف وجوده محبوباً.

وثانياً: انه لو تم ما ذكره من عدم كون المحذور ثبوتياً فيكون خطاب النهي عن فرد الطبيعة التي تعلق بها الأمر بمدلوله الالتزامي الدال على مبغوضية هذا الفرد مقيّداً لخصوص الدلالة الالتزامية لخطاب الأمر بالطبيعة في كون المحبوب الجامع الصالح للانطباق على هذا الفرد لمنافاته معه دون الدلالة المطابقية

اجتماع الأمر والنهي ١٥

لخطاب الأمر في كون المأمور به هو الجامع الصالح للانطباق على هذا الفرد. نعم لو كان مقصوده كون التفكيك بين الأمر والحب مثلا خلاف المرتكز العرفي كانت نتيجته أنه لو قام الدليل على عدم محبوبة فرد فيكون الالتزام بشمول الأمر له خلاف المرتكز العرفي فينصرف عنه خطاب الأمر، ولكنه لو تم ذلك لم يكن وجه للفرق بين الدليل اللفظي والليبي كما هو ظاهر.

الوجه الثالث: ما يظهر من السيد الامام "فده" من أن المطلق عين المقيّد ومتحد معه اتحاد الالبشرط مع بشرط شيء، كما ان المقيّد عين المطلق وانما زيد عليه قيد، فلا يمكن أن يكونا موردين لحكمين، كما أنه لو قال أكرم هاشميا، ثم قال أكرم هاشميا عالماً، فلو لم يحمل المطلق على مقبده، لزم كون الشيء الواحد مورداً لطلبين وإرادتين، إذ الهاشمي عين الهاشمي العالم^(١).

ويقرب منه ما ذكره بعض الاعلام في تعليقه على البحوث ومحصله بتقريب منا أن العنوان المقيّد - كمفهوم الصلاة في الحمام - حيث يكون هو نفس العنوان المطلق - وهو مفهوم الصلاة - مع لحاظ تقبده بخصوصية زائدة، فلا يمكن أن ينقدح في النفس حب العنوان المطلق مع بغض نفس هذا العنوان ولو لوحظ مقيدا بخصوصية، ولجل ذلك يكون التنافي الثبوتي بين الأمر بالصلاة باطلاقها والنهي عن الصلاة في الحمام وجدانيا فانه يعتبر أن لا يكون بحسب عالم التصور مما قد يتطابق العنوان المتعلق للحب او الأمر مع العنوان المتعلق للبغض او النهي^(٢).

وفيه أنه قد مر آنفا أنه لو كان العنوان المطلق واجدا لملاك الأمر والحب حتى لو وجد في ضمن الحصة المنهي عنها، فلامحذور في اجتماعه مع النهي عن حصة منه لمفسدة مستقلة فيها، نظير ما لو كان شخص عطشانا فأحب شرب

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٣٠٩ وج٢ ص٩٨ وان ذكر في الموضع الاول أن المسألة محل إشكال وتأمل وان كان عدم جريانه أشبه.

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣١

١٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الماء لرفع عطشه ولكن التفت الى أن شرب الماء البارد مضر بصحته وان كان فيه ملاك رفع العطش ايضا، نعم التنافي الاثباتي بين خطاب الأمر بالعنوان المطلق والنهي التحريمي عن العنوان المقيد موجود، فان ظاهر خطاب تحريم المقيد عدم وفاء بالملاك التام للواجب، بخلاف ما لو كان النهي عن المقيد نهي كراهة فانه لا يكون ظاهرا في عدم وفاء بالملاك ولذا لا يمنع من اطلاق خطاب الأمر.

هذا كله في القسم الاول من فرض كون النسبة بين العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي هي العموم والخصوص المطلق.

اما القسم الثاني وهو ما اذا تعلق الأمر بالعنوان المطلق وتعلق النهي التكليفي بالخصوصية، كما لو قال المولى "اقرأ سورة الفاتحة في صلاتك" وقال ايضا "جهر المرأة بقراءتها لسورة الفاتحة في الصلاة معصية لان الاجانب يسمعون صوتها" فالظاهر أن جواز اجتماع الأمر بمطلق قراءة سورة الفاتحة والنهي التكليفي عن خصوصية الجهر فيها اوضح من القسم السابق لتعدد مصب الأمر والنهي عرفا.

واما القسم الثالث وهو ان يتغير العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهي وان كان احدهما أخص من الآخر خارجاً كما في مثال الاكرام والاطعام، فان الظاهر أنه لا يختلف عن القسم الاول في الحكم، مع أن البيان الثالث الذي تقدم عن السيد الامام "قده" وبعض الاعلام في تعليقه على البحوث في امتناع اجتماع الأمر والنهي في القسم الاول لا يأتي في هذا القسم.

تغاير متعلق الأمر والنهي بالعموم من وجه

وهو على قسمين:

القسم الاول: ما اذا كان التغاير بينهما باختلاف العنوان وتعدده كما في قوله "صل" مع قوله "لا تغضب".

القسم الثاني: ما اذا كان التغاير بينهما باختلاف الاضافة مع وحدة المضاف

اجتماع الأمر والنهي ١٧

كما في قوله "أكرم عالما" مع قوله "لا تترك الفاسق".

تغاير متعلق الأمر والنهي بتعدد العنوان

اما القسم الاول: وهو تغاير متعلق الأمر والنهي بتعدد العنوان كما في قوله "صل" مع قوله "لانغصب"، فقد وقع النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي فيه وامتناعه، فذهب جماعة كصاحب الكفاية ناسبا ذلك الى المشهور، والسيد الخوئي، وشيخنا الاستاذ "قدهم" الى امتناعه عقلا وعرفا، وذهب آخرون -منهم الفضل بن شاذان من القدماء والمحقق النائيني والمحقق الايرواني والسيد الامام والسيد الصدر "قدهم" وبعض السادة الاعلام "دامظله" - الى جوازه عقلا وعرفا، وحكي عن بعضهم القول بجوازه عقلا وامتناعه عرفا. وقد استدلل للقول بالامتناع عقلا وعرفا بعدة وجوه:

الوجه الأول لإثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية في ضمن اربع مقدمات:

المقدمة الاولى: انه لا يرب في أن الأحكام الخمسة التكليفية متضادة في مرحلة الفعلية (أي اذا بلغت مرتبة البعث والزجر بأن انقذحت الارادة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى فعل الواجب مثلا، وانقذحت الكراهة اللزومية في نفس المولى بالنسبة الى ارتكاب الحرام، والرضا بارتكاب الحلال، وهكذا) ضرورة ثبوت المنافاة بين البعث نحو واحد في زمان، والزجر عنه في ذلك الزمان وإن لم يكن بينهما منافاة ومضادة ما لم يبلغ إلى مرتبة الفعلية بأن كان في مرحلة الانشاء، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال بل من جهة أنه بنفسه محال فلا يجوز عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا.

المقدمة الثانية: انه لاشبهة في أن متعلق الأحكام هو فعل المكلف وما

١٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يصدر عنه في الخارج لاعتوانه، ضرورة أن البعث ليس نحو العنوان كما أن الزجر لا يكون عن العنوان، وإنما يؤخذ العنوان في متعلق الأحكام آلة للحاظ متعلقاتها والإشارة إليها بمقدار الغرض منها والحاجة إليها، لابما هو هو.

المقدمة الثالثة: انه لا يوجب تعدد العنوان تعدد المعنون خارجا، فإن العناوين المتعددة ربما تنطبق على الواحد والبسيط من جميع الجهات، كالواجب تبارك وتعالى، فهو على بساطته ووحدته تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلالية والجمالية.

المقدمة الرابعة: انه لا يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهية واحدة، فالمفهومان المتصادقان على ذلك الموجود لا يكاد يكون كل منهما ماهية له، فالواحد وجودا يكون واحدا ماهية وذاتا، 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.

ثم ذكر صاحب الكفاية أنه إذا عرفت ما مهدناه عرفت أن المجمع حيث كان واحدا وجودا وذاتا كان تعلق الأمر والنهي به محالا، ولو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته وواقعته الصادرة عنه متعلقا للأحكام لابعناوينه الطارئة عليه^(١).

وينبغي الكلام حول هذه المقدمات التي ذكرها صاحب الكفاية:

اما المقدمة الاولى: وهي تضاد الاحكام الفعلية فهي تامة كما حقق في محله.

واما المقدمة الثانية: وهي كون متعلق الأمر والنهي هو المعنون لا العنوان، فقد اورد عليه جماعة بامتناع سراية الحكم التكليفي من العنوان الى وجود

اجتماع الأمر والنهي ١٩

المعنون، فيكون الواجب عنوان الصلاة مثلا، والحرام عنوان الغضب، ووجود المعنون خارجا يكون ظرف سقوط الأمر بالامتثال و ظرف سقوط النهي بالعصيان .

وتقريب ذلك أن يقال بأنه لو كان الوجوب مثلا عارضا على الوجود الخارجي للفعل لم يمكن ثبوته قبل وجود الفعل لامتناع وجود العرض قبل وجود محله، مع أن الوجوب يكون داعيا ومحركا للمكلف نحو ايجاد الفعل فلا بد أن يكون ثابتا قبل وجود الفعل، بل قد لا يتحقق الفعل ابدا كما في فرض العصيان، فيلزم منه انتفاء الوجوب في فرض العصيان واناطته بفرض الامتثال، كما أنه يلزم من عروض الحرمة على الوجود الخارجي للفعل انتفاء الحرمة في فرض الامتثال الذي يكون بترك الفعل، وهذا واضح البطلان .

وما ذكرناه من أن الوجوب يكون داعيا ومحركا للمكلف نحو ايجاد الفعل فلا بد أن يكون ثابتا قبل وجود الفعل، فلا يمكن عروضه على وجود الفعل، وهو معنى ما يقال من أن العلية تنافي العروض .

وقد اجاب عنه المحقق الاصفهاني "قده" بأن علة الفعل هو الأمر بوجوده العلمي في نفس المكلف، فلان من هذه الجهة في أن يكون الأمر بوجوده الخارجي عارضا للفعل^(١) .

ويندفع هذا الجواب بأن العالم يرى علمه فانيا في الواقع المعلوم، فلو كان وجود الأمر متأخرا عن الفعل فيلحظه المكلف كذلك، فلا يمكن أن يكون محركا وداعيا الى ايجاد الفعل، فيكون نظير ما لو قال المولى لعبده "اذا شربت الماء فيجب عليك شربه" حيث لا يمكن أن يكون هذا الأمر محركا نحو شرب الماء .

هذا مضافا الى أن الارادة والحب والطلب النفساني من الصفات التكوينية

٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ذات الاضافة أي لايمكن وجودها من دون وجود طرف لها في موطن وجودها الذي هو النفس، فان خلوها عن طرف الاضافة في موطن وجودها محال، بل قد يدعى لزوم اتحاد هذه الصفات مع طرفها وجودا، لأن تحصلها بطرفها فيكون نظير تحصل الجنس بالفصل حيث يلزم منه اتحادهما وجودا.

هذا غاية ما يذكر في وجه المنع من سرية الحكم عن العنوان الى المعنون، وهو وان كان تاما بالنظر الدقي العقلي، ولكن المهم في المقام هو النظر العرفي الذي قد يرى السرية، توضيح ذلك أنه لايرب في أن متعلق الارادة ونحوها بالنظر التصديقي -أي النظر العقلي البرهاني- هو الصورة الذهنية من الفعل، وهذه الصورة الذهنية الموجودة في نفس المرید تكون ملحوظة فانية في الخارج وتسمى بالمتعلق بالذات، الا أن متعلق الارادة بالنظر العرفي هو الوجود الخارجي الذي يقوم به الملاك، وما يحتاج اليه الارادة في وجودها انما هو المتعلق بالذات دون المتعلق بالعرض، لاعقلا كما هو واضح، ولاعرفا لان الارادة لاتحتاج في وجودها الى تحقق متعلقها في نظر العرف، لأن نسبتها الي متعلقها ليست نسبة العرض الي محله كسواد الجسم بالنسبة الى الجسم، بل المتعلق طرف لها، وتحتاج الارادة في وجودها الى تصور طرفها فقط لاكثر، وعليه فكون متعلق الأمر هو الوجود الخارجي للفعل موافق للنظر العرفي^(١)، كما ان الأمر كذلك في

١- لا يخفى أن الفرق بين المتعلق بالنظر العقلي والمتعلق بالنظر العرفي انما يتم بالنسبة الى الصفات النفسانية التكوينية ذات الاضافة كالارادة والحب والطلب النفساني، حيث ان مقتضى البرهان العقلي كون متعلقها الصورة الذهنية، لا بما هي هي، بل بما هي مرآة الى الخارج، واما بالنسبة الى الأمر بناء على كونه هو اعتبار البعث او اعتبار الفعل في ذمة المكلف، فالظاهر أنه لا مانع حتى عقلا من كون متعلقه الوجود الخارجي للفعل، فيعتبر المولى البعث نحو ذلك الوجود الخارجي، فان اعتبار البعث نحو شيء لا يحتاج الى وجوده، بل يكفي تصوره، وقد ذكرنا في محله أنه لا مانع من كون لحاظ المولود مثلا واسطة في اعتبار لفظ "علي" علما لهذا الموجود الخارجي، وكذا لا مانع من لحاظ شخص واعتبار كونه قاضيا، فيكون المنسوب للقضاء بالنظر العقلي ايضا هو وجوده الخارجي، وانما يكون لحاظه وتصوره واسطة في الثبوت، فيختلف عن مثل العلم او الحب الذي هو صفة تكوينية ذات اضافة فتحتاج <<

اجتماع الأمر والنهي ٢١

متعلق العلم، حيث ان المعلوم هو الواقع الخارجي، بينما أن المعلوم بالنظر العقلي هو صورته الذهنية.

واما ما ذكر في البحوث في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد من أنه ليس لحب الفعل كشرب الماء في مورد الأمر به معروض بالعرض، وانما له معروض بالذات الذي هو نفس المفهوم الكلي للفعل، فان وجود المعروض بالعرض مساوق مع التشخيص، حيث ان الوجود مساوق مع التشخيص، فيكون تعلق الأمر به تحصيليا للحاصل، وهذا لا ينافي تعلق الحب بالمفهوم بما هو فان في معنونه، نعم ما يوجد في الخارج من شرب الماء يصبح مصداقا لمعروض الحب والطلب، من دون ان يكون معروضا له بالذات او بالعرض، وهذا بخلاف مثل حب الحسين (عليه السلام) فان له معروضا بالعرض وهو الوجود الخارجي للمحبوب^(١).

ففيه أنه ان كان الحب انحلاليا شاملا لجميع الافراد كحب زيارة الحسين (عليه السلام) فالوجود الخارجي لكل فرد يكون هو المحبوب بالعرض، أي المحبوب بالنظر العرفي، وليس الفرق بينه وبين حبنا للحسين (عليه السلام) الا في أن المحبوب بالعرض في الاول هو الوجود الخارجي مع عدم فرض وجوده، ولكن لو وجد خارجا يقال عنه "ان هذا هو الذي كنت احبه واتمناه"، وفي الثاني هو الوجود الخارجي المفروض وجوده.

وأما ان كان الحب بدليا أي متعلقا بصرف وجود الفعل كما في حب شرب الماء، فالمحبوب بالعرض أي بالنظر العرفي هو ما يكون وجودا خارجيا لصرف وجود شرب الماء، لأنه هو الذي يرفع العطش، ويكون الفرد الذي اختاره محصلا له من دون أن يكون محبوبا بنفسه، ولو ادعي صدق المحبوب عليه،

>>>

عقلا الى طرف الاضافة في نفس موطن تحققها.

٢٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كما اختاره في البحوث في المقام، فغاياته كما مر آنفا اختصاص ذلك بما لو لم يوجد فيه مانع من تعلق الحب الفعلي به.

وعليه فالمقدمة الثانية التي ذكرها صاحب الكفاية من سراية الحكم من العنوان الى معنونه عرفا صحيحة، لكنها توجب امتناع اجتماع الأمر والنهي الشموليين في معنون واحد، والمبحوث عنه في المقام هو ما لو كان الأمر بدليا، كما في اجتماع الأمر بالصلاة مع النهي عن الغضب فان النهي عن الغضب وان كان شموليا فيسري الى كل فرد من افراد الغضب الا أن الأمر متعلق بصرف وجود الصلاة، فانه لا يقتضي المحبوبة الفعلية للفرد الذي اختاره من الصلاة في المكان المغصوب بعد كونه مصداقا للغضب، نعم هذا الفرد مصداق لصرف وجود الصلاة الذي هو المحبوب، ووافٍ بملاكه.

وبما ذكرناه من اختصاص الحل بما اذا كان الأمر بدليا لاشموليا، اتضح الخلل فيما ذكره في البحوث من انه وان صح ما ذكر من ان الاحكام تتعلق بالعناوين لا بما هي هي بل بما هي فانية في معنوياتها لكن المراد منه ان الحكم يتعلق بالصورة الذهنية بما هي ترى بالنظر التصوري عين الخارج لا ان يكون العنوان وسيلة لتعلق الحكم بالمعنون حقيقة بحيث يستقر عليه فانه مستحيل، وعليه فحيث يتعدد العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي فكل منهما يرى بالنظر التصوري عين الخارج الذي يحكى عنه وهو بحسب النظر التصوري غير الخارج الذي يحكى عنه العنوان الآخر، وليس معنى لحاظ العنوانين عين الخارج لحاظ مورد اجتماعهما وهو الصلاة في المكان المغصوب مثلا.

هذا وقد ذكر ايضا أنه لو سلمنا ان الحكم من خلال العنوان يعرض على المعنون الخارجى فغاية ما يمكن تسليمه أن الذهن حينما يدرك العنوان يجعله أداة لصبّ الحكم على المعنون ورؤيته بالعنوان، الا أنه يكفى في جواز الاجتماع كون المقدار المرئى من المعنون من خلال كل عنوان مغايرا مع المقدار المرئى

اجتماع الأمر والنهي ٢٣

من خلال العنوان الآخر، سواء اتحد وجودهما خارجا ام لا، لأن العنوان انما يحكى عن معنونه بمقداره لاكثر من ذلك^(١).

ثم انه قد يستشهد على جواز اجتماع الأمر والنهي بامكان تعلق اليقين والشك بشيء واحد بعنوانين، كما لو لم نعلم بأن زيدا هو ابن عمرو، فقد نعلم بوجود زيد في الدار ونشك في وجود ابن عمرو فيها، مع ان معنونهما واحد، فاختلاف العنوان المتعلق لليقين والشك اوجب امكان اجتماعهما، بينما انه يستحيل اجتماع اليقين والشك في شيء واحد مع وحدة العنوان، فيقال بمثله في اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

وفيه أن القياس مع الفارق لأن المفروض التفات المولى في المقام الى انطباق العنوانين على المعنون الواحد، بخلاف فرض اجتماع اليقين والشك، ولذا لايمكن اجتماع الحب الشمولي لعنوان مع البغض الشمولي لعنوان آخر مع الالتفات الى انطباقهما على مورد واحد، نعم ان كان المقصود بذلك اثبات عروض هذه الصفات النفسانية عقلا على الصور والعناوين، لالمعنونات والوجودات الخارجية فهو تام، لكنه لايفي باثبات المقصود.

واما المقدمة الثالثة: فقد ناقش فيها المحقق النائيني "قده" وذكر أن العناوين

على قسمين:

القسم الاول: العناوين الاشتقاقية التي تحمل على الذات، مثل العالم والعاقل.

القسم الثاني: مبادئ تلك العناوين الاشتقاقية، مثل العلم والعدالة.

فالقسم الاول كالعالم او العادل ينتزع عن الذات باعتبار قيام مبدأ العلم او العدالة بها، ويكون قيام العلم او العدالة بالذات حيثية تعليلية في صدق عنوان العالم او العادل عليها، وفي مثل ذلك يصح كلام صاحب الكفاية "قده" من ان تعدد العنوان لايجب تعدد المعنون، فان المعنون الواحد يتصف بعناوين متعددة

٢٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لجهات تعليلية متعددة، فلا يتعدد المعنون بالعالم والعدل وجودا ولا ماهية، وإنما التعدد في الاعراض القائمة به وهي العلم والعدالة ونحوهما، فيكون التركيب في مورد الاجتماع اتحاديا، ولذا يلتزم بامتناع اجتماع الأمر والنهي في مثل "أكرم عالما" و"لا تكرم الفاسق" بالنسبة الى اكرام العالم الفاسق.

وأما القسم الثاني كالعلم والعدالة فينتزع عن نفس المبادئ، فتكون حيثية صدقها على افرادها تقييدية، فاذا كانت النسبة بين عنوانين من المبادئ العموم والخصوص من وجه بأن كانا قد يفترقان وقد يجتمعان كالعلم والعدالة او البياض والحلاوة فلا بد أن يتعدد المعنون خارجا بتعدد العنوان، اذ لا بد من انتزاع كل عنوان عن حيثية محفوظة في مورد افتراقه عن العنوان الآخر، فاذا اجتمعا في مورد كان التركيب بينهما انضماميا، فجاز تعلق الأمر باحدهما والنهي عن الآخر ولم يكن من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

ومن هذ القبيل الصلاة والغضب، فيتعدد وجودهما خارجا، فيجوز الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب، نعم عنوان المصلي وعنوان الغاصب من قبيل القسم الاول.

ولو كانت النسبة بين العنوانين العموم والخصوص المطلق لم يكشف عن تعدد وجودهما خارجا كاللون والبياض حيث ينطبق الجنس الاعلى والادنى على معنون واحد، فان التركيب بين الماهيات الطولية كالأجناس المتصاعدة يكون اتحاديا. وقد اورد السيد الخوئي "قده" على ما ذكره المحقق النائيني "قده" من كون التركيب بين مبادئ العناوين الاشتقاقية انضماميا بأنه لا بد من التفصيل، فان مبادئ المشتقات على ثلاثة اقسام: إما أن يكونا من الماهيات المتأصلة وإما أن يكونا من الامور الانتزاعية، وإما أن يكون احدهما من الماهيات المتأصلة والآخر من الامور الانتزاعية.

أما القسم الاول فالصحيح فيه ما ذكره المحقق النائيني "قده" من ان تعدد

اجتماع الأمر والنهي ٢٥

العنوان يوجب تعدد المعنون، لان المقولات اجناس عاليات ومتباينات بتمام الذات وليست بينهما جهة اشتراك، فلو اجتمع اثنان منها في مورد كان التركيب بينهما انضماميا كالبياض والحلاوة وكالعلم والعدالة، وفي مثله لامانع من اجتماع الأمر والنهي.

واما القسم الثانى ففيه تفصيل: فانه قد يكون الأمران منتزعين عن شيئين مجتمعين فى مورد، كالأفطار فى نهار شهر رمضان فى دار مغصوبة، فان الأفطار منتزع من الاكل فى نهار شهر رمضان والغصب منتزع من الكون فى الدار المغصوبة الذى هو من مقولة الاين، فتعدد العنوان فى مثله ايضا يوجب تعدد المعنون.

وقد يكون الأمران منتزعين عن شىء واحد باعتبارين فلا يكون تعدد العنوان فيه موجبا لتعدد المعنون، كالأفطار فى نهار شهر رمضان بمال الغير، فان الاكل شىء واحد وينتزع عنه عنوانان، الافطار والغصب، والاول منتزع منه باعتبار كونه فى نهار شهر رمضان والثانى منتزع منه باعتبار كونه بمال الغير، فيكون منشأ الانتزاع شيئا واحدا والتعدد انما هو فى الانتزاع، ولا ينبغي الاشكال فى عدم تعدد المعنون فيه، فان الاكل ليس له الا ماهية واحدة فلا يجوز اجتماع الأمر والنهي حينئذ.

واما القسم الثالث ففيه تفصيل ايضا: فان الأمر الانتزاعي ان كان منتزعا عن نفس الأمر المتأصل فلا يوجب تعدد العنوان تعدد المعنون، كانتزاع الغصب عن شرب الماء بلحاظ كونه تصرفا فى مال الغير بدون اذنه، ولا ينبغي الشك فى أن تعدد عنواني الشرب والغصب لا يوجب تعدد المعنون، فانه موجود واحد (والشاهد على انتزاعية عنوان الغصب انتزاعه عن مناشئ متباينة كشراب ماء الغير ولبس ملابس الغير والكون فى ارض الغير ونحو ذلك).

وان كان الأمر الانتزاعي منتزعا من شىء آخر غير الأمر المتأصل فلامحالة

٢٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يكون تعدد العنوان موجبا لتعدد المعنوي، كالتكلم في الدار المغصوبة، فان التكلم أمر متأصل وهو من كيف المسموع، والغصب منتزع عن الكون في الدار المغصوبة وهو من مقولة الاين، ولا يصدق على التكلم فيكون المعنوي أمرين لأمر واحد.^(١)

وقد وافق في البحوث المحقق النائيني "قده"، وذكر في توضيح ذلك أن اختلاف المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" لعله في الصغرى وليس في الكبرى، بمعنى انه يرجع بحسب روحه الى تشخيص ان الحمل المعقول في العناوين الانتزاعية كالفوق هل هو حمل اشتقاقى حمل ذوهو، فيقال السقف فوق اي ذوهو فوقية كما يقال الانسان عالم اي ذوهو علم، او يعقل فيها حمل مواطاة اي حمل هو هو، فيصح ان يشار الى حيثية فى الخارج ويقال انها فوقية، كما يصح ذلك فى الامور المتأصلة فيشار الى عرض البياض القائم بالجسم فيقال هذا بياض.

فذهب بعض الحكماء الى ان العناوين الانتزاعية ظرف اتصافها الخارج و ظرف العروض فيها الذهن، اي أن المتصف بالوصف الانتزاعى كالسماء المتصف بالفوقية وان كان هو الموجود الخارجى لكن لاوجود للوصف وهو الفوقية الا فى الذهن، وعليه فلاتوجد فى الخارج حيثية نستطيع ان نشير اليها بحمل مواطاة فنقول مثلا هذا فوقية، ولكن ذكرنا مرارا ان هذا الكلام غير معقول، وان ظرف العروض لا بد وان يكون هو ظرف الاتصاف، وان هذه الامور ثابتة فى عالم الواقع الذى هو اوسع من عالم الوجود؛ فهناك حيثية واقعية خارج الذهن يصدق عليها الفوقية، وعليه فالصحيح ما ذهب اليه المحقق النائيني حيث أن نسبة العنوان الانتزاعى الى مصداقه بالذات نسبة الماهية المتأصلة الى مصداقها فى الخارج، فكما يستحيل قيام ماهيتين عرضيتين بوجود واحد فى الخارج حيث أن لكل

اجتماع الأمر والنهي ٢٧

ماهية عرضية وجودا واحدا، كذلك لا يمكن ان يكون لجهة واقعية واحدة عنوانان ذاتيان عرضيان.

وما ذكره السيد الخوئي من انتزاع عنوان الفوق من مقولات متباينة كالسقف والسماء ففيه أنه من حمل الاشتقاق حيث يحمل عليهما الفوق، ولامانع من ذلك حتى لو كان مبدأ الاشتقاق من الماهيات المتأصلة، كالبياض حيث يشتق منه الابيض ويحمل على مقولات مختلفة، كالانسان والجدار، بينما ان المهم في ملاحظة تعدد المعنون حمل المواطاة، والمفروض ان ما يشار اليه ويقال هذا فوقية لا يكون الاحيئية واحدة.

نعم لو تم ما ذهب اليه مشهور الحكماء من انكار ان تكون لهذه الحيثيات خارجية وانما تكون الخارجية لمناشئها التي تحمل عليها حمل اشتقاق تم ما ذكره السيد الخوئي "قده".

ثم ذكر ملاحظتين على كلام المحقق النائيني "قده":

الملاحظة الاولى: ان ما ذكره المحقق النائيني ووافق عليه السيد الخوئي من اختصاص البرهان على تعدد المعنون بتعدد العنوان بما اذا كانت النسبة بين العنوانين العموم من وجه فلم نفهم له وجهها، اذ تجرى نكتة استحالة أن يكون للشيء الواحد ماهيتان عرضيتان في العنوانين المتساويين ايضا، نعم يمكن وحدة المعنون في الماهيات الطولية التي تكون متداخلة ويكون بعضها متمما للآخر.

الملاحظة الثانية: ان عناوين الأفعال كالصلاة والغصب وان كانت بحسب مصطلح اللغويين من المبادئ الا انها بحسب الواقع وما هو منظور بحث الاصولي في المقام تتضمن اشتقاقا مستترا، فان الغصب فعل له اضافة واقعية الى ملك الغير وهذه الاضافة تسمى بالغصبية، كما ان الصلاة فعل له اضافة الى المولى باضافة العبادية، وحينئذ لو كان الأمر والنهي متعلقين بالاضافتين لم يكن هناك محذور في تعددهما ووحودا وواقعا، فانه يمكن للمولى ان يقول: اجعل

٢٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عملك هذا عبادة ومضافا الى المولى ولا تجعله غصبا، واما اذا كان الأمر والنهي متعلقين بنفس الفعل المضاف لا الاضافة، فيكون حمل عنوان الصلاة او الغضب على الفعل المضاف من حمل الاشتقاق، اي انه ذو حيثية الصلاتية وذو حيثية الغصبية، كما ان حمل عنوان المصلي والغاصب من هذا القبيل.

ثم ذكر في البحوث ان الملاك الذي ذهب اليه المحقق النائيني "قده" في جواز اجتماع الأمر والنهي انما يتم في خصوص ما اذا كان متعلق الأمر والنهي عنوانين عرضيين محمولين على الخارج حمل مواطاة، اي على مصداقهما بالذات بحسب النظر الاصولي، والا فلا يؤدي تعددهما الى تعدد المعنوي حقيقة. واذا قارنا بين هذا الملاك وبين الملاك الذي اخترناه وهو كفاية تعدد العنوان المتعلق للأمر والنهي في جواز الاجتماع لانجد فرقا كثيرا بينهما في النتيجة، لتصادقهما في كثير من الموارد، كما في مثال الغضب والصلاة فانه كما لا ينطبق عليه الملاك الذي اختاره المحقق النائيني لجواز اجتماع الأمر والنهي لما مر آنفا، فكذلك لا ينطبق عليه الملاك المختار من كفاية تعدد العنوان في جواز الاجتماع، لانه سيأتي انه لا يجوز اجتماع الأمر والنهي فيما اذا وجد بين العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي جزء مشترك، كما في "اكرم عالما" و"لا تكرم الفاسق"، وفي مثال الصلاة والغضب يوجد بالدقة جزء مشترك بين العنوانين وهو الذات، فالأمر بالصلاة يعني الأمر بذات متصفة بحيثية الصلاتية، والنهي عن الغضب يعني النهي عن ذات متصفة بحيثية الغصبية.

نعم اذا تعلق الأمر بالجنس وتعلق النهي بالفصل كما اذا أمر برسم الخط ونهى عن انحناؤه -والانحناء فصل للخط المنحني- فانه بناء على كفاية تعدد العنوان فيجوز اجتماع الأمر والنهي ولكن بناء على الملاك الذي ذكره المحقق النائيني فيمتنع اجتماعهما لأن الفصل وجوده في الخارج بعين وجود الجنس، وهذا يعني أن النسبة بين الملاك الذي اخترناه والملاك الذي ذكره المحقق النائيني هي

اجتماع الأمر والنهي ٢٩
العموم والخصوص المطلق، والملاك المختار هو الاعم، وحيث ان الوجدان شاهد على صحة الأمر بايجاد الخط والنهي عن انحاء الخط، فيدل ذلك على تمامية ما اخترناه من كفاية تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون بحسب الوجود الخارجي^(١).

ويرد على ما ذكره في البحوث **اولا:** ان مدعى السيد الخوئي "قده" هو أنه في المصادر يختص امكان وحدة المعنون مع تعدد العنوانين العرّضيين بما لو كان احد العنوانين على الاقل منتزعا عن ذاك المعنون بملاحظة شيء خارج عن ذاته، كما في الغصب، فانه ينتزع عن نفس شرب الماء او الغسل بالماء او الكون في مكان بلحاظ كونها تصرفا في مال الغير بدون اذنه، وهذا لاينافي انه لايمكن الاشارة الى شيء معين كشراب ماء الغير بدون اذنه فيقال هذا غصبية كما لايصح ان يشار الى شرب الماء فيقال هذا شربية، ونظير عنوان الغصب عنوان الافطار في نهار رمضان فانه ينتزع عن الاكل بلحاظ كونه مفطرا للصوم، وهذا تام جدا.

وثانيا: ان ما ذكره مشهور الحكماء من اختلاف ظرف الاتصاف والعروض كان في مثل وصف الامكان والامتناع والوجوب ونحو ذلك مما يكون المتصف بها هو الخارج، حيث ان الانسان الخارجى ممكن والدور الخارجى ممتنع، لامفهوم الدور الموجود في الذهن ولكن لاوجود لهذه الاوصاف الا في الذهن، واين هذا من الغصب الذي هو وصف يوجد في الخارج بوجود منشأ انتزاعه، وهكذا الفوقية التي توجد بنظر الحكماء في الخارج وان كان وجودها بوجود منشأ انتزاعها.

وثالثا: ان ما ذكره من جريان نكتة استحالة أن يكون للشيء الواحد ماهيتان عرّضيتان في العنوانين المتساويين ايضا، وان كان متينا لكن المثال لذلك بالنوع

٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

والفصل^(١) غير متجه، اذ النسبة بينهما العينية، لان النوع ليس الا الجنس المنضم الى الفصل، نعم يمكن المثال له بالفصل والعرض الخاص كالناطقية والضاحكية بالقوة، او عرضين خاصين كالضاحكية والكاتبية بالقوة.

ورابعا: ان ما ذكره من وجود جزء مشترك بين مفهوم الصلاة ومفهوم الغضب، ففيه: انه لا يوجد أي اشتراك تصوري بين مفهوم الصلاة ومفهوم الغضب، فان مفهوم الذات ليس جزء من أي منهما الا بحسب التحليل العقلي، والا لا يمكن تصويره في كل عنوان، ولم يبق عنوانان لا يوجد بينهما جزء مشترك.

وخامسا: ان ما ذكره من امتناع اجتماع الأمر بالخط والنهي عن انحنائه على الملاك الذي اختاره المحقق النائيني دون الملاك المختار، ففيه أن هذا المثال من قبيل الأمر بالطبيعة والنهي عن خصوصية فيها، كما في الأمر بالقراءة والنهي عن الجهر فيها، وقد تقدم ان مقتضى الصناعة جوازه حتى بناء على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، لان العرف يرى ولو بحسب النظر التصوري العرفي تعدد متعلق الأمر والنهي.

هذا كله في المقدمة الثالثة من المقدمات التي ذكرها صاحب الكفاية.

اما المقدمة الرابعة: (وهي أنه لا فرق في عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون خارجا بين القول باصالة الوجود والقول باصالة الماهية) فهي تامة، لكن ما ادعاه من كون ماهية الصلاة في المكان المغضوب ماهية واحدة وهو الصلاة في المكان المغضوب غير متجه، فان ماهيتها الصلاة (على مسامحة في عدّها من الماهيات لكونها اعتبارية) واما الغضب فهو عنوان انتزاعي، وهكذا الغسل بالماء والغضب، وقد مر ان امتناع صدق ماهيتين على موجود واحد انما يتم في ماهيتين متأصلتين عرضيتين، لاما اذا كان احد العنوانين او كلاهما انتزاعيا كما مر توضيحه.

اجتماع الأمر والنهي ٣١

هذا تمام الكلام حول المقدمات التي ذكرها صاحب الكفاية في اثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، وقد تبين بطلان المقدمة الثانية من تلك المقدمات .

الوجه الثاني في اثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الثاني: ما ذكره جماعة كالسيد الخوئي فده من أن اطلاق الأمر بالصلاة مثلا للصلاة في المكان المغصوب يتقوم بالترخيص في التطبيق عليها، والمفروض عدم ثبوت الترخيص بعد شمول دليل تحريم الغصب لها.

وهذا نظير التقريب المذكور في المقام السابق وهو امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن العنوان المقيد كما في "صل" و"لا تصل في الحمام":

واجاب عنه في البحوث بما محصله أن هذا البيان إن فرض تماميته في ذلك المقام فلا يتم هنا، لان اطلاق الأمر بالصلاة انما يتقوم بالترخيص في التطبيق على الصلاة المتقيدة بكونها في المكان المغصوب على نحو دخول التقيد وخروج القيد، فعنوان الغصب الذي هو القيد يبقى خارجا عن متعلق الترخيص في التطبيق، فانه لامحذور في اجتماع الترخيص في التطبيق على المقيد مع النهي عن القيد بعد اختلاف مصب الحكمين، وكون التركيب بينهما انضماميا (نظير ما سيأتي في الصلاة في الساتر المغصوب من ان متعلق الأمر هو تقيد الصلاة بكونها في حال التستر بالساتر ومتعلق النهي هو نفس التستر، فيختلف مصب الأمر والنهي ويكون التركيب بينهما انضماميا، ولذا يمكن الأمر الترتبي بأن يقال لاتستر بالساتر المغصوب ولو تسترت به فصل في هذا الحال) فما ذكره السيد الخوئي "فده" من امتناع اجتماع الترخيص في التطبيق على الصلاة في المكان المغصوب مع تحريم الغصب في غير محله .

اقول: المفروض ان الغصب متحد وجودا مع الصلاة في مورد الصلاة في أرض الغير، فالترخيص في التطبيق على هذا الفرد لا يجتمع مع تحريمه بعنوان الغصب،

٣٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فيأتي فيه التقريب الاول، نعم الصحيح كفاية الترخيص الحيثي في التطبيق،
فيثبت الترخيص في التطبيق على هذا الفرد من حيث انه صلاة.

الوجه الثالث لإثبات امتناع اجتماع الأمر والنهي

الوجه الثالث: انه يستحيل اجتماع حب الصلاة في المكان المغصوب مع
بغض الغضب المنطبق على نفس الصلاة في المكان المغصوب، وهكذا يستحيل
اجتماع حب الغسل بالماء المغصوب مع بغض الغضب، ولجل ذلك استدل
السيد الخوئي "قده" لامتناع اجتماع الأمر والنهي بامتناع كون الصلاة في
المكان المغصوب محبوبا ومبغوضا.

واجاب عنه في البحوث بانه وان تم ما ذكر في تقريب امتناع اجتماع الأمر
بالمطلق مع النهي عن المقيد حيث ان حب الجامع يستتبع حب كل فرد على
تقدير ترك سائر الافراد وهذا لايجتمع مع بغض هذا الفرد مطلقا، لكنه لا يأتي في
المقام فان حب الصلاة يستتبع حب الصلاة المتقيدة بكونها في المكان
المغصوب على نحو دخول التقيد في متعلق الحب وخروج القيد وهو الغضب.

ويرد على ما ذكره نفس ما اوردنا على كلامه في الجواب عن الوجه الثاني،
فالصحيح ان يمنع من استلزام حب الصلاة باطلاقها لتعلق الحب بالصلاة في
المكان المغصوب في فرض تطبيق الصلاة عليها.

وكيف كان فقد تحصل مما ذكرناه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد
العنوان بعد كون الترخيص في تطبيق الواجب على الفرد الحرام ترخيصا حيثيا،
ولايتوقف القول بجواز اجتماع الأمر والنهي على انكار سراية الحكم من العنوان
الى معنونه كما عليه جماعة من الاعلام، فانه قد مر أن الصحيح جواز اجتماع
الأمر والنهي مع تعدد العنوان حتى على القول بالسراية.

نعم استثنى في البحوث عن جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان

موردين:

اجتماع الأمر والنهي ٣٣

المورد الاول: ما اذا كان متعلق الأمر مثل عنوان احدهما او احدها، فلو أمر المولى باحدى الخصال الثلاث (اي عتق الرقبة وصوم شهرين متتابعين واطعام ستين مسكينا) فانه لايجتمع مع النهي عن احدها بالخصوص كالعتق مثلا، لأن مثل عنوان احدها ليس الا رمزا يشير به الذهن الى الخارج، فمعروض الأمر يكون هو واقع الخصال الثلاث بنحو التخيير الشرعى، فالذهن من خلال هذا العنوان الانتزاعي يرى واقع العناوين المنطبق عليها فيلزم التنافي بهذا اللحاظ، حيث يصير من اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد.

المورد الثانى: ما لو اشترك العنوان المتعلق للأمر مع العنوان المتعلق للنهى فى جزء، كما لو أمر المولى عبده بتعظيم العادل ونهاه عن تعظيم الفاسق، فرأى العبد شخصين احدهما عادل والآخر فاسق، فقام عن مكانه بغرض تعظيمهما معا، مع أنه كان بإمكانه ان يقوم بغرض تعظيم ذلك العادل فقط، فانه فى هذا المثال يشترك العنوانان فى جزء وهو التعظيم، فيكون عنوان التعظيم باعتباره جزءا من متعلق الأمر محبوبا ضمنا، وحيث انه قد مر كون حب الطبيعة مستتبعا لحب كل فرد منها على تقدير انتفاء سائر الافراد، فتعلق الحب الضمني بطبيعي التعظيم يستتبع تعلق الحب الضمني بالتعظيم الموجود فى ضمن تعظيم العادل والفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد التعظيم، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض بتعظيم الفاسق مطلقا^(١).

وذكر نظير هذا البيان فى مثال "اكرم عالما" و"لا تكرم الفاسق" فادعى وجود محذور فى اجتماع الأمر والنهي فيه بالنسبة الى اكرام العالم الفاسق باعتبار اشتراك العنوان المتعلق للأمر وهو عنوان "اكرام عالم" مع العنوان المتعلق للنهي وهو عنوان اكرام الفاسق فى جزء وهو عنوان الاكرام، فيكون عنوان الاكرام باعتباره جزء من متعلق الأمر محبوبا ضمنا، وتعلق الحب الضمني بطبيعي الاكرام

٣٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يستتبع تعلق الحب الضمني بالاكرام الموجود في ضمن اكرام الفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد الاكرام، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض باكرام الفاسق مطلقاً^(١). نعم كما مر سابقا يكون ذلك بنظره محذورا اثباتيا، بلحاظ ظهور خطاب الأمر في تعلق الحب الفعلي بالطبيعة وظهور خطاب النهي في تعلق البغض الفعلي بالطبيعة، والا فيمكن الأمر بطبيعة باطلاقها لأجل اشتمالها على المصلحة مطلقا، من دون تعلق الحب بها مطلقا، فيكون اكرام العالم الفاسق امتثالا للأمر، ولولم يكن محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، بل يكون مبغوضا، او تعلق النهي بطبيعة من دون تعلق بغض بها مطلقا بل لأجل اشتمالها على المفسدة، فيكون اكرام العالم الفاسق محبوبا على تقدير ترك سائر الافراد، ولايكون مبغوضا وانما تعلق به النهي لمفسدة فيه^(٢).

اقول: استثناء المورد الاول متين جدا، ولكن الظاهر انه لاوجه لاستثناء المورد الثاني، فانه -مع قطع النظر عما مر من الاشكال في استلزام حب الطبيعة لتعلق الحب بكل فرد من افرادها على تقدير ترك سائر الافراد- يرد عليه أن المحبوب الضمني في تعظيم العالم ليس هو التعظيم لابشرط وانما هو تعظيم العادل، فلازمه تعلق الحب بكل فرد من افراد تعظيم العادل عند ترك سائر افراد تعظيم العادل ولانظر له اليه بما هو مصداق لتعظيم الفاسق ايضا فيما لو قام بقصد تعظيم العادل والفاسق معا، وهكذا المحبوب الضمني في اكرام عالم ليس هو الاكرام لابشرط وانما هو الاكرام المضاف الى عالم، فلازم حبه تعلق الحب بكل فرد من عنوان اكرام عالم عند ترك سائر افراد اكرام عالم ولانظر له اليه بما هو فرد اكرام الفاسق، نعم سيأتى ان العرف يرى امتناع اجتماع الأمر والنهي في مثله من موارد وحدة العنوان وتعدد الاضافة.

ثم انه ذكر بعض الاعلام في تعليقه على البحوث انه اذا كان الوجدان يحس

١ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٠٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٣٩

اجتماع الأمر والنهي ٣٥
بامتناع اجتماع الأمر والنهي في مثل صل ولا تغضب فيمكن ان يذكر بيانان
لتوجيه هذا الوجدان:

احدهما: دعوى ان الذهن البشري يتعامل مع العناوين كلها بشكل واحد وهو
الاشارة بها الى الخارج فكما انه يرمز ويشير بالعناوين الاعتبارية - كعنوان
احدهما- الى المعنون الخارجي، كذلك في العناوين الحقيقية يرمز بها الى
الوجودات الخارجية، فان الكلى ليس الا مجرد رمز واشارة الى افرادها، فحينما
يقول المولى "صل" فهو في قوة أن يشير الى الفرد الخارجي من الصلاة في
مكان مباح، والفرد الخارجي من الصلاة في مكان مغضوب، فيقول "انت
باحدهما" فيدخل في الاستثناء الاول المذكور في البحوث عن جواز اجتماع
الأمر والنهي.

وهذا البيان مبني على نظرية انكار المفاهيم الكلية، والالتزام بكونها مجرد رموز
الى الخارج.

ثانيهما: ان الذهن عند ما يرى اجتماع عنوانين متغايرين كالصلاة والغضب
على معنون واحد فيرى أن احد العنوانين صار مصداقا بالعرض للعنوان الآخر،
وان لم يكن عنوانا له بالذات، وبهذه الرؤية لا يمكن أن يتعلق باحدهما الأمر
وبالآخر النهي فانه تهافت^(١).

اقول: يرد على البيان الاول -مضافا الى ما مر من ابتناءه على الالتزام بكون
المفاهيم الكلية مجرد رموز الى الخارج وهذا غير صحيح- أنه بناء عليه ايضا
لا يكون المفهوم الكلي الا رمزا لافراده بما هي افراده، فكأنه حينما امر بالصلاة
امر بالاتيان بأحد افراد الصلاة، فلا يكون ناظرا الى الصلاة في المكان المغضوب
الا من حيث انه فرد الصلاة، ولا محذور في اجتماعه مع النهي عن افراد الغضب
بما هي افراد الغضب، كما يرد على البيان الثاني أنه لامعنى لكون احد العنوانين

٣٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مصدقا للعنوان الآخر، وانما المعنون مصداق لهما في مورد الاجتماع.
والمهم عدم وجدانية امتناع اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان، فلو أمره
المولى بدفن الميت، وقد نهاه عن مخالفة الوالدين، فدفن الميت في زمان نهاه
والده منه، فلا يعدُّ عاصيا للأمر بدفن الميت.

هذا كله بالنسبة الى الصورة الاولى من فرض كون النسبة بين متعلق الأمر
والنهي العموم من وجه، وهي صورة تعدد العنوان، وتحصل أن الحق جواز
اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

إذا اتحد العنوان وتعددت الاضافة

الصورة الثانية: ما لو اتحد العنوان وتعددت الاضافة، كما لو قال المولى
"اكرم عالما" وقال "لاتكرم الفاسق" فاکرم المكلف عالما فاسقا، فوقع الكلام
في انه هل يكون ممثلا للأمر باكرام عالم ام لا، فذكر صاحب الكفاية أن
اختلاف الاضافة كاختلاف العنوان، فبناء على كون الثاني موجبا لجواز
الاجتماع فالاول ايضا كذلك، ثم ذكر انه بناء على نظرية جواز الاجتماع يكون
مثال "اكرم العلماء" و"لاتكرم الفاسق" من باب الاجتماع، لالتعارض، وما
يتراءى من الفقهاء من المعاملة معهما معاملة المتعارضين انما يكون بناء على
القول بالامتناع او عدم المقتضي لأحد الحكمين في مورد الاجتماع.
وقد اورد عليه بعدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه قد مر أن البحث في جواز
الاجتماع مع تعدد العنوان يكون صغرويا، وهو أنه هل يكشف تعدد العنوان عن
تعدد وجود المعنون خارجا حتى يكون التركيب انضماميا، فيجوز اجتماع الأمر
والنهي، ام يكون المعنون واحدا فيمتنع الاجتماع، والا فلاشكال في الامتناع
مع وحدة المعنون، ومن الواضح أن تعدد الاضافة لايجب أن يكون اكرام العالم
الفاسق متعددا، فاجتماع الأمر والنهي في اكرام العالم الفاسق يعني تعلق الأمر

اجتماع الأمر والنهي ٣٧

بعين ما تعلق به النهي، غاية الأمر اختلاف الجهة التعليلية للأمر والنهي، فكأنه قال "أكرم هذا لانه عالم" وقال "لاتكرمه لانه فاسق" ومن الواضح كونه محالاً. على أن مثال "اكرم العلماء" خارج عن محل الكلام في بحث جواز اجتماع الأمر والنهي، فانه قد مر أن البحث مختص بما اذا كان متعلق الأمر بديلاً لاشمولياً.

كما لاوجه لما ذكره صاحب الكفاية "فده" (من امكان كون المشهور القائلين بتعارض مثل "أكرم العلماء" مع "لاتكرم الفساق" قد احرزوا عدم وجود الملاك لأحد الحكمين في المجمع) فانه لايحتمل في حقهم احرار ذلك لاسيما مع كثرة هذا النحو من التعارض في الفقه، وقد ذكرنا انه لا طريق لنا الى احرار ملاكات الاحكام الا من طريق الخطابات الشرعية، فمن اين يعلم الفقيه بعدم اشتمال المجمع لاحد الحكمين^(١).

وفيه ما مر من ان امتناع الاجتماع مع وحدة المعنون ليس من المسلمات، بل اخترنا جواز ذلك، فيجري النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي في مورد وحدة العنوان وتعدد الاضافة ايضاً.

نعم ما ذكره من عدم جريان النزاع في الأمر الشمولي متين جداً، وسيأتي منا ما يتعلق باحرار عدم اشتمال المجمع على ملاك احد الحكمين.

الايراد الثاني: ما في البحوث من أنه قد مر أنه اذا كان بين العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي جزء مشترك امتنع اجتماع الأمر والنهي فيه امتناعاً عرفياً، والمقام من هذا القبيل باعتبار اشتراك العنوان المتعلق للأمر وهو عنوان "إكرام عالم" مع العنوان المتعلق للنهي وهو عنوان إكرام الفاسق في جزء وهو عنوان الاكرام، فيكون عنوان الاكرام باعتباره جزء من متعلق الأمر محبوباً ضمناً، وحيث أن الصحيح بشهادة الوجدان كون حب الطبيعة مستتبعا لحب كل فرد

٣٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

منها على تقدير انتفاء سائر الافراد، فتعلق الحب الضمني بطبيعي الاكرام يستتبع تعلق الحب الضمني بالاكرام الموجود في ضمن اكرام الفاسق على تقدير انتفاء سائر افراد الاكرام، وهذا لايجتمع مع تعلق البغض باكرام الفاسق مطلقاً^(١).

وفيه **اولا:** انه يبتني على استلزام حب الطبيعة لتعلق الحب بكل فرد من افرادها مشروطا بترك سائر الافراد، وقد مر انه خلاف الوجدان، اذ لازمه أنه لو اشتاق الى شرب الماء مثلا فممنع منه فقد فات منه المحبوب بعدد افراد الماء مع أنه ليس كذلك جزما، وكذا لو اشتاق المولى الى اتيان عبده بماء، فاتي عبده دفعة واحدة باكثر من ماء، فلايكون أيّ منها محبوبا للمولى لعدم تحقق شرطه وهو ترك الآخر.

وثانيا: ان المحبوب الضمني في اكرام عالم ليس هو الاكرام لابشرط وانما هو الاكرام المضاف الى عالم، فلازم حبه تعلق الحب بكل فرد من عنوان اكرام عالم عند ترك سائر افراد اكرام العالم ولانظر له اليه بما هو فرد اكرام الفاسق، فيكون نظير اختلاف عنوان متعلق الأمر والنهي كما في الصلاة والغضب.

الايراد الثالث: ما هو المختار من أن الظاهر عرفا من خطاب "أكرم عالما" مثلا أن اكرام أي فرد من افراد العالم لا يكون مشتملا على مفسدة تامة، كما ان الظاهر من النهي عن اكرام الفاسق ان اكرام الفاسق لا يكون مشتملا على مصلحة تامة، فتقع المنافاة بين اطلاق الأمر باكرام عالم واطلاق النهي عن اكرام الفاسق في مورد اجتماعهما وهو العالم الفاسق، وان شئت قلت ان قوله "اكرم عالما" يكون ظاهرا في الترخيص الفعلي في التطبيق بلحاظ اختلاف الاضافة، فيختلف عن مثال الصلاة والغضب مما يتعدد فيه العنوان.

وما ذكرناه من الفرق بين المثاليين وان كان مصادرة، ولكن يمكن بيان منبه عرفي له، وهو أن المشهور التزموا بشمول اطلاق الأمر بالصلاة لموارد سقوط

اجتماع الأمر والنهي ٣٩

النهي عن الغضب لأجل الاكراه ونحوه، فيجتزء بالصلاة في المكان المغصوب حينئذ، بخلاف ما اذا سقط خطاب النهي عن اكرام الفاسق، او سقط خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق بالنسبة الى عالم فاسق لأجل الاكراه ونحوه، فانه لايجتزء به في امتثال خطاب الأمر باكرام عالم، وليس ذلك الا لأجل أن خطاب "اكرم عالما" مثلا يدل على وفاء كل فرد من افراده بالملاك التام، وخطاب النهي عن اكرام الفاسق ينفي ذلك، وهذا يوجب استقرار المعارضة بينهما، ولكن خطاب النهي عن الغضب لاينفي وجود الملاك التام في الصلاة في المكان المغصوب بعنوان انها صلاة.

مشكلة قصد القربة في العبادة التي تكون مورد اجتماع الأمر والنهي

ان بحث اجتماع الأمر والنهي وان كان اعم من العبادات والتوصلات كالدفن في المكان المغصوب، لكن تختص العبادة باشكال زائد، وهو اشكال عدم تمشي قصد القربة من العالم بكون عمله مصداقا للحرام، كما أنه يقال بأن الحرام ولو لم يكن منجزا بأن كان المكلف جاهلا قاصرا، لكنه مبغوض للمولى والمبغوض لا يصلح للمقربة، فانه كيف يكون قتل ابن المولى مقربا اليه ولو كان بتخييل أنه عدوه، بل يقال في فرض تنجز الحرمة كما في العالم العامد والجاهل المقصر بأن عمله يصدر على وجه يكون مبعدا عن المولى وموجبا لاستحقاق العقاب والمبعد لا يصلح أن يكون مقربا.

والمشهور هو بطلان العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي في فرض العلم والعمد بل الجهل التقصيري، ولكنه ليس اجماعيا، لأن الظاهر من كلام الفضل بن شاذان "ره" المنقول في الكافي صحتها مطلقا حيث ذكر أن الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنه فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنه منهي عن ذلك صلّى أو لم يصل^(١)،

٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
وظاهر نقل الكافي له وعدم انكاره ارتضائه به، فلا يتم ما ذكره السيد الامام
"قده" من أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر
والنهي حتى في حال العلم والعمد^(١)، وانما الفتوى ببطلان الوضوء بالماء
المغصوب عالما عامدا^(٢)، او الصلاة في المكان المغصوب كذلك^(٣) لأجل
الاجماع^(٤).

فانه لم يثبت الاجماع في مثله بعد ظهور كلام الفضل ونقل الكليني له في
ذهابهما الى خلاف ذلك، على ان هذا الاجماع على تقدير ثبوته ليس تعبديا،
لقوة احتمال استناده الى ما يدعى من ارتكاز عدم صلاحية الفرد المتنجز حرمة
للمقربة.

وقد ذكر صاحب الكفاية "قده" أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي
فلا إشكال في حصول الامتثال ولو في العبادات بإتيان المجمع بداعي الأمر، وإن
كان معصية للنهي أيضا^(٥).

هذا وقد افتنى بعض الاجلاء "دام ظلّه" بصحة الوضوء بالماء المغصوب
والصلاة في المكان المغصوب حتى مع العلم والعمد^(٦).

والصحيح ان يقال انه وان كان بالنظر العقلي لا يمتنع أن يكون العمل الواحد
مقربا ومبعدا معا من جهتين، ولكن الارتكاز العقلائي والمشرعي يرى أن المبعد
لا يصلح أن يكون مقربا، توضيح ذلك أنه قد يتحقق في نفس المكلف داع إلهي
الى الاتيان بعمل، ولكن يطبّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب
الاقتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به،

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٣١٥

٢ - العروة الوثقى ج١ ص٣٨١

٣ - العروة الوثقى ج٢ ص٣٦٢ و تحرير الوسيلة ج١ ص١٤٧

٤ - العروة الوثقى ج١ ص٣٨٥

٥ - كفاية الاصول ص١٥٦

٦ - المسائل الشرعية ص ٩١

اجتماع الأمر والنهي ٤١

ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا او مبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربية والمبعدية في عمل واحد، وانما المقرب صدور العمل بداع امتثال امر المولى، والمبعد صدور العمل مع تنجز حرمة، ففي مثال الصلاة في المكان المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الصلاة هو الداعي له نحو الاتيان بالصلاة، والا لما أتى بالصلاة ابدأ، فهذا يوجب القرب، ولا يعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قربية، وحينئذ فلو اختار فردا متنجز الحرمة فيوجب ذلك البعد ايضا، وليس المراد من القرب والبعد هو القرب والبعد المكاني حتى لا يمكن اجتماعهما في آن واحد، فانه قد يصدر من مكلف واحد فعلا في آن واحد، احدهما معصية والآخر طاعة، ولذا يتقرب بأحدهما ويتعد بالآخر.

وبذلك اتضح الخلل فيما قد يقال (من أنه اذا علم المكلف بكون الفعل مبعوضا للمولى، وأن تركه أرجح عند المولى من فعله، فيستحيل أن يأتي بالفعل لأجله تعالى، فان الإتيان بفعل لأجل المولى انما يُعقل فيما لو فرض ان حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه، واما لو فرض ان حاله مع الترك كان هو الأفضل فلا يعقل أن يؤتى به لأجله) فانه لا يحتاج الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالصلاة في المكان المغصوب احسن من حاله عند تركه للصلاة رأسا وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القربة نحو اتيان جامع الصلاة ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوت مغصوبة.

والحاصل أنه وان كان يمكن تمشي قصد القربة، ومقربية العمل المعنون

٤٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بالعنوان الواجب والحرام عقلا، لكن الارتكاز العقلاني والملتزمي يأتى عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبعوض ومبعد عن المولى للمقربة اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه، كالوضوء بالماء المغصوب.

فما ذكره صاحب الكفاية من أنه بناء على القول بجواز الاجتماع فيحكم بصحة العبادة مطلقا، يرد عليه أنه بناء على ما هو الصحيح من كون وجه الجواز هو نفس تعدد العنوان مع كون الوجود الخارجي للمعنون واحدا، فما يصدر من العالم العامد والجاهل المقصر مبعود عن المولى فلا يصلح أن يكون مقربا الى ساحته، ولولا ذلك لزم القول بصحة العمل بناء على الامتناع ايضا في فرض كشف وجود الملاك في المجمع كما هو مفروض كلامه، حيث ذكر أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي وتقديم جانب النهي ففي التوصليات يسقط الأمر باتيان الفرد الحرام لحصول الملاك والغرض من الواجب به ايضا، وأما في العبادات فان كان عالما بالحرمة فلا يتمشى منه قصد القربة، وان كان جاهلا مقصرا فيمكن تمشي قصد القربة منه ولكن ما أتى به فلا يصلح لأن يتقرب به أصلا، وان كان جاهلا قاصرا فيسقط الأمر بما أتى به من الحرام لأنه قد قصد القربة بما يصلح أن يتقرب به، لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسنا لأجل الجهل بحرمة قصورا فيحصل به الغرض من الأمر فيسقط به قطعاً، وإن لم يكن امتثالا للأمر، بل يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإن 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^(١).

وكيف كان فالصحيح عدم صحة العبادة في فرض تنجز الحرمة ولو بعنوان آخر، حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي من باب كفاية تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون، من غير فرق بين مثل الصلاة في المكان المغصوب (بناء على

اجتماع الأمر والنهي ٤٣

كون التركيب بين الصلاة والغضب اتحاديا) وبين مثل الوضوء بالماء المغصوب، ففتوى بعض السادة الاعلام "دام ظله" بصحة وضوء الجاهل المقصر بالماء المغصوب، واحتياطه الوجوبي في صحة صلاة الجاهل المقصر في المكان المغصوب لاوجه له، عدا ما قد يقال من أنه بناء على كون الوضوء سببا للطهارة التي هي شرط الصلاة، كما هو مسلكه، فيكون كغسل الجسد المتنجس بالماء المغصوب حيث أن تحريمه لايمنع من شمول خطاب الحكم الوضعي بكون غسل الجسد المتنجس بالماء سببا لطهارته، والمفروض أن ما هو شرط في الصلاة ويتعلق الأمر به او بتقيد الصلاة به هو الطهارة لاسببها، نعم حيث يعتبر في الوضوء قصد القرية فلايصح من العالم العامد بخلاف الجاهل المقصر، والحاصل أن الوضوء موضوع للحكم بالطهارة التي هي شرط الصلاة، فيختلف عن الصلاة التي هي متعلق الأمر النفسي.

ولكن يرد عليه أن مشكلة الجاهل المقصر صدور العمل منه على وجه المبعوضية والمبعدية عن المولى فلايصح للمقريية، وهذه المشكلة موجودة في وضوء الجاهل المقصر، ولوكان يكفي في العبادة مجرد قصد القرية من المكلف ولو مع تنجز الحرمة كما في الجاهل المقصر لكان ينبغي الحكم بصحة عبادته مطلقا، حتى في مثال الصلاة في المكان المغصوب، او مع السائر المغصوب، بعد أن كان مسلكه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

هذا كله في العالم العامد والجاهل المقصر، وأما الجاهل القاصر اي من كان يحتمل حال الصلاة حرمة التصرف في المكان الذي يصلي فيه، ولكن كان معذورا في جهله، فقد يقال بأنه حيث تعلق النهي به واقعا فيكشف عن مبعوضيته، فلايمكن التقرب به الى المولى، كمن قتل ابن المولى عن جهل قصوري، فانه وان كان معذورا ولايستحق العقاب، لكن لايمكن ان يكون عمله مقربا الى المولى.

٤٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وقد ذكر المحقق النائيني "قده" في مورد التركيب الاتحادي بين الواجب والحرام، كالوضوء بالماء المغصوب أنه يحكم ببطالان العبادة، حتى في فرض الجهل القصورى، بل لو فرض سقوط النهي عن الغضب واقعا كما في صورة النسيان أو الاكراه أو الاضطراب ونحوها، فحيث انه لايعني ارتفاع مفسدة الغضب ومبغوضيته، (ولذا يحرم تسبب الناسي الى الغضب، كما يحرم اكراه شخص على الغضب) فيكون الغضب منه مبغوضا ايضا، وان كان هو لا يستحق العقاب والذم عليه، ولكن يعتبر في العبادة ومايتقرب به الى المولى أن لا يكون مبغوضا لديه، فلو اكراه المكلف على ضرب ابن المولى، وفرضنا أن المولى رخص له في ذلك كي لايقع هو في الضرر من قبل المكروه ولكنه لايمكن أن يقول المكلف للمولى اني ضربت ابنك لأجلك.

وفيه أن فعل الحرام من الجاهل القاصر وان كان مبغوضا وذا مفسدة، لكن حيث لايصدر منه على وجه المبعدية واستحقاق العقاب، بل قد رخص فيه الشارع بمناط الجهل، فلامحذور عقلاء ومنتشرعا من وقوعه عبادة بمناط وفاءه بملاك الأمر المتعلق بعنوان آخر، والمفروض تمشي قصد القرية منه لاجل جهله، ولادليل على أكثر من ذلك في العبادة، وهكذا الحال في الناسي وأما المكروه أو المضطر، فامرهما اسهل، حيث ان صدور العمل منهما ليس مبغوضا بالفعل، بل قد يجب عليهما ارتكابه حتى لايقعوا في الضرر البليغ، وان كان ذات العمل مشتملا على المفسدة ومبغوضا في حد ذاته.

هذا كله في فرض التركيب الاتحادي بين الواجب والحرام، وأما في فرض التركيب الانضمامي بينهما ولو باختيار مبنى المحقق النائيني "قده" من أن تعدد العنوان يكون موجبا لتعدد المعنونات خارجا، فيحكم بصحة العبادة مطلقا ولو في حال العلم والعمد، اذ بناء عليه يتغاير وجود الواجب كالصلاة عن وجود الحرام كالغضب، فيكون مثل النظر الى الاجنبية أثناء الصلاة.

اجتماع الأمر والنهي ٤٥

ومن هنا انقدح الاشكال فيما ذكره المحقق النائيني "فده" في المقام، فانه مع ذهابه الى جواز الاجتماع في مثل الصلاة والغضب بدعوى أن تعدد العنوان في مبادي المشتقات يستلزم تعدد المعنون خارجا، ذكر أن القول بالجواز لا يستلزم القول بصحة الصلاة في فرض العلم والعمد، لأن خطاب الأمر بالصلاة يتعلق بالحصّة المقدورة، لأن خطاب التكليف حيث يكون بداعي البعث والتحريك فلا بد أن يتعلق بما يمكن الانبعاث اليه، والصلاة في المكان المغصوب حيث تكون ملازمة للغضب المحرم فلا تكون مقدورة شرعا، حتى ولو فرضت المندوحة في البين، حيث تكون نظير تراحم الواجب الموسع والمضيق كتراحم الصلاة في اول الوقت مع وجوب الازالة فان هذه الصلاة لان تكون مصداقا للصلاة المقدورة لكون الأمر بضدها موجبا لعدم القدرة عليها شرعا، فلا يشملها الأمر بالصلاة، ولذا احتجنا في تصحيح هذه الصلاة الى الأمر الترتبي او كشف الملاك، ولكن لا يمكن تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال العلم والعمد او الجهل التقصيري لا بالأمر الترتبي ولا بالملاك: اما الترتب فلا متناعه في موارد اجتماع الأمر والنهي لأن الأمر بالصلاة الملازمة للغضب في مثل الصلاة التي تقع في مكان مغصوب على تقدير حصول ملازمها وهو الغضب ينجرّ الى طلب شيء مشروطا بحصوله، لان فرض حصول ملازم الشيء فرض حصول نفس الشيء.

واما التصحيح بالملاك فانما كان يتم في التوصلي، دون التعبدي الصادر في حال العلم والعمد او الجهل التقصيري، لأن ملاك الأمر لا بد من ان يكون غير مزاحم بالقبح الفاعلي ليكون صالحا للتقرب به، والملاك المفروض وجوده في المقام ليس كذلك، فان الصلاة والغضب مثلا بما انهما ممتزجان في الخارج بحيث لا يمكن الإشارة إلى أحدهما دون الآخر كانا متحدين في مقام الإيجاد والتأثير فيكون موجدتهما مرتكبا للقيح في إيجادهما، ومعه يستحيل ان يكون الفعل

٤٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الصادر منه مقرباً له، نعم إذا كانت الحرمة مجهولة وكان المكلف معذوراً في مخالفتها، فيما أنها لا تكون صارفة للمكلف عن متعلقها لا تكون موجبة لعجزه عن فعل الأمر به، فيقع مورد الاجتماع صحيحاً في ظرف الجهل كما هو الحال في بقية موارد التزاحم^(١).

فانه يرد عليه **اولاً**: أنه بناء على كون التركيب بين الصلاة والغضب انضمامياً، كما هو مسلكه ففي فرض المندوحة لاحتاج الى الترتب اصلاً، لما ذكرنا في محله من أنه يكفي في اطلاق الأمر بصرف وجود طبيعة كون فرد منها مقدوراً، فان الجامع بين المقدور وغير المقدور مقذور.

وثانياً: يمكن الأمر مترتباً على تحقق جامع الغضب الاعم من كونه في ضمن هذا الفرد الملازم للصلاة او في ضمن فرد آخر.

وثالثاً: ان ما ذكره (من عدم صلوح الملاك المزاحم بالقبح الفاعلي المتحقق عند الإتيان بالمجمع لأن الامتراج بين الأمر به والمنهي عنه في الخارج بحيث لا تمكن الإشارة إلى أحدهما دون الآخر أوجب اتحادهما في الخارج في مقام الإيجاد والتأثير وذلك مانع من صحة التقرب بالإتيان بالمجمع) ففيه أنه بناء على تعدد وجود الأمر به والمنهي عنه في الخارج فلا بد من تعدد الإيجاد والتأثير لأن الاختلاف بين الإيجاد والوجود انما هو بالاعتبار، فالفرد الأمر به كما انه مغاير للمنهي عنه وجوداً مغايراً له إيجاباً، فليس هناك قبح فعلي أو فاعلي في ايجاد الواجب.

وعليه فمع كون التركيب بين الواجب والحرام انضمامياً فلا تحدث مشكلة في قصد القرية في الواجب، وأما ما قد يقال (من أن حرمة المقدمات واللوازم القرية الى الواجب مانعة بنظر العقلاء عن مقربة الفعل الذي هو مصداق الواجب، كما لو قلنا بأن الركوع ليس مصداقاً للغضب وانما الهوي اليه، مصداق له، وكذا قلنا

اجتماع الأمر والنهي ٤٧

بأن الواجب في الصلاة القيام مثلا وهو هيئة في المصلي وليس غضبا وانما الغضب حيثية كون القيام في ارض الغير، ولكن مع ملاحظة عدم انفكك القيام الواجب في الصلاة عن حيثية القيام في الارض فلو صلى المكلف في مكان مغضوب فلا يرى العقلاء كون هذه الصلاة مقربة الى المولى سبحانه) ففيه أنه لو كان التركيب بين الصلاة والغضب انضماميا، فيكون كقراءة القرآن في المكان المغضوب، والعقلاء لا يرون انضمامها الى الغضب مانعا من صحتها والتقرب بها.

تطبيقات فقهية لمسألة الاجتماع

ينبغي أن نتعرض لعدة فروع فقهية متعلقة بمسألة اجتماع الأمر والنهي، وقد يتضح من خلال ذلك بعض النكات التي يلزم رعايتها في تطبيق كبرى اجتماع الأمر والنهي.

١- الصلاة في اللباس المغضوب

الفرع الاول: في الصلاة في اللباس المغضوب، فقد ذكر صاحب العروة "قده" أن الاباحة شرط في جميع لباس المصلي من غير فرق بين الساتر وغيره، بل وكذا في المحمول اذا تحرك بحركات الصلاة وان كان شيئا يسيرا، فلو صلى في المغضوب ولو كان خيطا منه وكان عالما بالحرمة عامدا بطلت، بل الاحوط البطلان مع الجهل بالحرمة وان كان الحكم بالصحة لا يخلو من قوة، واما مع النسيان والجهل بالغصبة فالصلاة صحيحة^(١).

وهذا الفرع يشتمل على اربع مسائل:

المسألة الاولى: اذا كان الساتر لما يجب ستره في الصلاة مغضوبا فالمشهور بطلان الصلاة بذلك، حيث يقال بأن التستر واجب في الصلاة فلو كان التستر

٤٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بالبساتر المغصوب كان حراما لكونه تصرفا في المغصوب فيلزم اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد.

واورد عليه المحقق النراقي "ره" بأن شرط الصلاة مستورية العورة دون سترها الذي هو تصرف في المغصوب، وإنما هو مقدمة لها، مع أنه لو تعلق النهي بنفس المستورية التي هي شرط الصلاة أيضا لم يوجب فسادها، لأن ذلك إنما هو فيما إذا كان الشرط عبادة، حيث إن تعلق النهي به يستلزم فساد المترتب عليه فساد مشروطه، وأما إذا لم يكن عبادة فلا، فإن النهي لا يقتضي فساد حتى يترتب عليه فساد المشروط، وإنما يقتضي حرمة، ولا تلازم بينها وبين حرمة المشروط، كما لو أزال الخبث بالماء المغصوب، والمستورية ليست عبادة، ولذا لا يشترط فيها القصد، بل ولا صدورها عن المصلّي^(١).

كما ذكر صاحب الجواهر "قده" أن حرمة لبس المغصوب لا تقتضي فساد الصلاة، ضرورة عدم كون اللبس أحد أجزاء الصلاة، إذ هو يرجع إلى حرمة كونه عليك، لا كونك فيه، ومن هنا كان المتجه الصحة في كل ما حرم لبسه كلباس الشهرة وغيرها، وأما تحريك الثوب المغصوب بالقيام والركوع والسجود ونحوها، فلا ريب في حرمة ذلك، لكن قد يمنع اتحاده مع الأفعال المزبورة التي هي حركات للبدن وتصرف فيه من غير توقف على حركات اللباس، نعم تحريكه مقارن لها، فهو محرم حالها لأنها هو^(٢).

وذكر السيد الخوئي "قده" أن الستري ليس جزءا للصلاة بل هو شرط توصلي لها، والشرط خارج عن تحت الأمر، وإنما الداخلة تحت الأمر هو تقييد الواجب به^(٣).

ولا يخفى ان ما ذكر السيد الخوئي "قده" هنا في ابحائه الاستدلالية -وان افتي

١ - مستند الشيعة ج ٤ ص ٣٦٣

٢ - جواهر الكلام ج ٨ ص ١٤٧

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ١٢ ص ٣٠٩ و ١٣٢

اجتماع الأمر والنهي ٤٩

في المنهاج وفي تعليقه على العروة بطلان الصلاة في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا- مناف لما ذكره في بحث الاستصحاب في الجواب عن اشكال كون استصحاب الوضوء لاثبات تقيد الصلاة به يكون من الاصل المثبت من أن متعلق الوجوب هو ذات الصلاة والوضوء، لاتقيد الصلاة بالوضوء، وهذا البيان منه جار في جميع الشروط الاختيارية.

ان قلت: لعل مقصوده أن الوضوء والصلاة عرضان للمكلف ولا يكون احدهما وصفا للآخر ولذا لا يحمل العرف عنوان الصلاة مع الوضوء على اخذ اتصاف الصلاة بالوضوء في متعلق الأمر، ولكنه لا ينافي أن لا ينسب الأمر بالصلاة على نفس الوضوء بل على كون المكلف على وضوء فيرتفع التنافي بين كلامه هنا مع كلامه في الاستصحاب، فانه هناك كان بصدد نفي شبهة تعلق الأمر بتقيد الصلاة بالوضوء، حيث كان يدعى بأنه لاحالة سابقة وجودية له حتى يستصحب واستصحاب بقاء الوضوء لا يثبت حصول التقييد، ففي الحقيقة يكون متعلق الأمر هو تقيد المكلف بكونه على وضوء، وهذا مما يكون له حالة سابقة وجودية فتستصحب، بينما أنه يقال في المقام ان النهي عن ذات التستر بالساتر المغصوب لا ينافي اطلاق الأمر بكون المكلف في حال التستر بالساتر المغصوب.

قلت: ان الأمر بكون المكلف متسترا ليس الا أمرا بالتستر عرفا بل عقلا، وعليه فلا يجتمع النهي عن التستر بالمغصوب وابطاحة كون المكلف متسترا به. هذا وقد استدلل في البحوث (على كون الواجب هو تقيد الصلاة بالتستر واقترانها به دون نفس التستر، فلا يكون اجتماعه مع النهي عن التستر بالمغصوب من اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد) بأنه لو كان جزءا لكان يجب الاتيان به بقصد القربة، مع وضوح انه قد لا يلتفت اليه ولا يجب اتيانه بقصد القربة، مضافا

٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الى قصور الأدلة عن اثبات جزئية التستر^(١).

وفيه أن جزئية التستر للواجب بدعوى انبساط الوجوب النفسي على الصلاة والتستر حال الصلاة، لايعني اعتبار قصد القربة فيه بعد عدم كونه جزءا للصلاة، وأما ما ذكره من قصور الأدلة عن اثبات جزئية التستر، فان كان المقصود منه جزئيته للصلاة فمتين، وان كان المراد منه جزئيته للواجب فالظاهر كونه منافيا لما ذكره في بحث الاستصحاب من أنه في الشرط الاختياري للواجب كالوضوء الذي هو شرط الصلاة يكون الواجب مأخوذا على نحو التركيب لاالتقييد، فيكون الوجوب منبسطا على نفس الشرط، ولاجل ذلك ذكر ان استصحاب الوضوء الي زمان الصلاة يجدي لاحراز تحقق الصلاة مع الوضوء، بينما انه في الشرط غير الاختياري للواجب يكون الواجب مأخوذا على نحو التقييد، كما في وجوب الصلاة في الوقت فانه حيث لايمكن انبساط الأمر بايجاد الوقت لكونه خارجا عن اختيار المكلف فيكون الواجب هو تقييد الصلاة بكونها في الوقت حيث ان معنى التركيب هو الأمر الضمني بذات الصلاة وذات الوقت، مع انه لايمكن الأمر الضمني بذات الوقت لعدم كون الفجر مثلا فعلا اختياريا للمكلف فلا بد من تعلق الأمر الضمني بالتقييد اي باتيان الصلاة في الوقت، فيثبت بذلك ان متعلق الأمر هو المقيد لاالمركب، وحينئذ فيكون استصحاب بقاء الوقت لإثبات تحقق الصلاة في الوقت من الأصل المثبت، حيث انه من إثبات التقييد باستصحاب القيد^(٢).

وان كان الظاهر عرفا ما ذكر في المقام من عدم انبساط الأمر بالواجب على شرطه حتى لو كان اختياريا، وانما ينبسط على التقييد به، فانه هو الظاهر من الامر بالصلاة متسترا او متطهرا او مستقبل القبلة و ما شابه ذلك، و الشاهد عليه أنه لو ألجأ الى التستر في اول الوقت او الى استقبال القبلة فلا ريب في اجزاء الصلاة

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ص٤٨

٢ - بحوث في علم الاصول ج٦ص٢٧٤

اجتماع الأمر والنهي ٥١

حينه، مع أنه لو كان بنفسه متعلق الأمر الضمني لم يكن مجزءاً لعدم صدوره من المكلف، فلا يستند إليه، فضلاً من أن يقصد به القربة، و عليه فانقلاب الشرط الاختياري المأخوذ في متعلق الأمر الى كونه جزءاً، خلاف المرتكز العرفي، كما أن العرف يأبى عن قبول التفصيل في متعلق الأمر بين ما لو كان القيد اختياريًا فيكون من الأمر بالمركب، وبين ما لو كان القيد غير اختياري، فيكون من الأمر بالمقيد، كما يأبى عن قبول التفصيل بين ما لو كان المقيد بالقيد غير الاختياري متعلقاً للأمر كما لو أمر المولى بغسل الوجه بالماء، فيكون بنحو المقيد، وبين ما لو كان موضوعاً للحكم كما لو قال "الغسل بالماء مطهر" فيكون بنحو المركب، وإن كان مقتضى كلام البحوث في بحث الاستصحاب هو ذلك، وأن استصحاب كون ما يغسل به ماءً لا يثبت امتثال الأمر بالغسل بالماء، ولكن يثبت حصول الطهارة وسائر الاحكام الوضعية المترتبة على الغسل بالماء.

فاذا تم كون متعلق الأمر هو تقييد الصلاة بكونها في حال التستر فلا يتحد مصب هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، ويكون التركيب بينهما انضمامياً، والشاهد على ذلك امكان أن يقول المولى "لا تتستر بالساتر المغصوب، ولكن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال"، وعليه فتصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو متعمداً لكونه شرطاً توصلياً، فلا يعتبر فيه قصد القربة فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب عمداً، على أنه لو شك في تعلق الامر الضمني بذات الشرط حتى يرتفع بتعلق النهي به او بالتقيد حتى لا يرتفع به، فتجري البراءة عن تقييد الواجب بعدم كون شرطه محرماً.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" مثالا لامكان اجتماع النهي عن ذات الشرط، مع اطلاق الأمر بالتقيد وهو تطهير الثوب والجسد بماء مغصوب، فانه وإن كان محرماً، لكنه يكفي في حصول شرط الواجب، وهو طهارة الثوب

٥٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

والجسد في الصلاة بلاشكال، بعد كونه شرطاً توصلياً^(١)، ولكن الظاهر كون القياس مع الفارق، لأن الشرط ليس هو غسل الجسد المنتجس مثلاً، وإنما هو طهارته والظهارة مسببة عن الغسل، فلو انبسط الأمر بالصلاة الى شرطها الاختياري لكان ايجاد الطهارة متعلق الأمر، بينما أن شرط الواجب في المقام هو نفس الستر.

هذا كله بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي ولو مع تعدد العنوان، او بناء على مادعاها في البحوث من أنه في الغصب لا يكون الحرام هو عنوان الغصب، بل العناوين التفصيلية ومنها التستر بالساتر المغصوب، ولاشكال في امتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة العنوان، والا فالأمر سهل.

المسألة الثانية: اذا كانت الصلاة في اللباس المغصوب سواء كان ساتراً ام

لا، فقد يقال ان الهوي الى الركوع والسجود، او النهوض للقيام علتان لتحريك اللباس المغصوب، وتحريك اللباس المغصوب مصداق للتصرف في مال الغير، فيكون حراماً، لكونه مشمولاً لاطلاق موثقة سماعة "لايحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه"^(٢) وكذا معتبرة محمد بن جعفر الاسدي "لايحل لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه"^(٣)، وحينئذ تحرم علته التامة، فان علة الحرام حرام.

فان التزمنا بكون الهوي الي الركوع او السجود والنهوض للقيام من اجزاء الصلاة فيلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة الى الهوي والنهوض، وان التزمنا -كما هو الصحيح- بعدم كون الهوي او النهوض من اجزاء الصلاة، فيكون الهوي الي الركوع والسجود مقدمة لما هو جزء للصلاة اي الركوع والسجود، كما ان النهوض الي القيام يكون مقدمة للقيام الذي هو جزء للصلاة، فربما يقال حينئذ بأن الهوي الي الركوع مثلاً علة تامة للركوع، واذا حرمت العلة التامة للواجب

١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص٣٠٩

٢ - وسائل الشيعة ج٥ ص١٢٠ باب ٣ من ابواب مكان المصلي ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج٩ ص٥٤١ باب ٣ من ابواب الانفال ح ٦

اجتماع الأمر والنهي ٥٣

لم يمكن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها، فيكون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، او يقال بأن السجود على الارض مع لبس ملابس مغصوبة كالسروال او الجورب المغصوب يعد تصرفا فيها باعتبار الصاقها بالارض، كما ان المشي مع لبس حذاء مغصوب يعتبر تصرفا في مال الغير، او ان الركوع والسجود ايضا علة لطبي الثوب وهو تصرف فيه.

ويرد عليه **اولا**: أن من يلبس اللباس المغصوب فلا يكون تحريكه له بالجلوس او القيام تصرفا زائدا على لبسه بحيث يكون مشمولاً لدليل حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه، بخلاف ما اذا حرك الثوب المغصوب من دون ان يلبسه، والشاهد عليه انه لو كان هناك رجلان قد لبس كل منهما لباسا مغصوبا، فجلس احدهما او تحرك او اسند ظهره الى مكان ولكن بقي الآخر قائما لا يتحرك ولم يسند ظهره الى مكان، فلا يرى العرف ان الغضب الصادر من الاول وكذا عقابه اكثر من الثاني باعتبار أنه تصرف تصرفا زائدا في اللباس المغصوب، فانه خلاف الفهم العرفي من خطاب تحريم التصرف في مال الغير بدون اذنه، فبناء على ذلك يحكم بصحة صلاته.

وثانيا: لو سلمنا كون ذلك تصرفا محرما، فلانسلم كون الهوي هو الجزء الاخير من العلة التامة لتحرك الثوب، بل لا بد من اقترانه بإبقاء الثوب على البدن الى حين الركوع والسجود، فيكون العلة التامة لتحرك الثوب هو مجموع ابقاء الثوب والهوي، فيكون المبعوض الغيري هو احد الجزئين لابعينه لا كلاهما، وبذلك اتضح الجواب عن كون الركوع او الجلوس علة تامة لطبي الثوب او الصاقه بالارض.

وثالثا: الظاهر - كما سيأتي - عدم امتناع اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري، فان المبعوضة الفعلية وان كانت لاتجتمع مع المحبوبة الفعلية، ولو كانت

٥٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

احداهما غيرية والأخرى نفسية، ولكن يكفي بشهادة الوجدان في شمول الأمر النفسي للمبغوض الغيري وجدانه للملاك المقتضي لحيه النفسي لولا تعلق البغض الغيري به، فيصح الأمر به ولو بنحو الترتب أي مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو الشرط المتأخر، بعد أن لم يكن فرض تحقق الحرام منه مساوقا لتحقق الواجب لعدم انحصار علته التامة به، كما أن المبغوضية الغيرية تجتمع مع عبادية الفعل، فان ملاك العبادية هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض أن حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل، بأن اوجد المكلف ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، لأنه في الحالة الاولى لا يخسر المولى الا احد الملاكين، بينما أنه في الحالة الثانية يخسر كلا الملاكين.

ويمكن أن يستفاد من صحيحة عبد الصمد بن بشير عدم بطلان العبادة بمثل ذلك، حيث ورد فيها ان الرجل الاعجمي لم يسأل احدا عن مسائل الحج فجاها الى الحج واحرم في ثيابه، فحكم الامام (عليه السلام) بصحة احرامه^(١)، مع أن احرامه سبب لتحقق الحرام وهو لبس المخيط في حال الاحرام، نعم لاتشمل الصحيحة فرض العلم والعمد ولكن نكتة مبغوضية العلة التامة للحرام مشتركة بينه وبين الجهل التقصيري الذي هو مورد الصحيحة.

هذا ولو لم يكن الهوي جزء الصلاة بل كان مقدمة الركوع والسجود ففرض كون الهوي اليهما علة تامة للحرام لا يضر بعبادتهما، فانه لو كان هناك معلولان: احدهما واجب وهو الركوع مثلا والآخر حرام وهو الغضب، ففرض صدورهما عن علة واحدة لا يضر بصحة الواجب.

١- وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٤٨٩ باب ٤٥٥ من ابواب ترك الاحرام ح ٣

اجتماع الأمر والنهي ٥٥

وما تقدم من أن الهوي الي الركوع مثلا علة تامة للركوع واذا حرمت العلة التامة للواجب لم يمكن الأمر بمعلولها حتي بنحو الترتب، لان فرض حصول العلة التامة مساوق لفرض حصول معلولها فيكون الأمر به مترتبا على حصول علتها التامة من قبيل طلب الحاصل، ففيه أنه في فرض المندوحة بأن كان يتمكن من الصلاة في مكان مباح فيشمل اطلاق الأمر بالركوع والسجود لهذا الركوع والسجود المعلومين للحرام بلا حاجة الي الترتب، وفي فرض عدم المندوحة يمكن الأمر بالركوع والسجود الاختياريين مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، ويمكن ان يقال ان ما يترتب على الهوي الي الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادة ولا يكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل.

المسألة الثالثة: الصلاة في المحمول المغصوب اذا تحرك حال الهوي الي

الركوع والسجود او النهوض للقيام كما هو المتعارف، فقد افتى جماعة كصاحب العروة والسيد البروجردي "قدهما" ببطلان الصلاة، ولكن الصحيح عدم بطلان الصلاة بذلك، حيث ان تحريك هذا المحمول بسبب الهوي الي الركوع والسجود او النهوض للقيام لا يعد تصرفا عرفا في مال الغير، على أنه حتى ولو كان محرما فلا يمنع من صحة الصلاة كما تبين وجهه مما ذكرناه في الصلاة في اللباس المغصوب.

المسألة الرابعة: اذا قلنا بشرطية الاباحة مطلقا، ولو في اللباس غير الساتر،

وكذا في المحمول اذا كان يتحرك بحركة المصلي، كما عليه صاحب العروة "قده"، او قلنا باختصاص شرطية الاباحة بالساتر، فوقع الكلام في حكم الصلاة في المغصوب جهلا اونسيانا، فظاهر العروة الفتوى بصحة الصلاة مع الجهل بالحرمة، كما أنه افتى بصحتها مع النسيان او الجهل بالغصبية، ولكن الحق

٥٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

جماعة كالسيد البروجردى والسيد الخوئي "قدهما" الجاهل المقصر بالعامد، كما الحقوا به الناسي المقصر بأن كان هو الغاصب نفسه.

تصحيح صلاة الجاهل والناسي

وتوجد هنا ثلاث نكات لتصحيح صلاة الجاهل والناسي:

النكتة الاولى: التمسك بحديث لاتعاد، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن الوجه في استثناء الجاهل او الناسي القاصرين عموم حديث لاتعاد^(١)، وحينئذ فبناء على ما قويناه في محله وفاقا للسيد الصدر^(٢) وشيخنا الاستاذ "قدهما" من شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر غير المتردد فيكون مقتضي عموم الحديث صحة صلاة الجاهل المقصر اذا لم يكن مترددا، وعليه فما أفتى به شيخنا الأستاذ من بطلان صلاته في المقام^(٣) غير موافق لمبناه.

وقد منع بعض الاعلام من جريان حديث لاتعاد في الشرطية المستفادة من حكم العقل من باب امتناع اجتماع الأمر والنهي، بدعوى أن ظاهر الحديث هو نفي شرطية الشرط الذي وقع الإخلال به عن عذر، والمفروض عدم امكان رفع شرطية اباحة الساتر لاستلزامه المحال وهو اجتماع الأمر والنهي، وأما رفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال فلا يظهر من الحديث، لعدم كونه ناظرا الى ذلك^(٤).

ويلاحظ عليه أن مقام الإثبات لحديث لاتعاد يدل على عدم وجوب اعادة الصلاة في الاخلال بغير الاركان، فلاقصور في شموله لمورد الصلاة مع الساتر المغصوب وان انحصر تخريجه الثبوتي برفع النهي عن الغصب او رفع شرطية التستر في هذا الحال.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج١٢ ص١٣٥

٢ - منهاج الصالحين ج١ ص٢٥٥

٣ - منهاج الصالحين ج١ ص١٤٢

٤ - قرايات فقهية معاصرة ج ٢ ص١١١

اجتماع الأمر والنهي ٥٧

فلايبعد جريان حديث لاتعداد لموارد الإخلال بشرائط الأركان ولو كانت الشرطية بحكم العقل.

النكته الثانية: وهي تختص بالناسي ويلحق به الغافل او المعتقد بالخلاف، حيث ان المشهور سقوط التكليف عن الناسي واقعا، لأن تكليفه لغو بعد عدم قابليته للانبعاث عن البعث او الانزجار عن الزجر، وعليه فلايوجد مانع عن شمول خطاب الأمر بالنسبة الى الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب في حال النسيان كما ذكره السيد الخوئي "قده"، نعم اذا كان الناسي هو الغاصب فحيث ان عمله الصادر في حال النسيان مبغوض ومبعد عن المولى فلايصلح للتقرب به، وما ذكر في الناسي من أن ارتفاع التكليف في حقه يرفع المانع عن شمول اطلاق الأمر يجري بعينه في المعتقد بعدم الغصبية او المعتقد القاصر بعدم الحرمة، كما صرح به السيد الخوئي "قده"^(١)، وكذا المضطر والمكره الى لبس المغصوب ولو في اول الوقت فقط، حيث أن مانعية التستر بالساتر المغصوب كانت لأجل القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي فاذا سقط النهي بقي اطلاق الأمر.

ثم ان لازم ما ذكر من ارتفاع مانعية الصلاة مع التستر بالساتر المغصوب عند ارتفاع الحرمة التكليفية عنه صحة صلاة الصبي في التستر بالساتر المغصوب عمدا، وهكذا الأمر في وضوءه بالماء المغصوب او صلاته في المكان المغصوب ونحو ذلك.

اقول: ان ارتفاع تكليف الناسي واقعا وان كان هو المشهور، لكن الظاهر وفاقا للسيد الإمام والسيد الصدر "قدهما" خلاف ذلك.

فان غاية ما يستدل به لصالح المشهور وجهان:

الوجه الاول: ما يقال من ان تكليف الناسي لغو محض، لعدم قابليته

٥٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

للانبعث عن البعث، وحينئذ فان كان النسيان راجعا الى نسيان الموضوع فيمكن أخذ الالتفات الى الموضوع في موضوع الحكم بلاشكال، بان يقال مثلا الغضب الملتفت اليه حرام، وان كان النسيان راجعا الى الحكم، فأخذ الالتفات الى الحكم في موضوع الحكم نفسه، وان كان لا يخلو من شبهة الدور كما في أخذ العلم بالحكم في موضوع نفس الحكم، لكن لو تمت هذه الشبهة فغايتها كون اطلاق التكليف ناشئا عن ضيق الخناق وفارغا عن روح الحكم، فلا يترتب عليه أي أثر عقلي او شرعي، ولا يمنع عن اطلاق الأمر.

وفيه أنا ذكرنا في بحث الخطابات القانونية انه حيث يثبت تكليف الناسي باطلاق الخطاب فلا يكون في الاطلاق بل العموم أية مؤونة زائدة عرفا، ولا توجد أية لغوية واستهجان عرفا في شمول خطاب التكليف له، كما هو المشاهد في القوانين العقلائية، فان الغرض من خطاب التكليف هو داعوته على تقدير الوصول، وهذه القضية الشرطية اي ان التكليف اذا وصل الى المكلف يكون باعثا له نحو الفعل صادقة في حق الناسي والغافل او المعتقد بالخلاف ايضا، ولو تم ما ذكر من اشتراط التكليف بقابلية المكلف للانبعث الفعلي فلازمه عدم شمول التكليف لموارد كثيرة، كما لو قامت الامارة او الاصل على حكم الزامي مخالف للحكم الواقعي، وكذا في بعض موارد دوران الأمر بين المحذورين، كما لو علم اجمالا ان هذا الفعل اما واجب او حرام، وفرض تساوي الوجوب والحرمة احتمالا ومحتملا، مع فرض وحدة الواقعة بنحو لا يمكن المخالفة القطعية للتكليف المعلوم.

الوجه الثاني: التمسك بحديث الرفع، حيث يقال بان ظاهر قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي النسيان هو الرفع الواقعي لجميع أحكام الفعل المنسي، وحمل الرفع على الرفع الظاهري كما في فقرة ما لا يعلمون يحتاج الى قرينة زائدة.

اجتماع الأمر والنهي ٥٩

وفيه انه لا يظهر من رفع النسيان رفع الفعل المنسي عن عالم التشريع بمعنى عدم شمول الاحكام له، بل يحتمل ان يراد منه رفع النسيان عن عالم الإدانة وتسجيل الاعمال للمؤاخذة عليها، كما يساعده التعبير برفع النسيان نفسه.

النكتة الثالثة: وهي تختص بالجاهل القاصر المتردد، فان الجاهل المتردد وان

كان مخاطبا بخطاب النهي واقعا لقابليته للانبعاث والانزجار ولو بمناط حسن الاحتياط، لكن قد يقال بأنه اذا لم يكن مقصرا فيثبت في حقه الترخيص الشرعي في ارتكاب المشكوك كالتستر بهذا الساتر المغصوب، بمقتضى قوله (عليه السلام) "كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام" وكذا "رفع ما لا يعلمون" فيكون هذا النهي الواقعي الذي ورد الترخيص في ارتكابه كالنهي الكراهتي، وكون الترخيص هنا ظاهريا اي موضوعه الشك في الواقع لا يوجب الاختلاف، كما أكدنا عليه في محله، لأن المهم رضا المولى بالارتكاب في ظرف الشك ولا يهمننا كون نكتة رضاه مصلحة التسهيل في ظرف الشك، كما في المقام، او مصلحة التسهيل مطلقا كما في مثل ما ورد في السواك "لولا أن اشق على امتي لأمرتهم بالسواك" او ضعف المفسدة في الفعل الذي ورد فيه النهي، وحينئذ فيندرج في اجتماع الأمر مع النهي الكراهتي، فمن يرى مثل السيد الخوئي "قده"^(١) أن المانع عن اطلاق الأمر هو تقوم الاطلاق بالترخيص الفعلي في التطبيق، وهذا لا يجتمع مع خصوص النهي التحريمي للفرد، وأما النهي الكراهتي فهو متضمن لنفس الترخيص، فلا يبقى اشكال في المقام، نعم لو كان المانع هو امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في مورد واحد، فيسري الاشكال الى اجتماع الأمر والنهي الكراهتي بالمعنى المصطلح في معنون واحد ولو مع تعدد العنوان، وسيأتي تفصيل البحث عن ذلك في العبادات المكروهة.

٢- الصلاة في المكان المغصوب

الفرع الثاني: الصلاة في المكان المغصوب، وقبل ورود في هذا البحث

ينبغي لفت النظر الى امرين:

الامر الاول: ان مسألة الصلاة في المكان المغصوب وكذا سائر المسائل المرتبطة باجتماع الأمر والنهي مما لم يرد فيها أية رواية معتبرة، فلا بد من مراجعة القواعد في ذلك، نعم هناك روايتان ضعيفتان قد يستدل بهما على بطلان الصلاة في المكان المغصوب:

احديهما: رواية اسماعيل بن جابر الجعفي عن ابي عبدالله (عليه السلام) لو ان الناس اخذوا ما أمرهم الله به، فانفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم، ولو أخذوا ما نهاهم الله تعالى عنه، فانفقوه فيما أمرهم الله تعالى به، ما قبله منهم^(١).

بتقريب ان اطلاق عدم قبول العمل يقتضي رده من حيث الصحة، دون الثواب فقط، وحيث أن من يصلي في المكان المغصوب يأخذ مانهاه الله عنه، وهو أرض الغير، فيصرفه فيما أمره الله به، وهو الصلاة، فتكون صلاته باطلة.

ثانيتها: رواية تحف العقول عن بعض نسخ نهج البلاغة عن امير المؤمنين (عليه السلام) في وصيته لكميل ياكميل انظر فيم تصلي وعلى م تصلي، ان لم يكن من وجهه وحله فلا قبول^(٢).

ومورد هذه الرواية الصلاة في المكان المغصوب، ويأتي فيها ما مر من أن اطلاق عدم القبول يقتضي البطلان.

الامر الثاني: اورد في البحوث اشكالا على ادراج النهي عن الغصب في

تطبيقات مسألة اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد مع تعدد العنوان، بدعوى أن عنوان الغصب ليس إلا عنوانا مشيراً إلى واقع العناوين والتصرفات الخارجية في

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١١٩ باب ٢ من ابواب مكان المصلي ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ١١٩ باب ٢ من ابواب مكان المصلي ح ٢

اجتماع الأمر والنهي ٦١

مال الغير، كالدخول في بيوت غير بيوتكم، وأكل مال الغير، وغير ذلك مما دلت الآيات والروايات على حرمتها، فعنوان الغضب ليس بنفسه متعلق النهي، بل الحرام هو التصرف في مال الغير بتغيير أو بالكون فيه وإشغال حيّز منه أو بإلقاء الثقل عليه، ونحو ذلك^(١).

ولكن الانصاف أن الظاهر عرفا ثبوت جعل واحد لحرمة الغضب أي التصرف في مال الغير بغير اذنه، كما ورد في الروايات، بعد أن كان ملاك الحرمة قائما بجامع الغضب، ويكون النهي عن دخول دار الغير بغير اذنه على فرض استظهاره من قوله تعالى "لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها"^(٢) بيانا لمصادق من مصاديق الغضب المحرم.

ثم انه بعد ذكر هذين الامرين نبدأ بالبحث عن الصلاة في المكان المغصوب، فقد وقع الكلام في أن الغضب يكون متحدا وجودا مع ايّ من اجزاء الصلاة، ولنلاحظ ما يحتمل أن ينطبق عليه عنوان الغضب من اجزاء الصلاة:

الاول: القراءة واذكار الصلاة، حيث ان التكلم يشتمل على تحريك الفم واللسان في الفضاء المغصوب، وهذا نحو تصرف في الفضاء، وكذا يشتمل على ايجاد التموج في الهواء، وهو نحو تصرف في الهواء.

وفيه أنه لا يصدق على تحريك اللسان والفم في الفضاء المغصوب أنه تصرف في مال الغير عرفا، على أنه لو فرض صدقه عليه عرفا فحيث ان حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه ليست تعبدية محضة، بل ثابتة في الارتكاز العقلائي وهو لا يشمل مثل ذلك، فيكون بمثابة قرينة لبية متصلة موجبة لانصراف مثل موثقة سماعة "لايحل مال امرء مسلم ولادمه الا بطيبة نفسه" وكذا معتبرة الاسدي "ليس لاحد ان يتصرف في مال غيره بدون اذنه" عنه، ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث من عدم دليل لفظي مطلق في حرمة التصرف في مال الغير، والا

١ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٤٨.

٢ - سورة النور الآية ٢٧.

٦٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فالدليل اللفظي المطلق موجود، خاصة مع ذكر متعلق الحرمة في الرواية الثانية، فلا يأتي فيها شبهة الاجمال من ناحية حذف المتعلق^(١).

على أن تحريك الفم مثلا سبب التكلم وليس عينه، كما أن التكلم سبب التموج في الهواء، بل لادليل على ملكية صاحب الارض للهواء الموجود في ارضه، فلا يحرم ايجاد التموج في هواء ارض الغير ولو بمقدار معتد به، ولذا لا يحرم على الجار مثلا أن يسحب الهواء من دار جاره او يوجد تغيرا فيه، نعم يحرم التصرف في فضاء ملك الغير، ولكنه غير التصرف في الهواء.

الثاني: القيام والجلوس والركوع في الصلاة، حيث يقال بأنها متحدة مع الكون في المكان، وحيث ان الكون في ارض الغير حرام، لكونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فتكون هذه الأفعال محرمة، فيمتنع شمول الأمر لها بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي.

واجاب عنه جماعة من الاعلام كالمحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأن ما هو واجب في الصلاة هو ذات القيام والجلوس والركوع التي هي من مقولة الوضع، وهي الهيئة الحاصلة للجسم باعتبار اضافة بعض اجزائه الى البعض الآخر، ولا يصدق عليها الغصب فانه منتزع عن الكون في المكان المغصوب الذي هو من مقولة الاين، والمقولتان متباينتان ذاتا، فيستحيل اتحادهما خارجا^(٢).

والحاصل أن الواجب في الصلاة هو القيام مثلا، لا القيام في مكان، وهو وان كان لا يتمكن من القيام الا في مكان، لكن المهم أن ما هو الواجب في الصلاة هو ذات القيام، وكونه في مكان من لوازم وجوده كما أن كونه في ارض الغير من مقارناته وليس متحدا معه.

هذا وقد ذكر المحقق العراقي "قده" أن العنوان المحرم لا يختص بالغصب،

١ - بحث في علم الاصول ج٣ ص٤٩

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص٣٥٥ مصباح الاصول ج١ ص٢١٩٨

اجتماع الأمر والنهي ٦٣

كي يقال انها غير الصلاة، بل التصرف في مال الغير حرام، ومن الواضح ان افعال الصلاة من القيام والركوع والسجود بنفسها تصرف في مال الغير، فتكون محرمة.

هذا مضافا الى أن الحرام هو استيفاء منافع مال الغير وهو اعم من التصرف، فان الاستضاءة بنور الغير استيفاء، وليس بتصرف، فتكون محرمة، ومن الواضح أن القيام والقعود ونحوهما من افعال الصلاة من الاستيفاء فتكون محرمة، فتتوجه الحرمة الى نفس ما توجه اليه الوجوب^(١).

وفيه أن التصرف في ارض الغير وان كان محرما، وهو المراد من الغصب في المقام، دون معناه اللغوي وهو الاستيلاء على مال الغير، لكنه لا يصدق على القيام او الجلوس او الركوع، لأنها من مقولة الوضع وتنتزع عن نسبة بعض اجزاء الانسان الى البعض الآخر، والتصرف من مقولة الفعل، كما أنها ليست استيفاء لمنافع مال الغير بنفس نكتة عدم كونها تصرفا، على أنه لا دليل على حرمة الانتفاع من مال الغير ما لم يعد تصرفا فيه، كالمطالعة قرب السراج المملوك لشخص، او الانتفاع من حرارة المدفئة الموجودة في ملكه الواصلة للخارج، فان قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "لا يحل مال امرء مسلم الا بطيبة نفسه" ظاهر في كون المقدر هو التصرف والاستعمال دون مطلق الانتفاع، ومنشأ هذا الظهور كونه الاثر الظاهر الموافق للمركز العقلائي، ويؤيده معتبرة الاسدي "لا يحل لأحد أن يتصرف في مال غيره بدون اذنه"، على أنه قد مر في محله لزوم الاخذ بالقدر المتيقن عند حذف المتعلق، والمفروض كون متعلق الحل محذوفا في موثقة سماعة.

الثالث: الهوي الى الركوع والسجود والنهوض الى القيام من واجبات الصلاة، ولا ينبغي الاشكال في كون الهوي والنهوض في المكان المغصوب حركة

٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وتصرفاً محرّماً في ملك الغير، ومن الغريب ما عن المحقق النائيني "قده" من أن الهوي الى الركوع من مقولة الوضع، غايته أنه اوضاع متلاصقة متصلة^(١)، فان الهويّ مصداق للحركة، وهي من مقولة الالين.

وقد يستدل على كون الهوي الى الركوع والسجود من واجبات الصلاة

بوجهين:

احدهما: ان الواجب في الصلاة هو احداث الركوع والسجود، فانه المتفاهم عرفاً من قوله اركع واسجد، ولذا لو كان المكلف في حال السجود فقرأ آية العزيمة، فيجب عليه رفع رأسه من الارض، ثم وضعه عليها مرة أخرى، ويتقوم احداث الركوع بالهوي من حال القيام الى حال الركوع، كما يتقوم احداث السجود بالوقوف على الارض، فيكون الهوي الى الركوع جزءاً من الركوع الواجب والوقوف على الارض جزءاً من السجود الواجب.

وفيه: ان كون الواجب احداث الركوع او السجود لايعني دخول مقدمة الركوع والسجود في الواجب، فان الإحداث عبارة عن ايجاد الحدوث اي الوجود المسبوق بالعدم، من غير أن تؤخذ علتته فيه، كما في الأمر بالغسل.

ثانيهما: ما قد يقال من تقوم صدق الركوع في حق من يصلي قائماً بكونه مسبوفاً بالقيام، فلو نسي الركوع الى ان جلس للسجود، فعاد الى حالة الركوع، من دون أن يقوم، فلا يصدق الركوع في حقه، وهذا ما ادعاه السيد الخوئي "قده" في بحث ركنية القيام قبل الركوع، والظاهر أن مراده المنع من صدق انه ركع، بضم استظهار وجوب ذلك من مثل قوله تعالى "واركعوا مع الراكعين"^(٢)، لامجرد وجوب أن يكون راعياً، حتى يدعى أنه صادق حتى في الفرض المذكور، وعليه فيتقوم صدق "أنه ركع" بالهوي من القيام الى الركوع، وحينئذ

١ - فوائد الأصول ج٢ ص٤٢٦

٢ - سورة البقرة الآية ٤٣

اجتماع الأمر والنهي ٦٥

يأتي اشكال اتحاده بلحاظ اشتماله على الهوي مع الغصب .

وفيه: أنه لو تم ما ذكر من تقوم صدق أنه ركع على الهوي اليه من القيام، فهو من باب اشتراطه به على نحو دخول التقيد وخروج القيد، وقد مر أن النهي عن ذات القيد لا يتنافى مع شمول اطلاق الأمر للتقيد.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أنه لا يبعد عرفاً ولغَةً الالتزام بعدم دخالة الهوي في مفهوم الركوع، فإنَّ من هوى من غير قصد الركوع ثم بدا له الركوع، واستمر في هويّه الى حد الركوع، يصدق عليه انه ركع، بل الظاهر صدق الركوع على الهيئة الخاصة، فلو شوهد شخص في هذه الهيئة وسئل عن العرف بان ذاك الشخص في أي حالٍ، فيقال انه في حال الركوع، وان لم يعلم أنه هوى من القيام الى هذا الحد، وظاهر كلمات اللغويين أن الركوع هو الانحناء، ففي الصحاح الركوع الانحناء، ومنه ركوع الصلاة وركع الشيخ انحنى من الكبير، وقريب منه ما عن القاموس وغيره، وهو كما ترى ظاهر في ان نفس الانحناء والتقوس ركوع.

بل الظاهر من بعض النصوص أن الهويّ إلى الركوع غير الركوع، كموثقة عمار^(١) "ان ذكره (اي القنوت) وقد أهوى إلى الركوع...^(٢)".

اقول: قد مر أن صدق هيئة الركوع وان كان غير موقوف على سبق الهوي من القيام، لكن الكلام في صدق فعل الركوع المستفاد من قوله "اركع" فانه يتوقف على سبق الهويّ اليه ولو في الجملة بأن يكون آخر مرتبة من الهويّ المحقق للركوع باختياره، بل يكون في الصلاة بقصد ايجاد الركوع، الا أن المهم ما ذكرناه من كون اعتباره في صدق فعل الركوع بنحو اخذ التقيد وخروج القيد.

فتحصل أن الهوي الى الركوع والسجود ليس من واجبات الصلاة وانما هو مقدمة لها والنهي عن المقدمة لا يقتضي بطلان ذبيها، اذا لم تكن هذه المقدمة منحصرة، كما لو تمكن المكلف من الصلاة في مكان مباح، نعم لولم يتمكن

١ - وسائل الشيعة ج ٦ ص ٢٨٦ باب ١٦ من ابواب القنوت ح ٢

٢ - الخلل في الصلاة ٣٣٢

٦٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

من الركوع او السجود الاختياريين في مكان مباح، فاما أن يكون الامر بخصوصهما مترتبا على ارتكابه للغصب الجامع بين الهوي وفرد آخر من الغصب، او يقال ان ما يترتب على الهوي الى الركوع والسجود هو الركوع والسجود التكوينيان، وما هو متعلق الأمر هو حصة خاصة منهما وهي الركوع والسجود المأتي بهما بقصد العبادية، ولا يكون طلب هذه الحصة على تقدير الهوي من طلب الحاصل، وحيث ان السيد الخوئي "قده" لايقبل أيًا من التصويرين في امثال المقام، فلا بد أن يلتزم ببطلان الصلاة في فرض عدم المندوحة، الا أن يجتزء بالركوع والسجود الاختياريين في فرض كون الوظيفة الركوع والسجود الايمائيين.

الرابع: الاستقرار في الصلاة، فقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" بأنه حيث يجب الاستقرار حال القيام عند القراءة والذكر الواجب في مكان، وكذا حال الجلوس حين التشهد، فيتحد ذلك مع الغصب الذي هو الكون في المكان المغصوب.

وفيه أن الاستقرار الواجب في الصلاة ليس الا بمعنى الطمأنينة وعدم حركة الاعضاء واضطرابها، وهذا حالة في المكلف نفسه، ويتغير مع الكون في المكان، ولأجل ذلك يمكن التحفظ على الاستقرار حال السير في الطائرة او السفينة او القطار ونحو ذلك، والحاصل أن الواجب هو الاستقرار، ولم يرق دليل على وجوب الاستقرار في مكان حتى يدعى اتحاده مع الغصب.

الخامس: السجود، فقد ذكر جماعة كالسيد الخوئي "قده" أن السجود في المكان المغصوب عين الغصب، حيث أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض والاعتماد عليها، ومن الواضح ان الاعتماد على الارض المغصوبة والاتكاء عليها نحو تصرف فيها، فيتحد المأمور به مع المنهي عنه وجودا، نعم لو كان السجود عبارة عن مجرد المماسّة مع الأرض لم يكن عين الغصب، فما

اجتماع الأمر والنهي ٦٧

يوجب بطلان الصلاة في المكان المغصوب انما هو اشتغالها على السجود على المكان المغصوب، فلو فرض كون الصلاة الواجبة على المكلف ايمائية او كانت صلاة الميت او فرض تمكن المكلف من ايقاع سجوده على مكان مباح كما اذا كان في انتهاء الارض المغصوبة، صحت صلاته^(١).

وقد يقال بأن الحرام وهو الغصب قد تحقق بنفس كونه في ارض الغير، ولا يكون فرض تحركه فيها زيادة في الغصب من فرض سكونه، وكذا لا يكون فرض سجوده فيها زيادة في الغصب من فرض عدم سجوده، فالذي يسجد في مكان مغصوب، ليس ما يشغله من المكان والفضاء المغصوب ازيد من الذي يقوم في ذلك المكان ساكنا ولا يتحرك، بل يكون اثمهما بمقدار واحد، ولذا لو اكره او اضطر شخص الى الكون في ارض الغير فقد افتى الفقهاء بوجوب الصلاة الاختيارية عليه لا الصلاة الايمائية وعليه فلا يكون سجوده محققا للغصب الزائد فلا يحرم.

وفيه أن المهم في المقام ليس هو الزيادة في الغصب، وانما المهم هو كون السجود الذي هو جزء الصلاة مصداقا للغصب، بخلاف القيام الذي هو جزء الصلاة، فان القيام الواجب في الصلاة ليس هو القيام في الفضاء او على الارض، وان كان لا ينفك عنهما خارجا، وانما الواجب هو ذات القيام كهيئة في المصلّي، فلا يتحدّد مع الغصب، بخلاف السجود حيث يكون الواجب فيه هو السجود على الارض، فيتحدّد مع عنوان الغصب، هذا وأما ادعي من أن السجود ليس زيادة في الغصب فسيأتي أنه زيادة في الغصب بلحاظ التصرف في الارض وان لم يكن زيادة في الغصب بلحاظ التصرف في الفضاء.

والظاهر أن يقال انه لو كان ما يضع المكلف جبهته عليه مباشرة كالترية او سائر المواضع التي يجب وضعها على الارض مغصوبا، فحتى لو فسرنا السجود بمجرد

٦٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المماسسة فمع ذلك يكون السجود في الفرض المذكور مصداقا للغصب، وأما اذا لم يكن الأمر كذلك بل كان الفضاء مغصوبا فقط، بأن غصب ارضا فبناها، او غصب دارا ففرشها وصلّى على الفرش مع تربة مباحة، او كانت الارض مباحة لكن كان الرخام الذي فرش به الارض مغصوبا، فألقى عليه فرشاً مباحاً فصلّى عليه، فلايبعد أن يقال: انه لو كان الفضاء مغصوبا، كما في غير المثال الاخير، فالكون في الفضاء المغصوب وان كان محرماً، لكنه غير متحد مع السجود، فان السجود هيئة قائمة بجسد المصلي، وأما إلقاء ثقله على المغصوب مع حيلولة جسم مباح بينه وبين المغصوب، فلايحزر كونه تصرفاً عرفياً في مال الغير، فلو فرض كون الرخام الذي فرش به بيته مغصوبا، ولكن الفرش الذي طرحه عليه كان ملكه كنفس البيت، فلايعلم بكون جلوسه او سجوده على ذلك الفرش تصرفاً في الرخام عرفياً.

هذا، وأما ما يظهر من المحقق الاصفهاني "فده" من أن الواجب حيث يكون هو السجود على الارض، فحتى لو كان يكفي فيه مجرد المماسسة، كان عين الغصب لكونه مصداقا للتصرف في ارض الغير والكون فيها، فان مقولة الاين وان لم تكن مقومة لذات السجود لانه من مقولة الوضع، ولكنها مقومة لما هو جزء الصلاة وهو السجود على الارض، فان المماسسة للارض بوضع الجبهة على الارض وان كانت غير هيئة السجود الا انها معتبرة في الجزء شرعاً^(١).

ففيه أن السجود على الارض الذي هو جزء الصلاة لايتحد مع الكون في ارض الغير، فان ما هو جزء الصلاة هو ذات السجود الذي هو من مقولة الوضع، وأن يكون مايسجد عليه من أجزاء الارض او ما نبت من الارض مما لا يؤكل ولايلبس، فبناء على كفاية المماسسة فمع عدم غصبية ما يضع المصلي مواضع سجوده عليه مباشرة، فلايتحد السجود على الارض مع الغصب ابداً، كما أنه

اجتماع الأمر والنهي ٦٩

بناء على لزوم الاعتماد على الارض فيتقوم بالقاء الثقل على الارض، لكن تقدم الاشكال في صدق التصرف في مال الغير عليه.

ثم انه حكي عن بعض الاعلام "قده" أنه وان فرض تقوم السجود بالاعتماد على الارض، الا أنه لم يثبت اخذه على نحو الجزئية، فلعله مأخوذ على وجه الشرطية بمعنى أن السجود هو الهيئة الخاصة المقيمة بكونه بنحو الاعتماد على الارض، فيكون القيد خارجا عن حقيقة السجود، وانما الداخلة فيه هو التقيد به، فلا يتحد حينئذ متعلق الأمر والنهي، وهكذا بالنسبة الى تقيد السجود بكونه بنحو المماساة مع الارض، ومع التردد في أخذه بنحو الجزئية او الشرطية فيشك في تعلق الأمر بذات القيد، ومقتضى الاصل عدمه^(١).

وفيه: ان الواجب في الصلاة هو السجود على الارض، لامطلق السجود والا كان مثل الركوع، وقد تقدم عدم اتحاده مع الغضب، ولاريب في أن التقيد بمعنى كون السجود على الارض، فهذا التقيد عين الغضب لا قيده.

ثم ان الظاهر كفاية مجرد المماساة في صدق السجود على الارض، فلو كان شخص مربوطا بالسقف بواسطة حبل، ثم جرّ نفسه بهيئة السجود الى الارض الى ان تحققت المماساة بينه وبين الارض فيصدق عرفا أنه سجد على الارض.

وقد ذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن في اعتبار الاعتماد على الارض حال السجود تأملا، وعليه يبتني جواز الصلاة في الطائرة الواقفة او المتحركة في الجوّ حال الاختيار وعدم جوازها، واما الصلاة في السفينة فلا يبعد جوازها حتى حال الاختيار لظهور بعض الروايات في جوازها^(٢).

وفيه أنه حتى لو اعتبر الاعتماد على الارض فلا يظهر من الارض الا ما يكون مكان القاء الثقل، لا الكرة الارضية والا لما جازت الصلاة على السرير، مع بدهة جوازها، ولذا تكون الصلاة في السفينة او الطائرة الواقفة في الارض

١ - منتقى الاصول ج٣ ص١٠٩

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص١٩٣

٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

صحيحة بمقتضى القاعدة، بل الأمر كذلك في الطائرة المتحركة في الجوّ، وهذا لا ينافي لزوم الاتكاء عليها والقاء الثقل عليها حال السجود.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن السجود عبارة عن وضع الجبهة على الارض والاعتماد عليها قد يوهم انه لو كان موضع جبهته مباحا فيكفي ذلك في صحة الصلاة وان كان سائر مواضع السجود معتمدا على مكان مغضوب، مع انه لا يرى فرق بينهما، اذ لو كان السجود متقوما بالاعتماد على الارض فلا بد من اعتماد المواضع السبعة كلها على الارض لما ورد من ان السجود على سبعة اعظم^(١).

فتحصل مما ذكرناه عدم اتحاد الغضب مع ايّ واجب من واجبات الصلاة حتى السجود، اذا كان ما يضع المكلف جبهته وسائر المواضع التي يجب وضعها على الارض عليه مباشرة مباحا.

لكن قد يقال: ان غصبية المقدمة القريبة للركوع والسجود وهو الهوي اليهما، وكذا غصبية حيثية كون القيام والجلوس والركوع والسجود في ارض الغير مع ملاحظة عدم انفكك القيام الواجب في الصلاة عن كونه قياماً في الارض وهكذا الجلوس والركوع والسجود، فلو صلى المكلف في مكان مغضوب، فلا يرى العقلاء كون هذه الصلاة مقربة الى المولى سبحانه.

وفيه أنه لو كان التركيب بين الصلاة والغضب انضمامياً، فيكون كقراءة القرآن في المكان المغضوب، والعقلاء لا يرون انضمامها الى الغضب مانعا من صحتها والتقرب بها.

وبما ذكرناه اتضح أنه لا يبعد الحكم بصحة الصلاة في المكان المغضوب مع كون ما يضع المصلي جسده عليه مباشرة مباحا، لكون التركيب بينها وبين الغضب انضمامياً.

حكم الصلاة في المكان المغصوب بناء على التركيب الاتحادي

وينبغي الكلام حينئذ في حكم الصلاة في المكان المغصوب بناء على ما هو المشهور من كون التركيب بينها وبين الغصب اتحاديا، ولو بلحاظ السجود، ولها صور:

الصورة الاولى: أن يكون عالما عامدا، فالمشهور الذي كاد أن يكون اجماعا هو بطلان صلاته، بنكته أن ما يكون مبعدا عن المولى لا يمكن ان يكون مقربا الى ساحته.

والظاهر أن المقصود منه إباء الارتكاز العقلاني والمتشعري عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبعوض ومبعد عن المولى للمقربة اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه، والا فلا يمتنع عقلا أن يكون العمل الواحد مقربا ومبعدا معا من جهتين، فانه قد يتحقق في نفس المكلف داع إلهي الى الاتيان بعمل، ولكن يطبّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب الاقتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به، ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا او مبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربة والمبعدة في عمل واحد، وانما المقرب صدور العمل بداع امثال امر المولى، والمبّعد صدور العمل مع تنجز حرمة، ففي مثال الصلاة في المكان المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الصلاة هو الداعي له نحو الاتيان بالصلاة، والا لما أتى بالصلاة ابدا فهذا يوجب القرب، ولا يعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قريبة، وحينئذ فلو اختار فردا متنجز الحرمة فيوجب ذلك البعد ايضا، وليس المراد من القرب والبعد هو القرب والبعد المكاني حتى لا يمكن اجتماعهما في آن واحد، فانه قد يصدر من مكلف واحد فعلا في آن واحد، احدهما معصية والآخر طاعة، ولذا

يتقرب بأحدهما ويبتعد بالآخر.

وبما ذكرناه اتضح الخلل فيما قد يقال (من أنه اذا علم المكلف بكون الفعل مبغوضا للمولى، وأن تركه أرجح عند المولى من فعله، فيستحيل أن يأتي بالفعل لأجله تعالى، فان الإتيان بفعل لأجل المولى انما يُعقل فيما لو فرض ان حال المولى مع الفعل أحسن من حاله مع عدمه، واما لو فرض ان حاله مع الترك كان هو الأفضل فلا يعقل أن يؤتى به لأجله) فانه لا يحتاج الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالصلاة في المكان المغصوب احسن من حاله عند تركه للصلاة رأسا وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القربة نحو اتيان جامع الصلاة ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوتٍ مع عدم احرازهم لرضى اصحابها.

والحاصل أن هذا البيان في امكان تمشي قصد القربة، ومقريية العمل المعنون بالعنوان الواجب والحرام وان كان تاما عقلا، لكن الارتكاز قائم على أن العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى لا يصلح أن يكون مقربا ولو من جهة أخرى.

ومن هنا اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" من أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى في حال العلم والعمد^(١)، وانما أفتى ببطلان الوضوء بالماء المغصوب عالما عامدا^(٢)، او الصلاة في المكان المغصوب كذلك^(٣) لأجل الاجماع، حيث ذكر فيما لو التفت إلى

١ - تهذيب الاصول ج١ ص٣١٥

٢ - العروة الوثقى ج١ ص٣٨١

٣ - العروة الوثقى ج٢ ص٣٦٢ و تحرير الوسيلة ج١ ص١٤٧

اجتماع الأمر والنهي ٧٣
غصبية الماء بعد غسل وجهه ويديه، أنه يحرم عليه مسح رأسه ورجليه ببلته،
لكونه تصرفا في ملك الغير بدون اذنه، ولكن لو فعل ذلك صح وضوءه، حيث
ان دليل بطلان العبادة في مورد الغصب عمدا هو الاجماع ولا اجماع في
المقام^(١).

فان الاجماع في مثله ليس تعديا، وانما هو لاجل الارتكاز الثابت في عدم
صلاحية الفرد المنتجز حرمة للمقريية، فلا يختص بمقام دون مقام.

الصورة الثانية: أن يكون جاهلا مقصرا اي غير معذور في جهله، فانه يأتي فيه
الاشكال المتقدم من قيام الارتكاز العقلاني والمنتشري على أن ما يصدر من
العبد على وجه المبعدية والمبغوضية لا يصلح لأن يقع عبادة، ولا فرق في ذلك
بين مثل الصلاة في المكان المغصوب (بناء على كون التركيب بين الصلاة
والغصب اتحاديا) وبين مثل الوضوء بالماء المغصوب، ففتوى بعض السادة
الاعلام "دامظه" بصحة وضوء الجاهل المقصر بالماء المغصوب، واحتياطه
الوجوبي في صحة صلاة الجاهل المقصر في المكان المغصوب لاوجه له، عدا
ما قد يقال من أنه بناء على كون الوضوء سببا للطهارة التي هي شرط الصلاة،
كما هو مسلكه، فيكون كغسل الجسد المنتجس بالماء المغصوب حيث أن
تحريمه لا يمنع من شمول خطاب الحكم الوضعي بكون غسل الجسد المنتجس
بالماء سببا لطهارته، والمفروض أن ما هو شرط في الصلاة ويتعلق الأمر به او بتقيد
الصلاة به هو الطهارة لاسببها، نعم حيث يعتبر في الوضوء قصد القرية فلا يصح
من العالم العاقد بخلاف الجاهل المقصر، والحاصل أن الوضوء موضوع للحكم
بالطهارة التي هي شرط الصلاة، فيختلف عن الصلاة التي هي متعلق الأمر
النفسي.

ولكن يرد عليه أن مشكلة الجاهل المقصر صدور العمل منه على وجه

٧٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المبغوضية والمبعدية عن المولى فلا يصلح للمقربية، وهذه المشكلة موجودة في وضوء الجاهل المقصر، وان كان يكفي في العبادة مجرد قصد القرية من المكلف ولو مع تنجز الحرمة، كما في الجاهل المقصر لكان ينبغي الحكم بصحة عبادته مطلقا، ولو في مثال الصلاة في المكان المغصوب، او مع الساتر المغصوب، بعد أن كان مسلكه جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان.

الصورة الثالثة: أن يكون جاهلا قاصرا اي كان يحتمل حال الصلاة كون المكان مغصوبا وكون التصرف فيه محرما، ولكن كان معذورا في جهله، فقد يقال بأنه حيث تعلق النهي به واقعا فيكشف عن مبغوضيته، فلا يمكن الاقتراب به نحو المولى، كمن قتل ابن المولى عن جهل قصوري، فانه وان كان معذورا ولا يستحق العقاب، لكن لا يمكن ان يكون عمله مقربا الى المولى، وفيه أن المراد من الاقتراب إلى المولى الاقتراب بحسب موازين العبودية والمولوية، فقتل عدو المولى بتخيل انه صديقه ليس اقترابا إلى المولى عقلا بل ابتعاد عنه، وقتل صديق المولى بتخيل انه عدوه يكون اقترابا إلى المولى وليس ابتعادا عنه وإن كان مفوتا لغرض المولى ومؤثرا على نفسه.

الصورة الرابعة: ان يكون ناسيا، وهو نظير الجاهل القاصر فيما لم يكن الناسي هو الغاصب، والا فيكون كالجاهل المقصر.

هذا كله في حكم صور الصلاة في المكان المغصوب بناء على جواز الاجتماع، لكفاية تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون.

حكم صور المسألة بناء على الامتناع

أما بناء على امتناع الاجتماع فلاشكال في بطلان الصلاة في المكان المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا، انما الكلام في الجاهل القاصر والناسي، فقد حكي عن المشهور ذهابهم الى صحة الصلاة، مع أن المنسوب اليهم القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فحكم صاحب الكفاية "قده" بصحتها

اجتماع الأمر والنهي ٧٥

بدعوى وفاءها بالملاك^(١).

وفيه أنه بناء على امتناع الاجتماع وسقوط خطاب الأمر، فلا طريق الى احراز الملاك في الفرد المحرم، كما سيأتي توضيحه في التنبيه التاسع من تنبيهات اجتماع الأمر والنهي.

ثم انه قد فصل السيد الخوئي "فده" بين الجاهل القاصر (ومراده من الجهل هو التردد دون الغفلة او الاعتقاد بعدم الغضب او عدم الحرمة)، وبين الناسي فأفتى ببطلان صلاة الجاهل، دون الناسي لثبوت النهي عن الغضب واقعا في حق الجاهل، لعدم لغويته فان أثره في حقه حسن الاحتياط، بخلاف الناسي القاصر - والمراد منه ان لا يكون الناسي هو الغاصب- ومثله الغافل او المعتقد بعدم الغضب او بعدم الحرمة.

ولنا حول كلامه ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: قد مر ثبوت التكليف الواقعي في حق الناسي ايضا، كما مر أن الترخيص الشرعي في الغضب في حال الجهل القصورى يجعله على وزان النهي الكراهتي حقيقة، وبناء على اختصاص امتناع اجتماع الأمر والنهي بالنهي التحريمي دون الكراهتي كما هو مختاره فيرتفع الاشكال.

الملاحظة الثانية: انه يمكن تصحيح هذه الصلاة بالتمسك بحديث لاتعاد، ووجه عدم تمسكه هنا بحديث لاتعاد، بخلاف الصلاة في الساتر المغصوب، أن كون مكان السجود مباحا من شرائط السجود الثابتة بمقتضى البرهان على امتناع الاجتماع، وهو يرى أن المراد بالسجود في قوله "لاتعاد الصلاة الا من خمس: الوقت والقبلة والظهور والركوع والسجود" هو السجود المأموره والاخلال بشرائط السجود اخلال بالسجود المأمور به، ولذا لو قدم السجودتين على الركوع جهلا او نسيانا لم يمكن تصحيح صلاته بحديث لاتعاد، مع أنه لم يخلّ باصل

السجود والركوع وانما اخلّ بشرطية الترتيب بينهما.

وفيه: أنه لاوجه للمنع عن شمول الحديث للاخلال بالشرائط الشرعية للاركان، فانه ليس اخلالا بالاركان عرفا، فالسجود على ما لايصح السجود عليه كالمكان النجس ليس اخلالا بالسجود عرفا، نعم لو اخلّ بالترتيب بين الركوع والسجود مثلا سهوا او جهلا، فأتى بالسجدتين قبل الركوع، فيصدق أنه اخلّ بالسجود، لأن عدم الاتيان بالشيء في محله يكون اخلالا به عرفا، فعدم الاتيان بالسجود بعد الركوع يكون إخلالا به عرفا ولو أتى به قبله، كما أنه لونسى القراءة حتى ركع، فحيث أن إخلاله يكون بالقراءة لا بالترتيب، فمقتضى حديث لاتعاد العفو عن تركه للقراءة، بينما أنه لوكان الإخلال بالترتيب كان اللازم بمقتضى القاعدة الاتيان بالقراءة بعد الركوع.

وكيف كان فلايعد جريان حديث لاتعاد لموارد الإخلال بشرائط الأركان ولو كانت الشرطية بحكم العقل، ولأجل ذلك التزم شيخنا الاستاذ "فده" بجريان حديث لاتعاد في الصلاة في المكان المغصوب.

نعم قد يقال في المقام ان ظاهر قوله (عليه السلام) في حديث لاتعاد "السنة لاتنقض الفريضة" تصحيح الصلاة لامجرد مسقطيتها للأمر، وتصحيح الصلاة في المكان المغصوب لا يكون برفع جزئية السجود في هذا الحال، لكونه من الفرائض والاركان والمستفاد من حديث لاتعاد عدم الاغماض عن الاركان، كما لا يكون برفع شرطية اباحة المكان لأنها ناشئة عن حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، واما أن يكون برفع حرمة الغصب في هذا الحال فهذا مما لايستفاد من حديث لاتعاد لعدم كونه ناظرا الى الاحكام التي هي خارجة عن الجزئية والشرطية للصلاة.

ولكن يرد عليه **اولا**: أنه يمكن أن يكون منشأ تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصورى وفاءها بالملاك، ولو لم يتعلق الأمر بها وهذا

اجتماع الأمر والنهي ٧٧

ليس خلاف ظاهر حديث لاتعاد، نعم لو كان مجرد المسقطية من دون وفاءها بالملاك كان خلاف ظاهر الحديث من كونه بصدد بيان الصحة بقريئة قوله "السنة لاتنقض الفريضة".

وثانيا: انه يمكن أن يرفع اليد عن جزئية السجود في هذا الحال، ويلتزم بشرطيته، وقد مر امكان اجتماع النهي عن الشرط مع اطلاق الأمر بالتقيد، ولا يكون في ذلك رفع اليد عن السجود عرفا بعد كون النتيجة العملية واحدة، ووفاء هذا السجود بالملاك ايضا، وذلك بالالتزام بتعلق الأمر بالجامع بين الصلاة التامة او الصلاة المشروطة بكونها في حال الاتيان بالسجود على مكان مغصوب.

وثالثا: ان انحصار النكته الثبوتية لتصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصورى برفع حرمة الغصب -ولو برفع روح الحرمة على الاقل، دون الحرمة الانشائية- لا يمنع عرفا من انعقاد الظهور الاثباتي في عموم حديث لاتعاد لهذه الصلاة.

وعليه فلامانع من تصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصورى او النسيان بالتمسك بحديث لاتعاد، وانما لم يتمسك به في الجاهل المقصر غير المتردد مع أن المبنى المختار وفاقا للسيد الصدر وشيخنا الاستاذ "قدهما" شمول حديث لاتعاد للجاهل المقصر غير المتردد حال العمل، لما مر من اشكال عدم امكان التقرب بما يكون مبغوضا.

٣- الوضوء او الغسل بالماء المغصوب

الفرع الثالث: الوضوء او الغسل بالماء المغصوب، ولا اشكال في كون التركيب بينه وبين الغصب اتحاديا، وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أن التركيب بين شرب ماء الغير والغصب اتحادي، بخلاف الصلاة والغصب، حيث ذكر أن

٧٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في مثل قوله: أنفق على أقاربك، أو اشرب الماء، ولا تغصب، فإن التركيب في مورد الاجتماع من شرب الماء المغصوب أو إنفاق الدرهم المغصوب يكون اتحاديا، فانه يكون نفس شرب الماء غصبا، فيتحد متعلق الأمر والنهي، ولا بد في مثل ذلك من إعمال قواعد التعارض، وليس من مسألة اجتماع الأمر والنهي. و السر في ذلك: هو ان كلا من الأمر والنهي تعلق بموضوع خارجي، ويكون الاتحاد من جهة هذا التعلق، حيث ان المأمور به هو شرب الماء، والمنهي عنه هو التصرف في مال الغير الذي من جملة افراده الماء الذي يكون من جملة افراد المأمور به، فيتحد المتعلقان^(١).

ولكن يرد عليه أن ما استدل به سابقا على امتناع انتزاع مبادي العناوين الاشتقاقية عن معنون واحد يأتي في عنوان الغصب والشرب، ولو تم ما ذكره في شرب ماء الغير فيتم في الوضوء او الغسل بماء مغصوب، فكان يلزم أن يفتي ببطلان الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال الجهل لما ذكر من أنه بناء على الامتناع فلا بد من القول بفساد العبادة حتى في فرض الجهل بالحرمة^(٢)، مع أنه لم يعلق على ما ذكره صاحب العروة من اختصاص الحكم ببطلان الوضوء بالماء المغصوب بفرض العلم والعمد فمع الجهل بكون الماء مغصوبا والنسيان لابطلان، بل وكذا مع الجهل بالحرمة اذا كان قاصرا بل ومقصرا ايضا اذا حصل منه قصد القرية^(٣)، عدا أنه قال ان المقصر كالعامة.

وكيف كان فحيث ان الصحيح كون التركيب بين الغصب والوضوء او الغسل بماء الغير اتحاديا فبناء على المختار من جواز اجتماع الامر والنهي فيحكم بصحة الوضوء والغسل في فرض الجهل القصورى او النسيان، بل افتى بعض

١ - فوائد الأصول ج٢ ص٤١٢، اجود التقريرات ج١ ص٣٤٢

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٣٦٩

٣ - العروة الوثقى ج١ ص٣٨٤

اجتماع الأمر والنهي ٧٩

الاجلاء "دامظله" بالصحة في فرض العلم والعمد^(١)، ولكن مر أن المرتكز لدى العقلاء والمتشرعة أن العمل الصادر على وجه المبعدية واستحقاق العقاب لا يصلح للمقريية، وقد سبق الاشكال في تفصيل بعض السادة الاعلام "دامظله" في الجاهل المقصر بحكمه بصحة وضوءه بالماء المغصوب بينما أنه احتاط وجوبا باعادة صلاته اذا صلاها في المكان المغصوب او مع الساتر المغصوب^(٢).

وأما بناء على امتناع اجتماع الامر والنهي فقد يحاول تصحيح الوضوء والغسل بالماء المغصوب في فرض الجهل القصورى والنسيان بأن يقال ان الوضوء او الغسل شرط في الصلاة، وقد مر أن النهي عن الشرط يجتمع مع اطلاق الشرطية، نعم حيث ان الوضوء او الغسل شرط عبادي، فعبادته لاتجتمع مع صدوره على وجه المبعدية والمبغوضية للمولى في مورد تنجز الحرمة، كما لو كان عالما بالحرمة او جاهلا مقصرا، وأما اذا كان جاهلا قاصرا او ناسيا فلامانع من الحكم بالصحة، وعليه فذهاب السيد الخوئي "قده" الى بطلان الوضوء والغسل بالماء المغصوب في حال الجهل القصورى في غير محله.

وأما دعوى لزوم كون العبادة محبوبة والقائل بامتناع اجتماع الامر والنهي يرى امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضية في فعل واحد، فمع ثبوت النهي عن الوضوء بالماء المغصوب وكونه مبغوضا فيستحيل ثبوت المحبوبة له، فيرد عليها أن السيد الخوئي "قده" ذكر بنفسه أن المفسدة والمبغوضية باقيتان في صورة الاضطراب والنسيان ونحوهما إلا أنهما لايمنعان عن التقرب، وصحة العبادة^(٣).

هذا وقد افتى السيد الخوئي "قده" بصحة الوضوء او الغسل بالماء المغصوب في حال النسيان -اذا لم يكن هو الغاصب- لما مر منه من سقوط النهي في حال النسيان واقعا، وقد تكلمنا حوله سابقا فراجع.

١ - المسائل الشرعية ص ٩١

٢ - راجع صفحة ٦٤

٣ - موسوعة الامام الخوئي ج ٥ ص ٣٢١

مسألتان

المسألة الاولى: إذا التفت إلى غصبيّة الماء في أثناء الوضوء صحّ ما مضى من أجزائه ويجب تحصيل المباح للباقي، ولو التفت الى غصبيته بعد صبّه على يده، فهل يجوز أن يمرّ هذا الماء المصبوب على يده لإتمام غسله أو أن يمسح به على رأسه ورجليه، فذكر صاحب العروة "قده" أن الاقوى جواز ذلك، لأن هذه الندوة لاتعدّ مالا، وليس مما يمكن رده إلى مالكة، نعم لو فرض إمكان انتفاعه فله ذلك، ولايجوز المسح بها حينئذ^(١).

وقد اشار الشيخ الاعظم "قده" في المكاسب الى هذه المسألة، فذكر أنه لو خرج المال المغصوب عن القيمة والمالية، مع بقاءه على الملكية، كما في الرطوبة الباقية بعد الوضوء بالماء المغصوب، فيقوى عدم جواز المسح بها إلا بإذن المالك ولو بذل القيمة^(٢)، وقد خالفه صاحب العروة في حاشيته على المكاسب، فذكر أن الرطوبة الباقية نظير القصة المكسورة، فإنه لايقال إن أجزاءها باقية على ملكية مالكة مع عدم فائدة فيها إلا نادرا، نعم يبقى الكلام في بقاء حق الاختصاص له، وهو أيضا ممنوع، فانه اذا لم يكن المحل متعلقا لغرض العقلاء مثل الكوز والكأس ونحوهما إذا كسرت، فإنه لايبقى للمالك أحقية بالنسبة إلى مكسورها، إلا إذا كانت في يده وقصد الحيابة^(٣).

هذا وقد فصلّ المحقق النائيني "قده" في تعليقه على العروة بين أن يكون ما في اليد من الرطوبة من مجرد الكيفية عرفاً، أو يكون فيها من الأجزاء المائية، فيصح المسح به في الصورة الأولى دون الثانية.

وقد ذكر السيد الامام "قده" أن المسح بها وان كان محرماً، لكن حيث أن

١ - العروة الوثقى ج١ ص٣٨٥

٢ - المكاسب ج٣ ص٢٦٢

٣ - حاشية المكاسب ج١ ص١٠٨ و١١٠

اجتماع الأمر والنهي ٨١

دليل بطلان العبادة في مورد الغصب عمدا هو الاجماع، ولاجماع في المقام فيحكم بصحة الوضوء، ولكن مرت المناقشة سابقا فيما ذكره.

والظاهر تمامية ما ذكره صاحب العروة من جواز المسح بالرطوبة الباقية في الاعضاء.

ولكن للأجل ما ذكره (من أن هذه الرطوبة نظير أجزاء الكوز المكسور، حيث ان من كسره بمجرد اشتغال ذمته ببذله يملك هذه الاجزاء المكسورة، ولا يجب عليه ردها الى مالکها) فاننا ذكرنا في محله أن من اتلف مال الغير فانه وان كانت ذمته تشتغل ببذله، لكن ما لم يدفع البذل فتبقى اجزائه في ملك مالکة ولا تنتقل الى ملك المتلف، فان الظاهر من السيرة العقلائية - مضافا الى مقتضى استصحاب الملكية بناء على رأي المشهور من جريانه في الشبهات الحكمية^(١) - أن مالك المال ما لم يستلم بدل التالف فيكون مالكا لأجزائه، وانما يرى العقلاء امتناع الجمع بين العوض والمعوض بعد استلام العوض من الضامن، ولذا التزمنا في محله بعدم خروج مال الغير في فرض تبديل الغاصب عنوانه المقوم عن ملك ماله، كما لو حول البيض المملوك للغير فرخا والبذر شجرا^٢، او ذبح الحيوان

١ - بل ذكرنا في محله أنه لا ينبغي الاشكال في ثبوت الحكم الظاهري ببقاء الملكية عند الشك في زوالها والا لوقعنا في الاشكال في جميع موارد الشك في سببية سبب ناقل - كما لو باع زيد داره من عمرو وباع وكيله هذه الدار من بكر في زمان واحد فانه يحتمل ثبوت صحة بيعه دون بيع وكيله او صحة البيع الذي يختاره كما ورد نظيره في بعض روايات النكاح - بعد عدم امكان التمسك باطلاق دليل السبب السابق لعدم كونه بصدد نفي سببية السبب الناقل المتأخر عنه.

٢ - افتى بعض الاعلام كالسيد الحكيم و السيد الخوئي و السيد الصدر و شيخنا الاستاذ "فدهم" في منهاج الصالحين بأن الخمس لو تعلق بالبذر فصار شجرا و بالبيض فصار فرخا، انتقل الخمس الى ذمة المكلف، و قد ذكرنا في بحث الخمس أن الصحيح انتقال الخمس اليهما، كما هو مقتضى القاعدة في الشركة في عين البذر او البيض، و قد ذكرنا عدة توجيهات لتلك الفتوى، منها أن تبديل العنوان المقوم يوجب ضمان الغاصب للبدل و معه فتنقل العين الى الغاصب، و لكن هذا المبنى منافٍ لما اختاره هؤلاء الاعلام من بقاء العين في ملك المالك ما لم يقبل المالك دفع الغاصب اليه البدل، راجع موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٢٣٥ و ج ١٢ ص ١٣٨، بل قد ذكر في ج ٦ ص ١٧٧، أن انتقال المال التالف <<<

٨٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فصار لحما، وان كان للمالك المطالبة ببدل العنوان التالف، وبعد استلامه يملك الغاصب ذلك المال، والظاهر أن الأمر كذلك حتى اذا لم يكن للمال التالف مالية كالكوز المكسور.

بل لاجل أن دليل حرمة التصرف في ملك الغير اذا لم يكن له مالية هو كونه مصداقاً للظلم والعدوان، ولا يصدق ذلك في الفروض المتعارفة على المسح برطوبة هذا الماء المصبوب، ولذا لا يرى العقلاء لزوم رد ما امكن رده الى المالك، حتى لو طالب بذلك وبراءه عن البذل، بينما أنه لا ينبغي الاشكال في وجوب رد اجزاء الكوز المكسور في هذا الفرض.

المسألة الثانية: لو توضع بماء مباح ولكن كان معتقداً كونه غصباً محرماً، فذكر صاحب العروة أنه لا يبعد صحة وضوءه اذا حصل منه قصد القربة^(١)، ولكن الصحيح كما ذكره المحقق العراقي والسيد البروجردى "قدهما" بطلان وضوءه لأن الفعل المتجرى به يكون قبيحاً ومبعداً عن المولى وان لم يكن محرماً شرعاً، فلا يمكن التقرب به، نعم لو لم يكن التجري قبيحاً وانما كان يكشف عن سوء سريرة الشخص كما عليه الشيخ الاعظم "قده" او كان القبيح هو العزم على

>>>

إلى المتلف بإتلافه مما لم يلتزم به أحد فيما نعلمه من أصحابنا، لوضوح أن الإتلاف ليس من أحد الأسباب الموجبة للانتقال، فلم يقل أحد بأن الثوب المملوك لأحد إذا أحرقه الغاصب فهو ملك للغاصب بالمعاوضة القهرية فيضمن له قيمته، أو القطعات المنكسرة في الكوز ملك لمن أتلفه وهكذا، نعم وقع الخلاف في أنه إذا أغرم المتلف و أدى عوض ما أتلفه فهل يكون ذلك معاوضة بين ما أذاه و ما أتلفه، فالقطعات المنكسرة للمتلف وهكذا غيرها مما أتلفه و أذهب ماليته و بقي مادته، أو أن ما أذاه غرامة محضنة و المواد باقية على ملك مالك المال، و ذكرنا في محلّه أن العقلاء يرون ذلك معاوضة بين المال التالف و الغرامة حيث ليس للمالك مال و مادة، و لم يكن مالكاً إلاّ لشيء واحد و قد أخذ عوضه و بدله لا أنه كان مالكاً لشيئين أخذ عوض أحدهما و بقي الآخر على ملكه و هما المالية و المواد.

اجتماع الأمر والنهي ٨٣
العصيان، دون الفعل المتجرى به كما عليه صاحب الكفاية "قده" لحكمنا
بصحة وضوءه.

وعليه فموافقة السيد الخوئي "قده" لصاحب العروة مع ذهابه الى قبح الفعل
المتجرى به لكونه معنونا بعنوان هتك المولى غير متجهة، وما ذكره في توجيه
كلام صاحب العروة من أن المعتقد بالغصبية تارة لا يعلم بحرمة التصرف في
المغصوب ولو عن تقصير منه في التعلم، فلا إشكال في تمشي قصد التقرب منه
في الوضوء، وحيث إنه بحسب الواقع أمر مباح فلامحالة يحكم بصحته.
وأخرى يعلم المعتقد بالغصبية بحرمة التصرف في المغصوب فلا يتمشى منه
قصد التقرب في هذه الصورة بوجه، لعلمه بحرمة الوضوء منه، ولا يعقل معه
التمكن من قصد التقرب أبداً^(١).

فيرد عليه أنه بناء على مسلكه من قبح الفعل المتجرى به فمجرد تمشي قصد
القربة في فرض الجهل التقصيري لا يجدي شيئاً بعد عدم صلاحية فعله للمقربية،
كما ذكر نظيره في الناسي المقصر كما لو كان هو الغاصب نفسه، مع انتفاء
الحرمة في حقه، ومنه ظهر حكم ما لو علم اجمالاً بغصبية احد مائتين، ولكنه
توضأ بأحدهما برجاء كونه مباحاً، ثم تبين له اباحته، او فرض تكراره الوضوء
بالماء الثاني ايضاً برجاء كونه مباحاً.

٤- الوضوء او الغسل او التيمم في المكان المغصوب

الفرع الرابع: اذا توضأ او اغتسل او تيمم في المكان المغصوب، فقد حكم
المشهور ببطلان ذلك في صورة العلم والعمد، بل ذكر صاحب العروة أن الوضوء
تحت الخيمة المغصوبة إن عدّ تصرفاً فيها كما في حال الحر والبرد المحتاج
إليها يكون باطلاً^(٢)، مع أنه ليس الكون تحتها تصرفاً عرفاً، وانما هو انتفاع، وقد

١- موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٣٥٢

٢- العروة الوثقى ج ١ ص ٣٩٢

٨٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مر عدم الدليل على حرمة، على أن الانتفاع لا يتحد وجودا مع الكون تحت الخيمة، ولا يتحد وجودا مع افعال الوضوء فيها.

هذا وقد فصل السيد الخوئي "قده" بين المسح في مسح الرأس والرجلين في الوضوء، وكذا المسح الواجب في التيمم وبين غسل الجسد في الغسل وغسل الوجه واليدين في الوضوء، بدعوى أن المسح في الفضاء المغصوب مصداق للغصب، لأن المسح يعني حركة الماسح على الممسوح فتكون من مقولة الاين، وحيث انها في ملك الغير فتتحد مع الغصب، بخلاف الغسل فانه ليس الا وصول الماء الى المغسول فليس متحدا مع الغصب، وعليه فيصح الغسل في المكان المغصوب دون التيمم، واما الوضوء فان كان في حال المسح خارجا عن المكان المغصوب صح وضوءه^(١).

ولكنه ذكر في الفقه أن الصحيح أن يفصل بين صورتي الانحصار وعدمه، ففي صورة عدم انحصار المكان بالمكان المغصوب يحكم بصحة الغسل والمسح معاً، لأن الغسل بمعنى مرور الماء على الأعضاء، وهو ليس محرماً وإن كانت مقدمته كتحرريك اليد تصرفاً في ملك الغير وهو حرام، إلا أن حرمة التحريك لا تسري إلى الغسل الذي فسرناه بمرور الماء على أعضاءه، وأما المسح فهو وإن كان موجباً للتصرف في الفضاء، لاشتماله على إمرار اليد على الرجلين مثلاً، وهو من التصرف في الفضاء لامحالة، إلا أن الإمرار خارج عن حقيقة المسح المأمور به، لأنه في لغة العرب هو المس، ولا فرق بينهما إلا في التدرج، فان المسح هو المس التدريجي، ومن هنا قلنا إن مجرد وضع اليد على الرجلين غير كاف في تحقق المسح المأمور به، بل لابد من مسحها عليهما، ولكن المسح أمر والإمرار أمر آخر، نعم لا يتحقق المسح إلا بالإمرار، فهو مما لا يتحقق الواجب إلا به، لا أنه من أحد أجزاء الواجب والمأمور به، أذن حرمة الإمرار والحركة لا تسري إلى

الوضوء أعني الغسل والمسح .

وأما في صورة الانحصار فحيث أن الغسل والتيمم مستلزم للغصب المحرم فيسقط الأمر به وتنتقل الوظيفة الى التيمم^(١) .

اقول: ما ذكره في بحث الفقه من أن المسح هو المس غير متجه، ويكون نظير ما ادعاه المحقق النائيني "قده" من عدم كون الهوي الى الركوع غصبا لكونه من مقولة الوضع، حيث انه مركب من اوضاع متلاصقة، والسيد الخوئي "قده" لم يقبل منه ذلك هناك، ولكنه ذكر نظيره في المسح، مع أن المسح متقوم بأمرار الماسح على الممسوح، وهو متحد مع حركة اليد في الفضاء المغصوب، وهذه الحركة تصرف في ملك الغير، كسائر الحركات في ملك الغير، نعم قد يقال بانصراف عنوان التصرف في مال الغير عن مثل ذلك، كما مر في حركة الفم عند التكلم، لكنه لو فرض تماميته في مسح الرأس عرفا لكفاية مسمى المسح فيه، لكنه لا يتم في مسح الرجلين حيث يجب من بداية الرجلين الى الكعبين، ولا عبرة بالمسامحات العرفية، هذا كله بالنسبة الى المسح .

هذا واما ما ذكره بالنسبة الى الغسل فقد يورد عليه بعدم كون الغسل مجرد وصول الماء الى الجسد، اما لما قد يقال من كون ظاهر الأمر بالغسل هو احداث الغسل فيتقوم بتحريك الماء في الفضاء نحو الجسد، او لتقوم صدق الغسل بانفصال الغسالة ولو في الجملة عن الموضع الذي يراد غسله، فيكون فيه شبهة التركيب الاتحادي بين الغسل والغصب، ولكن يندفع ذلك بما مر من أن الاحداث ليس الا ايجاد الشيء بعد عدمه ولا يدخل فيه علة الايجاد، كما أن مجرد انفصال الغسالة عن الموضع ليس مصداقا للتصرف في الفضاء المغصوب .

وعليه فلا يعد تمامية ما ذكره في الاصول من التفصيل بين المسح والغسل .

هذا ولا يخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "قده" من بطلان الغسل في المكان

٨٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المغصوب عند عدم التمكن من الغسل في مكان مباح لانتقال وظيفته الى التيمم، فيبيني على مسلكه من عدم امكان الأمر الترتبي في مثله حيث ان العلة التامة لوصول الماء الى جسد المكلف هو اجراء الماء في الفضاء المغصوب الى جسده، وهذا عين الغصب، فالأمر بالغسل على تقدير تحقق اجراء الماء الى جسده من الأمر بالشيء مشروطا بتحقيق علته التامة، وهذا من قبيل طلب الحاصل، والأمر به مشروطا بحصول جامع الغصب الاعم من كونه في ضمن هذا الفرد من الغصب او في ضمن فرد آخر غير معقول لأن حرمة الغصب انحلالية، ولا معنى لكون ارتكاب فرد من الغصب موضوعا لأمر الشارع بمعلول فرد آخر من الغصب، كما أن دعوى كون الغسل من العناوين القصدية فيمكن للشارع أن يقول "اذا كنت توجد هذه العلة التامة لوصول الماء الى جسدي فانو الغسل"، غير متجهة لأن الكلام ليس في التصوير الثبوتي للترتب، بل لابد من كون الأمر الترتبي متناسبا مع ما هو الوارد في الخطاب الشرعي حتى يكفي امكانه في التمسك بظاهر الخطاب لاثبات وقوعه، والوارد في الخطاب الشرعي هو الأمر بالغسل، لا الأمر بنية كون وصول الماء الى الجسد غسلا.

ولكن ذكرنا في محله **اولا**: ان اجراء الماء الى الجسد ليس علة تامة لوصول الماء الى الجسد بل لابد من استمرار عدم المانع من وصول الماء على الجسد ففرض اجراء الماء ليس مساوقا لتحقيق الغسل.

وثانيا: أنه لامانع من ثبوت الأمر الترتبي بواجب معلول لفرد من الحرام، بأن يكون هذا الأمر مشروطا بنحو الشرط المتأخر بحصول جامع الحرام لاشترط من فرض حصوله في ضمن هذا الفرد من الحرام او غيره، والمفروض أن الاطلاق رفض للقيود، فاذا كان المكلف سوف يرتكب جامع الحرام فيكون مكلفا باتيان هذا الواجب، ولا محذور في هذا النوع من الأمر الترتبي ابدا.

وثالثا: ان الأمر بالغسل مثلا حيث يكون أمرا بالعنوان القصدي، والمفروض أن

اجتماع الأمر والنهي ٨٧

اجراء الماء الى الجسد ليس علة تامة لتحقيقه، وان كان علة تامة لوصول الماء الى الجسد كأمر تكويني، فلأمانع من أن يقال "اذا كنت تجري الماء الى جسدك فاغتسل"، والا لأشكال تصويره للأمر الترتبي بالركوع مشروطا بتحقق الهوي الى الركوع في موارد عدم التمكن من اتيان الصلاة الاختيارية في مكان مباح لمجيء نفس الاشكال فيه.

٥- الوضوء مع غصبية مصب ماء الوضوء

الفرع الخامس: الوضوء مع غصبية مصب ماء الوضوء، فقد حكم جماعة كصاحب العروة "فده" ببطلان الوضوء في حال العلم والعمد مع كون مصب ماء الوضوء غصبيا، مع أنه لا اشكال في عدم التركيب الاتحادي فيه بين الوضوء والغصب، والوجه فيما ذكره كون الوضوء في فرض كون المصب غصبيا علة تامة للغصب، والعلة التامة للحرام حرام، فلا يمكن أن تكون مأمورا بها، ولكن يرد عليه على الأقل أن وصول الماء الى البشرة ليس علة تامة لانصباب الماء في المصب المغصوب، بل العلة التامة له المجموع منه ومن عدم ايجاد مانع من انصباب الماء على ذلك المصب ولو بوضع حائل عليه.

٦- استلزام الوضوء او الغسل لتحريك شيء مغصوب

الفرع السادس: اشكل جماعة في صحة الوضوء او الغسل اذا كان مستلزما لتحريك شيء مغصوب، بل افتى صاحب العروة بالبطلان، بل اشكل في صحة الوضوء فيما إذا كان قد نصب بعض آجر أو حجر غصبي في بعض اطراف الحوض.

وقد تبين مما مر صحة الوضوء والغسل في هذه الفروض.

٧- الوضوء من الآنية المغصوبة

الفرع السابع: ذكر صاحب العروة أن الوضوء من الظرف المغصوب باطل،

٨٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولعل مراده منه صورة الارتماس، والا فلو كان بنحو الاعتراف فما يكون مصداقا للتصرف في الظرف وهو الاعتراف منه وان كان محرما، لكن صب الماء بعد ذلك على الجسد لا يكون مصداقا له بوجه، فلا وجه لبطلان الوضوء بلا فرق بين فرض التمكن من ماء آخر وعدمه، وان كنا بحاجة الى تصوير الترتب في فرض عدم التمكن من ماء آخر، بأن يكون الأمر بالوضوء مشروطا بنحو الشرط المتأخر باعترافه من هذا الظرف بمقدار يكفي للوضوء ولو تدريجا.

نعم في فرض الارتماس يكون الوضوء الارتماسي من ظرف مغصوب مصداقا للغصب، وان لم يكن بنحو يوجب تموج الماء وتحريكه، فضلا عما هو الغالب من كونه موجبا لذلك.

ومنه علم حكم الوضوء من آنية الذهب والفضة بناء على ما هو المشهور من عدم اختصاص الحرمة بالاكل والشرب منهما، فان غايته حرمة ما يكون تصرفا فيهما من الارتماس او الاعتراف منهما، دون صب الماء المغترف على الاعضاء بنية الوضوء، وان صرح صاحب العروة ببطلان الوضوء في هذا الفرض ايضا^(١)، نعم لو كان الدليل بلسان النهي عن الوضوء منهما شمل ذلك، لكن لم يرد خطاب من هذا القبيل، وانما ورد خطاب النهي عن الاكل والشرب منهما، ولجل ذلك يلتزم بكون وضع الطعام في الفم بعد اخذه منهما مصداقا للحرام.

٨- الصلاة في لباس الشهرة

الفرع الثامن: الصلاة في لباس الشهرة، اي اللباس الذي يكون لبسه موجبا لانهتاك الانسان، ولبسه وان كان حراما بمناط حرمة اهانة الانسان نفسه، فانه قد ورد في الروايات انه لا يحل للمؤمن أن يذل نفسه^(٢)، ولكن لا موجب لكون لبسه من دون أن يكون ساترا مبطلا للصلاة، حتى لو كان لبس اللباس المغصوب

١ - العروة الوثقى ج١ ص٢٩٩

٢ - وسائل الشيعة ج١٦ ص١٥٧ باب ١٢ من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح٢

اجتماع الأمر والنهي ٨٩

موجبا لبطلان الصلاة بمقتضى كون افعال الصلاة علة تامة للغصب وهو تحريك اللباس المغصوب، وهذا الوجه لايجرى في المقام، نعم قد يكون التستر به متحدا مع الحرام، فيكون كالتستر بالساتر المغصوب، ولكن يمكن أن يقال في التستر بلباس الشهرة أن عنوان الهتك لاينطبق على مجرد التستر به بل على مجموع التستر به وعدم اخفائه عن اعين الناس بلبس ثوب آخر فوفاه، وحرمة المجموع لا يقتضي حرمة كل جزء فلأمانع من انطباق الواجب على احد اجزائه.

٩- الصلاة في مجلس المعصية

الفرع التاسع: ورد في بعض الروايات النهي عن الكون في مجلس المعصية، فقد يقال بكون الصلاة فيها متحدة مع الحرام، والعمدة في دليله رواية ابن أبي عمير عن أبي زياد النهدي عن عبد الله بن صالح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لاينبغي للمؤمن أن يجلس مجلسا يعصى الله فيه، ولايقدر على تغييره^(١)، ولكنها ضعيفة سندا لجهالة عبد الله بن صالح، ولايجدي رواية ابن ابي عمير عنه بالواسطة، لأنه كما ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" والسيد الصدر "قده" لا يظهر من شهادة الشيخ الطوسي "ره" بأنه لا يروي عن ثقة أكثر من عدم روايته عن غير الثقة بلاواسطة.

وأما معتبرة عبد الأعلى بن أعين عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلايجلس مجلسا ينتقص فيه إمام أو يعاب فيه مؤمن، وصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال من قعد عند سباب لأولياء الله فقد عصى الله تعالى، ورواية ابن القداح عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال أمير المؤمنين: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فلايقوم مكان ربية^(٢)، فلاطلاق لها لجميع موارد المعصية، والمهم عدم كون التركيب

١ - وسائل الشيعة ج ١٦ ص ٢٦٠ باب ٢٨ من ابواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ح ٤

٢ - اصول الكافي ج ٢ ص ٣٧٤

٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
بين الصلاة وبين حرمة الحضور في مكان تركيا اتحاديا، وهذا يختلف عن
الغضب الذي ينطبق على الحركة في ارض الغير، فما افتى به جمع من الاعلام
ببطلان الصلاة في مجلس الغناء، غير متجه حتى لو تم دليل حرمة الحضور في
مجلس الغناء.

١٠- الصلاة في مكان يكون معرضا للخطر

الفرع العاشر: الصلاة في مكان يكون معرضا للخطر، فان الكون في ذلك
المكان وان كان محرما لمنافاته لوجوب حفظ النفس بمقتضى قوله تعالى
"ولاتلقوا بأيديكم الى التهلكة"^(١) لكنه لايتحد مع افعال الصلاة، فيكون كقراءة
القرآن في ذلك المكان.

١١- الصلاة على خلاف التقية

الفرع الحادي عشر: الصلاة على خلاف التقية فان كان يجب رعاية التقية
كما في موارد التقية الخوفية حيث تجب اذا خيف من ضرر مهم على مؤمن،
فيكون التركيب بين الصلاة وبين مخالفة التقية اتحاديا، فيأتي فيه الابحاث التي
مرت في بحث اجتماع الأمر والنهي في العبادات.

١٢- ايجاب الصلاة لهتك من لايجوز هتكه

الفرع الثاني عشر: اذا استلزم الصلاة هتك من لايجوز هتكه كما لو صلى
منفردا في حال انعقاد الجماعة مع كون صلاته هتكاً لمن لايجوز هتكه، فحيث
ان الظاهر أن الهتك ينطبق على نفس الصلاة، لا أنه مسبب توليدي عنها، فيكون
التركيب فيه اتحاديا، فيحكم ببطلان الصلاة في فرض العلم والعمد او الجهل
التقصيري، فلايرى وجه لفتوى بعض السادة الاعلام "دامظله" بصحة الصلاة وان
كان الهتك محرما.

١٣- دفن الميت في مكان مغصوب

الفرع الثالث عشر: اذا دفن الميت في مكان مغصوب فهل يجب نبشه ودفنه في مكان مباح، فلاشكال في أنه يجب على الدافن تكليفاً تحصيل رضا المالك إن امكن ذلك حتى لا يتلى بنيش جسد الميت -بناء على حرمة النيش مطلقاً ولو لم يكن هتكاً- وان لم يمكن تحصيل رضاه وجب نبشه للتخلص من محذور استمرار الغصب، ولكن الكلام في أنه هل تحقق امتثال الأمر بدفن الميت في مكان مغصوب ام لا، فبناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فقد تحقق امتثال الواجب الكفائي مطلقاً، وسقط عن الآخرين، وبناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي لم يتحقق ذلك، فلم يسقط التكليف عن الآخرين، فيجب عليهم تحصيل رضا المالك، فان لم يرض فيجب عليهم كفاية نبشه ودفنه في مكان مباح، وبناء على مسلك السيد الخوئي "فده" من ارتفاع التكليف في موارد نسيان الدافن الغصب او غفلته او اعتقاده بعدم الغصب او بعدم حرمة فقد تحقق الامتثال بدفنه اذا كان الدافن ناسياً او غافلاً او معتقداً عدم الغصب او عدم الحرمة.

١٤- احرام الحائض حال مكثها في مسجد الشجرة

الفرع الرابع عشر: احرام الحائض حال مكثها في مسجد الشجرة، فقد ذكر شيخنا الاستاذ "فده" أنه حيث يكون الاحرام مشروطاً شرعاً بكون الشخص في الميقات، فاذا تعلق النهي بكون الحائض في مسجد الشجرة فلا يصح احرامها منه، بل لا بد أن تحرم من خارج المسجد.

وفيه اولاً: انه قد مر أنه لا مانع من اجتماع النهي عن ذات الشرط وشمول الأمر بتقييد الواجب به، لتعدد مصب النهي والأمر.

وثانياً: ان الشرط ليس منهيًا عنه، لان الشرط في حق الحائض على الاقل هو

٩٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الكون في منطقة ذي الحليفة، ونسبة الكون في مسجد الشجرة اليه نسبة الجزء الى الكل، فيكون نظير ما لو كان شرط الواجب هو الكون في دار، فأتى المكلف بالواجب في غرفة معينة منها وقد نهاه المولى عن الدخول في تلك الغرفة، ومثاله الفقهي أن شرط الحلق اوالتقصير في الحج أن يكون في منى، فحلق او قصر في مكان مغصوب في منى، فان الصحيح اجزاءه، لأن تحقق الشرط وهو الكون في منى ليس عين كونه في هذا المكان، ولذا لو انتقل من ذاك المكان الى مكان آخر في منى، فلايقدم ببقاء شخص الكون في منى، وهذا بخلاف الصلاة في الساتر المغصوب حيث أن نسبة الساتر بالسائر المغصوب الى الشرط وهو التستر نسبة الفرد الى الكلي، فيقال بأن النهي عن هذا الفرد يمنع من الترخيص في تطبيق الشرط وهو الساتر عليه، والحاصل أن للكون في منى مثلا وحدة عرفية تتحقق بوجودها في منى، ولايتكرر بتكرر الاماكن المتصورة فيها، حتى يصير كونه في كل من هذه الامكنة فردا منه، حتى ينحل النهي عنه **بعدها**، وهذا بخلاف الغصب فانه يتعدد بعدد كل فرد من افراد التصرف في مال الغير بدون اذنه.

ثم ان ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" في احرام الحائض من مسجد الشجرة يأتي في الصلاة على الميت حيث يعتبر فيها كون المصلى في مكان يكون الميت أمامه.

١٥- صلاة الزوجة خارج البيت اذا خرجت بدون اذن زوجها

الفرع الخامس عشر: صلاة الزوجة خارج البيت اذا خرجت بدون اذن زوجها، فقد يقال بأن هذه الصلاة متحدة وجودا -ولو بلحاظ سجودها في المكان الخارج من البيت- مع كونها خارجة البيت، والمفروض أن كونها خارجة عن البيت بدون اذن زوجها محرم، فيوجب ذلك بطلان صلاتها، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في حج المرأة بدون اذن زوجها أنه اذا كان الخروج من بيتها

[Comment 1]: في العبارة تشويش، والصحيح: حتى يكون الفرد مجمعا للواجب والنهي

اجتماع الأمر والنهي ٩٣
محرمًا كما هو المفروض، فبقاؤها في كل مكان محرم، لأنه من مصاديق الخروج، فيكون وقوفها في عرفات أو المشعر محرماً، وكذا طوافها وسعيها وغير ذلك من الأعمال، لأنه من مصاديق الخروج المحرم، ولا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب^(١).

ولعله لم يحكم بفساد احرامها من الاول، مع أنه مشروط بالكون في الميقات وهو متحد وجوداً مع كونها خارجة عن بيتها بدون اذن زوجها، لأنه في بحثه الاستدلالي ذهب الى جواز اجتماع النهي عن ذات الشرط مع اطلاق الأمر بتقيد الواجب او المستحب به.

ولكن الجواب عنه أنه يختلف الحرام هنا عن الغصب حيث أن السجود على التربة المغصوبة مثلاً مصداق التصرف في مال الغير بدون اذنه، ولكن صلاة المرأة خارج البيت، او وقوفها في عرفات او طوافها حول الكعبة ليس مصداقاً لكونها خارجة من البيت عرفاً، بل ملازم له، فان لكونها خارجة عن البيت وحدة عرفية تتحقق بابتعادها عن البيت، ولا تتكرر بتكرر الاماكن المتصورة في خارج البيت حتى يصير كونها في كل من هذه الامكنة فرداً منها حتى ينحل النهي عنها بعددها، كما أن كونها داخلية في البيت لا يتعدد بعدد كونها في أية واحدة من الغرف في البيت، وهذا بخلاف الغصب فإنه يتعدد بعدد كل فرد من افراد التصرف في مال الغير بدون اذنه.

١٦- الوقوف في عرفات او المشعر في مكان مغصوب او على فرش

مغصوب

الفرع السادس عشر: قد تبين مما ذكرناه في الفرع السابق أنه لو كان الحاج في تمام مدة وقوفه في عرفات مثلاً في مكان مغصوب، فلا يضر ذلك بصحة وقوفه خلافاً للسيد الخوئي "قده" لما مر من أن الواجب هو الكون في عرفات

مثلا، وليست نسبة كونه في المكان المغصوب اليه نسبة الفرد الى الكلى. هذا ولو جلس على فرش مغصوب فيظهر مما ذكره صاحب العروة من بطلان اعتكاف من جلس على فرش مغصوب ذهابه الى بطلان وقوفه ايضا، ولكنه لم يظهر له وجه، فان التركيب بين الكون في المكان سواء في الاعتكاف او الوقوف وبين التصرف في الفرش المغصوب ليس اتحاديا، لتغاير وجودهما في الخارج.

١٧- الطواف في اللباس المغصوب

الفرع السابع عشر: الطواف في اللباس المغصوب، فانه لا بد من ملاحظة المباني في المسألة:

المبنى الاول: أن يقال بأن قوله (صلى الله عليه وآله) "لا يطوفن بالبيت عريان" يكون ارشادا الى مانعية الطواف عريانا، فالمفروض عدم تحقق المانع في حق من طاف في اللباس المغصوب، فعليه يحكم بصحة طوافه ولو في حال العلم والعمد.

المبنى الثاني: أن يقال بأنه يكون ارشادا الى شرطية ستر العورة في الطواف، فيكون حكم الطواف في الساتر المغصوب حكم الصلاة في الساتر المغصوب، حيث اخترنا وفاقا للمحقق النراقي وصاحب الجواهر والسيد الخوئي "قدم" في ابحائه الاستدلالية - وان افتى في المنهاج وتعليقة العروة ببطلان صلاته في حال العمد والجهل التقصيري- صحتها ولو في حال العلم والعمد، وبناء على القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي في شرط الواجب ايضا كما لعله المشهور، فيبطل الطواف في الساتر المغصوب عالما عامدا او جاهلا مقصرا، وأما الجاهل القاصر غير المتردد فحيث ان السيد الخوئي "قده" استند في تصحيح صلاته في الساتر المغصوب الى حديث لاتعاد، وهو لا يتمسك بذيل حديث لاتعاد كقاعدة عامة

[Comment 2]: فكما ان الجزء للحرام ليس حراما ولا يمنع حرمة الخروج عن المنزل عن صحة الصلاة خارجه، فكذلك لا يكون جزء الواجب واجبا ولا يمنع حرمة الوقوف في المكان المغصوب عن امتثال الوقوف الواجب بالوقوف في المكان المغصوب، والحاصل انه يجب في القول بالامتناع -بناءا على تقوم الامر بصرف الوجود بالترخيص في التطبيق- كون المجمع فردا للمأمور به والمنهي عنه، لاجزاء لاي منهما. والمثال الآخر هو التستر بلباس الشهرة او ما يتشبهه بالنساء، حيث ان الحرام هو مجموع اللباس ولكن الواجب وهو الساتر، جزء منه.

اجتماع الأمر والنهي ٩٥

في غير باب الصلاة وهو أن السنة لاتنقض الفريضة، وان اختارها في موضع واحد^(١)، كما لايعتمد على ما ورد من أن الطواف بالبيت صلاة، لإلحاقه بالصلاة، لضعف سنده، فمقتضى القاعدة أن يحكم ببطلان طوافه، نعم الناسي حيث يرتفع عنه التكليف واقعا فيشملة اطلاق الأمر بالطواف في هذا الساتر المغصوب، الا اذا كان الناسي هو الغاصب.

المبنى الثالث: أن يقال بأن هذا النهي عن الطواف عريانا مجرد تأكيد على الحرمة التكليفية لكشف العورة أمام الاجنبي، كما اختاره بعض الاجلاء "دامظه" بنكتة أن المستند في ذلك ما ورد في عدة من الروايات من أن رسول الله "صلى الله عليه وآله" بعث عليا (عليه السلام) ينادي في مكة أنه لايحج بعد هذا العام مشرك، ولايطوف بالبيت عريان^(٢)، ولاينبغي الاشكال في عدم ظهوره في بيان مانعية كشف العورة عن صحة الطواف على حد مانعية الحدث او نجاسة الجسد عنها، والقدر المتيقن ثبوت الحرمة التكليفية لكشف العورة اثناء الطواف على وزان حرمة التكليفية أمام الآخرين، وانما ورد خطاب خاص لاهل مكة بالنهي عن طواف العريان، لابتلاءهم بذلك كما هو مذكور في التاريخ، وحينئذ فلايقتى اشكال في صحة الطواف، عدا ما يقال من كون الطواف علة تامة لتحريك اللباس المغصوب، او لجرّ الجورب المغصوب على الارض (حيث تلبسه المرأة، بل قد يلبسه الرجل في طواف الحج) ولكن ظهر جوابه سابقا من أن من يلبس اللباس المغصوب ثم يحركه فلايكون تحريكه مصداقا للغصب، على أن الطواف ليس هو الجزء الأخير للعلة التامة لتحريك اللباس المغصوب، وانما العلة التامة هو مجموع الطواف وعدم نزع اللباس المغصوب الى حين الطواف، مضافا الى ما مر من جواز اجتماع المبعوضية الغيرية للعلة التامة للحرام مع كونه مصداقا للواجب النفسي، كما مر توضيحه في بحث الصلاة في اللباس

١ - معتمد العروة كتاب الحج ج٥ ص٤٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٠٠ باب ٥٣ من ابواب الطواف ح ١

٩٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
المغصوب.

١٨- الطواف مع كون الساتر مخيطا

الفرع الثامن عشر: فقد يريد بعض الحجاج والمعمرون الذين فرغوا من الاعمال من اعادة طوافهم احتياطاً، فقد يعيدون طواف العمرة المفردة وعمرة التمتع في ملابسهم العادية، فيكون على تقدير وجوب اعادة الطواف عليهم واقعا نظير الطواف مع التستر بالساتر المغصوب، وقد مر بيان حكمه مفصلاً، نعم لا يأتي فيه بيان كون الطواف -وكذا السعي-علة تامة للحرام، كما هو واضح.

١٩- الطواف والسعي بطريقة موجبة لا يذاء الناس

الفرع التاسع عشر: قد يكون الطواف مثلاً بكيفية موجبة لأذية الناس، ولا يكون هذا المقدار متعارفاً، فيكون الطواف علة تامة للحرام، وقد مر سابقاً عدم منعه من كونه مصداقاً للواجب، وكذا قد يطأ الطائف أثاث الآخرين، فقد يقال باتحاد الطواف حينئذ مع الغصب، ولكن الظاهر أن الطواف هو الحركة حول الكعبة وهذا ليس متحداً مع مشيه على أثاث الآخرين.

٢٠- التقصير بالآلة المغصوبة او ذبح الهدي بالسكين المغصوب

الفرع العشرون: اذا قصر المحرم بالآلة المغصوبة، فقد يقال باتحاد هذا التقصير مع التصرف في الآلة المغصوبة، فيشكل الاجتزاء به بناءً على امتناع اجتماع الأمر والنهي، بل يشكل ذلك في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري بناءً على الجواز ايضاً لكونه من العبادات، وقد مر أن المبعد عن المولى لا يصلح للمقربة، ولكن يمكن أن يقال بأن التصرف في الآلة سبب توليدي لتقصير الشعر، فلا يتحد معه.

ويجري ما ذكرناه في ذبح الهدي بالسكين المغصوب.

٢١- ذبح الهدي المغصوب

الفرع الحادي والعشرون: لو ذبح المتمتع الهدي المغصوب، فلا يعد أن يقال بأن لزوم ذبح الحاج للهدي بمقتضى الخطابات الواردة في الكتاب والسنة حوله منصرف عن ذبح الحيوان المملوك للغير بدون رضاه، فلا يكون ذلك مجزءاً حتى لو سقط خطاب النهي بالاضطرار او الاكراه والنسيان.

٢٢- تقصير المحرم لمحرم آخر

الفرع الثاني والعشرون: لو قصر المحرم لمحرم آخر، فانه حيث يحرم على المحرم اخذ شعر الغير، لما ورد من أن المحرم لا يأخذ من شعر الحلال^(١)، والمتفاهم منه بالفحوى العرفي عدم جواز اخذه لشعر المحرم ايضاً، فاذا قصر محرم لمحرم آخر فيكون من قبيل اجتماع الأمر والنهي في معنون واحد بعنوانين، حيث يصدق عليه عنوان التقصير واخذ الشعر (ولو بالتسيب) فيكون مصداقاً للواجب، وحيث يحرم اخذ المحرم شعر غيره فيكون طلب من يريد أن يقصر لذلك مصداقاً للتسيب الى الحرام، فيكون محرماً، وحينئذ يقال بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي فلا يمكن أن يكون مصداقاً للمأمور به، (الا اذا فرض نسيان المحرم الذي يريد التقصير، حيث يرتفع عنه النهي واقعا على رأي المشهور فلا يبقى مانع عن شمول الأمر له)، بل بناء على جواز الاجتماع، فحيث انه عبادة فلا يصح في فرض العلم والعمد او الجهل التقصيري.

هذا ولكن افتى بعض السادة الاعلام "دام ظله" بعدم اجزاء هذا التقصير مطلقاً، مع أنه يرى جواز الاجتماع، وذلك لأنه يرى تقصير الغير للمحرم من باب النيابة، ولادليل على اجزاء نيابة المحرم عنه في ذلك، وفيه ان الاكتفاء بتقصير الغير يكون من باب التسيب حيث انه لا يعتبر في استناد مثل الحلق او التقصير الى

٩٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الشخص عدا حصوله بطلب منه ولو كان المباشر هو الحلاق كما هو المتعارف .

٢٣- الاعتكاف في مكان من المسجد مع كون الغير احق به، لسبقه

الي ذاك المكان

الفرع الثالث والعشرون: ذكر صاحب العروة أنه إذا غصب مكاناً من

المسجد سبق إليه غيره بأن أزاله وجلس فيه فالأقوى بطلان اعتكافه، وكذا إذا

جلس على فراش مغصوب .

وبيتني ما ذكره على أن يكون السابق في المسجد الشاغل للمكان ذا حق

بالإضافة إليه، بحيث لا يجوز التصرف فيه الا بإذنه، فعلى هذا يكون التصرف

والمكث بغير الإذن محرماً فيكون متحداً وجوداً مع الاعتكاف .

ولكن لا يستفاد من الأدلة ثبوت الحق بهذا المعنى، وانما الثابت عدم جواز

مزاحمته، فلا تجوز إزالته عن المكان ومنعه عن الاستفادة، وأما بعد الإزالة

فالمكان باقٍ على الإباحة للجميع من غير حاجة إلى الإذن، فلا يكون المكث

محرماً، ولا الصلاة أو الاعتكاف باطلاً .

وهذا هو القدر المتيقن من معتبرة طلحة بن زيد عن أبي عبد الله (عليه السلام)

"قال: قال أمير المؤمنين (عليه السلام): سوق المسلمين كمسجدهم، فمن سبق

إلى مكان فهو أحقّ به إلى الليل"^(١) ولذا لو أزال أحداً عن المكان ثم جلس فيه

شخص ثالث، من دون أن يستند المزاحمة الى هذا الشخص الثالث فلا يحتمل

كون جلوسه محرماً .

٢٤- قطع صلاة الفريضة باستئناف صلاة أخرى

الفرع الرابع والعشرون: اذا اراد المكلف استئناف صلاة الفريضة قبل

ابطالها، فكبرّ بنية الصلاة الجديدة، فيكون من اجتماع الأمر والنهي في شيء

١ - وسائل الشيعة ج ٥ ص ٢٧٨ باب ٥٦ من ابواب احكام المساجد ح ٢

اجتماع الأمر والنهي ٩٩

واحد مع تعدد العنوان، حيث ينطبق عليه عنوان قطع الفريضة، فيقال حينئذ بامتناع انطباق الواجب عليه اما مطلقا بناء على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي او في خصوص العلم والعمد والجهل التقصيري لعدم صلاحيته للمقربية، ولذا ذكر المشهور كما عليه صاحب العروة أن المرة الاولى من تكبير الاحرام اذا كانت صحيحة فالثانية تكون مبطله، والثالثة تكون صحيحة والرابعة مبطله، وهكذا، فبالوتر تصح الصلاة وبالشفع تبطل.

نعم لو كان الواجب هو اتمام الفريضة -لأن يكون الحرام قطعها- فيكون الاستثناء ضد الواجب، والأمر بالشيء لا يقتضي النهي عن ضده.
ويجري ما ذكرناه حرفا بحرف في مسألة استثناء طواف الفريضة قبل ابطالها بتفويت الموالة ونحوه بناء على ما يستفاد من بعض الروايات من حرمة قطع طواف الفريضة^(١).

١ - وهي رواية إسحاق بن عمار عن أبي الحسن عليه السلام في رجل طاف طواف الفريضة ثم اعتلّ علّة لا يقدر معها على إتمام الطواف، فقال: إن كان طاف أربعة أشواط أمر من يطوف عنه ثلاثة أشواط فقد تمّ طوافه، وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوما ويومين فإن خلّته العلّة عاد فطاف أسبوعا، وإن طالت علّته أمر من يطوف عنه أسبوعا، ويسعى عنه، وقد خرج من إحرامه، وكذلك يفعل في السعي وفي رمي الجمار (وسائل الشيعة، ج ١٣ ص ٣٨٧ باب ٤٥٥ من ابواب الطواف ح ٢) والاستدلال يكون بقوله "وإن كان طاف ثلاثة أشواط ولا يقدر على الطواف فإن هذا مما غلب الله عليه، فلا بأس بأن يؤخّر الطواف يوما ويومين" بناء على ظهوره في تعليل جواز عدم اتمامه الطواف بعجزه عنه، لاتعليل جواز ترك المبادرة وتأخير الطواف يوما او يومين لعدم منشأ لتوهم وجوب المبادرة الى الطواف.

واما سندها ففي احد طريقها سهل بن زياد، وفي الآخر اللؤلؤي، وهو الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وقد وثقه النجاشي، الا أنه نقل أنه استثنى محمد بن الحسن بن الوليد من روايات كتاب نوادر الحكمة ما ينفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤي، وتبعه على ذلك الصدوق، وأبو العباس بن نوح، كما نقل الشيخ الطوسي في رجاله أنه ضعفه ابن بابويه، والظاهر أنه ليس له منشأ الا قبوله لاستثناء شيخه ابن الوليد ما تفرد به اللؤلؤي، وقد حكم السيد الخوئي بعدم ثبوت وثاقة الرجل لمعارضة الشهادات في حقه. ويمكن ان يقال انه لا يفيد أكثر من عدم عملهما برواياته، وهذا اعم من نفي وثاقته العرفية، حيث

في بيان دليلين من بعض القائلين بجواز الاجتماع

ذكر في الكفاية دليلين لبعض القائلين لجواز اجتماع الأمر والنهي .
احدهما: أن أهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعا وعاصيا من وجهين، فإذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان خاص كما مثّل به الحاجبي والعضدي، فلو خاطه في ذلك المكان عد مطيعا لأمر الخياطة وعاصيا للنهي عن الكون في ذلك المكان.
واجاب عنه صاحب الكفاية "فده" بما محصله أنه ليس وجود المعنون لعنوان خياطة الثوب متحدا وجودا مع الكون في المكان المغصوب^(١).

وهذا الجواب تام ان كان ما تعلق به نهى المولى هو الكون في المكان المغصوب، وأما ان كان هو مطلق التصرف في مال الغير وهو الغصب، فحيث أن الواجب على العبد هو فعل الخياطة لاوصف منخيطية الثوب، ويتقوم فعل الخياطة بحركة يد العبد في الفضاء، فاذا كان الفضاء ملك الغير انطبق عنوان الغصب على هذه الحركة، كما كانت تنطبق على الهوي الى الركوع او النهوض للقيام او المسح في الوضوء والتيمم.

فلا بد أن يجيب القائل بالامتناع حينئذ اولا: بأن العرف اذا اعترف بكون حركة يد الغاصب في الفضاء المغصوب مصداقا للحرام، فكونها مصداقا

>>>

يمكن ان يكون مبناه عدم العمل بروايات من كثر نقله لروايات مشتملة على الغلو، وان كان ثقة عرفا، كما كان مبنى العلامة الحلبي ومن تبعه عدم العمل بروايات الثقة غير الامامي، وعليه فيبقى شهادة النجاشي بوثاقته بلامعارض، فهو نظير ما لو قال شخص أنا لأصلي خلف زيد، فهو لايعارض شهادة شخص آخر بعدالله.

على أنه لايعد الاطمئنان بصدور الرواية بعد تعدد السند فقد روى الكليني عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن الحسن بن محبوب عن ابن رثاب عن اسحاق بن عمار، وروى الشيخ باسناده عن موسى بن القاسم عن اللؤلؤي عن الحسن بن محبوب عن اسحاق بن عمار.

اجتماع الأمر والنهي ١٠١

للوأجب وهو الخياطة المأمور بها أول الكلام، فلعل سقوط الأمر بالخياطة من باب حصول الغرض والملاك، وثانياً: يمكن أن يقال إن حركة اليد أو تحريك الخيط والإبرة من مقدمات الخياطة، وأما الخياطة فهي نفس إيجاد وصف المخيطية، نظير ما مر من كون تحريك الماء نحو الجسد من مقدمات الغسل، والغسل نفسه هو وصول الماء إلى البشرة.

ثانيهما: ما حصله أنه لو امتنع اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان لم يختص الأشكال باجتماع الأمر والنهي التحريمي كما في الصلاة في المكان المغصوب، بل جرى في اجتماع الأمر والنهي الكراهتي، لأن امتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد لا يختص باجتماع المحبوبة مع المبغوضة الشديدة، بل يجري في اجتماعها مع المبغوضة الضعيفة أيضاً، ولذا نحس بالوجدان امتناع اجتماعهما مع وحدة العنوان، فإنه كيف يمكن أن يشترك الإنسان شرب الماء مثلاً بحيث يفرح عند وجوده، ويكون حاله أحسن من حاله عند عدمه، وفي نفس الوقت يكرهه بنحو يكون حاله عند عدمه أحسن من حاله عند وجوده.

وهكذا نحس بالتضاد بين الأمر بشيء مع النهي الكراهتي عنه لأن الأمر بصدد التحريك نحوه بينما أن النهي بداعي الزجر عنه وإن اقترن هذا الزجر بالترخيص في الارتكاب.

مع أنه قد ورد النهي الكراهتي في بعض العبادات كالصلاة في مواضع التهم، وفي الحمام وصوم يوم عاشوراء، فيكشف ذلك عن كون تعدد العنوان كافياً في إمكان اجتماع الأمر والنهي.

وقد أجاب صاحب الكفاية عن ذلك بأنه لا بد من تأويل ما ظاهره اجتماع الأمر والنهي بعد قيام الدليل على الامتناع، ضرورة أن الظهور لا يقاوم البرهان، مع أن قضية ظهور تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، ولا يقول أحد

بجوازه سيما إذا لم يكن هناك مندوحة، كما في صوم يوم عاشوراء.

الكلام في اجتماع الأمر والنهي الكراهتي في العبادات المكروهة

ثم ذكر صاحب الكفاية أن العبادات المكروهة على ثلاثة أقسام:

القسم الاول: ما تعلق به النهي بعنوانه ولا بد له، كصوم يوم عاشوراء، حيث أن تركه والاتيان بصوم يوم آخر لا يكون بدلا عنه لكونه مستحبا آخر، وهكذا صلاة النافلة حين طلوع الشمس او غروب الشمس، فان الاتيان بالصلاة في وقت آخر لا يكون بدلا عنها، بل يكون مستحبا آخر.

ففي هذا القسم كصوم يوم عاشوراء، يكون النهي الكراهتي عنه (بعد الإجماع على صحته، ومع ذلك يكون تركه أرجح، كما يظهر من مداومة الأئمة عليهم السلام على تركه) إما لأجل انطباق عنوان ذي مصلحة على الترك، فيكون الترك كالفعل ذا مصلحة، وإن كان مصلحة الترك أكثر، فهما حينئذ يكونان من قبيل المستحبين المتزاحمين، وأرجحية الترك من الفعل ليست مثل المفسدة الغالبة في الفعل موجبة للحزاة والمنقصة في الفعل، كي تكون مانعة عن صلاحية التقرب به، وإما لأجل ملازمة ترك صوم يوم عاشوراء لعنوان ذي مصلحة من دون انطباقه عليه.

القسم الثاني: ما تعلق به النهي بعنوانه ويكون له البدل، كالنهي عن الصلاة في الحمام، فالنهي فيه يمكن أن يكون من قبيل ما ذكر في القسم الأول، كما يمكن أن يكون بسبب حصول منقصة في الصلاة لأجل تشخصها في الحمام بمشخص غير مناسب لكونها معراج المؤمن مثلا، فتنقص مصلحتها وثوابها عن الصلاة التي لامزية لها ولا منقصة من ناحية المشخصات، كالصلاة في الدار، وحينئذ فيكون النهي عن الصلاة في الحمام إرشادا إلى ما لانقصان فيه من سائر الأفراد التي تكون أكثر ثوابا من الصلاة في الحمام، من دون أن تصير الصلاة في الحمام ولانفس الكون في الحمام مكروهة وذات حزاة.

اجتماع الأمر والنهي ١٠٣

القسم الثالث: ما تعلق النهي لا بعنوانه بل بعنوان آخر متحد معه وجودا او ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة، فاما أن يكون النهي متعلقا بالعنوان الملازم للعبادة (اي لهذا الفرد من العبادة المطلوب صرف وجودها) من دون أن يكون متحدا معها وجودا، او يكون مثل القسم الثاني بمعنى اقلية الثواب فيكون إرشادا إلى أفضلية سائر الأفراد مما لا يكون متحدا أو ملازما مع ذلك العنوان^(١).

الكلام حول القسم الاول من العبادات المكروهة

اقول: اما ما ذكره حول القسم الاول ففيه أنه اذا كان ترك صوم عاشوراء مثلا أحب الى المولى من اتيانه ولو لانطباق عنوان ذي مصلحة على الترك او استلزام الترك لعنوان ذي مصلحة فلما معنى لأمر المولى به او اتيان العبد به لأجل المولى، بعد أن لم يكن حال المولى عند فعله احسن منه عند تركه بل كان حاله عند تركه احسن.

نعم قد يكون حصة خاصة من الترك احب من الفعل (لانطباق عنوان ذي مصلحة على هذه الحصة او استلزامها لعنوان كذلك) فلا يمنع ذلك من كون الفعل محبوبا ايضا، لكفاية أن يكون حال المولى عند فعله احسن من حاله عند مطلق تركه، وان كان حاله عند حصة خاصة من الترك احسن من الفعل - كما أن افضلية فعل مستحب لاتمنع من استحباب ضده فيما لو كانا ضددين لهما ثالث- كما لو كان ترك صوم عاشوراء بداعي مخالفة بني امية في صومهم لهذا اليوم احب وارجح من صومه.

وبهذا تبين تمامية ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الفعل والترك اذا كان كل منهما مشتملا على المصلحة فيما أنه يستحيل تعلق الأمر بكل من النقيضين في زمان واحد، فلامحالة كان المؤثر في نظر الأمر احدى المصلحتين على تقدير كونها اقوى من الأخرى، وعلى تقدير التساوي تسقط كلتاها عن التأثير

١٠٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاستحالة الطلب التخييري بالنقيضين، فانه من طلب الحاصل، كما استحال تعلق الطلب التعييني بهما لكونه من التكليف بغير المقذور، وكذا لا يمكن تعلق الطلب بهما بنحو الترتب، لعدم جريان الترتب في النقيضين او الضدين الذين ليس لهما ثالث لأن ترك احدهما مساوق لحصول الآخر، فيكون الأمر به مترتبا عليه مساوقا لطلب الحاصل^(١).

وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المستحب في العبادة هو حصة خاصة من الفعل وهي الفعل الصادر بداعي قربي، فلو كان ترك ذات الفعل ايضا مستحبا لم يكن فيه اشكال لامكان ترك المكلف لهما معا باتيانه لذات الفعل بلا داع قربي، فيكون من قبيل تراحم المستحبين فيما كانا ضدين لهما ثالث^(٢).

ففيه ان قصد القربة في اتيان فعل ليس الا صدور الفعل بداع الهي، وهذا لا يتحقق الا اذا رأى المكلف أن حال المولى عند اتيان المكلف لذلك الفعل احسن من حاله عند تركه، وعليه فاذا كان ترك الفعل ارجح او مساويا، فكيف يتحقق في نفس المكلف داع الهي نحو اتيان الفعل، بعد كون حال المولى عند الترك احسن من حاله عند الفعل، او كون حاله مساويا.

وبناء على ما ذكرنا فلو ثبت كون ترك صوم عاشوراء مطلقا ارجح من صومه ولو بلحاظ العناوين الملازمة للترك او الفعل فهذا ينافي استحباب صومه، فخطاب النهي عن صوم عاشوراء على اي تقدير -ولو كان النهي لكون الترك ارجح من الفعل- ينافي استحبابه.

ولعله لأجل ذلك التزم صاحب الحدائق "ره" بعدم استحباب صوم عاشوراء، أخذاً بالروايات الناهية كرواية زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام "لاتصم في يوم عاشوراء" وحمل ما دل على استحبابه كصحيحة القداح: "صيام يوم عاشوراء كفارة سنة"، وموثقة مسعدة بن صدقة "صوموا العاشوراء التاسع

١ - اجود التفريعات ج٢ ص٣٨٦
٢ - مصباح الاصول ج١ ص٢٠٥

اجتماع الأمر والنهي ١٠٥

والعاشر، فإنه يكفر ذنوب سنة^(١) على التقية.

بل اكثر الروايات الناهية صريحة في عدم المشروعية، وقد ادعى السيد الخوئي "قده" أن الروايات الناهية كلها ضعيفة السند، واما صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم جميعاً أنهما سألا أبا جعفر الباقر (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء فقال: كان صومه قبل شهر رمضان، فلما نزل شهر رمضان ترك" فلعله بمعنى كون صومه واجبا قبل وجوب صوم شهر رمضان، فنسخ وجوبه بعد ذلك، ولاجل ذلك التزم باستحباب صوم عاشوراء من دون كراهة.

ولكن الانصاف أن كثرة هذه الروايات بحد تورث الاطمئنان بصدور بعضها، لأنها تبلغ سبعة رواية.

الرواية الاولى: ما في مصباح المتهجد للشيخ الطوسي "ره" أنه روى عبد الله بن سنان قال: دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) يوم عاشوراء ودموعه تنحدر على عينيه كاللؤلؤ المتساقط فقلت: مم بكأوك؟ فقال: أفي غفلة أنت؟، أما علمت أن الحسين (عليه السلام) أصيب في مثل هذا اليوم؟، فقلت: ما قولك في صومه؟ فقال لي: صمه من غير تبييت، وأفطره من غير تشميت، ولا تجعله يوم صوم كملا، وليكن إفطارك بعد صلاة العصر بساعة على شربة من ماء، فإنه في مثل ذلك الوقت من ذلك اليوم تجلت الهيجاء عن آل رسول الله (صلى الله عليه وآله)^(٢).

وقد يقال بحجية هذه الرواية، لأن الشيخ الطوسي "ره" اسندها الى عبد الله بن سنان جزما ويحتمل في حقه الحس بأن وصل اليه كتابه او هذه الرواية بطريق مستفيض، بل قد يقال بكفاية احتمال الوصول اليه بواسطة كابر عن كابر، وثقة عن ثقة، فتجري في حقه أصالة الحس كما التزم بمثله السيد الخوئي "قده"

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٤٥٧ باب ٢٠ من ابواب الصوم المندوب ح ٢

٢ - مصباح المتهجد ص ٧٨٢

١٠٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بالنسبة الى توثيقات الشيخ والنجاشي^(١).

الرواية الثانية: رواية محمد بن سنان عن أبان عن عبد الملك قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن صوم تاسوعاء وعاشوراء من شهر المحرم فقال يوم عاشوراء ما هو يوم صوم وما هو إلا يوم حزن ومصيبة فمن صامه أو تبرك به حشره الله مع آل زياد ممسوخ القلب مسخوطا عليه^(٢).

الرواية الثالثة: رواية محمد بن عيسى بن عبيد عن جعفر بن عيسى أخيه قال سألت الرضا (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء وما يقول الناس فيه فقال عن صوم ابن مرجانة تسألني ذلك يوم صامه الأعداء من آل زياد لقتل الحسين (عليه السلام) وهو يوم يتشاءم به آل محمد، لا يصام ولا يتبرك به^(٣).

الرواية الرابعة: رواية نجية بن الحارث العطار قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء فقال صوم متروك بنزول شهر رمضان، والمتروك بدعة قال نجية فسألت أبا عبد الله (عليه السلام) من بعد أبيه (عليه السلام) عن ذلك فأجابني بمثل جواب أبيه ثم قال أما إنه صوم يوم ما نزل به كتاب ولا جرت به سنة إلا سنة آل زياد بقتل الحسين بن علي (عليه السلام)^(٤).

الرواية الخامسة: رواية علي بن إبراهيم عن أبيه عن نوح بن شعيب النيسابوري عن ياسين الضرير عن حريز عن زرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) لاتصم في يوم عاشوراء...^(٥).

الرواية السادسة: رواية الكليني عن الحسن بن علي الهاشمي عن محمد بن

١ - معجم رجال الحديث ج ١ ص ٤١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٤٦٠ باب ٢١ من ابواب الصوم المنسوب ج ٢

٣ - نفس المصدر ج ٣

٤ - نفس المصدر ج ٥

٥ - نفس المصدر ج ٦

اجتماع الأمر والنهي ١٠٧

عيسى عن محمد بن أبي عمير عن زيد النرسي قال سمعت عبيد بن زرارة يسأل أبا عبد الله (عليه السلام) عن صوم يوم عاشوراء، فقال: من صامه كان حظه من صيام ذلك اليوم حظ ابن مرجانة وآل زياد، قال قلت وما كان حظهم من ذلك اليوم، قال النار، أعاذنا الله من النار، ومن عمل يقرب من النار^(١)، والرواية ضعيفة بجهالة علي بن الحسن الهاشمي.

الرواية السابعة: رواية الحسين بن ابراهيم القزويني عن محمد بن وهبان عن علي بن حبشي عن العباس بن محمد بن الحسين عن أبيه عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن أبي غندر عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن صوم عاشوراء، قال ذلك يوم قتل فيه الحسين (عليه السلام) فإن كنت شامتا فصم، ثم قال إن آل أمية نذروا نذرا إن قتل الحسين (عليه السلام) أن يتخذوا ذلك اليوم عيداً لهم يصومون فيه شكراً ويفرحون أولادهم، فصارت في آل أبي سفيان سنة إلى اليوم، فلذلك يصومونه ويدخلون على عيالاتهم وأهاليهم الفرح ذلك اليوم، ثم قال إن الصوم لا يكون للمصيبة ولا يكون إلا شكراً للسلامة، وإن الحسين (عليه السلام) أصيب يوم عاشوراء، فإن كنت فيمن أصيب به فلاتصم، وإن كنت شامتا ممن سره سلامة بني أمية فصم شكراً لله تعالى^(٢).

والظاهر من هذه الرواية النهي عن صوم عاشوراء مطلقاً، حيث قال "ان كنت شامتا فصم" وقال ايضاً "ان الحسين اصيب يوم عاشوراء، فان كنت فيمن اصيب به فلاتصم، وان كنت شامتا ممن سره سلامة بني امية فصم" أي ان كنت شامتا لاهل البيت وكنت ممن سره سلامة بني امية فصم، وان كنت من شيعة الحسين الذين اصيبوا بمصابه فلاتصم.

وحيث أن فلا يبعد تمامية ما ذكره صاحب الحدائق من عدم مشروعية صوم يوم عاشوراء، لاستقرار المعارضة بين صحيحة القداح وموثقة مسعدة بن صدقة

١ - نفس المصدر ح ٤

٢ - نفس المصدر ح ٧

١٠٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الدلتين على استحباب صوم عاشوراء، وبين هذه الروايات، بعد اباء مفادها عن الحمل على الارشاد الى قلة ثواب صوم عاشوراء بالنسبة الى صوم الايام المتعارفة، بأن يكون النهي عنه بداعي حث الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم يكونوا يصومون جميع ايام السنة، وحينئذ فيجب ترجيح هذه الروايات لمخالفتها للعامة، وتحمل صحيحة القداح وموثقة مسعدة على التقية.

هذا ثم ان من الغريب ما حكى عن المحقق النائيني "قده" من أن الأمر الاستحبابي متعلق بذات صوم يوم عاشوراء والنهي الكراهتي متعلق بالتعبد به فلا يكون من اجتماع حكيمين متضادين في شيء واحد^(١)، فانه كيف يتعلق النهي بالتعبد اي بتحريك أمر المولى نحو الاتيان بمتعلقه، بعد أن كان الغرض من الأمر هو التحريك نحو المتعلق، وهذا واضح في التوصليات، فكيف بالمقام مما يكون الأمر بالصوم تعبديا، فان تنافي الأمر والنهي فيه واضح جدا.

هذا كله بالنسبة الى صوم عاشوراء، وأما سائر موارد النهي عن الصوم، ففي مثال صوم الضيف بدون اذن رب البيت فقد يقال ايضا بأن مقتضى مثل رواية الزهري عن علي بن الحسين (عليه السلام) الضيف لا يصوم تطوعا إلا بإذن صاحبه، وقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من نزل على قوم فلا يصومنَّ تطوعاً إلا بإذنه^(٢)، ورواية هشام بن الحكم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) من فقه الضيف أن لا يصوم تطوعاً إلا بإذن صاحبه... وإلا كان الضيف جاهلاً^(٣)، ونحوها رواية نشيط بن صالح، وكذا رواية حماد بن عمرو وأنس بن محمد عن أبيه عن الصادق عن آبائه (عليهم السلام) في وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال يا علي لا يصوم الضيف تطوعاً إلا بإذن صاحبه^(٤)، النهي عن صوم الضيف بدون اذن

١ - اجود التقريرات ج٢ ص٣٨٧

٢ - وسائل الشيعة ج١٠ ص٥٢٩ باب ١٠ من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح ١

٣ - نفس المصدر ح ٢

٤ - نفس المصدر ح ٤

اجتماع الأمر والنهي ١٠٩

صاحبه، وهو يلزم عدم مشروعيته.

وهذه الروايات وان كانت ضعيفة السند لكن يحصل الوثوق بمضمونها بعد كثرتها، وحمله على الارشاد الى اقلية ثوابه بالنسبة الى سائر الصيام المتعارفة، بأن يكون النهي عنه بداعي حث الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم يكونوا يصومون دائما خلاف الظاهر، الا اذا كان هناك تسالم قطعي على مشروعيته، فيتعين حمله على ذلك.

لكن يمكن ان يقال انه حيث يستفاد من صحيحة الفضيل بن يسار عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا ينبغي للضيف أن يصوم إلا بإذنهم، لئلا يعملوا الشيء فيفسد، ولا ينبغي لهم أن يصوموا إلا بأذن الضيف لئلا يحتشم فيشتهي الطعام فيتركه لهم^(١)، أن ملاك النهي هو أكل الضيف طعام صاحب البيت، وحمله على الحكمة خلاف الظاهر، فحينئذ لا مانع من الالتزام باستحباب صومه بدون اذن صاحبه مترتبا على اجتناب الضيف عن أكل الطعام الذي عملوه، وكذا لا مانع من الالتزام باستحباب صوم صاحب البيت مترتبا على اجتنابه عن اكل الطعام مع الضيف، لما يستفاد من ذيل الصحيحة من نكتة النهي عن صومه.

وأما مثال صوم ثلاثة ايام بعد يوم الفطر، فمقتضى ما ورد في صحيحة حرير "إذا أفطرت من رمضان فلا تصومنّ بعد الفطر تطوعا إلا بعد ثلاث يمضين"^(٢) عدم مشروعيته، لكن يمكن ان يستدل على حملها على الارشاد الى اقلية الثواب وبداعي حث الناس الى اختيار ايام أخرى للصوم بعد أن لم يكونوا يصومون جميع ايام السنة، مضافا الى ما قد يدعى من تسالم الاصحاب على مشروعيته، بصحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن

١ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٥٢٨ باب ٩ من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٥١٩ باب ٣ من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح ٣

١١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اليومين اللذين بعد الفطر، أيصامان أم لا، فقال أكره لك أن تصومهما^(١)، حيث انه لو لم يكن هذا الصوم مشروعاً لم يكن يناسب أن يعبر عنه بأني اكره لك ذلك، بعد أن لم يكن في مقام التقية، كما قد يستدل بصحيفة ابن أبي عمير عن زياد بن أبي الحلال قال قال لنا أبو عبد الله (عليه السلام) لاصيام بعد الأضحى ثلاثة أيام، ولا بعد الفطر ثلاثة أيام، إنها أيام أكل وشرب^(٢)، حيث يستفاد منها أن نكته النهي هو كون هذه الايام ايام اكل وشرب، فلو اجتنب المكلف او لم يتمكن من الاكل والشرب في هذه الايام ثبت في حقه استحباب صومها.

ويمكن ان يقال بأن احتمال وجود ارتكاز متشعري معاصر لزمان صدور هذه الروايات على مشروعية هذا الصوم يمنع من احراز ظهورها في عدم المشروعية، لما ذكرنا مرارا من أن احتمال القرينة الحالية النوعية يمنع عن حجية الخطاب في المعنى الذي يكون ظاهراً فيه لولا القرينة، فيرجع الى عمومات مشروعية الصوم، ويؤيد حمل تلك الروايات على الارشاد الى قلة الثواب ما ورد في صحيفة ابن أبي عمير عن كرام قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إني جعلت على نفسي أن أصوم حتى يقوم القائم فقال صم ولا تصم في السفر ولا العيدين ولأيام التشريق ولاليوم الذي تشكّ فيه من شهر رمضان^(٣)، حيث لم يستثن ثلاثة ايام بعد عيد الفطر.

هذا كله بالنسبة الى القسم الاول، ومحصل الكلام فيه أنه لو كان النهي الكراهتي فيه بمعنى الكراهة الاصطلاحية، أي الحزاة والمبغوضية، دون قلة الثواب، فيكون كالنهي التحريمي في أنه لا يجتمع مع الأمر، فان كان هناك قرينة على كون الكراهة مقترنة بالترخيص في الاتيان فحيث ان الترخيص في العبادة ظاهر في مشروعيتها التي تساوق في العبادات مع الأمر بها، فلا بد أن تحمل

١ - نفس المصدر ح ٢

٢ - نفس المصدر ح ١

٣ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٥١٦ باب ١ من ابواب الصوم المحرم والمكروه ح ٩

اجتماع الأمر والنهي ١١١
الكراهة على قلة الثواب .

الكلام حول القسم الثاني من العبادات المكروهة

واما ما ذكره صاحب الكفاية في القسم الثاني من العبادات المكروهة من امكان حمل النهي عن الصلاة في الحمام مثلا على قلة الثواب فهو وان ظاهرا عرفا من خطاب النهي الكراهتي في فرد من العبادة، كما ورد في صحيحة الحلبي في الطواف خلف المقام "ما أحب ذلك ولأرى به بأسا فلا تفعله الا أن لاتجد منه بدا^(١)" حيث ان الظاهر منه كون الطواف خلف المقام اقل محبوبية وثوابا بالنسبة الى الطواف بين البيت والمقام، لكن لامانع من اجتماع الأمر بصرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها بمعنى حرازته ومبغوضيته، كما لو امره المولى بشرب الماء لرفع عطشه، ونهاه عن شرب الماء البارد لكونه موجبا لصداعه، حيث يجتمع حب صرف وجود شرب الماء مع بغض فرد منه لاشتماله على مفسدة أخرى، ولكن حيث يكون وافيا بملاك الواجب فلا يكون المحبوب هو الجامع المقيد بغير هذا الفرد، نعم قد مر أن ظاهر النهي التحريمي عدم وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب، فيكون موجبا لتقييد دليل الواجب، الا اذا كان هناك قرينة خاصة كما في مثال شرب الماء، ولكن لا يظهر من النهي الكراهتي ذلك، فلماوجب لتقييد خطاب الامر.

وأما ما ذكره في البحوث من أن خطاب الأمر بالجامع حيث يقتضي كون الجامع محبوبا، وحب الطبيعة يستلزم حب كل فرد منها على تقدير ترك سائر الافراد، فلا يجتمع الأمر بالمطلق مع النهي عن المقيد ولو كان النهي كراهتيا بمعنى مبغوضية متعلقه ولو يبغض غير لزومي، لأن مثل هذا النهي الناشئ من مبغوضية متعلقه يكشف لامحالة عن عدم محبوبية متعلقه، لعدم إمكان اجتماع الحب والبغض في شيء واحد^(٢).

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٣٥١ باب ٢٨ من ابواب الطواف ح ٢
٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٢٠

١١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ففيه ما مر من أن حب الجامع لا يستلزم حب كل فردٍ على تقدير ترك سائر الافراد، والا لزم منه أنه لو اشتاق شخص الى شرب الماء وكان عنده مياه كثيرة، لكن منعه عن شرب الماء مانع، فيفوت منه محبوبات كثيرة بعدد تلك المياه بعد تحقق شرط حب كل واحد منها وهو ترك سائر الافراد، وكذا لو تحقق منه اكثر من فرد معا لزم عدم الحب الفعلي بأيّ من الافراد الموجودة، وهذا كله خلاف الوجدان .

والحاصل أنه لامانع عقلا ولا عرفا من وجوب صرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها بمعنى حزازته ومبغوضيته، وحيث ان كراهته مقترنة بالترخيص في الفعل فمع عدم المندوحة يغلب عليها ملاك الواجب، ومع المندوحة يبقى هذا الفرد على كراهته ولكن يكون مجزءا عن الواجب، فيوجب المولى على عبده شرب الماء لرفع عطشه، ولكن يقول له "أكره أن تشرب الماء البارد لكونه موجب لصداعك" فانه ليس عبادة حتى يحمل على قلة الثواب .

ثم انه ذكر في البحوث -بعد ما ادعى امتناع اجتماع حب صرف وجود الجامع باطلاقه، مع بغض فرد منه ولو ببغض غير لزومي- أن النهي الكراهتي عن الفرد حيث يكشف عن عدم محبوبيته فيكشف عن ان ملاك العبادة غير ثابت في الجامع الشامل لهذا الفرد المنهي عنه، إذ لو كان ثابتا في الجامع بين هذا الفرد وبين بقية الافراد لكان هذا الجامع محبوباً بملاك إلزامي، ولا بد وأن يسري هذا الحب من الجامع إلى الفرد، فيقع التراحم بين هذا الحب الذي يكون بملاك إلزامي وبين بغض هذا الفرد الذي يكون بملاك كراهتي، وبعد التراحم لا بد وأن يزول البغض لأقوائية ملاك الحب بحسب الفرض، مع ان المفروض أن هذا الفرد المنهي عنه مبغوض بالفعل بالبغض الكراهتي، فالمبغوضية الفعلية لهذا الفرد المستكشفة من النهي تكون دليلا على أن الجامع المنطبق على هذا الفرد ليس واجدا لملاك المأمور به، وهذا يعني أن هذا الفرد من العبادة يقع باطلا

اجتماع الأمر والنهي ١١٣
بنكتة عدم وجدانه للملاك.

وهذا البيان لا يتم في النهي التحريمي، حيث يحتمل أن يكون المنهي عنه واجداً لمصلحة الأمور به، ومع هذا يكون مبغوضاً باعتبار أقوائية المفسدة على المصلحة، لكن لا يحتمل ذلك في النهي الكراهتي، للعلم بأضعفية المفسدة، فلو كان المنهي عنه واجداً لمصلحة الأمور به لزالَت المَبغوضية عنه حتماً^(١).

وفيه اولاً: أنه اذا كان هناك مندوحة بأن كان يتمكن من الاتيان بالطبيعة في ضمن فرد آخر فلا يكون حينئذ تراحم بين الملاك اللزومي للعبادة والملاك الكراهتي في فرد منها، فيمكن أن يكون ملاك العبادة قائماً بالجامع الشامل للفرد المنهي عنه بالنهي الكراهتي، ولكن حيث يمكن استيفاء ملاك العبادة بغير الفرد المنهي عنه فلا يقع بينهما التراحم، فيكون هذا الفرد مبغوضاً فعلاً، وان كان وافياً بملاك العبادة، وبناء على مسلكه فيوجب ذلك تعلق الحب بالجامع الذي لا يشمل هذا الفرد، ولاوجه لدعوى أن اجتماع المفسدة غير اللزومية في فرد من افراد الواجب مع وفاءه بالمصلحة الملزمة في الواجب يوجب تبدل مبغوضيته الى قلة المحبوبة.

نعم اذا اريد التمسك باطلاق خطاب النهي الكراهتي عن هذا الفرد في فرض عدم المندوحة، فيتم ما ذكره من ان مقتضاه عدم وفاء هذا الفرد لملاك الواجب والا لكان يجب أن يغلب المصلحة الملزمة على المفسدة غير الملزمة في الفرد عند التراحم، من غير اختصاص لهذا البيان بالعبادة، لكنه يتوقف على وجود اطلاق في دليل الكراهة لفرض عدم المندوحة، فلا يتم في مثل صحيحة الحلبي في الطواف خلف المقام، على أنه لا يبعد أن يقال ان مقتضى التوفيق العرفي بين دليل وجوب طبيعة والنهي الكراهتي عن فرد منه هو رفع اليد عن كراهته الفعلية في فرض عدم المندوحة، لغلبة الملاك الملزم على الملاك غير الملزم.

وثانياً: قد مر أنفا الاشكال في مبناه من استلزام حب الجامع لحب كل فرد على تقدير سائر الافراد، فيكفي في خطاب الأمر عقلا وعرفا وجود مصلحة في الجامع بنحو لا تكون مبتلاة بمفسدة مساوية او اقوى في جميع افراد الجامع، وان لم تؤثر هذه المصلحة في محبوبة الفرد المأتي به في مقام الامتثال لابتلاء هذا الفرد بمفسدة فيه تمنع من سريان الحب اليه، كما أنه يكفي في خطاب النهي وجود المفسدة في الفرد المنهي عنه بنحو لا تكون مبتلاة بمصلحة مساوية او اقوى في الاتيان بهذا الفرد بالخصوص، وان لم تؤثر هذه المفسدة في المبعوضة الفعلية، وقد تقدم الكلام في ذلك سابقا فراجع.

الكلام حول القسم الثالث من العبادات المكروهة

أما بالنسبة الى القسم الثالث (أي ما تعلق النهي بعنوان آخر متحد معه وجودا او ملازم له خارجا، كالصلاة في مواضع التهمة) ففي مثال الصلاة في مواضع التهمة ليس المنهي عنه الا الحضور في مكان التهمة، وهذا ليس متحدا مع افعال الصلاة، ولذا يمكن أن يقال "ان كنت تحضر في هذا المكان وتبقى فيه فترة فصل في هذه الفترة"، فيختلف عن الغضب، فلاشكال في هذا المثال.

نعم يمكن ان يذكر مثال آخر لهذا القسم، وهو أنه لو اعاد الوسواس عبادته لأجل الوسوسة، فلاشكال في كون عمله مكروها، لما ورد في صحيحة عبد الله بن سنان قال ذكرت لأبي عبد الله (عليه السلام) رجلا مبتلى بالوضوء والصلاة، وقلت هو رجل عاقل، فقال أبو عبد الله (عليه السلام) وأي عقل له وهو يطيع الشيطان، فقلت له وكيف يطيع الشيطان، فقال سله هذا الذي يأتيه من أي شيء هو فإنه يقول لك من عمل الشيطان^(١)، وحينئذ فبناء على امتناع الاجتماع يشكل صحته حتى لو انكشف بطلان عمله السابق.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن القسم الثالث الذي يكون النهي فيه عن

اجتماع الأمر والنهي ١١٥

عنوان مجامع مع العبادة وجوداً، كالصلاة في اماكن التهمة شبيهه للقسم الثاني في أن الكراهة فيه ايضاً ليست اصطلاحية بمعنى كونها ناشئة عن المفسدة في الفعل بل ارشاد الى أن تطبيق الطبيعة المأمور بها على فرد آخر ارجح من تطبيقها على هذا الفرد المنهي عنه تنزيهاً، والنهي التنزيهي لا يوجب تقييد الطبيعة المأمور بها، فان النهي التنزيهي متضمن للترخيص في الارتكاب فلا تنافي بينه وبين اطلاق المأمور به ليكون مقيداً له بغير الحصة التي تعلق بها النهي، غاية الأمر أن تطبيق المأمور به على الفرد المنهي عنه يكون مرجوحاً بالنسبة الى سائر الافراد^(١).

اقول: في القسم الثالث مما يكون النهي التكليفي متعلقاً بعنوان متحد مع العبادة وجوداً، فالمفروض كون النهي ناشئاً عن المفسدة في متعلقه، فحينئذ يأتي فيه اشكال امتناع اجتماع الأمر والنهي، اذ الاشكال لم يكن مختصاً بمحذور تنافي النهي مع الترخيص في التطبيق حتى يدعى اختصاصه بالنهي التحريمي، بل كان الاشكال هو تنافي المحبوبة والمبغوضة، وهذا كما مر لا يختص بالمبغوضية الشديدة.

نعم بناء على المبنى المختار من جواز اجتماع الأمر بصرف وجود طبيعة مع النهي عن حصة منها بعنوان آخر، فيندفع هذا الاشكال عن المقام ايضاً، ولا يأتي في المقام محذور عدم صلاحية العمل بحسب المرتكز العقلائي والتمشيري للمقرية بعد صدوره على وجه المبعدية وايجابيه لاستحقاق العقاب من الذي تنجزت الحرمة في حقه كالعالم العامد او الجاهل المقصر.

وعليه فلو اعيد الوسواس وضوءه او صلاته، ثم علم ببطلان ما كان قد أتى به اولاً، فانه بناء على ما ذكرناه يحكم بصحة ما أتى به ثانياً، وان كان العمل بالوسوسة مكروهاً، بمقتضى صحيحة ابن سنان.

نعم قد يدعى كون صحيحة ابن سنان هذه، مقيدة عرفاً لدليل استحباب اعادة

١١٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الذكر والقراءة في الصلاة، وحينئذ فيشكل صحة صلاته بناء على خروج الذكر والقراءة والدعاء عن الكلام المبطل للطلاة بالتخصيص، الا أن الظاهر خروج القراءة والذكر والدعاء تخصصاً عن التكلم المبطل للصلاة، لانصرافه الى التكلم العادي، فالقراءة لاتبطل الصلاة وان كانت منهيها عنها بنهي تكليفي، وهكذا الدعاء كما في الدعاء على المؤمن وفاقاً للسيد الخوئي "قده" حيث علق على كلام صاحب العروة (الدعاء بالمحرّم كالدعاء على مؤمن ظلماً فلايجوز، بل هو مبطل للصلاة) بقوله "في ابطاله اشكال بل منع"^(١) نعم لاشكال في بطلان الصلاة مع قصد الجزئية عمدا لصدق الزيادة العمدية.

هذا تمام الكلام في العبادات المكروهة، وبذلك اتضح أنه لا يتم النقص على القائلين بامتناع الاجتماع بمثل ذلك، فانها اما ليست شبيهة بموارد اجتماع الأمر والنهي او لامحذور في الالتزام ببطلانها في الموارد التي تكون شبيهة بموارد اجتماع الأمر والنهي، كما في القسم الثالث.

وقد تحصل عدم تمامية اي من الدليلين المذكورين في الكفاية من قبل بعض المجوزين لاجتماع الأمر والنهي، وان كان المختار جواز الاجتماع.

تنبيهات

١- في كون مسألة اجتماع الأمر والنهي من المسائل الاصولية

التنبيه الاول: وقع الكلام في أن مسألة اجتماع الأمر والنهي هل هي من مسائل علم الاصول ام لا، فذكر صاحب الكفاية "قده" أنه حيث تقع نتيجة هذه المسألة في طريق الاستنباط كانت المسألة من المسائل الاصولية، واورد عليه المحقق النائيني "قده" بأن الضابط في المسألة الاصولية أن تكون آخر كبرى قياس استنباط الحكم الشرعي بحيث لاتحتاج الى توسيط مسألة اصولية أخرى، وهذا لاينطبق على مسألة اجتماع الأمر والنهي.

اجتماع الأمر والنهي ١١٧

فان مورد شمول اطلاق خطاب الأمر والنهي، بناء على القول بامتناع الاجتماع يصير من صغريات باب التعارض، فلا يمكن استنباط الحكم الشرعي منه الا بتوسيط كبرى حكم تعارض الدليلين، مثال ذلك انه في مورد الصلاة في المكان المغصوب ان بنينا على امتناع اجتماع النهي عن الغضب مع اطلاق الأمر بالصلاة فيتعارض اطلاق دليل تحريم الغضب مع اطلاق الأمر بالصلاة، ولكنه لا يكفي ذلك لاستنباط الحكم الشرعي، بل يحتاج الى توسيط كبرى بحث التعارض.

وبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي أيضا يحتاج استنباط الحكم الشرعي بصحة الصلاة في المكان المغصوب مثلا الى توسيط كبرى قواعد التزاحم، حيث يقع التزاحم بين الأمر والنهي، وهذا في مورد عدم المندوحة واضح، وكذا في موارد المندوحة يدخل في كبرى بحث التزاحم بين الواجب الموسع والمضيق، كما لو ابتلي المكلف في اول وقت الصلاة بوجوب ازالة النجاسة عن المسجد فورا، فانه لو عصى واشتغل بالصلاة فيحتاج تصحيح صلاته الى إثبات امكان اطلاق الأمر بها ولو على نحو الترتب على عصيان وجوب الازالة، او امكان تصحيحها باستكشاف الملاك - من اطلاق المادة او من الدلالة الالتزامية للخطاب- بعد سقوط اطلاق الأمر.

ولاجل ذلك التزم بخروج بحث اجتماع الأمر والنهي عن مسائل علم الاصول واندراجه في المبادئ التصديقية^(١)، ومراده من المبادئ التصديقية لعلم الاصول براهين اثبات وجود موضوع المسألة الاصولية، فان بحث الاجتماع يتضمن اثبات وجود التعارض او التزاحم في فرض انطباق العنوان المتعلق للأمر والعنوان المتعلق للنهي في مورد واحد.

وفيه -مع غمض العين عما مر في اول الاصول من عدم لزوم كون المسألة

١١٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاصولية آخر كبرى قياس الاستنباط- أن من يرى جواز اجتماع الأمر والنهي فيعني ذلك التزامه بإمكان اطلاق الأمر ولو مع فعلية النهي في موارد وجود المندوحة على الأقل، ولا يحتاج بعد ذلك الى توسط كبرى قواعد التزاحم.

وقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه يكفي في كون المسألة اصولية وقوع احد طرفي النتيجة في طريق الاستنباط، والا فمسألة حجية الخبر بناء على القول بعدم حجيته لاتقع آخر كبرى لقياس الاستنباط، وعليه فمبحث اجتماع الأمر والنهي أيضا بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي يمكن ان يقع في طريق استنباط الحكم الشرعي وهو الحكم بصحة الصلاة في المكان المغصوب في المثال المتقدم بلا حاجة الى توسط كبرى اصولية أخرى، نعم نحتاج حينئذ الى كبرى حجية الظهور لأن غاية ما أثبتناه على مسلك الجواز امكان اطلاق الأمر بالصلاة لفرض الصلاة في المكان المغصوب، مع ان الغضب منهي عنه، ولكن لا يمكن الحكم بفعلية اطلاق الأمر الا استنادا الى كبرى حجية الظهور، فيثبت بها حجية الظهور الاطلاقي لخطاب الأمر بالصلاة، الا ان كبرى حجية الظهور ليست مسألة اصولية لكونها بديهية، وعليه فيكون مبحث اجتماع الأمر والنهي داخلا في علم الاصول^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بأن الحكم بصحة العبادة لا يكفي فيه إثبات اطلاق تعلق الأمر بالنسبة اليها، بل لابد من البحث ثانيا في ان تعلق النهي بها ولو بعنوان آخر متحد معها في الوجود هل يوجب فسادها ام لا^(٢).

ولكن الظاهر عدم تمامية هذا اليراد، لانه بعد احراز كون العمل مأمورا به فلاشكال في صحته ما لم ينتج النهي عنه كما لو فرض الجهل القصورى به، نعم لو فرض تنجز النهي عنه وكان عبادة فيقال حينئذ ان المبعد لا يصلح للمقربة عقلاء.

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٤

٢ - بحث في علم الاصول ج ٣ ص ٥١

اجتماع الأمر والنهي ١١٩

على أن نتيجة المسألة لاتختص بتصحيح العبادة، بل قد يكون مورد اجتماع الأمر والنهي من التوصليات كدفن الميت في مكان مغصوب، فعلى القول بجواز الاجتماع فالحكم بصحته لا يحتاج الى توسط مسألة اصولية أخرى. ثم انه ذكر في البحوث ما محصله أنه لايلزم في كون المسألة اصولية عدم احتياجها في مقام الاستنباط الى ضم كبرى اصولية أخرى، بل الضابط عندنا في كون المسألة اصولية أن تتحقق فيها ثلاثة خصوصية:

الأولى: أن تثبت الحكم الشرعي بنحو الاستنباط لاالتطبيق، اي لا يكون الحكم الشرعي الذي يراد اثباته مصداقا لهذه المسألة، فيخرج به مثل قاعدة لااضرر حيث أن عدم وجوب الوضوء الضرري من مصاديق نفس القاعدة. **الثانية:** أن لاتختص بباب فقهي واحد، فيخرج به مثل البحث عن قاعدة الطهارة لاختصاصها بباب الطهارة فقط.

الثالثة: أن تكون مرتبطة بالشارع لأجنبية عنه، فيخرج به البحث عن التوثيقات الرجالية لانها مرتبطة بأمر خارجي مستقل عن الشارع. وهذه الخصوصيات مجتمعة في مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي، فانها تثبت الوجوب والحرمة أو الصحة والبطالان في مورد الاجتماع بنحو التوسيط لاالتطبيق، كما أنها لاتختص بباب فقهي خاص، كما أنها مرتبطة بالشارع وأحكامه.

اقول: ما ذكره من أنه لايعتبر في كون المسألة اصولية استغناءها في مقام الاستنباط عن ضم كبرى اصولية أخرى، وان كان تاما كما مر في اول الاصول، لكن لاوجه لتخصيص المسائل الاصولية بالبحث عما يكون من شؤون الشارع، وان كان الغرض من علم الاصول هو معرفة الأحكام الشرعية الكلية، لكن البحث عن المسائل الاصولية لا يختص بما يكون من شؤون الشارع، فالبحث عن مفهوم الشرط ان انتج القول بثبوت المفهوم المطلق له فيفيدنا في

١٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المحاورات العرفية أيضا، وكذلك حجية الظهور، واما اخراج التوثيقاات الرجالية فيكون بقيد آخر ذكرناه في اول الاصول.

٢- المراد من الواحد

التنبيه الثاني: ان المراد بالواحد في تعبيرهم باجتماع الأمر والنهي في شيء واحد هو الواحد وجودا ولو بالنظر المسامحي العرفي، وان كان بالنظر الدقي متعددا وجودا كما مر دعواه من المحقق النائيني "قده" حيث ذكر أن تعدد العنوان في المبادئ كالصلاة والغضب يكشف عن تعدد المعنون خارجا، في قبال المتعدد وجودا كالصلاة مع النظر الى الاجنبية في اثناءها.

وعليه فما قد يقال من أن المراد من الواحد ان كان هو الواحد الشخصي لزم خروج الواحد النوعي عن محل البحث، كالصلاة في المكان المغصوب، حيث أنها مفهوم كلي، لكونها قابلة للصدق على كثيرين، مع أنه لاوجه لاجراجه عن محل البحث والنزاع، وان كان المراد منه الواحد النوعي لزم منه دخول مثل السجود الخالص لله مع السجود للصنم في محل البحث لأنه يجمعهما نوع واحد وهو السجود، مع أنه لااشكال في امكان اجتماع الأمر بالسجود لله والنهي عن السجود للصنم، بعد تغايرهما وجودا، فيرد عليه ما مر من أن المراد من الواحد هو الواحد وجودا، وان شئت قلت: ان المراد منه الواحد الشخصي، ولايلزم منه خروج اجتماع الأمر والنهي في الصلاة في المكان المغصوب عن محل البحث، فانها وان كانت مفهوما كليا قابلا للصدق على كثيرين، لكن تدخل في البحث باعتبار أنه يلزم من ذلك اجتماع الأمر والنهي في واحد شخصي، وهو مصداق الصلاة في المكان المغصوب.

٣- هل مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية او عرفية

التنبيه الثالث: وقع الكلام في كون مسألة اجتماع الأمر والنهي عقلية او

اجتماع الأمر والنهي ١٢١

عرفية، واختار جماعة كون المسألة عقلية، ولكن الصحيح عدم اختصاص النزاع في الامكان او الامتناع عقلا، لامكان أن يقال بإمكان اجتماع الأمر والنهي عقلا وامتناعه عرفا، كما اختاره بعضهم.

الآ أنه ذكر السيد الخوئي "فده" انه لو فرض حكم العقل بالجواز فلامعنى للامتناع العرفي، وأما دعوى (أن المجمع بالنظر العقلي اثنان، فيحكم بجواز اجتماع الأمر والنهي عقلا، ولكن بالنظر العرفي حيث يرى واحدا فيمتنع اجتماعهما عرفا) فمدفوعة بأن العرف لا يكون مرجعا الا في تشخيص المفاهيم ومداليل الألفاظ، نعم لو كان المراد من الامتناع العرفي عدم وقوع الاجتماع بحسب الأدلة اللفظية بعد الالتزام بإمكانه عقلا بدعوى ان المستفاد عرفا من خطاب "صل" وخطاب "لا تغضب" مثلا أن المأمور به هي الصلاة في مكان غير مغصوب لكان هذا التفصيل معقولا في مقام الثبوت، الا أنه غير صحيح في مقام الاثبات، حيث ان تقييد خطاب الأمر بغير مورد النهي يحتاج الى قرينة مفقودة في المقام^(١).

اقول: لو فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي بالنظر العرفي فهذا يوجب انعقاد ظهور عرفي في خطاب الأمر بطبيعة في عدم شمولها لما اذا انطبق عنوان محرم على حصة منها، فلا يتم دعوى أن الإمكان والامتناع أمران واقعيان يدركهما العقل ولا شأن للعرف في ذلك وليس نظره حجة في تشخيصهما وإنما يمكن أن يحتجّ بنظر العرف في باب المفاهيم وتحديد مداليل الألفاظ.

هذا، وقد ذكر في البحوث نكتتين في المقام:

احديهما: ان الامتناع العرفي يختص اثره بما إذا كان الدليل على الأمر أو النهي لفظياً، فلا يتم فيما إذا كان الدليل ليبيا من إجماع أو غيره، لان الامتناع عرفا انما يجدي إذا كان موجبا لانعقاد ظهور في خطاب الأمر، وهذا مخصوص

١٢٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
بباب الألفاظ ودلالاتها ولامجال له في الأدلة اللبية .

وثانيتها: إن الصحيح عدم الامتناع عرفا في كل مورد نقول فيه بعدم الامتناع عقلاً، والوجه في ذلك أن الامتناع العقلي على ما بيناه انما هو بلحاظ مرحلة الحب والبغض، والإنسان العرفي يعيش هذه الحالات بحسب وجدانه، ويمر في حياته حتماً بعناوين يحب بعضها ويبغض بعضها الآخر وقد يجتمعان في مورد واحد، فإذا كان عقلاً يجوز ذلك فالإنسان العرفي سوف يحس بوجوده حتماً إمكان أن يجتمع الحب والبغض في مورد على شيء واحد بعنوانين فيذعن بإمكانه وعدم امتناعه^(١) .

اقول: اما النكتة الاولى فالصحيح أن يقال انه قد يكون الامتناع العرفي والعقلاني موجبا للوثوق باتباع الشارع للطريقة العرفية والعقلانية في أوامره ونواهيه فلايختلف حينئذ فرض ثبوت الأمر بخطاب لفظي او بدليل لبي كالأجماع غير الكاشف عن وجود خطاب لفظي، نعم لو كان المدعى هو أن الامتناع العرفي وان لم يوجب الوثوق باتباع الشارع للطريقة العرفية لكنه يوجب ظهور خطاب الأمر في اختصاصه بالحصة المباحة، فيتم ما ذكره في البحوث في الدليل اللبي مثل الاجماع غير الكاشف عن دليل لفظي، وتجري البراءة حينئذ عن تقييد متعلق الأمر بالحصة المباحة.

اما النكتة الثانية فالانصاف تمامية ما ذكره فيها من أن حب صرف وجود طبيعة وبغض طبيعة أخرى مع تصادقهما على مورد واحد ان امكن اجتماعهما عقلا فيمكن اجتماعهما عرفا، لكون ذلك أمرا راجعا الى الوجدان الذي يوجد في نفوس اهل العرف، لكن قد ينشأ احساس العرف لتعارض خطاب الأمر والنهي في موردٍ عن امور أخرى مركوزة لدى العرف، مثل ما مر في مثال الأمر بشرب الماء والنهي عن شرب الماء البارد او مثال الأمر باكرام عالم والنهي عن

اجتماع الأمر والنهي ١٢٣

اكرام الفاسق، حيث اخترنا فيهما امتناع الاجتماع عرفاً، بنكتة أن النهي التحريمي عن شرب الماء البارد يكشف عن المفسدة التامة فيه، وينفي عرفاً وفاءه بالمصلحة التامة لشرب الماء، فيراه العرف منافياً لاطلاق الأمر بشرب ماء، نعم اذا علم كون ملاك أمر المولى عبده بشرب الماء هو رفعه للعطش وملاك تحريم شرب الماء البارد عليه هو اضراره به لكونه مريضاً، فلا يرى العرف حينئذ أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي، وكذا ظاهر النهي عن اكرام الفاسق كون فسق زيد العالم مثلاً حيثية تعليلية لقيام المفسدة التامة باكرامه وعدم مصلحة تامة فيه فيتناهى مع اطلاق خطاب الأمر باكرام عالم في قوله "أكرم عالماً" المقتضي لوفاء اكرام زيد الذي هو عالم فاسق بملاك اكرام عالم.

٤- الفرق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي عن العبادة

التبنيه الرابع: وقع الكلام في الفارق بين مسألة اجتماع الأمر والنهي ومسألة النهي في العبادة، ولعل منشأ البحث عن ذلك ما قد يتوهم من كون المسألة الثانية من مصاديق المسألة الاولى، لأن تكون في قبالتها، بلحاظ أن مرجع البحث عن المسألة الأولى الى ان النهي عن شيء هل يقتضي زوال أمره وبذلك يكون فاسداً، كما أن مرجع البحث عن المسألة الثانية الى أن النهي عن العبادة هل يقتضي زوال أمرها فتكون فاسدة.

وقد حاول الأعلام ابداء الفرق بين المسألتين بعدة وجوه أهمها ما يلي:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب القوانين "فده" من أن الفارق بين المسألتين في أن موضوع مسألة جواز اجتماع الأمر والنهي العنوانان اللذان تكون نسبتها العموم والخصوص من وجه كالغضب والصلاة، وموضوع مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد العنوانان اللذان تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، فتعلق الأمر بالعنوان العام والنهي بالعنوان الخاص^(١).

وسيتبين اشكال هذا الوجه .

الوجه الثاني: ما ذكره في الفصول من أنه وان كان لا يختص بحث الاجتماع بما إذا كانت النسبة بين العنواين العموم والخصوص من وجه كالصلاة والغصب، بل يشمل ما اذا كانت النسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، لكن يختص بما اذا تعلق الأمر بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقة وان كان بينهما عموم وخصوص مطلق، كما اذا أمره المولى بالحركة ونهاه عن التدني الى مكان، ويختص البحث في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد بما اذا اتحد العنوان المتعلق للأمر والنهي حقيقة وتغايرتا بمجرد الاطلاق والتقييد^(١).

وفيه أن البحث عن اقتضاء النهي عن العبادة للفساد لا يختص بالمطلق والمقيد، بل يشمل ما إذا تعلق النهي بالعبادة ولو من خلال عنوان آخر أعم منها من وجه او اخص مطلقا منها.

كما انَّ الظاهر جريان النزاع في جواز الاجتماع وامتناعه في تعلق الأمر بالمطلق على نحو صرف الوجود وتعلق النهي بالمقيد كالصلاة والصلاة في الحمام، لما مر من أن النزاع في مسألة الاجتماع ليس نزاعا صغرويا فحسب، بأن يكون النزاع في أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي هل هو تركيب اتحادي، اي يكون المعنون فيهما واحدا وجودا حتى يمتنع اجتماع الأمر والنهي، او انضمامي بأن يتعدد وجود المعنون فيهما خارجا حتى يجوز اجتماع الأمر والنهي، بل النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي عند تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنون، وحينئذ قد يقال بكفاية اختلاف متعلق الأمر والنهي في كون متعلق الأمر صرف وجود المطلق ومتعلق النهي هو المقيد.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن البحث في مسألة اجتماع الأمر والنهي هو أن التركيب بين متعلق الأمر والنهي في مورد الاجتماع

اجتماع الأمر والنهي ١٢٥
هل هو اتحادي، حتى تقع المعارضة بين خطابهما، او أن التركيب بينهما
انضمامي حتى لا يقع التعارض بين خطابهما، فان ثبت كون التركيب بينهما
اتحاديا وثبت تقديم خطاب النهي على خطاب الأمر فينقح بذلك موضوع مسألة
اقتضاء النهي عن العبادة للفساد^(١).

وفيه انه قد مر أن النزاع في مسألة الاجتماع لا يختص بالنزاع في كون
التركيب بين العنوانين اتحاديا او انضماميا، بل اخترنا جواز اجتماع الأمر والنهي
فيما اذا تعلق الأمر بصرف وجود عنوانٍ وتعلق النهي بعنوان آخر، ولو مع وحدة
معنونهما خارجا في مورد الاجتماع كالوضوء بالماء والغصب، حيث انه لا ريب
في كون الوضوء بالماء المغصوب وجودا واحدا ينطبق عليه عنوان الوضوء
والغصب، فمع القول بالجواز ايضا يبقى المجال للبحث عن اقتضاء النهي عن
العبادة لفسادها.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن النزاع في مسألة الاجتماع في جواز
الاجتماع عقلا، وفي مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد في الدلالة اللفظية
لخطاب النهي عن العبادة بالنسبة الى فسادها.

واورد عليه في الكفاية بأن مجرد ذلك لا يوجب إلا تفصيلا في المسألة
الواحدة، ما لم يكن هناك تعدد في الجهة المبحوث عنها، لاعقد مسألتين،
مضافا الى عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ^(٢).

الوجه الخامس: ما ذكره صاحب الكفاية من أن امتياز كل مسألة عن
المسائل الأخرى انما هو باختلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة، فإن مجرد
بيان تغاير موضوع المسألتين كما صنعه في الفصول لا يوجب التمايز بينهما ما
لم يكن هناك اختلاف في الجهة المبحوث عنها، ومعه لاحاجة أصلا إلى تعدد

١ - اجود التقريرات ج ١ ص ٣٨٥

٢ - كفاية الأصول ص ١٥١

١٢٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

موضوع المسألتين، بل لابد من عقد مسألتين مع وحدة الموضوع وتعدد الجهة المبحوث عنها، وعقد مسألة واحدة مع وحدة الجهة المبحوث عنها ولو مع تعدد الموضوع.

وفي المقام حيث أن الجهة المبحوث عنها في مسألة الاجتماع هي أن تعدد العنوان هل يوجب تعدد متعلق الأمر والنهي بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في شيء واحد بعنوان واحد، أو لا يوجب ارتفاع الغائلة، والنزاع في سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته لتعدد هما عنوانا، بينما أن الجهة المبحوث عنها في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، غير ذلك، فإن البحث فيها في أن النهي في العبادة أو المعاملة هل يوجب فسادها بعد الفراغ عن توجه النهي إليها، فعليه يكون تغاير المسألتين بتعدد الجهة المبحوث عنها فيهما.

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجيح جانب النهي في مسألة الاجتماع يكون مثل الصلاة في الدار المغصوبة من صغريات تلك المسألة^(١).

واورد عليه في البحوث بأنه اما أن يكون المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو محمول المسألة او يكون المراد منها ما يكون واسطة لاثبات محمول المسألة لموضوعها، او يكون المراد منها الغرض المترتب على المسألة، ولايستقيم اي منها في المقام.

اما الاول فلأن المحمول في مسألة الاجتماع هو الجواز والامتناع، دون سراية النهي الى المعنون بالعنوان الذي تعلق به الأمر، كما أن المحمول في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها هو اقتضاء الفساد، وان كانت السراية عند جماعة واسطة لاثبات الامتناع لاجتماع الأمر والنهي، على انه لاوجه لقبوله التمايز بين مسألتين على أساس اختلاف المحمول فيهما دون اختلاف

اجتماع الأمر والنهي ١٢٧
الموضوع.

واما الثاني فلأن السراية في مسألة الاجتماع وان امكن أن تكون واسطة لإثبات محمول مسألة الاجتماع وهو الجواز او الامتناع، ولكن الفساد ليس واسطة في اثبات المحمول للموضوع في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد. واما الثالث فلأن من الواضح ان الغرض الفقهي من المسألتين واحد وهو تصحيح العبادة وانطباق الأمر على مورد النهي وعدمه^(١).

اقول: الظاهر أن المراد من الجهة المبحوث عنها في المسألة هو ما وقع النزاع فيه، فما وقع النزاع فيه في مسألة الاجتماع على ما ادعاه صاحب الكفاية في المقام هو سراية كل من الأمر والنهي إلى متعلق الآخر لاتحاد متعلقيهما وجودا وعدم سرايته لتعددتهما عنوانا، وما وقع النزاع فيه في مسألة الاقتضاء هو اقتضاء النهي عن العبادة للفساد، والوجه في عدول صاحب الكفاية عن جعل الفارق بين مسألتين هو تعدد المحمول فيهما أنه لاوجه لعدّ قضية اقتضاء النهي عن الصلاة لفسادها، وقضية اقتضاء النهي عن الصوم لفساده مسألتين اصوليتين، بعد وحدة الجهة المبحوث عنها في كلتا القضيتين، وان تعدد الموضوع والمحمول فيهما. وعليه فلايبعد تمامية ما ذكره صاحب الكفاية في المقام.

الوجه السادس: ما في البحوث من أن تعدد المسألة يتوقف على أمرين:

احدهما: تعدد القضية في المسألتين اما بتغاير موضوعهما أو محمولهما:

ثانيهما: أن لاتكون نكتة ثبوت المحمول للموضوع في المسألتين واحدة، أي مفروغاً عن وحدتها فيهما بحيث لو ثبتت في إحداهما ثبتت في الأخرى عند أهل تلك الصناعة أيضا، فمثلا استلزام وجوب الصلاة لوجوب مقدمته مسألة مغايرة مع استلزام وجوب الصوم لوجوب مقدمته، إلا أن نكتة ثبوت المحمول للموضوع واحدة في المسألتين عند أهل الصناعة فلا معنى لعقد بحثين لهما.

وكلا هذين الأمرين متحققان في المقام:

أمّا الأول فلتغاير محمول المسألتين على الأقل، فإن المحمول في مسألة اجتماع الأمر والنهي عبارة عن أنّ النهي هل ينافي الأمر أم لا؟، والمحمول في مسألة اقتضاء النهي عن العبادة للفساد أنّ الحرمة هل تنافي الصحة أم لا؟. وأمّا الثاني فلوضوح أنّ نكتة منافاة النهي مع الأمر يمكن أن تكون غير نكتة منافاته مع صحة العمل، فقد يقال بالصحة مع عدم الأمر كما التزم به صاحب الكفاية في اجتماع الأمر والنهي، كما قد يقال بعدم منافاة النهي مع الأمر في فرض تعدد العنوان ولو مع وحدة المعنوي خارجا ولكن يقال بالبطلان في العبادة على أساس عدم إمكان التقرب بما يكون مبعوضا ومبعدا عن المولى، على القول بالسراية.

اقول: ما ذكره وان كان تاما، فإن القضية في المسألتين متعددة موضوعا ومحمولا، فالمسألة الاولى هي أن اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد جائز ام لا، والمسألة الثانية هي أن النهي عن العبادة هل يقتضي فسادها ام لا، بل يكفي في تعدد القضيتين اختلافهما موضوعا او محمولا فقط، ويكون عقد مسألتين لاختلاف نكتة ثبوت المحمول للموضوع فيهما. الا أنه يرجع الى ما ذكره صاحب الكفاية من كون الملاك في عقد مسألتين اختلاف الجهة التي تقع محلا للبحث والنزاع.

٥- جريان النزاع في جميع اقسام الايجاب والتحرير

التنبيه الخامس: ذكر صاحب الكفاية أن ملاك النزاع في جواز الاجتماع اوامتناعه يعم جميع أقسام الإيجاب والتحرير، فلا يختص بالوجوب او التحريم النفسيين التعيينيين العينيين، مثلا إذا أمر المولى بالصلاة والصوم تخييرا، وكذلك نهى عن التصرف في الدار والمجالسة مع الأغيار تخييرا، فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاة فيها حال الصلاة فيها إذا أمر بالصلاة تعيينا ونهى

اجتماع الأمر والنهي ١٢٩
عن التصرف في الدار تعييناً^(١).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن النزاع لايجري في اجتماع الوجوب والتحریم التخييريين، نعم يجري في غيرهما، ولو كان الوجوب والتحریم غيريين او كفائيين.

والوجه في ذلك أن مرجع الحرمة التخييرية إلى حرمة الجمع بين فعلين باعتبار قيام مفسدة ملزمة بالمجموع، والامنافاة بين حرمة الجمع بين شيئين، ووجوب احدهما لايعينه، سواء كان بنحو تعلق الوجوب بعنوان احدهما او بنحو تعلق الوجوب بكل منهما مشروطا بترك الآخر، لا بحسب المبدأ ولا بحسب المنتهى.

اما عدم المنافاة بحسب المبدأ فلأنه لا مانع من قيام مصلحة ملزمة بالجامع بينهما وقيام مفسدة ملزمة بالمجموع منهما، كما لا مانع من قيام مفسدة بالمجموع منهما مع قيام مصلحة في كل واحد منهما بخصوصه بحيث لو استوفيت تلك المصلحة في ضمن أحدهما لا يمكن استيفاء المصلحة الأخرى في ضمن الفرد الآخر.

واما عدم المنافاة بحسب المنتهى فلفرض ان المكلف قادر على امتثال كلا التكاليفين معاً، لأنه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر فامثل كليهما، وعليه فلاتنافي بينهما أصلاً، أي لا في المبدأ ولا في المنتهى^(٢).

اقول: اذا تعلق النهي بمجموع فعلين فاوجد المكلف كليهما، فقد يكون مقتضى ظاهر الخطاب مبغوضية كل منهما في فرض الانضمام بالآخر كما مر استظهاره من دليل تحریم تجسيم ذوات الارواح، فان تجسيم كل جزء منها مشروطا بلحوق تجسيم سائر الاجزاء يكون محرماً، وحينئذ يأتي فيه اشكال اجتماع الأمر والنهي، فلو نهى مالك البيت عن مجموع الصلاة والنوم في بيته، وكان يجب على المكلف الجامع بين الصلاة والصوم، فتكون صلاته في تلك

١ - كفاية الاصول ص ١٥٢

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٤ ص ١٨٧

١٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الارض مع نومه فيها مبتلاة باشكال اجتماع الأمر والنهي، ولو صلى قبل النوم، حيث يقال بأنه كيف يجتمع الترخيص في تطبيق الأمر بالجامع على هذه الصلاة مع النهي الضمني عنها، اي النهي عنها في هذا الفرض الذي وجدت منضمة الى النوم، وكيف تجتمع محبوبيتها مع مبعوضيتها في هذا الفرض.

وكيف كان فلو تم ما ذكره في الوجوب والتحريم التخيريين لم يجر ذلك في اجتماع الوجوب والتحريم الكفائيين، فلو أمر المولى بنحو الوجوب الكفائي أن يصلي واحد من عبيده، ونهي مجموعهم من الكون في الدار ايضا، فاجتمع كلهم في الدار وصلى احدهم فيها، فان المفسدة وان كانت قائمة بالجمع بين حضور العبيد في الدار فلا ينافي قيام المصلحة بصلاة احدهم لابعينه، ولكن الغرض من التحريم الكفائي أنه لو عصى سائر العبيد نهي المولى فحضروا في الدار، فهذا العبد الذي اشتغل بالصلاة هناك يمثل النهي ولا يبقى فيها، ولذا يستحق العقاب على ترك ذلك، فيأتي فيه اشكال عدم اجتماعه مع الترخيص في تطبيق الأمر بالصلاة على هذه الصلاة، ولجل ذلك خص السيد الخوئي "قده" اشكاله على صاحب الكفاية بخصوص الوجوب والتحريم التخيريين.

٦- هل يختص النزاع بموارد المندوحة

التنبيه السادس: وقع الكلام في انه هل يختص النزاع في جواز الاجتماع بموارد وجود المندوحة في امتثال الأمر ام يشمل موارد عدم المندوحة، فقد يدعى اختصاص النزاع بالاول لكون اجتماع الأمر والنهي مع عدم المندوحة مستلزما للتكليف بغير المقدور.

ولكن ذكر في الكفاية أن التحقيق عدم اعتبارها في ما هو المهم في محل النزاع من لزوم المحال وهو اجتماع الحكمين المتضادين أو عدم لزومه لاجل تعدد العنوان، ولا يتفاوت في ذلك أصلا وجود المندوحة وعدمها ولزوم التكليف بالمحال وغير المقدور بدونها محذور آخر لادخل له بهذا النزاع.

اجتماع الأمر والنهي ١٣١

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^(١). وهو متين جدا، فان كون اطلاق خطاب الأمر لفرض عدم المندوحة قد لا يكون مستلزما لأي محذور في بعض الانظار، كما هو مدعى السيد الامام "قده" حيث يرى شمول الخطابات القانونية للعاجز، وأن القدرة شرط في تنجز التكليف، ونحن وان كنا نلتزم بكون القدرة شرطا في التكليف، بمقتضى انصراف خطاب التكليف، وعموم قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الاوسعها" ولكنه لا يوجب انكار جريان النزاع في المقام في فرض عدم المندوحة، لكفاية جوازه في بعض الانظار، نعم بناء على النظر المختار من اختصاص التكليف بالمقدور، ففي مورد عدم المندوحة تقع المعارضة بين خطاب الأمر وخطاب النهي، لاستلزام اجتماعهما للتكليف بغير المقدور، وهذا مناف لعموم قوله تعالى "لايكلف الله نفسا الاوسعها".

٧- عدم الفرق في جريان النزاع في المقام بين القول بتعلق الاحكام

بالطبايع او الافراد

التنبيه السابع: ذكر في الكفاية أنه ربما يتوهم أن النزاع في الجواز والامتناع يبتني على القول بتعلق الأمر والنهي بالطبيعة، وأما على القول بتعلقهما بالأفراد فلا يكاد يخفى امتناع اجتماعهما، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي، ولو كان ذا عنوانين.

كما قد يتوهم أنه بناء على تعلق الأمر والنهي بالطبيعة فلا بد من القول بجواز الاجتماع لتعدد متعلق الأمر والنهي ذاتا وإن اتحدا وجودا، والقول بالامتناع بناء على تعلقهما بالأفراد لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا وكونه فردا واحدا.

ولكن كلا التوهمين فاسدان، فإن تعدد العنوان إن كان يجدي في جواز

١٣٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاجتماع لكان يجدي ولو على القول بتعلق الأمر والنهي بالأفراد، فإن الموجود الخارجي المعنون بعنوانين يكون فردا لكل منهما، فيكون مجمعا لفردين موجودين بوجود واحد، فكما لاتضر وحدة الوجود بتعدد الطبيعتين كذلك لاتضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق وفرد لكل من الطبيعتين، وإلا لما كان يجدي أصلا حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى لوحدة الطبيعتين وجودا واتحادهما خارجا، فكما أن وحدة الصلوات والغصبية في الصلاة في الدار المغصوبة وجودا غير ضائرة بكونهما طبيعتين، كذلك وحدة ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاة فيها وجودا غير ضائرة بكونه فردا للصلاة فيكون مأمورا به وفردا للغصب فيكون منهيا عنه، فهو على وحدته وجودا يكون اثنين لكونه مصداقا للطبيعتين^(١).

اقول: مر في بحث تعلق الأمر بالطبيعة او الافراد أنه لو كان المراد من تعلق الأمر بالطبيعة خروج العوارض المشخصة واللوازم عن متعلق الأمر وكان المراد من تعلق الأمر بالافراد دخولها في متعلق الأمر، فيكون الواجب مثلا في غسل الجنابة هو الغسل مع احدى عوارضه المشخصة ولوازمه، وحينئذ فلو كان وجه القول بجواز اجتماع الأمر والنهي هو كون التركيب بين الواجب والحرام انضماميا، فيتجه القول بأنه بناء على تعلق الأمر بالطبيعة فيجوز اجتماع الأمر والنهي في موارد التركيب الانضمامي كما لو كان مصب الماء غصبيا، وأما بناء على تعلق الأمر بالافراد فيمتنع الاجتماع لصيرورة التركيب بين الواجب والحرام اتحاديا حتى في مثل الغسل مع غصبية المكان او المصب ونحوهما.

هذا مضافا الى أنه -كما افاد في البحوث- لو كان مراد القائل بتعلق الأمر بالطبيعة تعلقه بالجامع بنحو صرف الوجود بنحو التخيير العقلي بين افرادها، ومراد القائل بتعلق الأمر بالافراد تعلقه بكل فرد من افراد الطبيعة على سبيل

اجتماع الأمر والنهي ١٣٣

التخيير الشرعي، بأن يجب كل فرد مشروطا بترك سائر الافراد، فيؤثر ذلك في المقام حيث انه كان احد وجوه القول بجواز الاجتماع هو كون الأمر متعلقا بالجامع فلا يتحد متعلقه مع متعلق النهي الذي هو حصة منه، فلو قيل بأن الواجب هو هذه الحصة على تقدير ترك سائر الحصص من الجامع لم يتم هذا الوجه، نعم بناء على ما هو الصحيح من كفاية تعدد عنوان متعلق الأمر والنهي لم يكن فرق بين القولين، وكذا بناء على مسلك المحقق النائيني من كون تعدد العنوان كاشفا عن تعدد المعنونات خارجا، فيكون التركيب بينهما انضماميا^(١).

وكيف كان فالصحيح جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان فيما لو كان الأمر متعلقا بصرف وجود عنوان، من غير فرق بين القول بكون الواجب ايجاد الطبيعة او ايجاد احد افرادها، فلو كان الأمر بالصلاة مثلا بلسان الأمر بالاتيان بأحد افراد الصلاة فلانما منع من اجتماع الأمر به مع النهي عن الغضب، ويختلف ذلك عما مر من امتناع اجتماع الأمر باحدى الخصال الثلاث اي العتق والصوم والاطعام مع النهي عن العتق، لكون لحاظ هذا العنوان الانتزاعي لا ينفك عن لحاظ اطرافه تفصيلا، وليس الا رمزا ومشيرا اليها فكأنها هي المتعلقة للأمر دون هذا العنوان الانتزاعي، بل مر في بحث الواجب التخييري أن متعلقه بالنظر العرفي هو كل طرف بنحو لا يستقر الوجوب عليه بل يتبادل بين جميع الاطراف.

٨- هل يعتبر في دخول خطاب الأمر والنهي في مسألة الاجتماع وجود

ملاك الحكمين في مورد الاجتماع ام لا

التنبيه الثامن: ذكر صاحب الكفاية أنه لا يكاد يكون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع إلا إذا كان ملاك الحكمين موجودا في مورد الاجتماع، كي يكون بناء على جواز الاجتماع محكوما بكلا الحكمين فعلا، وبناء على الامتناع محكوما بالحكم الموافق لأقوى الملاكين أو بحكم آخر غير

الحكمين في فرض تساوي الملاكين.

وأما إذا لم يكن كلا الملاكين موجودا في المجمع فلا يكون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع، ولا يكون مورد الاجتماع محكوما إلا بحكم واحد منهما إذا كان فيه ملاكه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن فيه ملاك أي منهما، قيل بجواز اجتماع الأمر والنهي أو امتناعه، هذا بحسب مقام الثبوت.

وأما بحسب مقام الإثبات فإذا أحرز اجمالا عدم وجود احد الملاكين لابعينه في المجمع فلا بد من تطبيق قواعد التعارض على خطاب الأمر والنهي، وان احتمل وجود كلا الملاكين في المجمع فان قام دليل خاص من اجماع ونحوه على ثبوت كلا الملاكين فيدخل في مسألة الاجتماع.

وان لم يقدّم دليل خاص فبناء على جواز اجتماع الأمر والنهي يتمسك بكلا الخطابين لاثبات اجتماع الأمر والنهي، ونفس الخطابين يكشفان عن وجود ملاك الأمر والنهي، وبناء على الامتناع فان فرض كون مفاد الخطابين هو الحكم الاقتضائي للحكم الفعلي أمكن التمسك بهما لاثبات وجود الملاكين في المجمع، فيكون من باب التزاحم بين الملاكين فيطبق عليه قواعد التزاحم، فيقدم ما هو اقوى ملاكا -وان كان دليله اضعف بملاحظة مرجحات باب التعارض- وان فرض كون كل منهما متكفلا للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض فلا بد من ملاحظة مرجحات باب التعارض لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب التزاحم^(١).

وقد ناقش فيه المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما" بأنه لا يبتني دخول خطاب الأمر والنهي مع تعدد العنوان في مسألة الاجتماع على وجود الملاكين في المجمع، فان النزاع في جواز اجتماع الأمر والنهي لا يبتني على القول بتبعية الاحكام التكليفية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل يجري حتى على القول

اجتماع الأمر والنهي ١٣٥

بعدم لزوم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، لأنَّ مناط البحث هنا هو أنه هل يكون اجتماع الأمر والنهي في مورد واحد من قبيل اجتماع الضدين ام لا، فالقائل بالامتناع يرى كونه من اجتماع الضدين، وهو محال حتى عند المنكرين للتبعية فلاوجه لاشتراط وجود الملاكين في مورد الاجتماع.

واجاب في البحوث عن هذه المناقشة بأن من المظنون قوياً ان مقصود صاحب الكفاية من الملاك في المقام لم يكن هو الملاك المختلف فيه في مسألة التبعية بين الاشاعرة والمعتزلة، وانما مقصوده سنخ ملاك للحكم لا يختلف فيه الأشعري والمعتزلي، أي مبادئ الحكم، فإنَّ كلَّ أمر أو نهى لا بدَّ له من مبادئ ولو كانت تلك المبادئ راجعة إلى المولى نفسه لا إلى العبد، بل ولو كانت جزافية وتحكمية ولا صلاح فيها للعباد أصلاً، إذ كل حكم لابد من نشوءه من غرض لامحالة، ولو لم يكن فيه مصلحة للمكلف، فمدعى صاحب الكفاية أن المجمع لابد وأن يكون مجمعا لملاك الأمر وملاك النهي أي للحيثية الداعية إلى الأمر والحيثية الداعية إلى النهي لكي يفتح المجال للبحث عندئذ في امكان اجتماع الأمر والنهي او امتناعه فيه حتى يكون حال المجمع من حيث اشتماله على الحيثية الداعية إلى الأمر والنهي على حد سائر المصاديق ويبحث عن إمكان فعلية الأمر والنهي فيه من ناحية التضاد^(١).

اقول: الظاهر تامة مناقشة المحقق النائيني والسيد الخوئي "قدهما"، فان كون الأمر ناشئا عن ملاك في الفعل يدعو المولى الى الأمر بالفعل بداعي تحصيل ذاك الملاك ليس أمرا مسلما، حتى يكون الاختلاف بين القائلين بالتبعية والمنكرين لها في نوع ذلك الملاك، بأن يقول مدعي التبعية انه مصلحة واقعية ويقول المنكر انه قد يكون مصلحة تحكمية، كالمصلحة التي يرى مرتكب الفعل القبيح أن ما يرتكبه مشتمل عليها.

١٣٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فعل المنكر للتبعية يدعي أن ارادة المولى سبحانه قد تتعلق باتيان المكلف بفعل من دون أن تكون هذه الارادة ناشئة عن حيثية في ذلك الفعل بل تعلقت ارادته به بلاسبب يدعوه الى ارادته، بل اخترنا في محله أن الأمر قد ينشأ احيانا عن مصلحة مترتبة على امتثال أمر المولى، فلو لم يكن هناك أمر من المولى لم يكن في اتيان العبد له أية مصلحة، كما في أمر قائد الجيش جيشه بفعل معين لتدريبهم على حالة الانقياد واطاعة أمر القائد، وبناء على ذلك فلا يبقى بعد عدم شمول الأمر للحصة المحرمة بناء على الامتناع أية مصلحة.

وأما اذا اريد من مبدأ الحكم نفس ارادة المولى وحبه للفعل المأمور به فالمفروض أن القائل بامتناع الاجتماع يدعي استحالة اجتماعه مع مبدأ الحرمة في مورد الاجتماع.

وكيف كان فلا يرى وجه لانكار صاحب الكفاية كون خطاب الأمر والنهي داخلا في مسألة الاجتماع بناء على القول بالامتناع في فرض دلالة الخطابين على الحكم الفعلي، إلا اذا كان نظره الى أن بناء الفقهاء على تصحيح الصلاة في المكان المغصوب ولو مع ثبوت النهي عن الغضب واقعا مع عدم تنجزه، كما في الجاهل بالغضب او الجاهل القاصر بحرمنته، والمفروض ذهاب المشهور الى امتناع اجتماع الأمر والنهي، فلو لم يعتبر في دخول الخطابين في مسألة الاجتماع احراز وجود الملاكين في المجمع لم يمكن توجيه فتوى المشهور، فانه بناء على الامتناع يكون النهي بوجوده الواقعي مانعا عن ثبوت الأمر، اذاً فلا يبقى وجه لتصحيح الصلاة في المكان المغصوب في حال الجهل القصورى الا احراز الملاك.

ولكن يرد عليه أن تصحيح المجمع ليس مقوما لمسألة الاجتماع حتى لا يمكن انفكاكها عنه، ولذا التزم السيد الخوئي "قده" ببطلان المجمع في موارد ثبوت النهي واقعا وان لم يكن منجزا.

اجتماع الأمر والنهي ١٣٧
هذا ومن جهة أخرى ان المقصود من دلالة خطاب الأمر والنهي على الحكم
الاقتضائي ان كان هو الدلالة على الملاك والمقتضي فهذا خلاف ظاهر خطاب
الأمر والنهي ولا يناسبه التعبير بالحكم الاقتضائي، وان كان المقصود هو الحكم
الانشائي الناشئ عن الملاك الفعلي لولا المانع فهذا لا يكشف عن ثبوت الملاك
في فرض المانع، وهو ثبوت النهي.

اثبات الملاك في المجمع بناء على القول بامتناع الاجتماع

ثم ان ما ذكره صاحب الكفاية من تعارض خطاب الأمر والنهي الدالين على
الحكم الفعلي بناء على الامتناع - لو لم يوفق بينهما عرفا بحمل أحدهما على
الحكم الاقتضائي- فبعد سقوط خطاب الأمر في المجمع لا يمكن استكشاف
وجود ملاك الأمر فيه، فقد اورد عليه بامكان استكشاف الملاك ولو بعد سقوط
الأمر وذلك بعدة وجوه:

وجوه استكشاف الملاك

١- التمسك بالدلالة الالتزامية

الوجه الأول: قد ذكر المحقق الاصفهاني^(١) والمحقق العراقي "قدهما"^(٢) انه
يمكن إثبات الملاك بالتمسك بالدلالة الالتزامية، فان الأمر بالصلاة وان صار بعد
تغليب جانب النهي عن الغضب على جانب الأمر مقيدا بكونها في مكان مباح،
لكن الدلالة الالتزامية للخطاب على وجود الملاك في طبيعي الصلاة حجة،
ويصح التمسك بها.

وفيه **اولا:** انا ذكرنا في محله الدلالة الالتزامية تابعة في الحجية للدلالة
المطابقية، فاذا سقطت الدلالة المطابقية للخطاب في شمول الأمر للصلاة في
المكان المغضوب فلاحجية لدلالته الالتزامية.

١- نهاية الدراية ج٢ ص٣٠٢
٢- نهاية الأفكار ج١ ص٤٣٨، مقالات الاصول ج١ ص٣٧٢

وثانياً: ان الملاك الذي يدعى دلالة خطاب الأمر على وجوده إما يكون بمعنى

المصلحة في متعلقه او بمعنى محبوبيته .

أما دلالة خطاب التكليف على وجود المصلحة في متعلقه فهي دلالة عقلية لاعرفية، اذ لزوم تبعية الاحكام التكليفية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها بينني على مسلك مشهور العدلية، ويستدل له ببرهان عقلي، وهو ان حكمته تعالى تقتضي ان لا يأمر بشيء الا لمصلحة في ذلك الشيء ولاينهى عن شيء الا لمفسدة في ذلك الشيء، ولذا ذكروا ان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية، وبناء على ذلك فلاينعقد ظهور التزامي لخطاب التكليف في ثبوت المصلحة في المتعلق، كي يقال ببقاء هذا الظهور الالتزامي على الحجية حتى بعد سقوط ظهوره المطابقي، ولاينبغي الشك في تبعية الدلالة الالتزامية العقلية للدلالة المطابقية في الحجية، حيث ان ثبوت المدلول الالتزامي العقلي يكون بملاك قيام الحجة على المدلول المطابقي.

وأما دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه لدى المولى فيرد عليها أن المفروض قيام البرهان العقلي في مثل اجتماع الأمر والنهي على امتناع كون المبعوض محبوباً للمولى، مضافاً: الى ان دلالة خطاب التكليف على محبوبية متعلقه دلالة تضمنية تحليلية حيث يدل على محبوبيته في ضمن تعلق الأمر به لامطلقاً، كالشهادة على وجود زيد في الدار حيث يكون مدلولها التضميني التحليلي وجود انسان في الدار لكن لامطلقاً بل في ضمن زيد، ولذا لاينبغي احتمال بقاء حجية هذه الشهادة على وجود انسان في الدار بعد العلم بعدم كون زيد في الدار، بل الظاهر ان دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك بمعنى المصلحة في متعلقه دلالة تضمنية تحليلية أيضاً حتى لو قلنا بانها دلالة عرفية.

وثالثاً: ان من المحتمل سيما في العبادات ان يكون الملاك اي المصلحة في

نفس امتثال الأمر، فان الغرض من الخلقة هي العبادة لله تبارك وتعالى، ولااقل

اجتماع الأمر والنهي ١٣٩

من احتمال كون امتثال الأمر الالهي والعبادة له تعالى دخيلا في الملاك كجزء او شرط له، ومع انتفاء الأمر لا يكون الصلاة في المكان المغصوب امثالا لأمره تعالى، فلا يحرز وجود الملاك فيها.

هذا وقد يورد على التمسك بالدلالة الالتزامية لخطاب الأمر بوجود الملاك في المجمع النقض بسائر موارد التعارض، سواء كان من التعارض المستقر كقوله "اكرم عالما" مع قوله "لا تكرم الفاسق" او كان من التعارض غير المستقر كقوله "اكرم عالما" مع قوله "لا تكرم العالم الفاسق" فانه لا يلتزم احد بحجية دلالة خطاب الأمر على وجود الملاك في مورد التعارض بحيث لو اكرم المكلف عالما فاسقا لم يسقط الأمر باكرام عالم باستيفاء ملاكه.

وقد اجاب المحقق العراقي "فده" عنه بجوابين:

الجواب الاول: ان امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لما كان واضحا

وبديها عقلا، فيكون بمثابة قرينة متصلة مانعة عن انعقاد الظهور في الخطاب، فلا يتشكل له مدلول مطابق في ثبوت الحكمين كي يدل بالالتزام على ثبوت ملاكهما، ولا ريب ان الدلالة الالتزامية تابعة للدلالة المطابقية ذاتا، ولكن امتناع اجتماع الأمر والنهي بعنوانين مثل صلّ ولا تغصب لو تم فانما هو ببرهان نظري عقلي، فيعد بمثابة القرينة المنفصلة ولا يمنع عن انعقاد ظهور الخطاب في مدلوله المطابق أي ثبوت الحكمين وانما يمنع عن حجيته، والدلالة الالتزامية لا تتبع الدلالة المطابقية في الحجية، فبعد سقوط الدلالة المطابقية عن الحجية تبقى حجية الدلالة الالتزامية بحالها.

الجواب الثاني: انه حيث كان اطلاق الأمر باكرام عالم مقتضيا للترخيص في

التطبيق على اكرام العالم الفاسق، كما أن النهي متعلق باكرام الفاسق، فيكون الأمر والنهي بعنوان واحد وهو الاكرام، فيقع التعارض بين الخطابين في مدلولهما الالتزامي أيضا، حيث أن لخطاب النهي مدلولاً مطابقاً وهو ثبوت النهي عن

١٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: وجود ملاك النهي اي المفسدة فيه، وعدم الأمر به، وعدم ملاك الأمر اي المصلحة فيه؛ وهكذا يكون لخطاب الأمر مدلول مطابق واحد وهو شمول الأمر باكرام العالم الفاسق، ومداليل التزامية ثلاثة: ثبوت المصلحة فيه، وعدم النهي عنه، وعدم المفسدة فيه؛ فيتعارض الخطابان في جميع مداليلهما ولا يبقى كاشف عن الملاك.

وهذا بخلاف خطاب صلّ ولا تغصب، فانهما لما كانا بعنوانين فخطاب النهي عن الغصب لا يدل بالالتزام الا على عدم وجوب الغصب وعدم مصلحة فيه، وهذا لا يتنافى مع كون الصلاة في المكان المغصوب ذات مصلحة وافية بمصلحة الصلاة، فتكون دلالة خطاب "صلّ" على ثبوت الملاك في الصلاة في المغصوب بلا معارض.

ثم ذكر ما محصله: انه لا فرق في فرض تعدد العنوان بين ان يكون بينهما جزء مشترك كما لو أمره بالصلاة ونهى عن السجود في مكان مغصوب، حيث أن مفهوم السجود جزء لكلا العنوانين، او لا يكون بينهما جزء مشترك، وان اتحدا في الخارج كالصلاة والغصب، فانه على الأول يدل الأمر بمجموع الصلاة على مصلحة فيه وعدم مصلحة في نقيضه وهو ترك هذا المجموع، وهذا لا يعني عدم مصلحة في ترك السجود في المكان المغصوب.

وقد اورد بنفسه على الجواب الثاني بان خطاب النهي عن اكرام العالم الفاسق يدل بالالتزام على المفسدة الغالبة فيه، وعدم مصلحة غالبية ولا مساوية فيه، ولا ينفي وجود مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالم، فان تلك المصلحة على تقدير ثبوتها وان كان مغلوبة لتلك المفسدة، حيث أثرت المفسدة في حرمة اكرام العالم لشدة تلك المفسدة، ولكن لا يتنافى ذلك وفائه بمصلحة اكرام عالم، ولا محذور في ترتب المصلحة والمفسدة معا على فعل واحد بان يكون علة لكليهما، وهكذا خطاب الأمر فانه لا يدل الا على وجود المصلحة الغالبة في

اجتماع الأمر والنهي ١٤١

اكرام العالم الفاسق، وعدم مفسدة غالبية او مساوية فيه، ولاينفي المفسدة المغلوبة فيه، وعليه تبقى دلالة خطاب الأمر على وجود المصلحة الوافية بمصلحة اكرام العالم بلامعارض، وان وقعت المعارضة في دلالتة على كون تلك المصلحة غالبية على المفسدة، ولكنه لا يضرّ بما هو المقصود من سقوط الأمر باكرام عالم لأجل استيفاء ملاكه باكرام العالم الفاسق.

نعم يتم الجواب الثاني عرفا في مثل خطاب "اكرم عالما" وخطاب "لاتكرم العالم الفاسق" حيث ان هذا الخطاب الثاني حيث يكون اخص مطلقا من الخطاب الاول فيدل عرفا على عدم شمول الخطاب الأول للعالم الفاسق بجميع مراتبه، أي يدل على عدم شمول الأمر له وعدم ثبوت ملاكه فيه، وحيث ان اخص من الخطاب الأول فيقدم عليه، وهذا لا ينافي امكان التراحم الملاكي فيه عقلا بان يكون اكرام العالم الفاسق ذا مفسدة غالبية وذا مصلحة وافية بمصلحة اكرام عالم، ولازمه سقوط الأمر باكرام عالم بواسطة اكرام العالم الفاسق (في حال الجهل والنسيان بل مطلقا فيما اذا كان توصليا) ولكنه خلاف الظاهر عرفا، ولذا لو ورد خطاب صلّ وخطاب لاتصلّ في الدار المغصوبة فيختلف عن خطاب صلّ وخطاب لاتغصب^(١).

اقول: يرد على ما ذكره المحقق العراقي "قده" في الجواب الاول بأن بداهة استحالة اجتماع الأمر والنهي بعنوان واحد لاتعني عدم انعقاد ظهور خطاب الأمر او خطاب النهي في مفادهما، بعد فرض كونهما منفصلين، فانه ليس اسوء حالا من خطاب "يجب اكرام العالم" وخطاب "لايجب اكرام العالم" فانهما يتضمنان اجتماع النقيضين لكن بعد فرض انفصال الخطابين ينعقد لكل منهما ظهور في إثبات احد طرفي النقيض، فيتعارضان.

وأما جوابه الثاني فهو تام عرفا سواء في العامين من وجه كخطاب "اكرم

١٤٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عالمًا و"لاتكرم الفاسق" او في العام والخاص المطلق كخطاب "اكرم عالمًا" و"لاتكرم العالم الفاسق" ويظهر الفرق بينهما وبين خطاب "صلِّ" و"لاتغصب" بأنه لو سقط النهي عن الغضب لإكراه او اضطرار او حرج او نسيان، فالظاهر أنه لا ريب في صحة الصلاة في المكان المغصوب، ولكن لم يلتزم باجزاء اكرام العالم الفاسق عن الأمر باكرام عالمٍ في فرض سقوط النهي عن اكرام ذلك الفاسق لإكراه او اضطرار او نسيان.

والوجه في ذلك أن خطاب النهي عن عنوان يدل عرفاً على اشتماله على المفسدة الغالبة وعدم وجدانه للمصلحة التامة، وهذه دلالة التزامية لأصل خطاب النهي الذي لم يؤخذ القدرة والالتفات في موضوع الخطاب اثباتاً، ولذا تبقى هذه الدلالة ولو بعد سقوط النهي لعذر من الاعذار، كالعجز والاضطرار والاكراه والنسيان، ولعل منشأ هذه الدلالة غلبة كون القدرة والاختيار والالتفات دخيلة في استيفاء الملاك في النواهي العرفية، وليست دخيلة في الاتصاف بالملاك، فالاكراه على الحرام وان كان رافعاً لحرمة الفعل، لكنه لا يرفع مفسدة الفعل ولا مبعوضيته -من حيث هو لامن حيث صدوره عن المكروه فانه قد يجب عليه ارتكابه لدفع الضرر عن نفسه- ولذا يعاقب المكروه على اكراهه ذلك الشخص على الحرام، فلو اكره شخصاً على غصب مال الغير فحرمة الغصب وان ارتفعت بذلك، لكن يبقى اشتماله على المفسدة والمبعوضية عرفاً ولذا يحرم الاكراه عليه، ويختلف عما لو كان الاكراه رافعاً لعنوان الغصب كما لو كان رضى المالك بالتصرف في ماله مشروطاً بكون التصرف عن اكراه، ولكن مفسدة الغصب ومبعوضيته في هذا الحال لاتنفي وفاء الصلاة في المكان المغصوب من حيث أنها صلاة بالمصلحة التامة لصرف وجود الصلاة، بعد كونها عنواناً آخر، وأما مع اتحاد العنوان واختلاف الاضافة، كما في مثال الأمر باكرام عالمٍ، والنهي عن اكرام الفاسق مثلاً، فالمدلول الالتزامي العرفي لخطاب النهي اشتمال اكرام

اجتماع الأمر والنهي ١٤٣

الفاسق على المفسدة الغالبة وعدم وفاء بالمصلحة تامة قائمة بعنوان الاكرام، فيتعارض مع اطلاق "اكرم عالما" في مورد اكرام العالم الفاسق، كما أنه لأجل ذلك يقدم خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" على اطلاق "أكرم عالما" وحيث ذكرنا ان اشتغال اكرام الفاسق على المفسدة الغالبة وعدم وفاء بالمصلحة التامة القائمة بعنوان الاكرام مدلول التزامي عرفي لاصل خطاب النهي عن اكرام الفاسق، فتبقى هذه الدلالة حجة حتى لو ارتفعت الحرمة لعذر من الاعذار كالاكراه والاضطرار والنسيان، فيما لا يكون مشروطا في لسانه بعدم هذه الاعذار. والحاصل أنه لا يكشف خطاب النهي عن الغضب عن عدم وفاء الصلاة المتحدة معه بملاك الصلاة، ولذا لو امكن اطلاق الأمر بالصلاة لهذه الصلاة حكم بصحتها بلا إشكال، كما لو سقط خطاب النهي عن الغضب بسبب الإكراه ونحوه، وأما خطاب النهي عن اكرام الفاسق فيدل بالالتزام على المفسدة الغالبة في اكرام العالم الفاسق، وعدم وفاء بأية مصلحة تامة، وهذه الدلالة ليست عقلية (كي يناقش فيها تارة بإمكان اجتماع المصلحة والمفسدة فيه، وأخرى بانه بعد سقوط النهي عن اكرام عالم فاسق لا يكشف عن المفسدة في اكرامه فيتمسك باطلاق الأمر) بل هي دلالة عرفية ناشئة من غلبة كون الملاكات العرفية كذلك، ولو سقط خطاب النهي لعذر كالاكراه، مثلا تبقى دلالاته على ثبوت المفسدة وعدم الوفاء بالمصلحة بحالها، ولذا لا يجتزء باكرامه عرفا، وهكذا في خطاب أكرم عالما ولاتكرم العالم الفاسق، او خطاب صلّ ولا تنصل في الدار المغصوبة.

ولا يخفى أن محل البحث ما اذا كان خطاب "لاتكرم العالم الفاسق" او خطاب "لاتنصل في الدار المغصوبة" ظاهرا في التحريم، والا فان كان ارشادا الى مانعية الفسق عن صحة اكرام العالم او مانعية الغضب عن الصلاة، فهو خارج عن محل الكلام ويتمسك باطلاقه حتى في موارد الاضطرار والاكراه ونحوهما.

١٤٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فالانصاف تمامية الجواب الثاني المذكور في كلام المحقق العراقي "قده" عن النقض بمثل "اكرم عالما و"لاتكرم الفاسق" او "لاتكرم العالم الفاسق" ولكن المهم عدم تمامية اصل المطلب من استكشاف وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك بعد بقاء النهي عن الغضب واقعا في مورد الجهل البسيط مثلا، وتغليب جانب النهي على جانب الأمر بناء على نظرية الامتناع، فان الظهور المطابقي في خطاب صلّ المقتضي لشمول الأمر للصلاة في الدار المغصوبة لما سقط عن الحجية، فتتبعه في السقوط الدلالة الالتزامية الكاشفة عن ثبوت الملاك فيها، بعد كون ثبوت الملاك في هذه الصلاة من لوازم اطلاق الأمر لها كما لا يخفى .

هذا واما ما ورد في البحوث من النقض على التمسك بالدلالة الالتزامية لخطاب "صل" في ثبوت الملاك في الصلاة في المكان المغصوب بانه لو تم لزم التمسك بدلالته الالتزامية لاثبات الملاك ولو مع ابتلاءه بمعارض مباين له وهو ما لو ورد خطاب "لاتصل"، ففيه أن خطاب "لاتصل" ان كان بمعنى نفي الأمر فهو ينفي المصلحة التامة المقتضية للأمر، واما اصل المصلحة التي لاتكون مقتضية للأمر فلا يترتب على وجوده اي اثر، وهكذا لو كان بمعنى الحرمة، فان ملاك وجوب الصلاة هو اشتغالها على المصلحة غير المبتلاة بمفسدة مساوية او اقوى، كما أن ملاك حرمتها هو اشتغالها على المفسدة غير المبتلاة بمصلحة مساوية او اقوى، ولا يمكن اجتماع هذين الملاكين معا، فيتعارض الخطابان في كشفهما عن هذين الملاكين ايضا، واما وجود اصل المصلحة والمفسدة في الصلاة فلا يجدي شيئا حتى على تقدير ثبوت ذلك من الخارج او من الخطابين . وهكذا الأمر في تعارض خطاب "اكرم كل عالم" مع خطاب "لاتكرم اي فاسق" وهذا بخلاف الملاك في "صل" و"لاتغصب" فانه لامانع من قيام المفسدة بهذا الفرد من الغضب المتحد مع الصلاة في المكان المغصوب، مع

اجتماع الأمر والنهي ١٤٥

عدم ابتلاء هذه المفسدة بمصلحة مساوية او اقوى تقتضي وجوب هذا الفرد، ووفاء هذه الصلاة بالمصلحة التامة المقتضية لوجوب صرف وجود الصلاة، فانه لاموجب لأن يعتبر في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بهذه المصلحة عدم ابتلاءها بمفسدة تامة مقتضية لحرمة هذا الفرد، وعليه فلا يتم هذه النقوض.

كما لا يتم ما ذكره في البحوث من النقض بموارد المطلق والمقيد كما إذا ورد الأمر بالصلاة والنهي عن الصلاة في الحمام، بتقريب أن النهي يدل على حرمة مجموع الصلاة في الحمام الدال بالالتزام على وجود ملاك في تركه وتركه المجموع غير ترك الصلاة، مع أنه لا يظن التزام احد بالتزام الملاكي في مثل ذلك^(١)، فانه يرد عليه أن الظاهر عرفا من النهي التكليفي عن الصلاة في الحمام هو عدم وفاء هذه الصلاة بملاك الأمر بصرف وجود الصلاة، والشاهد عليه أنه لو سقط هذا النهي لاضطرار او اكراه او حرج في الاجتناب عن الصلاة في الحمام فيبعد التزامه باجزاء هذه الصلاة عن امتثال الأمر بالصلاة بعد تمكنه من اعادتها خارج الحمام بلا حرج، وهذا بخلاف سقوط النهي عن الغصب لاضطرار او اكراه ونحو ذلك حيث تكون الصلاة حينئذ مجزية.

٢- التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق النائيني

الوجه الثاني: ما أفاده المحقق النائيني "قده" من التمسك باطلاق المادة، توضيح ذلك: انه وان كان خطاب الأمر بالصلاة مثلا مقيدا بالمقيد المتصل بخصوص الحصة الاختيارية، فلا يشمل الحصة المحرمة، كالصلاة في المكان المغصوب لكن حيث ان تقييد المادة -اي الصلاة في خطاب صل- لم يكن متقدما على عروض الهيئة عليها، بل كان باقتضاء تعلق الهيئة المتضمنة للبعث والتحريك بها فلامحالة يكون التقييد بالقدرة متأخرا رتبة عن عروض الهيئة، فلنا ان نتمسك باطلاق المادة في الرتبة السابقة على عروض الهيئة لإثبات وجود

١٤٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الملاك في المادة مطلقا بلا اختصاص بالحصص الاختيارية^(١).

وفيه انه ان اريد من الملاك المحبوبة للمولى فقد يقال بان دلالة الخطاب على محبوبة متعلقه للمولى دلالة تضمنية حيث يدل خطاب التكليف على النسبة البعثية الناشئة عن محبوبة متعلقها، لكنه وان تم ذلك الا انها دلالة تضمنية تحليلية فتتبع الدلالة المطابقة جزما، حيث انه يدل على ثبوت المحبوبة لمتعلقه لامطلقا بل في ضمن تعلق النسبة البعثية به نظير الشهادة بوجود زيد في الدار حيث ان مدلولها وجود الإنسان في الدار في ضمن زيد لامطلقا، على أن اشكال امتناع اجتماع الأمر والنهي جار في اجتماع المحبوبة والمبغوضية.

وان اريد من الملاك المصلحة في المتعلق ففيه ان خطاب التكليف يدل على الطلب أولا وبالذات، وتكون دلالة على الملاك اما بنحو الدلالة التضمنية التحليلية اي يدل على وفاء متعلقه بالملاك في ضمن كونه متعلقا للطلب واقعا او تكون دلالة على ذلك دلالة التزامية، وكيف كان فلا تكون دلالة تضمنية غير تحليلية، كي لا تسقط عن الحجية بسقوط دلالة تضمنية أخرى بالمقيد المتصل او المنفصل.

٣- التمسك باطلاق المادة بتقريب المحقق الاصفهاني

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن هنا طريقا آخر لإحراز الملاك، وهو التمسك بإطلاق المادة، فإنه لا ريب في أن المولى الذي هو في مقام الحكم الفعلي يكون في مقام بيان تمام متعلق حكمه، والمفروض عدم تقييد الصلاة في الخطاب بأن لا تكون متحدة مع الحرام، وأما تقيدها عقلا بذلك فهو لا يكاد يكون قرينة حافة باللفظ ليصح الاتكال عليه عرفاً في مقام التقييد المولوي، فتقيّد مفاد الهيئة عقلا لا يوجب تقييد المادة مولويا، فتمام متعلق الأمر نفس طبيعة الصلاة، وإن لم يكن لها حكم عقلاً لمكان حكم مضاد أو لمانع آخر

اجتماع الأمر والنهي ١٤٧

من جهل أو نسيان، فتكون المصلحة قائمة بذات الصلاة.

لا يقال: بعد ثبوت تمام متعلق الحكم الفعلي بحكم العقل فلا يكون سكوت الشارع عن بيان تقيده نقضا للغرض فلا ينعقد اطلاق في متعلق الأمر في الخطاب الشرعي.

لأننا نقول: ليس الأمر كذلك دائماً إذ في صورة الجهل بالغضب أو نسيانه لم يكن هناك مانع عن فعلية الحكم المتعلق بطبيعة الصلاة الواقعة في حيز الأمر فلا بد من التقييد لو لم تكن طبيعة الصلاة تمام متعلق الحكم الفعلي^(١).

والفرق بين هذا الوجه والوجه الثاني هو اختصاص هذا الوجه بما اذا كان المانع عن شمول الحكم لفرد من افراد الطبيعة عقلياً، ولكن الوجه الثاني يعم ما لو كان عدم شمول الحكم لأجل مقيد شرعي منفصل.

ويلاحظ عليه: انه لا فرق في كشف عدم اطلاق المادة بين كون الكاشف عن عدم شمول الأمر لفرد من افرادها الخطاب اللفظي او البرهان العقلي، حيث أن البرهان العقلي لا يعني ان العقل هو الحاكم بعدم الاطلاق، بل هو كاشف عن عدم جعل الشارع للحكم المطلق، ولا يمكن عدم شمول الحكم للصلاة في المكان المغصوب الا باخذ خصوصية عدم كونها في المغصوب قيدياً في الصلاة.

ولو كان مقصود المحقق الاصفهاني قده ان البرهان العقلي القائم على امتناع اطلاق الأمر للصلاة في المكان المغصوب، وان كان يكشف عن تقييد الواجب بالصلاة في مكان مباح، لكن لا يكشف عن مطلوية اتصاف الصلاة بكونها في مكان مباح، فلعل امتناع الاطلاق الجأ المولى الى أخذ هذا القيد في متعلق حكمه، ففيه اولاً: ان مقتضى البرهان العقلي بناء على نظرية الامتناع هو امتناع كون المبعوض محبوباً، ونتيجة ذلك استكشاف ان محبوب المولى هو الصلاة

١٤٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في مكان مباح، فيلزم تحصيله، وثانياً: انه بعد انتفاء الاطلاق ولو بمناط استحالته فلاكاشف لنا عن عدم كون هذا القيد مطلوباً للمولى، الا ان يدعى انه يكفي ذلك في الرجوع الى أصالة البراءة عن هذا القيد بلحاظ الشك في دخله في غرض المولى واهتمامه به واقعا، اذ يحتمل كون الأمر بالمقيد من باب ضيق الخناق واستحالة الاطلاق، لكن تندفع هذه الدعوى بأن الصحيح عدم استحالة الاطلاق ولو لأجل امكان رفع النهي عن الغضب في هذا الحال.

هذا ولا يخفى ان ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" اخيراً يعني قبول عدم المانع العقلي في مورد الجهل او نسيان الغضب فيتمسك باطلاق المادة لنفي تقيد المادة بعدم الغضب وهذا خروج عن فرض امتناع الاجتماع، كما انه قبل عدم جريان اصالة الاطلاق في المادة في مورد ثبوت تقيد متعلق الأمر بعدم الغضب عقلاً، وهذا يعني هدم ما اسسه من التمسك باطلاق المادة في فرض امتناع الاجتماع.

ثم انه فهم في البحوث من كلام المحقق الاصفهاني "قده" في تقريب التمسك باطلاق المادة أن مقصوده كون المانع العقلي موجبا لتقييد وجوب الصلاة مثلاً بما اذا لم يأت بها في مكان مغصوب، مع بقاء متعلق الوجوب على اطلاقه، فكأنه قال "اذا لم تصل في مكان مغصوب فصل" فيبقى الوجوب المشروط متعلقاً بذات الصلاة، فيكشف عن قيام الملاك بالصلاة مطلقاً، لا بخصوص الصلاة في مكان مباح.

ثم اشكل عليه بأن هذا الكلام انما يكون له وجه فيما إذا كان المحذور يقتضي تقييد الوجوب كما في موارد العجز مثلاً، لافي المقام الذي يكون المحذور راجعاً الى مدلول متعلق الوجوب مع بقاء الوجوب على اطلاقه، فان المحال هنا إطلاق متعلق الوجوب للفرد المحرم بحسب الفرض.

على أنه لو كان وجوب الصلاة مشروطاً بعدم الاتيان بالصلاة في مكان

اجتماع الأمر والنهي ١٤٩

مغصوب، فيكون الشك في اتصاف الصلاة في المكان المغصوب بالملاك في حال الاكتفاء بها مساوقا لفرض عدم تحقق شرط الوجوب، فلا يبقى اطلاق في الوجوب لهذا الفرض حتى يكشف عن الاتصاف بالملاك، وبشكل عام ان ما يكشف عن الاتصاف بالملاك دائما انما هو اطلاق الوجوب والمفروض سقوط اطلاق الوجوب، وعدم إمكان التمسك به، واما اطلاق متعلق الوجوب فهو ينفي دخل القيد الزائد في استيفاء الملاك^(١).

وفيه أن مراد المحقق الاصفهاني "قده" من تقييد الهيئة كما يظهر من كلامه ليس كون عدم الصلاة في مكان مغصوب شرطا لوجوب الصلاة، بل مراده ان البرهان العقلي لا يكشف عن التقييد للحاظي في متعلق الوجوب بأن يكون هو الصلاة في مكان مباح، فالوجوب ليس مشروطا بعدم الصلاة في مكان مغصوب بحيث لو صلى فيه لم يكن وجوب الصلاة فعليا في حقه، وانما يكون الوجوب قاصر الشمول للصلاة في مكان مغصوب، ولكن اطلاق المادة أي الصلاة في الخطاب يكشف عن قيام المصلحة بذاتها.

ومن جهة أخرى انه لا يدعي احد كون ترك الصلاة في مكان مغصوب شرطا في اتصاف الصلاة بالملاك اي شرطا في احتياج المكلف الى الصلاة، كيف والكلام في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك المحتاج اليه، فالمشكوك في المقام انه هل يكون اتيان الصلاة في مكان مباح شرطا في استيفاء الملاك ام لا، فتمسك المحقق الاصفهاني "قده" باطلاق المادة في الخطاب لنفي هذا الاحتمال.

فالمهم في الاشكال عليه ما مر من أن المقييد العقلي بعد ما كشف عن تقييد متعلق الوجوب بالحصة المباحة فاطلاق وجوبها ينفي اجزاء الحصة المحرمة.

نعم قد يقال بأن المقييد العقلي لا يكشف عن تقييد متعلق الوجوب، حيث ان

١٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

محذور اجتماع الأمر والنهي عقلا يرتفع بتقيد نفس الوجوب بأن يكون عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب شرطا في وجوب الصلاة، فلعل الشارع رأى أن الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب في حال الجهل القصورى يستوفي ملاك الصلاة ايضا، ولكنه لا يمكن اطلاق الأمر بالصلاة بالنسبة اليه فأخذ عدمه شرطا للوجوب، فان لم يكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر فيفيد في مجال اجراء البراءة عن وجوب اعادة الصلاة في حق من صلى في مكان مغصوب، لكنه خلاف الظاهر جدا، حيث انه يعني أن من يأتي بالصلاة في مكان مغصوب فلا يصير وجوب الصلاة فعليا في حقه ابدأ، فالانصاف أن العرف بعد فرض امتناع اجتماع الأمر والنهي يستظهر من خطاب "لاتغصب" تقيد متعلق الوجوب في خطاب "صل" بالاتيان بها في مكان مباحز

ومع غمض العين عن هذه النكتة يكون المورد من موارد دوران القيد بين رجوعه الى الهيئة او المادة، حيث لا يعلم ان عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب قيد الهيئة، فكأنه قال "اذا لم تصل في مكان مغصوب فصل" او أنه قيد المادة، فكأنه قال "يجب أن تصلي في مكان غير مغصوب" وحاصل ما ذكرناه في محله أنه لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم علمنا اجمالا بانه إما ورد في الخطاب الآخر "ان قمت فتصدق على فقير" او ورد فيه "تصدق على فقير قائما" فهذا العلم الاجمالي يوجب تعارض أصالة الاطلاق في الهيئة مع أصالة الاطلاق في المادة، فلا بد حينئذ من الرجوع الى الاصل العملي وهو البراءة عن وجوب التصديق في فرض عدم القيام، وقد ادعى جماعة انحلال العلم الإجمالي بتقيد الهيئة او المادة بالعلم التفصيلي بعدم اطلاق المادة، إما لرجوع القيد اليها او انه لو كان القيد راجعا الى الهيئة فيوجب تقيد المادة لها، حيث لا يبقى معه اطلاق للمادة بالنسبة الى الفعل الصادر قبل تحقق قيد الوجوب، وحينئذ فتجري أصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض، فيثبت الوجوب الفعلي للتصدق قائما في

اجتماع الأمر والنهي ١٥١

مثال التصديق، وفي المقام أيضا يدعى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بعدم اطلاق الصلاة للصلاة في مكان مغصوب إما لتقييدها بكونها في مكان مباح او انه لو كان وجوب الصلاة مقيدا ومشروطا بفرض عدم الاتيان بالصلاة في مكان مغصوب، فلا يبقى معه اطلاق لمتعلق هذا الوجوب بالنسبة الى الصلاة في المكان المغصوب لانتفاء شرط الوجوب حينئذ، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في الهيئة بلامعارض، فيثبت الوجوب الفعلي للصلاة في مكان مباح.

ولكن الصحيح كما ذكره السيد الخوئي "قده" المنع عن انحلال العلم الاجمالي، للشك في تقييد المادة بقيد يلزم تحصيله، فيكون المعارض لأصالة عدم تقييد الهيئة اصالة عدم تقييد المادة بقيد يلزم تحصيله، فتتعارضان وتتساقطان.

واجاب في البحوث عما ذكره السيد الخوئي "قده" بما محصله أن موضوع لزوم تحصيل القيد عقلا مركب من اطلاق الهيئة بالنسبة الى حال عدم القيد، وعدم اطلاق المادة لحال عدم هذا القيد، ويمكن احراز هذين الأمرين بضم الوجدان الى التعبد، ففي مثال العلم الاجمالي بتقييد المادة او الهيئة بالقيام في مثل قوله "تصدق على الفقير"، فحيث يعلم تفصيلا بعدم اطلاق المادة اي التصديق لحال عدم حدوث القيام على اي تقدير لانه إما أخذ قيدا للتصدق مباشرة او أخذ قيدا للوجوب وبالتالي لا يكون للتصدق الواجب اطلاق لفرض عدم حدوث القيام، وبضم ذلك الى اصالة الاطلاق في الهيئة يحرز اطلاق الوجوب لخصّة خاصة من التصديق وهو التصديق بعد حدوث القيام.

نعم بيتني ما ذكرناه على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، فاذا لم يثبت الاطلاق في المادة فلامحالة يثبت تقيدها، ولو بنحو التقييد القهري والذاتي نتيجة تقييد الهيئة، وأما بناء على كون التقابل بينهما تقابل التضادّ، -كما هو مسلك السيد الخوئي قده-

١٥٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حيث ان الاطلاق بناء على هذا المبني يتقوم بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، والتقييد يتقوم بلحاظ دخل القيد الزائد، ويتصور شق ثالث يسمى بالاهمال وهو عدم لحاظ ايّ من دخل القيد الزائد او عدم دخله، فالعلم التفصيلي بعدم اطلاق المادة لفرض عدم القيد الذي يعلم برجوعه الى الهيئة او المادة اجمالاً لايساوق العلم بتقييد المادة بتقييد لحاظي فلادافع لاحتمال اهمال المادة، واذا كانت المادة مهملة من حيث وجود ذلك القيد وعدمه فلاملزم لتحصيل ذلك القيد.

وفيه ان معنى كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والإيجاب هو انه يكفي في الاطلاق عدم التقييد اذ لايتقوم الاطلاق بلحاظ عدم دخل القيد الزائد، وهذا وان كان صحيحاً لكن لاعلاقة له بالمقام فان لزوم تحصيل قيد انما يكون من آثار تقييد المادة به تقييدا لحاظيا، وان شئت قلت ان تقييد الهيئة وان اوجب عدم اطلاق التصديق للتصدق قبل القيام فلاينطبق الا على التصديق بعد القيام لكن عدم الاطلاق اذا كان ناشئا من تقييد الهيئة لا يكون مقتضيا او جزء مقتض للزوم ايجاد القيد، لان المرتكز العقلائي هو كون المقتضي للزوم تحصيل القيد هو أخذ القيد في متعلق الطلب، والشاهد على ذلك انه لو ورد في خطاب "تصدق على فقير" ثم علمنا اجمالاً بانه إما ورد في الخطاب الآخر "ان قمت فتصدق على فقير" او ورد فيه "تصدق على فقير قائما" فيبقى العرف متحيراً ولايحكم بثبوت الوجوب الفعلي للتصدق قائماً.

وحيئنذ فنقول في المقام ان امتناع اجتماع الأمر والنهي حيث لايكشف عقلا عن تقييد المادة اي متعلق الوجوب بالصلاة في مكان مباح حتى يتمسك حينئذ باطلاق الهيئة في عدم سقوط الوجوب الا باتيان متعلقه واقعا، بل يحتمل اشتراط وجوب الصلاة بعدم اتيان الصلاة في مكان مغصوب عن جهل قصوري فاذا كان المكلف يأتي بالصلاة في مكان مغصوب فلايكون وجوب الصلاة فعليا في حقه ابداً، وبذلك لاتحدث غائلة اجتماع الأمر والنهي، فاذا كان الأمر يدور بين تقييد

اجتماع الأمر والنهي ١٥٣

اطلاق المادة او تقييد اطلاق الهيئة، فتعارض اصالة الاطلاق فيهما، فلا يمكن التمسك باطلاق الهيئة لاثبات بقاء الوجوب بعد اتيان الصلاة في مكان مغصوب، فيرجع الى اصل البراءة.

فالمهم هو ما استظهرناه عرفا من أنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي يكون متعلق الوجوب مقيدا بالحصة المباحة، فلا يجتزء بالحصة المحرمة.

اشكال المعارضة بين دلالة الخطاب على ثبوت الملاك في الفرد غير

المأمور به مع اطلاق الهيئة

ثم انه لو تم كشف ثبوت الملاك في الصلاة في المكان المغصوب بمقتضى اطلاق الدلالة الالتزامية او اطلاق المادة فيدل على سقوط الوجوب باتيان الصلاة في المكان المغصوب لوفائها بالملاك، فيقع الكلام في معارضته مع اطلاق الوجوب المقتضي لبقائه مادام لم يأت المكلف بمتعلقه، وهو الصلاة في مكان مباح، حيث انه لما ثبت (بعد تقديم خطاب النهي عن الغصب على اطلاق خطاب الأمر بالصلاة) كون الواجب هو الصلاة في مكان مباح، فمقتضى اطلاق وجوبها عدم كون أي شيء آخر مسقطا لهذا الوجوب عدا الإتيان بمتعلقه.

وقد أجاب المحقق العراقي "فده" عن اشكال المعارضة بما محصله: ان ظاهر "صل" هو سقوط الوجوب باتيان الصلاة مطلقا، وورود المقيد المنفصل بكون الواجب هو الصلاة في مكان مباح لا يوجب هدم ظهور خطاب صل، وانقلابه الى ظهور آخر في بقاء الوجوب بعد اداء طبيعي الصلاة، ما لم يات بحصة خاصة وهي الصلاة في مكان مباح.

ولا يخفى ان لازم ما ذكره عدم الحاجة الى حجية الظهور الالتزامي للخطاب في ثبوت الملاك لطبيعي الفعل، حيث ان المهم ان ظاهر الهيئة هو سقوط التكليف بحصول طبيعي الفعل ولو كان في ضمن الحصة غير الاختيارية، فحتى لو بنينا على تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية فلنا ان نتمسك

١٥٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل، ولو دل دليل مستقل على كون متعلق الأمر خصوص الحصة الاختيارية، فان ظهور الهيئة في مسقطية طبيعي الفعل بناء على هذا الوجه ليس مدلولاً التزامياً للخطاب وانما هو جزء من مدلوله المطابقي. وكيف كان فقد اورد في البحوث على المحقق العراقي قده بثلاثة ايرادات:

الايراد الاول: النقض بما لو ورد في خطاب "اكرم عالماً" ثم ورد مقيد منفصل وهو خطاب "لا تكرم العالم الفاسق" فبناء على ما ذكره لو اكرم المكلف عالماً فاسقاً فيكون مقتضى ظهور الخطاب الأول سقوط الوجوب به، حيث ان المقيد المنفصل لا يوجب انهزام ظهور الخطاب الاول في سقوط الوجوب باكرام مطلق العالم.

الايراد الثاني: ان ما ذكره مبني على مسلك المشهور من كون الامتثال مسقطاً للتكليف، ولكن المسلك الصحيح هو عدم كون الامتثال مسقطاً للتكليف، وانما يكون مسقطاً لفاعليته، فانه يستحيل كون الامتثال مسقطاً للتكليف، لان حقيقة التكليف هو حب الفعل، والمحبوب لا يخرج بتحقيقه عن المحبوبة، نعم تسقط فاعلية الحب ومحركيته نحو تحصيل المحبوب بعد تحققه، ولكن لا يدل الخطاب أيضاً على سقوط فاعلية التكليف بتحقيق الفعل وانما ذلك بحكم العقل، وحكم العقل يتبع مجموع ما دل على تعيين متعلق الأمر، وحيث قام دليل منفصل على كون متعلق الأمر هو الصلاة في المكان المباح مثلاً فلا تسقط فاعلية الأمر الا بعد تحققها، ولا يكفي تحقق الصلاة في المكان المغضوب.

الايراد الثالث: انه لو فرض كون الامتثال مسقطاً للتكليف فغاية ما يقتضيه هو تقيد اطلاق الهيئة في خطاب الأمر بما اذا لم يتحقق متعلقه الواقعي، فليس مفاد "صل" "انه تجب الصلاة وتكون الصلاة مسقطاً للوجوب"، وانما مفاده "انه تجب الصلاة ويكون الاتيان بالمتعلق الواقعي لهذا الوجوب مسقطاً له"، فاذا قام

اجتماع الأمر والنهي ١٥٥

دليل منفصل على كون متعلق الوجوب هو الصلاة في المكان المباح فيكشف منه ان المسقط للوجوب هو الإتيان بهذه الحصة، فالدليل المنفصل لم يوجب تغييرا في هيئة خطاب الأمر، وانما كشف عن كون مصداق المسقط للوجوب هو الصلاة في المكان المباح، حيث ان الاتيان بها يكون امثالا واقعا للأمر.

اقول: يمكن الجواب عن النقض المذكور في الإيراد الأول بانه -كما صرح به المحقق العراقي "قده"^(١)- يكون ظاهر المقيد اللفظي المنفصل عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بملاك الأمر باكرام عالم، فيدل بالالتزام على بقاء وجوب اكرام عالم بعد اكرام العالم الفاسق، فيكون مقتضى تقديم اطلاق الخاص على العام هو قيام الحجة على عدم وفاء اكرام العالم الفاسق بالملاك، وبالتالي عدم سقوط الوجوب باكرام العالم الفاسق، وهذا بخلاف المقام حيث يدعى أن تقييد متعلق الأمر بالصلاة في مكان مباح لما كان بالمقيد العقلي المنفصل فلا يظهر منه عدم وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك.

ويمكن الجواب عن الإيراد الثاني اولا: بأن روح التكليف ليست هي الحب، بل روحه الطلب النفساني، فانه كما يريد الانسان أحيانا ما لا يشق اليه كدفع الأفسد بالفاسد، كما اعترف به نفسه في بحث الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي^(٢)، وقد يشق الى ما لا يريده كغير المقذور، فكذلك قد يأمر بشيء ولا يشق اليه، كما لو أمر بدفع الأفسد بالفاسد، وقد يشق الى شيء ولكن لا يكون في نفسه داعي التحريك اليه كما لو اشتاق الى ما لا يقدر عليه المكلف، ولو سلّمنا ان روح التكليف يشتمل على الحبّ لكنه كما اعترف به في بحث الواجب المشروط من البحوث ليس تمام روح التكليف، وانما هو الحبّ والشوق الى الفعل بالمقدار الذي سجّله المولى في ذمّة العبد وطالبه به^(٣)، وعندئذ

١ - نهاية الأفكار ج١ ص٤١

٢ - بحوث في علم الاصول ج٤ ص٢٠٣

٣ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٩٢

١٥٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فلا يبعد ان يقال انه يلغو بقاء الطلب النفساني وتسجيل الفعل على ذمة العبد ومطالبة المولى به بعد حصول متعلقه، وكذلك الوجوب ايضا يكون مغيبى ولو ارتكازا بعدم حصول متعلقه.

وما قد يقال من ان بقاء الوجوب حيث كان باطلاق الخطاب فلامؤونة فيه عرفا فغير صحيح، اذ البعث لا بد ان يكون بداعي التحريك فيقيد ارتكازا بعدم حصول متعلقه، فهو نظير العزم على الإتيان بفعل حيث انه لا بقاء له بعد تحقق الفعل، والشاهد على ذلك انه لو سئل عن بقاء البعث او العزم بعد حصول المتعلق لأجاب بالنفي.

ولو قلنا بان حقيقة الوجوب هو اعتبار الفعل على الذمة فيكون كالدين، ومن الواضح تقيده بقاءا بعدم اداءه.

وثانيا: ان الخلاف في كون امتثال التكليف مسقطا لفعلية التكليف او فاعليته لا يرتبط بالمقام، اذ لا ريب في انه يمكن للشارع ان يجعل شيئا آخر غير الإتيان بالمتعلق مسقطا للتكليف، فيوجب اداء الدين على المدين ما لم يتبرع عنه غيره. وبناء على كون روح التكليف هو الحب فيمكن تصوير المسقطية بأنحاء مختلفة:

منها: ان يكون تعلق الحب بفعل مشروطا بعدم حصول ذلك المسقط بنحو الشرط المتأخر بحيث يكون حصوله مانعا عن فعلية حب المولى بذلك الفعل من الأول.

ومنها: ان يكون المحبوب الأصلي شيئا آخر كحصول الملاك، وينشأ منه حب تبعي الى الفعل المباح المحصل لذلك الملاك، دون الفعل المحرم المحصل لذلك الملاك، نظير جميع الموارد التي تكون مقدمة الواجب هي الجامع بين الحصة المباحة والمحرمة، حيث ينشأ حب تبعي الى خصوص المقدمة المباحة بعد ابتلاء المقدمة المحرمة بالمانع عن تعلق الحب بها، وحينئذ

اجتماع الأمر والنهي ١٥٧
ففي مقام توجه الأمر بصياغة الأمر بالفعل المباح ما لم يأت
المكلف بالفعل المحرم.

ومنها: ان تكون مسقطية ذلك المسقط للوجوب لاجل كونه مانعا من
تحصيل محبوب المولى، وهذا يعني أن المحبوب هو الفعل المقيد بعدم ذلك
المسقط، ويكون عدم ذلك المسقط شرطا في المحبوب على نحو شرط
الواجب، وقد يفرض امكان تحصيل محبوب المولى حتى بعد حصول ذلك
المسقط، ولكن تقتضي المصلحة في ان يكون العبد مرخص العنان في ترك
تحصيل محبوب المولى بعد تحقق هذا المسقط.

وكيف كان فلو شك في مسقطية شيء آخر للتكليف فيكون المرجع اطلاق
الهيئة بلا إشكال، والمفروض في المقام أنّا نشك في ان الإتيان بالصلاة في مكان
مغصوب هل هو مسقط للتكليف بالصلاة في مكان مباح ام لا؟ ولولا التمسك
باطلاق الهيئة لنفي احتمال مسقطية فعل آخر غير الإتيان بمتعلق التكليف،
لا يحكم العقل بلزوم الانبعاث نحو متعلق الأمر بعد حصول ما يشك في
مسقطيته.

وأما الإيراد الثالث ففيه ان ظاهر خطاب الأمر هو سقوط الأمر بحصول ما هو
متعلقه في ظاهر الخطاب لا ما هو متعلقه واقعا، ولولا ذلك لم يصح التمسك
باطلاق الهيئة في خطاب الأمر على بقاء الوجوب ما لم يأت بالفعل الذي دل
عليه خطاب الأمر، لإثبات كون الواجب تعيينيا، اذ لعل الإتيان بما يحتمل
كونه عدلا له يكون امتثالا واقعا للأمر، مع انه "قده" تمسك باطلاق الهيئة
لإثبات كون الواجب تعيينيا - إضافة الى التمسك بظهور المادة في انها المتعلق
للولجوب لالجامع بينها وبين فعل آخر- فراجع^(١).

نعم لا يبعد ان يقال بان مفاد خطاب الأمر وان كان هو سقوط الأمر باتيان ما

١٥٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هو متعلقه في ظاهر الخطاب، لكنه ظاهر في انه بمناس كونه متعلقا واقعا للأمر، وان شئت قلت: ان الظاهر من خطاب الأمر هو سقوط الأمر بحصول متعلقه الواقعي، مع ظهوره في تصدي المولى لبيان ان متعلقه في ظاهر الخطاب هو المتعلق الواقعي للأمر، وعليه فلو قام دليل على تقييد المتعلق الواقعي فلا يسقط الأمر الا باتيان المقيّد.

ثم انه لو فرض حجية ظهور خطاب الأمر بالصلاة في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك لم يعارضه ظهور الهيئة في بقاء الوجوب مالم يتحقق متعلقه الواقعي وهو الصلاة في المكان المباح، والوجه في عدم المعارضة هو كون ظاهر الهيئة ان مسقط الوجوب إما حصول ما هو متعلقه في ظاهر الخطاب بمناس كونه متعلقا واقعا للأمر وإما حصول ما يظهر من الخطاب كونه وافيا بالملاك بمناس كونه وافيا بالملاك واقعا، فاذا كان ظهور الخطاب في وفاء الصلاة في المكان المغصوب بالملاك حجة فيكون ظاهر الهيئة مسقطها للوجوب.

والذي يهون الخطب ان الصحيح عدم ظهور خطاب "صل" في وفاء طبيعي الصلاة بالملاك في ظاهر الخطاب الا في ضمن كونه متعلقا للأمر واقعا، ولا يظهر منه وفاءه بالملاك فيما لم يكن متعلقا للأمر واقعا، فتكون دلالة خطاب الأمر على وفاء متعلقه بالملاك دلالة تضمنية تحليلية، نظير دلالة الإخبار عن وجود زيد في الدار على وجود انسان فيها، حيث انها دلالة تضمنية تحليلية، ولا يظهر منها وجود انسان مطلقا بل الذي يظهر منها وجود انسان في ضمن زيد، فلو علم بعدم وجود زيد في الدار لم يصح دعوى ظهوره في وجود انسان في الدار مطلقا، لانه يظهر منه ذلك لكن يكون الخلاف في حجيته.

وهكذا يتضح ان الصحيح عدم ما يثبت الملاك بعد سقوط خطاب الأمر. ثم انه ذكر صاحب الكفاية انه لو كان كل من خطاب الأمر والنهي متكفلين للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض، وحينئذ لا بد من ملاحظة مرجحات باب

اجتماع الأمر والنهي ١٥٩
التعارض لو لم يوفق بينهما بحمل احدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة
مرجحات باب التزاحم^(١)، والظاهر مما ذكره (من ملاحظة مرجحات باب
التزاحم قبل الرجوع الى مرجحات باب التعارض في المقام) هو حمل الاضعف
ملاكا على انه حكم اقتضائي، اي لو خَلِّي وطبعه ولم يطرد عليه العنوان الآخر
الاقوى ملاكا لكان فعليا.

ويرد عليه ان الجمع العرفي اما يكون بنكتة قرينية احد الخطابين على الخطاب
الآخر عرفا او اقوائية ظهوره منه، ولا يتم اي منهما بمجرد اقوائية الملاك.
وحيث ان احرز من الخارج كون احد العنوانين اقوى ملاكا فهذا يعني العلم
بعدم كون الحكم الآخر فعليا فلا يكون من التوفيق العرفي وان أريد احراز كونه
أقوى ملاكا من نفس الخطاب فلا يكفي ذلك في تقديم خطابه على الخطاب
الآخر بعد تعارضهما في مدلولهما وهو الكشف عن الحكم الفعلي.
والحاصل انه لو احرز من الخارج اقوائية الملاك في احد الحكمين كان معنى
ذلك العلم التفصيلي بكذب الخطاب الآخر وحيث ان يكون خطابه حجة
بلامعارض، واما مع عدم احراز ذلك من الخارج بل كان لازم نفس احد
الخطابين اهمية ملاكه فمجرد العلم باهمية ملاكه -على تقدير ثبوته- لا يوجب
كون حمل الخطاب الآخر على الحكم الاقتضائي جمعا عرفيا، فان الدليل
الأقوى ملاكا وان كان نصًا في الحكم الفعلي لكن شموله لمورد التزاحم يكون
بالاطلاق، وعلاج التعارض يمكن ان يكون بتقييد اطلاقه، ولا ينحصر بحمل
حكم الخطاب الآخر على الاقتضاء.

٩- وجه ذهاب المشهور الى صحة المجمع في مورد الجهل القصورى

التنبيه التاسع: حيث ان المشهور ذهبوا الى صحة العمل الذي يكون موردا
لاجتماع خطاب الأمر والنهي في موارد الجهل القصورى، مع أن المنسوب اليهم

١٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

القول بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فأحس بالتنافي بينهما، حيث يقال: ان لازم القول بالامتناع كون النهي بوجوده الواقعي مانعا عن اطلاق خطاب الأمر لمورد الاجتماع فكيف حكم بصحة العمل مع عدم الأمر به.

وقد تصدى جمع من الاعلام لحل هذا التنافي بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره صاحب الكفاية من الحكم بصحتها بدعوى وفاءها بالملاك، بل كونها امتثال الأمر لكونها مصداقا للطبيعة التي تعلق بها الأمر وان لم تكن مصداقا لها بما هي مأمور بها^(١).

وفيه أنه بناء على امتناع الاجتماع وسقوط خطاب الأمر فلا طريق لنا عادة الى احراز الملاك.

على أنه لامعني لكونه امتثالا للأمر بعد تقييد المأمور به بغير هذا الفرد المنهي عنه، حتى لو استوفى به الملاك، فانه نظير ما لو أمر المولى عبده بالاتيان بالماء، فقام غيره بذلك، فانه لا يعد امتثالا لأمره وان استوفى به الملاك.

هذا وقد اورد السيد الخوئي "قده" على كفاية قصد التقرب بالملاك بأن صحة التقرب بالملاك انما تكون في فرض كون العمل محبوبا للمولى بالفعل، لا ما اذا كان مغلوبا لملاك الحرمة ومبغوضا بالفعل، ولو فرض جهل المكلف بها.

اقول: قد صرح السيد الخوئي "قده" في الفقه بأنه لا يعتبر في صلاحية العمل للتقرب به كونه محبوبا بالفعل، حيث ذكر أن المبغوضية والمفسدة وان كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والنسيان وأمثالهما كما يقتضيه ظاهر إسناد الرفع إليهما، لأنه إنما يصح فيما إذا كان هناك مقتض وملاك حتى يصح أن يقال إن أثره ومقتضاه مرفوع عن المضطر والناسي ونحوهما، لكن لا يمنع ذلك عن مقربية العمل وصحة التقرب به بعد ترخيص الشارع في ذلك العمل واقعا، فلا يتم ما عن المحقق النائيني "قده" (في فرض التركيب الاتحادي بين العنوان الواجب والحرام

اجتماع الأمر والنهي ١٦١

مثل الضوء بالماء المغصوب) من أن المرتفع عن المضطر والناسي ونحوهما هو الحرمة دون المبعوضة، ومع كون العمل مبعوضاً واقعا لا يمكن التقرب به.

نعم ذكر السيد الخوئي "قده" في الناسي المقصر كما لو كان هو الغاصب أنه حيث يصدر العمل عنه معاقبا عليه ومبعوضاً، فمع المبعوضة الواقعية وكونه موجبا للعقاب لا يمكن التقرب به بوجه، لأن المبعد يستحيل أن يكون مقرباً^(١).

وبناء على ما ذكره في الفقه فالمانع عن مقربة الفعل إما صدوره على وجه يكون مبعدا عن المولى، أو حرمة واقعا، دون مبعوضيته، وما ذكره من عدم إضرار مبعوضيته في مقربيته وعبادته ما لم يكون صدوره على وجه المبعوضة تاماً جداً، لعدم دليل على أكثر من لزوم وجدان المجمع لملاك طبيعة العبادة المأمور بها مع تمشي قصد القربة من المكلف، وعدم صدور العمل منه على وجه المبعوضة، وأما ما يستفاد منه من مانعية الحرمة الواقعية للعمل عن صحة التقرب به، ولو لم تكن منجزة فهو مما لاوجه له، بعد فرض وفاء المجمع بملاك العبادة المأمور بها.

ولعل هذا هو المقصود مما في البحوث حينما ذكر أن إيراد السيد الخوئي "قده" يبتني على افتراض شرط زائد على الملاك في صلاحية التقرب بالعمل وهو كونه محبوبا بالفعل، مع أنه لا موجب لأن يشترط في فعلية التقرب بعمل أكثر من تخيل محبوبيته ولو كان مبعوضا واقعا، كمن ينقذ عدو المولى بتخيل أنه ابنه فإنه يتقرب بعمله وان كان مبعوضا واقعا^(٢).

الوجه الثاني: ما في الكفاية أيضا أنه لو قيل بعدم تراحم الجهات والعناوين إلا في مرتبة فعلية الأحكام، بمعنى انقذاح الارادة والكرهة في نفس المولى، فحيث لا تكون حرمة الغصب في موارد الجهل القصورى والنسيان فعلية، فلأمانع من شمول اطلاق الأمر لهذه الصلاة، إذ المانع عن اطلاق الأمر حسب الفرض

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٥ ص ٣٢١

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٧٢

١٦٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هو الحرمة الواصلة الى المكلف^(١).

وقد اورد عليه في البحوث اولاً: بالنقض بسائر موارد التعارض المستقر او غير المستقر، كما إذا ورد "أكرم العالم" وورد ايضاً "يحرم إكرام الفاسق" او "يحرم اكرام العالم الفاسق" فلا بد أن يقال بوجود اكرام العالم الفاسق الذي لم يكن حرمة اكرامه منجزة على المكلف، فيجب إكرام الفاسق الذي لم تصل حرمة إكرامه إلى المكلف، مع انه لا يلتزم بذلك.

وثانياً: بالحل بأن التضاد والتنافي بين الأحكام وان كان بلحاظ مرتبة الفعلية، إلا ان الفعلية غير منوطة بوصول الحكم، وانما التنجز منوط بالوصول، فالتضاد بين الأحكام لا يختص بمرتبة التنجز^(٢).

اقول: لا يتم ايّ من النقض والحل على مباني صاحب الكفاية، اما النقض فلأن صاحب الكفاية يرى أن الفارق بين مورد اجتماع الأمر والنهي بناء على الامتناع وسائر موارد التعارض وجود ملاك الأمر والنهي في مورد الاجتماع دون سائر موارد التعارض، ولذا يرى مورد الاجتماع من موارد التراحم، وقد ثبت في محله أن التراحم لا يكون الا بين الحكمين الواصلين. واما الحل فلأن صاحب الكفاية يرى أن الحكم الواقعي ليس فعلياً ما لم تقم حجة مصيبة عليه^(٣).

ولكن يمكن أن يقال بأن عدم فعلية حرمة الغضب مثلاً في حق الجاهل القاصر لا يعني الا انتفاء البغض اللزومي، واما اصل البغض فهو موجود في موارد المندوحة ولذا يحسن في حقه الاحتياط، وقد مر ان اشكال الامتناع يجري في اجتماع الحب والبغض غير اللزومي ايضاً.

١ - كفاية الاصول ص ١٥٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٧٠

٣ - كفاية الاصول بحث الاجراء ص ٨٨، وبحث الاجتهاد والتقليد ص ٤٧٠

اجتماع الأمر والنهي ١٦٣

الوجه الثالث: ما في الكفاية ايضاً من ان عدم شمول الأمر للمجمع في فرض الجهل القصورى مبنى على تبعية الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح والمفاسد واقعا، والا فلو قيل بتبعيتها لما هو المؤثر فعلا في الحسن أو القبح لم تثبت الحرمة للمجمع في فرض الجهل القصورى لكون حرمة تابعة لقبحه وتأثير المفسدة في القبح فرع وصولها فيكون المجمع مصداقا للمأمور به بلا كلام^(١).

وقد اورد عليه في البحوث **اولا:** النقص بسائر موارد التعارض كتعارض "اكرم العالم" و"يحرم اكرام الفاسق" حيث ان لازم ما ذكر اختصاص المعارضة بينهما بفرض العلم بكون شخص عالما فاسقا والعلم بخطاب الوجوب والحرمة معا. **وثانياً:** لو سلمنا ما جاء في هذا التقريب اختص بما إذا كان الجهل بالموضوع كما إذا لم يكن يعلم بغصية الدار، فمن كان يعلم بغصية الدار كان تصرفه فيه قبيحاً عقلاً ولو فرض جهله بكبرى الحرمة والقبح، لان اخذ العلم بالقبح في موضوع القبح محال، فهذا الوجه لا يثبت مدعى المشهور.

وثالثاً: ان اصل مبنى تبعية الاحكام الواقعية لما هو المؤثر فعلا في الحسن أو القبح غير صحيح^(٢).

ولابأس بما افاده، نعم ذكرنا في محله أن اختصاص قبح الفعل بالعالم به ليس مستحيلاً، فانه -مضافاً الى أنه يمكن ان يؤخذ العلم بملاك القبح في موضوع القبح- لامانع من أن يقبح الفعل على من يعلم بهذا القبح بنحو القضية الحقيقية، نعم يستحيل ان يختص قبح الفعل بمن يعلم بقبحه عليه، توضيح ذلك أنه تارة يؤخذ العلم بوجود المحمول في الموضوع -كما لو قال مالك الدار "أحبّ ان يدخل دارى من يعلم بحبّي لأن يدخل هو دارى"-، فيكون ذلك مستحيلاً،

١ - كفاية الاصول ص ١٥٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ٧١

١٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حيث يتوقف حبه بدخول فرد في داره على علم ذلك الفرد بنفس حبه بدخوله في داره، بينما يتوقف علمه بذلك على وجود نفس هذا الحب في الرتبة السابقة فيلزم الدور.

وأخرى يؤخذ العلم بالقضية الحقيقية في الموضوع -كما اذا قال شخص "إني أحب ان يدخل داري من يعلم بهذا الحب"- فإنه ليس بمستحيل، لأن ما يتوقف عليه العلم هو وجود الحب بنحو القضية الحقيقية وما يتوقف على العلم هو فعلية الحب اي شموله بالنسبة الى الفرد الذي علم بذلك الحب، فلا يلزم من ذلك أي دور، ويجري ما ذكرناه في كل ما يمكن تعلقه بالعنوان من دون حاجة الى وجود هذا العنوان خارجا، ومنه الحسن والقبح.

نعم اختصاص قبح الفعل بالعالم خلاف الوجدان، لأن قبح الفعل بمعنى أنه لا ينبغي فعله، وهذا لا يختص بالعالم به بل يشمل الجاهل، وانما لا يستحق الجاهل الذم والعقاب عليه.

الوجه الرابع: ما ذكرناه سابقا من أنه بناء على كون المانع من اطلاق الأمر لمورد الاجتماع هو عدم امكان الترخيص في التطبيق، كما عليه السيد الخوئي "قده" فيقال حينئذ بكفاية الترخيص في ارتكاب المجمع بمناط الجهل القصوري، وتسميته ترخيصا ظاهريا لكون موضوعه الشك وكون الترخيص بمناط التسهيل لا يكون قادحا ابدأ، فهو كالترخيص في مورد الحرج حيث يكون بمناط التسهيل ويجتمع مع مفسدة الفعل، غايته أنه خاص بفرض الجهل بخلاف الترخيص بمناط نفي الحرج.

الوجه الخامس: ما قد يقال من أنه اذا كانت حرمة المجمع منجزة فلا يصلح للمقريية، ولكن اذا لم تكن منجزة فحيث أن عدم شمول الأمر له من باب الامتناع العقلي، فلا يكشف عن ضيق الملاك والغرض وعدم شموله للمجمع في فرض الجهل القصوري، فتجري البراءة عن دخل اتيان الواجب في المكان المباح

اجتماع الأمر والنهي ١٦٥

في غرض المولى .

ولكن مر سابقاً أنه بعد اختيار امتناع اجتماع الأمر والنهي فالعرف يستظهر من خطاب "لاتغصب" تقييد متعلق الوجوب في خطاب "صل" بالاتيان بها في مكان مباح، واما تقييد وجوب الصلاة بعدم الاتيان بالصلاة في مكان مغضوب بحيث لو كان يأتي بها في مكان مغضوب لم يصح وجوب الصلاة فعليا في حقه ابدأ، فهو خلاف الظاهر جداً.

١٠- في وجه تقديم خطاب النهي على اطلاق خطاب الأمر في فرض

المندوحة بناء على الامتناع

التنبيه العاشر: وقع الكلام بين القائلين بامتناع اجتماع الأمر والنهي في أنه هل تقع المعارضة بين خطاب "صل" وخطاب "لاتغصب" ويتساقطان في المجمع ويرجع الى الاصل العملي وهو البراءة عن حرمة الصلاة في المكان المغضوب تكليفاً ووضعاً، او انه يقدم اطلاق خطاب النهي فيقيد به اطلاق خطاب الأمر، فالمشهور بينهم هو الثاني، ويذكر له عدة تقريرات:

التقريب الاول: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من أن خطاب النهي شمولي بينما أن خطاب الأمر بدلي، واذا وقع التعارض بينهما فيقدم الاول لكونه اقوى دلالة، فالمقام نظير ما لو ورد في خطاب "لاتكرم الفاسق" وفي خطاب آخر "اكرم عالماً"، فلا بد من تقديم الأول في مورد الاجتماع، فيحكم بحرمة اكرام العالم الفاسق؛ وخالف في ذلك صاحب الكفاية "قده" وحكم باستقرار المعارضة بين الخطاب الشمولي والبدلي^(١)، ولكن المحقق النائيني "قده" وافق الشيخ الاعظم، واستدل لذلك بثلاثة وجوه:

الوجه الأول: ان المطلق الشمولي ينحل الى دلالات متعددة، حيث يدل على

[Comment 2]: الوجه السادس ما اشار اليه

السيد الخوئي في الموسوعة جج ١٢ ص ٢١١:

من دون فرق في ذلك بين ما إذا كانت المانعية

شرعية مستفادة من دليل لفظي، أو عقلية ثبتت بالدليل

اللبي كما في الغصيبة، حيث إن اعتبار الإباحة في

اللباس لم يكن مدلولاً للدليل لفظي، وإنما استفيد من

حكم العقل بامتناع كون الحرام مصداقاً للواجب،

الموجب لتقييد ما دل على اعتبار الساتر في الصلاة

بكونه مباحاً، بخلاف مانعية مثل الحرير المستفادة من

الأدلة اللفظية.

و قد خالف في ذلك بعض الأعظم

تبعاً لصاحب الكفاية (قدس سره) «١»

فذكر أن المخصص إذا كان لبنيّاً

مستفاداً من دليل العقل يقتصر فيه على

المقدار المتيقن، فكان الخارج عن

عموم العام إنما هي الأفراد المعلومة،

فلا يوجب ذلك انثلام ظهور العام و

حجيتّه في الباقي و إن كان الفرد

مشكوكاً.

١٦٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

احكام متعددة بعدد افراده، فتقييده يقتضي رفع اليد عن بعض هذه الدلالات، والالتزام بعدم ثبوت الحكم للفرد الخارج، بينما ان المطلق البدلي لا يدل الا على حكم واحد متعلق بصرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لا يقتضي ملاحظة كل فرد واثبات الحكم عليه، فخروج بعض الافراد لا يعني رفع اليد عن بعض دلالاته، وكأنه يريد بذلك إبداء نكتة عرفية لقرينية المطلق الشمولي على المطلق البدلي، والا فلا يتم الجمع العرفي بمجرد ما ذكر من الفرق بين المطلق الشمولي والبدلي. واورد عليه السيد الخوئي "فده" **اولا:** بأن ما ذكره لا يشكّل قرينية عرفية لتقديم المطلق الشمولي على البدلي. وهذا الايراد متجه.

وثانيا: بأن المطلق البدلي مستلزم لحكم شمولي ترخيصي، وهو الترخيص في التطبيق على كل فرد من افراد الطبيعة، وتقييد المطلق البدلي يستلزم رفع اليد عن بعض هذه الاحكام الترخيصية، فتقييد كل من الاطلاقين مستلزم للتصرف في جزء من مدلول الآخر، فلا مرجح لاحدهما على الآخر.

وقد يجاب عن هذا الايراد بأن مثل خطاب "لاتكرم الفاسق" لما كان في مدلوله المطابقي مطلقا شموليا وكان المفروض تقديمه على المدلول المطابقي البدلي في قوله اكرم عالما فيقدم على مدلوله الالتزامي أيضا، حيث ان الدلالة الالتزامية في طول الدلالة المطابقية وتابعة لها في الحجية^(١).

وفيه أن التبعية في الحجية لاتعني التبعية في الجمع العرفي، بان يلاحظ فيه المدلول المطابقي للمطلق البدلي ويغمض العين عن مدلوله الالتزامي وهو الترخيص الشمولي، فيقدم عليه الخطاب الآخر الذي هو مطلق شمولي بلحاظ مدلوله المطابقي؛ فانه بلاوجه ظاهراً.

وما يقال من ان دلالة المطلق البدلي على الترخيص في التطبيق على تقدير

اجتماع الأمر والنهي ١٦٧

تسليمها دلالة التزامية عقلية، وليست دلالة عرفية فلا تؤثر في مقام الجمع العرفي، غير تام، فان الترخيص في التطبيق على تقدير تسليمه عرفي لخطاب المطلق البدلي، فلو أمر المولى باكرام عالم فاكرم العبد عالما فاسقا فلم يقبل منه المولى، احتج عليه العبد بنفس خطاب المطلق البدلي احتجاجا عرفيا.
فالإيراد الثاني تام ايضا بناء على ما هو مدعى نظرية الامتناع من تقوّم الاطلاق بالتخصيص الفعلي في التطبيق.

الوجه الثاني: ان ثبوت الاطلاق البدلي يحتاج الى مقدمة أخرى زائدا على كون المولى في مقام البيان وعدم نصب قرينة على التقييد، وهي احراز تساوي افراد الطبيعة في الوفاء بالغرض ليحكم العقل بالتخيير بينهما، وهذا بخلاف الاطلاق الشمولي حيث لا يلزم تساوي افراد الطبيعة فيه في الملاك، فان قتل المؤمن حرام، وان كان قتل النبي اعظم مفسدة من قتل غيره.
وفيه أن نفس مقدمات الحكمة في المطلق البدلي كافية في كشف وفاء أي فرد من افراد الطبيعة بالملاك، والا لكان سكوت المولى اخلايا بالغرض، ولولا ذلك لانسدّ علينا باب التمسك بالاطلاق البدلي عند الشك في وفاء الفرد المأتي به بالملاك والغرض.

الوجه الثالث: ان حجية الاطلاق البدلي تتوقف على عدم المانع من حكم العقل بالتخيير، والمطلق الشمولي يصلح ان يكون مانعا.
وفيه أن الاطلاق البدلي بنفسه كاشف عن عدم المانع والا لكان السكوت عن التقييد اخلايا بالغرض، ولولا ذلك انسد علينا باب التمسك بالاطلاق عند الشك في المانع.

ولو اراد المحقق النائيني "قده" من الوجه الثالث ما اختاره في محله من تعلق التكليف بالحصة المقدورة، فيكون خطاب النهي الالزامي عن اكرام الفاسق موجبا لانتفاء القدرة شرعا على اكرام العالم الفاسق، وغير المقدور شرعا كغير

١٦٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المقدور عقلا، فيرد عليه **اولا**: عدم تمامية هذا المبنى، حيث أن خطاب التكليف بصرف الوجود لا يقتضي الا القدرة عليه، والمفروض تحقق القدرة على صرف وجود اكرام عالم في فرض المندوحة، ومع عدم المندوحة وانحصار العالم الذي يقدر على اكرامه بالفاسق فلا مرجح لجعل النهي موجبا لانتفاء القدرة على امتثال الأمر، حيث أن الأمر أيضا يقتضي انتفاء القدرة على امتثال النهي عن اكرام العالم الفاسق، **وثانيا**: يمكن ان يقال بان تشخيص القدرة الشرعية على اكرام العالم الفاسق لما كان راجعا الى المولى، فيمكن التمسك باطلاق الخطاب وعدم تقييده باكرام العالم العادل لاثبات كون اكرام العالم الفاسق مقدورا للمكلف شرعا.

فالصحيح عدم تمامية هذه الوجوه التي ذكرها المحقق النائيني "قده" في تقديم المطلق الشمولي على البدلي.

التقريب الثاني: ما قد يقال من لزوم تقديم خطاب النهي، لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه **أولا**: ان هذه القاعدة مما ليس عليها شاهد عقلي او عقلائي او شرعي، بل الشاهد على خلافها، فانه قد يتحمل العقلاء بعض المضار والمفاسد لاجل منفعة اهم منه.

وثانيا: لو سلمت هذه القاعدة فهي مختصة بالتزاحم بين الواجب والحرام، بينما أنه بناء على الامتناع فالمقام من مصاديق التعارض ويكون وجود المفسدة مشكوكا، نعم لو فرض احرار ملاك الحرمة في المجمع فلاريب في تقديمه على اطلاق الواجب في فرض المندوحة، لعدم التزاحم بينه وبين الواجب.

التقريب الثالث: الاستقراء، فإنه قد يقال بأنه يقتضي ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة في أيام الاستظهار، فانه اذا تجاوز دم المرأة

اجتماع الأمر والنهي ١٦٩

عن ايام عادتها في الحيض، واحتملت استمرار الدم الى اكثر من عشرة ايام من اول زمان رؤيتها للدم، حيث انه في فرض استمرار الدم واقعا يكون الدم الزائد على مقدار العادة استحاضة، وفي فرض انقطاع الدم قبل العشرة واقعا يكون كله حيضا، ففي حال الشك في استمرار الدم الى اكثر من عشرة ايام فقد ورد في الروايات الأمر باستظهار يوم او يومين، وكذا ورد الأمر بالاستظهار الى تمام العشرة، والاستظهار هو البناء على الحيض بترك محرمات الحائض وترك الصلاة، مع أنها تحتل وجوب الصلاة عليها واقعا.

وهكذا ما ورد من الأمر بالتيمم وعدم الوضوء من الإناءين المشتبهين.

واورد عليه في الكفاية **اولا**: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء ما لم يفد القطع.

وثانيا: ان الاستقراء لا يتحقق بهذا المقدار.

وثالثا: ان حرمة الصلاة في أيام الاستظهار او عدم جواز الوضوء من الاناءين

المشتبهين ليس مربوطا بالمقام، لأن حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعدة الإمكان (اي قاعدة أن ما امكن ان يكون حيضا واقعا فهو محكوم ظاهرا بكونه حيضا) والاستصحاب المثبتين لكون الدم حيضا فيحكم بجميع أحكامه التي منها حرمة الصلاة عليها، لا لأجل تغليب جانب الحرمة، هذا لو قيل بالحرمة الذاتية للصلاة في أيام الحيض وإلا فهو خارج عن محل الكلام.

ومن هنا انقدح أنه ليس منه ترك الوضوء من الإناءين، فإن حرمة الوضوء من الماء النجس ليس إلا تشريعا، ولاتشريع فيما لو توضأ بالاول، ثم غسل اعضاءه بالثاني وتوضأ به احتياطا، فلاحرمة في البين حتى يدعى أن الشارع غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما ليس إلا من باب التعبد، بل يمكن توجيهه على وفق القاعدة من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحكم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقة المكلف للماء الثاني وقبل انفصال غسالته من جسده إما بملاقاة أو بملاقة الأولى وعدم حصول الغسل المطهر فعلا، نعم لو

١٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قلنا بطهارة المتنجس بمجرد ملاقاته للماء ولو قبل انفصال الغسالة فلا يعلم تفصيلا بنجاسته، نعم يكون المورد من توارد الحالتين مع الجهل بتاريخهما، لانه يعلم بنجاسة جسده إما في زمان ملاقة الماء الأول أو الثاني، كما يعلم بطهارته في الزمان الآخر، ويشك في المتقدم والمتأخر، فلامجال لاستصحاب أي منهما، فتجري قاعدة الطهارة^(١).

وما افاده في الجواب الاول والثاني متين جدا، وأما ما ذكره في الجواب الثالث فيه أن استصحاب استمرار الدم الى أكثر من عشرة ايام يكون بصالح الحكم بالاستحاضة في الدم الزائد على ايام العادة، وأما كون حرمة الصلاة على الحائض تشريعية لاذاتية فسيأتي الكلام فيه في بحث اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد. وأما ما ذكره في الماءين المشتبهين من احتمال كون وجوب التيمم فيه على القاعدة فيرد عليه اولاً: أنه لو كرر الصلاة بعد كل من الوضوءين حصل له الجزم بالاتيان بصلاة تامة مع جسد طاهر ووضوء صحيح.

وثانياً: ان المحذور في الاكتفاء بصلاة واحدة بعد الوضوءين ليس هو استصحاب النجاسة، لتعارضه مع استصحاب الطهارة، حتى في فرض العلم التفصيلي بنجاسة الجسد بعد الملاقة للماء الثاني وقبل انفصال غسالته، فانه يكون من توارد الحالتين مع العلم بتاريخ احديهما دون الأخرى، والصحيح تعارض الاستصحاب فيهما ايضاً كما نقحناه في بحث توارد الحالتين.

بل المحذور ما ذكره المحقق المشكيني "ره" في حاشيته على الكفاية من تشكُّل علم إجمالي حين بدء المكلف بغسل وجهه بالماء الثاني، فإنه يعلم إجمالاً إما بنجاسة وجهه أو نجاسة سائر أعضاء وضوءه، فيقال تارة بمنجزية هذا العلم الاجمالي لنجاسة الوجه وان خرج سائر الأطراف بعد ذلك عن طرفية العلم الاجمالي بسبب غسلها بالماء الثاني، وأخرى بأنه يجري استصحاب بقاء

اجتماع الأمر والنهي ١٧١

النجاسة المعلومة في البدن إلى ما بعد تطهير سائر الأعضاء بالماء الثاني .
أما منجزية العلم الإجمالي فقد اورد عليها السيد الصدر "قده" بأنه بناء على ما هو الصحيح من جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي إذا لم تؤد إلى الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية فإجراء أصالة الطهارة في الوجه وسائر الأعضاء لا يؤدي إلى محذور الترخيص في المخالفة القطعية الإجمالية، لأن الصلاة فعلا محكومة بالبطلان على كل حال، لاستصحاب بقاء الحدث وعدم إحراز الوضوء بالماء الطاهر إلى ان يتم غسل سائر الأعضاء بالماء الثاني والتوضؤ به، وعندئذ لا يكون الترخيص في إيقاع الصلاة بعد الوضوء الثاني إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية لذلك العلم الإجمالي بالنجاسة، فانه بعد إتمام الغسل بالماء الثاني يخرج غير الوجه من أعضاء الوضوء عن الطرفية للعلم الإجمالي المذكور بالنجاسة، ومعه لا يبقى له إلا طرف واحد، فلا يكون الترخيص في الصلاة إلا ترخيصا في المخالفة الاحتمالية.

وأما استصحاب بقاء النجاسة المعلومة بالاجمال في احد اعضاءه بعد ما غسل وجهه بالماء الثاني وقبل أن يغسل سائر اعضاءه به فهو لايجري ايضا لكونه من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، فان استصحاب الجامع بين الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المقطوع البقاء انما يتم فيما اذا كان الأثر ثابتا لصرف وجود الجامع، وهذا ما يسمى باستصحاب القسم الثاني من الكلّي، واما اذا كان الأثر ثابتا لافراد الجامع بنحو الانحلال فيكون من استصحاب الفرد المردد، والصحيح عدم جريانه، لأن الاستصحاب لا بد أن يجري فيما هو موضوع للآثر، واحكام النجاسة كالممانعية عن الصلاة ثابتة لأفراد النجاسة على نحو الانحلال، والموضوع للآثر اذا كان هو الفرد فالمفروض عدم تمامية اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة اليه، حيث ان نجاسة الوجه على تقدير حدوثها متيقن البقاء، ونجاسة سائر الاعضاء على تقدير حدوثها في ذلك الزمان

مرتفعة جزماً بغسلها بالماء الثاني^(١).

اقول: أما ما ذكره حول نفي منجزية العلم الاجمالي ففيه اولاً: انه يمكن المخالفة القطعية للعلم الاجمالي بنجاسة الوجه او سائر اعضاء الوضوء بأن لا يغسل موضع مسح رأسه مثلاً من الوضوء الاول ويمسح في الوضوء الثاني على محل آخر من رأسه، نعم بشكل عام اذا حصل العلم الاجمالي بنجاسة احد العضوين او الاعضاء فلا يمكن مخالفته القطعية الاجمالية، لأنه ان ترك غسلهما معا فصلاته تكون فاسدة بالعلم التفصيلي، ولو غسل احدهما دون الآخر فتكون صلاته مبتلاة بالمخالفة الاحتمالية لمانعية الصلاة في النجس، ولكن يكفي في تعارض البراءة عن المانعية في العضوين لزوم الترخيص القطعي في المخالفة الواقعية لمانعية الصلاة في النجس، وجريان البراءة عن مانعية الصلاة في كل منهما بغرض الترخيص في الصلاة فيه بعد غسل العضو الآخر يعني الترخيص القطعي في الصلاة في النجس في فرض غسل العضو الآخر الذي هو طاهر طبعاً، وقد تحقق في محله أنه يوجب المعارضة بين الاصول ايضاً، كما في العلم الاجمالي بحرمة احد الضدين.

وثانياً: ان اثر جريان اصالة الطهارة في شيء لا يختص بجواز الصلاة فيه بل التحقيق صحة جريان اصالة الطهارة في شيء بلحاظ الحكم بطهارة ما يمكن ان يلاقيه وان لم يكن له ملاق بالفعل.

هذا وقد يقال بأنه اذا اراق الماء الثاني قبل اصابته لجسده على مكان طاهر، فيتشكل علم اجمالي بنجاسة جسده الملاقي للماء الاول او هذا المكان الملاقي للماء الثاني، وحينما يغسل وجهه بالماء الثاني فلا يكون العلم الاجمالي بنجاسته بملاقاة الماء الثاني او نجاسة سائر جسده بملاقاة الماء الاول منجزاً، لفرض تنجز نجاسة سائر جسده بالعلم الاجمالي السابق، والمفروض غسل سائر جسده بعد

اجتماع الأمر والنهي ١٧٣
ذلك .

وفيه مع الغمض عن المناقشة في عدم منجزية العلم الاجمالي المتأخر الذي يكون احد طرفيه متنجزا بالعلم الاجمالي السابق، انه حينما يريد ان يهريق الماء الثاني على المكان الطاهر فلاريب في كونه عالما بأنه سوف يصيب الماء الثاني وجهه فيكون العلم الاجمالي بنجاسة الوجه في المستقبل او سائر الجسد فعلا مقارنة زمانا مع العلم الاجمالي بنجاسة ذلك المكان الطاهر او جسده .

وأما ما ذكره السيد الصدر "قده" حول نفي جريان استصحاب نجاسة احد الاعضاء ففيه أن الصحيح وفاقا للسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" أنه لامانع من جريان الاستصحاب في الفرد المردد لتامة اركان الاستصحاب في الفرد الذي هو موضوع للآثر من خلال الاشارة اليه بالعنوان الجامع، كما لو دار أمر جلد بين كونه من الحيوان المعلوم كونه مذكى او من الحيوان المعلوم كونه ميتة، فانه لامانع من اجراء استصحاب عدم تذكية الحيوان صاحب هذا الجلد .

التقريب الرابع: انه اذا كان المطلق الشمولي متضمنا لحكم الزامي متعلق بعنوان ثانوي، فيقدم عرفا على الخطاب المتضمن للترخيص بالعنوان الاولي، مثل قوله اكل الجبن حلال مع قوله اكل ما يضرّ بالبدن حرام، والنهي عن الغصب من هذا القبيل لكونه عنوانا ثانويا منطبقا على فعل المكلف بملاحظة كون فعل المكلف تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فشرب الماء او السجود يكون غصبا بلحاظ كونه تصرفا في مال الغير بدون اذنه، فلايعد تقديمه عرفا على اطلاق الأمر، فيقيّد خطاب الأمر بغير مورد النهي، كما في مثال صل ولا تغصب . وهذا الوجه هو الصحيح، ولا يخفى أن بقية التقاريب غير التقريب الثالث مختصة بفرض المندوحة .

١١- الصلاة في المكان المغصوب في حال الاضطرار

التنبيه الحادي عشر: وقع الكلام في الصلاة في المكان المغصوب في حال

الاضطرار، ويقع الكلام فيه في مقامين:

الصلاة في المكان المغضوب في حال الاضطرار لا بسوء الاختيار

المقام الأول: إذا كان الاضطرار لابسوء الاختيار، كالمحبوس في مكان مغضوب، فلا إشكال في سقوط الحرمة بالاضطرار، وإنما الكلام في صحة الصلاة في حال الاضطرار فالصحيح وفاقا للمشهور صحتها لارتفاع المانع وهو الحرمة.

الا أنه حكي عن المحقق النائيني "قده" أن المرتفع عن المضطر والناسي ونحوهما هو الحرمة دون ملاكها أعني المبعوضية، ومع كون العمل مبعوضاً واقعاً لا يمكن التقرب به، لأن المبعوض لا يصلح أن يكون مقرباً ومحبوياً، ففي موارد التركيب الاتحادي بين العنوان المتعلق للوجوب والعنوان المتعلق للحرمة لا يصح المجمع ولو مع سقوط النهي للاضطرار^(١).

وما يمكن ان يستدل به على ما ذكره ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: ان عدم شمول الوجوب لمورد الاجتماع -كالصلاة في المكان

المغضوب بناء على التركيب الاتحادي بينهما- مدلول التزامي لخطاب النهي عن الغضب بناء على نظرية امتناع اجتماع الأمر والنهي، حيث ان لازم ثبوت النهي انتفاء الأمر، فبناء على مسلك المحقق النائيني "قده" من عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، فتبقى هذه الدلالة الالتزامية على الحجية ولو بعد سقوط الدلالة المطابقة عن الحجية.

وفيه أن الصحيح هو تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة في الحجية، خاصة في المقام مما لا يكون انتفاء الأمر في العنوان المتحد وجوداً مع العنوان المتعلق للنهي لازماً بينا بالمعنى الاخص، فلا يتشكل للخطاب ظهور التزامي حتى يدعى

١ - مر سابقاً عنه "قده" كون التركيب بين الصلاة والغضب انضمامياً ولاجل ذلك حكم بصحة الصلاة في المكان المغضوب في غير حال العلم والعمد والجهل التقصيري.

اجتماع الأمر والنهي ١٧٥

كونه موضوعا مستقلا لحجية الظهور.

الوجه الثاني: ان مقتضى امتنانية مثل قوله "رفع عن امتي النسيان وما اضطروا اليه وما استكروهوا عليه" رفع التكليف مع وجود المقتضي والملاك، فانه لا يصح ان يقول المولى لعبده مثلا "امتّن عليك فلاأطلب منك ان تسقيني ماء" الا مع وجود المقتضي للطلب ككونه عطشاناً.

ويجاب عنه تارة بما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن المفسدة والمغوضية وإن كانتا باقيتين في صورة الاضطرار والنسيان ونحوهما لما ذكره "قده"، إلا أنهما غير مؤثرتين في الحرمة كما هو المفروض، لعدم حرمة العمل بحسب الواقع، ولأنهما مانعتان عن ترخيص الشارع في ذلك العمل، وحينئذ لا يمنعان عن التقرب به^(١).

او يقال بأنه يكفي في كون نفي التكليف في مورد الاضطرار مثلا امتنانا على الامة وجود قضية شرطية، وهي أنه لو كان هناك مقتضى للتكليف في مورد الاضطرار فالشارع رفع التكليف تسهيلا للامة، ولا يلزم وجود المقتضي للتكليف في جميع الموارد التي كان مقتضى العمومات ثبوت التكليف في موارد الاضطرار مما التزم بارتفاعه لحكومة حديث الرفع، نعم ظاهر رفع تكليف معين هو وجود المقتضي للتكليف، بلافق بين كونه في خطاب المولى العرفي الذي يراعي مصلحة نفسه، كمثال سقي الماء او المولى الحقيقي الذي يراعي مصلحة الامة، كما لو قال النبي (صلى الله عليه وآله) "رفع عن امتي وجوب الحج اذا كان فيه حرج"، فلا يتجه ما في البحوث من أن كلام المحقق النائيني "قده" مبني على قياس المولى الحقيقي على الموالي العرفية مع انه بلاموجب، فإن امتنان المولى الحقيقي ليس لمصلحة له في التكاليف وانما المصالح والمفاسد كلها راجعة للعباد أنفسهم، وهي تكون بملاحظة مجموع الحثيات واختيار الأصلح لهم بعد

١٧٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الكسر والانكسار فيما بينها، فليس رفع المولى الحقيقي للحكم من باب أنّ المقتضي للطلب أي المبعوضة موجود ومع هذا لا يطلب بنكتة الامتنان، بل من جهة اختيار ما هو اصلح واسهل لهم^(١).

او يقال بأن سياق الامتنان لا يكشف الا عن المقتضي التام للتكليف لولا رفع المولى للتكليف، واما بقاء المقتضي التام بعد امتنان المولى برفع التكليف فهذا غير معلوم، اذ من المحتمل ان يكون الامتنان برفع التكليف مانعا عن الاتصاف بالملاك، من باب كون الفعل بعدئذ مصداقا لرد هديته تعالى، فقد ورد في موثقة السكوني أنه قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال إن الله أهدى إليّ وإلى أمّتي هدية لم يهدّها إلى أحد من الأمم كرامة من الله لنا، قالوا وما ذاك يا رسول الله، قال الإفطار في السفر والتقشير في الصلاة فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عزوجل هديته^(٢).

هذا واما ما ذكره بعض الاعلام من أن ارتفاع التكليف في موارد الاضطرار ثابت بمقيد لبي كالمتمصل ولو لم يكن حديث الرفع موجوداً، فلا إطلاق في خطاب الحرمة ذاتاً لموارد الاضطرار فيتمسك بإطلاق الأمر بلا محذور^(٣)، ففيه أن انصراف خطاب التكليف عن الاضطرار وعدم التمكن العقلي وان كان صحيحاً، بل ولا يعد انصرافه بموجب المرتكز العقلائي عن الاضطرار العرفي، لكنه لا ينافي ظهور حديث الرفع في تحقق المقتضي في مورد الاضطرار العرفي -على الأقل- الذي هو مورد الحديث، لأن الرفع فيه في ما يكون قابلاً للوضع، وليس التكليف في مورد الاضطرار العقلي قابلاً للوضع.

الوجه الثالث: ما ذكرناه سابقاً من أن الظاهر عرفاً من خطاب التكليف اذا لم يكن مقيداً بالقدرة بالمقيد اللفظي المتمصل هو عدم كون الاعذار كالعجز

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٨٧

٢ - وسائل الشريعة، ج ٨، ص ٥٢٠ باب ٢٢ من ابواب صلاة المسافر ح ١١

٣ - تعليقة البحوث ج٣ ص٨٧

اجتماع الأمر والنهي ١٧٧

والاضطرار والاكراه والنسيان شرطا للاتصاف بالملاك بأن لا يكون العاجز محتاجا الى ذلك الواجب، كما أن مقطوع الرجلين ليس بحاجة الى لبس الحذاء، بل هو من قبيل من لا يمكن من تحصيل الحذاء، فان تمكنه شرط استيفاء الملاك وما يحتاج اليه، وهذا الظهور ناش عن غلبة ذلك في الملاكات العرفية، والشاهد عليه التزام الفقهاء بحرمته تقديم الطعام النجس الى الغافل او اكراهه عليه.

ولكن هذا الوجه لا يعنى الا فوت الملاك من المعذورين، فاذا اضطر شخص الى ترك واجب او اكراه عليه فيفوت منه ملاكه، لأنه لو أتى بالعمل في هذا الحال فيستوفي الملاك، فلعل الاضطرار او الاكراه على تركه مانع عن استيفاء ملاكه، ولذا قد يحرم عليه تحمل الضرر والاتيان بالعمل، كما انه لو اضطر او اكراه على الغضب فقد يكون تحمله للضرر في الاجتناب عن الغضب محرما، فيجب عليه الغضب لتوقف دفع الضرر عليه، وحينئذ لو انطبق على هذا الغضب عنوان ذو مصلحة كالصلاة في المكان الذي يضطر او يكره على الكون فيه او توضأ بماء اكراه على غسل جسده به فلا مانع من كون حيث صدره منه محبوبا بعد ان لم يكن مبغوضا، بل يكون حال المولى فيما اذا توضأ المكروه بذلك الماء احسن من حاله فيما اذا اتلف الماء بنحو آخر، لأنه بوضوءه قد استوفى مصلحة الوضوء، بل قد ينحصر الماء به، فلو لم يتوضأ فات منه مصلحة الوضوء رأسا، والمفروض أن الوقوع في مفسدة الغضب أمر لامفر منه لاجل الاكراه عليه، ولجل ذلك قد ارتفعت مبغوضية صدور الغضب منه، وهذا لا ينافي كون تسبب الظالم الذي اكراهه على ذلك مبغوضا، لكون الفعل ذا مفسدة.

وبذلك اتضح صحة الاتيان بالصلاة في المكان الذي اضطر المكلف ولو في اول الوقت الى غضبه، نعم هنا توجد نكتتان:

النكتة الاولى: ذكر صاحب الجواهر: من الغريب ما صدر من بعض متفقهة العصر، بل سمعته من بعض مشايخنا المعاصرين من أنه يجب على المحبوس

١٧٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الصلاة على الكيفية التي كان عليها أول الدخول إلى المكان المحبوس فيه، إن قائما فقائم، وإن جالسا فجالس، بل لا يجوز له الانتقال إلى حالة أخرى في غير الصلاة أيضا، لما فيه من الحركة التي هي تصرف في مال الغير بغير إذنه، ولم يتفطن أن البقاء على الكون الأول تصرف أيضا لادليل على ترجيحه على ذلك التصرف، كما أنه لم يتفطن أنه عامل هذا المظلوم المحبوس أشد مما عامله الظالم، خصوصا وقد صرح بعض هؤلاء أنه ليس له حركة أجفان عيونه زائدا على ما يحتاج اليه، ولا حركة يده أو بعض أعضائه كذلك^(١).

وما ذكره من أن تصرف من يصلي الصلاة الاختيارية فيركع ويسجد ويقوم ويقعد لا يريد على تصرف من وقف في مكان ولم يتحرك، انما يتم بالنسبة الى التصرف في الفضاء، فان هذا الشخص بمقدار ما يشغل جسده للفضاء يتصرف في هذا الفضاء سواء كان واقفا او متحركا، قائما او راكعا، وتوهم ان الساكن يرتكب حراماً واحدا وهو الجلوس مثلا في الفضاء المغصوب، واما إذا قام بعد ذلك فيرتكب حراما ثانيا، مندفع بأن الجلوس المستمر اشغال مستمر للفضاء المغصوب فليس حراما واحدا، بل يشتمل على محرمات عديدة بعدد آتات الجلوس، وإلا لجاز لمن جلس فيه لحظة أن يجلس الى متى شاء، ولكن الذي يسجد على ارض الغير او يجلس فيها يكون مقدار تصرفه في هذه الارض اكثر من الذي يقوم فيها على رجليه او يركع، وهكذا لو كانت الارض مباحة لكن كان الفرش مغصوبا.

الآن الذي يسهل الخطب أن حرمة التصرف في مال الغير ليست من الامور التعبدية المحضة، بل هي من المرتكزات العقلائية، والزام المحبوس في المكان المغصوب بالوقوف على رجليه ما لم يكن مستلزما للخرج، فان استلزم الحرج فيجلس من دون استناد ظهره الى مكان، فان لزم منه الحرج ايضا فيضطجع على

اجتماع الأمر والنهي ١٧٩

الارض بمقدار يرتفع به الحرج حتى لايتصرف في الارض او الجدار الا بمقدار الضرورة خلاف المرتكز العرفي جدا، فينصرف عنه اطلاق حرمة التصرف في مال الغير بدون اذنه .

ثم ان من الواضح أنه بناء على ما نقله صاحب الجواهر عن البعض من لزوم الصلاة الایمائية في حق المحبوس في المكان المغصوب فلو كان الاضطراب غير مستمر الى آخر الوقت فلايجوز المبادرة الى الصلاة لتمكنه من الصلاة الاختيارية في مكان مباح ولو في آخر الوقت، واما على ما هو الصحيح من كون صلاته اختيارية فيجوز له المبادرة الى الصلاة في ذلك المكان المغصوب .

النكتة الثانية: اذا تمكن المكلف من الخروج عن المكان المغصوب فيجب عليه الخروج فوراً تخلّصاً من الغضب، فلو كان يتمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج كما إذا كان راكبا في عربة وبامكانه أن يصلي صلاة اختيارية حال سيرها جاز له ذلك .

وأما إذا كانت صلاته الاختيارية توجب تأخر خروجه فلايجوز ذلك، فان الغضب الحلال في حقه هو ما يكون مقدمة للخروج فقط، فلو كان في ضيق الوقت وجب عليه الصلاة الایمائية حال الخروج .

تنبيه: ان ما ذكرناه من انه لو اضطر الى الغضب ولو في اول وقت الصلاة فيجوز له الاتيان بالصلاة في المكان المغصوب لايجري في مثل لبس الذهب للرجال، فانه لو اضطر اليه في اول الوقت فلايجوز أن يصلي فيه، وانما يجوز ذلك في فرض استمرار الاضطراب الى آخر الوقت، والفرق بينهما أن مانعية الصلاة في المكان المغصوب انما استفيدت من حكم العقل بامتناع اجتماع الأمر والنهي، فاذا ارتفعت حرمة الغضب فقد ارتفع المانع، بخلاف مانعية لبس الذهب، فانها مستفادة من دليل خاص غير دليل حرمة التكليفية، ففي موثقة عمار عن أبي عبد الله (عليه السلام) لايلبس الرجل الذهب، ولايصلي فيه، لأنه

١٨٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

من لباس أهل النار^(١)، فارتفاع الحرمة التكليفية بالاضطرار والاكراه ونحوهما لا يوجب ارتفاع المانعة بخلاف الغضب.

الصلاة في المكان المغضوب في حال الاضطرار بسوء الاختيار

المقام الثاني: إذا كان دخل المكلف مكانا مغضوبا بسوء اختياره ففيه

صورتان:

الصورة الاولى: أن يضطر الى البقاء فيه الى آخر وقت الصلاة، فالنهي عن

الغضب وان كان ساقطا على المشهور لاضطراره الى الغضب، لكن لاشكال في كون فعله مبغوضا ومبعدا عن المولى وان تاب، وحينئذ فان بنينا على أن مقتضى القاعدة صحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى مع العلم والعمد، وانما يكون الاجماع موجبا للحكم ببطلان الوضوء بالماء المغضوب في حال العلم والعمد والجهل التقصيري، وكذا الصلاة في المكان المغضوب، كما مر نقله سابقا عن السيد الامام "قده"، فلاجماع في المقام على بطلان الصلاة، ولكن بناء على ما مر من أن بطلان العبادة في فرض صدور العمل مبغوضا ومبعدا عن المولى كما في العالم العامد او الجاهل المقصر او الناسي المقصر بأن كان هو الغاصب يكون على مقتضى القاعدة، فذكر السيد الخوئي "قده" أنه حيث لا يتحد أي من افعال الصلاة مع الغضب عدا السجود على الارض فوظيفته الصلاة مع الايماء الى السجود، واما السجود الاختياري فالمفروض صدوره منه مبغوضا لكونه مصداقا للغضب فلا يمكن التقرب به، نعم بناء على اتحاد الغضب مع الصلاة الايمائية ايضا فمقتضى القاعدة وان كان سقوط الصلاة، لكن حيث ورد أن الصلاة لاتسقط بحال فنستكشف منه عدم حرمة هذا التصرف الصلاتي من الاول من هذا الذي وقع في الاضطرار المستوعب ولو بسوء اختياره، لقيام

اجتماع الأمر والنهي ١٨١

البرهان العقلي على أن المبعوض لا يكون مقرباً^(١).

وقد يورد على ما ذكره (من أنه بناء على اتحاد الصلاة الإيمائية مع الغضب فمقتضى القاعدة سقوط الأمر بالصلاة لعدم صلاحية المبعوض للمقربة ولكن حيث قام الدليل على أن الصلاة لا تسقط بحال فنستكشف منه عدم حرمة هذا التصرف الصلاتي في الفرض المذكور من الأول) بما في البحوث من أن منشأ القول بعدم اجتماع العبادية مع المبعوضة إما عدم إمكان التقرب بالمبعوض أو عدم إمكان تعلق الأمر به، وكلاهما غير صحيحين.

أما عدم إمكان التقرب بالمبعوض ففيه أنه انما لا يمكن التقرب بالمبعوض فيما إذا كان بديله الذي يقدر عليه المكلف غير مبعوض حيث لا يعقل كون قصد التقرب إلى المولى موجبا لترجيح المكلف مبعوض المولى على غير المبعوض، واما لو فرضنا ان البديل الممكن لهذا المبعوض مبعوض اشد فحينئذ يعقل التقرب إلى المولى بالأقل مبعوضة، فان التقرب بشيء معناه ترجيحه على بديله لأجل المولى، ومقامنا من هذا القبيل، فان بديل الصلاة في المكان المغصوب في مفروض المقام لا يكون إلا الغضب المحض الذي يكون متمحضا في المفسدة وغير واجد للمصلحة أصلاً وهو أشد مبعوضة فيكون التقرب باختيار الأقل مبعوضة معقولا.

وأما عدم إمكان الأمر بالمبعوض ففيه أنه يمكن الأمر بالمبعوض الاخف اذا كان بديله الممكن هو المبعوض الأشد، كما يمكن الأمر بالمبعوض الواجد للمصلحة اذا كان بديله الممكن مبعوضا محضا كما في المقام.

وعليه فقيام الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لا يكشف عن عدم مبعوضة التصرف الصلاتي، حيث أن الدليل على وجوب الصلاة في هذا الحال يكون لبيا من اجماع ونحوه فلا يظهر منه كون الواجب محبوبا حتى يقال بأنه

١٨٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يستحيل اجتماع المحبوبة والمبغوضية في شيء واحد، فانه يكفي عقلا نشوء الوجوب عن المصلحة او تخفيف المبغوضية وترجيح أقل الضررين للمحبوبة.

نعم لو كان الدليل على عدم سقوط الصلاة في هذا الحال لفظيا، مثل ما ورد في المستحاضة من أنها لاتدع الصلاة بحال فانها عماد دينكم، فيكون ظاهرا في نشوء الوجوب من المحبوبة في هذا الحال أيضا، فلا بد أن يكشف عن عدم مبغوضية هذا التصرف الصلاتي، ولكن الصحيح أن مثل هذه الأدلة اللفظية لو تمت فمدلولها أن المولى لايرفع يده عن أمره بالصلاة بمجرد العجز عن بعض أفعالها بحيث يجوز للمكلف ترك الصلاة من غير عصيان، ولاتشمل هذه الخطابات فرض عصيان المكلف وتعجزه نفسه عن امتثال الأمر بالصلاة التامة، كما في المقام وكذا فيما لو أخر المكلف صلاته اختيارا إلى أن لم يدرك من الوقت الا ركعة، بل نحتاج الى دليل آخر، كالإجماع ونحوه.

هذا وقد اعترف بأنه بناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي والقول باتحاد السجود مع الغصب فقط فيتعين الصلاة مع الايماء الى السجود، كما اختاره السيد الخوئي "قده" حيث ان دليل وجوب الصلاة في حقه لاينحصر بالاجماع، بل يشمله الخطابات اللفظية، وحيث ان الظاهر من الخطاب اللفظي للأمر بالصلاة هو كون متعلقه محبوبا فلايشمل السجود الاختياري، وان امكن التقرب به لكون بديله وهو الغصب غير الصلاتي مبغوضا اشد، فيختلف عن مبنى اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب حيث أن دليل الأمر بالصلاة في المقام بناء عليه لبي فلايستلزم كون متعلقه محبوبا.

وأما بناء على جواز اجتماع الأمر والنهي فيجب عليه الصلاة الاختيارية^(١).

اقول: يرد على ما ذكره اخيرا من وجوب الصلاة الاختيارية بناء على جواز

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ص٩٩، وهو وان ذكر هذا الكلام في الصلاة حال الخروج لمن لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب لضيق الوقت لكن حيث كان ما نقلناه شاملا للمقام ايضا اوردناه في هذا البحث.

اجتماع الأمر والنهي ١٨٣

اجتماع الأمر والنهي، أنه ان كان القول بجواز الاجتماع من باب كفاية تعدد العنوان، فالصحيح هو لزوم الاتيان بالصلاة مع الايماء الى السجود، لما مر من تقوم عبادية الفعل -بحسب الارتكاز العقلائي والمشرعي- بعدم كون صدوره من المكلف على وجه المبعدية والمبغوضية بحيث يستحق العقاب، نعم ان كان القول بجواز الاجتماع من باب التركيب الانضمامي بين الصلاة والغصب مطلقا حتى بلحاظ السجود، تعين عليه الاتيان بالصلاة الاختيارية.

واما ما ذكره من انه بناء على اتحاد الصلاة الايمائية مع الغصب ايضا فلا يمكن التمسك لاثبات وجوب الصلاة في حقه بإطلاق ما دل على ان الصلاة لاتسقط بحال، حتى لو فرض اطلاق من هذا القبيل، فهو متين، فان عمدة دليل عدم سقوط الصلاة صحيحة زرارة: قال قلت له النفساء متى تصلي فقال تقعد بقدر حيضها، وتستظهر بيومين، فإن انقطع الدم، وإلا اغتسلت واحتشيت واستشرفت وصلت، فإن جاز الدم الكرسف تعصبت واغتسلت، ثم صلت الغداة بغسل، والظهر والعصر بغسل، والمغرب والعشاء بغسل، وإن لم يجز الدم الكرسف صلت بغسل واحد، قلت والحائض، قال مثل ذلك سواء، فإن انقطع عنها الدم، وإلا فهي مستحاضة تصنع مثل النفساء سواء، ثم تصلي ولا تدع الصلاة على حال، فإن النبي (صلى الله عليه وآله) قال الصلاة عماد دينكم^(١)، والانصاف عدم ظهورها في اكثر من التأكيد على عدم ترك المستحاضة للصلاة المأمور بها في حقها، وان كان في قيامها بوظيفتها نحو مشقة عليها، مضافا الى أنه لا يظهر منها أكثر من عدم رفع الشارع يده عن الصلاة بمجرد العجز عن بعض اجزائها وشرائطها بنحو يجوز للمكلف ترك الصلاة من دون عصيان، ولا استفاد منها بقاء الأمر بالصلاة بأيّ نحو كان، ولو مع عصيان المكلف كما في المقام.

١٨٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هذا ويمكن التمسك لاثبات بقاء التكليف بالصلاة مع العجز عن بعض الاجزاء والشرائط بصحيفة عبدالله بن سنان "ان الله فرض الركوع والسجود الاترى لو أن رجلا دخل في الاسلام لايحسن أن يقرأ القرآن اجزأه أن يكبر ويسبح ويصلي^(١)، ولكنها تختص بفرض القدرة على الاركان ولو بمرتبها الاضطرارية، فان مفادها هو أن العجز عن الفريضة موجب لسقوط الأمر بالصلاة بخلاف العجز عن السنة، والمراد بالفريضة هنا اصل الركن لخصوص الركن الاختياري، لوضوح عدم سقوط الأمر بالصلاة بالعجز عن الركن الاختياري، ولكنه لا تشمل مثل المقام مما تكون الصلاة مبتلاة بمشكلة قصد القرية الذي هو من الفرائض.

فالصحيح أنه بناء على اتحاد الصلاة الایمائية والغصب فينحصر صحة الصلاة في حق المضطر بسوء اختياره في الاجماع، وهو غير ثابت، فيكون نظير ما لو انحصر الماء والتراب عنده بالمغصوب حيث يصير من قبيل فاقد الطهورين، وفي المقام ايضا يكون غير قادر على الاتيان بصلاة قابلة للتقرب لكون تصرفه الصلاتي كتصرفه غير الصلاتي صادرا على وجه المبعوضة والمعدية فلا يصلح للمقربة والعبادية.

الصورة الثانية: أن يتمكن من الخروج من المكان المغصوب فيجب عليه ذلك فورا بحكم العقل، وحينئذ يقع الكلام تارة في حكم الخروج شرعا، وأخرى في حكم الصلاة حال الخروج، فيقع البحث في مسألتين:

حكم الخروج شرعا

المسألة الاولى: حكم الخروج شرعا، ففيه خمسة اقوال:

القول الأول: وجوبه فقط من دون ثبوت حرمة له لأفعلا ولأسابقا، وهذا ما

اجتماع الأمر والنهي ١٨٥

حكى عن الشيخ الاعظم والمحقق النائبي "قدهما"، وذكر الشيخ الاعظم على ما حكى عنه أن ظاهر الفقهاء لعله ذلك، حيث حكموا بصحة الصلاة في حال الخروج، اذ لو كانت الحركة الخرجية محرمة فحيث تتحد مع الصلاة فلم يمكن الحكم بصحة الصلاة، وقد صرح صاحب المدارك بعدم كون الخروج معصية، وأن القول بجريان حكم المعصية عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين، والوجه في عدم حرمة الخروج ولو بحرمة سابقة أن التخلص عن الغضب واجب عقلا وشرعا، ولاشك أن الخروج تخلص عنه، بل لاسبيل إليه إلا بالخروج فيكون واجبا^(١).

وفيه أن الحركة الخرجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلا يعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغضب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لا تتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضاءه، وكيف يلتزم بان عمل من توسط ارضا مغصوبة كان حلالا من الاول بلحاظ ما بعد تجاوزه نصف الارض في حال خروجه منها، وهل يلتزم بحلية اخراج الزاني ذكره من فرج من يزني بها وعدم عقابه عليه، والشاهد على ما ذكرناه أنه لو رضي المالك بكون شخص في ارضه الى ساعة كذا فلا بد ان يكون ابتداء حركته للخروج قبل تلك الساعة بحيث يكون رأس تلك الساعة خارج ارضه.

ودعوى (عدم تمكن المكلف من الاجتناب عن الخروج فلا يمكن تعلق النهي به حيث انه في فرض ترك الدخول لا يتمكن المكلف من فعل الخروج وتركه، وترك الخروج بترك الدخول رأسا ليس في الحقيقة إلا ترك الدخول) غير متجهة، فان عنوان الخروج ليس بمهم، وانما المهم كونه غصبا وتصرفا في مال الغير بدون اذنه، والمفروض تمكنه من تركه بترك الدخول فيكون محرما.

١٨٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

القول الثاني: انه حرام بالفعل وواجب بالفعل معا، وحكي ذلك عن أبي هاشم الجبائي واختاره المحقق القمي "ره" ناسبا له إلى أكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء.

اما حرمة فلكونه مصداقا للتصرف في مال الغير بدون اذنه، وقد تعلق به النهي فمعنى ذلك وقوعه على وجه الحرمة والمبغوضية، واما وجوبه فإما لكونه مصداقا لواجب نفسي وهو رد المال المغصوب الى صاحبه، او لكونه مقدمة للتخلص من الغضب الزائد فيكون واجبا غيريا، فيقال حينئذ ان 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 العنوان والجهة وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار.

وقد اورد على دعوى حرمة الخروج بالحرمة الفعلية بأن بقاء حرمة الخروج بعد ما دخل في المكان المغصوب غير معقول، وذلك باحد تقريرين:

التقريب الاول: انه بعد أن لم يكن الغرض من بقاء النهي عن الخروج هو أن يترك المكلف الخروج ويبقى في ذلك المكان، فيكون بقاء النهي عن الخروج لغوا لعدم قدرة المكلف على امتثاله في فرض دخوله، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن بقاء حرمة الخروج مستلزم للتكليف بالمحال، لأن المتوسط في الأرض المغصوبة لا يخلو من ان يبقى فيها أو يخرج عنها ولا ثالث لهما، وحيث أن المفروض حرمة البقاء فيها، فلو حرم الخروج أيضاً لزم التكليف بما لا يطاق وهو محال^(١).

التقريب الثاني: ما ذكره في البحوث من ان بقاء النهي عن الخروج بعد الدخول في المكان المغصوب يكون فاقدًا لداعي البعث والزجر، والتكليف

اجتماع الأمر والنهي ١٨٧

بمقتضى اقتضاء خطاب البعث يتقوم بوجود هذا الداعي، وأما قاعدة ان الاضطرار بالاختيار لاينافي الاختيار فمعناها أن ضرورة وجود شيء او امتناع وجوده اذا كانت في طول فعل اختياري فهي لاتنافي اختيارية ذلك الشيء، ويترتب على ذلك مسؤولية الانسان تجاهه، وأما صحة الأمر او النهي عنه فهي تتبع امكان الباعثية او الزاجرية عنه بالفعل^(١).

ويندفع هذا اليراد بكلا تقربيه اولاً: بأنه بناء على عدم كون الامتثال مسقطاً للتكليف وانما يكون مسقطاً لفاعليته ومحركيته، -كما اختاره في البحوث بتقريب أن حصول المحبوب لايعني زوال الحب، وانما يعني زوال محركته نحو ايجاده بعد فرض وجوده- فيأتي نظيره في العصيان، فان فرض فوت المحبوب لايعني زوال الحب كما أن حصول المبعوض لايعني زوال البغض، وانما يعني زوال زاجرية البغض بعد حصول المبعوض، ويلحق بفرض حصول المبعوض ما لو اوجد المكلف سببه بحيث يكون تحققه بعد ذلك ضرورياً.

وثانياً: بأننا وان اخترنا في محله كون الامتثال او العصيان مسقطاً للتكليف، ولكنه انما يمنع ذلك من بقاء التكليف بعد تحقق الامتثال او العصيان، واما في المقام فلاموجب للالتزام بسقوط حرمة الغصب الشامل للخروج من الارض المغصوبة لما بعد دخوله فيها وان لم يترتب على بقاء حرمة اثر فعلي بعد ان لم يكن الغرض منها الزجر عن الخروج بعد الدخول، والوجه في ذلك أنه لا يوجد اي استهجان عرفي في اطلاق خطاب حرمة الغصب لمثل ذلك، فإن المتبع في تقييد اطلاقات التكليف في هذه المجالات هو اللغوية والاستهجان العرفي، والالغوية ولااستهجان عرفاً في شمول الخطاب للعاجز بسوء الاختيار، كما لاموجب لانصرافه عن مثله.

وهذا نظير من اوقع نفسه في الاضطرار الى ارتكاب احد حرامين لابعينه، كما

١٨٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لو القى نفسه من شاهر فاضطر الى أن يقع اما على مال مؤمن فيتلفه، او يقع على المؤمن نفسه فيقتله، فانه وان وجب عليه عقلا ارتكاب اخف الحرامين دفعا للحرام الاشد، ولكنه لايعني سقوط حرمة، وكذا من اضطر الى اكل الميتة بسوء اختياره فانه وان لزمه عقلا اكل الميتة لتوقف حفظ النفس عليه، لكنه يكون ذلك محرما عليه شرعا بمقتضى مفهوم قوله تعالى "فمن اضطر غير باغ ولاعاد فلاثم عليه"^(١).

فالانصاف عدم ورود الاشكال على القول بحرمة الخروج بالحرمة الفعلية. هذا وقد اورد على دعوى وجوب الخروج بأن وجوبه النفسي ممنوع لما مر من أن الحركة الخرجية في المكان المغصوب مصداق للتصرف في المكان المغصوب فلايعقل أن يكون مصداقا للتخلية والتخلص من الغضب، نعم هي مقدمة للتخلية التي لا تتحقق الا بعد انتهاء آخر تصرف في المكان المغصوب باشغال فضائه.

وأما وجوبه الغيري فقد اورد عليه تارة بالمنع من مقدميته للواجب وأخرى بالمنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام.

أما المنع من مقدميته للواجب وهو ترك الغضب الزائد فقد ذكر المحقق الاصفهاني "قده" أن الحركة الخرجية مقدمة للكون خارج الدار، وهذا الكون ليس مقدمة لترك ضده وهو الكون في الدار (الذي هو الغضب) حتى تكون الحركة الخرجية مقدمة المقدمة، فان فعل الضد ليس مقدمة لترك ضده، وانما هو ملازم له، وما ذكرناه تام حتى لو قلنا في بحث الضد بمقدمية ترك الضد لفعل ضده، فانه قد يقال بكون ترك الضد شرطا لفعل ضده (وان كان الصحيح خلافه كما حقق في بحث اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده) ولكن لايعقل أن يكون فعل الضد شرطا لترك ضده، لأن الترك لا يحتاج إلى فاعل وقابل، حتى

اجتماع الأمر والنهي ١٨٩

يحتاج إلى مصحح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل.

ان قلت: ان الأمرين المتلازمين لا بد وأن يكون التلازم بينهما ناشئاً من عليّة أحدهما للآخر أو كونهما معلولين لعلّة ثالثة، إذ لو كان لكل منهما علة مستقلة لزم إمكان انفكاكهما، وحيث لا يمكن في المقام افتراض عليّة أحدهما للآخر فلا بد من فرض كونهما معلولين لعلّة ثالثة وهو الخروج، وهذا يعني مقدمية الخروج لترك الحرام.

قلت: أولاً: ان التلازم هنا لكون الضدين لاثالث لهما فوجود أحدهما ولو قهراً ملازم لعدم الآخر فوجود أحدهما يستند إلى سببه الطبيعي قهراً، وعدم الآخر إلى عدم سببه

وثانياً: ان إرادة الكون في خارج الدار تنشأ من غلبة مقتضيتها على مقتضي إرادة الكون في الدار، وهذه الإرادة -اي إرادة الكون في خارج الدار- ملازمة لعدم إرادة الكون في الدار، ويكون عدم تأثير أحد المقتضيين شرطاً لتأثير المقتضي الآخر، وأما قوة أحد المقتضيين بالإضافة إلى الآخر فذاتية له، فليس عدم الكون في الدار الا ناشئاً عن قوة مقتضي إرادة الكون خارج الدار، لاعن الحركة الخرجية، فلاتكون الحركة الخرجية مقدمة لترك الغصب أي ترك الكون في الدار^(١).

ويرد على جوابه الاول أن كون الضدين لاثالث لهما لا يجدي شيئاً، فان الخروج في الزمان السابق اذا كان مقتضياً للكون خارج الدار في زمان لاحق، فيكون مانعاً ايضاً من الكون في الدار في ذلك الزمان اللاحق، لما مر في بحث الضد من ان التضاد بين أمرين يوجب أن يكون مقتضي أحدهما مانعاً عن الضد الآخر لا محالة، وهذا يعني مقدمية الخروج لوجود الكون خارج الارض المغصوبة وعدم الكون داخلها.

١٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ويرد على جوابه الثاني أن ما ذكره لا ينفي كون الخروج مانعا عن الكون في الدار في زمان لاحق فيكون انعدام هذا الكون لمن كان داخل الدار موقوفا على الخروج، ولا يكفي مجرد عدم ارادة الكون في الدار في عدم تحققه الا بالنسبة الى من كان خارج الدار دون من كان داخل الدار، فارادة الكون خارج الدار لمصلحة فيه او ارادة عدم الكون في الدار لمفسدة فيه تحرك المكلف الى الخروج مقدمة لذلك.

والحاصل أن ما مر في بحث الضد هو عدم توقف وجود الضد في زمان على ترك ضده في ذلك الزمان بنكته لزوم الدور ونحوها، واما توقف وجود الضد في زمان لاحق على ترك ضده في زمان سابق عليه فلامحذور فيه ابدا، كمن كان انقاده لابن المولى في الساعة الثانية موقوفا على تركه لانقاذ عبد المولى في الساعة الاولى، حيث انه لو اشتغل بانقاذ عبد المولى في الساعة الاولى لم يبق له طاقة لانقاذ ابن المولى في الساعة الثانية، كما يمكن أن يتوقف ترك البقاء في المكان المغصوب في الساعة الثانية على الخروج في الساعة الاولى من باب أن المانع عن البقاء في الساعة الثانية هو الخروج في الساعة الاولى.

وقد يقال في وجه المنع عن مقدمية الخروج للواجب بأنه ليس هنا واجب نفسي حتى يتكلم عن وجوب مقدمته، وانما يوجد حرام نفسي وهو الكون في دار الغير، وكل من الحركة الخرجية والبقاء فيها مصداق للغضب، فيدور الأمر بحسب الحقيقة بين مبغوضين، فلا بد عقلا من اختيار أخفهما من دون أن يكون ذلك واجبا شرعا.

وفيه أن الاجتناب عن الغضب المحرم في الزمان اللاحق بالنسبة الى الداخل في الدار مما تعلق به غرض المولى، فيقال حينئذ بتعلق الغرض الغيري بما يتوقف عقلا عليه وهو الخروج عن الدار في الآن السابق، فيختلف عن التزاحم بين حرام اشد وحرام اخف، حيث لا يتوقف الاجتناب عن الحرام الاشد على ارتكاب

اجتماع الأمر والنهي ١٩١

الحرام الاخف، وانما يكون بينهما ملازمة،

فالانصاف أن مقدمة الخروج لما تعلق به غرض المولى وهو الاجتناب عن الحرام أي ترك الكون في دار الغير غير قابلة للانكار.

وأما المنع من وجوب المقدمة شرعا في مثل المقام فلما ذكره صاحب الكفاية من أن مقدمة الواجب انما تكون واجبة فيما لم تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة^(١).

ولكن يرد عليه أنه بناء على وجوب المقدمة شرعا فالظاهر أن المقام يكون من صغرياته، فانه اذا سأل العبد بعد دخوله الارض المغصوبة بسوء اختياره "ماذا اصنع" فلامحالة يقول له المولى "اخرج عن هذه الارض بسرعة" فيمكن أن يكون ذلك بيانا لتعلق الغرض الغيري به، ولا يقاس ذلك بما لو كان الواجب متوقفا على مقدمة اعم من الفرد الحلال والفرد الحرام كالصعود الى السطح المتوقف على اعم من نصب السلم المباح والمغصوب، فان الشوق الغيري حيث يتعلق بجامع نصب السلم فيقال حينئذ بعدم ترشح الشوق الغيري الا الى نصب السلم المباح، بخلاف المقام حيث لا توجد مندوحة في التخلص من الغضب الزائد الا بارتكاب مبغوض وهو الخروج، ولامانع بعد اضطرار العبد بسوء اختياره من تعلق الغرض اللزومي المولوي بارتكاب العبد اخف المبغوضين حتى لا يقع في المبغوض الاشد، وهذا هو المراد من الشوق الغيري، لا ابتهاج النفس والشوق الطبيعي حتى لا يمكن تعلقه بالمبغوض، كيف ولا يحصل ذلك في التزاحم بين واجب اهم ومقدمة محرمة، ولو لم يكن وقوعه في التزاحم بسوء اختياره.

فاذا امكن تعلق الحرمة الفعلية والوجوب الفعلي الغيري بالخروج فيقال حينئذ

١٩٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ان خطاب النهي عن الغضب وخطاب وجوب التخلص من الغضب دليلان يجب الاخذ بهما، ولا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا وحراما باعتبارين مختلفين، إذ منشأ الاستحالة إما لزوم اجتماع الضدين وهو غير لازم مع تعدد العنوان، وإما لزوم التكليف بما لا يطاق وهو ليس بمحال إذا كان مسببا عن سوء الاختيار، فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

وأما ما يقال بأنه توجد منافاة بين حرمة الخروج وبين وجوبه الغيري حيث انه يمتنع اجتماع الأمر والنهي في فعل واحد في زمان واحد مع عدم المندوحة لعدم تصور حصة مباحة لمتعلق الأمر، خاصة وأنه بناء على كون المقدمة للواجب حيثية تعليلية لتعلق الوجوب الغيري بعنوان الفعل الذي يتوقف عليه الواجب وهو الخروج من الارض المغصوبة اي الغضب، فيكون العنوان المتعلق للأمر والنهي واحدا.

فيمكن ان يجاب عنه بأن الداعي من النهي عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتناّب المكلف عن الدخول حتى لا يضطر الى الخروج فلا يتنافى مع ايجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغضب الزائد، فلا توجد بينهما اية منافاة، فان المولى حيث يرى ان مفسدة الغضب موجودة في الخروج ايضا فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتناّبه عن الدخول رأسا، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغضب بمقدار فترة الخروج قهريا، فيأمر المولى بالخروج كي لا يقع المكلف في مفسدة الغضب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيثية الخروج ولكن يكون الدخول شرطا لاتصاف الخروج بمصلحة اقوى ولو من باب المصلحة الغيرية الناشئة من مقدميته لترك الغضب الزائد، فيأمر به بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فانه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب

اجتماع الأمر والنهي ١٩٣

ايجادها باجتئاب المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطا لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الاقوى.

فالمقام نظير ما لو كان للواجب مقدمة مباحة، لكنه لم يأت بها المكلف الى أن انحصرت المقدمة في مقدمة محرمة كما لو وجب انقاذ اجنبية من البحر وكان يتمكن ابتداء أن يلبس الكفوف حتى لايمس جسدها فتأخر الى أن ضاق الوقت عن لبس الكفوف، فان مس جسدها لايزال مبغوضا بل مشمولا لخطاب الحرمة وان لم يكن الغرض من بقاء حرمة الزجاجية عنه فعلا، ومع ذلك يمكن تعلق الغرض المولوي بمس جسدها في الفرض المذكور.

فالمهم في رد القول الثاني ما ذكره السيد الامام "قده" من عدم ثبوت وجوب شرعي غيري للمقدمة.

القول الثالث: انه واجب فعلا وحرام بحرمة سابقة ساقطة لاجل الاضطراب، ولكن يجري عليه حكم المعصية، وهذا ما اختاره صاحب الفصول "قده" بدعوى أن اختلاف زمان الوجوب والحرمة يكفي في ارتفاع التضاد بينهما ولو كان متعلقهما واحدا.

واورد عليه صاحب الكفاية "قده" بأن اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة ممتنع، كيف ولازمه وقوع الخروج بعد الدخول عصيانا للنهي السابق وامتثالا للأمر اللاحق، ومبغوضا ومحبويا بعنوان واحد وهذا مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع، وفيه أنه يمكن ان يقال بأن العنوان المتعلق للنهي هو التصرف في مال الغير والعنوان المتعلق للأمر هو عنوان الخروج فاختلفا العنوانين محفوظ.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن ملاك جواز تعلق الأمر والنهي بشيء تعدد زمان المتعلق، كما إذا أمر المولى يوم الخميس بإكرام زيد يوم الجمعة ونهاه في ذلك اليوم عن إكرامه يوم السبت، فانه لامحذور فيه أبدا، ولاعبرة بتعدد زمان الأمر

١٩٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

والنهي مع وحدة زمان المتعلق، كما لو أمر المولى يوم الأربعاء عن صوم يوم الجمعة وأمر به في يوم الجمعة، فانه لإشكال في استحالة ذلك، والسرف في ذلك ان الفعل الواحد في زمان واحد اما ان يكون مشتملا على مصلحة ملزمة، واما ان يكون مشتملا على مفسدة ملزمة فعلى الأول لامناص من الالتزام بوجوبه، وعلى الثاني لامناص من الالتزام بحرمة ولا يعقل إيجابه وتحريمه معاً، كما هو واضح.

فالخروج في مفروض الكلام ان كان مشتملا على مفسدة امتنع تعلق الأمر به وان كان مشتملا على مصلحة امتنع تعلق النهي به ولو من الزمان السابق، لفرض ان المولى علم باشتماله على المصلحة في ظرفه، ومعه يستحيل ان ينهى عنه في ذلك الظرف.

وعليه فمع وحدة زمان متعلق الأمر والنهي يستحيل الأمر والنهي به ولو مع اختلاف زمان الأمر والنهي^(١).

١ - اضاف السيد الخوئي "قده" الى ذلك بحثا لابس بنقله، وهو أنه قال: انه يكفي اختلاف زمان الاعتبار في تعدد المعتبر في الاحكام الوضعية بأن يحكم الشارع في يوم الجمعة مثلا بملكية زيد للدار في يوم الجمعة ويحكم في يوم السبت بملكية عمرو لها في يوم الجمعة، ويسمى ذلك بالكشف الانقلاي، كما التزم به جماعة منهم المحقق الخراساني والسيد الخوئي "قدهما" في بيع الفضولي، حيث التزموا بأنه يحكم بعد اجازة المالك بملكية المشتري للمبيع من زمان البيع مع انه كان قبل اجازة المالك محكوما بكونه ملكا للبايع.

وان خالف فيه المحقق النائيني "قده" بدعوى عدم الفرق من هذه الجهة بين الاحكام التكليفية والوضعية، حيث أن اختلاف زمان اعتبار الملكية لإثنين لا يدفع إشكال اجتماع المالكين في ملك واحد في زمان واحد، فان اختلاف زمان الاعتبار بمنزلة اختلاف زمني الاخبار بوقوع المتناقضين في زمان واحد، وبمنزلة اختلاف زمني الحكم بحكمين متضادين، فان حكم الحاكم في يوم الجمعة لكون عين شخصية لزيد في هذا اليوم مع حكمه في يوم السبت بكون شخص هذه العين في يوم الجمعة ل بكر متناقض، كما هو واضح.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بالفرق بين الاحكام التكليفية والوضعية حيث أن الفعل الواحد في زمان واحد لا يخلو من أن يكون مبعوضاً للمولى، أو ان يكون محبوبا له، ولا ثالث لهما، فعلى الأول <<

يستحيل تعلق الأمر به، وعلى الثاني يستحيل تعلق النهي به كما هو واضح، واما الأحكام الوضعية فهي تابعة للمصالح والمفاسد في نفس جعلها واعتبارها، فلأمانع من ان تقتضي المصلحة اعتبار ملكية مال لشخص في زمان وتقتضي المصلحة الأخرى في زمان آخر اعتبار ملكيته لشخص آخر في ذلك الزمان بعينه، بأن يكون زمان الاعتبارين مختلفاً وزمان المعترين واحداً، وحيث ان اجازة المالك في البيع الفضولي قد تعلق بمضمون البيع وهو ملكية المشتري للمبيع من زمان البيع، فمقتضى عموم الأمر بالوفاء بالعقود هو الالتزام بكون المبيع في العقد الفضولي باقياً على ملك مالكة الأصلي إلى زمان الاجازة، واما بعد اجازة المالك فيحكم بكون المشتري مالكا للمبيع من زمان البيع.

وما قد يتخيل (من ان الكشف الانقلابي غير ممكن لاستلزامه كون المال الواحد في زمان ملكا لشخصين، لفرض ان هذا المال باق في ملك مالكة الأصلي إلى زمان الاجازة حقيقة، ومعه كيف يعقل ان يصير هذا المال ملكا للطرف الآخر في هذا الزمان بعينه بعد الاجازة فيلزم اجتماع الملكيتين على مال واحد في زمان فارد وهو غير معقول، لأنه من اجتماع الضدين على شيء واحد) فخيال خاطئ جدا، لأن الأحكام الشرعية جميعاً أمور اعتبارية ولا واقع لها عدا اعتبار من بيده الاعتبار، ولذا قلنا انه لامضادة بينها في أنفسها والمضادة بينها انما هي من ناحية المبدأ أو المنتهى، وبما أنه في المقام يكون زمان الاعتبار مختلفاً، لكون زمان اعتبار بقاء هذا المال في ملك مالكة قبل الاجازة، وزمان اعتبار كونه ملكا للآخر بعد الاجازة، فلا يلزم محذور التضاد وان كان زمان المعترين فيهما واحداً، فان محذور التضاد انما يلزم فيما إذا كان زمان الاعتبار فيهما أيضاً واحداً، واما إذا كان متعدداً كما في المقام فلا يلزم ذلك، ضرورة انه لا مانع من ان تقتضي المصلحة الملزمة بعد الاجازة لاعتبار كون هذا المال ملكا له من حين العقد، فان الاعتبار خفيف المؤونة فهو قابل لأن يتعلق بالأمر السابق، كأن يعتبر المولى ملكية مال لشخص من زمان سابق، كما انه قابل للتعلق بأمر لاحق، كما في باب الوصية.

وبكلمة أخرى ان اعتبار الملكية بما انه تابع للملاك القائم به فهو مرة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن سابق كما في بيع الفضولي، فان الاعتبار فيه فعلى والمعتبر أمر سابق، وأخرى يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن متأخر كما في باب الوصية، فان الاعتبار فيه فعلى والمعتبر أمر متأخر، وثالثة يقتضي اعتبار ملكية شيء في زمن فعلى، فيكون الاعتبار والمعتبر كلاهما فعلياً، وهذا هو الغالب (محاضرات في اصول الفقه ج٤ ص٣٧١).

اقول: ان ما ذكره "قده" من كفاية اختلاف زمان الاعتبارين في الاحكام الوضعية وان كان زمان المعترين واحداً فظاهره لا يخلو من اشكال واضح، وهو ان زمان اعتبار الاحكام الشرعية لا يتعدد بلحاظ ما قبل اجازة المالك مثلاً في البيع الفضولي وما بعدها لان الاحكام الشرعية كلها مجعولة في زمان النبي "صلى الله عليه وآله" فتكون اجازة المالك دخيلة في تحقق المعتر او فقل في فعلية ملكية المشتري للمبيع، فيختلف عن مثل انشاء الموصي الوصية بملكية زيد لداره بعد وفاته حيث يكون زمان معتره

>>>

بعد وفاته بينما أن زمان اعتباره كان سابقا، بخلاف ما لو وهبها منه بهمة منجزة، حيث يتحد زمان اعتباره ومعتبره، واما المعتبر الشرعي فدائما يكون متأخرا عن زمان الاعتبار الشرعي. فالصحيح أن يقال ان اعتبار الشارع للملكية المشتري للمبيع بعد اجازة المالك يمكن ان يكون باربعة انحاء:

احدها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة فقط من دون ترتب آثار الملكية السابقة له"، وهذا هو النقل.

ثانيها: أن يقول الشارع "اذا كان المالك سيجيز البيع الفضولي في المستقبل فيملك المشتري المبيع من زمان البيع"، وهذا هو الكشف الحقيقي حيث تكون الاجازة شرطا متأخرا لاتصاف المشتري من زمان البيع بملكته للمبيع.

ثالثها: أن يقول "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون مالكا للمبيع من زمان الاجازة ويثبت له جميع آثار ملكيته من زمان البيع تعبدا فيملك مثلا من حين الاجازة النماء الحاصل للمبيع بين فترة البيع الى فترة الاجازة، من دون أن يحكم بكونه مالكا للمبيع من زمان البيع، وهذا هو الكشف الحكمي.

رابعها: أن يقول الشارع "اذا اجاز المالك فالمشتري يكون بحسب الاعتبار الشرعي مالكا من زمان البيع للمبيع" فتكون الاجازة شرطا مقارنا لاتصاف المشتري من حين الاجازة بكونه مالكا من زمان البيع للمبيع، وهذا ما يسمى بالكشف الانقلابي.

وهذا في الاجارة او المتعة اوضح، لأخذ الزمان قيدهما بالصرحة، فلو آجر شخص دار زيد بغير اذنه من عمرو الى شهر ثم بعد مضي اسبوع مثلا اجاز زيد هذه الاجارة فحيث أن المعتبر ملكية عمرو من اول الشهر لمنافع الدار فيكون مقتضى دليل امضاء هذه الاجارة بعد اجازة المالك لها -اي عموم قوله تعالى "اوفوا بالعقود"- كون عمرو مالكا لمنافع الدار من اول الشهر، وكذا لو زوج زيد امرأة من نفسه متعة لمدة شهر رمضان مثلا فضوليا ثم اجازت المرأة ذلك بعد اسبوع فيكون زوجها لها من اول الشهر، وحينئذ يقال بأنه حيث يكون المرتكز العرفي في البيع والنكاح الدائم ايضا هو ايجاد الملكية والزوجية من حين العقد فيكون مقتضى القاعدة الكشف الانقلابي فيهما ايضا، والظاهر أن مآل الكشف الانقلابي الى ادعاء وجود الملكية او الزوجية من زمان العقد وان لم يكن كذلك واقعا والغرض من هذا الادعاء ترتيب آثار وجودهما من زمان العقد فعلا، فالشارع وان حكم بملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة ولكن اعتبر أنه بعد لحوق الاجازة ستكون ملكية المشتري للمبيع من زمان البيع موجودة، وملكية المالك الاصلي له من زمان البيع الى زمان الاجازة معدومة، واعتبار عدم هذه الملكية -مع ثبوتها في وعاء الاعتبار وعدم انقلاب الواقع عما هو عليه- يكون بغرض ترتيب الآثار، فلان منع عقلا من أن يقول الشارع "أعتبر أن المالك الاصلي يكون مالكا للمبيع قبل الاجازة وأعتبر ايضا أنه بعد الاجازة لم يكن المالك الاصلي مالكا للمبيع من زمان البيع بل كان المشتري مالكا للمبيع من

<<<

>>>

ذلك الزمان"، فان الغرض من جعل الحكم الوضعي ليس هو الباعثية والزاجرية، بل الملحوظ فيه ترتب الاثر العقلائي فيمكن جعل حكم وضعي بلحاظ الزمان السابق.

فما يقال في وجه عدم معقولية الكشف الانقلابي من أنه يستلزم قلب الواقع عما كان عليه حيث أنه على هذا المسلك ينقلب عدم الملكية او الزوجية في الاسبوع الاول بعد العقد الى وجودهما في نفس هذا الزمان، وهو محال، على أن لازمه اجتماع ملكيتين مستقلتين في زمان واحد على مملوك واحد، فانه كيف يجمع بين ملكية المالك الاصلي للمبيع من زمان البيع الى زمان الاجازة وبين ملكية المشتري له كذلك، حيث انه لااشكال في أنه بعد لحوق الاجازة يصح الاخبار عن كون المالك الاصلي مالكا لهذا المبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة، فبناء على الكشف الانقلابي يقال ايضا أن المشتري مالك له في هذا الزمان المتخلل، وهذا من اجتماع ملكيتين مستقلتين على مال واحد.

فيرد عليه ما عرفت من أن معنى الكشف الانقلابي ليس هو وجود ملكية المشتري او زوجية زيد في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة واقعا، وانما هو ادعاء وجودهما في هذا الزمان المتخلل مع عدم وجودهما واقعا كما مر توضيحه آنفا.

ان قلت: ان ثبوت الزوجية او الملكية في جميع الموارد يكون بالادعاء وليس لهما وجود واقعي ابدا كسائر الامور الاعتبارية، فلامعنى للفرق بين ثبوت الزوجية او ملكية المشتري لما بعد الاجازة وكذا ثبوت ملكية المالك الاصلي للمبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة وبين ثبوت الزوجية او ملكية المشتري للمبيع بلحاظ الزمان المتخلل بين العقد والاجازة بناء على الكشف الانقلابي بالالتزام بكون ثبوت الزوجية او ملكية المشتري للمبيع بلحاظ الزمان المتخلل مجرد ادعاء.

قلت: ان الملكية والزوجية وسائر الامور الاعتبارية وان كان ثبوتها اعتباريا لكن زمان هذا الثبوت الاعتباري واقعي، وحينئذ فالزمان الواقعي لملكية المالك الاصلي للمبيع في الزمان المتخلل بين العقد والاجازة هو نفس هذا الزمان المتخلل بينما أنه بعد لحوق الاجازة فيكون الزمان الواقعي لملكية المشتري للمبيع هو ما بعد زمان الاجازة وانما هناك ادعاء من الشارع -بناء على مسلك الكشف الانقلابي- في كون ثبوت هذه الملكية من زمان العقد، والغرض من هذا الادعاء هو ترتيب آثار الملكية من زمان العقد كملكية النماءات المتخللة بين زمان العقد وزمان الاجازة، فالانصاف معقولية الكشف الانقلابي عقلا وعقلاء، كما عليه السيد الخوئي "قده" وان ادعى السيد الامام "قده" امتناعه.

هذا بلحاظ مقام الثبوت واما بلحاظ مقام الاثبات فمضافا الى ما مر عن السيد الخوئي "قده" من كونه مقتضي عموم الأمر بالوفاء بالعقد فيمكن استظهاره من صحيحة محمد بن قيس عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: قضى في وليدة باعها ابن سيدها وأبوه غائب فاشتراها رجل فولدت منه غلاماً، ثم قدم سيدها الأول فخاصم سيدها الأخير فقال: هذه وليدتي باعها ابني بغير إذني فقال: خذ وليدتك وابنها، فناشده المشتري، فقال: خذ ابنه يعني الذي باع الوليدة حتى ينفذ لك ما باعك، فلما أخذ البيع <<

١٩٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اقول: ان الداعي من النهي السابق عن الخروج حيث كان هو الزجر عن الخروج باجتنب المكلف عن الدخول حتى لا يضطر الى الخروج فلا يتنافى مع ايجاب الخروج بعد الدخول مقدمة للتخلص عن الغصب الزائد، فان المولى حيث يرى ان مفسدة الغصب موجودة في الخروج ايضا فهذا يقتضي النهي عنه بغرض ترك المكلف له باجتنابه عن الدخول رأسا، لكن لو دخل المكلف فيكون الوقوع في مفسدة الغصب بمقدار فترة الخروج قهريا، فيأمر المولى بالخروج كي لا يقع المكلف في مفسدة الغصب الزائد، بل يمكن أن تكون المفسدة قائمة بنفس حيثية الخروج ولكن يكون الدخول شرطا لاتصاف الخروج بمصلحة اقوى -سواء كانت المصلحة نفسية لكونه معنونا بعنوان رد المال المغصوب الى صاحبه او كانت مصلحة غيرية من باب كونه مقدمة لترك الغصب الزائد- فيأمر به

>>>

الابن قال أبوه: أرسل ابني، فقال: لا أرسل ابنك حتى ترسل ابني، فلما رأى ذلك سيد الوليدة الأول أجاز بيع ابنه (وسائل الشيعة ج ٢١ ص ٢٠٣ باب ٨٨ من ابواب نكاح العبيد ح ١) فإنها ظاهرة في الكشف والحكم بالصحة من حين صدور العقد، وإلا لكان على المشتري أن يدفع لسيدها الأول مهر أمثالها نظراً لوطنه أمة الغير شبيهة، والحال أنه (عليه السلام) لم يتعرض لذلك. واستدل السيد الخوئي "قده" له ايضا بصراحة صحيحة أبي عبيدة الحذاء، قال: سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن غلام وجارية زوّجهما وليان لهما، وهما غير مدركين؟ قال: فقال: النكاح جائز، أيهما أدرك كان له الخيار، فإن ماتا قبل أن يدركا فلا ميراث بينهما ولا مهر، إلا أن يكونا قد أدركا ورضيا، قلت: فإن أدرك أحدهما قبل الآخر؟ قال: يجوز عليه ذلك إن هو رضي، قلت: فإن كان الرجل الذي أدرك قبل الجارية ورضي النكاح، ثم مات قبل أن تدرك الجارية، أثره؟ قال: نعم، يعزل ميراثها منه، حتى تدرك وتحلف بالله ما دعاها إلى أخذ الميراث إلا رضاها بالتزويج، ثم يدفع إليها الميراث ونصف المهر. (وسائل الشيعة ج ٢٦ ص ٢١٩ باب ١١ من ابواب ميراث الأزواج ح ١)

بتقريب أنه لولا الكشف لم يكن مجال للحكم بعزل نصيب البنت حتى تدرك، لأنه بمجرد موت أحد الطرفين لا يبقى مجال للحكم بالزوجية، فإنها من الزوجية بين الحي والميت وهو باطل جزماً (مستند العروة كتاب النكاح ج ٢ ص ٣٣)

وفيه أن الصحيحة اجنبية عن النكاح الفضولي وانما اثبتت في مورد تزويج وليين الابنة الصغيرة لابن صغير الخيار لهما بعد بلوغهما.

اجتماع الأمر والنهي ١٩٩

بعد الدخول، وهذا نظير ما يقال في توجيه صحة المعاملة مع وجود النهي التكليفي عنها كما في تمليك عبد مسلم من كافر فانه قد تكون مفسدة في ملكية الكافر له بحيث توجب أن يسد المولى باب ايجادها باجتناى المكلف عن البيع ولكن يكون البيع شرطاً لاتصاف حكم الشارع بملكية الكافر له بالمصلحة الأقوى.

وعليه فلا توجد منافاة بينه وبين تعلق الوجوب الغيري بالخروج بعد الدخول، نعم يرد على هذا القول ما مر في تقريب القول الثاني من عدم مانع من ثبوت الحرمة الفعلية للخروج وان لم يكن الداعي منه الزجر عن الخروج بعد الدخول.

القول الرابع: عدم كون الخروج محكوماً بحكم شرعي فعلاً، وان كان محرماً بحرمة سابقة ساقطة بالدخول بسوء الاختيار ولازماً عقلاً لتوقف التخلص من الغصب الزائد عليه.

وهذا ما اختاره صاحب الكفاية "فده" حيث ذكر أن الخروج منهى عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطراب إليه بسوء الاختيار، وليس مأموراً به وان توقف انحصار التخلص عن الحرام عليه، فان مقدمة الواجب انما تكون واجبة فيما لم تكن مبغوضة ومحرمة ولو بحرمة سابقة، ولذا لا يترشح الوجوب من الواجب إلا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما في المقدمة.

والخروج وان كان مقدمة منحصرة للتخلص من الغصب الزائد لكن مبغوضيته وحرمة بحرمة سابقة لاتمنع من فعلية وجوب التخلص، فان امتناع وجوب شيء مع مبغوضيته مقدمته المنحصرة لاجل صيرورته ممتنعاً شرعاً والممتنع شرعاً كالممتنع عقلاً، يختص بما إذا لم يحكم العقل بلزوم الإتيان بالمقدمة إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين فإنه مع لزوم الإتيان بالمقدمة عقلاً لا بأس ببقاء ذي المقدمة على وجوبه فإنه حينئذ ليس من التكليف بالممتنع، والمقام من هذا القبيل، ولو سلم فالساقط إنما هو الخطاب فعلاً بالبعث والإيجاب للزوم إتيانه

٢٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عقلا خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه سابقاً، ضرورة أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد ونقض الغرض الأهم، حيث انه الآن كما كان عليه من الملاك والمحبوبية بلاحدوث قصور أو طرؤ فتور فيه أصلاً، وإنما كان سقوط الخطاب لأجل المانع، والزام العقل به لذلك إرشاداً كافٍ لاجتياز الحاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه والإيجاب له فعلاً^(١)، وقد وافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده"^(٢).

ولكن حكي عن المحقق النائيني "قده" أنه ادعى أن ما ذكره صاحب الكفاية إنما يتم بناء على اندراج المقام تحت قاعدة أن الامتناع بالاختيار لاينافي الاختيار ولكنها لا تنطبق على المقام لعدة جهات:

الاولى: انه يعتبر في انطباقها على مورد أن يكون مما قد عرضه الامتناع باختيار المكلف، كحفظ النفس المحترمة لمن ألقى نفسه من شاهق، ومن الواضح جداً ان الخروج من الدار المغصوبة ليس كذلك، فانه باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً للمكلف فعلاً وتركاً بعد دخوله فيها، ولم يعرض عليه الامتناع كما هو واضح، نعم مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء بأقل مقدار يمكن فيه الخروج وان كان مما لا بد منه ولا يمكن المكلف من تركه بعد دخوله فيها، الا أن ذلك أجنبي عن الاضطرار إلى خصوص الخروج كما هو محل الكلام، ضرورة أن الاضطرار إلى جامع لا يستلزم الاضطرار إلى كل واحد من افراده، مثلاً لو اضطر المكلف إلى التصرف في ماء جامع بين ماء مباح وماء مغصوب فهو لا يوجب جواز التصرف في المغصوب، لفرض انه لا يكون مضطراً إلى التصرف فيه خاصة، ليكون رافعاً لحرمة بل هو باق عليها لعدم الموجب لسقوطها، فان الموجب له إنما هو تعلق الاضطرار به والمفروض انه غير متعلق به وإنما تعلق بالجامع بينه وبين غيره، فاذا لا يجوز

١ - كفاية الأصول ص ١٧٩

٢ - محاضرات في الأصول ج ٤ ص ٣٦٨

اجتماع الأمر والنهي ٢٠١

التصرف فيه فان الاضطرار إلى مطلق الكون في الأرض المغصوبة الجامع بين الخروج والبقاء لا يوجب الاضطرار إلى خصوص الخروج، بل الخروج باق على ما هو عليه من كونه مقدوراً من دون ان يعرض عليه ما يوجب امتناعه، فالنتيجة ان الخروج ليس من مصاديق قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار.

الثانية: ان محل الكلام في هذه القاعدة انما هو فيما إذا كان ملاك الوجوب تاماً ولو لم يوجد مقدمته، فملاك الحج يكون تاماً بعد الاستطاعة ولو ترك المكلف السير إلى الحج بعد الاستطاعة، ولاجل ذلك يستحق العقاب على تركه وان امتنع عليه الحج في وقته بسبب ترك السير، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وكذا من ألقى نفسه من شاهق، فانه يستحق العقاب عليه، ومن المعلوم ان هذا الملاك غير موجود في المقام لأن الخروج قبل الدخول في الدار المغصوبة لم يكن مشتملاً على الملاك، فالدخول فيها من المقدمات التي لها دخل في تحقق القدرة على الخروج وتحقق ملاك الحكم فيه، ضرورة ان الداخل فيها هو الذي يمكن توجيه الخطاب إليه بفعل الخروج أو بتركه دون غيره، فاذن لا يمكن ان يكون الخروج داخلاً في موضوع القاعدة.

الثالثة: ان مناط دخول شيء في موضوع القاعدة هو ان يكون الإتيان بمقدمته موجباً للقدرة عليه، ليكون الآتي بها قابلاً لتوجيه التكليف إليه فعلاً، وهذا كالإتيان بمقدمة الحج، فانه يوجب تحقق قدرة المكلف على الإتيان به وصيرورته قابلاً لتوجيه التكليف به فعلاً، واما إذا ترك السير إليه ولم يأت بهذه المقدمة لامتنع الحج عليه ولسقط وجوبه، ولكن بما ان امتناعه مستند إلى الاختيار فلا يسقط العقاب عنه، وهذا معنى كونه من صغريات تلك القاعدة.

واما المقام فليس الأمر فيه كذلك، لأن الدخول وان كان مقدمة إعدادية للخروج وموجباً للقدرة عليه، الا ان الدخول يوجب سقوط خطاب النهي عن الخروج، لانه يوجب فعلية الخطاب به، والوجه فيه ما ذكره من ان المكلف

٢٠٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في هذا الحال يدور أمره بين البقاء في الدار المغصوبة والخروج عنها، ومن المعلوم ان العقل يلزمه بالخروج مقدمة للتخلص عن الحرام، ولا يجوز له البقاء لأنه تصرف زائد.

وعلى هذا فلامحالة يضطر المكلف إلى الخروج عنها ولا يقدر على تركه تشريعاً وان كان قادراً عليه تكوينياً، ومعه لا يمكن للشارع ان ينهى عنه ومن الطبيعي ان مثل هذا غير داخل في مورد القاعدة.

وان شئت فقل ان ما نحن فيه ومورد القاعدة متعاكسان، فان إيجاد المقدمة فيما نحن فيه أعني بها الدخول في الأرض المغصوبة يوجب سقوط الخطاب بترك الخروج، وفي مورد القاعدة يوجب فعلية الخطاب، كما عرفت، فاذا كيف يمكن دخول المقام تحت القاعدة.

الرابعة: ان الخروج فيما نحن فيه واجب ولو بحكم العقل وهذا يكشف عن كونه مقدوراً وقابلاً لتعلق التكليف به، ومن المعلوم ان ما كان كذلك أعني كونه واجباً ولو بحكم العقل لا يدخل في كبرى تلك القاعدة قطعاً، ضرورة ان مورد القاعدة هو ما إذا كان الفعل غير قابل لتعلق التكليف به لامتناعه، واما إذا فرض كونه قابلاً كذلك ولو عقلاً فلاموجب لسقوط الخطاب المتعلق به شرعاً أصلاً، فاذا فرض تعلق الخطاب الوجوبي به مع فرض كونه داخلاً في موضوع القاعدة فرضان متنافيان فلا يمكن الجمع بينهما، وعليه فكيف يمكن كون المقام من صغريات القاعدة.

فالحاصل ان الخروج عن الدار المغصوبة غير داخل في كبرى قاعدة عدم منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار، حتى يستند اليها صاحب الكفاية في القول بأن حرمة الخروج وان كانت ساقطة بعد الدخول في الدار المغصوبة بسبب الاضطرار لكن حيث أن المفروض كون الاضطرار بسوء الاختيار فيكون معاقبا

اجتماع الأمر والنهي ٢٠٣

على خروجه وان لزم ذلك عقلا^١.

اقول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" لا يخلو من غرابة فان قاعدة عدم منافاة الاضطرار بسوء الاختيار للاختيار لاتختص بالاضطرار التكويني، كمن القى نفسه من شاهق فانه وان كان يعجز عن حفظ نفسه، لكنه حيث يكون بسوء اختياره فيعاقب عليه، بل تعم الاضطرار التشريعي كما لو اضطر بسوء اختياره الى اكل الميتة لحفظ نفسه، فانه عاجز تشريعا عن الاجتناب عن اكل الميتة لتوقف حفظ النفس الواجب عليه، والمكلف في المقام بدخوله في المكان المغصوب يصير مضطرا الى الخروج بحكم العقل مقدمة للتخلص من الغضب الزائد، فما ذكره في الجهة الاولى من عدم اضطراره الى خصوص الخروج بل الى الجامع بين الخروج والبقاء فهو ناظر الى نفي الاضطرار التكويني، وهكذا ما ذكره في الجهة الرابعة من أن لزوم الخروج عقلا يعني كونه مقدورا فهو ناظر ايضا الى نفي الاضطرار التكويني، وهذا لاينافي كونه مضطرا تشريعا بحكم العقل الى ايجاده.

كما أن القاعدة لاتختص بالواجبات، بل تشمل المحرمات، كما مثل له في كلامه بالقاء المكلف نفسه من شاهق فتطبق في المقام على حرمة الخروج بملاك كونه غصبا، فما ذكره في الجهة الثانية غير تام حيث أن ملاك حرمة الغضب المنطبق على الخروج فعلي قبل الدخول، وانما لا يكون ملاك لزوم الخروج مقدمة للتخلص من الغضب الزائد فعليا قبل الدخول، وكذا ما ذكره في الجهة الثالثة (من أنه في موارد القاعدة يكون ترك ايجاد المقدمة موجبا لسقوط خطاب التكليف بينما أنه في المقام يكون ايجاد المقدمة أي الدخول موجبا لسقوط خطاب النهي عن الخروج) غفلة عن موارد انطباق القاعدة على المحرمات، ففي المثال الذي ذكره نفسه من القاء المكلف نفسه من شاهق يكون ايجاد مقدمة الموت وهو الالقاء من شاهق موجبا لسقوط الخطاب.

٢٠٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فما اورده المحقق النائيني على صاحب الكفاية "قدهما" غير متجه، نعم يرد عليه ما مر من عدم مانع عن ثبوت حرمة الخروج فعلا.

القول الخامس: حرمة شرعا فقط، وهذا ما اختاره السيد الامام "قده"^(١)، وهو الصحيح لما مر من أنه لامانع من بقاء حرمة الخروج بمقتضى اطلاق خطاب النهي عن الغضب، وان لم يكن بغرض الزجر عن الخروج بعد الدخول، وحيث يتوقف التخلص عن الغضب الزائد عليه فيكون لازما عقلا.

حكم الصلاة حال الخروج

المسألة الثانية: في حكم الصلاة حال الخروج ففي المسألة صور:

الصورة الاولى: ما اذا تمكن من الصلاة الاختيارية خارج المكان المغصوب، فان قلنا بكون التركيب بين الصلاة والغضب اتحاديا ولو بلحاظ السجود فيتعين عليه تأخير الصلاة الى ما بعد خروجه، سواء قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي او بجوازه لما مر من عدم صحة الاتيان بالمجمع في العبادات في فرض صدوره على وجه المبعوضية والمبعدية عن المولى كما في المقام.

وان قلنا بكون التركيب بين الصلاة والغضب انضماميا - كما هو المختار في فرض عدم غصبية ما كان يضع عليه المواضع السبعة مباشرة- جاز له الاتيان بالصلاة حال الخروج اذا تمكن من الصلاة الاختيارية اثناء الخروج من دون أن تستلزم مكثا زائدا كما لو كان راكبا على عربة.

الصورة الثانية: ما اذا لم يتمكن من الصلاة الاختيارية خارج المكان المغصوب، وانما تمكن من الصلاة الاضطرارية فيه -كالصلاة التي لا يدرك الا ركعة منها في الوقت، او الصلاة جالسا- فبناء على كون التركيب بين الصلاة والغضب اتحاديا تعين عليه تأخير الصلاة، وأما بناء على كون التركيب بينهما

اجتماع الأمر والنهي ٢٠٥
انضماميا فلو كان يتمكن من الصلاة الاختيارية حال الخروج من دون استلزام
لمكث زائد تعين ذلك.

الصورة الثالثة: ما اذا لم يتمكن من الصلاة خارج المكان المغصوب ابدأ،
فيتعين عليه الصلاة حال الخروج بنحو لا يوجب المكث الزائد، فان كان راكبا
عربة وتمكن من الصلاة الاختيارية فيها، فبناء على اختصاص التركيب الاتحادي
بين الصلاة والغضب بخصوص السجود كما عليه السيد الخوئي "قده" تعين
الاياء للسجود، لكون السجود الاختياري مصداقا للغضب، والمفروض صدوره
منه على وجه المبعوضة، فلا يصلح للمقربة، سواء قلنا بجواز الاجتماع او
امتناعه، وبناء على كون التركيب الاتحادي شاملا لجميع حالات الصلاة فقد مر
أن مقتضى القاعدة سقوط الصلاة ووجوب قضاءها خارج الوقت، لكن ادعى
السيد الخوئي "قده" أن مقتضى ما دل على أن الصلاة لا تسقط بحال هو لزوم
الاتيان بها حال الخروج فان لم تستلزم الصلاة الاختيارية مكثا زائدا تعين ذلك
والا تعين الصلاة ايماء، وقد مر الكلام في ذلك سابقا فراجع.
هذا تمام الكلام في بحث اجتماع الأمر والنهي.

اقتضاء النهي عن العبادة والمعاملة للفساد

يقع الكلام في اقتضاء النهي للعبادة والمعاملة للفساد، وليس المراد منه النهي الارشادي الذي هو الظاهر من خطاب النهي عن عبادة او معاملة بعنوانهما، كخطاب النهي عن اتمام الصلاة في السفر او النهي عن بيع الغرر، حيث أن المتوقع من العبادة وقوعها امثالاً للأمر، كما أن المتوقع من المعاملة هو ترتب الاثر اليها، فانه لاداعي الى ايجادهما الا التسبب الى ذلك، ولذا يكون ظاهر خطاب النهي عن عبادة هو فسادها أي عدم الأمر بها، وظاهر خطاب النهي عن معاملة هو الارشاد الى فسادها أي عدم ترتب الاثر اليها، ومن الواضح كون النهي الارشادي كاشفاً عن الفساد، فالمبحوث عنه هنا هو اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة او المعاملة للفساد.

ثم ان البحث يقع في مقامين:

في اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

المقام الاول: في اقتضاء النهي التكليفي عن العبادة لفسادها وعدم اجراءها

في مقام الامتثال، فتجب اعادتها.

وقبل البحث عن ذلك ينبغي تقديم امور:

الأمر الاول: ان هذه المسألة من المسائل الأصولية العقلية وان ذكرت في

مباحث الالفاظ، لأن الحاكم بثبوت الملازمة بين النهي عن عبادة وفسادها وعدمه انما هو العقل، ومن هنا لا يختص النزاع بما إذا كان النهي مدلولاً لدليل لفظي.

الأمر الثاني: ذكر صاحب الكفاية أن النزاع في اقتضاء النهي عن العبادة

للفساد لا يختص بالنهي التحريمي بل يشمل النهي التنزيهي، كما لا يختص بالنهي

٢٠٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

النفسي بل يشمل النهي الغيري^(١)، ومن الواضح أن مراده من النهي التنزيهي هو النهي الكراهتي بالكراهة المصطلحة اي النهي الناشيء من المبعوضية والحرازة دون ما كان بمعنى قلة الثواب، ولاريب في دخوله في محل النزاع، حيث يقال باستحالة اجتماع المبعوضية ولو كانت غير لزومية مع عبادة العبادة، لتقوم عبادة فعل بمحبوبيته، وسيأتي الكلام فيه.

واما النهي الغيري كالنهي عن الصلاة في وقت وجوب إزالة النجاسة عن المسجد -بناء على اقتضاء الأمر بشيء للنهي عن ضده- فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا يقتضي الفساد بوجه، لأن هذا النهي على تقدير القول به لا يكشف عن كون متعلقه مبعوضاً كي لا يمكن التقرب به، فان غاية ما يترتب على هذا النهي انما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً، ولكن صحة العبادة لاتتوقف على وجود الأمر بها، بل يكفي في صحتها وجود الملاك والمحبوبية، نعم مع فرض عدم الأمر بها لا يمكن كشف الملاك فيها، الا انه مع ذلك قلنا بصحتها من ناحية الترتب على ما أوضحناه هناك، نعم لو لم نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد^(٢).

ويرد عليه **اولاً:** أن النهي الغيري يكشف عن المبعوضية الغيرية، فالعلة التامة للحرام مثلاً مبعوض بملاك كونها علة تامة للحرام وحينئذ يقال بأنه لا يجتمع مع محبوبيته، وعليه فلاوجه لاجراج النهي الغيري عن محل النزاع.

وثانياً: انه مع الالتزام بالنهي عن الصلاة في وقت وجوب ازالة النجاسة عن المسجد فكيف يلتزم بالأمر الترتبي بها، فان الأمر بها على تقدير عصيان النهي الغيري يعني الأمر بها على تقدير الاتيان بها، وهذا من طلب الحاصل، نعم لو قلنا باختصاص الوجوب الغيري بالمقدمة الموصلة وهي ترك الصلاة تركاً موصلاً

١- كفاية الاصول ص ١٨١

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٧

اقتضاء النهي للفساد ٢٠٩

الى الازالة فلامانع من الأمر الترتبي بالصلاة على تقدير ترك المقدمة الموصلة بترك الازالة.

الأمر الثالث: المراد من العبادة في المقام هو العمل المشروط صحته بإتيانه بداع قربي، أي العمل الذي لو أمر بها لم يسقط الأمر الا بإتيانه بداع قربي، وهذا ما يعبر عنه بالعبادة الشأنية في قبال العبادة الفعلية أي التي تعلق الأمر القربي بها فعلا او تكون صحيحة بالفعل على تقدير الاتيان بها بداع قربي، اذ لا يحتمل أن يكون محطّ الكلام والنزاع في اقتضاء النهي عن العبادة لفسادها هو العبادة الفعلية، فانه لو فرض امكان اجتماع العبادية الفعلية لعمل مع النهي التكليفي عنه بأن بنينا على جواز اجتماع الأمر والنهي مع تعدد العنوان مثلا، فلا يجتمع ذلك مع فسادها، ولا يقي مجال للبحث عن كون العبادة الفعلية المنهي عنها فاسدة ام لا، اذ لو كانت فاسدة فلا تكون عبادة فعلية، وهذا واضح جدا.

ثم ان صاحب الكفاية "فده" اضاف الى العبادة الشأنية كصوم يوم العيدين وصلاة الحائض قسما آخر وهو العبادة الذاتية كالسجود والخضوع والخشوع له تعالى وتسيحه وتقديسه، لأنها بذاتها عبادة، فان حرمتها لاتنافي عباديتها الفعلية، فلو تعلقت الحرمة بالسجود كالسجود رياء او بداعي الدعاء على المؤمن، فهذا السجود لا يزال عبادة، الا أنه لاجل حرمة لا يكون مقربا بل يكون فاسدا وغير مجزء، فلو تعلق بدمته السجود لله فلا بد من اعادته، نعم لولم يتعلق به الحرمة يكون موجبا للتقرب منه تعالى من دون حاجة الى تعلق الأمر به.

اقول: العبادة قد تستعمل فيما ما يعبر عنه في الفارسية بـ "پرستش" وهذه هي العبادة الذاتية، ولا تصدق عرفا على مجرد اظهار الخشوع لشخص، مهما بلغ من الشدة كما لو وقع على رِجله، بل تحتاج الى كونه في مقام اظهار ربوبيته، ومن ذلك ظهر أن الخضوع والخشوع والتسيح بمعنى تنزيه الغير عن العيوب وكذا التقديس ليست عبادة ذاتية، والعمل الذي صار متعينا في اظهار ربوبية الغير عقلاء

٢١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هو العكوف والسجود، فالسجود لله عبادة له بهذا المعنى ولو كان محرماً كما لو كان رياء أو لغرض الدعاء على مؤمن، ولكن العبادة بهذا المعنى خارجة عن محل البحث في المقام، فإن ظاهر مقابلة بحث اقتضاء النهي عن العبادة للفساد مع بحث اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد هو كون العبادة في المقام مستعملة في معنى ثان هو المتداول في لسان الفقهاء والأصوليين وهو ما يشترط في صحته صدوره بداع قربي، وفي قبالة التوصلي.

الأمر الرابع: ذكر صاحب الكفاية أنه لا يدخل في عنوان النزاع إلا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة والفساد، والمراد من الصحة أن يكون العمل تاماً يترتب عليه الأثر المترقب منه، كما أن المراد من فساده عدم تماميته، فلا يترتب عليه الاثر لاختلال بعض ما يعتبر في ترتب ذلك الاثر.

فأما ما لا أثر له شرعاً أو كان أثره مما لا يكاد ينفك عنه كبعض أسباب الضمان^(١) فلا يدخل في عنوان النزاع لعدم طرو الفساد عليه كي ينازع في أن النهي عنه يقتضيه أو لا.

ثم ذكر أن الصحة والفساد وصفان نسبيان، فيختلفان بحسب الآثار والأنظار فربما يكون شيء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، وفاسداً بحسب آخر، ومن هنا صح أن يقال إن الصحة في العبادة والمعاملة لا تختلف بل فيهما بمعنى واحد وهو التمامية وإنما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية وعدمها.

وهكذا الاختلاف بين الفقيه والمتكلم في صحة العبادة إنما يكون لأجل اختلافهما فيما هو المهم لكل منهما من أثر العبادة، بعد الاتفاق ظاهراً على أن الصحة بمعنى التمامية، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم وجوبهما فسّر صحة العبادة بسقوطهما، ولما كان غرض المتكلم هو

١ - الظاهر أن مراده اتلاف مال الغير أو الاستيلاء عليه عدواناً.

اقتضاء النهي للفساد ٢١١

حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق الثواب فسّر الصحة بما يوافق الأمر تارة وبما يوافق الشريعة أخرى.

وحيث إن الأمر في الشريعة يكون على أقسام، وهو الأمر الواقعي الاختياري، والأمر الواقعي الاضطراري، والأمر الظاهري، فالعبادة الموافقة للأمر الظاهري تكون صحيحة عند المتكلم والفقيه معا بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بكونها موافقة الأمر أعم من الظاهري، مع اقتضاء موافقة الأمر الظاهري للإجزاء، وتكون غير صحيحة عند الفقيه بناء على عدم الإجزاء، كما تكون غير صحيحة عند المتكلم بناء على أن الأمر في تفسير الصحة بكونها موافقة الأمر هو خصوص الأمر الواقعي^(١).

ولابأس بما افاده، إلا أن تفسير الصحة والفساد بالتمامية والنقصان في غير محله، فإن الصحة والفساد غير التمامية والنقصان، فلا يقال للصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا أنها صلاة فاسدة، بينما يقال انها صلاة ناقصة حيث يجب قضاء تلك السجدة المنسية بعدها، كما أنه لا يقال للجسم الناقص انه فاسد، والفارق بينهما ان الصحة تنتزع عن الشيء بلحاظ ترتب الأثر المترقب منه، فالصلاة التي تركت فيها سجدة واحدة نسيانا حيث يترتب عليها الأثر المترقب منها فلا تكون صلاة فاسدة، نعم حيث تحتاج الى التتميم فلا تعتبر تامة بل تكون ناقصة، كما انه في مورد الاتمام في موضع القصر او الجهر في موضع الاخفات او بالعكس ليست الصلاة تامة، ولذا يستحق الجاهل المقصر العقاب، على رأي المشهور، ولكنها صحيحة.

كما أن تفسير الصحة في العبادات عند الفقهاء بسقوط الاعادة والقضاء لا يخلو من اشكال، لانه قد تجب اعادة العمل من باب العقوبة كما لو جامع المحرم اهله قبل الوقوف بالمشعر، فانه يجب عليه الحج من قابل، لكن الحجّة

٢١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاولى تكون حجة الاسلام والثانية عقوبة كما ورد في صحيحة زرارة^(١) وهكذا قد يفتى بصحة الصلاة في ثوب نجس نسيانا، ووجوب الاعادة عقوبة اذا كان النسيان ناشئا عن الاهمال، لما ورد في موثقة سماعة قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن الرجل يرى بثوبه الدم فينسى ان يغسله حتى يصلى قال يعيد صلاته كي يهتم بالشيء اذا كان في ثوبه عقوبة لنسيانه^(٢).

وهكذا لا يصح تفسير الصحة في العبادات بحصول الغرض من الأمر، فان الاتمام في موضع القصر عن جهل بالحكم وان كان صحيحا، لكنه لا يكون محصلا لتمام الغرض وانما يكون محصلا لبعض الملاك الملزم ومانعا عن استيفاء الباقي في صلاة القصر، ولذا يستحق العقاب عليه على رأي المشهور.

فالاولى تفسيرها بحصول الغرض بتمامه او ببعضه بنحو يمنع من استيفاء البعض الآخر كما في الاتمام في موضع القصر.

ثم ان الصحة والتمامية أمران نسبيين، اي لا بد من ملاحظتهما بالقياس الى أثر كموافقة الأمر ونحو ذلك، حتى يمكن انتزاع وصف الصحة او التمامية من العمل بلحاظ ترتب ذلك الأثر، وما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان التمامية بمعنى الواجدية للأجزاء والشرائط لها واقعية مع قصر النظر على ذات المركب من دون ملاحظة الأثر المترتب عليه كموافقة الأمر ونحو ذلك^(٣)، غير متجه فان كل شيء اذا لوحظ في حد ذاته كان واجدا لأجزاءه، فالصلاة الفاقدة للركوع أيضا واجدة لعدة أجزاء، فانصافها بالفساد او النقصان وانصاف الصلاة المشتملة على الركوع مع سائر الأجزاء والشرائط بالصحة والتمامية لا يكون الا بملاحظة موافقة الأمر وعدمها.

الأمر الخامس: وقع الكلام في أن الصحة والفساد هل هما من الامور الواقعية

١- وسائل الشيعة ج ١٣ ص ١١٢ باب ٣ من ابواب كفارات الاستمتاع في الاحرام ح ٩

٢- وسائل الشيعة ج ٣ ص ٤٨١ باب ٤٢ من ابواب النجاسات ح ٥

٣- محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ١٣٥

اقتضاء النهي للفساد ٢١٣

او من المجعولات الشرعية فذكر صاحب الكفاية أن الصحة في العبادات قد تكون بسقوط الإعادة والقضاء بالنسبة الى الإتيان بالمأمور به بالأمر الاختياري الواقعي فهذه ليست من الامور المجعولة شرعا استقلالا أو بتبع تكليف، بل تكون من لوازم الاتيان بالمأمور به عقلا، حيث لا يكاد يعقل معه ثبوت الإعادة أو القضاء، وقد تكون بسقوط الأمر الاختياري الواقعي بالاتيان بالمأمور به الاضطراري او الظاهري فتكون مجعولة شرعا تخفيفا ومنة على العباد، مع وجود المقتضي للأمر بالاعادة والقضاء.

وأما الصحة في المعاملات فهي مجعولة، حيث أن ترتب الأثر على معاملة يكون بجعل الشارع ولو إمضاء، نعم صحة كل معاملة شخصية وفسادها ليس إلا لأجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا وعدمه^(١).

اقول: الظاهر هو التفصيل بين الصحة الواقعية في العبادات وبين الصحة الواقعية في المعاملات وكذا الصحة الظاهرية بالالتزام بكون الأولى من الامور الواقعية، بخلاف الأخيرتين، فان الصحة الواقعية في العبادات بمعنى موافقة الأمر ليست من المجعولات الشرعية بل تتبع الواقع، ولا يخفى عدم اختصاص ذلك بالعبادات بل يجري في الواجبات او المستحبات التوصلية مما يتصور فيها الصحة والفساد، كدفن الميت حيث انه اذا كان واجدا للشرائط من كونه بعد التكفين والتحنيط وروعي فيه استقبال الميت للقبلة كان صحيحا والا كان فاسدا، وأما الصحة الواقعية في المعاملات والصحة الظاهرية مطلقا فهما من المجعولات الشرعية.

وقد اختار المحقق النائيني "قده" كون الصحة الواقعية في المعاملات من الامور الواقعية كالعبادات، وتبعه السيد الخوئي "قده" في الدورات السابقة لباحثه الاصولية، بتقريب ان ملاك الصحة والفساد في العبادات والمعاملات

٢١٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

انما هو بانطباق متعلق الأمر في العبادات وموضوع الاثر في المعاملات على الموجود الخارجي وعدم الانطباق عليه، وهذا تابع للواقع وليس مما تناله يد الجعل.

وهذا في العبادات واضح، حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والتشريع، وانما تتصف بهما في مقام الامتثال، فان انطبق المأمور به على المأتي به انتزع له وصف الصحة، والا انتزع وصف الفساد، ومن البديهي ان انطباق الطبيعي على فردة في الخارج وعدم انطباقه عليه أمران تكوينيان وغير قابلين للجعل تشريعاً.

واما في المعاملات فكذلك حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل والإمضاء وانما تتصف بهما في مقام الانطباق، مثلاً البيع ما لم يوجد في الخارج لا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد في الخارج فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة، والا فبالفساد^(١).

ولكن عدل عنه بعد ذلك، فاختار كون الصحة في المعاملات مجعولة شرعاً دون العبادات، لأن صحة المعاملة ليست الا بمعنى ترتب الاثر المترقب منها كتتحقق النقل والانتقال على البيع، ومن الواضح أن نسبة هذا الحكم الى البيع نسبة الموضوع إلى الحكم لانسبة المتعلق إليه، وهذا بخلاف العبادات كالصلاة ونحوها، فان نسبتها إلى الحكم الشرعي نسبة المتعلق لا الموضوع، وموضوع الحكم في القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود في مقام التشريع والجعل دون متعلقه، ولذا تدور فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه ويكون الحكم منحللاً بعدد افراد الموضوع.

وقد تحصل من ذلك ان المعاملات بما انها موضوعات للإمضاء الشرعي فبطبيعة الحال يتعدد الإمضاء بتعدد افرادها فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل،

اقتضاء النهي للفساد ٢١٥

فالحلية في قوله تعالى "أحل الله البيع" تنحل بانحلال افراد البيع، فتثبت لكل فرد منه حلية مستقلة غير الحلية الثابتة لفرد آخر منه، ولانعقل للصحة والفساد في باب المعاملات معنى الا إمضاء الشارع لها وعدم إمضائه، فمعنى ان هذا البيع الواقع في الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه وهو النقل والانتقال وحصول الملكية، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك^(١).

اقول: قد يراد من الصحة ترتب الاثر، وقد يراد منها وجدان المأتي به للاجزاء والشرائط المعتبرة، ولا اشكال في مجعولية الاول وعدم مجعولية الثاني، والملحوظ في مبناه السابق كان هو المعنى الثاني، وفي مبناه الاخير هو المعنى الاول، وحيث انه لاوجه للغفلة عن المعنى الاول، بل هو الملحوظ وحده في الشبهات الحكمية لصحة معاملة وفسادها، وهذا المعنى ثابت في كل فرد من افراد المعاملة الصحيحة فما ذكره في الدورة الاخيرة هو الصحيح، وبذلك يتبين كون الصحة في المعاملات بمعنى ترتب الاثر من المجعولات الشرعية.

وأما الصحة الظاهرية فلا ينبغي الاشكال في كونها مجعولة شرعاً، كما في مورد قاعدة الفراغ والتجاوز، سواء كان مفاد القاعدتين اعتبار العلم بتحقق الجزء او الشرط وعدم تحقق المانع في فرض الشك، او ادعاء تحقق الجزء والشرط وعدم تحقق المانع، او نفس المعذرية، بعد أن كان كلها صياغات يكون الغرض من وراءها معذورية المكلف في الاكتفاء بالعمل المشكوك الصحة.

الأمر السادس: ذكر صاحب الكفاية أنه لو شك في استلزام النهي في العبادة اوالمعاملة للفساد فحيث أن الملازمة اوعدمها من الامور الازلية فلاحالة سابقة متيقنة لها حتى تستصحب، ولذا لا يوجد اصل بلحاظ هذه المسألة الاصولية، فلا بد من اجراء الاصل في المسألة الفقهية، فتجري أصالة الفساد في المعاملات

٢١٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضي الصحة في المعاملة، وهكذا في العبادة لعدم الأمر بها مع النهي عنها^(١).

اقول: حيث ان معنى اصالة الفساد في المعاملات هو استصحاب عدم ترتب الاثر، فيبيني جريانه على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وأما على مسلك من يمنع من جريانه مطلقا بدعوى عدم اطلاق ادلة الاستصحاب له كما عليه بعض الاجلاء "دام ظله" فلايجري هذا الاستصحاب، كما أنه بناء على مسلك من يمنع من جريان استصحاب بقاء الحكم في الشبهات الحكمية دون استصحاب عدم الحكم -كما هو المختار وفاقا للسيد الخوئي "قده"- فلو شك في صحة عقد النكاح فيجري استصحاب عدم تحقق الزوجية، ولكن لو شك في صحة طلاق كالطلاق بغير العربية، فلايمكن استصحاب بقاء الزوجية، ولو شك في صحة البيع كالبيع المعلق فيجري استصحاب عدم ملكية المشتري للمبيع او البايع للثمن، ولكن لايجري استصحاب بقاء ملكية البايع للمبيع او المشتري للثمن.

وحيث قد يقال بأن مقتضى اطلاق دليل سببية السبب السابق بقاء اثره ما لم يثبت خلافه، فمقتضى اطلاق دليل نفوذ النكاح بقاء الزوجية بين الطرفين حتى مع تحقق هذا الطلاق المشكوك الصحة، وكذا يكون مقتضى اطلاق دليل الارث مثلا كون الوارث مالكا لما ورثه ولو مع تحقق هذا البيع المشكوك الصحة.

ولكن يرد عليه أنه ليس دليل سببية شيء -كالارث او الحيازة او الهبة- للملكية في مقام بيان بطلان كل عقد موجب لانتقال الملكية منه الى غيره بعد أن لم تكن صحة هذا العقد الجديد منافية لأثر السبب السابق بل طارئة عليه، خاصة وأنه يوجد في المرتكز العقلائي عقود صحيحة موجبة لانتقال الملكية فلاينعقد

اقتضاء النهي للفساد ٢١٧

ظهور في خطاب السبب السابق للملكية في بقاء الملكية الى الابد ولو مع تحقق العقد المقتضي لانتقال الملكية، وهكذا لا يظهر من دليل سببية عقد النكاح للزوجية كونه في مقام بيان بطلان الطلاق بعد أن كان صحة الطلاق في الجملة أمرا مرتكزا في الأذهان.

فينحصر تقريب أصالة الفساد في المعاملات في أن يقال ان المرتكز العقلائي والمتشرعى في فرض الشك في سببية شيء لانتقال الملكية من المالك الى غيره هو البناء على عدم الانتقال وبقاء الملكية السابقة، فان تم ما ذكر كما لا يبعد فهو، والا فيشكل إجراء أصالة الفساد في المعاملات باطلاقها.

هذا كله في المعاملات، واما في العبادات فإن تعلق النهي التكليفي باصل عبادة، فلاشكال في أن الاصل عدم مشروعيتها، وأما اذا تعلق النهي بفرد منها كما لو تعلق النهي التكليفي بالاتيان بصلاة الظهر في وقت اقامة الجمعة، ففي بعض نسخ الكفاية أنه يمكن اجراء البراءة في هذا الفرض الثاني، وهو الصحيح.

وما حكى عن السيد الخوئي "قده" من الاعتراض عليه بأنه بعد تعلق النهي بعبادة فلا يمكن تعلق الأمر بها، وحينئذ فلا يحرز الملاك فيها فيكون مقتضى الاصل الفساد مطلقا سواء كان النهي عن اصل عبادة او عن بعض افرادها^(١).

فيرد عليه أنه يمكن التمسك بالبراءة عن تقييد صلاة الظهر بكونها في غير وقت اقامة الجمعة، وعدم احراز الملاك لا يمنع من اجراء البراءة بعد فرض وصول النوبة الى الشك في صحة العبادة المنهي عنها وفسادها.

ولو كان مقصوده أن عدم اطلاق الأمر لها مسلّم بمقتضى مبناه من بداهة امتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة المعنون خارجا، فيعلم بكون متعلق الوجوب مثلا صلاة الظهر المقيدة بكونها في غير وقت اقامة صلاة الجمعة،

٢١٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لعدم امكان اطلاقه لما تعلق به النهي، وانما يشك في مسقطية صلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة لذلك الوجوب، فتجري وفاقا للمشهور قاعدة الاشتغال لكونه من الشك في المسقط.

فيرد عليه **اولا:** أنه لو احتتمل كون صلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة مانعة عن حدوث وجوبها بعد ذلك، كما هو المفروض عادة، فصلّى الظهر رجاءا جرت البراءة عن حدوث الوجوب.

وثانيا: انه لو علم بحدوث الوجوب من اول الزوال، لكن شك في ارتفاع الوجوب بالاتيان بصلاة الظهر في وقت اقامة صلاة الجمعة، فمع ذلك تجري البراءة عن بقاء التكليف، دون قاعدة الاشتغال، لاختصاص قاعدة الاشتغال بموارد الشك في الامتثال خارجا دون الشك في المسقط شرعا، حيث يكون الشك فيه راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، نعم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء الوجوب في حق المكلف، ولاتصل النوبة الى البراءة، لكنه لا يرى جريانه وهو الصحيح كما نقحنه في محله.

الأمر السابع: ان النهي قد يتعلق بنفس العبادة، وقد يتعلق بوصفها كما لو أمره بقراءة القرآن ونهاه عن الجهر في قراءة القرآن، وقد يتعلق بجزءها، وقد يتعلق بوصف الجزء كما لو أمره بالصلاة ونهاه عن الجهر بالقراءة التي هي جزء الصلاة، وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بوصف الشرط.

وقد قسّم صاحب الكفاية وصف العبادة الى الوصف اللازم للعبادة والوصف المفارق للعبادة ومقصوده من الوصف اللازم للعبادة كما ذكر في هامش الكفاية ما لا يمكن وجود الوصف الا في ضمن هذه العبادة كما لو كان متعلق النهي الجهر في القراءة حيث لا يمكن وجوده بدون وجود القراءة، ومقصوده من الوصف غير اللازم للعبادة هو ما يمكن وجود الوصف بدون هذه العبادة، ومثل

اقتضاء النهي للفساد ٢١٩

له في الكفاية بالنهي عن الغضب، فان الغضب وان كان وصفا للصلاة الواقعة في المكان المنصوب ولكن يمكن وجود الغضب في ضمن فعل آخر غير الصلاة، وهذا يعني أنه لو كان متعلق النهي الغضب في الصلاة كان من الوصف اللازم، كما انه لو كان متعلق النهي الجهر لاخصوص الجهر في القراءة كان من الوصف المفارق.

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية أنه لا ريب في دخول النهي عن العبادة في محل النزاع، وكذا النهي عن جزء العبادة بلحاظ أن جزء العبادة عبادة إلا أن بطلان الجزء لا يوجب بطلان العبادة إلا مع الاقتصار عليه لامع الإتيان بغيره مما لانهي عنه إلا أن يستلزم محذورا آخر (مثل كونه موجبا للزيادة المبطللة كزيادة الركوع وكذا زيادة السجود عمدا).

وأما النهي عن شرط العبادة فهو لا يوجب فساد العبادة اذا كان شرطا توصليا. وأما النهي عن الوصف اللازم للعبادة فهو 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 منهيها عنه فعلا كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما إذا كان النهي عن الوصف المفارق فلا يسري إلى الموصوف إلا فيما إذا اتحد معه وجودا، بناء على امتناع الاجتماع وأما بناء على الجواز فلا يسري إليه.

وذكر السيد الخوئي "قده" أن النهي عن وصف العبادة مساوق للنهي عنها سواء كان وصفا لازما او مفارقا، فان النهي عن الوصف المتحد مع الوصف وجودا نهى عن الموصوف، فيلحقه حكم النهي عن الموصوف من عبادة او جزء عبادة.

وأما النهي عن الشرط فذكر صاحب الكفاية أن النهي عن الشرط لا يوجب فساد المشروط، وتبعه في ذلك المحقق النائيني "قده" وذكر في وجهه أن متعلق

٢٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

النهي هو المعنى المصدرى، والشرط المأمور به هو اسم المصدر، فما هو متعلق
النهي ليس شرطا للمأمور به، وما هو شرط له ليس متعلقا للنهي.

ولكن يرد عليه انه لا يعقل أن يكون المأمور به مقيدا بما هو منهي عنه، فان
الشرط ما يكون التقييد به متعلقا للأمر الضمني، فكيف يمكن ان يكون التقييد
بما هو منهي عنه متعلقا للأمر الضمني فلو قال المولى "صل متسترا" وقال ايضا
"لا تغضب" كان مفاد كلامه الاول كون الصلاة مقيدة بالتستر ومفاد كلامه الثاني
حرمة التستر بثوب مغضوب، ومقتضى الجمع بينهما كون الصلاة مقيدة بالتستر
بغير المغضوب، فلو صلى المكلف بثوب مغضوب لم يأت بما هو مأمور به
فيكون فاسدا لامحالة، وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن الشرط هو
اسم المصدر ومتعلق النهي هو المعنى المصدرى فلم نتعقل له معنى محصلا، اذ
لا فرق بين المصدر واسم المصدر الا بالاعتبار، فان ما يصدر من الفاعل يسمى
بالمصدر بلحاظ صدوره من الفاعل ويسمى باسم المصدر بلحاظ نفسه وأنه
موجود من الموجودات، فليس لهما وجودان حتى يكون احدهما متعلقا للنهي
والآخر شرطا للمأمور به^(١).

اقول: هنا ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: ان قد مر منا في بحث اجتماع الأمر والنهي امكان
اجتماع الأمر بشيء مع النهي عن وصفه اذا كان هناك مندوحة، حتى لو قلنا
بامتناع اجتماع الأمر والنهي مع وحدة المعنوي، لتعدد مصب الأمر والنهي فيهما
عرفا، وهذا فيما كان الوصف مفارقا واضح، كما لو كان متعلق النهي مطلق
الجهر لخصوص الجهر في قراءة القرآن، وليس منه ما ذكره في الكفاية من مثال
النهي عن الغضب والأمر بالصلاة، فان الغضب بناء على التركيب الاتحادي بينه
وبين الصلاة ليس وصف الصلاة بل متحد معها وجودا، وأما اذا كان الوصف

اقتضاء النهي للفساد ٢٢١

لازما فالصحيح امكان اجتماع الأمر والنهي فيه ايضا لتعدد متعلق الأمر والنهي وجودا، فكون وجود الوصف مبعوضا لا يمنع من كون ذات الموصوف محبوبا او فقل مصداقا للمحبوب، وهذا كما لو قال المولى "يجب قراءة سورة الفاتحة في الصلاة" وقال ايضا "جهر المرأة بقراءتها لسورة الفاتحة في الصلاة معصية" فان الجهر في قراءة القرآن وصف لازم لقراءة القرآن حيث ان متعلق النهي حيث لا ينفك هذا الوصف عن قراءة القرآن وان امكن انفكاك قراءة القرآن عنه بأن تكون قراءته اخفائية.

نعم لا يبعد تمامية ما ذكر في الكفاية من التفصيل بين النهي عن الوصف الملازم والمقارن من ناحية الاستظهار العرفي، فان الانصاف أنه يستظهر عرفا من خطاب النهي عن الوصف اللازم للعبادة عدم كون هذه الحصة من العبادة مصداقا للمأمور به، كما لو دل الدليل على أن جهر النساء في قراءة سورة الفاتحة في الصلاة معصية، فانه يستفاد منه عدم كون هذه القراءة الجهرية مصداقا للمأمور به، هذا اذا كان هناك قرينة على كون النهي تكليفيا، والا فلاريب في أن ظاهر النهي عن الجهر في القراءة هو الارشاد الى مانعيته، فيختلف عن مثل النهي عن الجهر في التكلم، حيث انه يكون نظير النهي عن الغضب.

الملاحظة الثانية: انه قد مر سابقا أن الشرط خارج عن المأمور به، وإنما الداخلة التقيد به، فاذا كان الشرط توصليا فيمكن اجتماع النهي عنه مع اطلاق الامر بتقيد الواجب بالشرط لهذا الشرط المنهي عنه، فمتعلق الأمر مثلا هو تقيد الصلاة بكونها في حال التستر فلا يتحد مصبّ هذا الأمر مع مصب النهي عن التستر بالساتر المغصوب، ويكون التركيب بينهما انضماميا، والشاهد على ذلك امكان ان يقول المولى لاتتستر بالساتر المغصوب ولكن لو تسترت به فيجوز لك الصلاة في هذا الحال، فيصح الصلاة في الساتر المغصوب ولو متعمدا لكونه شرطا توصليا فلا يعتبر فيه قصد القرية، فيختلف عن الوضوء بالماء المغصوب

هذه هي الامور التي كان ينبغي التعرض اليها قبل الشروع في المقصود.

الاستدلال على اقتضاء النهي عن العبادة للفساد

حيث ان للمسألة عدة فروض فنتعرض اليها مع ذكر ما يستدل على اقتضاء النهي فيها للفساد:

الفرض الاول: أن يكون النهي متعلقا بأصل عبادة، ويكون النهي نفسيا تحريميا، كما في النهي عن صوم الحائض بناء على حرمة الذاتية، ومن الواضح أنه لايجتمع هذا النهي مع الأمر بهذه العبادة، لكونه من اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد بعنوان واحد، فيكون النهي مقتضيا لبطانها، وهذا البيان يأتي في التوصليات ايضا.

ان قلت: اثر بطلان هذه العبادة التي تعلق النهي باصلها يكون عادةً وجوب قضاءها بعد الوقت، فلو لم يكن في البين دليل خاص على وجوب القضاء-مثل ما ورد من وجوب قضاء الصوم على الحائض، فانه يشمل ما لو لم تعلم بحرمة الصوم عليها، فصامت بقصد القربة- فلايمكن التمسك بعموم ما دل على وجوب قضاء الصوم على من فاته صوم شهر رمضان، للشك في صدق الفوت، لاحتمال استيفاء الملاك بالفرد المحرم، وانما نهى عنه لاشتماله على مفسدة اقوى، فانه لو كان صومها واجدا للملاك حينئذ فلوصامت وتمشى منها قصد القربة لم يفت منها الملاك، ويتمشى منها قصد القربة مع الجهل بحرمة وتخييل الأمر به، فان قصد القربة المعتبر في العبادة يمكن أن يتحقق ولو باتيان ما هو مبغوض المولى واقعا، وحينئذ فمع الشك في وجدان هذا الصوم للملاك فلو صامت وتمشى منها قصد القربة فتجري البراءة عن وجوب القضاء.

قلت: ان خطاب حرمة الصوم على الحائض ظاهر في عدم وفاءه لملاك

اقتضاء النهي للفساد ٢٢٣

الصوم، فلو صامت فكأنها لم تصم اصلا، فان كان هناك عموم في أن من فاته الصوم وجب عليه القضاء فيشملمها، لصدق الفوت عرفا، كما في موارد ترك الصوم لعذر واكراه ونحوهما، فان احتمال كون امثال ذلك شرط الاتصاف باصل الملاك والمصلحة بحيث لا يفوت في هذه الفروض أية مصلحة في البين خلاف الظاهر جدا.

الفرض الثاني: أن يكون النهي متعلقا بحصة من العبادة المأمور بها مع كون النهي نفسيا تحريما متعلقا بعنوان تلك العبادة، كما لو فرض النهي التحريمي عن الصلاة في الحمام، فبناء على امتناع الأمر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد عقلا كما هو المشهور، فلا بد من تخصيص خطاب الأمر بغير مورد النهي، فيكون مقتضى اطلاق الهيئة بقاء الأمر ما لم يأت بمتعلقه وهو الفرد المباح، فيقتضي ذلك وجوب الاعادة عليه لو اتى بالفرد المحرم، واما ان قلنا بإمكانه كما اخترناه في بحث اجتماع الأمر والنهي، ومثّلنا له بأمر المولى عبده بشرب الماء بملاك رفع العطش حتى لا يتلي بمرض في الكلية، ونهيه عن شرب الماء البارد بملاك كونه مصابا بجيوب أنفية، فيضّرّ به شرب الماء البارد، ولكن مع ذلك يكون الظاهر عرفا عدم وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب فيرى العرف مخصصة خطاب النهي لخطاب الأمر، لولا القرينة الخاصة على وفاء الفرد المحرم بملاك الواجب كما في مثال شرب الماء حيث لا يرى العرف أية منافاة بين اطلاق خطاب الأمر مع خطاب النهي.

وقد يتمسك لاثبات لزوم الاتيان بالفرد المباح بقاعدة الاشتغال بتقريب أنه بعد امتناع اجتماع الأمر بالمطلق والنهي عن المقيد يسقط اطلاق خطاب الأمر بالنسبة الى الفرد المحرم، ويكون متعلق الأمر هو الفرد المباح، نعم يحتمل كون الفرد المحرم مسقطا للأمر لاجل وفاءه بالملاك، لكن في موارد الشك في المسقط تجري قاعدة الاشتغال، ويكون مقتضاه لزوم الاتيان بالفرد المباح بحكم

العقل.

ولكن يرد عليه **اولا:** انه ان كان يوجد اطلاق في هيئة الأمر فهو الذي يقتضي بقاء الوجوب ما لم يأت بالمتعلق، أي الفرد المباح، وان لم يوجد فيه اطلاق كما لو كان دليله لبيبا، فيحتمل أن يكون عدم الاتيان بالفرد المحرم شرطا متأخرا في حدوث وجوب الاتيان بالفرد المباح، فمع الاتيان بالفرد المحرم يكون الشك في حدوث التكليف، فتجري البراءة.

وثانيا: لو فرضنا كون الشك في سقوط التكليف بعد العلم بحدوثه فمع ذلك قد مر اختصاص قاعدة الاشتغال بموارد الشك في الامتثال خارجا دون الشك في المسقط شرعا، حيث يكون الشك فيه راجعا الى الشك في سعة التكليف وضيقه، نعم بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية يجري استصحاب بقاء الوجوب في حق المكلف واما بناء على مسلك من لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فيكون المرجع البراءة الشرعية عن بقاء التكليف دون قاعدة الاشتغال.

هذا بالنسبة الى وجوب الاداء، واما بالنسبة الى وجوب القضاء فلامجال لقاعدة الاشتغال، لكون الشك في حدوث التكليف بالقضاء، ولكن حيث ان مقتضى الفرض الثاني تمكنه من الفرد المباح داخل الوقت -والا لاندرج في الفرض الاول- فان اكتفى بالفرد المحرم من دون اعادة الى أن خرج الوقت، فيكون مقتضى اطلاق الهيئة في خطاب الأمر هو بقاء الوجوب الى آخر الوقت، فيحرز به فوت الواجب، فينقح موضوع دليل وجوب القضاء.

فالمهم هو التمسك باطلاق الهيئة في خطاب الامر، دون قاعدة الاشتغال. ثم انه قد يكون اثر صحة العبادة سقوط ذمة الغير، كما لو كانت عبادة نيابية، كصوم الحائض عن الميت، او واجبا كفائيا، فيمكن الاستناد في بطلانها وعدم اجزاءها عن الغير الى ظهور خطاب النهي في عدم وفاء الفرد المحرم بملاك

اقتضاء النهي للفساد ٢٢٥

الواجب، بل مقتضى اطلاق الهيئة في خطاب الواجب الكفائي هو بقاء الوجوب ما لم يحصل متعلقه، وهو الفرد المباح، لامتناع اجتماع الأمر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد عقلا او عرفا.

الفرض الثالث: أن يكون النهي متعلقا بعنوان آخر غير العنوان المتعلق للامر،

مع كون النهي نفسيا تحريميا، كما في الوضوء بالماء المغصوب، فبناء على امتناع اجتماع الأمر والنهي في فرض وحدة المعنوي ولو مع تعدد العنوان، وتقديم خطاب النهي فقد مر لزوم القول ببطلان المجمع مطلقا.

ولا يخفى أن صاحب الكفاية اختار في بحث اجتماع الامر والنهي صحة المجمع اذا كان توصليا مطلقا، وصحته في فرض الجهل القصورى والنسيان دون العلم والعمد والجهل التقصيري فيما كان عباديا، لما فرض هناك من احراز الملاك في المجمع، بينما أنه حكم في المقام ببطلان العبادة المنهي عنها مطلقا، بدعوى أن النهي التكليفي عن العبادة حيث يدل على حرمتها الذاتية فلا تصلح لأن يتقرب بها، كما لا يتمشى قصد القرية من الملتفت الى حرمتها.

والظاهر أن نظره في المقام الى الفرضين الاولين، دون هذا الفرض الثالث الذي تعلق النهي بغير العنوان المتعلق للأمر، ومن الواضح أنه في الفرضين الاوليين حيث تعلق النهي بنفس العنوان المتعلق للامر فلا يشتمل العبادة المنهي عنها بعنوانها على الملاك، فلا تقع صحيحة حتى من الجاهل القاصر او الناسي، ووجه تخصيصه عدم تمشي قصد القرية بالملتفت الى الحرمة واضح، فانه اذا تخيل المكلف او قامت امارة على الأمر بعبادةٍ وعدم حرمتها فيمكنه قصد القرية، حيث يتخيل أن حال المولى عند اتيان هذا الفعل احسن من حاله عند تركه.

وأما بناء على جواز الاجتماع -كما هو المختار- ففي هذا الفرض الثالث فيحكم بصحة العبادة مع عدم تنجز الحرمة، لتمشي قصد القرية من المكلف بعد عدم علمه بالحرمة، كما ان العمل صالح لان يتقرب به، لعدم صدوره على

٢٢٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وجه المبعدية واستحقاق العقاب، بل قد مر هناك عن جماعة من الاعلام صحة عبادة العالم العابد والجاهل المقصر ايضا في مورد اجتماع الأمر والنهي، كما هو الظاهر من كلام الفضل بن شاذان "ره" حيث ذكر أن الرجل الذي دخل دار قوم بغير إذنتهم فصلّى فيها فهو عاص في دخوله الدار وصلاته جائزة، لأن ذلك ليس من شرائط الصلاة، لأنه منهي عن ذلك صلّى أو لم يصل^(١)، وظاهر نقل الكافي له وعدم انكاره ارتضائه به، وذكر السيد الامام "قده" أن مقتضى القاعدة هو الحكم بصحة العبادة في مورد اجتماع الأمر والنهي حتى في حال العلم والعمد لولا الاجماع^(٢).

وذكر صاحب الكفاية "قده" أنه بناء على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي فلا إشكال في حصول الامتثال ولو في العبادات بإتيان المجمع بداعي الأمر، وإن كان معصية للنهي أيضا^(٣).

كما افنى بعض الاجلاء "دامظله" بصحة الوضوء بالماء المغصوب والصلاة في المكان المغصوب حتى مع العلم والعمد^(٤).

وقد مر هناك أنه بالنظر العقلي لا يمتنع أن يكون العمل الواحد مقربا ومبعدا معا من جهتين، فانه يتحقق في نفس المكلف داع إلهي الى الاتيان بعملٍ، ولكن يطبّقه بسوء اختياره على فرد محرم، فيكون سبب الافتراب هو صدور العمل بداع إلهي يدعوه الى صرف وجود العمل المأمور به، ويمكن اجتماعه مع سبب الابتعاد، وهو تطبيقه ذلك العمل على الفرد المحرم بسوء اختياره، فانه ليس العمل في ذاته مقربا او مبعدا، حتى يستحيل اجتماع المقربية والمبعدية في عمل واحد، وانما المقرب صدور العمل بداع امتثال امر المولى، والمبّعد صدور العمل

١ - الكافي ج٦ ص ٢٠٢ و٩٤

٢ - تهذيب الاصول ج١ ص ٣١٥ العروة الوثقى ج١ ص ٣٨٥

٣ - كفاية الاصول ص ١٥٦

٤ - المسائل الشرعية ص ٩١

مع تنجز حرمة، ففي مثال الوضوء بالماء المغصوب حيث يكون أمر المولى بصرف وجود الوضوء هو الداعي له نحو الاتيان بالوضوء، والا لما أتى به ابداً، فهذا يوجب القرب، ولا يعتبر في العبادة أكثر من الداعي القربي الى صرف وجود الطبيعة المأمور بها، وان كان اختياره الفرد بدواع غير قريبة، وحينئذ فلو اختار فرداً متنجز الحرمة فيوجب ذلك ابتعاده عن المولى ايضاً، ولا حاجة الى الداعي القربي نحو هذا الفرد المحرم، بل يكفي الداعي القربي نحو صرف وجود الطبيعة لتعلق الأمر به، وكذا قيام المصلحة به، فالمكلف يرى أن حال المولى عند اتيانه بالوضوء بالماء المغصوب احسن من حاله عند تركه للوضوء رأساً وارتكابه للغصب بطريق آخر، لخسران المولى حينئذ كلا الملاكين، وهذا يوجب أن يتمشى منه قصد القرية نحو اتيان جامع الوضوء ولو كان في ضمن هذا الفرد لوفاءه بملاك الجامع، وهذا مما نشاهده ممن يسكنون في بيوتٍ مع عدم احرازهم لرضى اصحابها، ولا يقاس المقام بما اذا كان الشخص مريداً لارتكاب حرامٍ من غير ضرورة، وكان أمامه حرام اشد وحرام أخف، فترك الحرام الاشد خوفاً من الله، وارتكب الحرام الاخف، فانه يعني أن تركه للحرام الاشد يكون بداع قربي، لأن اختياره للحرام الاخف يكون بداع قربي، بينما أنه في المقام تحقق في نفسه الداعي القربي الى صرف وجود الواجب او صرف وجود ما فيه الملاك الذي يهتم به المولى، وانما طبّقه على الفرد الحرام بداعي شيطاني.

لكن المهم أن الارتكاز العقلائي والامتشعي يأبى عن قبول صلاحية العمل الصادر على وجه مبغوض ومبعد عن المولى للمقربة اليه ولو بلحاظ انطباق عنوان آخر عليه.

الفرض الرابع: أن يتعلق النهي الغيري بالعبادة، كما لو تزامن واجب موسع مع واجب مضيق، مثل تزامن الصلاة في اول الوقت مع وجوب إزالة النجاسة عن المسجد الذي هو وجوب فوري، فبناء على ما ذكره جماعة من أنه حيث

٢٢٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يكون الضد مانعا عن وجود الشيء، فيتوقف وجود الشيء على عدم ضده، من باب توقف الشيء على عدم مانعه، وحينئذ فعدم الصلاة في اول الوقت يكون مقدمة للإزالة الواجبة، فبناء على وجوب المقدمة شرعا فيجب ترك هذه الصلاة، وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي الغيري عن ضده العام أي نقيضه، فيتعلق النهي الغيري بالصلاة في اول الوقت المنافية للإزالة.

وكذا لو فرض التزاحم بين واجبين مضيقين، كما لو وجب عليه إنقاذ الغريق في ضيق وقت الصلاة ولكنه عصي واشتغل بالصلاة، فبناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فيتعلق النهي الغيري بالصلاة التي هي ضد الواجب الأهم.

او فرض كون العبادة علة تامة لحرام كما لو كان الغسل بالماء البارد علة تامة للحرام وهو مرض المكلف، فبناء على تعلق النهي الغيري بالعلة التامة للحرام فيتعلق النهي الغيري بهذا الغسل.

فقد منع جماعة من الاعلام كصاحب العروة والمحقق النائيني والسيد الخوئي "قدمهم" من اقتضاء النهي الغيري للفساد^(١).

وقد ذكر المحقق النائيني "قدمه" في وجه عدم اقتضاء النهي الغيري عن العبادة لفسادها أن المعتبر في صحة العبادة اشتمالها على المصلحة والمحبوبة، والنهي الغيري عن العبادة لا ينافي ذلك، لان النهي الغيري لا ينشأ عن المفسدة والمبغوضية في متعلقه، حتى لا يمكن التقرب به، وانما هو ناش عن مقدمة ترك الضد لإتيان الواجب^(٢).

وفيه **اولا:** انه ان اراد أن مقدمة ترك الصلاة للإزالة الواجبة لا تقتضي الا تعلق الحب الغيري بترك الصلاة، دون البغض الغيري بإتيان الصلاة، ففيه أنه بناء على ان كل ضد مانع عن وجود ضده، فيتوقف وجود ضده على عدمه من باب

١ - العروة الوثقى ج٤ ص٤٧٥، اجود التقريرات ج١ ص٢١٤، محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٧

٢ - اجود التقريرات ج١ ص٢٦٢

اقتضاء النهي للفساد ٢٢٩

توقف الشيء على عدم مانعه، وحينئذ فعدم الصلاة في اول الوقت يكون مقدمة للإزالة الواجبة، فبناء على وجوب المقدمة شرعا فيجب ترك هذه الصلاة، وحيث ان الأمر بالشيء يقتضي النهي الغيري عن ضده العام أي نقيضه، فيتعلق النهي والبغض الغيري بالصلاة في اول الوقت المنافية للإزالة، والمفروض امتناع اجتماع الحب والبغض في شيء واحد ولو كان احدهما نفسيا والآخر غيريا، نعم البغض الغيري لا ينافي المصلحة النفسية في الفعل، لكنها لاتصلح للمقربة لما تقدم في بحث التعبد والتوصلي ان قصد المصلحة بما هي هي ومن دون إضافته الى المولى لا يكون مقربا.

على أنه في المثال الثالث الذي يكون الواجب علة تامة للحرام لا ريب في أن النهي الغيري ينشأ عن المبعوضة الغيرية بمقتضى ما ذكره من أن علة المبعوض مبعوض بشهادة الوجدان.

وثانيا: ان النهي الغيري عن العبادة بعد ما كان مانعا عن تعلق الأمر بها كما

هو مختاره، فقد ذكرنا سابقا انه لا يوجد بعدئذ ما يكشف عن الملاك.

نعم يوجد وجه آخر في عدم اقتضاء النهي الغيري عن العبادة لفسادها، وهو أن الظاهر جواز اجتماع الأمر النفسي والنهي الغيري ولو مع وحدة العنوان، ولنفرض الكلام في المثال الثالث أي العلة التامة للحرام -حيث يكون هو القدر المتيقن من القول بالنهي الغيري- فانه اذا كان للحرام سببان احدهما واجب والآخر غير واجب، كما لو كان الغسل بالماء سببا للضرر المحرم على النفس، ولكن امكن ايجاد الضرر بسبب آخر كالمكث في المكان البارد، فانه لامانع بشهادة الوجدان من تعلق النهي النفسي بايجاد العبد للضرر البليغ على نفسه، وكذا تعلق نهيه وبغضه الغيري بعلمته التامة التي هي الاغتسال بالماء، وبين الأمر الترتبي بهذا الاغتسال بغرض استيفاء ملاكته المقتضي لحبه النفسي لولا تعلق البغض الغيري به، والمراد من الأمر الترتبي به هو الأمر به مشروطا بتحقق الحرام منه بنحو

٢٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الشرط المتأخر، بعد أن لم يكن فرض تحقق الحرام مساوقا لتحقيق الاغتسال، لعدم انحصار علته التامة به، ويمكن التقرب بهذا الفرد حيث يكون حال المولى على تقدير ارتكاب هذا الفعل المستلزم للحرام احسن من حاله على تقدير ارتكاب المكلف للحرام وعدم تحقق هذا الفعل بلحاظ ان المكلف اوجد ذلك الحرام بواسطة علة تامة أخرى، فانه لا اشكال في ان حال المولى في تقدير اتيان هذا الفعل احسن حيث لم يخسر المولى حينئذ الا احد الملاكين، بخلاف ما لو ارتكب المكلف الحرام بالعلة الأخرى حيث يخسر المولى كلا الملاكين.

وان شئت قلت: ان المبعوضة الغيرية تجتمع مع عبادة الفعل، فان ملاك العبادة هو المحبوبة الذاتية للفعل لأجل اشتماله على المصلحة، فالغسل الذي يكون علة تامة لحرام أهم، حتى لو فرض كونه مبعوضا غيريا لأجل كونه علة تامة للحرام، لكن حيث يشتمل على مصلحة تقتضي محبوبيته في حد ذاته فيمكن الإتيان به بداع قربي، اذ ليس الداعي القربي الا إتيان الفعل مضافا الى المولى، والمفروض ان حال المولى حين الإتيان بالغسل احسن من حاله فيما لو تحقق الضرر على النفس بسبب آخر لا يكون محبوبا للمولى في حد ذاته ولا يشتمل على مصلحة أبدا.

وهكذا الحال فيما كان للواجب فردان احدهما سبب للحرام والآخر ليس سببا للحرام، كما لو كان الغسل بالماء البارد سببا للضرر المحرم على النفس، مع تمكنه من الغسل بالماء الحار الذي لا يكون سببا للضرر، فلان مانع من اجتماع النهي النفسي بايجاد الضرر ويتبعه النهي والبغض الغيري بعلمته التامة التي هي الاغتسال بالماء البارد، مع الأمر بالاغتسال بغرض استيفاء ملاكه، بل لمانع من تعلق الحب النفسي بجامع الاغتسال المنطبق على الاغتسال بالماء البارد ايضا، وان كانت خصوصية هذا الفرد مبعوضة بملاك عليته للحرام.

هذا وقد تقدم اختلاف النهي الغيري عن النهي النفسي في أن النهي النفسي

اقتضاء النهي للفساد ٢٣١

إذا تنجز على المكلف فيمنع من مقربة العمل لكون الاتيان بمتعلقه عصيانا ومبعدا عن المولى ومقتضيا للعقاب فلا يصح التقرب به، وهذا البيان لا يأتي في النهي الغيري، واستتباع مخالفته لمخالفة التكليف النفسي لا يوجب عدم صلاحية متعلقه لأن يتقرب به.

نعم لو كان كل فرد من هذا الحرام مسببا عن الواجب، كما كان كل فرد من الواجب سببا للحرام، فلا بد حينئذ من الكسر والانكسار بين الواجب والحرام وترجيح ما هو أقوى ملاكا في مقام التأثير في الحكم الفعلي.

ثم ان السيد الصدر "قده" قد اختار عدم اقتضاء النهي الغيري عن العبادة للفساد^(١)، وهذا لا يتم على مبناه من أن مقتضى خطاب الأمر اذا دل عليه الدليل اللفظي هو كون متعلقه محبوبا، وحب الجامع يستلزم حب كل فرد على تقدير ترك سائر الافراد^(٢)، وأنه يستحيل اجتماع الحب والبغض في شيء واحد بعنوان واحد ولو كان احدهما غيريا والآخر نفسيا^(٣)، مع ضم ما يترآى منه من أن حيثية المقدمة للواجب او العلية للحرام حيثية تعليلية لتعلق الحب او البغض الغيريين بالعنوان الذاتي للفعل، وليست حيثية تقييدية بأن يكون متعلقهما عنوان مقدمة الواجب او العلة التامة للحرام، حتى يتعدد بذلك العنوان المتعلق للامر النفسي والنهي الغيري.

نعم يمكن أن يكون مقصوده أنه لو فرض تعدد العنوان المتعلق للامر النفسي والنهي الغيري فيختلف هذا النهي الغيري عن النهي النفسي، فان النهي النفسي المنتجز على المكلف - كما في اجتماع الأمر بالصلاة والنهي عن الغضب في الصلاة في المكان المغصوب عمدا - يمنع من التقرب، حيث مر لزوم صدور العبادة بداع الهى غير مقترن بداع شيطاني، فان الارتكاز المتشرعى قائم على أن

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٨٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣١ و٣٩

٣ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٨٣

٢٣٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الله لا يطاع من حيث يعصى، وهذا يختص بالنهي التحريمي النفسي المنجز، وأما النهي الغيري فمخالفته لا تكون بنفسها مبعدة عن المولى وموجبة لاستحقاق العقاب، وهذا لا بأس به.

الفرض الخامس: أن يتعلق النهي الكراهتي بالعبادة وقد تقدم الكلام فيه مفصلاً في بحث اجتماع الأمر والنهي، وحاصل ما اخترناه هناك أنه لا يمكن اجتماع الأمر بشيء مع النهي الكراهتي عنه، فلو كان صوم يوم عاشوراء مكروهاً بالكراهة المصطلحة لم يمكن وقوعه عبادة، نعم لمانع من اجتماع الأمر بصرف وجود طبيعة مع كراهة فرد منها، كما لو أمره المولى بشرب الماء، ونهاه عن شرب الماء البارد لكونه موجبا لصداعه، حيث يجتمع حب صرف وجود شرب الماء مع بغض فرد منه لاشتماله على مفسدة، ولكن حيث يكون وافيا بملاك الواجب فلا يتقيد الواجب بغيره، وهكذا الحال فيما إذا تعلق الأمر بصرف وجود طبيعة وتعلق النهي الكراهتي بعنوان آخر ينطبق على بعض أفراد تلك الطبيعة.

تنبيهات

التنبيه الاول: قد ذكرنا أن ظاهر خطاب النهي عن عبادة بعنوانها هو الإرشاد الى فسادها، دون الحرمة الذاتية، ومنشأ ذلك هو ان الأثر المترقب في العبادة حيث يكون هو الصحة بامثال الأمر او الاجزاء عنه -كما في اجزاء الانتماء في موضع القصر في حال الجهل- بحيث لولا ذلك لما كان هناك داع الى الاتيان بها، فصار خطاب النهي عن العبادة ظاهراً في الإرشاد الى عدم ترتب ذاك الأثر، كما ان النهي عن المعاملة يكون ظاهراً في الإرشاد الى عدم ترتب الأثر المترقب منها وهو الملكية ونحوها، مع عدم كون النهي فيها وارداً في مورد توهم الوجوب.

وأما ما في البحوث من أن منشأ عدم ظهور النهي عن العبادة في الحرمة الذاتية اندراج خطاب النهي عن العبادة في قاعدة ورود النهي في مقام توهم الأمر، فان

اقتضاء النهي للفساد ٢٣٣

العبادة من حيث أنها عبادة مما يترقب أن يتعلق به الامر، فيحمل على الارشاد الى عدم الأمر^(١)، ففيه أن لازم كلامه أنه لو شك في أجزاء الصوم في السفر مثلا فلا يمكن التمسك بقوله "لاتصم في السفر" لاثبات عدم الاجزاء، اذ غاية مايدل عليه بناء على ما ذكره هو انتفاء الأمر به، وهو لاينافي الاجزاء من باب كونه مسقطا للامر، مع أنه لاينبغي الاشكال في ظهوره في الارشاد الى فساد الصوم في السفر.

هذا ولا يخفى أنه قد يكون خطاب النهي عن عبادة في مقام توهم وجوبها فلا يكون ظاهرا في نفي المشروعية والاستحباب.

وأما خطاب النهي عن فعل في العبادة او في ايّ مركب آخر فالمشهور هو ظهوره في الارشاد الى المانعية، كما أن خطاب الأمر بشيء في المركب يكون ظاهرا عندهم في الارشاد الى الجزئية او الشرطية، هذا اذا لم يكن خطاب النهي واردا في مقام توهم وجوب الاتيان بشيء في المركب والا فلا يظهر منه المانعية بل غايته نفي الوجوب.

ولكن لم يطبق المشهور قاعدة ظهور النهي عن شيء في المركب في الارشاد الى المانعية في عدة فروع فقهية:

منها: التزام المشهور بالحرمة النفسية لقطع رأس الذبيحة او تنخيعها قبل زهوق روحها، مع أن مقتضى هذه القاعدة ظهور خطاب النهي عنهما في الارشاد الى مانعتهما عن التذكية.

ومنها: التزامهم بالوجوب النفسي للموالة العرفية بين الطواف وصلاته، مع أن مقتضى القاعدة حمل النهي عن تأخير صلاة الطواف بعد الاتيان بطواف الفريضة في صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبدالله قال سألته عن ركعتي طواف

٢٣٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الفريضة قال: لا تؤخرها بساعة، اذا طفت فصل^(١)، على الارشاد الى المانعية، كما هو مختار جماعة بحيث لو فاتت الموالاة العرفية بطل الطواف .

ومنها: التزامهم بالحرمة النفسية لتأخير السعي الى غدٍ، مع أن مقتضى القاعدة حمل النهي في مثل صحيحة العلاء قال سألته عن رجل طاف بالبيت فأعيبه أيؤخر الطواف بين الصفا والمروة الى غد قال لا^(٢)، على الارشاد الى مانعية تأخير السعي الى الغد مع التمكن، فلو أخره الى غدٍ لزمته اعادة الطواف، كما هو مختار جماعة.

ومنها: التزامهم بعدم قدح الخروج من مكة ولو عمدا اذا دخل في الشهر الذي تمتع فيه، مع أنه قد يقال بأن ظاهر خطاب النهي عن الخروج عن مكة بعد عمرة التمتع وقبل الحج هو الارشاد الى مانعيته، ولذا التزم بعض الاجلاء ببطلان عمرة التمتع لو خرج من مكة عمدا وان دخل في نفس الشهر. كما أنه بالنسبة الى خطاب الأمر بشيء في المركب توجد موارد لم يلتزم المشهور بالارشاد فيها الى الجزئية او الشرطية:

منها: حملهم الأمر بمتابعة المأموم للامام في الافعال على الوجوب النفسي .
ومنها: حملهم الأمر بسجود السهو في فرض الإتيان بموجبات سجود السهو على الوجوب النفسي، مع أن الوارد في الخطاب أنه يسلم ثم يسجد سجدي السهو، ومقتضى القاعدة ظهوره في الارشاد الى الجزئية.
وقد يخطر بالبال أن خطاب الأمر بشيء في المركب وان كان ظاهرا في الارشاد الى الجزئية او الشرطية عادة، كما أن النهي عن شيء في المركب ظاهر في الارشاد الى المانعية كذلك، لكنه لاجل عدم الاحتمال العرفي لوجود نكتة تقتضي الوجوب او التحريم النفسيين، والا فمع الاحتمال العرفي لوجود نكتة

١ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤٣٥ باب ٧٦ من ابواب الطواف ح ٥

٢ - وسائل الشيعة ج١٣ ص٤١١ باب ٦١ من ابواب الطواف ح ٢

اقتضاء النهي للفساد ٢٣٥

تقتضي ذلك يشكل الجزم بظهور الخطاب في الارشاد كما في هذه الموارد، على أنه في مثل النهي عن خروج المتمتع عن مكة او الأمر بسجود السهو توجد قرينة خاصة على النفسية، وهي ما ورد في الاول من أن المتمتع محتبس بالحج لا يخرج حتى يقضي الحج، وما ورد في الثاني من تعليل وجوب سجود السهو بكونه ارغاما لأنف الشيطان، وهما متناسبان مع التكليف النفسي.

وإذا شكّ في ظهور خطاب الأمر بشيء في المركب او النهي عن شيء في المركب في التكليف النفسي او الارشاد الى الجزئية او الشرطية او المانعية كما لو شك في كون خطاب الأمر بالموالاة بين الطواف وصلاته ظاهرا في الوجوب النفسي او الارشاد الى الشرطية فيمكن التمسك باطلاق خطاب الأمر بالطواف لنفي احتمال تقيد الطواف بالموالاة بينه وبين صلته، و لازمه كون وجوب الموالاة نفسيا، و لازم الأمانة حجة، و بذلك ينحلّ العلم الإجمالي، نعم لولم ينعقد اطلاق في خطاب الأمر بالطواف يكون العلم الإجمالي بالوجوب النفسي للموالاة او بكونها شرطا في صحة الطواف منجزا، لتعارض البراءة عن تقيد الطواف بالموالاة مع البراءة عن وجوبها النفسي، فيلزم الاحتياط بعدم ترك الموالاة حتى لو أراد إعادة الطواف، وذلك لاحتمال الوجوب النفسي للموالاة، كما انه لو أخلّ بالموالاة فيحتاط باعادة طوافه، وذلك لاحتمال شرطية الموالاة في صحة الطواف.

التنبيه الثاني: ان النهي التكليفي عن العبادة قد يكون متعلقا بذات العبادة،

وقد يكون متعلقا بها بقصد القربة، ومن قبيل الاول ما ورد في موثقة مسعدة بن صدقة ان قائلا قال لجعفر بن محمد (عليه السلام) جعلت فداك، إني أمرّ بقوم ناصبية، وقد أقيمت لهم الصلاة، وأنا على غير وضوء، فإن لم أدخل معهم في الصلاة قالوا ما شاءوا أن يقولوا، أفأصلي معهم، ثم أتوضأ إذا انصرفت وأصلي، قال جعفر بن محمد (عليه السلام) سبحان الله أفما يخاف من يصلي من غير

٢٣٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وضوء أن تأخذه الأرض خسفا^(١)، ومن قبيل الثاني صوم يوم العيدين فإنه بناء على استظهار حرمة الذاتية من مثل قوله (عليه السلام) "صوم يوم العيدين حرام" فظاهاه حرمة الاتيان بصوم واجد لجميع الاجزاء والشرائط لولا كونه صوم يوم العيد، ومن جملة الشرائط قصد القرية، وقد كنا ندعي في الدورة السابقة ظهور التعبير بالحرمة في الحرمة الذاتية دون مجرد الارشاد الى الفساد، بخلاف التعبير بمثل صيغة النهي كقوله "لا تصم في السفر" فإنه لا يظهر منه اكثر من الارشاد الى الفساد، ولذا كنا نفصل بين الصوم في السفر والصوم في العيدين بثبوت الحرمة الذاتية لصوم العيدين دون الصوم في السفر، الا أنا وجدنا ورود التعبير في الصوم في السفر بأنه معصية، فقد ورد في موثقة عمّار "لا يحلّ له الصوم في السفر فريضة كان أو غيره والصوم في السفر معصية^(٢)"، فإما أن ندعي ما يقرب الى الذهن من عدم ظهور التعبير بالحرمة والمعصية في العبادة في أكثر من الحرمة التشريعية ما لم يكن هناك قرينة خاصة كما في موثقة مسعدة، او نلتزم بما التزم به بعض الاجلاء من الحرمة الذاتية في الصوم في السفر ايضا.

وقد يقال بحرمة صوم العيدين لما ورد في معتبرة حنان بن سدير عن أبيه عن أبي جعفر "عليه السلام" قال سألته عن صوم يوم عرفة فقال كان أبي لا يصومه، قلت ولم ذلك جعلت فداك، قال إن يوم عرفة يوم دعاء ومسألة، وأتخوّف أن يضعفني عن الدعاء وأكره أن أصومه وأتخوّف أن يكون يوم عرفة يوم أضحى وليس بيوم صوم^(٣)، حيث انه لو لم يكن صوم عيد الاضحى حراما ذاتيا لم يكن هناك خوف من صوم اليوم الذي يشك أنه يوم عرفة او يوم الاضحى، وحينئذ فتثبت الحرمة الذاتية لصوم يوم الفطر بعدم احتمال الفرق بينهما، ولكن يمكن أن يجاب عنه بأنه يكفي في صحة هذا التعبير أنه لو اتفق كونه يوم الاضحى وقع

١ - وسائل الشيعة ج١ ص٣٦٨ باب ٢ من ابواب الوضوء ح ١

٢ - وسائل الشيعة ج١٠ ص١٩٩ باب ١٠ من ابواب من يصح منه الصوم ح ٨

٣ - وسائل الشيعة ج١٠ ص ٤٦٦

صومه فاسدا وذهب تبعه سدى واقعا وان كان انقيادا.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "قده" أن صوم العيدين حرام ولو كان بدون قصد القرية، وكذا صوم ايام التشريق لمن كان بمنى، وأما الصيام غير المشروع مثل الصوم في السفر حرام اذا كان بقصد القرية والا لم يكن صوما شرعا وانما هو تصرف شخصي بحث^(١).

اقول: تبين بما ذكرناه منشأ التفصيل بين مثل صوم العيدين والصوم في السفر، ولكن لم نعرف وجه ما ذكره من أن الصوم غير المشروع مثل الصوم في السفر حرام اذا كان بقصد القرية، فانه كما اعترف هو في الاصول لا يظهر من خطاب النهي عن عبادة أكثر من حرمتها التشريعية، ومن الواضح أن قصد القرية رجاء واحتياط لا يستلزم التشريع، ولذا يجوز لمن لم يعلم أن وظيفته الصوم في سفره او الافطار ان يصوم احتياطاً ثم يقضيه، بل هذا هو المتعين بمقتضى العلم الاجمالي ما لم تقم حجة شرعية تفصيلية عنده على وظيفته.

ومن الموارد التي توجد قرينة خاصة على حرمة الذاتية صلاة الحائض فقد ورد في صحيحة خلف بن حماد الكوفي أنه تزوج بعض أصحابنا جارية فلما افتضاها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحو من عشرة أيام قال فأروها القوابل ومن ظنوا أنه يبصر ذلك من النساء فاختلفن فقال بعض هذا من دم الحيض وقال بعض هو من دم العذرة فسألوا عن ذلك فقهاءهم- كأبي حنيفة وغيره من فقهاءهم فقالوا هذا شيء قد أشكل والصلاة فريضة واجبة فلتتوضأ ولتصل وليمسك عنها زوجها حتى ترى البياض فإن كان دم الحيض لم يضرها الصلاة وإن كان دم العذرة كانت قد أدت الفرض ففعلت الجارية ذلك وحججت في تلك السنة فلما صرنا بمنى بعثت إلى أبي الحسن موسى بن جعفر عليه السلام... فقلت له إن رجلا من مواليك تزوج جارية فلما افتضاها سال الدم فمكث سائلا لا ينقطع نحو من

٢٣٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عشرة أيام وإن القوابل اختلفن في ذلك فقال بعضهن دم الحيض وقال بعضهن دم العذرة فما ينبغي لها أن تصنع قال فلتتق الله فإن كان من دم الحيض فلتمسك عن الصلاة حتى ترى الطهر ولتمسك عنها بعلها وإن كان من العذرة فلتتق الله ولتتوضأ ولتصل ويأتيها بعلها إن أحب ذلك، فقلت له وكيف لهم أن يعلموا أيما هو حتى يفعلوا ما ينبغي...^(١).

فان فقهاء العامة افتوا لتلك الجارية بلزوم الاحتياط بالجمع بين الاتيان بالصلاة وبين ترك محرمات الحائض، بينما أن الامام (عليه السلام) قال: ان كان دم حيض فلتتق الله ولتمسك عن الصلاة، وهذا ظاهر في الحرمة الذاتية فانه لو كانت الحرمة تشريعية لم تتناف مع الاتيان بها احتياطاً، وهذا ما استظهره المحقق الهمداني "قده" حيث ذكر أن الصحيحة كالصريح في كون الأمر دائراً بين المحذورين، وأن المورد مما لا يمكن فيه الاحتياط، ولذا أشكل الأمر على السائل وقال كيف لهم أن يعلموا أيما هو، حتى يفعلوا ما ينبغي، ويستشتم من تعبير الإمام (عليه السلام) كونه تعريضا على فقهاء العامة مثل أبي حنيفة ونظراءه حيث أمروها بالاحتياط، وقالوا: هذا شيء قد أشكل، والصلاة فريضة واجبة، فلتتوضأ ولتمسك عنها زوجها حتى ترى البياض، فإن كان دم الحيض لم تضرها الصلاة، وإن كان دم العذرة كانت قد أدت الفريضة، ومن الواضح أنه لو لم تكن الصلاة محرمة عليها ذاتاً، لكان الاحتياط في محله، ولم يتوجه عليهم التعريض.

واستدل ايضا بروايات الاستظهار الدالة على وجوب ترك العبادة أو جوازه عند احتمال كونه حيضاً، وقد سمّاه في بعض تلك الروايات بالاحتياط^(٢)، فلو لم يكن فعلها حراماً ذاتياً لما كان الترك احتياطاً أبداً، بل كان الاحتياط فعلها برجاء مطلوبيتها في الواقع^(٣).

١ - الكافي ج ٣ ص ٩٢

٢ - وهي رواية القاسم عن أبان عن إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال المستحاضة تعد أيام قرنها ثم تحنط يوم أو يومين. وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٠٢ باب ١٣ من ابواب الحيض ح ٧

٣ - مصباح الفقيه ج ٤ ص ١٣٠

وما افاده تام جدا.

ثم لا يخفى أنه لا يظهر من هذه الصحيحة حرمة ذات الصلاة على الحائض ولو من دون قصد القربة كما لو صلّت بقصد تعليم الصلاة لبنتها، فانه لا يظهر منها أكثر من حرمة الاتيان بالصلاة الصحيحة لولا حيضها وهي الصلاة مع قصد القربة، وفتوى فقهاء العامة التي أنكرها الامام (عليه السلام) كانت بأن تصلي احتياطا، وهذه الصلاة تشتمل على قصد القربة، لكن ما ذكرناه يكون مع قطع النظر عن موثقة مسعدة، والا فهي تدل على حرمة الصلاة بغير طهارة ولو من دون قصد القربة، وهذا يشمل صلاة الحائض من دون قصد القربة.

التنبيه الثالث: ذكر في البحوث أن العبادة لو لم تكن محرمة ذاتية بل كانت

محرمة تشريعية، فمع ذلك توجب الحرمة التشريعية فساد العبادة.

توضيح ذلك: أنه ان كان المكلف يعلم بعدم كون العبادة مأمورا بها اصلاً، فأتى بها المكلف بقصد أنها مأمور بها فلاشكال في فساد العبادة على اساس عدم تعلق الأمر بها في نظر هذا المكلف ليتقرب بها، مع قطع النظر عن أن المكلف يأتي بها على نحو التشريع ام لا.

وأما لو افترض أن المكلف كان شاكا في أنها مأمور بها ام لا، فأتى بها بقصد أنها مأمور بها جرماً، فتنفسد العبادة بنكته التشريعية، وان فرض ثبوت الأمر واقعا، لاحد وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما هو الصحيح من أن حرمة التشريع تعني حرمة الفعل الذي

يأتي به المكلف بقصد التشريع، لأن عنوان التشريع ينطبق على هذا الفعل، فاذا تعلق به الحرمة فتوجب بطلان العبادة بالبراهين المذكورة سابقا في فرض الحرمة الذاتية للعبادة.

الوجه الثاني: انه ولو سلم عدم انطباق عنوان التشريع على الفعل الخارجى

لانطباقه على اسناد ما لم يعلم كونه من الدين الى الدين وهذا امر قلبى، مع ذلك

٢٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يقال ان حرمة التشريع تكفى لجعل القصد المحرك للعمل قصدا محرما، ومعه لايمكن أن يكون مقربا، فكم فرق بين الحرمة التشريعية والحرمة الذاتية، فانه فى الحرمة الذاتية كان بالامكان التقرب بقصد الهى يتفق وجوده، وأما فى الحرمة التشريعية فنفس القصد المحرك للعمل يكون قصدا شيطانيا فلايمكن التقرب على اساسه.

الوجه الثالث: انه ولو سلم عدم تعلق الحرمة الشرعية لبالفعل الخارجى ولابنفس القصد والاسناد، فيكفى حكم العقل بقبح هذا الاسناد والقصد لكونه موجبا لهتك حرمة المولى وتضييع حقه، ومعه فيستحيل أن يكون مقربا الى المولى^(١).

ويرد على ما ذكره في الوجه الاول اولا: ان حرمة عنوان التشريع لم ترد فى خطاب شرعى، وما هو الوارد انما هو النهى عن البدعة، والافتراء على الله، والقول على الله بغير علم، وأن يدين الله بما لايعلم، فقد قال تعالى "حرم عليكم... وأن تقولوا على الله ما لاتعلمون"^(٢) وورد فى صحيحة هشام بن سالم قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) ما حق الله على خلقه قال أن يقولوا ما يعلمون ويكفوا عما لايعلمون فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا إلى الله حقه^(٣)، وفى صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال قال لي أبو عبد الله (عليه السلام) إياك وخصلتين ففيهما هلك من هلك إياك أن تفتي الناس برأيك أو تدين بما لا تعلم^(٤).

ولايصدق شيء من هذه العناوين على العبادة المأمور بها واقعا، وان كان شاكا فى الأمر بها ومع ذلك قصد الأمر جزما، أما عنوان البدعة فمن الواضح عدم

١ - بحوث فى علم الاصول ج٣ ص١٢٣

٢ - سورة الاعراف الآية ٣٣

٣ - وسائل الشيعة ج٢٧ ص٢٤ باب ٤ من ابواب صفات القاضي ح ١٠

٤ - نفس المصدر ح ٤

شموله لما اذا كانت العبادة مشروعة واقعا، ولكن المكلف لم يكن يعلم بذلك .
 وأما ما ذكره بعض الاعلام "فده" من أن عنوان البدعة يعني الابتداع في الدين
 وهو يساوق التشريع والبناء على ثبوت حكم لا ثبوت له واقعا، وهذا لا ينطبق على
 الفعل الخارجى^(١)، فهو مخالف لظاهر عنوان البدعة من صدقه على الفعل
 الخارجى، ويشهد له ما ورد فى صحيحة زرارة وابن مسلم والفضيل قالوا
 سألتاهما عن الصلاة فى رمضان نافلة بالليل جماعة فقالا إن النبي
 (صلى الله عليه وآله) كان إذا صلى العشاء الآخرة انصرف إلى منزله ثم يخرج من
 آخر الليل إلى المسجد، فيقوم فيصلي، فخرج فى أول ليلة من شهر رمضان
 ليصلي كما كان يصلي، فاصطفّ الناس خلفه، فهرب منهم إلى بيته، وتركهم
 ففعلوا ذلك ثلاث ليال، فقام فى اليوم الرابع على منبره، فحمد الله وأثنى عليه،
 ثم قال أيها الناس إن الصلاة بالليل فى شهر رمضان النافلة فى جماعة بدعة، ألا
 وإن كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة سبيها إلى النار^(٢).

نعم وقع الخلاف فى أن البدعة هل تتقوم بسنّ عمل او الايتان به بقصد كونه
 من الدين، بأن ينسبه الى الشارع او يرى لنفسه حق ادخال ذلك فى الدين، او
 يكفي فيها أن يتراعى منه ذلك، ظاهر المشهور الاول وبناء عليه لو التزم بالتكليف
 فى الصلاة، بل أمر الناس بذلك من باب اظهار الادب أمام الله من دون أن يلتزم
 بتعلق أمر الشارع به، او يقصد جزئيته للصلاة، لم يكن بدعة، وقد ذهب جمع
 من الاعلام الى الثانى بدعى أن كثيرا من البدع لم تكن عادة مما يرى اصحابها
 لأنفسهم حق ادخالها فى الدين، كما كان لرسول الله (صلى الله عليه وآله)
 ولاية التشريع، ولم يكونوا ينسبونها الى الدين، وان تخيل أتباعهم شيئا فشيئا
 كونها من الدين، لكن الانصاف عدم تمامية القول الثانى، فانه يؤدي الى كون
 كل كيفية تعودّ عليها المكلف فى امتثال عبادة بدعة، اذا لم يرد خصوص ذلك

١ - متفقى الاصول ج ٥ ص ٢٧٦
 ٢ - تهذيب الأحكام ج ٣، ص ٦٩

٢٤٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في الشريعة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به، ودعوى خروج كثير من البدع عن تعريف البدعة بناء على القول الاول غيرمتجه، فان كثيرا من المبدعين كانوا يرون لانفسهم الولاية على حذف حكم من الدين واطافة حكم آخر، او كانوا ينسبونها الى الدين.

وما ذكرناه في عنوان البدعة من عدم شمولها لما اذا كانت العبادة مشروعة واقعا، يجري بعينه في عنوان الافتراء والكذب على الله، واما عنوان التدين بما لا يعلم، او القول بغير علم فلا يصدق على الفعل الخارجى.

وثانيا: لو دل الدليل على حرمة عنوان التشريع فهو ظاهر فى ادعاء ما لا يعلم كونه من الدين أنه من الدين وهذا لا ينطبق على الفعل الخارجى.

ولو قيل بأن التشريع من المحرمات العقلانية بلحاظ انه تصرف فى سلطان المولى، فعلى فرض تماميته فمع ذلك لا يمكننا الجزم بأن بناء العقلاء والارتكاز العرفى على كون المحرم هو الفعل الخارجى المأتمى به بعنوان موافقة أمر المولى بل لعله فعل النفس.

وثالثا: لو فرضنا انطباق عنوان التشريع على الفعل الخارجى، وقلنا بحرمة شرعا، فمع ذلك حيث يتعدد عنوان متعلق الأمر والنهي، ففى فرض المندوحة لامانع من اجتماع الأمر بالعبادة والنهي عن التشريع، نعم قد مرّ بطلان عبادة العالم العامد والجاهل المقصر فى مورد الاجتماع.

ويرد على ما ذكره فى الوجه الثانى من كفاية حرمة نفس القصد فى فساد العبادة أنه انما يتم فيما اذا كان ذلك القصد محركا له نحو العبادة، وليس الأمر كذلك دائما، بل قد يكون انبعائه فى فرض عدم العلم بالامر عن رجاء الأمر، وانما يكون التشريع مقارنا له، وبهذا يندفع الوجه الثالث من كفاية قبح التشريع عقلا فى فساد العبادة ايضا.

هذا كله اذا كان التشريع فى اصل الامر، وأما اذا كان التشريع فى كيفية الامر،

اقتضاء النهي للفساد ٢٤٣

كأن بنى على كون الأمر وجوباً مثلاً، ولكنه كان يعلم أو يحتمل كونه ندباً فالأمر أسهل بعد انبعائه عن بعث المولى، فإنه إنما يحكم بفساد العبادة لو كان المحرك نحو العبادة هو التشريع.

وهكذا لو كان تشريعه في زيادة جزء في المركب كالغسلة الثالثة في الوضوء فإنه لا يوجب بطلان الوضوء ما لم يوجب اشكالا من جهة أخرى كما لو كانت الغسلة الثالثة في اليد اليسرى التي يمسح بيلتها، فإنه يوجب أن يكون المسح بغير بلة الوضوء، وكذا التكتف في الصلاة فإنه لا يوجب بطلان الصلاة، إلا أن يقصد جزئيته للصلاة، فتبطل صلاة الفريضة لأجل الزيادة العمدية فيها.

اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد

المقام الثاني: في اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة لفسادها، ولهذا النهي اقسام، فانه تارة يتعلق النهي بالسبب، وأخرى بالمسبب وثالثة بترتيب المكلف الأثر على المعاملة، مثل تصرف البائع في الثمن او تصرف المشتري في الثمن، والمراد بالسبب هو الايجاب والقبول، كما أن المراد من المسبب ايجاد النتيجة القانونية للمعاملة كملكية البائع للثمن وملكية المشتري للمبيع.

وقد مر في بحث الصحيح والاعمّ أن اسماء المعاملات وضعت للسبب، فان من الواضح عدم تقوّم صدق البيع مثلا بتحقق المسبب أي الملكية العقلائية ولا الشرعية، ولذا يقال باع الغاصب مال الغير او باع الحر نفسه، مع عدم تحقق المسبب فيهما عقلاء ولا شرعا، وعليه فيكون النهي التكليفي عن البيع نهيا عن السبب دائما، كالنهي عن البيع وقت النداء، او بيع الخمر، او بيع العبد المسلم من الكافر، او بيع المصحف، وانما يكون النهي عن ايجاد الملكية العقلائية او الشرعية نهيا عن المسبب، كما سيأتي توضيحه.

فالكلام يقع في ثلاثة موارد:

النهي عن السبب

المورد الاول: ان يتعلق النهي بالسبب، كالبيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في فرض وجوبها التعييني، بناء على استظهار حرمة من قوله تعالى "اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع"^(١)، فان من الواضح عدم منشأ لتوهم اقتضائه عقلا لبطلان المعاملة، فان مبغوضية انشاء البيع بما أنه فعل

١- وان كان الصحيح عدم ظهوره في النهي المولوي بل يكون بداعي الحث على الحضور في خطبة صلاة الجمعة، كما هو المتفاهم من الخطابات العرفية المتضمنة للامر بشيء والنهي عن الاشتغال بضده.

اقتضاء النهي للفساد ٢٤٥

من الافعال لاينافي المصلحة في امضائه والحكم بصحته، فيكون نظير غسل المنتجس بالماء المغصوب، فان حرمة ومبغوضيته لاتنافي سببته لحصول الطهارة شرعا.

نعم ظاهر النهي التكليفي عن عقدٍ بعنوانه لولا القرينة الخاصة هو فساد العقد، كما في قوله "لعن رسول الله صلى الله عليه وآله الخمر وبائعها ومشتريها..."^(١)، لأن الظاهر منه حرمة باعتباره كونه آلة للنقل والانتقال، وهذا يعني المفسدة في النقل والانتقال، فلأملاك في امضائه، وهكذا ما ورد في بيع السلاح من أعداء الدين، كقوله "كفر بالله العظيم من هذه الأمة بائع السلاح من أهل الحرب"^(٢)، فان ظاهره مبغوضية نقله وانتقاله، وهذا ينافي امضاء بيعه والامر بالوفاء به. فيختلف عن النهي التكليفي بعنوان آخر منطبق على البيع، كحنت النذر، والتخلف عن الشرط، ونحو ذلك.

وهكذا في مثل النهي عن البيع وقت النداء، حيث أن نكته المزاحمة مع صلاة الجمعة، لامبغوضية النقل والانتقال، نعم قد يقال في مثله مما تعلق النهي عن العقد بعنوانه ولو لنكته أخرى غير مبغوضية النقل والانتقال بأن خطاب النهي يمنع اثباتا من التمسك بمثل قوله تعالى "احل الله البيع"، ولكنه انما يتم في مثل هذه الآية مما يكون ظاهرها الحلية المطلقة أي الحلية التكليفية والوضعية معاً، فانه لو كان البيع حراما تكليفا لم يتناسب أن يقال بأنه حلال ولو كان صحيحا وضعا، ولا يتم في مثل قوله تعالى "الا أن تكون تجارة عن تراض منكم" او "وفوا بالعقود" وأما اذا لم يتعلق الحرمة بعنوان البيع، بل تعلق بعنوان آخر منطبق عليه، فانه لاينافي الحلية من حيث البيع، فلاتمنع من التمسك بآية "احل الله البيع".

١ - وسائل الشريعة، ج ١٧ ص ٢٢٤ باب ٥٥ من ابواب ما يكتسب به ح ٤

٢ - وسائل الشريعة، ج ١٧ ص ١٠٤ باب ٨ من ابواب ما يكتسب به ح ٧

النهي التكليفي عن المسبب

المورد الثاني: ما اذا تعلق النهي التكليفي بالمسبب، ويقع الكلام فيه في

جهتين:

الجهة الاولى: في امكان النهي عن المسبب، وقد منع عنه السيد الخوئي "قده" بدعوى أنه لاسببية ولا مسببية في باب انشاء العقود والايقاعات، فان الانشاء عبارة عن ابراز امر نفساني، فالبيع عبارة عن ابراز البائع ملكية المبيع للمشتري بازاء الثمن، وابراز المشتري قبول هذا الاعتبار، فان امضاه الشارع يترتب عليه الاثر والا فلا، فهنا امور ثلاثة: اولها اعتبار المتبايعين للملكية، وثانيها ابراز هذا الاعتبار، وثالثها اعتبار الشارع للملكية ويعبر عنه بالامضاء، فاتضح أنه لاسببية ولا مسببية في العقود والايقاعات، وانما يكون فعل المكلف وهو الاعتبار والابراز موضوعا لاعتبار الشارع، وحيث انه لا يعقل تعلق النهي الا بفعل المكلف، وأما اعتبار الشارع فهو غير قابل للنهي عنه، فانه اذا فرض كون الاعتبار الشرعي في مورد مبعوضا فالشارع لا يوجد بنفسه، لأنه ينهى المكلف عنه كما هو ظاهر، وكذا مجرد الاعتبار النفساني للمكلف من دون ابرازه لا يكون منهيا عنه لأنه لا يترتب عليه اثر عرفا او شرعا، ولا يصدق عليه البيع ولا سائر العناوين الموضوعية للأثر، فالمنهي عنه دائما هو الاعتبار النفساني المبرز^(١).

اقول: يمكن ارجاع ما ذكره الى ايرادين:

الايراد الاول: ما محصله أنه تارة يراد بالمسبب المسبب الشخصي وأخرى يراد به المسبب العقلائي وثالثة يراد به المسبب الشرعي فالسبب في مثل البيع هو الإيجاب والقبول، والمسبب الشخصي هو الملكية التي اعتبرها كل من المتعاملين للآخر، والمسبب العقلائي هو الملكية العقلائية المترتبة على الايجاب

اقتضاء النهي للفساد ٢٤٧

والقبول والمسبب الشرعي هو الملكية الشرعية المترتبة على الايجاب والقبول والمسبب العقلائي او الشرعي فعل العقلاء والشرع، ولا معنى لامر المكلف او نهيه بما ليس فعلا لنفسه.

و فيه ان ايجاد المسبب العقلائي او الشرعي فعل المتعاملين بالتسيب، حيث ان إنشاء المسبب العقلائي والشرعي كالملكية العقلائية او الشرعية وان كان فعل العقلاء والشرع، لكن فعليته تكون بوجود موضوعه الذي هو فعل مباشري للمتعاملين، فتكون فعليته بيد الشخص، فيصح ان يقال انه اوجد الملكية العقلائية او الشرعية، فيصح ان يتعلق به الأمر والنهي، كما تعلق الأمر بتطهير المسجد وتعلق النهي بتنجيسه.

الايراد الثاني: انه اذا لم يكن المسبب الشرعي مشتملا على المفسدة ومبغوضا عند الشارع فلامعنى للنهي عنه، وان كان مشتملا على المفسدة ومبغوضا عنده فمعنى ذلك عدم المصلحة في هذا المسبب الشرعي فلامجال حينئذ لاعتباره شرعا.

وفيه **اولا:** انه يمكن أن تكون في المسبب الشرعي - كالملكية الشرعية للمشتري الكافر بالنسبة الى العبد المسلم- مفسدة ملزمة، ولكن تحدث بعد البيع مصلحة اقوى في حكم الشارع بملكية الكافر له، فيكون الداعي من النهي عن ايجاد المسبب الشرعي اجتناب المكلف عن البيع، ولكن لأجل حفظ مصلحة الملكية الشرعية بعد انشاء البيع فيعتبر الشارع الملكية الشرعية على تقدير تحقق البيع.

كما يمكن أن تكون في قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي مصلحة، وان كان في نفس ايجاد هذا المسبب مفسدة ملزمة، ومن هنا يمضي الشارع بيع العبد المسلم من الكافر حتى يكون المكلف قادرا على ايجاد الملكية الشرعية، ومع ذلك ينهاه عن ايجادها.

ويمكن أن تكون المصلحة الملزمة في ترك المكلف باختياره ايجاد المسبب الشرعي، فيمضي الشارع هذا البيع كي يتمكن المكلف من تركه باختياره، والأمر كان تركه لايجاد المسبب الشرعي بلاختياره وهذا لا يوجب استيفاء المصلحة الملزمة، ولعل هذا هو مراد بعض الاعلام من دعوى امكان أن يكون الملاك في كون المكلف قادرا على ايجاد المسبب الشرعي، ومع ذلك يجتنب عنه، فلا بد أن يمضي الشارع هذا البيع حتى يقدر المكلف على ايجاد المسبب الشرعي، ومع ذلك ينهى عن ايجاده، وهذا يرجع لبا إلى أن ملاك النهي في ترك المسبب مختص بفرض قدرته عليه بحيث تكون القدرة شرطا للاتصاف، لكن هذا الاحتمال خلاف الظاهر، لأن ظاهر النهي هو اشتغال متعلقه على المفسدة، لا احتمال تركه على المصلحة، ولا يتعقل هذا الاحتمال مع الاحتفاظ على احتمال متعلق النهي على المفسدة، فانه لا يعقل كون قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي شرطا في اتصافه بالمفسدة، بحيث لو كان عاجزا عنه لم يكن فيه أية مفسدة، فان اتصاف الفعل بالمفسدة انما يلحظ بالنسبة الى ظرف وجوده المساوق لقدرته على ارتكابه، نعم يمكن ان يكون القدرة على الترك شرطا لاتصاف الفعل بالمفسدة، بحيث لو اضطر الى ارتكابه لم يكن فيه مفسدة، على أنه لا يقتضي أن يمضي الشارع ذلك البيع حتى يقدر المكلف على ايجاد الملكية الشرعية، بعد أن كان عدم جعلها يعني عدم تحقق شرط الاتصاف، فيكون موجبا لمضمونية عدم تحقق المفسدة خارجا، بخلاف فرض جعل السببية فانه لا يوجب كونه مضمونا، لامكان عصيان المكلف وايجاده للمسبب.

وثانيا: يمكن أن تكون المفسدة الملزمة في ايجاد المسبب العقلائي، كالملكية العقلائية، دون الملكية الشرعية، فينهي الشارع عن ايجاد المسبب العقلائي، وبعد فرض وقوع المكلف في مفسدة ايجادها بالبيع فتحدث المصلحة في اعتبار الملكية الشرعية، وذلك إما بأن تكون المفسدة في خصوص ايجاد

اقتضاء النهي للفساد ٢٤٩

المسبب العقلاني او تكون في صرف وجود المسبب الاعم من العقلاني والشرعي، وحيث انه يوجد بالبيع المسبب العقلاني في الرتبة السابقة سواء امضاه الشارع ام لا، فيكون هو المحضّل للمفسدة الملزمة دون حكم الشارع بالمسبب الشرعي، فلا يكون فيه أية مبعوضية ومفسدة. فالصحيح أنه لا مانع من تعلق النهي التكليفي بايجاد المسبب الشرعي، فضلا عن المسبب العقلاني.

الجهة الثانية: في أن النهي التكليفي عن المسبب هل يقتضي فساده ام لا؟

فهنا ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الاول: اقتضاء النهي التكليفي عن المسبب للصحة، فقد نقل عن ابي

حنيفة والشيباني أن النهي التكليفي عن المعاملة يدل على صحتها، وذكر صاحب الكفاية أنه انما يتم فيما اذا تعلق النهي بالمسبب او التسبب، فانه حينئذ يدل النهي على الصحة لاعتبار القدرة في متعلق النهي كالامر، ولايكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة صحيحة، وأما اذا تعلق النهي بالسبب فلا يدل على الصحة لكونه مقدورا وان لم يكن صحيحا، كما لا يدل على الفساد^(١).

والظاهر أن مراده من النهي عن المسبب والنهي عن التسبب أنه تارة يكون ايجاد المسبب -كملك الكافر للعبد المسلم- مبعوضا، وقد يكون التسبب اليه أي ايجاده من سبب خاص مبعوضا كبيع المصحف، فان ايجاد الملكية من سبب الهبة غير مبعوض، وهذا بخلاف النهي عن السبب فان المبعوض فيه نفس ايجاد السبب دون المسبب مطلقا او المسبب الذي يوجد بسبب خاص.

وكيف كان فيمكن أن يجاب عن اشكال استلزام النهي التكليفي عن المسبب الشرعي مع فساده للنهي عن غير المقدور، بانه لا يتم في ما كان منشأ العجز عن الفعل هو نفس هذا النهي، كما لو نهى المولى عبده عن التكلم، فصار نفس

٢٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

توجه النهي اليه موجبا لعجزه، فانه لا يكون لغوا، فكذا لامانع من كون توجه النهي التكليفي عن ايجاد المسبب الشرعي هو الموجب لعجز المكلف عنه، نعم الانصاف أن الظاهر عرفا من توجه خطاب النهي هو كون الفعل مقدورا حتى بعد تعلق النهي.

واشكال تعلق النهي بغير المقدور يختص بما كان متعلق النهي التكليفي هو ايجاد المسبب الشرعي الفعلي، كما لو ورد في الخطاب "لاتوجد الملكية الشرعية للكافر بالنسبة الى العبد المسلم" بل لو قال "لاتوجد الملكية للكافر بالنسبة الى العبد المسلم" فانه ظاهر في النهي عما يراه الشارع تمليكا، فيكون دالا على كونه مقدورا للمكلف، وهذا يقتضي الصحة، بخلاف النهي عن المسبب الشخصي، او المسبب العقلاني، او المسبب الشرعي اللولائي أي ما يكون ايجادا للملكية الشرعية مثلا لولا نهى الشارع عنه.

هذا كله اذا كان مفاد الخطاب هو النهي عن المسبب، وأما اذا كان مفاد الخطاب هو مبعوضة المسبب، كملكية الكافر للعبد المسلم فظاهره عدم جعل الشارع لهذا المسبب، لانهي التكليفي عن ايجاده، حتى يكون النهي عن المسبب الشرعي ظاهرا في كونه مقدورا، فيكون مقتضيا للصحة.

الاتجاه الثاني: اقتضاء النهي عن المسبب للفساد، فقد ذهب المحقق

النائيني "قده" الى أن النهي المتعلق بالمسبب -كالنهي عن بيع العبد المسلم من الكافر او بيع المصحف- يدل على الفساد، لأن صحة المعاملة تتوقف على ثلاثة شروط:

- ١- كون كل من المتعاملين مالكا للعين او وكيفا عن المالك او ولياً له.
- ٢- سلطنة كل منهما على التمليك بأن لا يكون محجورا عن التصرف في العين.

٣- أن يكون ايجاد المعاملة بسبب خاص كلفظ "بعث" في البيع، ولفظ

"انكحت" في النكاح مثلاً.

ولو تعلق النهي بالمسبب كان النهي رافعا للشرط الثاني، وهو سلطنة المتعاملين.

ولذا حكم الفقهاء ببطلان بيع منذور الصدقة، وكذا بطلان بيع المشتري للمبيع اذا اشترط عليه البايع عدم بيعه من شخص آخر^(١).

وفيه أن النهي التكليفي عن المسبب وان كان رافعا للسلطنة التكليفية عليه، ولكن كونه رافعا للسلطنة الوضعية على المسبب خلاف عمومات الصحة في المعاملات، فان السلطنة الوضعية بمعنى أنه لو اوجد المعاملة لترتب عليها الاثر، وهذا يجتمع مع الزجر التكليفي عن ايجاد المعاملة.

والحاصل أن كون السلطنة التكليفية على المسبب شرطا لصحة المعاملة، عين المدعى، ومصادرة بالمطلوب، وكون السلطنة الوضعية على المسبب شرطا لصحة المعاملة لا يمنع من صحة المعاملة مع النهي التكليفي عنها، على أنه لاعمى لكون السلطنة الوضعية على المسبب شرطا في صحة المعاملة، فانها تنتزع عن صحة المعاملة، فلامعنى لجعلها شرطا للصحة وماخوذة في موضوعها، وان شئت قلت: ان السلطنة الوضعية بمعنى قدرة المكلف على ايجاد المسبب الشرعي، فتكون في رتبة متأخرة عن اعتبار المسبب الشرعي عقيب انشاء العقد، فلا يعقل أن تؤخذ في موضوعه.

نعم قد يراد من السلطنة الوضعية هو ولاية العاقد وعدم كونه محجورا عن التصرف، فهذه الولاية قابلة للجعل المستقل، كولاية الاب على ولده الصغير، ولذا لو شك في بقاء ولايته فتستصحب، مع أنها لو كانت منتزعة عن حكم الشارع بنفوذ تصرفاته في حق الصبي كان استصحابها من قبيل استصحاب الحكم التعليقي، ولكن المفروض في المقام عدم الشك في اهلية المتعاقدين،

٢٥٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وانما يشك في قابلية هذا العقد -الذي تعلق النهي التكليفي بالمسبب فيه- للصحة، وأما جعل الولاية بلحاظ كل عقد يراد فيه الحكم بالصحة فلا دليل على اعتباره، بل غير محتمل، حيث يكون الجمع بين الحكم بصحة المعاملة وجعل هذه الولاية بلحاظ هذه المعاملة لغوا محضاً، ولو فرضنا الحاجة الى اعتبار هذه الولاية فنستكشف من عمومات صحة المعاملات وأن الناس مسلطون على اموالهم وجود هذه الولاية الوضعية في مورد النهي التكليفي عن المسبب بعد عدم مضادته معها.

هذا وأما ما ذكره المحقق النائيني "قده" من تسالم الفقهاء على بطلان بيع منذور الصدقة، ففيه أنه لم يثبت تسالمهم على ذلك، بل هو محل الخلاف بينهم، فلا يصح الاستشهاد به في المقام، والمختار هو صحة هذا البيع، فان وجوب الوفاء بالندر وان كان يقتضي ابقاء المال وعدم بيعه، الا أنه لا ينافي صحة البيع على تقدير تحققه، غاية الأمر أنه يترتب استحقاق العقاب ولزوم الكفارة على البيع المذكور فيما لم يمكن بعد ذلك تملك هذا المال.

نعم ادعى السيد الحكيم "قده" عدم صحة بيع منذور الصدقة لنكتة أخرى، وهي أن مفاد اللام في قول الناذر "لله على أن افعل كذا" حيث يكون هو تملك الفعل المنذور له تعالى، لما تحقق في محله من أن معنى الخبر والإنشاء واحد، والاختلاف بينهما بقصد الحكاية في الخبر وقصد الإيجاد في الإنشاء، وحيث انه لا ريب في أن قول المنخبر "لزيد عليّ أن أخيط ثوبه" معناه الاخبار عن ملكية زيد على المنخبر أن يخيط ثوبه، وبذلك يكون إقراراً على نفسه، فليكن معناه إنشاء كذلك، أعني إنشاء ملكية أن يخيط ثوبه، ومقتضى ذلك أن يكون معنى قول الناذر "لله عليّ أن أتصدق بمالي علي الفقراء" إنشاء الملكية لله سبحانه، إذ لانعني بكون الشيء موضوع حق إلا كونه موضوع فعل مملوك لذي الحق، وحيث أن فالحق المذكور يقتضي المنع من التصرف في موضوعه، لأن قاعدة

اقتضاء النهي للفساد ٢٥٣

السلطنة على الحقوق- التي هي كقاعدة السلطنة على الأموال- توجب قصور سلطنة غير السلطان عن كل تصرف مناف لذلك الحق، وعليه فترتفع سلطنة المالك على التصرفات المنافية للصدقة بالمنذور^(١).

وقد التزم بمثله في الشرط دون اليمين والعهد، حيث أن مفاد الشرط أيضا هو تمليك الفعل المشروط للمشروط له، كما في قول المشتري للبايع "اشتريت هذا الشيء، ولك علي أن لا يبيعه من شخص آخر"، وهكذا لو اشترطت الزوجة على الزوج في عقد النكاح عدم طلاقها او عدم الزواج من امرأة أخرى.

وفيه **اولا**: انه لا يظهر من اللام في النذر والشرط التمليك، فلعل مفاده هو الالتزام بل هو الظاهر، فيختلف عما لو كان مدخول اللام هو المال دون الفعل، حيث أن ظاهره التمليك كما في دليل نفقة الزوجة بخلاف نفقة غيرها من واجبي النفقة.

وهكذا الشرط حتى لو كان مشتملا على اللام، فضلا عما لم يشتمل على ذلك.

وثانيا: انه لو فرضت ملكية شخص لفعل في ذمة المكلف كما لو استأجرنا مالك شاة على أن يذبحها ويملكها لأقربنا، فلا دليل على كونه مانعا من صحة بيع المالك لتلك الشاة من شخص آخر بعد شمول اطلاقات صحة البيع له.

وهكذا لو اشترطت الزوجة في عقد النكاح مثلا على زوجها أن لا يطلقها او لا يتزوج من امرأة أخرى، وقلنا بأن معنى الشرط هو التمليك، فمقتضاه كون الزوج مدينا لزوجته بترك الطلاق او ترك الزواج، ولكن لا يقتضي بطلان طلاقها او تزوجه عليها، بل يكون مقتضى الاطلاقات الصحة، ولم يثبت بناء عقلائي على بطلان العقد او الايقاع في فرض اشتراط عدمهما في عقد لازم، وان كان الغرض النوعي للمشترط هو بطلان هذا العقد او الايقاع.

٢٥٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هذا ولا يخفى أنه لو كان منذور الصدقة من قبيل نذر النتيجة بأن نذر أن يكون ماله صدقة وقلنا بصحة نذر النتيجة كان بيعه باطلا لمنافاته مع نفوذ النذر وضعاً، وقد ذكر السيد الخوئي في وجهه أنه ينتقل المال بالنذر الى المنذور له^(١)، ولكنه لا يتم هذا الوجه في النذر المعلق قبل حصول المعلق عليه.

ثم ان المحقق النائيني "قده" بعد ما اختار اقتضاء النهي عن المسبب للفساد اجاب عن اشكال استلزام ذلك عدم قدرة المكلف على ايجاد المسبب مع انه يعتبر في خطاب النهي القدرة على متعلقه، بأنه انما يتم هذا الاشكال لو كان متعلق النهي المسبب الشرعي، ولكن متعلق النهي هو ايجاد المسبب العقلاني. واورد عليه في البحوث ايرادين:

الايراد الاول: ان ما ذكره لايحلّ الاشكال في موارد تعلق النهي العقلاني بالمسبب العقلاني، فانه بنظره يزيل السلطنة على المسبب عند العقلاء، ومع زوالها يبطل المسبب العقلاني، ومع بطلانه وعدم القدرة عليه فلا يعقل النهي عنه.

الايراد الثاني: انه اذا كان متعلق النهي هو ايجاد المسبب العقلاني فيبطل اصل استدلاله على اقتضاء النهي عن المسبب للفساد، لأنه لاوجه لأن يزيل النهي عن المسبب العقلاني السلطنة على امر آخر وهو ايجاد المسبب الشرعي، حتى يختل بذلك الشرط الثاني الذي ذكره لصحة المعاملة، فانه نظير أن يزيل النهي عن الاكل السلطنة على الشرب.

ثم اجاب في البحوث عن الايراد الاول بأنه يمكن للمحقق النائيني "قده" أن يقول بأن متعلق النهي العقلاني هو فعل ما يكون ايجادا للمسبب العقلاني لولا النهي، وهذا يكون مقدورا حتى بعد النهي، وهذا الجواب يجري في النهي عن المسبب الشرعي ايضا.

اقتضاء النهي للفساد ٢٥٥

واجاب عن الايراد الثاني بأنه يمكن للمحقق النائبي "قده" أن يفرض الشرط الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية التكليفية على المسبب العقلائي ايضا، وعدم منعه منه شرعا، ومع نهى الشارع عن ايجاد المسبب العقلائي لا توجد سلطنة شرعية عليه، لأن ما نهى عنه الشارع فلا يكون للمكلف سلطنة عليه شرعا، وان كان لا يعتبر في تعلق النهي بشيء اكثر من السلطنة عليه تكوينيا.

كما يمكنه أن يسلم أن الشرط الثاني هو السلطنة على المسبب الشرعي، فإما أن يفترض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلائي، ومن الواضح أن هذا النهي يوجب زوال السلطنة على المسبب الشرعي، ولكن لا يضر بصحة تعلق النهي بالجامع بعد كون احد فرديه وهو ايجاد المسبب العقلائي مقدورا له، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وبذلك ينحل الاشكال بأنه اذا تعلق النهي بالمسبب العقلائي فلامعنى لكونه مزيلا للسلطنة على ايجاد المسبب الشرعي، واذا تعلق النهي بالمسبب الشرعي فيلزم من اقتضائه للفساد النهي عن غير المقدور، وإما أن يقال بأن النهي عن المسبب العقلائي الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسبب العقلائي يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي أيضا^(١).

اقول: ما ذكره (من افتراض تعلق النهي بالجامع بين المسبب الشرعي والمسبب العقلائي بدعوى عدم المانع من تعلق النهي بالجامع بعد كون احد فرديه وهو ايجاد المسبب العقلائي مقدورا له، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور) انما يتم فيما اذا كان متعلق النهي هو صرف وجود المسبب، فانه اذا كان متعلق النهي هو مطلق ايجاد المسبب بنحو الانحلال، فلا بد من شمول النهي عن ايجاد المسبب الشرعي من كونه مقدورا بعينه، كما هو واضح، وحينئذ يعود اشكال أنه بناء على اقتضاء النهي عن المسبب لفساد المعاملة يكون

٢٥٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ايجاد المسبب الشرعي غير مقدور، فاذا كان متعلق النهي هو صرف وجود المسبب فقد مر منه انطباقه على ايجاد المسبب العقلائي، دون المسبب الشرعي المتأخر عنه.

وأما ما ذكره (من أن النهي عن المسبب العقلائي الذي يوجب زوال السلطنة الشرعية على المسبب العقلائي يدل بالدلالة الالتزامية العرفية على زوال السلطنة الشرعية على المسبب الشرعي أيضا) فان كان مقصوده من زوال السلطنة الشرعية على المسبب العقلائي الا عدم امضاءه وهذا عين زوال السلطنة الوضعية على المسبب الشرعي، فلا معنى لدعوى أنه يدل على زوالها بالاولوية، مضافا الى رجوعه الى نفس ما ذكره اولاً من أنه يمكن للمحقق النائيني "قده" أن يفرض الشرط الثاني لصحة المعاملة السلطنة الشرعية التكليفية على المسبب العقلائي ايضا، وان كان مقصوده من زوال السلطنة الشرعية زوال السلطنة التكليفية فهو عين تعلق النهي التكليفي، ولا يعقل النهي عن المسبب الشرعي بعد عدم كونه مقدورا.

الاتجاه الثالث: عدم اقتضاءه لأي منهما، وهو المختار كما اتضح وجهه من خلال الاشكال على وجه الاتجاهين السابقين.

المورد الثالث: ما اذا تعلق النهي التحريمي بترتيب الاثر على المعاملة، فان كان من الآثار التي لاتنفك عن صحة المعاملة، ولايجتمع النهي التحريمي عن ترتيبها على المعاملة مع صحتها عرفاً، فالنهي عن ترتيب ذلك الاثر يكشف عن فساد المعاملة، مثل النهي عن أكل ثمن الخمر والميتة كقوله (عليه السلام) في موثقة سماعة السحت أنواع كثيرة منها كسب الحجام وأجر الزانية وثمان الخمر، وفي وصية النبي (صلى الله عليه وآله) لعلي (عليه السلام) قال يا علي من السحت ثمن الميتة وثمان الكلب وثمان الخمر ومهر الزانية والرشوة في الحكم وأجر

ومن هذا القبيل ما لو تعلق النهي بترتيب جميع الآثار، وأما ما في البحوث من أنه إذا كان النهي التحريمي موجبا لزوال كافة الآثار التي يترقب وجودها من ناحية المسبب، ففي مثل ذلك يكون النهي دالاً على البطلان إما باعتبار أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية، فمادام لاحكم تكليفي فلا يمكن انتزاع حكم وضعي، وإما باعتبار أن جعل الحكم الوضعي من دون أن يترتب عليه أي أثر يكون لغوا، ولو لم يكن منتزعاً منه^(٢)، ففيه أن التحريم يختص بترتيب الآثار الترخيضية المترتبة على صحة المعاملة، ولكن تبقى الآثار التحريمية المترتبة على صحة المعاملة، كحرمة تصرف البائع في المثلن والمشتري في الثمن، وحرمة تصرف الآخرين فيهما، وهذا يوجب خروج الحكم بالصحة عن اللغوية كما يكون منشأ لانتزاع الحكم بالصحة، فالمهم هو المنافاة العرفية للنهي عن ترتيب جميع الآثار مع صحة المعاملة.

وأما النهي عن ترتيب اثر لا يكون من هذا القبيل بل يمكن انفكاكه عن صحة المعاملة فلا يدل على فساد المعاملة، بل يتمسك بعموم صحة المعاملة لاثبات صحتها، ولو كان ذلك موجبا لتخصيص دليل جواز ترتيب ذلك الاثر على المعاملة الصحيحة، ولا تجري أصالة عدم التخصيص في هذا الدليل لاثبات خروج هذه المعاملة عنه تخصصا بأن تكون المعاملة فاسدة.

نعم بناء على مسلك مثل الشيخ الاعظم "فده" من جريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في مورد العلم بخروج فرد من العموم والشك في كيفية خروجه، فتعارض اصالة عدم التخصيص في دليل ترتيب الاثر مع اصالة عدم التخصيص في دليل صحة المعاملة بلحاظ أن الاولى تثبت خروج هذه المعاملة تخصصا عن عموم دليل ترتيب الاثر على المعاملة الصحيحة، فتثبت

١- وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٩٤ باب ٥ من ابواب ما يكسب به ح ٨
٢ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص ١٣١

٢٥٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كونها فاسدة، والثانية تثبت كونها صحيحة، فيتعارض الدليلان، وحينئذ يقال بأنه بعد تساقطهما فيكون المرجع اصالة الفساد، ولكن حيث أن دليل الصحة هو عموم الكتاب الكريم كقوله تعالى "أوفوا بالعقود" و"تجارة عن تراض منكم" و"احل الله البيع" فعند تعارض عموم خبر ظني الصدور مع عموم كتابي فيقدم العموم الكتابي، لشمول ما دل على الغاء حجية ما خالف الكتاب كقوله (عليه السلام) ما وافق الكتاب فخذوه وما خالف الكتاب فدعوه، وهكذا لو تعارض اطلاق الخبر الظني مع اطلاق كتابي على الاصح، خلافا للسيد الخوئي "قده" حيث ذهب الى أن اطلاق الكتاب ليس مدلول الكتاب، بل هو حكم العقل عند تمامية مقدمات الحكمة.

الاستدلال على اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد بالروايات

ثم انه قد يتمسك على اثبات كون النهي عن المعاملة -سواء كان نهيا عن السبب او المسبب- موجبا لفسادها بما ورد في صحيحة زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده فقال ذاك إلى سيده إن شاء أجازته وإن شاء فرق بينهما قلت أصلحك الله إن الحكم بن عتيبة وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد ولا تحل إجازة السيد له فقال أبو جعفر (عليه السلام) إنه لم يعص الله وإنما عصى سيده فإذا أجازته فهو له جائز. وفي معتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سألته عن رجل تزوج عبده بغير إذنه فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه قال ذاك لمولاه إن شاء فرق بينهما وإن شاء أجاز نكاحهما فإن فرق بينهما فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقا كثيرا، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول فقلت لأبي جعفر (عليه السلام) فإن أصل النكاح كان عاصيا فقال أبو جعفر (عليه السلام) إنما أتى شيئا حلالا، وليس بعاص لله، إنما عصى سيده ولم يعص

الله، إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عدة وأشباهه^(١).
 فيقال بأن ظاهر جواب الامام أنه لو كان العقد او الايقاع عصيانا لله لكان
 فاسدا، وظاهر العصيان ان لم يكن هو العصيان التكليفي فلاقل من أن اطلاقه
 شامل له، وهذا كاف في اثبات اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة للفساد.
 وقد خص المحقق النائيني "قده" مورد الروايتين بالنهي التكليفي عن المعاملة
 بعنوانها الاولي بدعوى أن المراد من عصيانه تعالى عصيانه التكليفي بالعنوان
 الاولي الناشئ من مخالفة النهي المتعلق بالنكاح نفسه مثلا مع قطع النظر عن
 كونه تمردا على السيد، والا فعصيان السيد عصيان له تعالى من باب امره بوجوب
 طاعته وعدم التمرد عليه، فيكون عصيانه تعالى بالعنوان الاولي موجبا لبطلان
 المعاملة^(٢).

ولكن ادعى جماعة ظهور الروايتين في العصيان الوضعي، فذكر السيد الخوئي
 "قده" في وجه ذلك أن نكاح العبد بدون اذن سيده ليس من التصرفات المحرمة
 شرعا، فانه لم يدل دليل على حرمة تكلم العبد بدون اذن سيده، ولذا لو عقد
 العبد لغيره لايحتاج نفوذه الى اجازة سيده كما أن غير العبد لو عقد للعبد احتاج
 نفوذه الى اجازة سيده مع أنه لم يتحقق عصيان تكليفي من العبد ولا من غيره،
 فيكون المتحصل أن النكاح لو كان غير مشروع في حد نفسه كما مثل في
 الرواية الثانية بالنكاح في العدة كان باطلا، وأما اذ كان مشروعافي نفسه، وانما
 اعتبر في صحته رضا سيده فلا تكون نافذة الا بعد لحوق اجازة السيد^(٣).

وحاصل هذا البيان أن الإمام (عليه السلام) فرض أن العبد عصي سيده وهذا
 لا يكون إلا إذا كان المقصود العصيان الوضعي، لاالعصيان التكليفي، فان النهي
 التكليفي للسيد لو كان متعلقا بمجرد إنشاء العقد والتلفظ بالفاظه فلا تجب طاعته

١ - وسائل الشريعة ج ٢١ ص ١١٥ باب ٢٤ من ابواب نكاح العبيد ح ٢

٢ - اجود التقريرات ج ٢ ص ٤٠٧

٣ - مصباح الاصول ج ٢ ص ٢٥٩

٢٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عرفا او شرعا، ولو كان نهيه متعلقا بالمسبب وإيجاد العلقة الزوجية فالمفروض عدم تحقق عصيان هذا النهي، لاعتبار اجازة السيد في تحقق زوجية العبد لمن تزوج بها،

وفيه أنه لا موجب للجزم بعدم حرمة استقلال العبد في انشاء الزواج لنفسه، وان كان غير نافذ، بعد اختلافه عرفا عن مجرد التكلم لاهميته كما هو المشهود عرفا في زواج البنت بدون اذن وليه، على انه لم يفرض في الرواية أن تزوج العبد بدون اذن سيده محرم شرعا، وانما ورد كونه عصيانا لسيدة، فقد لا يحرم عصيان السيد باطلاقه.

وقد تذكر لاثبات ظهور العصيان في الروايتين في العصيان الوضعي، ولأقل من إجماله المانع من الاستدلال بهما في المقام قرائن أخرى:

منها: ان غاية ما فرض في السؤال أنه تزوج بغير اذن سيده، ولم يفرض أن سيده كان قد منعه عن ذلك منعاً تكليفياً، فحمل عصيانه لسيدة على العصيان التكليفي خلاف الظاهر، بل لا بد وأن يكون المقصود العصيان الوضعي، وأن سيده لم يكن يمضي هذا الزواج ولم يأذن به.

فإذا كان الظاهر من عصيان السيد العصيان الوضعي، فيكون الظاهر من عصيان الله أيضا العصيان الوضعي، لأنه جعل في قبال عصيان السيد، فقيل "انه لم يعص الله وانما عصى سيده"، غاية الأمر عدم عصيانه لله يكون باعتبار ان الله تعالى أمضى قانون النكاح كلية وعصيانه لسيدة يكون باعتبار عدم إمضائه لشخص هذا النكاح^(١).

وفيه أن الظاهر من الرواية أن العبد بتزوجه بدون اذن سيده كان عاصيا له في عرف ذلك الزمان، والا فمادام لم يكن مقتضى ادب العبودية ترك تزوج العبد بدون اذن سيده فمجرد اعتبار اذنه في صحة تزوجه لا يكفي في صدق العصيان،

اقتضاء النهي للفساد ٢٦١

والشاهد على ذلك أنه لو تزوج شخص بنت اخت زوجته مثلا بدون اذنها، فلا يصدق عرفا أنه عصى زوجته، مع أنه يعتبر في صحته اذنها، وكذا لو زوج شخص آخر هذا العبد بدون اذن سيده لم يصدق أن هذا الشخص عصى سيد هذا العبد.

ولا يصح أن يقال أن وجه صدق العصيان الوضعي هو أن السيد لم يكن يعترف بهذه الزوجية التي انشأها العبد بدون اذنه، فانه لم يعلم ان السيد لم يكن يرى ثبوت هذه الزوجية، وانما لم يأذن في الزواج، بل ولو لم يكن يرى ثبوتها فلا يكفي ذلك في صحة التعبير بعصيانه لسيدته، كما ان اعتبار اذنه في صحة العقد شرعا لا يكفي في صحة هذا التعبير ايضا كما مر.

ومنها: ان ظاهر الرواية ان بطلان هذا النكاح يكون باعتبار انه عصى سيده، ثم بعد ذلك قيل "فان أجاز فهو له جائز" وظاهره انه إن أجاز وارتفع المحذور السابق الذي هو عصيان السيد صح النكاح، ومن الواضح انّ العصيان الذي يمكن أن يرتفع بعد العمل ويتبدل إلى الإجازة والاذن إنما هو العصيان الوضعي بمعنى عدم الإمضاء فانه يمكن أن تكون المعاملة قبل وقوعها غير ممضأة، ثم بعد ذلك تمضى، وأما العصيان التكليفي فيستحيل أن يتبدل إلى الجواز والترخيص بعد العمل، فلا بدّ وأن يحمل العصيان على الوضعي^(١). وفيه أنه لم يفرض في الرواية أنه زال عصيان السيد وانما فرض ان عصيان السيد لو لوحق باجازه لم يمنع من صحة العقد.

ومنها: ان ظاهر العبارة أن العبد عصى سيده ولم يعص الله، فلو حملنا العصيان على المنع الوضعي فالتفرقة بين الله والسيد معقولة، وأما لو كان المقصود العصيان التكليفي فمن الواضح أن عصيان السيد يلزم عصيان الله لأن الله قد امر بإطاعة السيد وعدم عصيانه، فعصيان السيد عصيان لهذا الأمر الشرعي، اللهم

٢٦٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

إلا أن يحمل عدم عصيان الله على عدم عصيانه بلحاظ التكليف المرتبط بالنكاح بعنوانه الاولي، ولكنه تقييد بلا موجب^(١).

وفيه أن ظاهر التقابل بين عصيانه تعالى وعصيان السيد، ونفي الاول واثبات الثاني هو كون عصيانه تعالى من غير ناحية عصيان السيد، على أنه لا دليل على حرمة عصيان السيد مطلقا، هذا مضافا الى أنه بناء على ارادة العصيان الوضعي ايضا فالعصيان الوضعي للسيد عصيان وضعي له تعالى، لعدم نفوذ عقد العبد الذي لا يجيزه المولى فلا بد أن يراد به على أي تقدير عصيانه تعالى من غير ناحية عصيان السيد.

هذا وقد ذكر السيد الامام "قده" في وجه نفي عصيان الله في الروايتين مع أن مخالفة السيد حرام، بأن حرمة مخالفة السيد حيث تتعلق بعنوان مخالفة السيد، ولا تسري الى العنوان المتحد معه وهو تزوج العبد، كما لا تسري الى الخارج، فلا يصدق أن هذا التزوج عصيان له تعالى، بل يكون حلالا، ولذا ورد في الرواية الثانية عن أبي جعفر (عليه السلام) انما أتى شيئا حلالا وليس بعاصٍ لله إنما عصى سيده ولم يعص الله، فعصيانه تعالى في العقد والايقاع يكون باتيان العقد او الايقاع الذي تعلق النهي عنه بعنوانه، ويشهد لما ذكرنا صحيحة منصور بن حازم عن ابي عبد الله (عليه السلام) في مملوك تزوج بغير اذن مولاه، أعاص لله، قال عاص لمولاه، قلت حرام هو، قال ما ازعم أنه حرام، وقل له لا يفعل الا باذن مولاه،^(٢).

وفيه أن عدم سراية النهي عن العنوان الذي يكون متعلقا له الى عنوان آخر لا ينفى صدق عنوان عصيانه تعالى، ولذا يصدق على من نذر أن لا يطلق زوجته ولكن حنث نذره فطلقها أنه عاص لله، وكذا من عصى امر ابويه بناء على وجوب اطاعتهم، ولم يظهر من نفي حرمة تزوج العبد بغير اذن مولاه في صحيحة

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص

٢ - مناهج الوصول ج١ ص١٦٥

اقتضاء النهي للفساد ٢٦٣

منصور بن حازم اختصاص التعبير بالحرام في العقد والايقاع بما تعلق النهي بعنوان عقد او ايقاع، بل لعله لأجل عدم حرمة عصيان المولى شرعا في قضية التزوج بغير اذنه.

وكيف كان فالانصاف تمامية دلالة الرواية على اقتضاء النهي التكليفي عن المعاملة للفساد، ولايقدم في ذلك المثال في الرواية الثانية بالنكاح في العدة، فان غايته شموله للعصيان الوضعي ايضا، على أنه يمكن أن يكون الزواج في العدة محرما تكليفا ايضا.

ثم ان الاستدلال بهاتين الروايتين يبتني على ما هو المشهور من عدم نفوذ تزوج العبد بدون اذن مولاه، وقد يقال بان المستفاد من مجموع الروايات كراهة زواج العبد بدون اذن مولاه، ولو تزوج بدون اذنه كان صحيحا، وانما للمولى حق الفسخ، واستشهد على ذلك بما في صحيحة منصور بن حازم من قوله "ما ازعم أنه حرام ونوله (وفي نسخة: قل له) أن لايفعل الا باذن مولاه"، ومعنى نوله ان ما ينبغي له هو ان لا يفعل الا باذن مولاه، وهذا يعني الكراهة، ويدل عليه ما في معتبرة موسى بن بكر السابقة من قوله (عليه السلام) إنما أتى شيئا حلالا، وليس بعاص لله، مع أنه فرض تزوج العبد بغير اذن مولاه بامرأة ودخوله بها، ويؤيد ذلك قوله "فان فرق بينهما فللمرأة ما اصدقها" اذ لو كان النكاح فاسدا فكيف يثبت لها الصداق المسمى، وان كان هذا الحكم معارضا برواية النوفلي عن السكوني عن ابي عبدالله قال قال رسول الله أيما امرأة حرة زوجت نفسها عبدا بغير اذن مواليه فقد اباحت فرجها ولاصداق لها^(١)، على أن نفس صحيحة زرارة قد لاتخلو من اشعار بصحة النكاح، لاستبعاد كون قوله "انه لم يعص الله وانما عصى سيده" ناظرا الى خصوص صيغة النكاح من دون ممارسة الاعمال التي ترتب عادة على العقد من دخول او مقدماته، ولعل هذه الصحيحة ومعتبرة

٢٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

موسى بن بكر عن زرارة حديث واحد، وصلنا بسندين مع زيادة وتقيصة في مقدار المضمون الواصل بهما، فمعنى قوله "فاذا اجازه فهو له جائز" هو انه بعد اجازة المولى يصير النكاح لازما غير قابل لفسخ المولى، وعليه يحمل مثل صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) لا يجوز للعبد تحرير ولا تزويج ولا اعطاء من ماله الا باذن مولاه^(١).

نعم هنا روايتان قد يقال انه يستفاد منهما بطلان نكاحه بلاذن مولاه وانه لا يمكن حملهما على حق فسخ المولى:

الرواية الاولى صحيحة معاوية بن وهب قال جاء رجل الى ابي عبدالله (عليه السلام) فقال إني كنت مملوكا لقوم وإني تزوجت امرأة حرة بغير إذن موالي، ثم أعتقوني بعد ذلك فأجدد نكاحي إياها حين أعتقت فقال له أكانوا علموا أنك تزوجت امرأة وأنت مملوك لهم فقال نعم وسكتوا عني ولم يغيروا علي قال فقال سكوتهم عنك بعد علمهم إقرار منهم أثبت على نكاحك الاول^(٢)، فيقال بأنه لو كان النكاح بدون اذن السيد نافذا، وانما يكون للمولى حق الفسخ، فلم يكن وجه للتعبير بأن سكوتهم بعد علمهم اقرار منهم، اثبت على نكاحك الاول.

وفيه أن مقضى الجمع العرفي حملها على كراهة النكاح الاول بدون اجازة المولى، فكان يستحب له في فرض عدم علم المولى أن يجدد النكاح.

الرواية الثانية: صحيحة أخرى لمعاوية بن وهب عن ابي عبد الله (عليه السلام) في حديث المكاتب قال لا يصلح له أن يحدث في ماله إلا الأكلة من الطعام ونكاحه فاسد مردود قيل فإن سيده علم بنكاحه ولم يقل شيئا فقال إذا صمت حين يعلم ذلك فقد أقرّ قيل فإنّ المكاتب عتق أفتري يجدد نكاحه أم

١ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ١١٣ ابواب نكاح العبيد والاماء ب ٢٣ ح ١
٢ - وسائل الشيعة ج ٢١ ص ١١٧ باب ٢٦ من ابواب نكاح العبيد ح ١

يمضي على النكاح الاول قال يمضي على نكاحه^(١).

وفيه أن الحديث قد نقل في الوسائل بنحو التقطيع، والمروي في الكافي والفقهاء هكذا: معاوية بن وهب عن أبي عبدالله (عليه السلام) أنه قال في رجل كاتب على نفسه وماله وله أمة وقد شرط عليه أن لا يتزوج فأعتق الأمة وتزوجها فقال لا يصلح له أن يحدث في ماله إلا الأكلة من الطعام ونكاحه فاسد مردود...^(٢)، ويحتمل أن يكون منشأ الحكم بفساد النكاح كونه خلاف الشرط في ضمن عقد المكاتبه او لاجل أنه لم يكن يجوز له التصرف في ماله قبل دفع تمام ما عليه لمولاه، الا بمقدار أكلة الطعام، فبطل عتقه لأتمته، وبذلك بطل زواجه منها لأنه لا يجوز تزوج المولى لأتمته ولو كان المولى بنفسه عبدا لأخرين^(٣).

اقول: ما ذكره بالنسبة الى صحيحة معاوية بن وهب الثانية تام، ولكن حمل الصحيحة الاولى على استحباب تجديد النكاح اذا لم يجز المولى تزوج عبده قبل عتقه خلاف المتفاهم العرفي جدا، وليس جمعا عرفيا، وهكذا حمل قوله في صحيحة عبدالله بن سنان "لا يجوز للعبد تزويج الا باذن مولاه" على نفوذ تزويجه مع ثبوت حق الفسخ لمولاه خلاف الظاهر جدا، وما في معتبرة موسى بن بكر عن زرارة من أنه أتى شيئا حلالا، ناظر الى تزوجه بغير اذن مولاه، لالى دخوله بالمرأة التي تزوج بها، حيث ورد في جواب قول زرارة "إن أصل النكاح كان عاصيا" أما استحقاق المرأة للمهر الذي لا يزيد على مهر مثلها فيما اذا فرق المولى بينهما فيحمل بمقتضى ما دل على عدم نفوذ زواج العبد بدون اذن مولاه على كونه لأجل وطء الشبهة من قبلها عادة، وأما صحيحة منصور بن حازم فليس المفروض فيه ترتيب العبد آثار الزوجية فهي ولو بقرينة صحيحة زرارة ناظرة

١- نفس المصدر ج ٢

٢ - الكافي ج ٥ ص ٤٧٩ من لايحضره الفقيه ج ٣ ص ١٣٠

٣ - فقه العقود ج ٢ ص ٢١٨

٢٦٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الى أن تزوجه ليس عصيانا لله وليس حراما كالنكاح في العدة وانما اشكاله أنه عصيان لمولاه فاذا لحقت اجازة المولى يكون التزويج نافذا.

والحاصل أن مقتضى القاعدة وصحيحة زرارة ومعتبرة موسى بن بكر هو فساد المعاملة التي تعلق النهي التكليفي بها بعنوانها، نعم لا يعد انصراف الروائتين عن النهي التكليفي بعنوان آخر منطبق على المعاملة اتفاقا، كحنت النذر او التخلف عن الشرط او عقوق الوالدين، كما أن مقتضى القاعدة هو عدم اقتضائه للفساد.

المفاهيم

المفهوم لغة واصطلاحاً

المفهوم لغة كل ما يفهم من اللفظ او من غيره كالأشارة ونحوها، ويكون صادقا على المعاني التصويرية والمفردات، ولكن المراد منه في المقام ما يكون في قبال المنطوق، ويختص بالمعاني التصديقية والمركبات، ولأريب في اختصاص المفهوم بهذا المعنى بالمدلول الالتزامي للخطاب في قبال المدلول المطابقي الذي هو المنطوق، ولكن ليس كل مدلول التزامي مفهوما اصطلاحاً، كالخطاب الدال على كون الماء مطهراً حيث ان مدلوله الالتزامي كونه طاهراً، وكذا وجوب المقدمة بناء على القول به مدلول التزامي لخطاب وجوب ذبيها، كما أنه بناء على اقتضاء الأمر بالشيء للنهي عن ضده فالنهي عن ضد الواجب مدلول التزامي لخطاب الوجوب، وهكذا فساد العبادة مدلول التزامي لخطاب النهي عنها، ولأجل ذلك تصدى الاعلام لتعريف المفهوم في الاصطلاح، وقد عرفه الحاجبي بما دل عليه اللفظ لافي محل النطق، كما عرف المنطوق بما دل عليه اللفظ في محل النطق، كما عرفه الاعلام المتأخرون بتعاريف مختلفة عمدتها ما يلي:

التعريف الاول: ما ذكره المحقق النائيني "فده" من ان المفهوم هو المدلول الالتزامي الذي يكون من اللازم البين بالمعنى الأخص، وهو ما يكون مجرد تصور المدلول المطابقي كافيّاً لتصوره، فتكون دلالة الخطاب عليه لفظية، فيخرج بذلك مثل انفهام وجوب المقدمة من وجوب ذبيها، حيث انه من اللازم البين بالمعنى الاعم، وهو الذي يكون انفهامه محتاجاً إلى مقدمة عقلية خارجية، وتكون دلالة الخطاب عليه عقلية^(١).

٢٦٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولا يخفى ما فيه من الخلط، فان ما ذكره في تعريف اللازم البين بالمعنى الاعم
انما هو تعريف اللازم غير البين، توضيح ذلك أن اللزوم البين بالمعنى الاخص ما
يكفي فيه تصور الملزوم في الانتقال الى لازمه، واللزوم البين بالمعنى الاعم ما
لا يكفي فيه ذلك، بل لابد فيه من تصور الملزوم وتصور اللازم والنسبة بينهما،
وأما اللزوم غير البين فانه هو الذي لا يكفي تصور الملزوم وتصور اللازم وتصور
النسبة بينهما بل يحتاج الى برهان عقلي خارجي، ولاريب في دخول اللزوم البين
بالمعنى الاخص في الدلالة اللفظية وخروج اللزوم غير البين عنها، ولكن وقع
الخلاف في اللزوم البين بالمعنى الاعم، فحكى عن التفتازاني في علم البيان من
المطول كونها لفظية، وذهب بعضهم الى كونها عقلية.

ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أن المفهوم في الاصطلاح عبارة عن
حكم غير مذكور لازم للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الاخص او الاعم، وبذلك
يخرج مثل وجوب المقدمة حيث انه من قبيل اللازم غير البين.

وكيف كان فيرد على تعريف المفهوم بالمدلول الالتزامي الذي يكون من
اللازم البين، **اولا:** النقص بمثل المدلول الالتزامي لخطاب الأمر وهو حب الأمر
للفعل، والمدلول الالتزامي لخطاب النهي الذي هو بغض الناهي للفعل، والمدلول
الالتزامي لخطاب تطهير المنتجس بالماء وهو لزوم طهارة الماء، فانها وان كانت
من اللازم البين بالمعنى الاخص، ولكنها ليست من المفاهيم، فيتبين أنه لا يصدق
المفهوم على كل مدلول التزامي يكون من قبيل اللازم البين بالمعنى الاخص او
الاعم.

وثانيا: بما في البحوث من أن المفاهيم التي يبحث عنها في المقام قد تكون
بناء على بعض التقاريب المذكورة لاثباتها من اللازم غير البين، فمثلاً تمسكوا
لإثبات مفهوم الشرط بقاعدة فلسفية هي أن الواحد لا يصدر إلا من واحد، ببيان
أنه لو كان هناك علة أخرى غير الشرط المذكور في الجملة الشرطية فلو كان

المفاهيم..... ٢٦٩

المؤثر هو الشرط بعنوانه وذاك البديل بعنوانه لزم صدور الواحد -وهو الحكم المذكور في الجزء- من الاثنين وهو مستحيل، ولو كان المؤثر هو الجامع بين الشرط وذاك البديل فهذا خلاف ظهور الشرط في كونه مؤثراً بعنوانه، فأثبتوا المفهوم في الجملة الشرطية بالبرهان، فكيف يكون المفهوم الثابت بمثله لازماً بيناً بالمعنى الأخص^(١).

وان كان يمكن ان يقال بان الثابت خارجا هو كون الدلالة في المفاهيم المعترف بها دلالة لفظية عرفية، ولا مجال للبرهان الفلسفي في هذه المجالات، فلاحاجة الى مراعاة مثل ذلك في تعريف المفهوم.

التعريف الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من أن المفهوم عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصية المعنى الذي أريد من اللفظ ولو بقرينة مقدمات الحكمة، سواء وافق المفهوم المنطوق في الإيجاب والسلب كما في مفهوم الموافقة، مثل دلالة قوله "ولاتقل لهما أف" على حرمة ضربهما، أو خالف المفهوم المنطوق كما في مفهوم المخالفة، فمفهوم الجملة الشرطية الموجبة كقولنا "ان جاءك زيد فأكرمه" قضية شرطية سالبة لازمة لخصوصية في تلك الجملة الشرطية الموجبة، ولذا صح أن يقال إن المفهوم إنما هو حكم غير مذكور، لأنه حكم لغير مذكور^(٢).

والظاهر أن مراده من الحكم ما يشمل بيان انتفاء الحكم فانه اذا كان المنطوق مشتملا على حكم انشائي فمفهومه هو انتفاء ذلك الحكم، كما في "ان جاءك زيد فأكرمه" وان لم يكن انتفاء الحكم حكما الا بالعناية والمجاز.

وكيف كان فيرد عليه أن تعريف المفهوم بأنه الحكم التابع لخصوصية المعنى يشمل كل مدلول التزامي تصديقي للكلام، كلزوم طهارة الماء الذي هو مدلول التزامي لدليل مطهريته.

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٣٨

٢ - كفاية الاصول ص١٩٣

٢٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وقد ذكر في البحوث أن غرض صاحب الكفاية هو اخراج المدلول الالتزامي الذي لا يكون مفهوما اصطلاحا، حيث ان وجوب المقدمة لازم لأصل خطاب وجوب ذبيها، وليس لازما لخصوصية في ذلك الخطاب، بخلاف مفهوم الشرط مثلا، فان اصل الجملة الشرطية لا يدل الا على اصل الربط بين الجزاء والشرط، بينما أن مفهوم الشرط يكون لازما لخصوصية كون الربط بين الجزاء والشرط بنحو العلية المنحصرة، فمفهوم الشرط لا يكون لازما لاصل الجملة الشرطية، وهذه الخصوصية مستفادة من اطلاق الشرط وبمؤونة مقدمات الحكمة.

ثم اشكل عليه اشكالين:

الاشكال الاول: ان هذا التعريف لايشمل مفهوم الموافقة، فان حرمة ضرب الوالدين مستفادة من اصل خطاب "لا تفل لهما أف"، لامن خصوصية في هذا الخطاب، مع أن صاحب الكفاية كان بصدد تعريف المفهوم الشامل لمفهوم الموافقة، كما يفهم من كلامه، وهذا لاينافي كون المبحوث عنه في بحث المفاهيم هو خصوص المفهوم المخالف.

الاشكال الثاني: ان ما ذكره قد ينطبق على ما ليس بمفهوم، كما في وجوب المقدمة، فانه يكون لازم وجوب ذبيها، وبناء على أن المدلول المطابقي لصيغة الأمر هو اصل الطلب وانما يستفاد الوجوب من الإطلاق ومقدمات الحكمة فيكون وجوب المقدمة لازماً لخصوصية في خطاب الأمر بذبيها دون اصل الخطاب^(١).

اقول: لايحتمل أن يكون مراد صاحب الكفاية من بيان كون المفهوم لازم خصوصية المعنى هو كونه لازم اطلاق المعنى دون مدلوله الوضعي، فانه صرح بعدم الفرق في المفهوم بين كونه لازما لخصوصية المعنى المستفادة بالوضع او بالاطلاق.

كيف ولازم ذلك خروج مفهوم الشرط عن التعريف بناء على وضع أداة الشرط على الربط الانحصاري، حيث يكون مفهوم الشرط لازم اصل معنى الجملة الشرطية، بخلاف ما اذا كانت دالة على اصل الربط بالوضع وعلى خصوصية كونه انحصاريا بمقدمات الحكمة، فيكون المفهوم لازم خصوصية المعنى، بل ولازمه خروج مفهوم الحصر كما في قولنا "انما زيد قائم" عن هذا التعريف، لكونه لازم اصل المعنى المطابقي لجملة الحصر.

التعريف الثالث: ما في كلام جماعة -منهم صاحب الكفاية- من أن المفهوم

إنما هو حكم غير مذكور، لأنه حكم لغير مذكور.

ويرد عليه ايضا أنه يشمل كل مدلول التزامي، مع أنه قد لا يصدق عليه المفهوم، كوجوب المقدمة، فانه حكم غير مذكور.

التعريف الرابع: ما ذكره المحقق الأصفهاني "قده" من أن المفهوم هو التابع

في الانفهام، ثم ذكر في تعليقه على الكتاب أن الفرق بين مفهوم الشرط مثلا ووجوب المقدمة هو أن الحيثية التي ينفهم منها الانتفاء عند الانتفاء تبعا في الجملة الشرطية وهي كون الربط بين الجزاء والشرط بنحو العلية المنحصرة مدلولة اما وضعا او اطلاقا لنفس الجملة الشرطية، بينما أن الحيثية التي ينفهم منها وجوب مقدمة الصلاة مثلا -وهي أنه اذا وجب شيء وجبت مقدمته- ليست مدلولة لخطاب وجوب الصلاة فان الصيغة الدالة على وجوب ذي المقدمة لا تتكفل إلا ببيان وجوبه، دون بيان الحيثية المقتضية لوجوب المقدمة أي الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فدلالة اللفظ على وجوب المقدمة دلالة التزامية عقلية محضة^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بما محصله: أن المدلول الالتزامي سواء كان مفهوما او غيره ليست حيثية انفهامه إلا برهان الملازمة ونكبتها، وهي مشتملة

على كبرى وصغرى، ففي مثال مفهوم الشرط تكون الصغرى وهي وجود الملزوم أي الربط الانحصاري بين الجزاء والشرط مستفادة من المدلول المطابقي للجملة الشرطية، والملازمة -وهي أنه اذا ثبت الربط الانحصاري بين جزاء وشرط فلازمه انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط^(١)- خارجة عن المدلول المطابقي للجملة الشرطية، والا لكان الانتفاء عند الانتفاء منطوقاً لامفهوماً كما أن الصغرى في مسألة وجوب المقدمة هي وجود الملزوم أي وجوب ذي المقدمة وهذا مستفاد من الدلالة المطابقية للخطاب، والملازمة بين وجوبه ووجوب مقدمته مستفادة من الخارج، فلا فرق من هذه الجهة بين المثالين.

وفيه أن مقصود المحقق الاصفهاني "قده" هو ان الجملة الشرطية مثلا تدل على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء، ويكفي ذلك في ان فهم انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بينما ان خطاب الأمر بشيء لا يدل الا على وجوبه النفسي، وهذا لا يكفي في ان فهم وجوب مقدمته ما لم ينضم اليه من الخارج ثبوت الملازمة بينه وبين وجوب مقدمته، وهذا امر صحيح.

ولكن يرد عليه أن هذا البيان لا يشمل مثل مفهوم الوصف كقوله "يجب اكرام العالم العادل" حيث ان ظاهره انتفاء وجوب اكرام العالم غير العادل في الجملة، فانه لو كان اكرام العالم غير العادل واجبا مطلقا لكان اخذ قيد العادل لغوا عرفا لعدم دخله في الحكم، فان الحيثية التي ان فهم منها هذا المفهوم وهي لزوم لغوية ذكر الوصف مع عدم دخله في الحكم ليست مدلولة لخطاب وجوب اكرام العالم العادل، وهكذا في سائر المفاهيم الثابتة بملاك اللغوية كمفهوم الغاية.

كما لا يتم في مفهوم الموافقة، فانه لا فرق من هذه الجهة بين استفادة حرمة ضرب الوالدين من قوله تعالى "ولا تقل لهما اف" وبين استفادة لزوم طهارة الماء

١ - عبر في البحث عن الملازمة بالانتفاء عند الانتفاء، وهذا لا يخلو من مسامحة، فان الانتفاء عند الانتفاء هو اللازم، دون الملازمة، كما لا يخفى.

من الأمر بغسل الممتنحس به، مع أن الاول يسمى بالمفهوم دون الثاني.

التعريف الخامس: ما في البحوث من ان المفهوم هو ما يكون لازماً للربط

بين الجزئين في القضية بنحو يكون هذا اللازم ثابتاً مادام ان الربط ثابت وإن تغير طرفاه، نظير مفهوم الجملة الشرطية، كأن يقال "ان جاءك زيد فأكرمه" فان لازمها وهو الانتفاء عند الانتفاء لازم لنفس الربط الخاص بين الشرط والجزاء، ولا يكون لازماً لمجيء زيد او لوجوب اكرامه، بدليل انه لو غير الشرط والجزاء معاً أيضاً دلت الجملة على الانتفاء عند الانتفاء لو كان نفس الربط السابق محفوظاً، كما إذا قيل بدلاً عن المثال السابق "إن جاءك مظلوم فأعنه" فانها أيضاً تدل على الانتفاء عند الانتفاء.

وهذا بخلاف ما اذا كان اللازم لازماً لنفس هذين الجزئين بنحو لو بدلنا أحد الجزئين بشيء آخر فلا يثبت اللازم، فانه ليس مفهوماً كما في خطاب "صل" فانه يدل بالملازمة على وجوب مقدمة الصلاة إلا أن وجوب المقدمة يكون لازماً للحكم في صل بنحو لو غيرنا هذا الحكم وافترضنا أن الصلاة مباحة لا واجبة لم يثبت وجوبها، وكذلك لو قيل "أكرم ابن العلوية" وافترض أن اللازم له وجوب إكرام نفس العلوية أيضاً بالفحوى فان هذا لا يكون لازماً للربط بين الحكم والموضوع وانما يكون لازماً لنفس الموضوع، بدليل أنه إذا غيرنا الموضوع بموضوع آخر وقلنا "أكرم اليتيم" فلا يدل على وجوب إكرام أم اليتيم، مع أن نفس الربط السابق بين الحكم والموضوع محفوظ^(١).

وفيه أن مفهوم الشرط لا ينشأ عن الربط الخاص بين الجزاء والشرط فقط، ولذا لو بدل الشرط الى شرط محقق للموضوع مثل "ان رزقت ولداً فاختنه" لم ينعقد للجملة الشرطية مفهوم، كما أنه لو بدل الوصف الى وصفٍ وقيدٍ غالبٍ انتفى مفهوم الوصف، كما في قوله تعالى "حرمت عليكم... وربائبكم اللاتي في

حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن".

هذا ولا يخفى أنه كان بصدد تعريف مفهوم المخالفة، ولذا لا يشمل تعريفه مفهوم الموافقة كما هو واضح من مثاله بوجوب اكرام ابن العلوية، ولكن حيث أن المفهوم في قبال المنطوق يشمل مفهوم الموافقة، فكان ينبغي تعريف المفهوم بمعناه الأوسع.

هذا عمدة ما ذكر في المقام في تعريف المفهوم بحسب الاصطلاح، وتحصل مما ذكرناه عدم تمامية أيّ منها.

فالظاهر أنه لا يوجد جامع معنوي بين المفاهيم، وعليه فنقول ان المفهوم اذا اريد به المفهوم المخالف فيراد به المدلول الالتزامي الذي يثبت نقيض الحكم المذكور في المنطوق لشيء، ففي قولنا "ان كان العالم عادلا فآكرامه" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن موضوعه وهو العالم عند انتفاء الشرط وهو عدالته، وفي قولنا "اكرم العالم العادل" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن ذات موضوعه وهو العالم عند انتفاء قيده وهو العدالة، وفي مثل قولنا "انما يجب اكرام العالم" يثبت بمفهومه انتفاء وجوب الاكرام عن غير موضوعه.

واذا اريد به مطلق المفهوم اعم من المخالف والموافق، فيراد به الجامع الانتزاعي بين المفهوم المخالف الذي مر الكلام عنه والمدلول الالتزامي الذي يثبت الحكم المذكور في المنطوق لغير موضوعه كما في قوله تعالى "ولاتقل لهما اف" حيث يثبت به حرمة ضربهما، وأما الجامع المعنوي الذي يكون مانعا عن الشمول لغير ما هو المفهوم في الاصطلاح فالظاهر عدم وجوده.

ثم ان المبحوث عنه في المقام هو المفهوم المخالف، ويكون الكلام حول ثبوت المفهوم وعدمه، فانه لا اشكال في حجيته بعد الفراغ عن ثبوته لكونه من مصاديق حجية الظهور.

وفي ختام هذا البحث ينبغي أن نشير الى نقطة، وهي أن المنطوق والمفهوم

المفاهيم ٢٧٥

وصفان للمعنى المدلول لالبدال، فما قد يقال من أن منطوق الخطاب يدل على كذا ومفهومه يدل على كذا لا يخلو من مسامحة.

مفهوم الشرط

وقبل أن نبدأ بالبحث عن ثبوت مفهوم الشرط ينبغي أن نشير الى نكتة، وهي أنه ذكر السيد الخوئي "قده" أن النزاع في مفهوم الشرط مبني على كون الشرط في الجملة الشرطية قيذا للهيئة في الجزاء، فيكون مفادها تعليق الحكم المذكور في الجزاء على الشرط، وأما بناء على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من رجوع القيد الى المادة، فيكون معنى قولنا "ان جاء زيد فأكرمه": أكرم زيدا الجائي، فلاوجه لجعل الشرط محل نزاع برأسه، اذ عليه يكون داخلا في مفهوم الوصف، فان المراد من الوصف ليس هو خصوص النعت النحوي بل مطلق القيد المذكور في الكلام من النعت والظرف والحال وغيرها، فكل ما قلناه في مفهوم الوصف يجري في مفهوم الشرط^(١).

وفيه اولاً: ان البحث عن مفهوم الجملة الشرطية لا يختص بالجملة الشرطية التي يكون الجزاء فيها متضمنا لحكم تكليفي، بل قد يكون متضمنا لحكم وضعي، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء".

وثانياً: ان المنقول عن الشيخ الاعظم "قده" في مثل "ان جاءك زيد فآكرمه" أن ظاهر الخطاب عرفاً وبمقتضى القواعد الادبية هو رجوع القيد الى الهيئة فيكون مجيء زيد شرطاً لوجوب اكرامه، لكن المحذور الثبوتي يمنع من ان يصار اليه، فان مفاد الهيئة معنى حرفي، وهو جزئي غير قابل للتقييد والتضييق، فلا يمكن رجوع القيد اليه ويتعين ان يكون قيذا في المادة، فيكون الوجوب فعلياً وان كان الواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه^(٢).

وهذا البرهان وان كان مختصاً بما اذا كان الوجوب مستفاداً من صيغة الأمر، ولا يجري في مثل ما لو قال المولى "ان جاءك زيد فيجب أن تكرمه" لعدم كون

١ - مصباح الاصول ج ١ ص ٢٦٥

٢ - كفاية الاصول ص ٦٩

٢٧٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الوجوب مستفادا من الهيئة، ولكن يشمل البرهان الآخر الذي أقامه على كون الطلب فعليا، وانما يكون المطلوب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه.

والحاصل أنه اعترف بكون الظاهر من الخطاب عرفا هو رجوع القيد الى الهيئة، وانما ادعى أن البرهان يقتضي كونه قيذا للمادة، والمهم في استفادة المفهوم هو المعنى الظاهر من المنطوق، لاما يؤول اليه الخطاب بحسب البرهان، أي ان الظهور العرفي قد يوجب ظهور الجملة الشرطية في بيان وجوب اكرام زيد على تقدير مجيئه، وعدم وجوب اكرامه على تقدير عدم مجيئه، غايته أن البرهان يقتضي كون القيد راجعا الى المادة ثبوتا، لكن لا يمنع ذلك من انعقاد الظهور في عدم وجوب اكرامه على تقدير عدم مجيئه، وكون هذا الظهور مطابقا للواقع.

هذا ولا يخفى أنه بناء على ما ذكره السيد الخوئي "فده" من أنه بناء على رجوع القيد الى المادة فيكون مفهوم الجملة الشرطية راجعا الى مفهوم الوصف الذي سيأتي أنه مفهوم في الجملة، فتكون نتيجته أن مفهوم قوله "ان جاء زيد فأكرمه" أنه لا يجب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه في الجملة.

ما يتوقف عليه مفهوم الشرط

ذكر جمع من الاعلام كما يظهر من صاحب الكفاية أنه يتوقف انعقاد مفهوم الشرط على امرين:

الامر الاول: أن تدل الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الجزاء

والشرط.

الامر الثاني: أن يكون الجزاء المرتبط بالشرط هو سنخ الحكم لاشخص

الحكم، حيث انه لو كان شخص الحكم كان مفاده في قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" مثلا هو ان العلة المنحصرة لهذا الفرد من وجوب اكرام زيد هي مجيئه، وهذا لا ينافي أن يكون هناك فرد آخر لوجوب اكرام زيد وتكون علته مرضه مثلا،

مفهوم الشرط ٢٧٩

فلا بد أن يكون مفاده هو أن العلة المنحصرة لطبيعي وجوب اكرام زيد هو
مجيبته .

أما الأمر الأول: فذكر صاحب الكفاية في توضيحه أن القول بدلالة الجملة
الشرطية على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط يحتاج الى اثبات كون ربط الجزاء
بالشرط بنحو الربط اللزومي للاتفاقي، وأن الربط اللزومي بين الشرط والجزاء
بنحو عليية الشرط للجزاء، وأن عليية الشرط للجزاء عليية منحصرة.

فلو احتمل عدم كون الربط بينهما لزوميا، بل كان من باب الاتفاق والصدفة
لم ينعقد له مفهوم، كما في قولهم "ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق"،
وهكذا لو لم يكن الربط اللزومي بنحو عليية الشرط للجزاء فلا ينعقد المفهوم، كما
لو كان الشرط معلولا للجزاء، فانه لا يلزم من انتفاء المعلول انتفاء علته أي
مقتضيه لامكان استناد عدمه الى وجود المانع، وكذا لو كان الربط بين الشرط
والجزاء بنحو معلوليتهما معا لعلة ثالثة، فلا يلزم من انتفاء احد المعلولين انتفاء
الآخر لامكان استناد عدمه الى ابتلاءه بالمانع لالى عدم علته ومقتضيه كي يلزم
منه انتفاء المعلول الآخر، وكذا لو لم يكن الربط العلي بينهما انحصاريا بأن كان
الشرط علة غير منحصرة فلا يثبت المفهوم، لامكان وجود الجزاء ولو مع انتفاء
الشرط المذكور في الخطاب لاجل تحقق علة أخرى.

ثم ذكر أن دلالة الجملة الشرطية على الربط اللزومي وان كانت تامة، ولكن
كون الربط بنحو عليية الشرط للجزاء فضلا عن كون العلية منحصرة، فهو مما
لا يستفاد منها، لا بالوضع ولا بالاطلاق^(١).

ولا يخفى أن عبارة الكفاية لاتخلو من مسامحة، حيث ذكر أنه يمكن للقائل
بعدم دلالة الجملة الشرطية على المفهوم أن يمنع دلالتها على اللزوم بأن تدل
على مجرد الثبوت عند الثبوت ولو من باب الاتفاق، أو يمنع دلالتها على الترتب

٢٨٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أو يمنع دلالتها على نحو الترتب على العلة أو يمنع دلالتها على العلية المنحصرة.

فان الربط اللزومي بين الشرط والجزء لا يكون الا بنحو ربط المعلول بعلة او ربط العلة بالمعلول او ربط احد معلولي علة واحدة بالمعلول الآخر، وحينئذ فلا يكون معنى لقبول الربط اللزومي وانكار الترتب، الا انكار ترتب المعلول على علة، فكيف يفرض صاحب الكفاية قبول الربط اللزومي ثم قبول الترتب ثم ينكر كونه بنحو ترتب المعلول على علة لها.

وكيف كان فنقول: يكفي في تحقق مفهوم الشرط نفي كون ربط الجزء بالشرط المذكور في الخطاب ربطا تخييريا بأن يكون وجوب اكرام زيد مثلا مربوطا بمجيئه او مرضه واقعا، وانما ذكر احدهما في الخطاب، فاذا كان الربط تعيينيا بحيث لا يوجد الجزء الا عقيب وجود هذا الشرط فيكشف انتفاء الشرط عن انتفاء الجزء، فلا يلزم أن يكون الشرط علة للجزء، بل يمكن أن يكون الجزء علة تامة منحصرة للشرط فلا ينفك احدهما عن الآخر او يكونان معلولين لعلة واحدة او يكون مجرد ربط دائم بينهما من دون أن يكون احدهما معلولا للآخر او يكونان معلولين لعلة واحدة وهذا ما يسمى بالربط الناشئ من الصدفة والاتفاق، فلو فرض مصاحبة زيد وعمرو في الذهاب الى مكان دائما صح أن يقال "إن جاء أحدهما الى هذا المكان فقد جاء الآخر" وكشف عدم مجيء احدهما عن عدم مجيء الآخر، نعم اذا لم يكن هناك اي ربط بين الشرط والجزء فلاريب في كونه مجازا ان لم يعد من الاغلاط، كما لو قيل "اذا كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق" حيث يكون الجزء ثابتا من دون ارتباط بالشرط.

وأما الأمر الثاني: فقد يورد عليه ايرادان:

الاول: ما قد يقال: ان المراد من طبيعي الحكم -كطبيعي وجوب اكرام زيد في قولنا "ان جاء زيد فأكرمه"- لا يخلو اما أن يكون هو صرف وجود وجوب

مفهوم الشرط ٢٨١

الاکرام الذي يتحقق بالفرد الاول من وجوب اکرام زيد، او يكون مطلق وجوده .
فعلى الاول لا يتم مفهوم الشرط حتى لو قبلنا الأمر الاول -وهو دلالة الجملة
الشرطية على الربط التعييني بين الشرط والجزاء- اذ غاية ما يثبت بذلك ان مجيء
زيد علة منحصرة للفرد الاول من وجوب اکرامه الذي يتحقق به صرف الوجود،
ولا ينافي ذلك احتمال أنه بعد تحقق صرف وجود وجوب اکرامه بسبب مجيئه،
فيكون مرضه مثلا سببا لوجوب اکرامه ثانيا .

وعلى الثاني يتم مفهوم الشرط حتى لو أنكرنا الأمر الاول، حيث يكون مآله
الى أن يقال "ان مجيء زيد علة لجميع افراد وجوب اکرامه" .

والجواب عن هذا الاشكال أن المراد من طبعي الحكم هو وجوب اکرام زيد
مثلا بما هو هو من دون لحاظ شيء زائد عليه كعنوان اول الفرد او جميع
الافراد، وحينئذ فنحتاج الى الأمر الاول ايضا، اذ فرق بين أن يقال "مجيء زيد
سبب لوجوب اکرامه" وبين أن يقال "مجيء زيد سبب تعييني ومنحصر لوجوب
اکرامه"، فان الاول لا ينفى احتمال سببية مرضه ايضا لوجوب اکرامه، لعدم
تمامية الأمر الاول فيه وهو دلالته على الربط التعييني والانحصاري بينهما،
بخلاف الثاني حيث ينفى به احتمال سببية شيء آخر له، وهكذا لو كان مفاد
الجملة الشرطية أن مجيء زيد مثلا علة تامة لوجوب اکرامه، فمن الواضح أن
ظاهره كونه علة منحصرة لطبعي وجوب اکرام زيد، فيختلف عن مثل "اکرم زيدا
عند مجيئه" حيث انه ليست عليه العلية المجيء مدلولاً لفظياً له .

الثاني: ما حكى عن السيد البروجردى "قده" من أن القول بكون المراد في
باب المفاهيم انتفاء السنخ وإن اشتهر بين المتأخرين، وأرسلوه إرسال المسلمات،
لكن لانجد له معنى محصلاً، لوضوح أن المعلق في قولنا: "إن جاءك زيد
فأكرمه" مثلاً هو الوجوب المحمول على إكرام زيد، والتعليق إنما يدل على انتفاء
نفس المعلق عند انتفاء المعلق عليه كما عرفت، وما تفرضه سنخا إن كان متحداً

٢٨٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مع هذا المعلق موضوعا ومحمولا فهو شخصه لاسنخه، إذ لا تكرر في وجوب إكرام زيد بما هو هو، وإن كان مختلفا معه موضوعا أو محمولا كوجوب إكرام عمرو مثلا أو استحباب إكرام زيد، فلا معنى للنزاع في أن قوله "إن جاءك زيد" يدل على انتفائه أو لا يدل^(١).

وفيه أن المراد من شخص الحكم هو وجوب اكرام زيد المنشأ بقوله "ان جاء زيد فاكرمه" والمراد من سنخ الحكم هو وجوب اكرام زيد ولو في انشاء آخر من هذا المولى.

محل النزاع بين القائلين بمفهوم الشرط والمنكرين له هل هو الأمر

الاول او الثاني

يظهر من صاحب الكفاية كون النزاع بين المثبتين لمفهوم الشرط والمنكرين له في الأمر الاول، وأما الأمر الثاني فهو متفق عليه بينهم، ولكن ادعى المحقق العراقي "فده" أن الأمر الاول متسالم عليه بين الاصحاب، والنزاع في المقام في الأمر الثاني، فذكر ان من المتسالم بين المثبتين لمفهوم الشرط والنافين له ان العنوان المأخوذ في موضوع كل قضية ظاهر في دخله بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم لابما أنه مرآة إلى امر آخر، ولابما انه مصداق للجامع بينه وبين غيره.

ويشهد على ذلك امران:

احدهما: فهم الاصحاب التنافي بين قوله "أعتق رقبة" وبين قوله "أعتق رقبة مؤمنة" وحملهم المطلق على المقيد عند إحراز وحدة المطلوب^(٢)، فانه كان

١ - نهاية الاصول ص ٣٠٢

٢ - هذا في قبال فرض احتمال تعدد المطلوب بأن يكون هناك وجوبان ويتعلق احدهما بطبيعي عتق رقبة، ويتعلق ثانيهما بخصوص عتق رقبة مؤمنة، فلو اعتق رقبة مؤمنة امثل كلا الامرين وان اعتق رقبة كافرة امثل الأمر الاول فقط.

مفهوم الشرط ٢٨٣

يكفي لرفع التنافي بينهما إمكان ان يكون موضوع الحكم بوجوب العتق حينئذ هو مطلق الرقبة الجامع بين المؤمنة وغيرها ويكون ذكر الإيمان من جهة كونه أفضل المصاديق، فيكون فهمهم للتنافي بينهما لاجل تسالمهم على ان العنوان المأخوذ في عقد الوضع في كل قضية يكون ظاهرا في دخله بخصوصيته الشخصية في ترتب الحكم، فبعد ظهور "اعتق رقبة مؤمنة" في دخل الايمان بخصوصيته في وجوب العتق وإحراز وحدة المطلوب ولو من الخارج، يقع التعارض بينه وبين خطاب "اعتق رقبة" فيحتاج إلى حمل المطلق منهما على المقيد.

ثانيهما: تصريحهم بأنه لو كان عقد الحمل في القضية متكفلا لشخص الحكم فيكون خارجا عن محل النزاع، وتعليقهم لذلك بان انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه أو بعض قيوده عقلي غير قابل للنزاع، فانه لولا ذلك التسالم لكان من المحتمل ان تكون العلة في الحقيقة للحكم الشخصي هو الجامع بين هذ القيد المذكور في الخطاب في عقد الوضع وقيد آخر، والمذكور في القضية يكون أحد فردي الجامع، ومن المعلوم انه مع تطرق هذا الاحتمال لامجال لجعل الانتفاء فيه عقليا عند الانتفاء الا بتسلّم الظهور المزبور في عقد الوضع. فتحصل أن النزاع في المقام في مفهوم الشرط وعدمه ليس إلا في عقد الحمل في القضية من حيث انه هل هو سنخ الحكم او شخصه، فمع إحراز كون المحمول هو سنخ الحكم فلاجرم بمقتضى الظهور المزبور في عقد الوضع في دخل الخصوصية يستفاد انتفاء الحكم بانتفاء الخصوصية^(١).

اقول: قد وقع الخلط في كلامه بين مطلبيين:

احدهما: دعوى ظهور الشرط في الجملة الشرطية في كونه علة منحصرة

للجزاء.

ثانيهما: دعوى ظهور كل عنوان مأخوذ في الخطاب اثباتا في كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، ويعبر عنه بأصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت، فاذا ورد في الخطاب "أكرم الفقيه" فظاهره تعلق الجعل بعنوان الفقيه ثبوتا، واحتمال ان ذكره من باب كونه مصداقا للجعل الكلي المتعلق بعنوان العالم او كونه المصداق الافضل له خلاف الظاهر، وهذا ما أكد عليه جماعة.

وقبول هذا المطلب الثاني بضم دلالة الجملة الشرطية على كون المأخوذ في الجزء الطبيعي الحكم لا يكفي في انعقاد المفهوم، فانه لو قيل "في فرض مجيء زيد يثبت طبيعي وجوب اكرامه" فمقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت هو كون مجيء زيد دخيلا في موضوع الجعل ثبوتا، دون الجامع بينه وبين مرضه، ولكن لا ينفى ذلك دخل مرض زيد في جعل آخر لوجوب اكرامه، بأن يقول المولى ايضا "في فرض مرض زيد يثبت طبيعي وجوب اكرامه" فان ثبوت الطبيعي بثبوت احد افراده لا ينفى ثبوته ايضا بفرد آخر.

فاتضح أن التسالم على المطلب الثاني لو تم فلا يجدي في المقام ما لم يتم المطلب الاول، بل الصحيح أن يقال: ان النزاع في المقام كما يظهر من الكفاية يكون في الأمر الاول، وهو دلالة الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء، فلو تمت هذه الدلالة كما لو استخدمت أداة الحصر مثل قولنا "انما يجب اكرام زيد إن جاءك" او قيل "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" او قيل انه معلق عليه، او قيل انه مشروط به، فلا يشك أحد في ثبوت المفهوم له، لوضوح كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم، فيختلف عن مثل "أكرم زيدا عند مجيئه" حيث لا يشك في عدم انعقاد المفهوم له في انتفاء وجوب اكرام زيد عند عدم مجيئه مطلقا، حيث أن ظاهره كون القيد مقيدا لشخص الحكم المذكور في الخطاب لكون النسبة الرابطة بينهما نسبة ناقصة، حيث انه في قوة أن يقال "وجوب اكرام زيد الموقوف على مجيئه ثابت" فان قولك "عند مجيئه"

مفهوم الشرط ٢٨٥

قيد للحكم الواقع موضوعا في هذه القضية، فهذا لاينفي وجوبا آخر لاکرام زيد لا يكون موقوفا على مجيئه، فان اثبات الشيء لاينفي ماعداه، وهذا بخلاف قولنا "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، فان الموقوف وقع محمولا في هذه القضية وموضوعه الذي يكون طرفا آخر للنسبة التامة في الجملة هو وجوب اكرام زيد، وقد تحقق في محله أن كل ما وقع موضوعا في القضية الهلية المركبة يكون انحلاليا حيث ينطبق المحمول على جميع أفرادها، فيقتضي ذلك موقوفية طبيعي وجوب اكرام زيد (المنطبق على جميع افراد هذا الوجوب) على مجيئه، فينفي بذلك سببية مرض زيد مثلا لوجوب اكرامه، لان معناه موقوفية بعض افراد وجوب اكرامه على غير مجيئه، وهذا كالفرق بين قولنا "العالم نافع " وقولنا "العالم النافع موجود" فانه يستفاد من الاول أن كل عالم نافع بخلاف الثاني.

فتحصل مما ذكرناه أن انعقاد المفهوم للجملة الشرطية وان كان يحتاج الى كلا الامرين من دلالة الجملة الشرطية على الربط التعييني بين الشرط والجزاء، ومن كون الجزاء المربوط بالشرط هو طبيعي الحكم، لكن النزاع في الأمر الاول، بل لو كان الاستدلال على مفهوم الشرط بقاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد، فانه لا يحتاج الى الأمر الثاني ابدأ، فيقال مثلا ان وجوب اكرام زيد حيث يكون واحدا نوعيا، فلو كان فرد منه معلولا لمجيء زيد فلا يمكن أن يكون فرد آخر منه معلولا لمرضه مثلا، اذ يلزم صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان وهما المجيء والتمرض، وكونه صادرا عن الجامع بينهما خلاف ظاهر الخطاب من كون المجيء علة لالجامع، وسياتي الكلام في ذلك.

ثم انه ينبغي الكلام حول ما ذكره المحقق العراقي "قده" من كبرى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت وأن ظاهر ما أخذ في الخطاب اثباتا كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، فنقول انه قد وافق عليه جماعة من الاعلام كالسيد الخوئي والسيد الصدر "قدهما" وذكر السيد الخوئي "قده" في الواجب التخييري

٢٨٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أنه بناء على المسلك الصحيح من كون الوجوب التخييري هو وجوب الجامع الانتزاعي بين الفعلين وهو عنوان احدهما، فيمكن إثبات الوجوب التعييني -مضافا الى التمسك باطلاق الهيئة لإثبات بقاء الوجوب مالم يأت المكلف بالمتعلق المذكور في الخطاب حتى لو فرض اتيانه بما يحتمل كونه عدلا له- بالتمسك بظهور المادة في كونها بعنوانها متعلق الحكم، وهذا يعني الوجوب التعييني اذ الوجوب التخييري متعلق بالعنوان الجامع.

بل ذكر بعض الاعلام وشيخنا الاستاذ "قدهما" ان المتعين بناء على كون الوجوب التخييري بمعنى وجوب الجامع هو التمسك بظهور المادة لاحراز انها متعلق الوجوب دون الجامع، فيثبت بذلك الوجوب التعييني، ولا يصح التمسك باطلاق الهيئة لانه انما ينفي احتمال اشتراط الوجوب والمفروض عدم احتمالها في المقام بناء على هذا المسلك، سواء كان الوجوب تعيينيا او تخييريا، وانما التردد في متعلق الوجوب^(١).

ولكن ذكرنا في محله انه لا يظهر عرفا من أي خطاب كخطاب "اكرم الفقيه" او "بول الشاة طاهر" كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر كوجوب اكرام العالم او طهارة بول ما يؤكل لحمه، اذ لا يظهر من خطاب المقيد انه يبين نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبين احد مصاديق القانون.

ولو تمّ ما ذكره من جريان اصالة التطابق في كون الموضوع في الخطاب هو الموضوع للجعل ثبوتا، فيلزم من ذلك ثبوت مفهوم اللقب على وزان مفهوم الوصف المعتمد على الموصوف، فان خطاب الأمر باكرام الفقيه مثلا لو كان ظاهرا في أن الفقيه بعنوانه موضوع للجعل ثبوتا، فلا بد ان يكون مقيدا لخطاب الأمر باكرام العالم، لانه اذا كان عنوان العالم أيضا تمام الموضوع للجعل فيلزم

١ - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج١ص١٨٢، دروس في مسائل علم الاصول ج١ص٢٩٩

مفهوم الشرط..... ٢٨٧

من ذلك ثبوت وجوبين في مورد إكرام الفقيه، ولايحتتمل ذلك عرفا، واحتمال ثبوت جعل وجوب الإكرام بالنسبة الى الفقيه وجعل آخر لوجوب الإكرام بالنسبة الى العالم غير الفقيه أيضا غير محتمل عرفا بعد وجود ملاك وجوب الاكرام في طبيعي العالم، فحينئذ تقع المنافاة بين خطاب الأمر باكرام الفقيه وخطاب الأمر باكرام العالم، فلا بد من تقييد خطاب الأمر باكرام العالم، لانه كلما دار الأمر بين الغاء عنوان الخاص عن كونه موضوعا للجعل رأسا وبين حمل عنوان العام على كونه جزءا للموضوع، فيتعين الثاني بنظر العرف.

ولكن بناء على ما ذكرناه فلايوجد تناف بين الخطابين حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لايجب حمل المطلق على المقيد.

واما الشاهد الاول الذي ذكره المحقق العراقي "قده" وهو انه مع انكار ظهور الخطاب في كونه مجعولا بنفسه ثبوتا فلايقي وجه لتقديم خطاب المقيد البدلي على المطلق البدلي كتقديم قوله اعتق رقبة مؤمنة على قوله اعتق رقبة، ففيه ان نكتة تقديمه عليه هو اطلاق الهيئة المقتضي لوجوب المقيد تعيينا، فلأجل التحفظ على وجوبه التعيني لزم حمل المطلق عليه مع فرض وحدة الحكم اي الوجوب.

وأما ما ذكره من الشاهد الثاني ففيه أن المتسالم عليه هو أنه لو كان مفاد عقد الحمل في قضية هو شخص الحكم كان من الواضح بحكم العقل انتفاء شخص الحكم بانتفاء ما هو دخيل في موضوعه ثبوتا، فلايكفي في ثبوت المفهوم الذي هو بمعنى انتفاء نسخ الحكم، وهذا لايعني بناءهم على دخل كل قيد مأخوذ في الخطاب في الجعل ثبوتا، ولذا يهتمل كون ذكر الفقيه في "اكرم الفقيه" من باب كونه مصداقا للعالم، اوكون ذكر الوصف المعتمد على الموصوف لنكتة الغلبة ونحوها كما في قوله تعالى "حرمت عليكم...ربائبكم التي في حجوركم".

وجوه دلالة الجملة الشرطية على المفهوم

اختلف الاعلام في انعقاد المفهوم المطلق للجملة الشرطية فأثبتته جمع كثير، واختاره الشيخ الاعظم "قده" ناسبا ذلك الى المشهور، وأنكره جمع آخرون كصاحب الكفاية^(١) والمحقق الحائري^(٢) والسيد الامام^(٣) والسيد الكلبايگاني "قدهم"^(٤) وان ادعى في البحوث أن من أنكر مفهوم الشرط كصاحب الكفاية فانما أنكره في الاصول ولكن جرى على وفق مرتكزه العرفي من ثبوت المفهوم لها في الفقه^(٥).

وكيف كان فقد ذكر في تقريب دلالة الجملة الشرطية على المفهوم عدة وجوه:

١- دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية

الوجه الاول: ان مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية بين الشرط والجزاء، فيكون مفاد قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" هو أن وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، ومن الواضح أن الموقوف على شيء ينتفي بانتفاء ذلك الشيء. وقد اورد عليه المحقق الاصفهاني "قده" بما محصله أن شأن أداة الشرط كما يشهد به الوجدان وملاحظة مرادفها بالفارسية "اگر" ليس إلا جعل الشرط واقعا موقع الفرض والتقدير، والشاهد عليه ما يقال من أن حرف "لو" للامتناع، فانه لاوجه له الا نكتة أن مفاد اداة الشرط جعل مدخولها واقعا موقع الفرض والتقدير، وحيث أن الشرط الذي دخل عليه حرف "لو" فعل ماض، وفرض وجود شيء في

١ - كفاية الاصول ص ١٩٤

٢ - درر الفوائد ج١ ص ١٩١

٣- مناهج الوصول ج٢ ص ١٨٣، ولكنه "قده" يستمسك في الفقه بمفهوم الشرط دائما، راجع كتاب البيع ج٢ ص ٧١٤ وج٣ ص ٨٩ وكتاب الخلل في الصلاة.

٤ - افاضة العوائد تعليق على درر الفوائد ج١ ص ٣٠٥

٥ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ١٧٣

مفهوم الشرط ٢٨٩

الماضي لا يكون إلا في حال عدمه واقعا فيستفاد منه عدم الشرط، وينكشف منه عدم الجزاء، لأنه إن كان الشرط علة منحصرة للجزاء فلم يوجد، وإن كان للجزاء علة أخرى فهي أيضا لم توجد، ولذا رتب عدم الجزاء على عدم الشرط.

نعم يستفاد التعليق والترتب من تفريع الجزاء على الشرط كما يدل عليه الفاء الذي هو للترتيب، إلا أنه لا يدل الترتب على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء، فضلاً عن عليته للجزاء، أو عليته المنحصرة، ففي مثل قولنا "جاء زيد فجاء عمرو" يدل الفاء على الترتيب الزمني من دون عليّة لمجيء زيد لمجيء عمرو، كما أنه في مثل قولنا "إن كان النهار موجودا فالشمس طالعة" لا يكون الشرط علة للجزاء، بل الأمر بالعكس^(١).

اقول: أما ما ذكره حول دلالة حرف "لو" على الامتناع فيرد عليه أن دلالة حرف "لو" على انتفاء الشرط لخصوصية في معنى "لو" وليست لأجل دخول أداة الشرط على الفعل الماضي وجعله واقعا موقع الفرض والتقدير، فإن مجرد ذلك لا يدل على انتفاء الشرط خارجا، بل قد يكون لأجل عدم الجزم بوقوعه، أو للمماثلة مع الخصم، كما لو احتملنا أن زيدا خرج من داره قبل ساعة قاصدا المسجد، فنقول "ان خرج زيد من داره قبل ساعة فقد وصل الى المسجد"، على أنه لا يعتبر في مدخول حرف لو أن يكون فعلا ماضيا، فقد قال تعالى "لو نشاء لجعلناه حطاما" و"لو نشاء جعلناه اجاجا".

كما يرد على ما ذكره (من أنه ينكشف من انتفاء الشرط انتفاء الجزاء) أنه اذا كانت الجملة الشرطية تدل على وجود الجزاء على تقدير وجود الشرط فقط، كما هو مختاره، ولذا ذكر أنها لا تدل على توقف وجود الجزاء على وجود هذا الشرط بأن يكون الشرط علة منحصرة له، فلا تدل حرف "لو" الا على انتفاء الشرط، فكيف ينفى احتمال ترتب الجزاء على شرط آخر، اذ لا يكشف انتفاء

٢٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العلة غير المنحصرة لشيء عن انتفاء ذلك الشيء مطلقاً.

وسياتي مزيد البحث حول معنى حرف "لو"، فانتظر.

وكيف كان فالمحقق الاصفهاني "قده" ادعى شهادة الوجدان على دلالة اداة الشرط على النسبة التقديرية دون النسبة التوقفية، خاصة مع ملاحظة مرادفها بالفارسية، وقد ادعى غير واحد عكس ذلك، أي تبادر معنى التعليق من أداة الشرط، وذكر في البحوث ان الوجدان قاض بأن مفاد اداة الشرط في اللغة العربية هو الربط بين الشرط والجزاء لا افادة أن مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وأظن أنه في بقية اللغات كذلك^(١).

وكيف كان فنحن نذكر اولاً ما استدل به على مبنى المشهور من وضع اداة الشرط للنسبة التوقفية، ثم نذكر بعد ذلك ما قيل او يمكن أن يقال في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني "قده" من وضعها للنسبة التقديرية.

ادلة القول بوضع اداة الشرط للنسبة التوقفية

أما ادلة القول بوضع اداة الشرط للنسبة التوقفية فعمدتها ما يلي:

الدليل الاول: ما ذكره بعض الاعلام "قده" من أنه يرى بالوجدان السليم استحسان الاستدراك بلفظة "لكن" ونحوها كقوله "ان جاء زيد أكرمه ولكنه لايجيء فلاأكرمه"، ومنه قول الشاعر:

ولو دامت الدولات كانوا كغيرهم رعايا ولكن ما لهن دوام

فانه لولا استفادة التعليق والمفهوم من الجملة الشرطية لما كان الاستدراك بـ"لكن" مستحسنًا بنظر العرف.

وقد ذكر "قده" أنه حيث يستهجن عرفاً أن يقول المولى "ان جاء زيد فأكرمه وان لميجئ فأكرمه" فيفهم منه أن الجملة الشرطية قد وضعت على اصل التعليق والانتفاء عند الانتفاء، وأما كون المعلق عليه خصوص الشرط المذكور في استفاد

من اطلاق الشرط وظهور الجزاء^(١).

وفيه: أن منشأ استهجان "ان جاء زيد فأكرمه وان لم يجئ فأكرمه" هو لغوية الاشتراط حينئذ، سواء كان بمعنى التعليق او التقدير، بل قد يقال ان عدم استهجان "أكرم زيدا ان جاء او لم يجئ" يكشف عن استعمال اداة الشرط في النسبة التقديرية، فماله الى قوله "وجوب اكرام زيد ثابت على تقدير مجيئه وعلى تقدير عدم مجيئه"، بينما أنه لا يصح أن يقال "وجوب اكرام زيد معلق على مجيئه وعلى عدم مجيئه".

وأما استحسان الاستدراك بـ"لكن" فلا يكشف عن ظهور أداة الشرط في الدلالة على التعليق وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، بل قد تكون نفس الاستدراك قرينة على ارادة حصر ثبوت الجزاء على تقدير الشرط المذكور في خصوص هذه الجملة، ولذا يحسن هذا الاستدراك حتى في الجمل الخبرية الشرطية التي سيأتي عدم ظهورها في المفهوم، فلو قال شخص "ان كانت هذه سيارة زيد فزيد في الدار" فلا يفهم منه أنها لولم تكن سيارة زيد فلا يكون زيد في الدار، لكن لامانع من الاستدراك بأن يقال "لكنها ليست سيارة زيد، فليس زيد في الدار" فيفهم من هذه القرينة أن المتكلم بصدد حصر الجزاء على تقدير ثبوت هذا الشرط.

الدليل الثاني: ما ذكره ايضا من أن اتفاق علماء الادب على أن "لو" الشرطية تدل على امتناع الجزاء لأجل امتناع الشرط، يكشف عن دلالة أداة الشرط على التعليق وانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فان أداة الشرط لو لم تكن موضوعة لإفادة التعليق والانتفاء عند الانتفاء فمجرد امتناع الشرط لا يقتضي امتناع الجزاء وانتفائه، والقول بأن امتناع الجزاء لعله أشرب في معنى "لو" كما اشرب فيه امتناع الشرط، مخالف للارتكاز، فان المتبادر من "لو" أن ثبوت الجزاء معلق على ثبوت الشرط ومحصور فيه، ولازم ذلك انتفائه عند انتفاء

٢٩٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الشرط، فالانتفاء عند الانتفاء مستند الى التعليق والحصر المستفاد من وضع الأداة، واحتمال اختصاص ذلك بـ"لو" بعيد.

والظاهر أن قول الشاعر:

ولو طار ذو حافر قبلها لطارت ولكنه لم يطر

من هذا القبيل، فانه لم يقصد بيان أن طيران ذي حافر علة لطيران فرسه، وانما اراد أن فرسه كانت واجدة لجميع الصفات الكمالية الموجودة في ذي حافر، ولاجل ذلك لو كان يطير ذو حافر لكان يطير فرسه، ولكنه حيث لم يطر ذو حافر فلم يطر فرسه^(١).

ويرد عليه **اولا**: انه لاوجه لانكار احتمال اختصاص دلالة حرف لو على

النسبة التوقفية بها دون سائر ادوات الشرط.

وثانيا: انه تارة يكون انتفاء الجزاء معلوما، ويراد بالجملة الشرطية المدخولة

لحرف "لو" استكشاف انتفاء الشرط من انتفاء الجزاء، كما لو حضر شخص مجلسا، وسئل عن مجيء زيد من السفر، فقال "لو جاء زيد من السفر لم أحضر ههنا" فانه لاينفي صلاحية سبب آخر لعدم حضوره، ومنه قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" فانه لايعنى انحصار علة الجزاء بهذا الشرط، فلاينفي كون خلوّ العالم من المعصوم (عليه السلام) ايضا علة لفساد السماء والارض، ولكن حيث فرض انتفاء الجزاء فهذا يعني انتفاء كل ما يصلح ان يكون علة له، وقد يكون انتفاء الجزاء مشكوكا فيراد أن يستكشف انتفاءه من انتفاء الشرط، فيكون ذلك قرينة على كونه شرطا منحصرا، حيث انه لو لم يكن منحصرا لم يكشف انتفائه عن انتفاء الجزاء، والا فحرف "لو" لاتدل في حد ذاتها على عدم صلاحية شيء آخر لايجاد الجزاء، وانما تدل على أن انتفاء الشرط والجزاء المذكورين في الخطاب، وكون هذا الشرط صالحا للسببية لهذا الجزاء.

مفهوم الشرط ٢٩٣

هذا وقد ذكر ابن هشام في المغني أن حرف "لو" لاتدل الا على انتفاء الشرط خاصة، ولاتدل على انتفاء الجزاء، فقولك "لو كانت الشمس طالعة كان الضوء موجودا" لا يدل الا على عدم طلوع الشمس، ولا يفي وجود الضوء بسبب آخر، ونسب هذا القول الى المحققين، وادعى فساد القول بدلالة حرف "لو" على انتفاء الشرط والجزاء معا، اذ يلزم أن يدل قوله تعالى "ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة... ما كانوا ليؤمنوا" على ثبوت إيمانهم مع عدم نزول الملائكة، مع أنه عكس المراد، وكذا يلزم أن يدل قوله تعالى "ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام والبحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله" على نفاذ كلمات الله مع عدم كون كل ما في الأرض من شجرة أقلاما، وكذا يلزم في قول عمر "نعم العبد صهيب لو لم يخف الله لم يعصه" ثبوت عصيان صهيب مع ثبوت خوفه من الله.

ثم ذكر أنه قال الشلوبين وابن هشام الخضرواي ان "لو" لاتدل حتى على انتفاء الشرط، وانما تفيد التعليق على الماضي كما تفيد "إن" التعليق على المستقبل، ولكنه كإنكار الضروريات، فإن كل من سمع "لو فعل" فهم منه انتفاء الفعل، ولهذا يصح في كل موضع استعملت فيه أن تعقبه بقولك "ولكنه لم يفعل"^(١).

اقول: ما اختاره ابن هشام ايضا غير تام، لدلالة "لو" على انتفاء الجزاء ايضا، كما يظهر من قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" و"لو علم الله فيهم خيرا لاسمعهم" و"لو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" و"لو شئنا لرفعناه بها" و"لو اراكم كثيرا لفشلتم"، والامثلة التي استشهد بها ابن هشام على بطلان هذا القول تشتمل على قرينة وهي كونها بتقدير "حتى" فمعنى قوله "ولو اننا نزلنا عليهم الملائكة... ما كانوا ليؤمنوا" أنه حتى لو نزلنا كذا وكذا.

٢٩٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الدليل الثالث: ما ذكره في البحوث من أنه لا اشكال في أن جملة الشرط وحدها قبل دخول اداة الشرط عليها تكون مما يصح السكوت عليها، لكن بمجرد أن تدخل عليها اداة الشرط لا يصح السكوت عليها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أنّ النسبة التامة التي كانت ثابتة بين الفعل والفاعل في جملة الشرط تبقى على حالها ولا تتغير، فينكشف أن منشأ عدم صحة السكوت ليس هو انقلاب هذه النسبة الى النسبة الناقصة، وانما هو كون معنى أداة الشرط سنخ معنى ينتظر معه مجيء شيء زائداً على الشرط، وهذا يناسب مع مبنى المشهور فانهم يقولون بأنّ أداة الشرط وضعت للربط بين الشرط والجزاء ومن الواضح أنّ معنى الارتباط لا يكتمل إلاّ بثبوت كلا طرفيه.

وأما على مبنى المحقق الأصفهاني "قده" فلا يمكن توجيهه، فانه لو كانت النسبة في جملة الشرط تامة فمجرد جعل هذه النسبة مقدرة الوجود لا يصلح للمنع من صحة السكوت عليها، فان الافتراض والتقدير ليس من قبيل الربط حتى يحتاج إلى طرف اخر غير متعلقه.

ان قلت: لعل اداة الشرط توجب تبدل النسبة التامة في جملة الشرط الى نسبة ناقصة (نظير ما يرى في دخول "أن" المصدرية او "أن" على الجملة) فيكون هذا هو المنشأ لعدم صحة السكوت عليها بعد دخول اداة الشرط.

قلت: هذا الاحتمال مندفع بأنه يوجد لجملة الشرط حتى بعد دخول اداة الشرط مدلول تصديقي، وهذا ما يعترف به المحقق الأصفهاني نفسه، فانه يقول بأنّ الأداة تفيد أنّ مدخولها واقع موقع الفرض والتقدير، وليس مقصوده أنها تدل على مفهوم الفرض والتقدير بنحو الدلالة التصورية، بل مقصوده انها تكشف عن ثبوت الفرض والتقدير في ذهن المتكلم.

فاذا ضمنا الى ذلك ما حققناه في محله من أن المدلول التصديقي لا يكاد يثبت إلاّ مع النسبة التامة دون الناقصة، فيثبت أن النسبة في جملة الشرط حتى

بعد دخول الأداة تكون تامة، وبذلك يتم مبنى المشهور^(١).

وفيه أن أداة الشرط تدل على الربط بين الشرط والجزاء، بلا فرق في ذلك بين مبنى المشهور أو مبنى المحقق الاصفهاني "قده"، وحيث أن الربط يحتاج الى طرفين فتححتاج جملة الشرط بعد دخول أداة الشرط الى الجزاء، لكن الخلاف في أنها هل تفيد الربط والنسبة التوقفية أو التقديرية.

وقد يقال كما في تعليقة البحوث بأن الاداة حيث تدل على وقوع مدخولها موقع الفرض والتقدير فيصبح مدلول الجملة فرضية لاواقعية، والفرض لايفيد تصديقا فلاجل ذلك ينتظر جملة الجزاء التي يراد التصديق بها اذا كانت خبرية أو انشاءها اذا كانت انشائية^(٢).

وبذلك تبين عدم تمامية الادلة التي قد يستدل بها على دلالة اداة الشرط للنسبة التوقفية.

الادلة في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني

وأما ما قيل أو يمكن أن يقال في الدفاع عن مبنى المحقق الاصفهاني "قده" فهو عدة ادلة:

الدليل الاول: ان مفاد اداة الشرط لو كان هو النسبة التوقفية، كان قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" في قوة قولنا "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" مع وضوح الفرق بينهما، لأنه لايستفاد من الجملة الثانية الثبوت عند الثبوت، لامكان كون الموقوف عليه علة ناقصة فلايثبت المعلول بمجرد ثبوتها، بينما أنه يستفاد من الجملة الشرطية الثبوت عند الثبوت، ولاجل ذلك لا يكون الشرط المحقق للموضوع في الجملة الشرطية مستهجنا، كما في قولنا "ان رزقت ولدا فاختنه" بينما أنه لو قيل "وجوب الختان موقوف على تحقق الولد" يكون مستهجنا لكونه

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٥٢

٢ - تعليقة البحوث ج٣ ص١٥٣

٢٩٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

توضيحا للواضحات، ودعوى دلالة أداة الشرط على كلتا النسبتين أي النسبة التوقفية والتقديرية معا، بأن تدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط مع توقفه عليه، مما لا شاهد عليه لو لم نقل بكونه خلاف الوجدان.

الدليل الثاني: ما في البحوث: ومحصله أنه اذا قيل لشخص "ان جاء زيد فكيف حالك" فلاريب في كون الاستفهام فعليا، ولذا يتوقع المستفهم أن يجيبه المخاطب بالفعل، ولايمكن توجيه ذلك على قول المشهور، إذ بناء على قول المشهور يكون الاستفهام معلقا على مجيء زيد، لأن الجملة الاستفهامية هي بنفسها جعلت جزاء في الجملة الشرطية، فلايكون الاستفهام فعليا لعدم مجيء زيد فعلا، بينما أنه بناء على كلام المحقق الأصفهاني "فده" يمكن أن تفسر فعلية الاستفهام بأن أداة الشرط تدل على كون الشرط وهو مجيء زيد مثلا واقعا موقع الفرض والتقدير، فالاستفهام يكون ثابتا بثبوت هذا الفرض والتقدير، وحيث ان الفرض والتقدير فعلي، وان لم يكن وجود المقدر خارجا فعليا فيكون الاستفهام فعليا ايضا.

وانما اخترنا هذا المثال دون مثال "ان جاء زيد فهل تكرمه" حيث قد يوجّه على قول المشهور بان أداة الاستفهام وإن دخلت لفظاً على الجزاء إلا أن الجزاء في الحقيقة مدخول أداة الاستفهام لانفس الاستفهام، والاستفهام يكون داخلا لبا على أصل الجملة الشرطية، فمآل قولنا "ان جاء زيد فهل تكرمه" الى قولنا "هل ان جاء زيد تكرمه" فيكون الاستفهام فعليا حتى لو فرض ان الشرط واقع المجيء لافتراض المجيء، ولكن لايمكن هذا التوجيه في مثال "ان جاءك زيد فكيف حالك" فانه إذا انحاز الاستفهام عن الجزاء فيه فلايقتضى الا كلمة "حالك" ولاإشكال في وجوب أن يكون الجزاء جملة، ولايصح أن يقال بأنه يمكن تجزئة معنى "كيف"، وتقديم معناه الاستفهامي وابقاء معناه الاسمي جزءا من الجزاء، فان معناه وحداني وتجزئته غير مقبولة عرفا، فلا بد وأن يفرض أن الاستفهام في

مثل هذا المثال جزءا من الجزء.

ثم اورد في البحوث على هذا الدليل بأن اشكال فعلية الاستفهام يرد على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" ايضا، اذ فرض مجيء زيد انما وقع شرطا للجزء بما هو مرآة وفان في الواقع، فانه لو كان شرطا للحكم بما هو فرض فالفرض فعلي على كل حال، وان لم يتحقق المجيء خارجا، فيلزم أن يصبح وجوب اكرام زيد في مثال "ان جاء زيد فأكرمه" فعليا ويجب عليه اكرامه قبل مجيئه خارجا، فاذا اعترف بأن الشرط فرض المجيء بما هو فان عاد الاشكال عليه، اذ يقال كيف اصبح الاستفهام فعليا مع عدم فعلية المجيء في الخارج، وعليه فلا بد من توجيه مثال "ان جاء زيد فكيف حالك" على أي تقدير، بأن يقال ان الاستفهام في المدلول التصوري للجملة يكون جزءا للجزء ومعلقا على الشرط الا انه بقربنة توجيه الخطاب يعرف أن مقصود المتكلم هو الاستفهام الفعلي، فالمقصود الجدي من جملة "ان جاء زيد فكيف حالك" هو "كيف حالك عند مجيء زيد".

واجاب بعض الاعلام في تعليقة البحوث عن هذا الايراد بأن الجزء في الجملة الشرطية الاستفهامية هو انشاء الاستفهام كما أن الجزء في الجملة الشرطية البعثية هو انشاء البعث، وحيث انه على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" يكون المدلول الاصيلي في الجملة الشرطية هو الجزء، لا بيان الملازمة بين الشرط والجزء، فيكون كل من انشاء الاستفهام أو انشاء الوجوب فعليا، ولكن المنشأ قد حصص وعاءه بفرض تحقق الشرط، وحيث أن ما يحتاج إلى الجواب في الاستفهام انما هو نفس إنشاء الاستفهام فكان لا بد من الإجابة عنه، بينما أن الذي يدخل في العهدة في باب التكاليف انما هو الحكم الفعلي لا الإنشائي أي المنشأ لا الإنشاء، فلا يجب الامتثال إلا حين تحقق الشرط^(١).

اقول: ان الاستفهام حيث يكون من الامور الانشائية غير الاعتبارية، فلامعنى للتفكيك بين مرحلة انشاءه وفعليته، حتى يقال بأن ما يقتضي الجواب هو انشاء الاستفهام دون فعليته، فان التفكيك بين مرحلة الانشاء والفعلية انما يتعقل في الامور الاعتبارية، حيث ان الأمر الاعتباري يتقوم بعملية ادعاء الوجود وفرضه وتقديره، كادعاء ما ليس باسد اسدا، وادعاء ملكية زيد، فلامنع من تعليق وجود الأمر الاعتباري على وجود الشرط، فيعتبر الموصي من الآن أنه بعد وفاته سوف يكون زيد مالكا لداره، فان الأمر الاعتباري قابل للايجاد التعليقي، فما هو المعلق على وفاة الموصي ليس هو الوجود الذهني لمدلول جملة الجزاء في قوله "ان مت فداري ملك زيد" بل الوجود الاعتباري للملكية وهو الذي قد يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلا شرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، وهكذا حكم الشارع بانه اذا مات شخصٌ فما تركه يكون ملكا لوارثه.

هذا، وأما الأمر الانشائي غير الاعتباري فيكون خاليا عن أي ادعاء وفرض وتقدير، وان كانت الجملة المشتملة عليه جملة إنشائية في قبال الجملة الخبرية. والحاصل انه لو قيل "ان جاء زيد فهل تكرمه" فحيث لا يعقل تعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا، فلامحالة يكون الاستفهام فعليا والمستفهم عنه هو مفاد القضية الشرطية وهو اكرام زيد على تقدير مجيئه فتكون اداة الاستفهام في الحقيقة داخلة على تمام الجملة الشرطية، كما هو المتعارف في اللغة الفارسية، وكذا لو قيل "ان جاء زيد فليتي اكرمه" او "ان جاء زيد فاتمني اكرامه" فمعناه ابراز التمني الفعلي لاکرام زيد على تقدير مجيئه، فهو ليس تمنيا للاكرام المقيد والا لزم تمني مجيء زيد ايضا لأن تمني المقيد يستتبع تمني قيده، مع أنه قد لا يتمنى مجيئه.

مفهوم الشرط ٢٩٩

وأما خطاب الأمر فلو كان من الاعتباريات بان كان معنى الأمر هو اعتبار الفعل على ذمة المكلف كما هو مختار السيد الخوئي "قده" او اعتبار البعث نحو الفعل كما هو مختار جماعة منهم شيخنا الاستاذ "قده" فلأمانع من تعليق وجود هذا الأمر الاعتباري على وجود الشرط، فيعتبر المولى من الآن أنه بعد مجيء زيد سوف يكون اكرامه في ذمة المكلف او يتحقق آنذاك البعث الاعتباري نحوه، وان قلنا بأن الأمر ليس من الاعتباريات وان كان من الإنشائيات، كما اخترنا ذلك في بحث الاوامر بدعوى ان الأمر عملية تكوينية معينة يوجدها الشخص للتوصل الى مراده، وهو صدور الفعل عن الغير باختياره، فهو نحو تصدٍ من الأمر لتحصيل مراده، فقد يكون هذا التصدي بنحو الترغيب العملي وقد يكون بنحو الترغيب القولي، والترغيب القولي قد يكون بنحو الالتماس والاستدعاء وقد يكون بنحو الأمر الذي هو بعث انشائي نحو الفعل بداعي التحريك اليه، ويعني ذلك كون الأمر فعليا وان كان متعلقه في الجملة الشرطية هو فعل الجزاء على تقدير حصول الشرط.

وبما ذكرناه تبين الجواب عن الدليل الثاني، حيث يلزم تعلق الاستفهام بالجملة الشرطية وان دخلت أداة الاستفهام على الجزاء في ظاهر الخطاب.

الدليل الثالث: انه لو كان مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية لزم القول بالمفهوم في الجمل الشرطية الخبرية، مع أنه ليس كذلك عرفا، اذ قد لايعلم المخبر بوقوع شيء الا على تقدير معين، فيقول "ان كانت هذه سيارة زيد فزيد في الدار" فانه لا يظهر منه أنها لو لم تكن سيارة زيد فليس هو في الدار، والقول باختلاف مدلول اداة الشرط في الجملة الشرطية الخبرية عن مدلولها في الجملة الشرطية الانشائية كلام بلاوجه.

ويجاب عنه بثلاثة أجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن الصحيح هو كون مفاد

٣٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الجملة الخبرية والانشائية ابراز الأمر النفساني، فمفاد الجملة الخبرية ابراز قصد الاخبار عن ثبوت النسبة او نفيها، ومفاد الجملة الانشائية هو ابراز امر نفساني غير قصد الاخبار، فخطاب الأمر مثلا موضوع لابرز اعتبار الفعل على ذمة المكلف، والفرق بين الخبر والانشاء أنه يوجد في الخبر وراء ابراز الأمر النفساني شيء وهو المحكي عنه فان طابقه الخبر فهو صادق والا فهو كاذب.

فحينئذ نقول: ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم واضحة بشهادة الارتكاز، فان مفاد قولنا "ان كان زيد لايهتم بصلاته فهو فاسق" هو أن قصد الاخبار عن فسقه مترتب على عدم اهتمامه بصلاته على نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة بحيث لو اهتم بصلاته فلانزيد الحكاية عن فسقه، ولو كان فاسقا في الواقع على هذا التقدير ايضا، وكذا الحال على تقدير كون الجزاء جملة انشائية، اذ لا تعدد في وضع الجملة الشرطية بلحاظ كون الجزاء خيرا او انشاءً، فاذا قال المولى "اذا زالت الشمس فصل" فيكون مفاده بحسب الارتكاز أن اعتبار الصلاة في ذمة المكلف من قبل المولى انما هو على تقدير زوال الشمس، وأما على تقدير عدم الزوال فلم يعتبر على ذمته شيئا، وهذا هو المفهوم المعبر عنه بالانتفاء عند الانتفاء، وقد ظهر بما ذكرناه أن استفادة المفهوم من الجملة الشرطية غير متوقفة على جريان مقدمات الحكمة، بل الارتكاز شاهد على دلالتها عليه بالوضع.

هذا وقد ذكر أنه على بناء على مسلك المشهور من أن مفاد الجملة الخبرية ثبوت النسبة او نفيها ومفاد الجملة الانشائية هو ايجاد النسبة فيشكل اثبات المفهوم للجملة الشرطية، فان الجملة الشرطية وان كانت تدل على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء، واستعمالها في موارد الاتفاق يحتاج الى العناية ورعاية القرينة لو لم يعد من الاغلاط، اذ لا يصح تعليق كل شيء على كل شيء، ولكن الظاهر عدم دلالة الجملة الشرطية على كون ترتب الجزاء على الشرط من

مفهوم الشرط ٣٠١

باب ترتب المعلول على علته، والا لزم ان يكون الاستعمال في موارد كون الشرط معلولا لجزائه او كونهما معلولين لعلة ثالثة مجازا ومحتاجا الى القرينة وهو باطل، وأما كون الشرط علة منحصرة للجزاء فلا تدل عليه الجملة الشرطية جزما، اذ لم توضع الجملة الشرطية له، والا لزم كون الاستعمال في غيره مجازا محتاجا الى القرينة، وهو باطل بالضرورة^(١).

اقول: يرد عليه **اولا**: انه قد تقدم في محله عدم تمامية مبناه من كون مدلول الجملة الخبرية هو ابراز قصد الاخبار وفي الجملة الانشائية هو ابراز الأمر النفساني غير قصد الاخبار، لعدم تبادل هذا المعنى من الجملة، ولذا لو سمعت هذه الجملة من نائم فلا يخطر هذا المعنى في ذهن المخاطب مع ثبوت العلة بين اللفظ والمعنى، وان كان هو يسميها بالعلقة الانسية دون العلة الوضعية.

وأما ما ذكره من ان المسلك الصحيح في تفسير حقيقة الوضع حيث كان هو مسلك التعهد، ولا يعقل تعلق التعهد بما يكون خارجا عن اختيار المتعهد، فلامعنى لكون الموضوع له هو ثبوت النسبة الخارجية وعدمه لخروجهما عن اختيار المستعمل، فلا بد ان يكون الموضوع له هو قصد الإخبار^(٢) ففيه ان مسلك التعهد لا يقتضي اكثر من التزام الواضع بانه لا يتلفظ بالجملة الخبرية الا اذا اراد تفهيم ثبوت النسبة الخارجية، وقد مر منه "قده" ان ارادة التفهيم ليست داخلية في المعنى الموضوع له، ولو تم اشكاله لزم عدم وضع الألفاظ لذوات معانيها حتى في الالفاظ المفردة، فكان لا بد ان يكون لفظ الماء مثلا موضوعا لإرادة تفهيم معناه مع انه خلاف الوجدان، ولا يتبادر من اللفظ.

وثانيا: ان التفصيل بين قول المولى لعبده "ان جاء زيد فأكرمه" وبين قول المولى له "ان جاء زيد فأنا أكرمه" بقبول مفهوم الشرط في الاول دون الثاني

١ - مصباح الاصول ج١ ص٢٦٦

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٨٥

خلاف الوجدان العرفي .

وثالثا: انه اذا لم تدل الجملة الشرطية على الربط الانحصاري بين الشرط والجزاء كما هو مقتضى اشكاله على المشهور فلا يرى وجه للفرق بين مبنى المشهور في معنى الجمل وبين مبناه، فان تعليق قصد الانشاء او الاخبار على الشرط لا يستلزم الا انتفاء شخص هذا القصد عند انتفاء الشرط وهذا لا يكشف عن انتفاء سنخ قصد الاخبار او الانشاء الا مع فرض دلالة الجملة الشرطية على الربط الانحصاري، والمفروض انكاره لذلك .

ورابعا: الخطابات الواردة عن الائمة "عليهم السلام" حيث لا تكون في مقام التشريع فتكون ظاهرة في الإخبار عن الاحكام الشرعية، حتى لو كانت بلسان الأمر والنهي، فضلا عما اذا كانت بلسان الإخبار، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كُرّ لا ينجسه شيء" فلازم ما ذكر عدم انعقاد مفهوم الشرط فيها، وهكذا الحال في فتاوى الفقهاء .

الجواب الثاني: ما في البحوث من أن مفاد الجملة الخبرية ليس هو النسبة الخارجية بين الموضوع والمحمول، وانما هو النسبة التصادقية التي يعبر عنها بكون هذا ذاك، ولا موطن لها الا في الذهن، فانه في الخارج لا توجد الا الوحدة والعينية بين الموضوع والمحمول، بل ذكرنا في محله أن ما يتحصل في الذهن من النسب الخارجية كالنسبة الظرفية بين زيد والدار تكون نسبة تحليلية ذهنية لا واقع نسبة، والجملة التامة تحتاج الى واقع نسبة ذهنية تربط بين مفهومين مستقلين موجودين في الذهن، وهي النسبة التصادقية، وعلى هذا الأساس يتضح أنّ المعلّق على الشرط في قولنا "إذا شرب زيد السم سوف يموت" ليس هو موت زيد المتضمن لنسبة خارجية ناقصة هي نسبة عروض الموت إلى زيد، بل المعلّق هو النسبة التصادقية الذهنية بين الذات التي عرض عليها الموت وبين زيد التي هي مدلول الجملة التامة في الجزء، أي النسبة الاخبارية فيكون المعلّق على

مفهوم الشرط ٣٠٣

الشرط هو إخباره بالموت لا واقع الموت، وأما الجملة الشرطية المتضمنة للحكم الشرعي فوجه انعقاد المفهوم لها هو أن الحكم لا واقع له وراء الإنشاء، فلامحالة يدل انتفاء هذا الإنشاء عند انتفاء الشرط على انتفاء الحكم واقعا، وهذا بخلاف الإخبار الذي يكون الواقع محفوظا مع انتفاء الإخبار أيضا^(١).

ويرد عليه أولاً: ما مر من أن اغلب الخطابات الواردة عن الائمة "عليهم السلام" وفتاوى الفقهاء ظاهرة في الاخبار، فلازم ذلك عدم انعقاد مفهوم الشرط فيها، وكذا مر عدم قبول الوجدان العرفي للتفصيل بين قول المولى لعبده "ان جاء زيد فأكرمه" وبين قول المولى له "ان جاء زيد فأنا أكرمه" بقبول مفهوم الشرط في الاول دون الثاني.

وثانياً: ان الصحيح كما سبق في محله ان الجملة الخبرية في مثل قولنا "زيد عالم" قد وضعت للدلالة على الهووية التصديقية بين الموضوع والمحمول، اي على تحقق الاتحاد بينهما خارجا، والشاهد على كونه معنى الجملة الخبرية أن هذا هو الذي يتبادر الى الذهن عند سماع الجملة الخبرية ولو من نائم او من تموج الهواء.

ان قلت: لو كان المستعمل فيه في الجملة الخبرية الهووية التصديقية وتحقق الاتحاد خارجا بين الموضوع والمحمول فيلزم اهمال القضية الكاذبة حيث ان عدم تحقق الاتحاد خارجا بين موضوعها ومحمولها يساوق انتفاء معناها الاستعمالي، وكل كلام لم يكن له مدلول استعمالي فهو مهمل، فلا بد ان تكون القضية الكاذبة مهملة، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

قلت: ان الذي وضعت الجملة الخبرية لتكون علامة عليه وان كان هو واقع الاتحاد بين الموضوع والمحمول خارجا، لكن المستعمل فيه بالذات هو الحكم

٣٠٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

النفساني باتحاد الموضوع والمحمول خارجا، وقد يعبر عنه بالنسبة الحملية او النسبة التصادقية، وبعد انحفاظ المستعمل فيه بالذات في القضية الكاذبة فلا يكون الكلام مهما، ولا يوجب انتفاء ذي العلامة اهمال العلامة.

فتحصل أن المعلق على الشرط هو ما تلحظ الجملة فانية فيه وهو اتحاد الموضوع والمحمول خارجا، لالنسبة الذهنية التصادقية.

وثالثا: ان المعلق على الشرط في الجملة الشرطية الانشائية ان كان هو شخص الانشاء الذي تضمنه الخطاب فهذا لا ينفى نسخ الانشاء مع وجود شرط آخر، فقول المولى "ان جاء زيد فاكرمه" لا ينفى انشاء آخر لوجوب اكرام زيد عند مرضه، فلا بد في تحقق المفهوم من كون المعلق هو نسخ الانشاء، وحينئذ فنقول: ان لازم ما ذكره كون المعلق في الجملة الخبرية الشرطية كقولك لزيد "ان شربت السم تموت" هو نسخ النسبة التصادقية أي طبيعي إخبارك بأن زيدا يموت، وهذا يعني أنه يستفاد من تلك الجملة الشرطية أنك لن تخبر ابدا بموت زيد ولو معلقا على سبب آخر كسقوطه من فوق الجبل، وهذا خلاف الوجدان، لاحتمال ان تخبر بذلك ولو في المستقبل.

هذا وقد يقال ان المعلق على الشرط إذا كان هو الإنشاء والاخبار فحيث انهما مدلولان تصديقيان جزئيان، اذ لم تستعمل الجملة في مفهومهما الكلي فلامعنى لإجراء أصالة الإطلاق في الجزاء لإثبات ان المعلق طبيعي الانشاء او الاخبار، وقد مر أنه يلزم في انعقاد المفهوم كون المعلق على الشرط هو نسخ الحكم، وهذا بخلاف ما لو قلنا بكون المعلق هو النسبة التي تعلق بها الانشاء او الاخبار^(١).

وفيه أن المعلق على الشرط دائما هو النسبة التامة في الجزاء، والنسبة التامة مدلول تصديقي جزئي، وان وقع الاختلاف في حقيقتها، وقد اختار في البحوث

مفهوم الشرط ٣٠٥

فيما كان الوجوب مستفادا من صيغة الأمر كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" أن المعلق على الشرط هو مفاد الهيئة لكن لامباشرة بل بتوسط مفهوم اسمي مشار إليه، فكأنما قيل "أكرم زيدا وهذه النسبة البعثية معلقة على الشرط"^(١)، وسيأتي ان شاء الله تعالى البحث حول ذلك.

الجواب الثالث: ما هو الصحيح من أن عدم ظهور الجمل الشرطية الخبرية في المفهوم لأجل قرينة لبية متصلة، وهو عدم احاطة المخبر بالواقع، فاذا جاء بجملة شرطية خبرية فلا يظهر منه أكثر من تعليق إخباره لباً بذلك الشرط، نعم لو كان الجزاء فعلا اختياريا للمتكلم، كما في قوله "ان جاءني زيد فأكرمه" او كان المخبر محيطا بالواقع كالأئمة (عليهم السلام) دون الفقهاء، فعدم ظهوره في المفهوم ليس واضحا كي يمكن النقض به، بل الظاهر أنه لافرق بينه وبين الجملة الانشائية.

الدليل الرابع: ان دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية ليست بالوضع جزما لعدم كون استعمالها في مطلق الربط مجازا وجدانا، حيث لا يحسّ بأية عناية ومجاز في موارد عدم ارادة المفهوم المطلق للجملة الشرطية، كما لو قيل بأن الماء اذا بلغ كرا لاينجسه شيء، ولم يقصد بذلك بيان أن مطلق الماء القليل يتنجس بملاقاة النجس ولو كان نابعا، كما أنه لايمكن أن تكون دلالتها عليها بالاطلاق ومقدمات الحكمة، لأن شأن الاطلاق هو نفي القيد الزائد لاتعيين كون المعنى المراد من اداة الشرط مثلا هو النسبة التوقفية دون النسبة التقديرية. والجواب عنه أن عدم الاحساس بالعناية والمجاز في موارد عدم ارادة المفهوم للجملة الشرطية لايعني عدم استعمال اداة الشرط في هذه الموارد في النسبة التوقفية، فان وجود بديل للشرط المذكور في الجملة الشرطية - كما لو ورد اولاً "ان جاءك زيد فأكرمه" ثم ثبت أن مرض زيد يوجب وجوب اكرامه ايضا-

٣٠٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاينافي المدلول الوضعي لها وانما يوجب رفع اليد عن اطلاق التعليق، يعني أن اطلاق التعليق كان يقتضي توقفه عليه سواء صار زيد مريضاً ام لا، وحينئذ نقيده اطلاق التعليق ويكون طبعياً وجوب اكرام زيد موقوفاً على مجيئه في حال سلامته دون مرضه، فكأنه قال "اكرم زيدا اذا جاءك مادام صحيحاً"، لا رفع اليد عن الدلالة الوضعيّة على النسبة التوقفية الربطية فلا يكون مجازاً.

والحاصل أن قوله "ان جاء زيد فأكرمه" يكون بناءً على مبنى المشهور في قوة أن يقال "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" وحينئذ فان ثبت بديل لهذا الشرط كان تقييداً لاطلاق التعليق على هذا الشرط بجعل عدل آخر له، لاستعمالاً لأداة الشرط في غير النسبة التوقفية.

هذا وقد ذكر في البحوث أن المفهوم يتوقف على اطلاق المعلق ايضاً حيث أن اطلاقه كان يقتضي توقف طبعي وجوب اكرام زيد على مجيئه، فثبت البديل يمكن أن يكون موجبا لتقييد اطلاق المعلق فيكون المعلق حصّة من وجوب اكرام زيد لاطبعي وجوب اكرامه^(١)، ولكنه غريب جداً، فلو ورد في الخطاب "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" فهل يقبل العرف تقييد الموضوع بشخص هذا الوجوب.

الدليل الخامس: ما في تعليقة البحوث من انه اذا قيل "إذا جئتني أكرمتك"

فغاية ما يستفاد منه اكرامه عند اول مجيئه، ولو اريد بيان تكرار اكرامه بتكرار مجيئه، فلا بد من استخدام اداة العموم بأن يقال "كلما جئتني اكرمتك" وهذا ينافي مبنى المشهور من دلالة الجملة الشرطية على الربط اللزومي بين الشرط والجزاء وأنه كلما تحقق الشرط تحقق الجزاء، بخلاف ما إذا اخترنا مبنى المحقق الاصفهاني "فده" من دلالة الجملة الشرطية على ثبوت الجزاء على فرض ثبوت الشرط فانها لاتدل إلا على أنّ الفرض أصل المجيء أي صرف

مفهوم الشرط ٣٠٧

وجوده، نعم اذا استخدمت أداة العموم فتدل على أنّ الفرض كل فرد من افراد
المجيء فتستفاد الملازمة في كل مرة^(١).

اقول: لاريب في ظهور الجملة الشرطية في تكرر الجزاء بتكرر الشرط اما
مطلقا كما في مثل قوله "ان افطرت فأعتق رقبة" او في فرض تخلل الايتان
بالجزاء بين الفردين من الشرط، كما في قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" فانه اذا
مس الميت ولو عدة مرات لم يجب عليه الا غسل واحد، ولكن لو اغتسل ثم
مس الميت مرة أخرى وجب عليه غسل آخر للمس، وهذا لا يختص بالجملة
المتضمنة لإنشاء الامر، بل يشمل الجملة الخبرية، فلو قال "اذا جاءني زيد فأنا
أحترمه" فمقتضى اطلاقه عدم اختصاصه بالمجيء الاول، كما لا يختص ذلك
بالجملة الشرطية، فيشمل مثل قوله "يجب عتق رقبة على من افطر" او "يجب
الغسل على من مس الميت" وقد التزم نفسه في بحوثه في الخمس بتكرر الجزاء
بتكرر الشرط في الخطابات التكليفية^(٢)، ولا يختلف في ذلك مبنى المشهور
ومبنى المحقق الاصفهاني "قده"، لانه على مبنى المشهور من دلالة الجملة
الشرطية على الربط بين الشرط والجزاء، فمقتضى اطلاق الشرط هو كون طرف
الربط طبيعي الشرط الصادق على غير الفرد الاول منه ايضا، فلا بد من ثبوت
الجزاء عند ثبوته، وكذا على مبنى المحقق الاصفهاني "قده" من دلالتها على
ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، فإن مقتضى اطلاق الشرط هو ثبوت
الجزاء على تقدير ثبوت غير الفرد الاول من الشرط ايضا، بل مقتضى ما ذكره
من ظهور الجملة في حدوث الجزاء على تقدير حدوث الشرط هو تعدد الجزاء
بتعدد الشرط ولو مع عدم تخلل الايتان بالجزاء بين الفردين من الشرط.

ودعوى أنه على مبنى الاصفهاني "قده" حيث أن مفاد الجملة الشرطية بيان
وجود طبيعي الجزاء على تقدير تحقق الشرط، فيكون من قبيل الهلية البسيطة

١ - تعليقة البحث ج٣ ص١٥٢

٢ - بحوث في الخمس ج٢ ص٣٦٠

٣٠٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كقولنا "الانسان موجود" ويكفي في وجود الطبيعة وجود فرد منها فلا تقتضي الجملة الشرطية ثبوت الفرد الثاني من الطبيعة بتحقيق الفرد الثاني من الشرط، فكأنه بدل قوله "اذا جئتي احترمك" قال "احترامك على تقدير مجيئك ثابت" وهذا بخلاف ما لو كان مفادها كون الجزاء مربوطا ومعلقا على الشرط فانه يكون بمعنى أن احترامك لازم لمجيئك، فيكون من قبيل الهلية المركبة التي قلنا بظهورها في الانحلال، كقولنا "الانسان ضاحك"، ففيه أن ظاهر الحكم بثبوت احترام زيد مثلا على فرض ثبوت مجيئه هو انحلاله بلحاظ جميع فروض ثبوت المجيء، حيث أن ما وقع موقع الفرض والتقدير وهو مجيء زيد يحل مركز الموضوع في القضية فكأنه قيل "في فرض مجيء زيد يثبت احترامه" ومن الواضح أنه لو لم يحترمه في بعض فروض مجيئه لزم كون الكلام كاذبا، وهكذا قولنا "ان احترامك في فرض مجيئك ثابت".

وأما عدم ظهور مثل قوله "اذا جئتي أكرمك" او "اذا جئتي فأكرمك" في التكرار فذلك لاينافي مبنى المشهور، بل يعني عدم ظهوره (في فرض خلوه عن اداة العموم) في أكثر من كون طرف الربط هو صرف وجود مجيئه غير الصادق الا على المجيء الاول، او فقل وفقا لمبنى الاصفهاني "قده" ان مدلوله ثبوت اكرامه على تقدير صرف وجود مجيئه، ولعل وجه عدم ظهوره في أكثر من ذلك قيام القرينة العرفية في مثل الوعد بشيء بازاء فعل في عدم كونه بنحو القضية الحقيقية، وأنه لايقصد تكرار ما وعد به بتكرار الفعل.

الدليل السادس: ما في تعليقة البحوث ايضا من انه لااشكال في أن جملة "إن جاءك زيد فأكرمه" جملة إنشائية، وهذا على مبنى المحقق الأصفهاني "قده" قابل للتفسير، إذ المدلول الأساسي للجملة والذي يإزائه مدلول تصديقي انما هو الجزاء، لا الشرط ولا الشرطية، فانهما لمجرد الفرض والتقدير، فإذا كان الجزاء جملة إنشائية كانت الشرطية إنشاءً لامحالة وإذا كان الجزاء جملة خبرية

مفهوم الشرط ٣٠٩

كانت الشرطية اخباراً لامحالة.

ولكن لا يبقى فرق بين الجملة الشرطية الانشائية والخبرية على مبنى المشهور حيث ان المدلول الأساسي للجملة الشرطية والذي يإزاهه مدلول تصديقي انما هو نفس التعليق والربط والملازمة بين الجزاء والشرط، إذ تكونان معا اخبارا عن الملازمة بين الشرط والجزاء، سواء كان الجزاء جملة خبرية أو إنشائية، ولا يمكن أن يكون الجزاء الا مدلولاً تصوريا لاتصديقيا، لأن الجملة الواحدة لاتتحمل إلا مدلولاً تصديقيا واحدا، والمفروض انه يإزاء الربط والتعليق لالجزاء.

ودعوى استفادة الاخبار أو الإنشاء عن الجزاء حينئذ بدلالة التزامية خلاف الوجدان جداً^(١).

وفيه أنه يكفي في الفرق بينهما أن ربط الشرط والجزاء في الجملة الانشائية ليس له واقع وراء هذا الاستعمال مما قد تطابقه الجملة وقد تخالفه، بخلاف الربط في الجملة الخبرية كقولنا "اذا طلعت الشمس فالنهار موجود".

الدليل السابع: ما في تعليقة البحوث ايضا من أن مبنى المشهور يواجه مشكلة كيفية الربط بين نسبتين تامتين، فان النسبة إذا لم تكن ناقصة بل تامة فلاتتحمل ربطا، وانما تتحمل الفرض والتقدير أو التصديق.

وذلك لأنه لو أريد من الربط الربط الناقص أي النسبة الناقصة فهذه النسبة تحليلية، وهي مع طرفيها تشكل مفهوما مفردا، فلاتصلح النسبة التامة أن تقع طرفا لها، بل النسبة الناقصة خلف مقصود المشهور إذ المفروض ان نسبة الجزاء إلى الشرط نسبة تامة يصح السكوت عليها.

ولو أريد من الربط النسبة التامة فنحن لانتقل نسبة تامة بين نسبتين إلا الفرض والتقدير، أي تكون إحداهما تحديداً لوعاء صدق الأخرى، إذ لا يعقل التصادق بين نسبتين لأنهما متعددتان ذاتاً وخارجاً، وانما التصادق بين مفهومين يتحدان

٣١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ويتصادقان خارجا في وجود واحد.

وأما التلازم والارتباط والالتصاق بين النسبة في الشرط والنسبة في الجزاء فلو كان نسبة فهي من النسب التي يكون موطنها الخارج لاالذهن، وقد مر في محله أنها لاتكون نسبة تامة^(١).

اقول: ورد في الجزء الاول من البحوث ما يصلح ان يكون جوابا عن هذا الاشكال، وهو أن النسبة التوقفية التي هي مفاد أداة الشرط موطنها الذهن، وليست متحصلة عن الخارج كي يصير ما في الذهن نسبة تحليلية فتوجب كون الجملة ناقصة، فانه لا يوجد في الخارج نسبة توقفية بين الجزاء والشرط، حيث ان النسبة الخارجية تتوقف على وجود طرفي النسبة، مع ان توقف الجزاء على الشرط ثابت ولو لم يوجد الشرط والجزاء خارجا، كما في قوله تعالى "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" فما هو الثابت واقعا هو التوقف، لالنسبة التوقفية، فاذاً يكون موطن النسبة التوقفية هو الذهن، وكل نسبة يكون موطنها هو الذهن تكون نسبة تامة، بحيث لو أتى بطرفيها لكان الكلام مما يصح السكوت عليه، كما مر في محله^(٢).

ولكن أشكلنا هناك عليه بأن النسبة التوقفية ثابتة بين الجزاء والشرط في عالم الواقع ونفس الأمر، ولامعنى لثبوت التوقف في عالم الواقع من دون ان يكون له طرفان، فاذاً النسبة التوقفية ثابتة في عالم الواقع، والنسبة الذهنية التوقفية متحصلة عنها.

الا أن مجرد كون نسبة ذهنية متحصلة عن نسبة ثابتة في عالم الخارج او الواقع لايعني كونها تحليلية ناقصة، بل يمكن ان تكون واقع نسبة مسانحة مع تلك النسبة الخارجية او الواقعية بحيث يصلح للحكاية عنها.

وما في البحوث من دعوى كون مدلول الجملة الناقصة مفهوما بسيطا تصورا

١ - تعليقة البحث ج٣ص١٥٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج١ص٣٠٤

مفهوم الشرط ٣١١

فهو خلاف الوجدان، فإننا لما نتصور شيئين مختلفين ليس احدهما وصفا للآخر كما في هذا المثال فإننا نتصور كلاً من هذين المفهومين في حد ذاتهما مثل ما لو تصورناهما منفردين، فالمتصور في قولنا "الجالس في الدار" لا يقلّ وجدانا عن المتصور في قولنا "الجالس، الدار"، وعليه فلا بد من وجود نسبة ذهنية تربط بين مفهوم الجالس ومفهوم الدار الموجودين في الذهن وهذه النسبة وان لم تكن نسبة ظرفية بالحمل الشائع لكن لا يبرهان على امتناع كونها نسبة مسانخة لها كمسانخة الظل مع ذي الظل والصورة المرتمسة في المرأة مع ذي الصورة، فان المرأة قد تحكي عن الجالس فقط وقد تحكي عن الدار فقط وقد تحكي عن الجالس في الدار تماماً، والصورة المرتمسة في المرأة وان لم تشتمل على نسبة ظرفية بالحمل الشائع، ولكنها تشتمل على ما يصلح ان يحكي عنها، مضافا الى ورود النقص عليه بما لو كان الوصف جملة، كقولنا "الانسان الذي هو عالم"، فانه لا يمكن الالتزام بكون مدلوله بسيطاً تصورياً بعد كون الوصف فيها جملة تامة اذ لا يصح التوصيف بالجملة الناقصة، فلا يصح أن يقال "الانسان الذي هو العالم" او يقال "الانسان الذي ابوه العالم".

وكما أنه قد تكون الجملة المشتملة على النسبة الذهنية المتحصلة من النسبة الخارجية جملة تامة، حيث تشتمل على حكم الذهن، ولا تكون من سنخ التصور المحض، ففرق بين قولنا "الجلوس في الدار" حيث يكون جملة ناقصة وبين قولنا "زيد في الدار" فانه جملة تامة، حيث يكون مدلوله تحقق النسبة الظرفية، وان كانت النسبة الظرفية من النسب الخارجية، ولا يتم دعوى كون منشأ تامة الجملة هو النسبة التصادقية الحملية بين "زيد" و"كائن" المقدر، لاتفاق علماء الأدب على كون الجار والمجرور متعلقا به، فانه مضافا الى عدم احساسنا بوجودنا العرفي تقدير أي مفهوم اسمي مثل كائن، يرد عليه أن ترجمة "زيد في الدار" تكون بالفارسية "زيد در خانه است" ولو صح ما ذكره من التقدير لكان

٣١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يلزم ان يقال "زيد در خانه هست" فان الفرق بين "است" و"هست" هو الفرق بين الكون الرابط والكون المحمولي، فلو لزم تقدير مفهوم اسمي يكون طرفا للحرف لم يصح ان يعبر عنه بما يرادف الكون الرابط، لانه مفهوم حرفي ايضا، فهية الجملة في قولنا "زيد في الدار" او كلمة "است" في قولنا "زيد در خانه است" تدل على وجود نسبة ظرفية بين زيد والدار خارجا، وهذا لاينافي كون العلقة الوضعية تصويرية بمعنى انه لو سمع اللفظ من تموج الهواء مثلا انتقل الذهن من تصور اللفظ الى تصور المعنى، فانه لو سمع من تموج الهواء جملة زيد في الدار انتقل الذهن الى صورة وجود النسبة الظرفية بينهما.

وبناء على ذلك نقول ان مفاد أداة الشرط حيث يكون الحكم بتحقيق النسبة التوقفية بين الجزاء والشرط فيوجب كون الجملة الشرطية تامة يصح السكوت عليها.

الدليل الثامن: ما في تعليقة البحوث ايضا، ومحصله أنه يوجد فرق بين جملة "هل إذا جاء زيد فتركه" وجملة "إذا جاء زيد فهل تركه" فانه لو كان يكرمه عند مجيئه تارة ولا يكرمه أخرى صح الجواب عن الجملة الاولى بـ"لا" دون الجملة الثانية، لأن السؤال في الاولى عن استلزام مجيء زيد لآكرامه، ويكفي في انتفاء ذلك عدم آكرامه عند مجيئه ولو في بعض الاحيان، ولذا يصح أن يقول "إذا جاء زيد فلاأكرمه"، وأما السؤال في الثانية فعن وقوع إكرامه على تقدير مجيئه، فلايصح الجواب حينئذ بنفي وقوع آكرامه على تقدير مجيئه بأن يقول "إذا جاء زيد فلاأكرمه"، بل لابد من نفي استلزام مجيئه لآكرامه بأن يقول "ليس إذا جاء زيد فأكرمه" او يقول "إذا جاء زيد فأكرمه تارة ولاأكرمه أخرى".

فعلى مبنى المحقق الأصفهاني "قده" من كون مفاد الجملة الشرطية ثبوت الجزاء على تقدير وجود الشرط، يمكن بيان نكتة الفرق بأن يقال إنه في قولنا "إذا جاء زيد فلاأكرمه" حيث يكون عروض النفي على ذات الجزاء، وتقييد

مفهوم الشرط ٣١٣

الجزء بفرض تحقق الشرط يكون في رتبة لاحقة، فيكون المنفي هو ذات الجزء من دون لحاظ تقييده بالشرط، نعم يكون النفي مختصا بحال تحقق الشرط، ففي هذا المثال يكون المنفي هو ذات اكرام زيد، وان كان نفيه مختصا بحال مجيئه، فكما أن نفيه المطلق يدل على انتفاء جميع افراد اكرام زيد، فكذلك نفيه المختص بحال مجيئه يدل على انتفاء جميع افراده في حال مجيئه، فاذا كان يكرم زيدا على تقدير مجيئه في بعض الاحيان فلا يصح أن يقول "اذا جاء زيد فلا أكرمه"، كما لا يصح أن يقول "لا" في الجواب عن قوله "اذا جاء زيد فهل تكرمه".

ولكن في قولنا "ليس اذا جاء زيد فأكرمه" حيث يكون الجزء مقيدا بالشرط في رتبة سابقة على عروض النفي فيكون ظاهره نفي مفاد قضية "ان جاء زيد فأكرمه" اي استلزام مجيء زيد لاكرامه الذي يستفاد تبعا من اثبات اكرام زيد على تقدير مجيئه، فيرد النفي على هذا الاستلزام، وكذلك الحال في الاستفهام في قولنا "هل اذا جاء زيد تكرمه" فانه استفهام عما يستفاد تبعا من قوله "اذا جاء زيد تكرمه" وهو استلزام مجيء زيد لاكرامه.

بينما أنه على مبنى المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية النسبية التوقفية بين الشرط والجزء، او فقل كون الشرط علة منحصرة للجزء، فلا يمكن توجيه الفرق بين جملة "اذا جاء زيد فهل تكرمه" وجملة "هل اذا جاء زيد فتكرمه"، فان قيل بكون مفاد الجملة الاولى هو الاستفهام عن عليية الشرط للجزء، لزم عدم الفرق بينها وبين الجملة الثانية، وهو خلاف ما مر من وضوح الفرق بينهما، وان قيل بكونه استفهاما عن ثبوت الجزء المرتبط بالشرط، ففيه اولا: انه يكون معناه أخذ الربط والتقييد بالشرط بنحو النسبة الناقصة طرفاً للجزء، فكأنه استفهام عن اكرامه المقيّد بمجيئه، وهذا خلاف مبنى المشهور من ان النسبة التعليقية في الجملة الشرطية نسبة تامة لناقصة، وثانيا: ان تقييد الجزء بالشرط إما أن يكون

٣١٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

راجعا الى تقييد ثبوت المحمول في الجزاء لموضوعه، او راجعا الى تقييد نفس الموضوع اوالمحمول فيه، فإن اريد الاول كان معناه تحديد فرض ثبوت الجزاء فيكون الاستفهام عن ثبوت اكرامه في فرض مجيئه، فهذا رجوع إلى مبنى المحقق الأصفهاني "قده"، وإن اريد الثاني كان معناه أن الاستفهام عن إكرام زيد الجائي أو الاستفهام عن ثبوت الإكرام المقيّد بالمجيء لزيد، وهذا خلاف المقصود، إذ ليس السؤال عن اكرام زيد الجائي او عن الاكرام المقيّد بمجيء زيد، كما أنه خلاف ظاهر جملة الشرط من كونها نسبة تامة لناقصة^١.

ويرد عليه **اولا:** ان ما استشهد به على عدم تمامية مبنى المشهور وهو الفرق بين قوله "ان جاء زيد فهل تكرمه" وقوله "هل ان جاء زيد فتكرمه" ففيه أنا لانحس بأيّ فرق بينهما، والشاهد عليه عدم وجود فرق بين قولنا بالفارسية "اگر زيد بيايد آيا او را اكرام می کنی" مع قولنا "آيا اگر زيد بيايد او را اكرام می کنی" فلو كان المكلف يكرم زيدا عند مجيئه في بعض الاحيان لم يصح أن يجيب ب "لا" ولا ب "نعم" في كليهما، بل لا بد أن يقول "اكرمه تارة ولاأكرمه أخرى".

وأما الفرق بين "ليس اذا جاء زيد فأكرمه" و"اذا جاء زيد فلاأكرمه" فهو وان كان وجدانيا، كما نحس بالفرق بين قولنا بالفارسية "اينطور نيست كه اگر زيد بيايد او را اكرام كنم" وبين قولنا "اگر زيد بيايد او را اكرام نمي كنم"، لكن يتلائم ذلك مع كل من قول المشهور وقول المحقق الاصفهاني "قده"، فان مفاد "ليس اذا جاء زيد فأكرمه" هو عدم صدق قضية "اذا جاء زيد فأكرمه" ويكفي في عدم صدقها انتفاء اكرامه على تقدير مجيئه ولو في بعض الاحيان، سواء قلنا بمبنى المشهور من كون مفادها عليّة مجيء زيد لاكرامه، او قلنا بمبنى المحقق الاصفهاني "قده" من كون مفادها ثبوت وجوب الاكرام على تقدير مجيء زيد،

مفهوم الشرط ٣١٥

فيختلف مفاد "ليس اذا جاء زيد فأكرمه" عن مفاد "اذا جاء زيد فلاأكرمه" حيث ان مفاد الاخير على مبنى المشهور هو بيان عليية مجيئه لعدم اكرامه، وعلى مبنى المحقق الاصفهاني انتفاء اكرام زيد على تقدير مجيئه، فانه يتوقف صدقه على انتفاء ذلك في جميع الاحيان.

وثانيا: ان ما ذكره من أن ادخال النفي على الجزاء بعد تحديده بخصوص فرض تحقق الشرط يوجب ظهور القضية في نفي استلزام الشرط للجزاء فيرد عليه النقص بقولنا "اكرام زيد على تقدير مجيئه معدوم" فان النفي فيه قد عرض على اكرام زيد بعد تحديده بخصوص فرض مجيئه، ولكنه لايد في صدقه من انتفاء اكرامه على تقدير مجيئه مطلقا، فلو كان يكرمه عند مجيئه تارة ولايكرمه أخرى فلايصدق هذا الكلام، ولايختلف عما لو قيل "اكرام زيد معدوم على تقدير مجيئه".

ثم انه قد يستدل بهذا الدليل الثامن لصالح المشهور فيقال: ان احساس الفرق بين دخول النفي على الجملة الشرطية وبين دخولها على الجزاء موجود في القضية الشرطية الجزئية ايضا، فيختلف مفاد جملة "ان جاء زيد اليوم صباحا فليس يجيء عمرو عصرا" عن مفاد جملة "ليس ان جاء زيد اليوم صباحا فيجيء عمرو عصرا" وحيث أن الظاهر من الجملة الاولى نفي مجيء عمرو عصرا على تقدير مجيء زيد صباحا فلايصح هذا التعبير الا ممن يعلم بعدم مجيء عمرو على تقدير مجيء زيد، فيكون الظاهر من الجملة الثانية نفي لزوم مجيء عمرو عصرا عند مجيء زيد صباحا، وان كان مجيئهما اتفاقا محتملا، ولكن الظاهر أن الدال على كون المنفي في الجملة الثانية هو اللزوم هو قرينية ادخال النفي على الجملة الشرطية في مثلها بدل ادخاله على الجزاء.

الدليل التاسع: انه لو كانت الجملة الشرطية دالة على توقف الجزاء على الشرط وبتبع ذلك كانت تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، فلازم ذلك

٣١٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أنه اذا كان يجب اكرام زيد عند مرضه ايضا فلا بد أن تكون جملة "ليس ان جاء زيد فيجب اكرامه" صادقة، لأن مفادها توقف وجوب اكرام زيد على مجيئه، والمفروض كونه خلاف الواقع، مع أن الوجدان شاهد على كذب هذه القضية السالبة فيما اذا وجب اكرام زيد على تقدير مجيئه.

الدليل العاشر: لو كان المكلف يكرم زيدا عند مجيئه في بعض الاحيان، وسئل أنه "هل ان جاء زيد فتكرمه" فقد مر آنفا أنه لا يصح أن يقول في الجواب "لا"، وهذا لا يلائم قول المشهور، اذ بناء على قول المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية لزوم الجزاء للشرط فيكون الاستفهام عن استلزام مجيء زيد لاكرامه، وحينئذ فلاوجه لعدم صحة الجواب بالنفي.

هذا تمام الكلام في الادلة التي اقيمت لصالح كل من قول المشهور وقول المحقق الاصفهاني "قده" وقد تحصل عدم تمامية ادلة قول المشهور، وأما ادلة قول المحقق الاصفهاني فالمقبول منها الاول والأخيران منها، كما يساعد الوجدان اللغوي على هذا القول، ويمكن ذكر شاهد عليه، وهو انه بناء على قول المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية كقوله "ان كان العالم عادلا فاكرمه" هو ثبوت الملازمة بين كون العالم عادلا وبين وجوب اكرامه، فيعني ذلك انه لو لم يجب اكرام عالم فليس هو بعادل، فاذا علمنا بعدم وجوب اكرام زيد العالم وشككنا في كونه عادلا او فاسقا فيمكن ان نثبت بذلك عدم كونه عادلا فنرتب عليه الآثار الشرعية لعدم عدالته، وهذا هو الذي يعبر عنه باجراء اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص، وحيث انه لايساعد العرف على ذلك فيتقوى ما ذكرناه من أن مفاد الجملة الشرطية ابتداء هو ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط، لاالملازمة بين الشرط والجزاء.

فالانصاف عدم تمامية الوجه الاول المبتني على قول المشهور من كون مدلول أداة الشرط النسبة التوقفية والتعليقية.

مفهوم الشرط ٣١٧

٢- انصراف الجملة الشرطية الى العلية الانحصارية لكونها الفرد الاكمل

للربط.

الوجه الثاني: أن يقال ان الجملة الشرطية وان لم تكن موضوعة للعلية الانحصارية، لكنها منصرفه اليها لكونها الفرد الاكمل للربط.

وفيه اولاً: ان العلة المنحصرة ليست في عليتها بأكمل من العلة غير المنحصرة، فان انحصار العلية لايعني شدة علية العلة المنحصرة لمعلولها.

وثانياً: ان العنوان لاينصرف الى اكمل افراده، فالنور لاينصرف الى اكمل الانوار، والانسان لاينصرف الى اكمل انسان كما هو واضح.

٣- ظهور الجملة الشرطية في سببية الشرط للجزاء

الوجه الثالث: أن يقال ان الجملة الشرطية كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" ظاهرة في سببية الشرط للجزاء، ومقتضي اطلاقها لفرض اقتران هذا الشرط بتحقق شيء آخر كمرض زيد او سبق تحقق ذلك الشيء كون هذا الشرط شرطاً منحصراً، اذ لو كان ذلك الشيء ايضاً سبباً في تحقق الجزاء لم يستند تحقق الجزاء الى هذا الشرط، بل استند الى مجموعهما في فرض التقارن، والى ذلك الشيء في فرض سبق تحققه.

وفيه اولاً: انه يبتني على ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سبباً للجزاء بالفعل، ولكنه ليس كذلك، فانها لاتدل على أكثر من ثبوت الجزاء على فرض ثبوت الشرط، فان كان الشرط سبباً للجزاء فلعله سبب شأني له أي يكون سبباً لوجوده ان لم يوجد قبله.

وثانياً: انه لا يتم في موارد احتمال انحلالية الجزاء، كأن احتملنا أنه على تقدير وجود كل من معجى زيد ومرضه فيثبت وجوبان لآكرامه، فسببية مرضه لوجوب

٣١٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاکرام لايضيق من سببته مجيئه لوجوب اکرام آخر، فاذا وجدا معا لزم اکرامه مرتين.

كما لا يتم في موارد تضاد الشرط المذكور في الخطاب مع ما يحتمل كونه بديلا له لعدم فرض اجتماعهما في الوجود ولو في زمانين.

٤- ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط

الوجه الرابع: أن يقال بأن ظاهر الجملة الشرطية كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فحينئذ يمكن التمسك بإطلاقها لفرض سبق تحقق شيء آخر كمرض زيد، فيثبت به حدوث وجوب اکرامه عند مجيئه لا عند مرضه، فبذلك ينفي سببته مرضه لوجوب اکرامه.

ويرد عليه **اولا:** انه لايشمل موارد تضاد الشرط المذكور في الخطاب مع ما يحتمل كونه بديلا له لعدم فرض اجتماعهما في الوجود ولو في زمانين.

وثانيا: ان ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط اول الكلام، فعمل مدلولها مجرد الثبوت عند الثبوت، ولذا ذكرنا في محله انه لا يظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت المسّ، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر.

وثالثا: لو سلمنا ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، كما نلتزم به فيما كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة والعقوبة كما ورد أن المحرم اذا جامع اهله وجب عليه نحر بدنة، فان ظاهره أنه يجب بازاء كل فرد من الجماع نحر بدنة، فيدل على حدوث وجوب نحر البدنة بحدوث الجماع، فمع ذلك نقول: انه تارة يكون الجزاء قابلا للتكرار، كما في هذا المثال، وأخرى لا يكون كذلك كما في ما لو قال المولى "اذا سبّ احدٌ

مفهوم الشرط ٣١٩

النبي فاقتله" واحتملنا أنه اذا سب الامام وجب قتله ايضا، لكنه لايقبل التكرار.
فحتى لو سلمنا ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الجزاء
فلا يقتضي ثبوت المفهوم في الفرض الاول، ففي المثال المتقدم لو كان الاستمناء
في حال الاحرام ايضا موجبا لوجوب نحر بدنة، فلا ينافي ظهور الخطاب الدال
على أن المحرم اذا جامع اهله وجب عليه نحر بدنة، فانه يكفي في صدق هذا
الخطاب حدوث فرد من وجوب نحر بدنة بحدوث الجماع، ولذا لا يستدل أحد
بهذا الخطاب على نفي وجوب نحر بدنة عند الاستمناء في حال الاحرام، بل لو
كان الخطاب مشتملا على كلمة الحدوث بأن ورد أنه اذا جامع المحرم اهله
فيحدث في حقه وجوب نحر بدنة فلا يظهر منه عرفا أكثر من حدوث فرد منه
عند حدوث الجماع، ولو كان قد وجد فرد آخر منه قبل ذلك، ولذا يتكرر بتكرر
الجماع.

نعم لو كان التركيز في الخطاب على تحديد زمان حدوث وجوب نحر بدنة
على المحرم بأن قيل مثلا: يحدث وجوب نحر بدنة على المحرم عند حدوث
جماعه، كان ظاهره كون حدوث طبيعي وجوب نحر بدنة عليه عند حدوث
جماعه لاقبله، فان حدوث الطبيعة يكون بنظر العرف بحدوث اول فردها،
ولا يصدق حين حدوث الفرد الثاني منها أن الطبيعة حدثت الآن، وحينئذ فيكون
مفهومه عدم حدوث وجوب نحر بدنة بالاستمناء قبل اول جماع للمحرم، ولكن
لو احتمل سببية الاستمناء بعد ذلك لوجوب نحر بدنة فلا يقتضي ذاك المفهوم
انتفاءه.

نعم لو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في الحدوث عند الحدوث انعقد المفهوم
في الفرض الثاني، لكن حيث أن الوجدان حاكم بعدم ظهور قوله "اذا سب احد
النبي فاقتله" في انتفاء وجوب قتله عند سبه الامام، ولا أقل من الشك، فلنا أن
نمنع من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الجزاء في هذا

٣٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
الفرض الثاني على الأقل.

٥- التمسك بظهور الشرط في أنه بنفسه هو الشرط واقعا لالجامع

الوجه الخامس: ما حكي عن صاحب الفصول من التمسك بظهور الشرط المذكور في الخطاب -فيما لم يعطف عليه شيء آخر ؛ "او"- في أنه بنفسه هو الشرط واقعا، فانه لو كان له بديل كان الشرط هو الجامع الانتزاعي بينهما. وفيه **اولا:** انه مع تعدد الجعل في مقام الثبوت يكون كل من الشرطين بعنوانه مأخوذا ثبوتا في موضوع الجعل، ولا يلزم من عدم انحصار الشرط هو ثبوت جعل واحد لوجوب اكرام زيد مثلا معلقا على الجامع بين مجيئه ومرضه. ولا يقاس بالتمسك بظهور خطاب الأمر بشيء في كونه بعنوانه متعلقا للوجوب فيثبت بذلك وجوبه التعييني وينفى وجوبه التخيري، حيث أن متعلق الوجوب التخيري هو عنوان احدهما.

وثانيا: قد مر أنه لا يظهر عرفا من أي خطاب كخطاب "اكرم الفقيه" او "بول الشاة طاهر" كون مضمونه مجعولا بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر كوجوب اكرام العالم او طهارة بول ما يؤكل لحمه.

٦- التمسك بالاطلاق الأوي

الوجه السادس: ما ذكره المحقق النائيني "فده" من أن انعقاد مفهوم الشرط أي اثبات العلية المنحصرة للشرط ناش عن اطلاقه الأوي (في قبال تقييده الأوي في مثل قوله ان جاء زيد او مرض فأكرمه) كما أن اثبات عليته التامة ناش من اطلاقه الواوي (في قبال تقييده الواوي في مثل قوله ان جاء زيد وكان مريضا فأكرمه)^(١).

وفيه أن وجود عدل آخر لشرط الوجوب ليس تضييقا وتقييدا للوجوب، حتى

مفهوم الشرط ٣٢١

ينفى بالاطلاق، بل هو توسعة للوجوب، وهذا مثل أن يقال "الزوال سبب لوجوب صلاة الآيات" فانه لا يستفاد منه أن الكسوف ليس سببا لوجوب صلاة الآيات، ولا يقاس المقام بالتمسك باطلاق هيئة خطاب الأمر لعدم سقوط هذا الوجوب باتيان فعل آخر فينفي بذلك احتمال وجوبه التخيري ايضا، فان ارتفاع الوجوب باتيان فعل آخر تقييد وتضييق للوجوب.

٧- التمسك بقاعدة الواحد

الوجه السابع: التمسك بقاعدة الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وله تقريبان:

التقريب الاول: بناء على شمول هذه القاعدة -على فرض تماميتها- للواحد النوعي، كما هو المختار^(١)، فيقال مثلا ان وجوب اكرام زيد حيث يكون واحدا نوعيا، فلو كان فرد منه معلولا لمجيء زيد فلا يمكن أن يكون فرد آخر منه معلولا لمرضه مثلا، اذ يلزم صدور الواحد عن اثنين بما هما اثنان وهما المجيء والمرض، وكونه صادرا عن الجامع بينهما خلاف ظاهر الخطاب من كون المجيء علة للجامع.

ولكن يرد عليه -مع قطع النظر عن عدم تمامية القاعدة في نفسها- أن علاقة

١ - وذلك لجريان البرهان الذي أقيم على استحالة صدور الواحد الا عن الواحد في الواحد النوعي ايضا، حيث يقال ان المعلول لا بد ان يكون متسانخا مع علته والا لأمكن صدور كل شيء من كل شيء، وحيث لا يمكن تسانخ الواحد مع عدة امور متباينة بما هي متباينة فلا بد ان يكون صادرا عن جامع مشترك بينها، وهذا معنى قولهم الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وحينئذ فيقال: ان الجامع النوعي المشترك بين عدة امور واحدة بالنوع لو صدر من علل متباينة بما هي متباينة لزم عدم التسانخ بين العلة والمعلول فلا بد ان يكون صادرا عن جامع مشترك نوعي بين تلك العلل، وهذا يعني ان الواحد النوعي لا يصدر الا عن واحد نوعي.

واما مثال الحرارة فيمكن ان يقال بان ما عد علة لها ليس علة فاعلة وانما هو مجرد معد لها، والمعدّ علة فاعلة للاستعداد، ولم يعلم كون حالة استعداد الحرارة واحدا بالنوع في موارد اختلاف المعدات من النار والشمس والغضب.

٣٢٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الشرط بالحكم الشرعي المشروط به ليست علاقة العلة التكوينية بمعلولها كما هو منقح في محله، فلاتجري القاعدة فيه حتى بلحاظ روح الحكم التي هي الارادة النفسانية المولوية فضلا عن الوجوب الذي هو انشائي محض.

التقريب الثاني: بناء على اختصاص هذه القاعدة بالواحد الشخصي، كما هو مختار صاحب الاسفار، فيقال بأنه ان اجتمع مجيء زيد مع مرضه فان استند وجوب الاكرام الى كل منهما لزم صدور معلول واحد عن علتين باستقلالهما، وهذا محال، فلايد من صدوره من مجموعهما بحيث يصير كل منهما جزء العلة بالفعل، وهذا مخالف لظاهر "ان جاءك زيد فآكرمه" من كون مجيء زيد علة تامة، فينكشف من ذلك عدم صلاحية مرض زيد للعلية لوجوب آكرامه، وهذا يعني كون مجيئه علة منحصرة لوجوب الاكرام.

وفيه -مضافا الى ما مر من عدم كون العلاقة بين الشرط والحكم الشرعي علاقة العلة التكوينية بمعلولها- انه لايجري فيما كان بين الشرطين تضاد في الوجود، كما لايجري فيما كان الجزاء قابلا للتكرار كما لو احتملنا ثبوت وجوب اكرام زيد مرتين عند اجتماع مجيئه ومرضه، واحتملنا ثبوت خيارين عند سببين.

٨- التمسك بالاطلاق المقامي

الوجه الثامن: ما تمسك به بعض الاعلام "قده" في اثبات مفهوم الشرط بالاطلاق المقامي بتقريب أنه تاره يعلم بأن المتكلم لم يكن في مقام بيان انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط قطعا، وانما كان ذكره للشرط في الجملة الشرطية لمجرد فرض الموضوع، نظير ما يقال في قوله "ان الله إذا حرم شيئا حرم ثمنه" فانه لايدل على انه إذا حلل شيئا حلل ثمنه، لأنه سيق لمجرد فرض الموضوع لا أكثر.

وأخرى لايعلم بذلك بل يحتمل كونه في مقام بيان الانتفاء عند الانتفاء ايضا، وحيث انه في كثير من الجمل الشرطية في الاستعمالات الشرعية والعرفية في

مفهوم الشرط ٣٢٣

مقام بيان ذلك، بل قد يصرح في بعضها بالمفهوم، فيقال "ان جاءك زيد فأكرمه والا فلا" والظاهر ان الاستعمال فيها لا يكون عنائيا ومسامحيا، فحينئذ يوجد طريقان لتفسير هذا الامر:

الطريق الاول: أن نلتزم بأنها مستعملة في هذه الموارد في تعليق الجزاء على الشرط حتى يلزم المفهوم، ولكن لايسعنا الالتزام به لوجهين: احدهما: أن الجملة الشرطية ظاهرة في مجرد الترتب، فيكون استعمالها في التعليق استعمالا مجازيا، مع ان المفروض كون هذه الاستعمالات حقيقية، وثانيهما: أن الكل يلتزمون -بناء على المفهوم- في مورد تعدد الشرط ووحدة الجزاء كقوله "اذا خفي الاذان فقصر" مع قوله "اذا خفي الجدران فقصر" بمعارضة مفهوم احدهما مع منطوق الآخر، مع انه لو كانت الجملة مستعملة في التعليق لكان التعارض بين المنطوقين لمنافاة الشرط الآخر لمقتضى التعليق في كل منهما.

الطريق الثاني: أن نلتزم باستفادة المفهوم من الاطلاق المقامي، وهذا قريب إلى نظر العرف، وحينئذ يقال: انه حيث كان الغالب في الاستعمالات العرفية استعمال القضية الشرطية في هذا المقام، ففي مورد يشك فيه يلحق بالغالب فان الغلبة بحد تكون من الأمارات العرفية الموجبة لظهور الكلام في ذلك، ولولا هذا الوجه لم يكن للمفهوم وجه يركن اليه، مع أن إنكار مفهوم الشرط يستلزم تأسيس فقه جديد^(١).

ولكن لم يثبت لنا أن الغالب في الجملة الشرطية كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط، حتى ندعي من خلال ذلك انعقاد الاطلاق المقامي لمطلق الجملة الشرطية في المفهوم، خاصة بعد كون كثير من الجمل الشرطية اخبارا عن الواقع كما في الجمل الخبرية، او افتاء في مورد الحكم الشرعي او العقلاني كفتوى الفقهاء، حيث انه لا يظهر منها أن المخبر او المفتي يخبر ويفتي بانتفاء

الجزء عند انتفاء الشرط.

٩- التمسك بالروايات

الوجه التاسع: التمسك بالروايات: منها: معتبرة أبي بصير قال سألت أبا عبد الله "عليه السلام" عن الشاة تذبح فلا تتحرك ويهراق منها دم كثير عبيط فقال: لا تأكل إن عليا "عليه السلام" كان يقول: إذا ركضت الرجل أو طرفت العين فكل^(١).

بل هذه عمدة رواية استدل بها جماعة -منهم السيد الخوئي "فده"- على مفهوم الشرط، وتقريب دلالتها أن الامام "عليه السلام" استدل بالجملة الشرطية في كلام علي "عليه السلام" (إذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل) على حرمة الحيوان الذي لم يتحرك حين ذبحه، وان خرج منه دم كثير عبيط أي الطازج، فلو لم يثبت المفهوم المطلق للجملة الشرطية لم يمكن نفي احتمال كون خروج الدم الكثير العبيط بعد الذبح كافيا بدل حركة الحيوان حين الذبح.

ولكن يمكن أن يقال **اولا:** ان قوله "عليه السلام" اذا ركضت الرجل او طرفت العين فكل، ظاهر في الارشاد الى شرطية الحركة حين الذبح في حلية الذبيحة، وان كانت شرطية ظاهرية لاحراز حياته حال الذبح، ومقتضى اطلاق خطاب الارشاد الى شرطية شيء كونه بعنوانه شرطا لالجامع التخييري بينه وبين شيء آخر، وهذا يعني كونه شرطا تعيينيا ولو لم يكن بلسان الجملة الشرطية كما لو قيل "كل الحيوان الذي ركضت رجله او طرفت عينه عند ذبحه" فلاربط له بمفهوم الشرط، كما أنه يستفاد من قوله تعالى "كلوا مما ذكر اسم الله عليه" شرطية التسمية، او من قوله تعالى "فكلوا مما امسكن عليكم" شرطية عدم امساك الكلب المعلم للصيد لأجل اكل نفسه، مع انه ليس بلسان الجملة الشرطية.

واحتمال الخصوصية في قوله "اذا تحرك الحيوان بعد ذبحه حل أكله" مما

مفهوم الشرط ٣٢٥

يكون ظاهرا في الارشاد الى الشرطية كاف في عدم امكان التعدي من مورد الرواية الى سائر الجمل الشرطية كقوله "اذا جاء زيد فأكرمه".

وثانيا: ان استدلال الامام الصادق "عليه السلام" بكلام علي "عليه السلام" حيث يكون كاستدلال فقيه بالحديث المعتبر على حكم شرعي، والا فالامام "عليه السلام" من حيث كونه عالما بالاحكام الواقعية لايحتاج الى أن يستدل بالحديث، ولاريب في أن مفاد كلام علي "عليه السلام" الغاء استصحاب بقاء حياة الحيوان في فرض الشك في بقاء حياته حين ذبحه، اذ مع جريانه لم نحتاج الى أمارية حركة جسد الحيوان، ومعه فيكفي ذلك في صحة الاستدلال به على الحكم الظاهري بعدم تذكية ذلك الحيوان، بعد عدم وصول أمارية خروج الدم الكثير الطازج لبقاء حياة الحيوان، ولايحتاج تامة الاستدلال على انعقاد مفهوم الشرط.

ومنها: ما في تفسير القمي عن أبيه عن ابن أبي عمير عن جميل عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال قال له رجل جعلت فداك إن الله يقول ادعوني أستجب لكم فإننا ندعو فلايستجاب لنا قال لأنكم لاتفون لله بعهد، وإن الله يقول أوفوا بعهدي أوف بعهدكم، والله لو وفيتم لله لوفى الله لكم^(١).

بتقريب أن قوله "اوفوا بعهدي اوف بعهدكم" حيث يكون ظاهرا في تقدير الشرط أي ان وفيتم بعهدي اوف بعهدكم، فالامام "عليه السلام" استشهد بمفهومه على أنكم حيث تركتم الشرط أي الوفاء بعهد الله فانتفى الجزاء وهو وفاء الله بعهد من استجابة دعاءكم.

وفيه **اولا:** ان ثبوت المفهوم في الآية لايستلزم ثبوت مفهوم الشرط، فان من المحتمل أن تكون نكتة ثبوت المفهوم في الآية هي أن مفادها الأمر بالوفاء بالعهد مع الله حتى يفى الله بعهد، وحيث أن ظاهر الأمر هو كونه تعيينيا فيفهم

٣٢٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
منه كون الاتيان بمتعلقه شرطا منحصرما لما بعده، كما يقال "أسلم حتى يحقن دمك".

وثانيا: ان الظاهر من الآية بمناسبة الحكم والموضوع هو أنها بصدد انتفاء وفاءه تعالى بعهدده عند تركهم الوفاء بعهددهم له تعالى، ولايتوقف ذلك على ثبوت مفهوم الشرط مطلقا.

وثالثا: انه لم يعلم كون الامام "عليه السلام" في الرواية بصدد الاستشهاد بمفهوم الآية أي اثبات انتفاء الجزاء بسبب انتفاء الشرط المذكور في الخطاب، حيث يتوقف ذلك على دلالة الجملة الشرطية على كون الشرط علة منحصرة، بل كان انتفائه مفروضا، لأن السائل فرض انه يدعو فلايستجاب له مع أنه تعالى يقول "ادعوني أستجب لكم"، فهذا خلاف وفاءه تعالى بعهدده، والامام "عليه السلام" كان بصدد بيان أن هذا وان كان خلاف وفاءه تعالى بعهدده، لكن وفاءه بعهدده ليس مطلقا بل هو مشروط، وانتفائه لأجل انتفاء شرطه المذكور في قوله تعالى "اوفوا بعهدي اوف بعهدكم" ومن الواضح أن هذا البيان لا يحتاج الى كون الشرط علة منحصرة، بل يكفي كونه علة تامة له، فيقول الامام "عليه السلام" انه تعالى لايفي بعهدده لكم لأنكم ما وفيتم بعهدكم له، ولو وفيتم بعهدكم لوفى بعهدده، وهذا نظير أنك لو لم تكرم زيدا فقليل لك: لم لا تكرم زيدا، فتقول اني قلت: ان اكرمني زيد اكرمته، ولم اخالف ما قلت، فانه لم يكرمني ولو اكرمني لكنت اكرمه.

منها: رواية صالح بن سعيد عن رجل من أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم عليه السلام: "قال بل فعله كبيرهم هذا فاسألوهم إن كانوا ينطقون" قال ما فعله كبيرهم وما كذب إبراهيم، فقلت وكيف ذلك؟ قال إنما قال إبراهيم فاسألوهم إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا، فما نطقوا وما كذب إبراهيم

مفهوم الشرط ٣٢٧
"عليه السلام"^(١).

وتقريب الاستدلال بها أنه ذكر المفهوم بعنوان أنه قول ابراهيم حيث ورد فيها أن ابراهيم "عليه السلام" قال بل فعله كبيرهم ان كانوا ينطقون، وان لم ينطقوا فلم يفعله كبيرهم، وما كذب ابراهيم.

وفيه أن هذا المقدار لا يدل على مفهوم الشرط الذي يعني نفي الجزاء عند انتفاء الشرط مع وجود بديل آخر يحتمل قيامه مقام الشرط، والمفروض عدم بديل آخر يحتمل قيامه مقام نطق الاصنام، خاصة وأن جعل أمر محال وهو نطقهم شرطا لفعل كبيرهم، يكون ظاهرا في عدم صدور الفعل.

على أنه قد مر عدم انعقاد المفهوم للجملية الشرطية الخبرية، ويكفي في عدم كذب ابراهيم نفس الشرط ولو لم يكن له مفهوم.

مضافا الى أن الرواية لم تستدل بظهور كلام ابراهيم "عليه السلام" كما هو واضح لظهور الآية في كون الجزاء هو الأمر بسؤال الاصنام، وانما فسرت مراده حتى يخرج عن الكذب الى التورية.

ومنها: رواية عبيد بن زرارة قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) قوله عز وجل "فمن شهد منكم الشهر فليصمه" قال: ما أبينها، من شهد فليصمه ومن سافر فلا يصمه^(٢).

وفيه أن قوله "ومن سافر فلا يصمه" لعله ليس مفهوم قوله تعالى "ومن شهد منكم الشهر فليصمه" بل يمكن أن يكون بيانا لذيل الآية وهو "او كان على سفر فعدة من أيام آخر" وذلك لجملية من القرائن:
احداها: وجود هذا الذيل في الآية.

وثانيها: أن "من" مفهوم اسمي ويكون موضوعا للحكم، وليس من أداة الشرط في المصطلح الاصولي أي التي تدل على تعليق الجزاء على الشرط او

١ - الاحتجاج ج ٢ ص ١٠٥

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ١٧٦ باب ١ من ابواب من يصح منه الصوم ح ٨

٣٢٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ثبوته على تقدير تحقق الشرط، فهو نظير "من كان عالما فإكرمه" فإنه لا يدل على انتفاء وجوب إكرام من ليس بعالم.

وثالثتها: ان مفهوم الوجوب ليس هو النهي وإنما هو ارتفاع الوجوب، فلا يكون مفهوم قوله "من شهد منكم الشهر فليصمه" إلا أن من لم يشهده أي كان مسافرا فلا يجب أن يصومه.

منها: معتبرة أبي أيوب الخزاز قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا نريد أن نتعجل السير وكانت ليلة النفر حين سألته فأني ساعة نافر فقال لي: أما اليوم الثاني فلا تنفر حتى تزول الشمس وكانت ليلة النفر وأما اليوم الثالث فإذا ابيضت الشمس فانفر على بركة الله فإن الله جل ثناؤه يقول "فمن تعجل في يومين فلائمه عليه ومن تأخر فلائمه عليه" فلو سكت لم يبق أحد إلا تعجل ولكنه قال "ومن تأخر فلائمه عليه"^(١).

وهذه الرواية لا بد أن يرد علمها الى أهلها ان لم يمكن حملها على الجدل، فان نفي الاثم على من تعجل ونفر من منى في اليوم الثاني عشر من ذي حجة ولم يبق الى اليوم الثالث عشر ليس ظاهرا بل ولا مشعرا بثبوت الاثم على من لم يتعجل، خاصة وأنه في مقام توهم الحظر في التعجل، كما يناسبه كلمة التعجل، ويؤيد ذلك ما مر من أن "من" ليس من أداة الشرط.

وقد استدل في كتاب الاصول الاصلية ايضا بما عن هشام بن الحكم من أنه تناظر هو وبعض المخالفين في الحكمين بصفتين عمرو بن العاص وأبي موسى الأشعري فقال المخالف: إن الحكمين بقبولهما الحكم كانا مرادين للإصلاح بين الطائفتين، فقال هشام: بل كانا غير مرادين للإصلاح بينهما، فقال المخالف: من أين قلت هذا؟ قال هشام: من قول الله في الحكمين: (إن يريدوا إصلاحا يوفق الله بينهما) علمنا أنهما لم يريدوا الإصلاح^(٢).

١ - وسائل الشريعة ج ١٤ ص ٢٧٥ باب ٩ من ابواب العود الى منى ح ٤

٢ - من لا يحضره الفقيه ج ٣ ص ٥٢٢

مفهوم الشرط ٣٢٩

وفيه -مضافا الى عدم حجية فهم هشام بن الحكم لنا- أنه ليس من التمسك بالمفهوم وانما هو تمسك بعكس الحمل، وان شئت فقل انه من اجراء اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص، وهو خارج عن محل الكلام، على أنه قد تحقق في محله عدم حجيته، فلو ورد أن من كان عالما فيجب اكرامه، وعلمنا بعدم وجوب اكرام زيد وشككنا في كونه عالما او جاهلا، فلايمكن التمسك بالعموم لاثبات أن من لم يجب اكرامه فليس بعالم، فزيد ليس بعالم.

وكذا تمسك بالروايات التي ادعى اكتفاء الأئمة (عليهم السلام) فيها بالشرط في الجواب مع وقوع السؤال عما يتوقف فهمه على المفهوم والمنطوق، كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه سئل عن الماء تبول فيه الدواب وتلغ فيه الكلاب ويغتسل فيه الجنب قال: إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء^(١).

وموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: سألته عن الرجل يمر بالماء وفيه دابة ميتة قد أنتنت قال: إذا كان التنن الغالب على الماء فلا تتوضأ ولا تشرب^(٢).

وصحيحة عبد الله بن سنان قال: سأل رجل أبا عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر عن غدیر أتوه وفيه جيفة فقال: إن كان الماء قاهرا ولا يوجد منه الريح فتوضأ^(٣).

وصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته متى يجب الغسل على الرجل والمرأة فقال إذا أدخله فقد وجب الغسل والمهر والرجم^(٤).

وصحيحة ابن بزيع قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل يجامع المرأة

١ - وسائل الشريعة ج ١ ص ١٥٨ باب ٩ من ابواب الماء المطلق ح ١

٢ - وسائل الشريعة ج ١ ص ١٤٠ باب ٣ من ابواب الماء المطلق ح ٦

٣ - نفس المصدر ح ١٠

٤ - وسائل الشريعة ج ٢ ص ١٨٣ باب ٦ من ابواب الجنابة ح ١

٣٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قريبا من الفرج فلا ينزلان متى يجب الغسل؟ فقال: إذا التقى الختانان فقد وجب الغسل^(١).

وفيه أنه لم يظهر من هذه الروايات غير الاخيرتين منها أن الامام "عليه السلام" كان بصدد تفهيم المفهوم، او أن السائل فهم منها ذلك، وأما الروايتان الاخيرتان فاستفادة المفهوم فيهما لأجل كونهما في مقام التحديد بمقتضى قول السائل "متى يجب الغسل".

تفصيلان في مفهوم الشرط

يوجد تفصيلان في مفهوم الشرط:

التفصيل الاول: ما حكى عن السيد البروجردى "قده" من أن الجملة الشرطية

على قسمين:

القسم الأول: ما كان الشرط فيها بمنزلة الموضوع والجزاء فيها بمنزلة المحمول، فكأنها قضية حملية ذكرت بصورة الشرطية، وذلك كقول الطبيب مثلا للمريض: إن شربت الدواء الفلاني انقطع مرضك، فإنه بمنزلة أن يقول: شرب الدواء الفلاني قاطع لمرضك، وهذا القسم لامفهوم له إذ الشرط بمنزلة الموضوع والجزاء بمنزلة المحمول، فلا قيد زائد حتى يستفاد منه المفهوم.

القسم الثاني: ما كان المقصود فيها إثبات محمول للجزاء لموضوعه، ويكون الشرط بمنزلة القيد الزائد الخارج من المحمول والموضوع، كقوله "الماء إذا بلغ قدر كرم ينجسه شيء" فإن محط النظر في هذه القضية بيان حكم الماء من النجاسة أو الطهارة، وهذا القسم يستفاد منه المفهوم، فإن بناء العرف والعقلاء على حمل كلام الغير وجميع خصوصياته على كونها صادرة للفائدة حذرا من اللغوية، فإذا علق الحكم على المجيء، فكما يفهم العرف من أصل تعليق

مفهوم الشرط ٣٣١

الحكم على القيد كون القيد دخيلاً، بتقريب: أنه لو لم يكن دخيلاً لما ذكره المولى، فكذلك يفهم من خصوصية القيد أيضاً كون الخصوصية أيضاً دخيلة، وإلا لما صح ذكره بخصوصه، بل وجب ذكر الجامع بين الواجد لها والواجد لغيرها من الخصوصيات، وبهذا البيان يستحكم أساس المفهوم بمعنى الانتفاء عند الانتفاء وإن استشكلنا فيه أولاً.

هذا وقد ذكر أن ما يقع فيه النزاع من ثبوت مفهوم الشرط له وعدمه هو ما إذا كان للجزاء نحو ثبوت مع قطع النظر عن هذه الجملة الشرطية، كما إذا قال المولى "إن جاءك زيد يجب إكرامه" إذا لم يكن غرضه من هذا الكلام إنشاء الوجوب فعلاً، بل كان غرضه حكاية الوجوب الثابت في ظرفه بإنشائه قبلاً أو بعداً، فإن المعلق على الشرط حينئذ وهو الوجوب الثابت في ظرفه، يمكن أن يكون في متن الواقع ثابتاً لزيد في حال مجيئه فقط، ويمكن أن يكون ثابتاً له مطلقاً، فحينئذ يقع النزاع في أن التعليق على الشرط يدل على الانتفاء عند انتفائه أم لا.

و من هذا القبيل الأوامر والنواهي الواردة عن النبي والأئمة (عليهم السلام) في مقام بيان أحكام الله تعالى، فإنها كما حققناه في مبحث الأوامر ليست مولوية صادرة عنهم بقصد إنشاء الحكم، بدهة أنهم لم يقصدوا بها أعمال المولوية، بل صدرت عنهم للإرشاد إلى أحكام الله الواقعية، نظير أوامر الفقيه عند الإفتاء فهي حاكيات لأحكام الله الثابتة المنشأة في متن الواقع، فوزانها وزان الجمل الخبرية. و أما إذا كان ثبوت الجزاء بنفس هذه الجملة الشرطية بأن كانت آلة لإيجاده، فلامجال فيه للبحث عن المفهوم، بل يكون انتفاء الجزاء بانتفاء شرطه عقلياً، إذ المفروض أن ثبوته بنفس هذه الجملة، والمفروض أنه علق فيها على الشرط، فيكون المنشأ شخص هذا الجزاء المعلق، فينتفي بانتفائه عقلاً، مثال ذلك جميع الإنشاءات كقوله: وقفت على أولادي إن كانوا فقراء، وقوله: إن جاءك زيد

٣٣٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فأكرمه، إذا كان الغرض إنشاء الوقف أو الوجوب بنفس هذا الكلام.
وقد اتضح بما ذكرنا أن ثبوت المفهوم في الجمل الإنشائية المولوية محل إشكال، ولا يختص الإشكال بباب الأوقاف والوصايا ونحوهما.
نعم قد عرفت أن الأوامر والنواهي الواردة عن النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة (عليهم السلام) وزانها وزان الجمل الخبرية، فيثبت فيها المفهوم^(١).
اقول: الظاهر أن مراده من عدم المفهوم للقسم الأول -وهو ما كان الشرط فيه بمنزلة الموضوع والجزاء فيه بمنزلة المحمول- هو انكار المفهوم المطلق له والا فالمفهوم في الجملة ثابت له بلاشكال، وكيف كان فغاية ما يقال في وجه ما ذكره من التفصيل بين القسمين للجملة الشرطية هو أن العرف يستظهر مفهوم الشرط فيما لو كانت الجملة الشرطية ظاهرة في كونها في مقام بيان الحكم المذكور في الجزاء، دون ما إذا احتمل كونها بصدد بيان حكم الشرط، فحيث يظهر أو يحتمل كون مثل قوله "إذا خسف القمر وجبت صلاة الآيات" بصدد بيان حكم خسوف القمر وأنه سبب لوجوب صلاة الآيات، فلا يظهر منه نفي سببية غيره لوجوبها، بخلاف ما إذا قيل "العالم ان كان عادلا فأكرمه" فإنه يثبت له المفهوم لكونه ظاهرا في بيان حكم الجزاء وهو وجوب اكرام العالم، فيستفاد منه تقييد ذلك بما إذا كان عادلا.

ولكن يرد عليه أن العرف لا يرى فرقا واضحا بين قوله "العالم ان كان عادلا فأكرمه" وبين قوله "ان كان العالم عادلا فأكرمه" بأن يستظهر من الاول المفهوم دون الثاني، وهكذا بين قوله "الماء اذا بلغ قدر كر لاينجسه شيء" وبين قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء"، نعم لو قامت قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد ثبت المفهوم، ولو لم تكن الجملة شرطية، ولذا نلتزم بالمفهوم المطلق في مثل قوله (عليه السلام) في صحيحة ابن مهزيار في مقام بيان موضوع

مفهوم الشرط ٣٣٣

الخمس "الارث الذي لا يحتسب من غير اب ولا ابن والجائزة من الانسان للانسان التي لها خطر" فيكشف منه عدم الخمس في الارث المحتسب او الجائزة الخطيرة مطلقا.

وما ذكره من ثبوت مفهوم الشرط في القسم الثاني لظهور الشرط في كونه هو الدخيل في ثبوت الجزاء لالجامع بينه وبين شيء آخر، فقد مر الجواب عنه عند ذكر الوجه الخامس من وجوه مفهوم الشرط.

وأما ما ذكره اخيرا من ثبوت المفهوم للجمل الشرطية الخبرية دون الانشائية، لأن انتفاء الجزاء عند انتفاء شرطه في الجملة الانشائية يكون عقليا، ففيه أنه اذا لم يثبت المفهوم للجملة الانشائية التي ينشأها الله (بدعوى أن دخل الشرط المذكور في الخطاب في هذا الانشاء لوجوب اكرام زيد مثلا لا ينفي دخل شرط آخر في انشاء آخر لوجوب اكرام زيد) فلا يثبت في الجمل الشرطية التي تصدر عن الامام "عليه السلام" بداعي الاخبار عن ذلك الانشاء ايضا، اذ لعل بيان الجملة الشرطية في كلام الامام "عليه السلام" لاجل التطابق مع ما انشأه الله بنحو الجملة الشرطية.

التفصيل الثاني: ما اختاره بعض الاجلاء "دام ظلّه" من أنه لو أتى المتكلم بالشرط عقيب الجزاء كان ذلك قرينة على كونه في مقام التحديد، فينعقد له المفهوم المطلق، كما لو قال "اكرم زيدا ان جاءك" ومن هذا القبيل صحيحة إسماعيل بن سعد الأشعري قال: سألت الرضا (عليه السلام) عن الرجل يموت بغير وصية، وله ورثة صغار وكبار، أيحلّ شراء خدمه ومتاعه من غير أن يتولى القاضي بيع ذلك، فإن تولاه قاض قد تراضوا به ولم يستأمره الخليفة، أيطيب الشراء منه أم لا؟، فقال: إذا كان الأكبر من ولده معه في البيع فلا بأس به إذا رضي الورثة بالبيع وقام عدل في ذلك^(١).

٣٣٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وكذا صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما (عليهما السلام) قال: سألته عن آنية أهل الكتاب، فقال: لاتأكل في آنيتهم إذا كانوا يأكلون فيه الميتة والدم ولحم الخنزير^(١)، وذكر السيد الصدر "قده" أنه يستدل بها على الطهارة الذاتية لاهل الكتاب بمقتضى مفهوم الشرط الثابت خصوصا في مثل المقام الذي أخرج فيه الشرط عن الجزاء، فإنه يدل على جواز الأكل في آنيتهم إذا لم يكونوا يأكلون فيها النجاسات، وهذا يدل على طهارتهم، لأن العادة جارية بملاقاتها لهم بالرطوبة^(٢).

لكن الانصاف أن الفهم العرفي لايساعد على هذا التفصيل بشكل عام. فالانصاف ان اثبات المفهوم المطلق للجمله الشرطية عرفا او شرعا في الروايات مشكل، الا اذا كان في البين قرينة على كون المتكلم في مقام بيان كل ما يصلح أن يكون شرطا للحكم المذكور في الجزاء.

ومما يشهد لما ذكرناه من انكار المفهوم المطلق للجمله الشرطية، هو أنه لايتوهم أن يستدل احد بمثل "اذا زلزلت الارض فصل الآيات" على عدم وجوب صلاة الآيات عند وقوع ما يشك في سببته لوجوب صلاة الآيات ايضا.

كما يشهد له ايضا أن العرف لا يحس بأي تناف بين قوله "ان جاءك زيد فأكرمه" وقوله "ان اكرمك زيد فأكرمه" حتى بالمقدار الذي يحسه من التنافي البدوي بين مثل العام والخاص، بخلاف ما لو ورد التصريح بالمفهوم، كأن قال "ان جاءك زيد فأكرمه والا فلا يجب اكرامه" وقال ايضا "ان أكرمك زيد فأكرمه والا فلا يجب اكرامه" فان العرف يرى التعارض المستقر بينهما بنحو العموم من وجه.

الاستدلال بالكتاب على عدم مفهوم الشرط

ثم انه استدل على عدم مفهوم الشرط بقوله تعالى "ولاتكروها فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا" حيث انه إن كان له مفهوم كان معناه انتفاء حرمة اكرامه

١ - وسائل الشيعة ج٢٤ ص٢١١ باب ٥٤ من ابواب الاطعمة المحرمة ح٦

٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج٣ ص ٢٧٨

الفتيات على البغاء ان لم يردن العفاف، وهذا واضح الفساد. وفيه ان المبحوث عنه في مفهوم الشرط هو المفهوم المطلق والا فدلالة اخذ الشرط في خطاب الجملة الشرطية على دخله ولو في الجملة في ثبوت الحكم مما لا تنكر، غايته أنه يمكن أن يكون له بديل، وأما في هذه الآية فالمفروض عدم دخل ارادة العفاف في ثبوت حرمة الاكراه على الزنا اصلا، وكيف كان فعدم ارادة المفهوم من هذه الآية لقرينة واضحة لايعني نفي دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بشكل عام.

وقد ذكر جماعة منهم المحقق الحائري والعلامة الطباطبائي "فدهما" أن المصحح لأخذ الشرط في الآية كونه محققا لموضوع الاكراه، لأنهن اذا لم يردن العفاف فيمارسن البغاء باختيارهن ولا يصدق الاكراه حينئذ^(١)، والصحيح أنه ليس من الشرط المحقق للموضوع عقلا، فان عدم ارادة العفاف لايعني الاستعداد لممارسة الزنا مع كل من يختاره المولى، فقد لاتأبى الفتاة عن ممارسة الزنا مع خصوص الشاب الذي تعجبه، ولكن تأبى عن الزنا مع كل احد، فالشرط محقق للموضوع بالنظر المسامحي العرفي، وقد ينضم الى هذه النكتة كون المراد التنبيه على اشدية قبح الاكراه على البغاء في فرض ارادة الفتاة للعفاف عن فرض عدم ارادتها للعفاف، وحيث أن المخاطبين كانوا ينتبهون الى اشدية قبح هذا الاكراه فكان تأثير الآية في نفوسهم اقوى.

فرعان فقهيان

الفرع الاول: اذا شك في غسل الرأس والرقبة بعد ما دخل في غسل سائر جسده فمقتضى عموم قاعدة التجاوز عدم الاعتناء بالشك، ولكن اشكل في ذلك شيخنا الاستاذ "قده" بدعوى أن مقتضى اطلاق مفهوم صحيحة زرارة (في رجل شك في غسل بعض ذراعه او بعض جسده في غسل الجنابة، فقال

٣٣٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

"عليه السلام" ان دخله الشك وقد دخل في صلاته فليمض في صلاته) هو لزوم اعتناؤه بالشك اذا كان شكه قبل دخوله في الصلاة، فبعد تعارضهما فالمرجع استصحاب عدم الغسل.

ولكن يرد عليه أولاً: أنه مبني على قبول مفهوم الشرط، وقد مر عدم تماميته، نعم يستفاد من الصحيحة أن من شك في غسل بعض جسده قبل أن يدخل في الصلاة وجب عليه الاعتناء بالشك في الجملة، والمتيقن منه الشك في الجزء الاخير من غسل الجنابة، وهو الجانب الايسر على المشهور من لزوم الترتيب بين الجانب الايمن واليسر في غسل الجنابة، او الجانب الايمن ايضا بناء على ما هو الصحيح من عدم لزوم الترتيب بينهما.

وثانياً: ان الشرط فيه من الشرط المحقق للموضوع، فانه ان شك قبل أن يدخل في الصلاة فلا موضوع لمضيه في الصلاة، وسيأتي أن مثله لا يتم له المفهوم.

وثالثاً: انه لو فرض تعارض الصحيحة مع عموم قاعدة التجاوز كمعتبرة إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله (عليه السلام) كل شيء شك فيه مما قد جاوزه ودخل في غيره فليمض عليه^(١) فالترجيح مع عموم القاعدة إما لما عليه المشهور من تقديم العام على المطلق في التعارض بالعموم من وجه، كتعارض "اكرم كل عالم" مع "لا تكرم الفاسق" او لحكومة دليل قاعدة التجاوز مثل قوله "اذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشككت فشكك ليس بشيء" على قوله "ان دخله الشك" ولاشكال في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم وان كانت النسبة بينهما العموم من وجه.

هذا ويظهر من السيد الخوئي "فده" أنه يرى الجسد في قوله "شك في غسل

مفهوم الشرط ٣٣٧

بعض جسده" منصرفا الى سائر الجسد غير الرأس والرقبة^(١)، ولكنه غير متجه.

الفرع الثاني: قد يستدل على حرمة قطع صلاة الفريضة بمفهوم رواية الفقيه

عن حريز عن ابي عبدالله (عليه السلام): اذا كنت في صلاة الفريضة فرأيت غلاما لك قد أبق أو غريما لك عليه مال أو حية تتخوفها على نفسك فاقطع الصلاة فاتبع غلامك أو غريمك واقتل الحية^(٢)، فيدعى دلالتها بمقتضى مفهوم الشرط على عدم جواز قطع الفريضة في غير هذا الحال.

ولكن يرد عليه **اولا:** وجود اشكال في سندها من ناحية أن الكليني "ره" رواها

عن حريز عن ابن ابي عمير عن ابي عبدالله (عليه السلام) وحيث لا يحمّل تعدد الروايتين فتكون فيها شبهة الارسال.

وثانيا: انه بناء على ما مر من عدم ثبوت مفهوم الشرط، نعم يثبت له المفهوم

في الجملة والقدر المتيقن هو النهي عن نقض الفريضة الصحيحة واقعا وظاهرا، بل اخص منه وهو ما لم يكن له غرض عقلائي في نقض الصلاة.

وثالثا: ان مثل هذا الخطاب لا يتم له مفهوم اذ الشرط فيه محقق للموضوع

عرفا بعد ان كان الجزاء فيه هو قطع الصلاة لأجل اتباع الغريم والغلام ونحو ذلك.

ورابعا: ان الأمر بقطع الصلاة وان كان في مقام توهم الحظر، فلا يستفاد منه

اكثر من الترخيص ولكن حيث يشتمل على لسان الحث ولو بلحاظ مدلوله الاستعمالي، فلا يكون مفهومه انتفاء الترخيص عند انتفاء الشرط فيجتمع ذلك مع كون ما ورد في الرواية من رؤية الغلام الآبق ونحو ذلك في أثناء الصلاة سببا لزوال كراهة قطع الصلاة.

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٧ ص٣٨

٢ - وسائل الشيعة ج٧ ص٢٧٧ باب ٢١ من ابواب فواطع الصلاة ح١

تنبيهات

١- ربط الجزاء بالشرط يكون في مرحلة المدلول التصوري للجملة

الشرطية

التنبيه الاول: الصحيح أن أداة الشرط تربط الجزاء بالشرط في مرحلة المدلول التصوري -أما بنحو الربط التوقفي كما عليه المشهور أو الربط التقديري كما هو المختار- والشاهد على ذلك انه قد لا يوجد مدلول تصديقي بإزاء الجزاء أصلاً، إما لعدم وجود مدلول تصديقي للكلام رأساً كما إذا صدرت الجملة الشرطية من تموج الهواء أو متكلم غير ملتفت، وإما لأن المدلول التصديقي لا يكون في نفس الجزاء حتى يربط هذا المدلول التصديقي بالشرط، كما إذا قيل "هل إن جاء زيد فتكرمه" أو قيل "ليس إذا جاء زيد فتكرمه" فإن المدلول التصديقي فيهما ليس هو الاخبار عن ثبوت اكرام زيد، بل هو الاستفهام عن الجملة الشرطية، أو نفي مفادها، ومع عدم وجود مدلول تصديقي للجزاء فلا يمكن للأداة أن تربط بين المدلولين التصديقيين.

هذا ولكن حيث ان السيد الخوئي "قده" اختار اختصاص الدلالة الوضعية بمرحلة الدلالة التصديقية فذكر أن جملة الاستفهام تختلف عن غيرها في الوضع، فجملة "زيد قائم" مثلاً موضوعة بوضع نوعي لابرار قصد الاخبار، بينما أن جملة "هل زيد قائم" موضوعة لابرار قصد الاستفهام، وعليه فلا بد أن يلتزم باختلاف وضع الجملة الشرطية غير المدخولة لأداة الاستفهام مع الجملة الشرطية المدخولة لتلك الاداة، فقولنا "هل إن جاء زيد فتكرمه" وضع لابرار قصد الاستفهام عن الربط بين الشرط والجزاء، ولا يصح أن يقال بأن أداة الشرط فيه تدل على الربط بين مدلولين تصديقيين، إذ لا يوجد مدلول تصديقي بإزاء الشرط أو الجزاء، فلا يكون له الا مدلول تصديقي واحد وهو ابراز قصد

مفهوم الشرط ٣٣٩

الاستفهام، كما لا يمكن القول بان أداة الشرط تدل على الربط بين المدلول التصوري للجزء والمدلول التصوري للشرط، لكونه خلف هذا المبنى الذي لا يعترف بوجود مدلول تصوري لجملة الشرط أو لجملة الجزء، وهكذا يكون المدلول التصديقي لقولنا "ليس ان جاء زيد فتكرمه" هو ابراز قصد الاخبار عن نفي الربط بين الشرط والجزء.

واما قولنا "إن جاء زيد فتكرمه" فمدلوله التصديقي على مسلك المشهور هو الربط بين الجزء والشرط، بينما أنه على مسلك المحقق الاصفهاني "قده" يكون هو ثبوت الجزء على تقدير تحقق الشرط.

ثم انه ذكر في البحوث أن البحث عن سريان الربط بين المدلول التصوري للجزء مع المدلول التصوري للشرط إلى مدلولهما التصديقي يختص بالموارد التي يكون لنفس الجملة الشرطية مدلول تصديقي، لافئما إذا كان المدلول التصديقي بإزاء الأداة الداخلة على الجملة الشرطية كأداة الاستفهام أو أداة النفي.

ثم ذكر أن المدلول التصديقي للجملة الخبرية كقولنا "إذا طلعت الشمس فالنهار موجود" هو قصد الحكاية، ويمكن تصوير قصد الحكاية على ثلاثة وجوه:

الوجه الاول: أن يكون كل من قصد الحكاية، والحكاية، والمحكي عنه، فعليا، وهذا فيما كان المحكي عنه هو الملازمة بين الشرط والجزء، فان الملازمة موجودة فعلا ولو مع عدم وجود طرفيها، وحينئذ لا يسري التعليق من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي، لأن المدلول التصديقي هو الحكاية عن الملازمة بين الشرط والجزء، والمفروض عدم تعليق في الحكاية ولا المحكي عنه.

الوجه الثاني: ان يكون قصد الحكاية فعليا دون الحكاية والمحكي عنه وهذا

٣٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فيما يكون مرجع الجملة الى الاخبار بالجزاء على تقدير ثبوت الشرط، فتكون الحكاية مشروطة بثبوت الشرط، فاذا فرض انتفاء الجزء لعدم تحقق الشرط فلا يكون الكلام كاذبا، لعدم تحقق الحكاية.

فالتعليق في الجملة الشرطية في هذا الوجه يسري من المدلول التصوري الى المدلول التصديقي، فتكون حكاية الجزء معلقة على الشرط تبعا لتعليق المدلول التصوري للجزاء عليه.

الوجه الثالث: هو ان يكون كل من قصد الحكاية والحكاية فعليا دون المحكي عنه، فيكون مرجع قولنا "اذا جاء زيد جاء ابنه معه" الى قولنا "سوف يجيء ابن زيد عند مجيء ابيه" وهذه حكاية فعلية عن مجيء ابن زيد مع ابيه في المستقبل، ولازمه كون الكلام كاذبا اذا لم يتحقق الشرط، وفي هذا الوجه لا يسري التعليق من المدلول التصوري للجزاء الى مدلوله التصديقي وهو حكايته. وهذا الوجه خلاف الظاهر باعتبار أن المدلول التصوري للجزاء كان معلقا على الشرط، فلو كان المدلول التصديقي الحكاية عن الجزء لاما كان في الوجه الاول من كونه الحكاية عن الملازمة بين الشرط والجزاء، فلا بد من سراية التعليق من المدلول التصوري للجزاء الى حكايته ايضا بمقتضى اصالة التطابق بين الثبوت والاثبات، ومن هنا كان الوجه محتاجا الى قرينة، والا فالعرف لا يفهم من الجملة الشرطية ذلك^(١).

اقول: ما ذكره في الوجه الثاني (من كون قصد الحكاية فيه فعليا وانما تكون الحكاية فيه معلقة على تحقق الشرط، بخلاف الوجه الثالث حيث تكون الحكاية فيه فعلية) ففيه أن الصحيح أن الاخبار يكون فعليا دائما، لكونه عملا تكوينيا صادرا من الشخص، فلا يقبل التعليق كسائر الامور التكوينية، وانما يكون المخبر عنه هو ثبوت الجزء على تقدير الشرط، فلو قيل "ان جاء زيد فانا أكرمه"

مفهوم الشرط ٣٤١

ولم يجئ زيد فلا يقال انه لم يخبر بشيء، وانما يقال انه لم يخبر عن اكرامه في هذا الفرض، فالفرق بين الوجهين أن المخبر عنه في الوجه الثاني هو ثبوت الجزاء على تقدير تحقق الشرط، وفي الوجه الثالث هو الاخبار عن تحقق المقيد في المستقبل، نظير الفرق بين العلم بثبوت اكرام زيد على تقدير مجيئه وبين العلم بتحقيق اكرامه المقيد بمجيئه، فالعلم فيهما فعلي وانما الاختلاف في المعلوم، فانه يجتمع الاول مع عدم العلم بتحقيق مجيء زيد بخلاف الثاني.

ثم ان الصحيح أن الجملة الشرطية لاتصلح لأن يراد بها المقيد ولو مجازا، وليس مجرد خلاف الظاهر، فلا ينبغي أن يعدّ الوجه الثالث من الوجوه المحتملة للجملة الشرطية الخبرية، فيدور الأمر بين الاحتمالين الاولين، وقد ذكر في البحوث ما محصله أن المدلول الاساسي التصوري للجملة الشرطية هو النسبة التعليقية بين مفاد الجزاء ومفاد الشرط وانما جيء بالجزاء كي يتم اطراف النسبة التعليقية، وحينئذ فمقتضى اصالة التطابق بين مقام الثبوت والاثبات هو كون بيان التعليق والملازمة هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية، ولاوجه لما يقال من أن مقتضى اصالة التطابق كون المدلول التصوري للجزاء هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية، لان التعليق والملازمة ايضا مدلول تصوري لها ايضا فيمكن أن يكون هو المدلول التصديقي للجملة، بل ذكرنا أنه حيث انه المدلول الاساسي للجملة فالظاهر كونه هو المدلول التصديقي لها^(١).

اقول: قد مر وفاقا للمحقق الاصفهاني "قده" أن الظاهر من الجملة الشرطية هو كون مدلولها التصديقي هو ثبوت الجزاء، باعتبار أن مفادها ثبوت الجزاء على تقدير ثبوت الشرط.

ثم ان ما ذكر في الجملة الخبرية فيجري في الجملة الانشائية ايضا، فقوله "ان جاء زيد فاكرمه" ظاهر في ايجاب اكرام زيد على تقدير مجيئه.

٢- عدم ثبوت المفهوم فيما اذا كان الشرط محققا للموضوع

التنبيه الثاني: ان الكلام في المفهوم انما هو فيما اذا كان الحكم المذكور في الجزاء قابلا للثبوت عند انتفاء الشرط، وأما اذا لم يكن كذلك فهو خارج عن محل البحث، ضرورة انتفائه بانتفاء موضوعه عقلا، ونذكر لذلك عدة امثلة:

المثال الاول: ما لو كان الشرط محققا للموضوع وانحصر ما يحقق الموضوع بهذا الشرط المذكور في الخطاب، مثل قوله "ان رزقت ولدا فاخنته"، فانه لا يتم له المفهوم، فانه ان اريد اثبات المفهوم له بلحاظ نفي وجوب ختان الولد عند عدم رزق الولد، فهذا ليس من المفهوم في شيء، فان مفهوم الشرط هو انتفاء الحكم عن موضوعه عند انتفاء الشرط المعلق ثبوت الحكم لذلك الموضوع عليه، ومن الواضح أن انتفاء وجوب ختان الولد عند عدم رزقه يكون بحكم العقل من باب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه، ولذا يثبت هذا المفهوم حتى لو كانت القضية حملية كما لو قيل: ختان الولد واجب، فلا يكون للجمله الشرطية تأثير في ذلك، وان اريد اثبات المفهوم له بلحاظ انتفاء وجوب الختان عند رزق الاخ مثلا فهذا ايضا ليس من المفهوم في شيء لأن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المذكور في الجزاء وهو وجوب ختان الولد، لانتفاء حكم آخر كوجوب ختان الاخ.

ثم انه اذا اقترن الشرط المحقق للموضوع بوصف كما في قوله "ان ركب الامير معمما فخذ ركابه" او بجمله شرطية كما في قوله "ان ركب الامير وكان معمما فخذ ركابه" او قوله "ان ركب الامير فكان معمما فخذ ركابه" فهل يثبت له مفهوم الشرط، فقد يقال بمفهوم الشرط حتى في الفرض الاول، حيث ان ركوب الامير معمما ليس شرطا محققا للموضوع، لان ما هو محقق للموضوع هو مطلق ركوبه، لخصوص ركوبه معمما، وهذا ما قد يظهر من السيد الصدر "قده" في بحوثه الفقهية، حيث استدل -زائدا على مفهوم الوصف- بمفهوم

مفهوم الشرط ٣٤٣

الشرط في قوله (عليه السلام) "اذا اصاب يدك جسد الميت قبل أن يغسل فقد يجب عليك الغسل" على عدم وجوب غسل اليد ان اصابها جسد الميت بعد أن يغسل، بدعوى ان اصابة اليد جسد الميت وان كان شرطا محققا للموضوع، حيث أن انتفاء وجوب الغسل بانتفاء الاصابة يكون من السالبة بانتفاء الموضوع^(١)، لكن الشرط في الرواية هو الاصابة الخاصة الواقعة قبل تغسيل الميت، وفرض عدمها في طرف المفهوم يلائم مع الاصابة بعد الغسل فلا يكون النفي بلحاظ ذلك من السالبة بانتفاء الموضوع، بل يتم المفهوم^(٢).

وأما السيد الخوئي "قده" فهو التزم بمفهوم الشرط في الجملة الشرطية الثانية، ولذا التزم بمفهوم الشرط في صحيحة زرارة "ايما رجل اشترى شيئا به عيب وعوار ولم يترأ اليه ولم يبين له فاحدث فيه بعد ما قبضه شيئا فقد وجب عليه البيع" بلحاظ مثل جملة ولم يترأ اليه، ولم يبين له، فلا يثبت خيار العيب مع علم المشتري حال الشراء بالعيب^(٣).

اقول: لا ينبغي الاشكال في كون الجملة الشرطية الثانية على وزان سائر الجمل الشرطية فيثبت مفهوم الشرط لها بناء على ثبوتها للجملة الشرطية، ولكن الظاهر عدم ثبوت مفهوم الشرط فيما لو كان المقترن بالشرط المحقق للموضوع هو الوصف، فان الظاهر من الجزاء كون موضوعه هو الموصوف بهذا الوصف، فلو قال المولى "ان رزقت ولدا ابيض فاختنه" فالضمير في الجزاء يرجع الى الولد الابيض، فيكون انتفاء وجوب ختانه بانتفائه من السالبة بانتفاء الموضوع، وهكذا لو قال "ان ركب الامير معمما فخذ ركابه" فان انتفاء الشرط يكون بمعنى عدم ركوب الامير معمما، لاركوبه غير معمم، فلم يفرض تحقق موضوع وجوب اخذ

١ - لعله لاجل ظهور الغسل في التطهير من القذارة العرضية فتكون الاصابة من الشرط المحقق

لموضوعه، والا فلم يؤخذ في الجزاء ما ينتفي بانتفاء الاصابة عقلا.

٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج٣ ص١٥٠

٣ - مصابح الفقهاء ج٢ ص١٦١

ركابه كي يتم المفهوم.

المثال الثاني: ما لو كان الشرط محققا للموضوع ولكن بنحو لاينحصر ما يحقق الموضوع به، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فقرأه" فان كتابة الفقيه للكتاب من احد اسباب تحقق الكتاب الذي هو موضوع وجوب القراءة، والسبب الآخر الذي يتحقق به الكتاب ايضا هو كتابة غير الفقيه له، لايستفاد منه انتفاء قراءة الكتاب ان كتبه نحوي مثلا، لأن كتابة الفقيه لكتاب شرط تحقق موضوع القراءة، وان لم تكن شرطا منحصرا، لامكان تحقق قراءة الكتاب عند كتابة غيره ايضا.

وقد اختار في البحوث ثبوت المفهوم في هذا الفرض، بدعوى أنه يوجد في وجه عدم ثبوت المفهوم في الشرط المحقق للموضوع تقريران لايجري أيّ منهما في المقام:

احدهما: أن المفهوم نفي حكم الجزاء على تقدير انتفاء الشرط، وحينئذ ان اريد نفي وجوب ختان الولد مثلا عند عدم رزقه فانتفائه يكون من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وهذا محفوظ حتى في الجملة غير الشرطية فلايكون لتكوين الشرطية دخل في تحصيله، وان اريد نفي وجوب ختان الاخ بانتفاء رزق الولد فهذا سنخ آخر من الحكم غير مفاد الجزاء، والمفهوم لايدل الا على نفي مفاد الجزاء.

ثانيهما: ان منشأ ثبوت مفهوم الشرط دون مفهوم الوصف هو أن المفهوم انما يثبت بملاك كون الشرط قيذا للحكم في الجزاء، وبهذا تتميز الجملة الشرطية عن الجملة الوصفية التي يكون الوصف فيها من قيود الموضوع قبل عروض الحكم عليه، فاذا كان الشرط محققا للموضوع فيكون الشرط نفس الموضوع فليس هناك تقييد زائد بين الحكم والشرط غير تقييده بموضوعه الثابت في كل جملة حملية.

مفهوم الشرط ٣٤٥

ولايجري أيّ من هذين التقريبيين في المقام، لأن الموضوع ذاتا محفوظ حتى مع انتفاء الشرط، اذ لاينحصر تحقق الموضوع بالشرط المذكور في الخطاب^(١). ولكن الصحيح هو التفصيل بين ما لو لم يلحظ الموضوع -وهو الكتاب في المثال المذكور- في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا في رتبة سابقة عن الشرط، بل لوحظ كجزء من جملة الشرط، كقوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه"، فيكون انتفاء الشرط فيه هو "أنه ان لم يكتب الفقيه كتابا" فلم يفرض فيه وجود الكتاب حتى يكون عدم وجوب قراءته من باب السالبة بانتفاء المحمول، فلا يثبت له مفهوم الشرط.

وبين ما لو لوحظ الموضوع في الجملة الشرطية محفوظا ذاتا مع قطع النظر عن طرؤ الشرط عليه وعدمه، كما لو قيل "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" فحينئذ يثبت له مفهوم وهو أن الكتاب ان لم يكتبه الفقيه فلا يجب أن تقرأه، بل لو قيل "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه" فالمتفاهم عرفا هو لحاظ الكتاب في رتبة سابقة على كتابة الفقيه له وعدمها، فيفهم منه العرف ثبوت وجوب القراءة له معلقا على كتابة الفقيه له، وان شئت قلت: ان المتفاهم عرفا من الجزاء في قوله "ان كتب الفقيه كتابا فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى الكتاب الذي كتبه الفقيه، دون ذات الكتاب لعدم كونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، فيكون انتفائه بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع، بينما أن المتفاهم عرفا من مثل قوله "الكتاب ان كتبه الفقيه فاقرأه" هو رجوع الضمير في الجزاء الى ذات الكتاب لكونه هو المحور الذي تدور حوله هذه الجملة الشرطية، وهكذا قوله "ان كتب الفقيه الكتاب فاقرأه".

ومن هنا التزمنا بعدم ثبوت مفهوم الشرط في قوله تعالى "ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا" نعم لو كانت الآية هكذا "النبأ ان جاء به فاسق... او "ان جاءكم فاسق

٣٤٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بالنبا...". ثبت لها المفهوم بناء على قبول مفهوم الشرط.

المثال الثالث: ما اذا لم يكن المتفاهم عرفا لحاظ الموضوع في الجملة الشرطية في رتبة سابقة على طرو الشرط عليه وعدمه، وان لم يكن الشرط فيه محققا للموضوع، كما لو قيل "ان اعطاك زيد فاكهة فيجوز لك أن تأكلها" فانه لا يظهر منه عرفا عدم جواز اكل الفاكهة التي يعطيها غير زيد مطلقا، لأن المحور فيه للجملة الشرطية هو زيد دون الفاكهة، فيختلف عما لو قيل "الفاكهة ان اعطاها زيد فيجوز لك أن تأكلها"^(١).

المثال الرابع: اذا فرض انتفاء موضوع الجملة الشرطية وهو ما فرض في رتبة سابقة على الجملة الشرطية، كما في قوله "اذا التقى الختانان فقد وجب الغسل" حيث يكون موضوع الجملة الشرطية فيه عرفا وجود الختانين، فانه في قوة أن يقال "الختانان إذا التقيا وجب الغسل" فلا يمكن نفي وجوب غسل الجنابة لما اذا لم يكن للإنسان ختان كما في مقطوع الحشفة، مع أن موضوع الجزاء فيه ليس مما ينتفي بانتفاء الشرط.

المثال الخامس: ما يظهر من المحقق الحائري "قده" من أن الشرط اذا كان وصفا للموضوع الكلي في القضية الشرطية ورجع ضمير في الجزاء اليه، فيكون من الشرط المحقق لموضوع الجزاء فلا ينعقد له المفهوم، وذلك لأن الضمير في الجزاء لا بد أن يكون راجعا الى الموضوع المقيد بذلك الوصف، فيكون مآل قولنا "ان كان العالم عادلا فأكرمه" الى قولنا "ان كان العالم عادلا فأكرم ذاك العالم العادل"، حيث لا يمكن أن يراد به "ان كان العالم عادلا فأكرم أيّ عالم"، ولذا اشكل على الاستدلال بمفهوم آية النبا بما محصله أن الضمير المقدر في قوله تعالى "فتبينوا" أي تبينوا عن ذلك النبا لا يمكن أن يرجع الى مطلق النبا ولو كان نبا العادل لأنه يصير في قوة أن يقال "ان جاء الفاسق بالنبا فيجب التبين عن

١ - رابت بعد ذلك نظير هذا الكلام في البحوث ج٤ ص ٣٥٦ ولجله أنكر دلالة آية النبا على مفهوم الشرط

مفهوم الشرط ٣٤٧

مطلق النبأ، فلا بد أن يراد به نبأ الفاسق، فيكون في قوة أن يقال "ان جاء الفاسق بالنبأ فيجب التبين عن هذا النبأ الذي جاء به الفاسق"، ويكون انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من باب السالبة بانتفاء الموضوع^(١).

وفيه أن مرجع الضمير في الجزاء عرفا هو ذات الموضوع، وعدم اطلاق الحكم لفرض فقدده للوصف حيث يكون في طول تعليق ثبوت الحكم له على اتصافه بهذا الوصف وليس ناشئا عن لحاظ الموضوع مقيدا به في رتبة سابقة فلا يمنع من ثبوت المفهوم وهو انتفاء ذلك الحكم عن ذات الموضوع عند انتفاء اتصافه بذلك الوصف.

المثال السادس: اذا علق الوصية او الوقف او النذر واليمين على شرط كما

لو وقفت المدرسة على الطلبة اذا كانوا يصلون صلاة الليل، فحيث انه يعني انتفاء شخص الوقف بانتفاء شرطه -او فقل على الاصح عدم شمول عنوان الوقف لمن لم يتحقق في حقه الشرط- فيكون من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه الذي مر كونه عقليا، ولذا لا يختص ذلك بالشرط بل يشمل انتفاء العنوان المأخوذ في متعلق الوقف، فما صنعه الشهيد الثاني "ره" من جعل ذلك مثلا لمفهوم الشرط^(٢)، في غير محله.

المثال السابع: ما قد يقال فيما اذا كان الحكم في الجزاء مستفادا من صيغة

الأمر كما في قوله "ان جاء زيد فأكرمه" فيقال بأن معناها حيث يكون حرفيا فيدل على شخص وجوب اكرام زيد وتعليقه على مجيء زيد، وهذا ليس من المفهوم في شيء، فان انتفائه بانتفائه عقلي، والمفهوم هو انتفاء طبيعي الحكم

١ - درر الفوائد ج ٢ ص ٤٩

٢ - تمهيد القواعد ص ١١٠، قاعدة ٢٥: ذهب جماعة من الأصوليين إلى أن مفهوم الصفة والشرط حجة، أي يدلان على نفي الحكم عند انتفاء الصفة والشرط، وقيل: ليسا بحجة، وفضل آخرون، فجعلوا مفهوم الشرط حجة دون الصفة، ولا إشكال في دلالتهما في مثل الوقف والوصايا والنذور والأيمان، كما إذا قال: وقفت هذا على أولادي الفقراء، أو إن كانوا فقراء، ونحو ذلك.

كطبيعي وجوب اكرام زيد بانتفاء الشرط.

بل قد يوسع في الاشكال فيذكر اشكال ثانٍ وهو أنه كيف يتم تعليق وجوب اكرام زيد في هذه الجملة على مجيئه، مع أن المعنى الجزئي لا يقبل التقييد، ولا يخفى أن هذا الاشكال الثاني لا يختص بمبنى المشهور من كون مفاد الجملة الشرطية هو التعليق، بل يجري حتى على مبنى كون مفادها هو تقييد مفاد الجزاء بفرض تحقق الشرط، ونسب الى الشيخ الاعظم "قده" أنه لاجل هذا الاشكال (واشكال آخر ثبوتي) التزم برجوع الشرط الى المادة أي أن الوجوب فعلي والواجب هو اكرام زيد على تقدير مجيئه، كما التزم المحقق النائيني "قده" برجوعه الى المادة المنتسبة، وهي الإكرام الواجب، او فقل ان المعلق على حصول الشرط في الجملة الإنشائية هو نتيجة الإنشاء وهي اتصاف الإكرام بالوجوب في مثل قوله ان جاءك زيد فاكرمه، وذكر أن معنى الهيئة غير قابل للتقييد حتى لو قلنا بكون معناها كالمعاني الحرفية كليا، حيث يكون لحاظ معنى الهيئة والحروف لحاظا آليا فيمنع ذلك من تقييده، فان المعنى الحرفي في ذاته معنى اندكاكي فذاته تتقوم بطرفين كالوجود الرابط فلا استقلال له في ذاته فضلا عن وجوده، والتوجه الاستقلالي يعني ايجاده في الذهن مستقلا وهو محال، وحيث ان التقييد يستلزم الالتفات التفصيلي الى ذات المقيد، حيث ان التقييد من سنخ الحكم والحكم على شيء يحتاج الى الالتفات التفصيلي الى ذلك الشيء، فعليه استحيل تقييد المعنى الحرفي^(١).

وكيف كان فيمكن أن يجاب عن كلا الاشكالين بعدة اجوبة:

الاول: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من ان المعنى الحرفي ليس جزئيا حقيقيا، بل جزئيته بلحاظ كونه متقوما بطرفيه، فجزئية النسبة البعثية تكون لأجل كونها متقومة بطرفيها اي المبعوث والمبعوث اليه، فانه اذا تصور المتصور مفهوم

مفهوم الشرط ٣٤٩

جملة "اكرم زيدا" فقد تحققت النسبة البعثية في ذهنه بما لها من طرفيها اي المادة والمخاطب، وحينئذ فقد تم ذاتها بعد الاحتفاظ على خصوصية الوجود الذهني لطرفيه، والمعنى الحرفي بعد الاحتفاظ على اطرافها يتحقق له ذات ويكون بحكم المفهوم الاسمي المستقل في امكان تقييده بقيد آخر^(١).

ولابأس بما افاده وهو وان كان بصدد الجواب عن الاشكال الثاني، ولكن يصلح ذلك لأن يكون جوابا عن الاشكال الاول ايضا، حيث لا يكون حينئذ فرق بين كون الوجوب في الجزاء مستفاد من المعنى الحرفي او الاسمي.

الثاني: ما في البحوث من ان ما يكون معلقا على الشرط ليس هو النسبة البعثية المستفادة من صيغة الأمر وانما هو الوجوب الذي يكون مدلولاً التزامياً لصيغة الأمر، وحيث يكون الوجوب مفهوماً اسماً فلامانع من تعليقه او تقييده ابداً^(٢).

وهذا لا يخلو من غرابة، لشهادة الوجدان بان المعلق على الشرط انما هو نفس مضمون الجزاء لا الوجوب الذي هو معنى اسمي وقد لا يلتفت اليه المتكلم في الجملة الشرطية ابداً.

الثالث: ما حكي عن بعض الاعلام "قده" من ان المعنى الحرفي ليس من سنخ المفهوم حتى يقبل الاطلاق والتقييد، وانما هو من سنخ الوجود، حيث ان النسبة ومنها النسبة البعثية نحو وجود رابط، فلا يقبل الاطلاق والتقييد، ثم قال ان مضمون الجزاء في القضية الشرطية وان كان هو النسبة البعثية في مثل قوله "ان جاءك زيد فاكرمه" ولكن مفاد الجملة الشرطية هو تعليق ثبوت هذه النسبة على ثبوت الشرط، وجملة الجزاء لا تدل في حد ذاتها الا على ذات النسبة دون ثبوتها، وانما يستفاد ثبوتها من عدم اقتران الجملة بقيد آخر، وهكذا الجملة

١ - نهاية الدراية ج٢ ص

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٦٢، واختاره بعض الاعلام في مباحث اصولية ج٤ ص٦٣

٣٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الخبرية كقولنا "زيد قائم" لاتدل الا على ذات النسبة، واما ثبوتها فيستفاد من ثبوت الاطلاق ولجل ذلك لو اقترنت هذه الجملة باداة النفي فلايستفاد منها حينئذ ثبوت النسبة.

وبناء على ذلك فمعنى هيئة الأمر هو ذات النسبة البعثية، وما يكون معلقا على الشرط هو ثبوتها، والثبوت معنى اسمي ولامانع من عروض التعليق او التقييد عليه^(١).

ويلاحظ عليه **اولا**: ان الوجدان اصدق شاهد على ان المعنى الحرفي من سنخ المفهوم لالوجود، ولاينافي ذلك افتراض كونه مفهوما غير مستقل، فلايتعدد مفهوم جملة "السير من البصرة" بتعدد وجودها الذهني تارة في ذهن المتكلم واخرى في ذهن السامع بعد افتراض عدم تغير طرفي المعنى الحرفي وهما مفهوم السير ومفهوم البصرة، ومما يؤيد ذلك استبعاد كون هذه الجملة خالية عما يربط بين مفرداتها في مرتبة تقررها المفهومي، بل الأمر كذلك في الحروف والهيئات الدالة على النسبة التامة كحرف العطف والاستثناء واداة الشرط وهيئة الأمر وما شابه ذلك.

وثانيا: ان ما ذكره من ان المعلق على ثبوت الشرط هو ثبوت النسبة، وثبوت النسبة معنى اسمي فهو خلاف الوجدان ايضا، فانه لايلتفت العرف الى هذا المفهوم الاسمي حين استعمال الجملة الشرطية ابدا، بل ثبوت النسبة بمعناه الحرفي مدلول لنفس هيئة جملة الجزاء سواء كانت جملة خبرية كقولنا "اذا كان نهار شهر رمضان فزيد صائم" او كانت جملة إنشائية كقولنا "ان جاءك زيد فاكرمه" فمفاد الجزاء في الجملة الخبرية هو ثبوت النسبة التصادقية بين الموضوع والمحمول في جملة الجزاء، وحيث يكون الملحوظ بالنظر التصوري هو عالم الخارج بحيث يرى انطباق الموضوع والمحمول على واقع معين في

مفهوم الشرط ٣٥١

الخارج فيوقع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، ومفاد الجزاء في قولنا "ان جاءك زيد فأكرمه" هو ثبوت النسبة البعثية، ويكون مدلول الجملة الشرطية إيقاع النسبة التعليقية بينه وبين مضمون الشرط، وهو ثبوت مجيء زيد.

وما قد يقال من ان تعليق معنى على معنى آخر غير معقول وما يكون معقولا انما هو تعليق وجود معنى على وجود معنى آخر فيرد عليه انه لامحذور في تعليق معنى تصديقي بما هو فان في الخارج على معنى تصديقي آخر كذلك، كما هو الحال في الجملة الشرطية، نعم لا يعقل تعليق معنى تصوري كمفهوم الماء على معنى تصوري آخر كمفهوم النار.

ثم انه اجاب السيد الخوئي "فده" عن الاشكال الاول بأنه مبني على مسلك المشهور من كون الانشاء بمعنى اليجاد، وأما على المختار من أن الانشاء عبارة من ابراز اعتبار الفعل على ذمة المكلف فلاموقع لهذا الاشكال اصلا، اذ المعتبر بالاعتبار المذكور ان كان معلقا على شيء استلزم ذلك انتفاءه بانتفاء شرطه، بلا فرق بين أن يكون الاعتبار مستفادا من صيغة الأمر او غيرها^(١).

وفيه أن مفاد الجملة الشرطية ان كان هو تعليق الجزاء على الشرط كما هو مختاره فيكون المعلق هو مفاد الجزاء، ومفاد الجزاء بنظره هو واقع ابراز الاعتبار، فيرد الاشكال عليه ايضا بأن واقع الابراز جزئي وحينئذ فتعليقه على الشرط لا ينتج المفهوم.

هذا وأما بالنسبة الى الاشكال الثاني فتوجد اجوبة أخرى ايضا:

منها: ما ذكره المحقق العراقي "فده" ومحصله ان الجزئي وان لم يكن قابلا للتقييد الأفرادي ولكنه قابل للتقييد الاحوالي، فنقول مثلا "زيد في حال كونه في المسجد مؤدب" فلذا يصح ان نقيده ثبوت الوجوب الذي هو مدلول الهيئة بحالة خاصة وهي حالة حصول الشرط.

٣٥٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وقد اورد عليه في البحوث بما محصله من انه لو اريد جعل حكم على الجزئي مقيدا باقترانه بحالة خاصة فلا مانع منه كما في قوله "زيد في حال كونه في المسجد مؤدب" واما تقييد نفس وجود الجزئي بحالة خاصة بعد ان كان موجودا فهو غير معقول، لان الفرد حين ما صار جزئيا حقيقيا صار له تشخيص معين غير قابل للتوسعة والتضييق، فحينما وجد معنى الهيئة وقلنا بكونه جزئيا حقيقيا فله حدود متشخصة معينة غير قابلة لحدود مختلفة حتى يتضيق وجوده بحد خاص وحالة مخصوصة، والمفروض انه في المقام لايراد اثبات حكم آخر على معنى الهيئة بل يراد تقييد وجوده بحالة خاصة بعد صيرورته موجودا وجزئيا حقيقيا وهذا غير معقول.

ويمكن ان يجاب عن هذا اليراد بان المستحيل هو ان يوجد الجزئي والفرد من الأول بشكل مطلق اي لا يتقيد وجوده بحالة خاصة، ثم يقيد وجوده بتلك الحالة، بحيث لا يكون له وجود في غير تلك الحالة، ولكن لامحذور في ان يوجد من الاول الجزئي متقيدا بحالة خاصة.

ومنها: ما ذكره جماعة منهم المحقق الاصفهاني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهم" من أن المعنى الحرفي ولو قلنا بكونه جزئيا حقيقيا لكنه يقبل التعليق فيمكن ان يعلق وجوده على وجود الشرط، وهذا لا ينافي ان يمتنع تقييده وتضييقه لاجل ان التقييد والتضييق انما يعرض على المفهوم الكلي.

وقد اورد عليه في البحوث أنه ان سلمنا كون المعنى الحرفي جزئيا حقيقيا فيعني ذلك تشخصه من حيث سنخ وجوده المترشح من علته المعينة، والا فلا يصير جزئيا حقيقيا، فكيف يطرأ عليه التعليق الذي هو بمعنى تقييد وجوده بصدوره عن بعضها اي الشرط المذكور في الخطاب، فالالتزام بإمكان تعليق المعنى الحرفي دون تقييده غير متجه.

ولكن يمكن ان يجاب عن هذا اليراد بانه لو كان مفاد الجزاء امرا اعتباريا

مفهوم الشرط ٣٥٣

فالأمر الاعتباري قابل للإيجاد التعليقي، وحينئذ فعند ما يقول المولى "ان استطعت فله عليك الحجج" فما هو المعلق ليس وجود المعنى الحرفي ذهنا بل وجوده الاعتباري الذي يسمى بالمعتبر بالعرض ويكون هو الملحوظ في مقام الإنشاء بالنظر العرفي، فكما يمكنه اعتبار وجوده بلا شرط كذلك يمكنه اعتبار وجوده بعد تحقق الشرط، اذ كيفية الوجود الاعتباري تابعة لكيفية الاعتبار، فان معنى الأمر لو كان اعتبار الفعل على ذمة المكلف ومعنى النهي اعتبار حرمان الشخص عن الفعل كما عليه السيد الخوئي "قده" كان امرا اعتباريا وصح وجوده التعليقي.

نعم يمكن ان يقال انه بناء على ان الأمر والنهي عملية تكوينية خاصة بوجودها الشخص للتوصل الى مراده، فليس الأمر عملية اعتبارية كي يصح اعتبار حصول مفادها عند حصول الشرط فلو قال المولى "ان استطعت فحجج" فلايستفاد منه عرفا عدا الأمر الفعلي بالحجج على تقدير حصول الاستطاعة اتفاقا، فيكون نظير ما لو قال "ان استطعت فهل تحجج" فانه لامعنى لتعليق الاستفهام على الشرط لعدم كونه اعتباريا.

هذا وقد اوردنا النقض على من لا يرى امكان تقييد المعنى الحرفي بمثل قولنا: "هذا زيد ان كان اليوم يوم الجمعة"، فترى ان الموضوع والمحمول جزئيان وكذا النسبة بينهما، كما أن ما قيل من عدم امكان التوجه التفصيلي الى المعنى الحرفي فلايمكن تقييده ففيه ان التوجه الاستقلالي لايعني وجود المعنى الحرفي مجردا عن طرفيه، وانما يعني عدم الغفلة عنه، نظير الالتفات التفصيلي الى الوجود الرابط بين النفس والكيف النفساني، فانه لا يخرج عن كونه وجودا رابطا ومتقوما ذاته ووجوده بالطرفين، ويشهد على ذلك انه قد يتعلق الغرض الاصلي في التفهيم والتفهم بنفس المعنى الحرفي كما لو رأيت شخصا بين البصرة والكوفة فقلت له هل سيرك من البصرة ام اليها فأجاب "من البصرة" وكذا قولنا

٣٥٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
لشخص هذا عليك لالك.

٣- اتحاد المفهوم والمنطوق في جميع القيود المأخوذة في الكلام

التنبيه الثالث: لا يختلف مفهوم الشرط بناء على القول به مع المنطوق الا في انتفاء الشرط وكون الجزاء فيه نقيض الجزاء في المنطوق، ويتحدان فيما عدا ذلك من القيود المأخوذة في الكلام، حيث أن عليّة الشرط للجزاء لاتقتضي اكثر من انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ويرتب على ذلك امور:

المفهوم في الجزاء المشتمل على الأمر او النهي هو انتفاءهما لاثبوت

ضدهما

الأمر الاول: ان مفهوم الجملة الشرطية التي يكون جزاءها مشتملا على صيغة الأمر هو انتفاء الأمر لاثبوت النهي، كما أنه لو كان جزاءها مشتملا على صيغة النهي فمفهومها هو انتفاء النهي دون ثبوت الامر، فمفهوم قوله تعالى "وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لي به علم فلا تطعهما" -على تقدير ثبوت المفهوم له- ليس الا انتفاء النهي عن اطاعتها في غير ذلك.

حكم ما لو كان الامر مستفادا من الجملة الخبرية

الأمر الثاني: لو كان الأمر او النهي مستفادا من الجملة الفعلية الخبرية، كقوله "ان جاء زيد فيكرم" فانه حيث يكون ظاهرا في كون الاخبار بداعي الأمر فيكون مفهومه انتفاء الأمر باكرامه على تقدير عدم مجيئه.

ولكن نقل عن بعضهم أن مفهومه عرفا هو أنه اذا لم يجئ فلايكرم، فيكون ظاهرا في حرمة اكرامه عند عدم مجيئه، لظهور الإخبار الواقع في حيز النفي في الحرمة، واورد عليه الشيخ الاعظم "فده" بأن الاخبار الواقع في حيز النفي انما يكون ظاهرا في الحرمة بشرط أن لا يكون مسبوقا بالوقوع في جملة خبرية ايجابية، والا فيكون ظاهرا في نفي مضمون تلك الجملة السابقة وهو

الوجوب^(١).

ويرد على ما ذكره الشيخ الاعظم "قده" أنه ان قيل "اذا جاء زيد فيكرم والا فلايكرم" فلايبعد أن يقال أن ظاهر الذيل النهي عن اكرامه، نعم الانصاف أن المفهوم اذا صرح به في الكلام قد يختلف ظهوره عما لو لم يصرح به، فلايظهر من قوله "ان جاء زيد فيكرم" الا انتفاء ما هو الظاهر من هذا الجزاء وهو الأمر باكرام زيد.

وعليه فلايتم ماحكى عن بعض الاعلام "قده" من أن دلالة الجملة الخبرية على الوجوب حيث لا يكون من قبيل المجاز، بل هو من قبيل الكناية، فان المعنى المجازي مدلول لنفس الكلام، بينما أن المعنى الكنائي لازم مدلول الكلام، فعليه فلايرجع النفي في المفهوم الا الى ما هو مدلول نفس الكلام في الجزاء الواقع في المنطوق، وان كان الداعي على استعمال هذا الجزاء في مدلوله هو الانتقال الى لازمه الكنائي أي الوجوب^(٢).

وهذا الذي قلناه (من امكان اختلاف ظهور المفهوم المصرح به في الكلام عن ظهور المفهوم الذي لم يصرح به في الكلام) قد ذكرنا نظيره في الفرق بين ما لو ورد في الخطاب "اذا باع رجل شيئاً ولم يجئ المشتري بالثمن، فان قبض البايع ما باعه الى المشتري فلاخيار له، وان لم يقبض البايع ما باعه اليه فله الخيار بعد ثلاثة ايام" وبين ما لو ورد في نفس المورد أنه "ان قبض البايع ما باعه الى المشتري فلاخيار له، والا فله الخيار بعد ثلاثة ايام" - كما هو المستفاد من صحيحة علي بن يقطين في خيار تأخير الثمن حيث ورد فيها "فان قبض بيعة والا فلابيع بينهما"، فانه لو باعه عشرين كيلو من الحنطة وسلم اليه نصفه مثلاً، فانه لا يصدق عرفاً أنه سلم اليه ما باعه، كما لا يصدق أنه لم يسلم اليه ما باعه، بل يقال: سلم اليه بعض ما باعه دون بعض، فليس أي من الجملتين نقيض الأخرى

١ - مطارح الانظار ص ١٧٣

٢ - المحاضرات: مباحث في اصول الفقه ج ١ ص ٤٠٤

٣٥٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حقيقة، نظير ما لو أمر باكرام جماعة، فاكرم بعضهم، فلا يصدق عرفاً أنه اكرمهم كما لا يصدق أنه لم يكرمهم، بينما أنه يدخل في ضمن قوله "والا..." لأنه ليس ظاهراً الا فيما هو النقيض الحقيقي لما قبله.

مفهوم مثل "ان جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه"

الامر الثالث: ذكر الشيخ الاعظم "ره" أن مفهوم قولك "إن جاء زيد يوم الجمعة فأكرمه" هو عدم وجوب إكرام زيد في يوم الجمعة على تقدير عدم مجيئه، فلا ينافي ثبوته في يوم السبت^(١).

وفيه أن الظرف في هذا الكلام حيث يكون قيماً في الشرط فيكون مفهوم الجملة عدم وجوب اكرام زيد على تقدير انتفاء مجيئه يوم الجمعة، نعم لو قيل "ان جاء زيد فأكرمه يوم الجمعة" تم ما ذكره.

حكم ما لو دخل لفظ "كل" او "اي" على موضوع الجملة الشرطية

الامر الرابع: لو دخل لفظ "كل" او "اي" على موضوع الجملة الشرطية كما لو قيل "كل عالم ان كان عادلاً فيجب اكرامه" فمفاده ثبوت هذه الجملة الشرطية في كل فرد من افراد الموضوع وبانتفاء الشرط فينتفي الجزء في حقه، ويلحق به ما لو قيل "اذا جاءك كل فقير فاكرمه" او قيل "ان جاءك اي فقير فاكرمه" فان ظاهره ارادة استيعاب وجوب الاكرام لكل فقير، لاتعليقه على مجيء جميع الفقراء.

حكم ما لو دخل لفظ "كل" على متعلق الشرط

الامر الخامس: لو دخل لفظ "كل" على متعلق الشرط نحو "إن جاء كل حاج فتصدق على الفقير" فيحتمل أن يكون الشرط لوجوب التصديق فيه هو مجيء جميع الحاج، كما يحتمل أن يكون استخدام لفظ كل لافادة استيعاب

مفهوم الشرط ٣٥٧

الجزء لمجيء أي فرد من افراد الحاج، (نعم لو قيل "ان جاء الحاج فتصدق على الفقير" فيكون ظاهرا في الاحتمال الاول) وهكذا لو قيل "اذا صمت في كل يوم من ايام شهر رمضان فتصدق على الفقير"، فانه يحتمل الوجهين، نعم قد تكون قرينة خاصة توجب الظهور في احدهما، كما لو قيل "اذا أتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد" فان زيارته زيدا يوم العيد فعل واحد، فلو كانت تجب بمجيء زيد في يوم واحد من شهر رمضان كان ذكر لفظ كل لغوا، فيختلف عما لو قال "اذا اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فأعطه درهما".

اذا دل الجزء على حكم عام فهل مفهومه عموم السلب او سلب

العموم

الامر السادس: وقع الخلاف في أنه اذا دل الجزء في المنطوق على حكم عام فهل مفهومه قضية مطلقة وتسمى بعموم السلب، فيكون مفهوم هذه الرواية تنجس الماء القليل بملاقاة مطلق النجس أي سواء كان نجسا بالذات او نجسا بالعرض أي متنجسا، او أن مفهومه قضية مهملة، فتكون في قوة القضية الجزئية، وتسمى بسلب العموم، فيكون مفهوم قوله "اذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء" أن كل ماء لم يبلغ قدر كرا ينجسه بعض الاشياء، والقدر المتيقن منه هو تنجس الماء القليل بملاقاة عين النجس، فلا يستفاد منه تنجسه بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس.

وهكذا لو قيل "إن جاءك زيد فأكرم العلماء" فقد وقع الخلاف في أنه هل يستفاد من المفهوم عدم وجوب الإكرام بالنسبة إلى كل فرد فرد من العلماء على تقدير عدم الشرط، أو يستفاد عدم وجوب إكرام الجميع، ففي تقريرات الشيخ الاعظم "قده" أنه يظهر من جماعة منهم الشيخ الطوسي وصاحب المعالم والمحقق القمي "رحمهم الله" اختيار الأول، وحكي عن بعضهم اختيار الثاني، ولعل وجه الاختلاف في ذلك هو أن العموم الملحوظ في المنطوق هل يعتبر آلة

٣٥٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لملاحظة حال الأفراد على وجه الشمول والاستغراق فلا يتوجه النفي إليه في المفهوم، أو يعتبر على وجه الموضوعية فيتوجه إليه النفي، والظاهر أن العرف قاض بالوجه الأول، وأما ما يرى من ظهور قولك "إن جاءك زيد فلا تقتل أحدا" في الوجه الثاني حيث إنه لا يدل على جواز قتل كل أحدٍ على تقدير عدم مجيء زيد، فهو لاجل القرينة للعلم بأن سبب حرمة القتل الآخرين لا ينحصر في مجيء زيد، بل لها أسباب عديدة، وذلك مثل قول القائل "إن كان زيد أميرا لاستغنى من كل أحد" فإنه لا يدل على أنه على تقدير عدم كونه اميرا فيحتاج الى كل احد.

ثم ذكر أن اختيار الوجه الاول لا ينافي ما هو المقرر في علم المنطق من أن نقيض الموجبة الكلية هي السالبة الجزئية فإن غرضهم لا يتعلق ببيان ظواهر القضايا، ومن هنا يعلم صحة ما أفاده بعض الأساطين في قوله (عليه السلام) "إذا كان الماء قدر كّر لم ينجسه شيء" من أن مفهومه أنه إذا لم يكن قدر كر ينجسه كل شيء من النجاسات^(١).

اقول: بعد ما مر من أنه لا بد من انحفاظ خصوصيات الجزاء في المفهوم ايضا، عدا اختلافهما في السلب والايجاب، فلا ينبغي الشك في أنه لا يكون مفهوم الجزاء المتضمن لأداة العموم الا سلب العموم، ولا فرق فيما ذكرناه بين كون العموم مستفادا من الأدوات الدالة على العموم بنحو المعنى الاسمي كلفظ كل وأي، وكذا لفظ العموم او الجميع في العموم الاستغراقي او لفظ المجموع في العموم المجموعي كقوله "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على مجموع الفقراء" او كان العموم مستفادا من وقوع النكرة في سياق النهي والنفي كما في قوله "لا ينجسه شيء" فان تنوين التنكير لا بد أن يكون محفوظا في مفهومه ايضا، فيكون في قوة أن يقال "اذا لم يكن الماء كرا ينجسه شيء" ولا ريب في عدم

مفهوم الشرط ٣٥٩

اطلاقه، فيكون الحق في ذلك مع صاحب هداية المسترشدين "ره" حيث استغرب استنتاج الاطلاق من مفهوم قوله "إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء"^(١).

وأما ما ذكره بالنسبة الى النقص بمثل "إن جاءك زيد فلاتقتل أحدا" من أنه توجد فيه قرينة عرفية، فتوضيحه أنه قد يقال بوجود قرينة عرفية في هذا المثال إما لأجل أن الظاهر منه تعليق النهي عن قتل من يستحق القتل على مجيء زيد، كما أن مثال "ان كان غضب الامير فلايحترم احدا" ظاهر في أنه اذا غضب الامير فلايحترم من كان يحترمه في حد ذاته، كما يقال في مثال "ان جد زيد في درسه فلن يفوقه أحد" أنه ظاهر في أنه ان جد فلايفوقه من يتمكن أن يفوقه.

ولكن الانصاف أن هذه التقادير خلاف الظاهر، مضافا الى أنا نحسّ بالوجدان أنه كلما كان الجزاء مشتتلا على النكرة في سياق النهي او النفي فلايظهر من مفهومه الا سلب العموم، وقد لاتوجد قرينة خاصة، كقول المولى لعبده "إذا أهانك زيد فلاتعطه شيئا من مالي الذي عندك"، فانه لايظهر منه جواز اعطاء كل ما كان عنده من اموال المولى في فرض عدم اهانة زيد له، مع أنه لاتوجد قرينة خاصة في البين، وكذا قوله له "إن لم يقدم أبي من السفر فلاتتصدق بشيء من الفلوس التي في جيبك على الفقراء".

ثم ان الظاهر أن الشيخ الاعظم "قده" يلتزم بكون المفهوم حتى فيما اذا اشتمل الجزاء على ما يدل على العموم بالمعنى الاسمي هو عموم السلب، حيث ذكر أن عدم انفهامه في مثل قوله "اذا كان زيد اميرا لاستغنى من كل احد" لاجل قرينة خاصة، وهذا غريب، فان مفهوم قوله "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على كل فقير" او قوله "فتصدق على جميع الفقراء" ليس الا انتفاء وجوب التصديق على تمام الفقراء، فلاينافي وجوب التصديق على بعضهم.

٣٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولعله لاجل ذلك ذكر المحقق النائيني "قده" أنه ان كان العموم المستفاد من الجزء معنى اسميا مدلولاً عليه بكلمة كل وأشباهاها أمكن ان يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلا بد في تعيين أحدهما من إقامة قرينة خارجية، واما إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئة الجمع المعرف باللام ونحوها وغير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه ومعلقاً على الشرط أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكرة في سياق النهي ولم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلامحالة يكون المعلق في القضية الشرطية حينئذ هو الحكم العام كما في قوله "لاينجسه شيء" إذ المعلق على الكرية فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقاة كل واحد واحد من النجاسات لأنه مقتضى وقوع النكرة في سياق النهي فتدل الرواية على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاة البول أو الدم أو غيرهما فيثبت بانتفاء الشرط أعني به كرية الماء تنجسه بملاقاة كل واحد منها، فلامعنى حينئذ للقول بأن المفهوم موجبة جزئية، وأنه لا يثبت بالرواية الا تنجس الماء القليل بملاقاة نجس ما دون جميع النجاسات، وما ذكره علماء المنطق من كون نقيض الموجبة الكلية هو السالبة الجزئية، كما أن نقيض السالبة الكلية هو الموجبة الجزئية، لاعلاقة له بالظهورات العرفية^(١)، والظهور العرفي قائم على أن الجزء اذا كان عاماً منحللاً الى احكام متعددة فيكون المعلق على الشرط بحسب اللب والحقيقة كل واحد واحد من تلك الاحكام، فيكون المنتفي عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الاحكام، فينحل قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء" الى قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه البول" ومفهومه أنه اذا لم يبلغ قدر كر نجسه البول، وكذا الى قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه الدم" ومفهومه

١ - اورد في البحوث ج٣ ص ١٨١ على ما ذكره بأن العرف ايضا يعترف بما ذكره اهل المنطق، فانه يرى التناقض بين قولنا "كل من في العسكر مات" وبين قولنا "بعض من في العسكر لم يموت"، ولكنك ترى أن المحقق النائيني "قده" لم ينكر اعتراف العرف بالتناقض بينهما، وانما ادعى ظهور الجملة الشرطية في كون مفهومها عموم السلب.

أنه اذا لم يبلغ قدر كر نجسه الدم، وهكذا^(١).

ثم ذكر أنه ان كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم وشموله كما في العام المجموعي فلامحالة كان المنتفي بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضاً، فلا يكون المفهوم حينئذ الا موجبة جزئية^(٢).

فترى أنه فصل بين ما اذا كان الجزء مشتملا على المعنى الاسمي للعموم والمعنى الحرفي له، وعليه فلامجال لما اورده في البحوث على المحقق النائيني "قده" من أنه اذا كان العموم بنحو المعنى الحرفي كما في الجمع المحلى باللام بناء على دلالة على الاستغراق، مثل قوله "اذا جاء ولدك من السفر فتصدق على

١- ذكر المحقق النائيني "قده" في هذا المثال أنه حتى لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالي سالبة كلية لا يكون الا موجبة جزئية لما ترتب عليه أثر في خصوص المثال لأنه إذا ثبت تنجس الماء القليل بنجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينها، فلا ترتب ثمرة على البحث عن كون مفهوم الرواية موجبة كلية أو موجبة جزئية.

واما توهم (أن ما تدل عليه الرواية على القول بكون المفهوم موجبة جزئية انما هو تنجسه بملافاة نجس ما، والتعدي من ذلك إلى بقية النجاسات يحتاج الى عدم القول بالفصل، وعدم القول بالفصل مختص بالأعيان النجسة فلا يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملافاة الممتنحس الأعلى تقدير كون المفهوم موجبة كلية) فهو مدفوع بأنه ليس المراد من الشيء المذكور في الرواية هو كل ما يصدق عليه انه شيء إذ لامعنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملافاة الأجسام الطاهرة بكونه كرا بل المراد به هو الشيء الذي يكون في نفسه موجبا لتنجس ملاقيه، وعليه فان ثبت من الخارج تنجيس الممتنحس فذلك يكفي في الحكم بانفعال الماء القليل بملافاة من دون احتياج في ذلك إلى التمسك بمفهوم الرواية وان لم يثبت ذلك فالممتنحس غير داخل في عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسة الماء القليل بملافاة على تقدير كون المفهوم موجبة كلية.

وفيه ما لا يخفى، فان منجسية الممتنحس الخالي عن عين النجس في الجملة وان كانت ثابتة، لكن القدر المتيقن منها غير الماء القليل، وقد افتى جماعة بعدم منجسيته له بمقتضى مفهوم قوله (عليه السلام) إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء (وسائل الشيعة ج ١ ص ١٥٢ باب ٨ من ابواب الماء المطلق ح ٤).

٣٦٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الفقراء" فظاهر الجملة الشرطية كون المَعْلَق على الشرط هو ذات العام أي الاحكام الملحوظة بنحو الاستغراق، دون وصف العموم لعدم لحاظه استقلالاً، فمقتضى الاطلاق هو تعليق جميع تلك الاحكام على الشرط وبانتفائه ينتفي جميع تلك الاحكام^(١).

وكيف كان فيرد عليه النقض بوقوع النكرة في سياق النهي او النفي، فان من الواضح أن الدال على العموم فيه ليس اسماً بل بنحو المعنى الحرفي، ولكنه لايعترف بكون مفهومه عموم السلب.

نعم ان كان مقصوده خصوص الجمع المحلي باللام، وأن مفهومه ظاهر في سلب العموم، حيث لايفرق العرف بين مفهوم قوله "ان جاء ولدك من السفر فاحترم العلماء" وبين قوله "ان جاء ولدك من السفر فاحترم العالم" فان ظاهر كليهما أنه ان لم يجئ ولدك من السفر فلايجب ان تحترم العالم مطلقاً، ولعله لما سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث العام والخاص من أن الصحيح أن الجمع المحلي باللام لم يوضع للدلالة على الاستيعاب والشمول، وانما يستفاد ذلك من الاطلاق ومقدمات الحكمة.

ثم ان الشيخ الاعظم "قده" ذكر أن من امثلة كون مفهوم الجزاء المشتمل على أداة العموم هو عموم السلب ما ذكره الشيخ الطوسي "ره" من عموم مفهوم قوله (عليه السلام) في موثقة عمار "كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب" أن كلما لا يؤكل لحمه لايجوز التوضؤ به والشرب منه، لأنه إذا شرط في استباحة سؤره أن يؤكل لحمه دل على أن ما عداه بخلافه^(٢) فلايرد عليه ما اورده بعضهم من عدم العموم^(٣).

وفيه اولاً: ان هذا ليس من مفهوم الشرط، وقد ذكر الشيخ الطوسي "ره" أنه

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٨١

٢ - تهذيب الاحكام ج١ ص٢٢٤

٣ - مطارح الانظار ص١٧٣

مفهوم الشرط ٣٦٣

يجري هذا مجرى قول النبي (صلى الله عليه وآله) "في سائمة الغنم الزكاة" في أنه يدل على أن المعلوفة ليس فيها زكاة، فغاية ما ذكره كونه مفهوم الوصف لامفهوم الشرط، فانه نظير قولنا "من كان عالما فإكرمه" حيث يكون الظاهر من الضمير في الجزاء هو رجوعه الى من كان عالما، فيكون انتفاء الجزاء بانتفاءه من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فلا يكون من مفهوم الشرط في شيء.

وثانيا: ان لفظ كلما اذا استخدمت في مقام اداة الشرط كقولنا "كلما جاء زيد فتصدق على الفقير" فالالتزام بثبوت مفهوم الشرط له ابعد عن الفهم العرفي من الالتزام بثبوتها في ما لو استخدمت لفظ "ان" او "اذا" لاداة الشرط، حيث كان يدعى افادتهما لتعليق الجزاء على الشرط، نعم يأتي فيه بعض الوجوه السابقة لاثبات مفهوم الشرط، كالوجه المحكي عن صاحب الفصول "قده" من التمسك بظهور الشرط المذكور في الخطاب في أنه هو المؤثر في الجزاء، لالجامع بينه وبين ما يكون بديلا عنه، او الوجه الذي ذكره المحقق النائيني "قده" من التمسك بالاطلاق الاوي للشرط، او الوجه الذي ذكره بعض الاعلام "قده" من التمسك بالاطلاق المقامي.

فان تم مفهوم الشرط فيه ولو لأجل القرينة، كما لو سأل العبد مولاه "متى أكرم زيدا" فقال له "كلما جاءك زيد فأكرمه" فدخول لفظ كل على الجملة لا يغير من مفهومه شيئا، اذ يكون مفهومه عدم وجوب اكرامه عند عدم مجيئه، وانما جيء به لافادة تكرار وجوب الاكرام بتكرر مجيئه.

فلا يتم ما ذكره السيد الحكيم "قده" حول صحيحة حريز "كل ثوب تصلي فيه فلا بأس أن تحرم فيه" من أن الفاء فيها يخرجها عن مفهوم الوصف، فيكون من مفهوم الشرط^(١).

ما هو حكم ما لو كان دلالة الجزاء على الحكم العام بمقدمات

الحكمة

الامر السابع: اذا كان الجزاء دالا بالاطلاق ومقدمات الحكمة على حكم، كقوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس" فيقع الكلام ايضا في أن مفهومه (بناء على ثبوت المفهوم له مطلقا كما هو المشهور، او فيما اذا كان محفوبا بقرينة توجب ظهوره في كونه في مقام التحديد، كما لو وقع جوابا عن سؤال شخص "متى لايتنجس الماء" كما هو المختار) هل يكون سلب الاطلاق فلايستفاد منه الا تنجس الماء القليل بملاقة النجس في الجملة، او أن مفهومه هو اطلاق السلب فيستفاد منه تنجسه بملاقة مطلق النجس، فيوجد فيه وجهان:

الوجه الاول: أن يقال: ان المفهوم حيث كان هو انتفاء الجزاء، فحيث يكون

مفاد الجزاء في المنطوق بمقتضى اصالة الاطلاق في قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس" قضية مطلقة، وهي الحكم بعدم تنجس الماء الكر بمطلق النجس" ويعلق هذه القضية المطلقة على كون الماء كرا فيكفي في انتفاءها في الماء القليل تنجسه بملاقة النجس في الجملة، والقدر المتيقن منه خصوص ملاقة عين النجس دون ملاقة المتنجس الخالي عن عين النجس، وهكذا في مثل قوله "ان جاء زيد فاكرمه" فان مفاد المنطوق هو أنه على فرض مجيئه يثبت وجوب اكرامه اللا بشرط من كونه بنحو اطعامه او غيره، وانتفاء وجوب الاكرام المطلق عند انتفاء مجيئه لايستلزم انتفاء وجوب الاكرام المقيد كالاطعام، فيمكن أن يجب اطعامه عند مرضه مثلا.

وقد يشهد على تمامية هذا الوجه انه اذا قيل "ان جدّ زيد في درسه فلايفوقه من يدرس معه" فلايكون مفهومه أنه اذا لميجدّ فيفوقه من يدرس معه، وهكذا لو قيل "ان غضب زيد فلايحترم من يخاطبه" فانه لايدل على أنه اذا لميغضب فيحترم كل من يخاطبه.

الوجه الثاني: أن يقال: ان ظاهر الجملة الشرطية هو تعليق ذات الجزاء على الشرط دون اطلاقه، لعدم اندراج الاطلاق في المدلول الاستعمالي للكلام، ولاجل ذلك اذا اريد التصريح بمفهوم قوله "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه النجس"، فيقال "اذا لم يبلغ الماء قدر كر فينجسه النجس" ولاريب في اقتضائه باطلاقه لتنجسه بمطلق النجس، كما أن مفهوم قوله "اذا جاء زيد فأكرمه" هو أنه اذا لم يجئ فلايجب اكرامه، فينفى به وجوب اكرامه المطلق او المقيد كاطعامه مثلاً.

وقد اختار صاحب هداية المسترشدين الوجه الثاني مع أنه اختار في الجزاء المشتمل لاداة العموم كون مفهومه سلب العموم، وقد استدل في البحوث على هذا الوجه مضافا الى دعوى مساعدته للوجدان، بما محصله أن القول بثبوت مفهوم الشرط حيث كان مبنيا على دلالة اداة الشرط على النسبة التوقفية فيكون المدلول التصديقي للجملة الشرطية موازيا لأداة الشرط ويكون كل من جملة الشرط والجزاء طرفا لها، من دون أن يكون نفس الجزاء مدلولاً تصديقياً في الجملة، فيكون قولنا "ان جاء ولدك من السفر فتصدق على الفقير" في قوة أن يقال "وجوب التصديق على الفقير موقوف على مجيء ولدك من السفر" فانه لولا ذلك لم يمكن اثبات أن المعلق على الشرط هو طبيعي الحكم دون شخصه كما مر توضيحه سابقاً، وحينئذ نقول ان من الواضح أن الاطلاق انما هو بملاك التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي لاثبات أن طرف المدلول التصديقي لا قيد فيه، وعليه فلاتجري أصالة الاطلاق في الجزاء في رتبة سابقة على تعليقه على الشرط حتى يكون المعلق على الشرط هو الجزاء بوصف اطلاقه كي يكون مفهومه انتفاء الاطلاق في الجزاء بانتفاء الشرط، وانما تجري أصالة الاطلاق في الجزاء بعد ما صار طرفاً للتعليق على الشرط، فيكون المعلق على الشرط هو ذات الجزاء قبل طرو الاطلاق عليه، فيكون مفاده أن وجوب التصديق على الفقير

٣٦٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

موقوف على مجيء الولد من السفر، وحينئذ فلا بد أن يكون جميع افراد وجوب التصديق على الفقير -ومنها وجوب التصديق على الفقير العادل مثلا، او وجوب حصة من التصديق على الفقير كوجوب اطعامه- موقوفا على مجيء الولد من السفر^(١).

اقول: المهم أن الاطلاق الثبوتي ليس امرا وجوديا حتى يكون ملحوظا في الكلام زائدا على ذات معنى الجملة، وانما هو كون الموضوع والمحمول في القضية ذات ما اخذ في الخطاب، وعليه فلو قيل "انما الماء الكر لايتنجس بملاقاة النجس" فيكون ظاهره حصر ذات عدم التنجس بملاقاة النجس في الكر دون اطلاقه، ومفهومه قضية أخرى وهو أن الماء القليل يتنجس بملاقاة النجس، وحينئذ فتجري اصالة الاطلاق في هذه القضية ايضا فيثبت تنجسه بملاقاة المتنجس ايضا، ولا حاجة الى ربط المسألة بكون مدلول اداة الشرط هو النسبة التوقفية، فان جمعا ممن اختاروا مفهوم الشرط استدلوا عليه بوجه أخرى كما تمسك المحقق النائيني "قده" بالاطلاق الأوي او تمسك بعض الاعلام "قده" بالاطلاق المقامي.

فالصحيح هو الوجه الثاني بناء على قبول مفهوم الشرط، وأما النقض بمثل قوله "ان جدّ زيد في درسه فلا يفوقه من يدرس معه" او "ان غضب زيد فلا يحترم من يخاطبه" فجوابه أن وجود القرينة في هذين المثالين على عدم ارادة الاطلاق في المفهوم لا ينافي ظهور الجملة الشرطية في حد ذاتها في ذلك. وبناء على ما ذكرناه فيكون مفهوم قوله "ان جاء زيد فأعتق رقبة" أنه على تقدير عدم مجيئه فلا يجب عتق الرقبة مطلقا ولو كانت مؤمنة.

كما انه اذا كان مضمون الجزاء هو وجوب شيء كقوله "ان جاء زيد فأكرمه" او "ان جاء زيد فأكرامه واجب" فاطلاقه وان كان يقتضي كون وجوبه نفسيا

مفهوم الشرط ٣٦٧

تعيننا عينيا، لكن ينفي بمفهومه مطلق وجوبه حتى الغيري او التخيري او الكفائي، وقد تبين وجهه مما ذكرناه آنفا في اطلاق الجزاء.

٤- كيفية المفهوم فيما اذا كان الشرط في الجملة الشرطية متعددا

التنبيه الرابع: لاشكال في أنه اذا كان الشرط في الجملة الشرطية متعددا وكان الجزاء واحدا، كما لو قال "ان جاءك زيد وأكرمك فأكرمه" فبناء على تمامية مفهوم الشرط يكون مفهومها انتفاء الجزاء عند انتفاء أي واحد من الشرطين ولو فرض وجود الشرط الاخر، انما الكلام والاشكال فيما اذا تعدد الجزاء -سواء كان الشرط واحدا او متعددا- كما لو قيل "ان جاء زيد الى بيتك فأكرمه وصل خلفه" فهل يكون مفهومه أنه اذا لم يجرى الى بيتك فينتفي مجموع وجوب اكرامه والصلاة خلفه، ولعله تجب الصلاة خلفه ولو في بعض التقادير كما لو ذهب الى المسجد، او أن مفهومه انتفاء كل واحد منهما، فاختار السيد الخوئي "قده" الثاني بدعوى أن الظاهر تعليق كل واحد منهما على الشرط ولحاظ تعليق مجموعهما عليه يحتاج الى قرينة زائدة.

اقول: لا ينبغي الاشكال في أنه اذا كان مفاد أداة الشرط هو تعليق الجزاء على الشرط فالظاهر تعليق كل من الجزاءين على الشرط دون مجموعهما، ولكن بناء على كون مفادها الفرض والتقدير كما اخترناه سابقا فلا يتم هذا الظهور، وان اخترنا ثبوت مفهوم الشرط بالاطلاق الأوي كما تمسك به المحقق النائيني "قده"، او بالاطلاق المقامي كما تمسك به بعض الاعلام "قده"، او بالروايات، لعدم اقتضاء هذه الوجوه لاثبات انتفاء كل واحد من الجزاءين عند انتفاء الشرط، فلعل عدم الاتيان بالعدل الآخر من الشرط كان لأجل رعاية حال الجزاء الذي ينتفي بانتفاء هذا الشرط المذكور في الخطاب مطلقا، وقد ذكر السيد الامام "قده" في الفقه أنه اذا قال المولى "إن طلعت الشمس أكرم زيدا وعمراً" فمفهومه أنه مع عدم طلوعها لا يجب إكرام هذا وهذا، وهو لا ينافي وجوب إكرام

٣٦٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هذا بالخصوص، أو هذا بالخصوص^(١).

٥- اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء

التنبيه الخامس: اذا وردت جملتان شرطيتان واتحد الجزاء فيهما مع تعدد الشرط بأن ثبت حكم واحد على كل من الشرطين، كما لو ورد في خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" وورد ايضا "اذا خفي الجدران فقصر"، فبناء على ثبوت مفهوم الشرط فيكون مفهوم الاول أنه اذا لم يخف الاذان فلا يجب القصر سواء خفي الجدران ام لا، فيقع التعارض بينه وبين منطوق الثاني، وهكذا يقع التعارض بين مفهوم الثاني مع منطوق الاول، فاما أن يرفع اليد عن اطلاق مفهوم كل منهما بسبب منطوق الآخر، ويسمى ذلك بالجمع الأوي، اذ تكون نتيجته كون كل منهما شرطا مستقلا موجبا بانفراده للقصر، فكأنه قال "اذا خفي الاذان او خفي الجدران فقصر، او يرفع اليد عن اطلاق منطوق كل منهما بسبب مفهوم الآخر ويسمى ذلك بالجمع الواوي، اذ تكون نتيجته لزوم اجتماعهما معا لتحقيق وجوب القصر، فكأنه قال "اذا خفي الاذان والجدران فقصر".

والمشهور هو تعيين الجمع الاوي عرفا، فيكون منطوق كل من الخطابين مقيدا لمفهوم الخطاب الآخر، فكأنه قال: ان لم يخف الاذان فلا تقصر، الا اذا خفي الجدران، وهكذا قال: ان لم يخف الجدران فلا تقصر الا اذا خفي الاذان، ولكن حيث أن المفهوم من توابع المنطوق فاذا اريد تقييده بلحاظ المدلول الاستعمالي للجمله الشرطية فلا بد من التصرف في نفس الجملة الشرطية بتقييد شرطها بالتقييد الاوي فيقال: اذا خفي الاذان او الجدران فقصر.

وخالف في ذلك المحقق النائيني "قده" فذهب الى استقرار التعارض بين منطوق كل من الخطابين مع مفهوم الآخر، وعدم حكم العرف بالجمع الاوي، فيتساقطان في مورد حصول احد الشرطين دون الآخر، فلا بد أن يرجع الى

مفهوم الشرط ٣٦٩

مقتضى الاصل العملي، فتجري البرائة فيما اذا خفي الاذان ولم يخف الجدران مثلا عن وجوب القصر، فلا بد في وجوب القصر من حصول كليهما، وهذا هو نتيجة التقييد الواوي^١.

وما اورد او يمكن أن يورد على ما ذكره المحقق النائيني "قده" عدة وجوه:

الوجه الاول: ما ادعي من عدم امكان معارضة الاطلاق الاوي مع الاطلاق الواوي، فيسقط الاطلاق الاوي في الخطابين ويبقى الاطلاق الواوي فيهما حجة بلامعارض، والسر في عدم المعارضة بينهما هو تقوم موضوع الاطلاق الاوي بالاطلاق الواوي، وذلك لأن الاطلاق الاوي في الشرط يعني كونه علة منحصرة، واطلاقه الواوي يعني كونه علة تامة، والعلية المنحصرة في طول العلية التامة، فاذا دار الأمر بين سقوط الاطلاق الواوي او الاوي فالمتعين هو الثاني لأن سقوط الاطلاق الواوي ايضا مستلزم لسقوطه بالتبع، فالمعنى لسقوط الاطلاق الواوي دون الاطلاق الاوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الاوي في الخطاب اما بنفسه او بتبع سقوط اطلاقه الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي فيه بلامعارض.

وقد يجاب عن هذا الوجه بأن الاطلاق الاوي لكل خطاب، وان كان في طول اطلاقه الواوي، لكن المعارضة ليست بينهما، بل بين الاطلاق الاوي في كل خطاب مع الاطلاق الواوي في الخطاب الآخر، توضيح ذلك أنه لا يدور الأمر بين سقوط الاطلاق الاوي او سقوط الاطلاق الواوي في خطاب واحد كخطاب "اذا خفي الاذان فقصر"، فانه يمكن بقاء كلا الاطلاقين فيه، بأن يكون خفاء الاذان علة تامة منحصرة لوجوب القصر، وانما يتعارض اطلاقه الاوي مع الاطلاق الواوي لخطاب "اذا خفي الجدران فقصر" اذ معناه كون خفاء الاذان علة منحصرة لوجوب القصر مع كون خفاء الجدران علة تامة لوجوب القصر، وهذا محال، وليس الاطلاق الاوي لخطاب خفاء الاذان في طول

٣٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الجدران حتى يتعين ذلك الاطلاق الواوي للسقوط، ويتعارض ايضا الاطلاقان الواويان، اذ يستحيل أن يكون كل منهما علة منحصرة.

ولكن هذا الجواب غير تام، فان الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الاذان مثلا وان كان معارضا اولا وبالذات مع الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الجدران، فيكون ذلك الاطلاق الواوي مقتضيا لانتفاء هذا الاطلاق الواوي (حيث ان مقتضى ذلك الاطلاق الواوي عدم كون خفاء الجدران سببا تاما لوجوب القصر، وبضم ذلك الى اقتضاء اصل خطاب خفاء الجدران لكونه دخيلا في وجوب القصر ولو بنحو جزء السبب، فينتج ذلك كونه جزء السبب لوجوب القصر) ولكن حيث ان لازم انتفاء هذا الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الجدران هو انتفاء الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الاذان ايضا، لأنه لايمكن أن يكون خفاء الجدران جزء السبب لوجوب القصر، ولكن يبقى خفاء الاذان سببا تاما لوجوب القصر، فلا بد ان يصير هو ايضا جزء السبب، وعليه فالتعارض بين الاطلاق الواوي لخطاب خفاء الاذان وبين الاطلاق الواوي لخطاب الجدران يسري الى التعارض بين الاطلاق الواوي والواوي لنفس خطاب الاذان، وعندئذ يجري ما ذكر من طولية الاطلاق الواوي للاطلاق الواوي، حيث انه لو قلنا بأن سقوط الاطلاق الواوي مستلزم لسقوط الاطلاق الواوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الاذان اما بنفسه او بتبع سقوط اطلاقه الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي بلامعارض، وهكذا بالنسبة الى خطاب "اذا خفي الجدران فقصر".

وان شئت قلت: ان طرف المعارضة للاطلاق الواوي والواوي في خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلا، حيث يكون اصل خطاب "اذا خفي الجدران فقصر" لااطلاقه، اذ لو كان خفاء الاذان علة تامة منحصرة لوجوب القصر فهذا يعني عدم ايّ دخل لخفاء الجدران في وجوب القصر، فيدور الأمر بين الغاء خطاب

مفهوم الشرط ٣٧١

خفاء الجدران رأسا وبين رفع اليد عن احد الاطلاقين في خطاب خفاء الاذان، وكلما دار الأمر بين رفع اليد عن اصل خطاب او رفع اليد عن اطلاق خطاب آخر فلاشكال في تعين الثاني، وحينئذ فلاجل حفظ خطاب خفاء الجدران وعدم إلغاءه رأسا فلا بد إما من رفع اليد عن الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الاذان او رفع اليد عن اطلاقه الواوي، فلو قلنا بأن سقوط الاطلاق الواوي مستلزم لسقوط الاطلاق الواوي، فيعلم تفصيلا بسقوط الاطلاق الواوي اما بنفسه او بتبع سقوط الاطلاق الواوي، ويبقى الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الاذان بلا معارض، وهكذا الحال بالنسبة الى الاطلاق الواوي في خطاب خفاء الجدران. فالصحيح في الجواب عن هذا الوجه هو انكار الطولية بين الاطلاق الواوي والواوي، فانهما في عرض واحد، حيث يمكن أن يثبت الاطلاق الواوي بان تكون العلة منحصرة بمعنى عدم بديل لها، مع عدم ثبوت الاطلاق الواوي فتكون هذه العلة ناقصة، وليس الاطلاق الواوي لشرط مساوقا لاصل عليته للجزء حتى يدعى أن كونه علة منحصرة في طول اصل عليته، بل هو بمعنى العلية التامة، ولا يتوقف الاطلاق الواوي على ذلك، فشرطية الطهارة من الحدث لصحة الصلاة يتم لها الاطلاق الواوي، أي انها شرط لازم لصحة الصلاة، ولكن لا يتم لها الاطلاق الواوي أي ليست شرطا كافيا لصحة الصلاة، فانها مشروطة باستقبال القبلة ايضا، وهكذا يكون مقتضى الاطلاق الواوي في خطاب " اذا خفي الاذان فقصر" كونه شرطا كافيا لوجوب القصر، ومقتضى اطلاقه الواوي كونه شرطا لازما لوجوب القصر، أي لا يكون شيء آخر بديلا له، وقد يكون الشرط لازما ولا يكون كافيا، مثل جزء العلة المنحصرة، كما قد يكون كافيا ولا يكون لازما مثل العلة التامة غير المنحصرة، وعليه فنقول المعارضة بين الاطلاق الواوي في كل من الخطابين المقتضي لكونه شرطا كافيا مع الاطلاق الواوي في الخطاب الآخر المقتضي لكونه شرطا لازما، وأما الاطلاقان الواويان فلامعارضة بينهما لامكان

٣٧٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كونهما شرطين لازمين لعدم بديل لأيّ منهما، وذلك فيما اذا كان مجموعهما شرطا لوجوب القصر، كما أنه لامعارضة بين الاطلاقين الواويين لامكان كونهما شرطين كافيين، وذلك فيما اذا كان يكفي احدهما في وجوب القصر، وبناء على ذلك فيسقط الاطلاق الاوي والواوي في كل من الخطابين بسبب المعارضة ولاوجه للالتزام بسلامة الاطلاقين الواويين في الخطابين وسقوط الاطلاقين الاويين المعارضين لهما حتى تكون نتيجته الجمع الاوي وكفاية احدهما في وجوب القصر، كما لاوجه للالتزام بسلامة الاطلاقين الاويين وسقوط الاطلاقين الواويين حتى تكون نتيجته الجمع الواوي ولزوم حصول مجموع الامرين في تحقق وجوب القصر.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين مع منطوق الآخر ليست هي العموم من وجه حتى يحكم بتساقطهما، بل منطوق كل من الخطابين اخص مطلقا من مفهوم الخطاب الآخر، فلا بد من تقييده به، فمفهوم قوله "اذا خفي الاذان فقصر" هو عدم وجوب القصر اذا لم يخف الاذان سواء خفي الجدران ام لا، وفرض خفاء الجدران اخص مطلقا منه، فيجب تقييد ذلك المفهوم بمنطوق قوله "اذا خفي الجدران فقصر"، وتكون نتيجة ذلك الالتزام بالجمع الاوي.

وذكر أنه حيث يستحيل التصرف في المفهوم نفسه، لأنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق، فلا بد من تقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه الاوي، واما رفع اليد عن الإطلاق الواوي في الخطابين فهو وإن كان موجبا لارتفاع المعارضة بين الخطابين الا انه بلاموجب، ضرورة انه لامقتضي لرفع اليد عن ظهور دليل مع عدم كونه طرفا للمعارضة، ولو ارتفع بذلك أيضا التعارض بين دليلين متعارضين اتفاقا، نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء، الظاهر في وجوب إكرامهم ثم ورد في دليل آخر انه لايجب إكرام زيد العالم، فانه وإن كان يرتفع التعارض بينهما

مفهوم الشرط..... ٣٧٣

بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب الا انه بلاموجب، إذ الموجب للتعارض انما هو ظهور الدليل العام في العموم فلا بد من رفع اليد عنه، وتخصيصه بالدليل الخاص، وإبقاء ظهور الأمر في الوجوب على حاله مع أنّ ظهور العام في العموم أقوى من ظهور الأمر في الوجوب^(١).

وقد أيّد ذلك شيخنا الاستاذ "قده" حيث قال: ان مفهوم قوله "اذا خفي الاذان فقصر" أنه ليس شيء اخر سببا لوجوب القصر، ومنطوق قوله "اذا خفي الجدران فقصر" أن خفاء الجدران سبب لوجوب القصر" فيكون أخص مطلقا من مفهوم الخطاب الاول، فيكون مقيدا له، وأما تقييد الاطلاق الواوي للخطابين بلاموجب، لعدم المعارضة بين اطلاق الخطابين من هذه الجهة، ومجرد كون الجمع الواوي رافعا للتنافي بين الخطابين ايضا لايجدي شيئا، لأن التقييد لا بد من وروده على الظهورين اللذين بينهما تناف، والتنافي كما ذكرنا بين مفهوم كل منهما مع اصل منطوق الآخر^(٢).

ولكن هذا الوجه ايضا غير تام، لأن النسبة بين مفهوم كل من الخطابين ومنطوق الآخر هي العموم من وجه، فقوله "اذا خفي الجدران فقصر" حيث يدل على وجوب القصر عند خفاء الجدران سواء خفي الاذان ام لا، فمورد افتراقه عن مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر، هو ما اذا خفي الاذان والجدران معا، حيث لامعارضة بينهما في هذا الفرض، وانما يتعارضان في مورد اجتماعهما وهو خفاء الجدران وعدم خفاء الاذان، ويشهد على ذلك أنه لو صرح بالمفهوم في كل منهما، فقال "اذا خفي الاذان فقصر، والا فلا تقصر" وقال ايضا "اذا خفي الجدران فقصر والا فلا تقصر" او استخدم اداة الحصر، ككلمة "انما" كان من الواضح عدم التزام العرف بالجمع الواوي بينهما، نعم يتم ما ذكره فيما اذا كان فرض تحقق كلا الشرطين معا نادرا، فيكون مورد الافتراق نادرا، فيصير كالنص

١ - تعليقة اجود التقريرات ص ٤٢٥

٢ - دروس في مسائل علم الاصول ج ٢ ص ٣٤٠

٣٧٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في مورد الاجتماع، كقوله " اذا زلزلت الارض فصل الآيات" مع قوله " اذا خسف القمر فصل الآيات".

وأما ما ذكره شيخنا الاستاذ "قده" ففيه أن مفهوم "اذا خفي الاذان فقصر" أنه اذا لم يخف الاذان فلا يجب القصر، فهذا المفهوم انما ينفي باطلاقه السببية التامة لخفاء الجدران، لا اصل سببته ولو بنحو السببية الناقصة بأن يكون مجموع خفاء الاذان والجدران سببا لوجوب القصر، وان شئت قلت: انه هذا المفهوم انما ينفي كون خفاء الجدران شرطا كافيا لوجوب القصر، والنافي لكونه شرطا لازما هو الاطلاق الواوي في منطوق خطاب خفاء الاذان، ومنطوق خطاب خفاء الجدران لا يثبت سببته التامة الا بالاطلاق الواوي، فالتعارض ليس بين اطلاق مفهوم احد الخطابين واصل منطوق الخطاب الآخر، بل بين اطلاق المفهوم واطلاق المنطوق.

ثم لا يخفى أنه لو تم ما ذكره السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" من اخصية منطوق كل من الخطابين من مفهوم الخطاب الآخر لم يكن أي تأمل في تقديم المنطوق عرفا، من دون حاجة الى ضم ما ذكره السيد الخوئي "قده" (من أن رفع اليد عن الاطلاق الواوي للمنطوقين وان كان رافعا للمعارضة ايضا، لكن لا يجوز رفع اليد عن دليل ثالث لا يكون طرفا للمعارضة وان كان رفع اليد عنه مستوجبا لارتفاع المعارضة بين الدليلين المتعارضين) والظاهر أن مقصوده أن المعارضة تكون بين اطلاق مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلاً وبين منطوق "اذا خفي الجدران فقصر" لابين اطلاق منطوقيهما، فرفع اليد عن اطلاق المنطوقين بالالتزام بالتقييد الواوي فيهما يكون بلاوجه، لأنه بمعنى رفع اليد عن اطلاق منطوق الخطاب الاول لحل المعارضة بين مفهوم هذا الخطاب مع منطوق الخطاب الثاني.

ولكن يرد عليه اولاً: أن منطوق الخطاب الاول طرف للمعارضة ايضا، لما مر

مفهوم الشرط ٣٧٥

من التلازم بين التقييد الواوي في كلا المنطوقين، على أن رفع اليد عنه وحده لا يكفي لارتفاع المعارضة بين اطلاق مفهوم خطاب "اذا خفي الاذان فقصر" مثلا، وبين منطوق "اذا خفي الجدران فقصر" ما لم يقيد منطوق هذا الخطاب الثاني ايضا.

وثانيا: انه لا يمكن فرض ارتفاع التعارض بين دليلين برفع اليد عن دليل ثالث، الا في فرض كون المعارضة ثلاثي الاطراف بحيث يعلم اجمالا بكذب واحد من الادلة الثلاثة، فيكون رفع اليد عن احدها موجبا لارتفاع العلم الاجمالي بالكذب، كما لو ورد عام وخاصان مستوعبان كقوله يستحب اكرام العالم وقوله يجب اكرام العالم العادل وقوله يحرم اكرام العالم الفاسق، فانه اذا رفع اليد عن أي واحد منها ارتفع التعارض عن الخطابين الآخرين، والا فلا يمكن أن يكون التعارض بين دليلين فقط بحيث يعلم بكذب احدهما، ومع ذلك يفرض أنه لو رفع اليد عن دليل ثالث ارتفع هذا العلم الاجمالي بكذب احد ذاك الدليلين.

ففي فرض كون التعارض ثلاثي الاطراف يكون كل من الادلة الثلاثة معارضا مع مجموع الدليلين الآخرين، بلحاظ العلم الاجمالي اما بكذب ذلك الدليل او كذب مجموع هذين الدليلين، (ويكفي في كذب مجموعهما كذب احدهما على الاقل)، فمجموع هذين الدليلين يكذبان ذلك الدليل الثالث.

ففيما ذكره من مثال "أكرم كلَّ عالم" و"لا يجب إكرام زيد العالم" يكون التعارض ثلاثي الاطراف، حيث يعلم اجمالا اما بكذب ظهور صيغة الأمر في الوجوب، او ظهور "كلَّ عالم" في العموم، او قوله "لا يجب إكرام زيد العالم"، ولاجل ذلك يكون رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب كافيا ايضا في رفع التعارض، نعم يتعين التخصيص عرفا، لكون الجمع الموضوعي مقدما عند العرف على الجمع الحكمي.

نعم ما ذكرناه (من أنه فيما كان العلم الاجمالي متعلقا بكذب احد الادلة

٣٧٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الثلاثة فيكذب مجموع كل دليلين منها الدليل الثالث) لاينافي أنه احيانا لا يكون هذا التكذيب حجة في حد ذاته، فلا يكون طرفا للمعارضة مع الدليل الثالث بلحاظ مقام الحجية، كما إذا ورد عام كقوله "أكرم كل عالم" وورد ما يدور امره بين التخصيص والتخصص كقوله "لا يجب إكرام زيد" اذا شك في كونه عالما ام لا، وورد دليل ثالث يدل على "انّ زيدا عالم" فانه لو لم يكن هذا الدليل الثالث لم يكن أي تعارض بين عموم الدليل الأول مع الدليل الثاني، بعد احتمال عدم كون زيد عالما، ولكنه بعد وروده تحقق التعارض، حيث يعلم اجمالا اما بكذب الدليل الاول وهو عموم "أكرم كل عالم" او كذب الدليل الثاني او كذب الدليل الثالث، فمجموع الدليلين الاولين وان كانا يكذبان الثالث، حيث ان لازم صدق عموم "اكرم كل عالم" وصدق "لا تكرم زيدا" هو نفي كون زيد عالما، كما أن الدليل الثالث يكذب مجموعهما، لكن حيث ان الصحيح عدم حجية أصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص فتكذيب مجموع الدليلين الاولين للدليل الثالث ليس حجة، فلا يتعارضان مع الدليل الثالث في الحجية، بل يكون الخطاب الثالث حجة بلامعارض، فيثبت كون زيد عالما، ولكن مجموع هذا الدليل الثالث الدال على كون زيد عالما مع الدليل الثاني الدال على عدم وجوب اكرامه يقع طرفا للمعارضة مع عموم الدليل الاول الدال على وجوب اكرام كل عالم، فيقدمان عليه للأخصية.

ويحتمل أن يقال بمثله في مثال "أكرم كل عالم" و"لا يجب إكرام زيد العالم" ايضا، اذ مجموع عموم "كل عالم" وعدم وجوب اكرام زيد العالم وان كانا يكذبان كون المراد من صيغة الأمر في "أكرم كل عالم" هو الوجوب، لكن من المحتمل عدم كون هذا التكذيب حجة في حد ذاته، حتى لو فرض عدم ظهور الخطاب العام في الوجوب.

لكن الأمر في المقام ليس من هذا القبيل، حيث بينا أن الاطلاق الاوي لكل

مفهوم الشرط ٣٧٧

خطابٍ يكون طرفاً للمعارضة مع الاطلاق الواوي في الخطاب الآخر، للعلم الاجمالي بكذب احدهما، فالمعارضة بينهما ثنائية الاطراف، وليست ثلاثية الاطراف، حتى لو فرض معارضة الاطلاق الواوي في كل من الخطابين مع الاطلاق الواوي في الخطاب الاخر، فانه يعني وجود معارضة أخرى ثنائية الاطراف ايضا في عرض تلك المعارضة، مع أننا ذكرنا عدم المعارضة بين الاطلاقين الواويين، لأن معنى الاطلاق الواوي للشرط كونه شرطاً لازماً لايقوم مقامه شيء، ويمكن كون كليهما شرطين لازمين بأن يكون وجود مجموع خفاء الاذان والجدران سبباً لوجوب القصر، فاتضح أنه لاوجه لسلامة الاطلاق الواوي في الخطابين عن المعارضة.

والحاصل أن الشاهد على عدم كون منطوق كل واحد من الخطابين اخص مطلقاً من مفهوم الخطاب الآخر أنه لو قدم مفهوم الخطابين بأن احتفظ على الاطلاق الواوي للخطابين، فلايعني ذلك الغاء منطوقهما رأساً، وانما يوجب رفع اليد عن اطلاقهما الواوي، فيكشف ذلك عن عدم كون منطوق كل منهما اخص مطلقاً من مفهوم الآخر، ولايقاس المقام بمثل تعارض قوله "لابأس بترك اكرام العالم" مع قوله "اكرم العالم العادل" حيث أن الخطاب الثاني وان كان اخص موضوعاً من الخطاب الاول، لكن تقديم الاول لايجب الغاء الثاني رأساً، بل يوجب حمله على الاستحباب، وانما لم يقبل ذلك لما مر من كون الجمع الموضوعي مقدماً عند العرف على الجمع الحكمي، ولاتأتي هذه النكتة في المقام.

الوجه الثالث: ما يقال من أن النسبة بين اطلاق منطوق كلا الخطابين على مفهوم الخطاب الآخر وان كانت هي العموم من وجه، لكن العرف يقدم المنطوق عليه لكون المنطوق اقوى دلالة من المفهوم.

وفيه أنه لا توجب الاقوائية تقديم احد المتعارضين على الآخر ما لم توجب قرينية

٣٧٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
احد الخطابين عرفا، ودعوى قرينية المنطوق في المقام بعد تسلّم انعقاد المفهوم
للخطاب الآخر ممنوع، الا ترى أنه لو سأل شخص الامام (عليه السلام) عن
الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا جامع اهله، وسأل في مجلس آخر عن
الرجل متى يجب عليه الغسل؟، فقال: اذا انزل، فالعرف يقي متحيرا، بعد
احتماله لارادة التقييد الواوي بينهما بأن يجب الغسل عند تحقق مجموع
الجماع والانزال.

الوجه الرابع: ما قد يقال من أن الاكتفاء ببيان جزء السبب خلاف الطريقة
العرفية، بخلاف الاكتفاء ببيان السبب غير المنحصر في خطاب الجملة الشرطية
التي لا يصرح بمفهومها، وان فرض ظهورها في المفهوم كما في هذا المثال، وان
شئت قلت: ان الجمع الواوي - كما ادعاه بعض الاعلام "قده" اهون عرفا من
الجمع الواوي^(١)، ولاقل من كون حمل الخطابين على ارادة كل منهما لبيان
جزء السبب ابعد عن الفهم العرفي من حملهما على ارادة بيان السبب التام غير
المنحصر، فيكون مقتضى الجمع العرفي هو الجمع الواوي.

ولكنه -مضافا الى عدم جريان هذا البيان في الموارد التي يكون الغالب اجتماع
كلا الشرطين، وندرة فرض افتراق احدهما عن الآخر- قد يكون المراد الاصلي
من الجملة الشرطية بيان اشتراط وجود الجزء بوجود الشرط، وأنه لا يوجد بدونه،
فيكون المراد الاصلي من الخطاب الاول في المثال المذكور بيان اشتراط وجوب
الغسل بتحقق الجماع، وأنه لا يجب بدونه، كما يكون المراد الاصلي من
الخطاب الثاني بيان اشتراط وجوبه بتحقق الانزال، ولاقل من عدم احراز أن
العرف يجمع بينهما بالجمع الواوي بأن يلتزم بسببية كل منهما مستقلا للغسل.

الوجه الخامس: ما يقال من أن ضابط الجمع العرفي بين خطابين منفصلين
كما ذكره المحقق النائيني "قده" هو أنه يفرض اتصالهما، فان احسّ العرف بعدم

مفهوم الشرط ٣٧٩

التنافي بينهما واستظهر منهما معنى، كان هذا علامة وجود الجمع العرفي بينهما، فحينئذ يقال انه لو فرض اتصال الجملتين الشرطيتين بأن قيل مثلا "اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر" فلايكاد يشك العرف في استظهار الجمع العرفي بينهما، وحينئذ يكون دعوى المحقق النائيني "قده" استقرار التعارض بين الجملتين الشرطيتين في المقام على خلاف مبناه.

وفيه اولا: أنا قد ناقشنا في محله الضابط المذكور في كلام المحقق النائيني "قده" حيث قلنا بأن من الممكن ان يكون لنفس اتصال الخطابين تأثيرا في القرينية بينهما، فمثلا لو قال المولى "اكرم العالم ولا تكرم أي فاسق" فان ظاهره انه انما استخدم اداة العموم في الثاني ليرجحه على الأول في مورد الاجتماع أي العالم الفاسق، بينما أنه لو كان منفصلا عنه لم ينعقد له هذا الظهور، وكذا قد يكون الانفصال مصححا للجمع العرفي، كما لو ورد في خطاب "اغسل وجهك في الوضوء مرة" وفي خطاب آخر "اغسله مرتين" فان العرف يحمل الثاني على الاستحباب، مع أنه لا يصح الجمع بينهما في كلام واحد، وكذا قد يحمل العرف اختلاف الخطابين على اختلاف موقف المتكلم، فحينما قال تجب صلاة الليل على أهل العلم كان موقفه موقف مدرس الاخلاق، وحينما قال لا تجب صلاة الليل على أحد عدا النبي (صلى الله عليه وآله) كان موقفه موقف فقيه، ولا يتصور اختلاف الموقف في فرض اتصال الخطابين.

وثانيا: ان حرف العطف في قولنا "اذا خفي الاذان فقصر، واذا خفي الجدران فقصر" هي التي اوجبت الظهور في الجمع الاوي، ولا بد في فرض اتصال الجملتين المنفصلتين من الاحتفاظ على جميع خصوصياتهما فلاوجه لزيادة حرف العطف، وليس الجمع الاوي واضحا فيما اذا قال المولى في مجلس واحد "اذا خفي الاذان فقصر، اذا خفي الجدران فقصر".

الوجه السادس: ما يقال من أنه بناء على ما مر من الوجه الثالث في اثبات

٣٨٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مفهوم الشرط (من أن مفاد الجملة الشرطية هو ترتب الجزاء على الشرط وأنه السبب التام لتحقيقه، ومقتضى اطلاقها كون ذلك الشرط هو السبب التام بالفعل في ثبوت الجزاء حتى في حال اجتماعه مع ما يحتمل أن يكون بديلا عنه، فيثبت بذلك كونه شرطا منحصرا) فبعد ورود الجملة الشرطية الثانية، فحيث لايجوز الغاءها رأسا فيعلم بعدم كون الشرط في الجملة الاولى سببا تاما فعليا في هذا الحال، فيرفع اليد عن اطلاق تلك الجملة الاولى بهذا المقدار، ولكن نتمسك باطلاقها لفرض عدم تحقق الشرط في الجملة الثانية، وهذا يعني الجمع الاوي حيث انه في حال اجتماع الشرطين يكون السبب التام مجموعهما، كما في سائر موارد توارد علتين على معلول واحد، وفي حال حصول احدهما دون الآخر يكون هو السبب التام الفعلي.

والمهم عدم تمامية هذا الوجه من وجوه مفهوم الشرط كما بينا سابقا فراجع. والحاصل أنه في موارد ثبوت المفهوم - فالصحيح وفاقا للمحقق النائيني والسيد الصدر "قدهما" هو تساقط اطلاق الخطابين في المقام بالنسبة الى فرض حصول احد الشرطين دون الآخر.

هذا كله بالنسبة الى فرض وجود احد الشرطين دون الآخر، وأما لو فرض انتفاءهما معا، ووجود شيء ثالث يحتمل ان يكون بديلا عنهما فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" وتبعه المحقق الحائري "قده" في الدرر أنه لعل الظاهر عرفا هو سقوط مفهوم الجملتين الشرطيتين رأسا، فلا يمكن نفي سببية الثالث لوجوب القصر بمفهوم الشرط فيهما^(١)، وفيه أنه بناء على مسلك المشهور من الاعتراف

١ - كفاية الاصول ص٢٠١ درر الفوائد ج١ص١٦٩ اقول: ذكر في الكفاية بعد ذلك أن البرهان العقلي يقتضي وجها آخر، وهو اختيار كون الشرط هو الجامع بين الشرطين المذكورين في الجملتين الشرطيتين، عملا بقاعدة أن الواحد لا يصدر الا عن الواحد، وفيه أن البرهان العقلي على فرض تماميته يجتمع مع كون الشرط هو الجامع بين الشرطين المذكورين وبين أي شرط قام مقامهما فلا ينافي الوجه الذي ذكر كونه اوفق بنظر العرف، بل يجتمع مع احتمال كون مجموع الشرطين المذكورين شرطا.

مفهوم الشرط ٣٨١

بمفهوم الشرط فلاوجه للالتزام بسقوطه الا بالنسبة الى الشرط المذكور في الخطاب الآخر فقط لامطلقا.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه لا بد من التفصيل بين ما لو كان منشأ القول بثبوت مفهوم الشرط هو الاطلاق المقامي للجمله الشرطية او ظهورها في افادة تعليق الجزاء وتوقفه على الشرط فتكشف الجمله الشرطية الثانية عن عدم كون المولى في مقام بيان انحصار الشرط، وكذا تكشف عن عدم استعمال اداة الشرط في افادة توقف الجزاء على الشرط كتوقف وجوب القصر مثلا على خفاء الاذان، فيكون الصحيح هو القول بعدم ثبوت المفهوم للجملتين الشرطيتين رأسا فلا يمكن أن ينفي بهما سببية شيء ثالث، واما لو قلنا بأن ثبوت مفهوم الشرط بمنطاط الاطلاق الاوي للشرط المذكور في الجمله الشرطية كما عليه المحقق النائيني "قده" فانما يرفع اليد عن هذا الاطلاق الاوي بمقدار قيام المقيد وهو سببية السبب الثاني فقط^(١).

وفيه أنه لو تم الاطلاق المقامي فيعني ذلك ظهور خطاب الجمله الشرطية في بيان كل ما هو شرط للجزاء، ولاوجه لرفع اليد عن هذا الظهور بمجرد ورود دليل على وجود شرط آخر، كما ان لو كانت اداة الشرط ظاهرة في افادة التعليق فقد مر ان ثبوت العدل للشرط المذكور في الخطاب لاينافي استعمال اداة الشرط في التعليق والتوقف، وانما يقيد توقف الجزاء على الشرط المذكور في الخطاب بفرض انتفاء ذلك العدل.

نعم لو كان منشأ المفهوم هو ظهور اداة الشرط للحصر، فتكون الجمله الشرطية الثانية قرينة على خلافه فيسقط المفهوم رأسا، ولاجل ذلك ذكر المحقق الايرواني "قده" أن التعارض في الحقيقة بين دلالة الجملتين على الحصر، فانه الذي يكون مستتبعا للمفهوم، والحصر غير قابل للتجزئة والتبعيض، فان كان ثبت

٣٨٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المفهوم والا ارتفاع رأساً، نعم لا يبعد تعيين حمل الحصر على الحصر الاضافي أي بالاضافة الى غير الشرط المذكور في الخطاب الآخر مع امكانه^(١).

ثم انه ذكر المحقق النائيني "قده" أنه يكون المرجع بعد تساقط اطلاق الخطابين في فرض حصول احد الشرطين دون الآخر هو أصالة البراءة، فتجري البراءة عن وجوب القصر عند عدم اجتماع كلا الامرين من خفاء الاذان والجدران، فتثبت نتيجة الجمع الواوي^(٢).

ولكنه يرد عليه أنه بعد تساقط اطلاق الخطابين فلا بد اولاً من الرجوع الى العام الفوقاني ان كان، مثل وجوب القصر على المسافر في المثال المذكور، بناء على ما هو الصحيح من عدم احتمال دخل التجاوز عن حد الترخيص في تحقق مفهوم السفر عرفاً^(٣)، ومع فقد العام الفوقاني فيختلف مقتضى الاصل العملي

١ - الاصول في الاصول ص ١٥٣

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ٤٢٥

٣ - نعم بناء على دخل الوصول الى حد الترخيص في مفهوم السفر جرماً - كما هو مختار السيد الميلاني "قده" - او احتمالاً، فالمرجع هو عموم وجوب التمام على كل مكلف، بناء على ما لعله المشهور من كون خروج المسافر عنه بنحو التخصيص بالمخصص المنفصل، فيرجع في مورد الشبهة المفهومية للمسافر اليه، كما ذكره السيد الخوئي "قده"، وعمدة ما يمكن أن يستدل به على أصالة التمام صحيحة فضيل بن يسار عن ابي عبدالله(عليه السلام) قال: الفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالسا تعدان بركعة وهو قائم، الفريضة منها سبعة عشرة، والنافلة أربع وثلاثون ركعة. وتقريب الاستدلال بها أنها تدل باطلاقها على وجوب سبعة عشر ركعة في كل يوم وليلة في حق كل مكلف وهذا يعني وجوب التمام، وقد خرج عنها المسافر بالمخصص المنفصل.

وفيه اولاً: ان من المطمئن به اتحاد هذه الصحيحة لفضيل بن يسار مع صحيحته الأخرى المروية بنفس السند قال سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول في حديث إن الله عزَّوجلَّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات فأضاف رسول الله (صلى الله عليه وآله) الى الركعتين ركعتين وإلى المغرب ركعة فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر وأفرد الركعة في المغرب فتركها قائمة في السفر والحضر فأجاز الله له ذلك كآه فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ثم سنَّ رسول الله (صلى الله عليه وآله) التوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة فأجاز الله عزَّوجلَّ له ذلك والفريضة والنافلة إحدى وخمسون ركعة.

مفهوم الشرط ٣٨٣

باختلاف الموارد، ففي مسألة وجوب القصر يكون مقتضى العلم الاجمالي بوجود القصر او التمام لزوم الاحتياط، فلا يتم ما ذكره المحقق النائيني "قده" من جريان البراءة عن وجوب القصر، مضافا الى انه يبتني على القول بكون

>>>

ومن الواضح كون خروج المسافر عن وجوب التمام في هذه الصحيحة بالمخصص المتصل وهو قوله (لايجوز تركهن الا في سفر) واجمال المخصص المتصل يسرى الى العام بلاشكال، فلا يجوز الرجوع في مورد اجمال المخصص او اهماله الى العام، وان احتمل تعدد الصحيحتين فلاقل من تعلق الظن النوعي العقلائي باتحادهما ومعه فيشكل احراز بناء العقلاء الذي هو العمدة في دليل حجية خبر الثقة على تعددهما.

وثانيا: ان صحيحة فضيل بن يسار وردت عن الصادق(عليه السلام)، وقد كان عدم وجوب التمام على المسافر آنذاك واضحا لدى المسلمين، وان اختلفت الخاصة والعام في ان المسافر هل يجب عليه القصر او هو مرخص فيه، فيكون الارتكاز القطعي المتشعري على عدم وجوب التمام على المسافر بمثابة قرينة لبيّة متصلة بعموم وجوب التمام فتمنع من انعقاد ظهوره في العموم بالنسبة الى المسافر كي يرجع اليه في موارد اهمال دليل وجوب القصر في السفر او اجماله.

وثالثا: انا وان حاولنا في بحث التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل اثبات قول المشهور من كون المرجح هو الخطاب العام، ولكن ذكرنا أن المراد من الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل ما كانت نسبة المولى اليها تختلف عن نسبة العبد، كما في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يوجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لايمكنه ان يقول لا ادري، لان اجمال كلمة الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لالنفس المولى، حيث انه لم يتوصل الى مراده من خلال هذه اللفظ المجمل، ولذا كان بإمكانه ان يختار لفظا آخر واضحا، كأن يقول لا تكرم العاصي، او يقول لا تكرم مرتكب الكبيرة، واما فيما كانت نسبة المولى من حيث أنه مقنن والعبد اليه على حد سواء، فلايمكن للمولى الا ان ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه، فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلا يكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى فما استيسر من الهدي، او تجري البراءة عن التقييد الزائد، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما يصدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له فتجري قاعدة الاشتغال، ومن هذا القبيل الشبهة المفهومية للماء والمسافر وامثال ذلك، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية.

٣٨٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الحضر (وما بحكمه) شرطا لوجوب التمام، والسفر (وما بحكمه) شرطا لوجوب القصر، وأما بناء على ما اخترناه سابقا من أنه يجب على كل مكلف الجامع بين التمام في الحضر وبين القصر في السفر، فلامجال لجريان البراءة عن أي من وجوب القصر او التمام، حيث لايشك في الوجوب وانما يشك في الامتثال.

وقد يقال في المقام بجريان استصحاب بقاء وجوب التمام عليه وبذلك ينحل العلم الاجمالي، ولكنه -مضافا الى ابتناؤه على مسلك المشهور من كون الحضر شرطا لوجوب التمام، والسفر شرطا لوجوب القصر، وكذا ابتناؤه على قول المشهور بجريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ونحن لانوافق المشهور في كلا الامرين- يرد عليه **اولا**: انه معارض باستصحاب وجوب القصر عليه حين وصوله الى هذا المكان حال رجوعه الى بلده، بناء على ما هو المشهور من اعتبار حد الترخيص حال الرجوع الى البلد ايضا.

وثانيا: انه لو خرج الى السفر قبل دخول وقت الفريضة الرباعية التي يريد الاتيان بها في ذلك المكان فلاحالة سابقة لوجوب التمام عليه بالنسبة الى هذه الصلاة، ولو خرج بعد دخول وقتها فيكون ممن سافر في اثناء الوقت، ولاينبغي الاشكال في عدم حدوث وجوب التمام عليه تعيينا في اول الوقت كي يستصحب، اذ لايجتمع ذلك مع ترخيصه في تركه الى أن يسافر فيصلي قصرا، او بعد الاتيان بها في بلده.

ولو اصرّ احد على وجوب التمام تعيينا على الحاضر وان جاز له رفع موضوعه بالسفر في اثناء الوقت، كما لعله ظاهر المشهور، فيختص جريان استصحاب وجوب التمام بخصوص الصلاة التي دخل وقتها وهو في بلده، وأما دعوى جريان الاستصحاب التعليقي فيما لو خرج من بلده قبل دخول وقت الصلاة، فيقال: ان هذا الشخص حينما كان في بلده كان يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، فيستصحب أنه فعلا يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، فيرد عليها أنه يتوقف

مفهوم الشرط ٣٨٥

على احراز كونه المجعول شرعا هو أن الحاضر يجب عليه التمام اذا دخل الوقت، ولكنه يحتمل أن يكون المجعول أنه اذا كان المكلف حاضرا ودخل عليه الوقت وجب عليه التمام، فيكون من قبيل ما ترتب الحكم على موضوع مركب من جزئين في عرض واحد، وقبل وجود الجزء الثاني طرأت حالة شك في أنه لو انضم الجزء الثاني هل يترتب الحكم حينئذ ام لا، فيشار الى الجزء الاول فيقال أنه كان لو انضم اليه الجزء الثاني لترتب عليه الحكم، فيستصحب ذلك، فان اثبات وجود الحكم فعلا بعد تحقق الجزء الثاني يكون من الاصل المثبت بعد أن كان ذلك الاثر التعليقي للجزء الاول مجرد انتزاع عقلي .
وعليه فمقتضى الاصل العملي في هذه المسألة هو أنه لو اراد أن يصلي هناك أن يجمع بين القصر والتمام.

نعم لو ورد في خطاب "اذا خفي الاذان فتصدق" وورد في خطاب آخر "اذا خفي الجدران فتصدق" فبعد معارضتهما في مورد تحقق احدهما وعدم تحقق الآخر كان مقتضى الاصل العملي هو البراءة عن وجوب التصديق، فتكون نتيجته نتيجة الجمع الواوي.

ولو كان الجزاء مشتملا على حكم ترخيصي، كما لو قال اذا كان الطير ذا قانصة فكل لحمه، وقال ايضا اذا كان الطير ذا صبيصة فكل لحمه، فكان في الطير احدهما دون الآخر فتجري البراءة عن حرمة اكله، وتكون نتيجة البراءة نتيجة الجمع الواوي.

وقد يكون مقتضى الاصل العملي هو استصحاب بقاء التكليف السابق، كما لو قيل لمن حرم عليه الجماع مع امرأته لاجل الظهر "ان اعتقت رقبة جاز لك وطئها" وقيل له ايضا "ان صمت ستين يوما جاز لك وطئها" فلو اعتقت رقبة ولم يطعم ستين مسكينا جرى استصحاب بقاء حرمة وطئها، وهكذا لو كان الجزاء المترتب على الشرطين صحة معاملة كان مقتضى الاصل العملي فساد

المعاملة .

وكيف كان فالمهم لحل التعارض بين الجملتين الشرطيتين هو انكار مفهوم الشرط، والا كانت المعارضة مستقرة، نظير ما لو ورد التصريح بالمفهوم في الخطاب كما في مثل قوله في صحيحة الحلبي عن الرجل يخرج من بيته وهو يريد السفر وهو صائم فقال: ان خرج من قبل أن ينتصف النهار فليفطر وان خرج بعد الزوال فليتم يومه^١، فانه يتعارض مع مثل موثقة على بن يقطين في الرجل يسافر في شهر رمضان أفطر في منزله، فقال: اذا حدث نفسه في الليل بالسفر أفطر اذا خرج من منزله، وان لم يحدث نفسه من الليل ثم بدا له السفر من يومه اتم صومه^٢، فلو كنا نحن وهاتان الروايتان فبعد تعارضهما في فرض السفر قبل الزوال من دون تبييت النية من الليل وكذا السفر بعد الزوال مع تبييت النية كان المرجع عموم النهي عن الصوم في السفر، فكانت نتيجته سببية كل من السفر قبل الزوال او السفر مع تبييت النية ولو كان بعد الزوال لوجوب الافطار، الا أنه تنحل المعارضة ببركة صحيحة رفاعة قال سألته عن الرجل يعرض له السفر حين يصبح، فقال يتم صوم يومه ذلك^٣، فانها تدل على وجوب الصوم عند السفر قبل الزوال مع عدم تبييت النية من الليل، وبذلك نقيد اطلاق الطائفة الاولى الدالة على وجوب الافطار بالسفر قبل الزوال، وحيث ان هذه الطائفة صريحة في التفصيل بين السفر قبل الزوال والسفر بعد الزوال ولو في الجملة فلا يمكن أن يكون السفر بعد الزوال مع تبييت النية موجبا للافطار ايضا، وهذا البيان يبتني على قبول كبرى انقلاب النسبة إما مطلقا كما هو مختار جماعة، او في خصوص ما لو كان الخطابان المتعارضان عامين من وجه ورفعنا اليد عن عموم احدهما بالنسبة الى مورد الافتراق بواسطة خطاب ثالث كما هو المختار، نعم قد يناقش

١ - وسائل الشريعة ج ١٠ ص ١٨٥ باب ٥ من ابواب من يصح منه الصوم ح ٢

٢ - نفس المصدر ح ١٠

٣ - نفس المصدر ح ٥

مفهوم الشرط ٣٨٧

في حجية صحيحة رفاة بدعوى اعراض المشهور عنها، وتفصيل الكلام في ذلك موكول الى محله.

ثم انه قد يكون الجزاء في الجملتين الشرطيتين مما لا يمكن تكرره بتكرر الشرط، كما في مثال وجوب القصر، حيث انه لا يتكرر وجوب القصر عند اجتماع خفاء الاذان والجدران، وقد لا يمكن تكرره بتكرر الشرط، كما لو قال "اذا خفي الاذان فيجب ان تتصدق على فقير بدرهم" وقال ايضا "اذا خفي الجدران فيجب ان تتصدق على فقير بدرهم".

فيوجد في المقام بيانان، يختص احدهما بالفرض الاول، ويختص ثانيهما بالفرض الثاني:

البيان الاول: انه قد يقال ان انكار مفهوم الشرط انما يجدي لحل التعارض فيما اذا كان يمكن تكرر الجزاء بتكرر الشرط، حيث لاتعارض بين ما يقتضي منطوق كل منهما من حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فاذا خفي الجدران بعد خفاء الاذان فيحدث عقيب كل منهما فرد من وجوب التصديق، وأما اذا لم يكن يتكرر الجزاء بتكرر الشرط، كما في مثال وجوب القصر، فظاهر خطاب خفاء الاذان حدوث وجوب القصر بحدوثه، ولوسبقه خفاء الجدران، كما أن ظاهر خطاب خفاء الجدران حدوث وجوب القصر بحدوثه، ولوسبقه خفاء الاذان، وهذا موجب للتعارض بينهما، ولو لم نقبل مفهوم الشرط.

ويرد عليه أنه قد مر في الوجه الرابع من وجوه اثبات مفهوم الشرط أن ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لو تم فيكون دليلا على ثبوت مفهوم الشرط في موارد عدم تكرر الجزاء بتكرر الشرط، ولكن منعنا من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط خاصة فيما اذا لم يمكن تكرار الجزاء، وقلنا بأنه ليس مدلولها الا مجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، والشاهد على ذلك أنه لو قال المولى "اذا سب شخص محمدا (صلى

٣٨٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الله عليه وآله) وجب قتله" فلا يفهم العرف منه الحدوث الفعلي لوجوب قتله عند حدوث سبه للنبي، بحيث انه اذا سب الامام (عليه السلام) قبله فلا يكون ذلك سببا لوجوب قتله، فيتنافى مع قوله اذا سب شخص الامام (عليه السلام) وجب قتله، فالصحيح هو المنع من ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط في فرض عدم امكان تكرار الجزاء بتكرار الشرط على الاقل.

البيان الثاني: ما ذكره في البحوث من أنه في الفرض الذي يمكن تكرار الجزاء بتكرار الشرط كما في مثال وجوب التصديق فحيث يمكن التصرف في اطلاق الجزاء بحمله على انشاء شخص آخر من وجوب التصديق عند اجتماع الشرط الثاني، فيكون خفاء الاذان مثلا سببا تاما منحصرا لفرد من وجوب التصديق، وخفاء الجدران سببا تاما منحصرا لفرد آخر من وجوب التصديق، فيجب عليه عند حصولهما التصديق على الفقير مرتين، وبذلك ينحفظ الاطلاق الاوي والواوي، فيعني ذلك دخول اطلاق الجزاء في طرف المعارضة مع الاطلاق الاوي والواوي، فتصير المعارضة ثلاثية الاطراف، وبعد تساقط اطراف المعارضة فتكون النتيجة أنه في فرض اجتماعهما لا يثبت تعدد الجزاء، كما أنه في فرض انتفاء احدهما يشك في ثبوت الجزاء فيرجع الى العام الفوقاني ان كان، والا فيرجع الى الاصل العملي^(١).

اقول: الصحيح عدم دخول اطلاق الجزاء في طرفية المعارضة، والشاهد عليه أنه لو كان رفع اليد عن الاطلاق الواوي مستهجنا بأن كان فرض اجتماع الشرطين معا نادرا مثلا، كما في مثال "اذا زلزلت الارض فصل الآيات" و"اذا خسف القمر فصل الآيات" فيتعين لدى العرف رفع اليد عن الاطلاق الاوي، وهذا يعني رفع اليد عن مفهوم كل منهما بالنسبة الى الآخر، فيلتزم بكون كل منهما في فرض انفردهما سببا مستقلا لوجوب صلاة الآيات، وأما أنه في فرض

مفهوم الشرط ٣٨٩

اجتماعهما فهل يثبت وجوب واحد لطبيعي صلاة الآيات وهذا هو المراد من حفظ اطلاق الجزاء، ام أنه يثبت وجوبان وذلك بتقييد متعلق كل منهما بغير الآخر، فكأنه قال اذا زلزلت الارض وجب الاتيان بفرد من صلاة الآيات غير الفرد الذي يؤتى به لاجل سبب آخر، وهذا هو الذي يعبر عنه بتقييد الجزاء، فهو مطلب آخر لارتبط له بالمقام، ويكون مندرجا تحت بحث التداخل في الاسباب. ثم لا يخفى أن مراده من اطلاق الجزاء في المقام وان كان هو اطلاق متعلق الحكم في الجزاء، لكنه ذكر سابقا أن انعقاد المفهوم يحتاج الى اطلاق الجزاء دائما، حيث انه يفيد كون المعلق على الشرط طبيعي الحكم، لاحصه من الحكم او فقل شخص الحكم^(١)، وارادة الحصه من الحكم لاتحتاج الى أن يكون الحكم قابلا للتعدد في فرض اجتماع الشرطين، ففي مثال وجوب القصر، وان كان لايتعدد بتعدد الشرط، ولكن لو لم يتم اطلاق الجزاء فعل المعلق على خفاء الاذان ليس هو طبيعي وجوب القصر بل هو الوجوب المسبب عن خفاء الاذان.

نعم الفرق بين موارد قابلية الجزاء للتعدد وعدمها في أن اطلاق الجزاء غير القابل للتعدد كوجوب القصر يكون بعدم اضافته الى سببه، وأما اطلاق الجزاء القابل للتعدد بتعدد متعلقه كقوله "ان جاءك زيد فأعطه دينارا" وقوله "ان أكرمك زيد فأعطه دينارا" (حيث يمكن تعدد الوجوب بتعدد متعلقه بأن يكون الواجب عند اجتماع الشرطين اعطاء دينارين) فيكون اطلاقه بعدم تعدد متعلق الحكم في الجزاء ايضا، واطلاق الجزاء القابل للتعدد بلحاظ نفسه كما لو قيل "اذا قُتل ابن شخص فله حق القصاص من القاتل" و"اذا قُتل والد شخص فله حق القصاص من القاتل" (حيث يمكن تعدد الحكم في نفسه ولو مع عدم امكان تعدد متعلقه، فلو قتل شخص والد زيد وولده، فيمكن أن يثبت لزيد حقان للقصاص،

١- بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٧٤

٣٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بل هو كذلك فقهيًا) فيكون اطلاق الجزء فيه بعدم تعدد الحكم في نفسه، وعليه فلا فرق في احتياج المفهوم الى اطلاق الجزء بين كونه قابلاً للتعدد ام لا . وقد ذكرنا سابقاً أنه مع الاعتراف بكون مفاد اداة الشرط هو التعليق والتوقف كما هو مختاره فاحتمال كون المعلق على الشرط شخص الحكم دون طبيعي الحكم موهوم جداً، ويكاد يلحق بالغلط من الكلام، فلو ورد في الخطاب "وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه" فهل يقبل العرف أن يكون المراد منه أن شخص وجوب اكرام زيد في قولنا "ان جاء زيد فاكرمه" موقوف على مجيئه، وهل هذا غير أن يقال "وجوب اكرام زيد الموقوف على مجيئه موقوف على مجيئه" مع ما ترى من استهجان ذلك

وكيف كان فقد اورد بعض الاعلام في تعليقه البحوث على كلامه بما محصله بتصرف منا أن الإطلاق الأوي حيث يدل على تعليق ثبوت المدلول التصوري من الجزء على ثبوت الشرط، لاعلى تعليق المراد الجدي منه، فالمعارضة تكون بين الإطلاق الأوي والاطلاق الواوي فقط، ولايكون إطلاق الجزء طرفاً ثالثاً في هذه المعارضة، لأن علامة ذلك أن يكون رفع الطرف الثالث موجبا لارتفاع المعارضة، مع أن ارتفاع اطلاق الجزء بتقييده بالمقيد المنفصل لايجب تغيرا في مدلوله التصوري الذي تدل الجملة الشرطية على تعليقها على الشرط. والوجه في كون المعلق على الشرط هو المدلول التصوري للجزء هو أنه لو كان المعلق هو المدلول الجدي للجزء لزم اجراء أصالة الاطلاق فيه في الرتبة السابقة على عروض التعليق عليه، وهذا خلف ما مر في البحوث من أنه بناء على كون مفاد اداة الشرط التعليق فيكون هو المدلول التصديقي للجملة الشرطية ويكون الجزء طرفاً له ولا تجري أصالة الاطلاق في الكلام الا بعد تمامية المدلول التصديقي له لاقبله^(١).

مفهوم الشرط ٣٩١

نعم بناء على كون مفاد أداة الشرط تعليق ثبوت المراد الجدي من الجزاء على ثبوت الشرط، فحيث يلزم إجراء الإطلاق في المرتبة السابقة في الجزاء ثم تعليق ثبوته على ثبوت الشرط، فحينئذ تكون المعارضة ثلاثية الاطراف ويتم ما قيل من أن تقييد الجزاء يرفع التعارض بين الاطلاق الاوي والواوي، الا أن لازم ذلك (أي لازم توقف اطلاق المفهوم على اطلاق الجزاء، وكون رتبة اطلاق الجزاء سابقة على اطلاق المفهوم) أن تكون المعارضة بين اطلاق المفهوم والمنطوق في المقام في طول تمامية الاطلاق في الجزاء، فتكون هذه المعارضة في طول المعارضة التي يبحث عنها في التنبيه القادم بين اطلاق الجزاء مع اطلاق منطوق الجملة الشرطية، وهذا ينافي ما ذكر في البحوث^(١) من أن المعارضة في الجملتين الشرطيتين مع امكان تكرار الجزاء فيهما تارة تكون بين الاطلاق الاوي للجملة شرطية وبين الاطلاق الواوي لمنطوق الجملة الاخرى وبين اطلاق الجزاء في هذه الجملة الثانية، وهذه هي المعارضة الثلاثية المبحوث عنها في المقام، وتارة تكون بين الاطلاق الواوي في المنطوق وبين ظهور الشرطية في كل جملة من الجملتين في كون الشرط سببا فعليا فيقتضي فردا مستقلا من الحكم في الجزاء، وبالتالي يقتضي تعدد متعلق الحكمين الموجودين بوجود الشرطين معا، وبين اطلاق الجزاء المقتضي لوحدة المتعلق في كلتا الجملتين، وهذه هي المعارضة الثلاثية المبحوث عنها في البحث القادم، ولاطولية بين المعارضتين، نعم الاطلاق الواوي للمنطوق طرف ثالث مشترك في كلتا المعارضتين، اما في الاولى فواضح وأما في الثانية فلأنه لو ارتفع الاطلاق الواوي في الجملتين الشرطيتين ارتفع موضوع البحث عن تكرار الشرط، وامكن الاخذ باطلاق الشرطية والجزاء معا^(٢).

ويرد عليه **اولا**: انه لا ريب في أن مدلول أداة الشرط بناء على كونها بمعنى

١- بحوث في علم الاصول ج٣ ص١٩٤

٢- تعليقة البحوث ج٣ ص١٩٠

٣٩٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

التعليق هو تعليق المدلول التصوري للجزء على المدلول التصوري للشرط، وفي طول افادة التعليق وتامة المدلول التصديقي للكلام تجري أصالة الاطلاق في المعلق وهو الجزء وفي المعلق وهو الشرط وفي التعليق وأنه لا يختص بحال دون حال، لكن مدعى البحوث أنه بعد تعارض الجملتين الشرطيتين ولزوم رفع اليد عن اطلاق في البين، فيدور الأمر بين أن نلتزم بتقييد الجزء بأن يكون المراد الجدي هو تعليق فرد من وجوب اعطاء دينار الى زيد مثلاً على مجيئه، حتى تكون الشرطية الانحصارية للمجيء محفوظة، او نلتزم بتقييد المفهوم بأن يكون المراد الجدي هو تعليق طبيعي وجوب اعطاء دينار اليه على مجيئه في حال عدم اكرامه، حتى ترتفع الشرطية الانحصارية للمجيء، او نلتزم بتقييد المنطوق بأن يكون المراد الجدي هو كون مجموع مجيء زيد و اكرامه سببا لوجوب اعطاءه دينارا.

نعم ذكرنا أنه يرد على البحوث أنه لا معنى لارادة العلية الانحصارية لمجيء زيد بالنسبة الى فرد من وجوب اعطاء دينار اليه، فانها عين عليته الفعلية لطبيعي وجوبه.

وثانيا: انه لو فرض كون مفاد أداة الشرط تعليق المدلول الجدي للجزء فمع ذلك لا ينافي ما ذكره في البحوث من عدم طولية المعارضة في المقام والمعارضة في التنبيه القادم، لأن معنى ذلك عدم توقف حل المعارضة هناك على حل المعارضة في المقام، لأنه قد تكون الجملة حملية او تكون شرطية ولكن نقول بأنه لا مفهوم لها، فمع ذلك تدخل في البحث القادم، نعم لو فرض كون الجملة شرطية لها مفهوم واختير التقييد الواوي بين المنطوقين ارتفعت المعارضة في البحث القادم لالاجل الطولية بين المعارضتين بل لكون الاطلاق الواوي للمنطوقين طرفا ثالثا مشتركا لكلتا المعارضتين.

ثم انه ذكر في تعليقه البحوث انه لو اختير الوجه الثاني -وهو تعليق ثبوت

مفهوم الشرط ٣٩٣

المراد الجدي من الجزاء على ثبوت الشرط- لزم تقديم إطلاق المنطوق على المفهوم، أي يلتزم بالجمع الاوي في موارد امكان تكرر الجزاء، وذلك لوجهين: احدهما: ما يأتي في التنبيه اللاحق من تقديم الاطلاق الواوي للمنطوق وكذا ظهور الشرطية على اطلاق الجزاء، ومعه يرتفع موضوع المعارضة مع إطلاق مفهوم الآخر حيث يتقيد جزاء كل منهما بفرد غير الآخر.

وثانيهما: الإطلاق في الجزاء انما يحتاج إليه لو أريد نفي الفرد الحاصل من الحكم بالشرط الآخر، والا كان هذا الإطلاق لغواً لا أثر له، فعليه فيعلم بسقوط هذا الاطلاق على كل حال، اما لرفع اليد عنه في مقام المعارضة فيكون عدمه من باب التخصيص، او لرفع اليد عن الاطلاق الاوي او الواوي، فيكون عدمه من باب التخصيص^(١).

اقول: يرد على الوجه الاول أن من يرى كالسيد الصدر "قده" استقرار المعارضة بين الاطلاق الواوي للمنطوق وبين اطلاق مفهوم الآخر وبين اطلاق الجزاء، وتساقط الجميع، فلا يرى اندراج الجمليتين الشرطيتين (اللتين يحتمل فيهما التقييد الواوي ثبوتاً، كما لو سأل احد العبيد مولاه "متى نعطي زيدا دينارا" فقال "اذا جاءكم فأعطوه دينارا" وسأله عبد آخر مثله، فقال "اذا اكرمكم فأعطوه دينارا") في موضوع التنبيه القادم الذي يقال فيه بأن اطلاق الجزاء لايقاوم اطلاق المنطوق وظهور الشرطية.

ويرد على الوجه الثاني أن اثر اطلاق الجزاء هو نفي تعدد الحكم في فرض اجتماع الشرطين، فلا يكون جريانه لغوا.

ثم ذكر في تعليقة البحوث أنه يمكن ذكر وجه لإثبات الجمع الاوي في مورد امكان تكرر الجزاء من طريق آخر، وهو أن ظهور الشرطية في كون الشرط سببا مستقلا يقتضي التأثير في ايجاد حكم مستقل، حيث يقدم على إطلاق الجزاء،

٣٩٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كما سيأتي في التنبيه القادم، فهو يثبت لامحالة وجود فرد آخر من الحكم بالشرط، سواء في مورد اجتماعه مع الشرط الآخر أو افتراقه عنه، وهذا الفرد الآخر من الحكم ينفيه إطلاق مفهوم الآخر والنسبة بينهما نسبة الخاص إلى العام وان كان هذا المدلول الخاص ثابتاً بالإطلاق ومقدمات الحكمة أيضاً، لأن المدار على نتيجة الإطلاق، فإذا كانت نتيجة أحد الإطالقين أخص من الآخر قدم عليه، ولهذا يقدم دليل الأمر الخاص كقوله "اكرم العالم العادل" على دليل الترخيص العام كقوله "لابأس بترك اكرام العالم" حتى على مبنى القائل بان دلالة الأمر على الوجوب يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة^(١).

اقول: قياس خطاب الأمر الخاص بالمقام قياس مع الفارق فانه هناك يكون موضوع الخطاب اخص والعرف في الجمع العرفي يقدم الاخص موضوعا وان كان حكمه ثابتا بالاطلاق، واين هذا من المقام، فان مضمون قوله "ان جاءك زيد فأعطه دينارا" مثلا هو أن مجيء زيد مؤثر في وجوب اعطائه دينارا، فيحتاج الى اجراء أصالة الاطلاق في الموضوع لاثبات أنه تمام المؤثر، فلا يكون أخص موضوعا من قوله "اكرام زيد مؤثر في وجوب اعطائه دينارا"، والشاهد عليه أنه لو افيد المفهوم باداة الحصر كقوله "انما يجب أن تعطي زيدا دينارا اذا جاءك" وقوله "انما يجب أن تعطي زيدا دينارا ان اكرمك" لم يتوهم تقييد مفهوم كل منهما بالآخر، وهكذا لو كانت الجملة الشرطية في جواب قول العبد "متى اعطي زيدا دينارا".

نكتة فقهية (بيان حد الترخص)

حيث أن المشهور في الالسنه التمثيل للمقام بمسألة خفاء الاذان والجدران فلا بأس ببيان الحكم الفقهي للمسألة، فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم قال قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) الرجل يريد السفر متى يقصر قال إذا توارى من

مفهوم الشرط ٣٩٥

البيوت، وفي صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن التقصير قال إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتّمّ وإذا كنت في الموضع الذي لا تسمع فيه الأذان فقصّر وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك^(١).

ولاريب في ظهور الصحيحة الاولى في المفهوم بقريته كون كلام الامام (عليه السلام) في جواب سؤال السائل أنه متى يجب التقصير، وهي وان لم يعبر فيها بخفاء الجدران، ولكن ظاهر جعل الملاك لوجوب القصر على المسافر تواريه عن البيوت هو كونه كناية عن تواري البيوت عنه بحيث لا يراها، وهذا هو السبب في اشتهاار عنوان خفاء الجدران أي جدران البيوت في كلمات الفقهاء، وقد يقال بأن ظاهره تواري المسافر عن اهل البيوت بحيث لا يرونه، وحيث أن معرفة ذلك متعذر للمسافر، إذ لا طريق له إلى إحراز أنهم يرونه أو لا يرونه فلاجل ذلك عبّر الفقهاء بلازم هذا الأمر وهو خفاء الجدران، حيث إنّ المسافر إذا نظر إلى جدران البيوت فلم يرها وخفيت عنه يظهر له بوضوح أن أهل البيوت أيضاً لا يرونه، لما بينهما من الملازمة، فجعلوا هذا معرفاً لذلك.

كما أنه قد صرح في الصحيحة الثانية بالمفهوم وبمقتضى ما مر من عدم تمامية الجمع الاوي خاصة مع التصريح بالمفهوم ولو في احد الخطابين، فالصحيح هو استقرار التعارض بين الصحيحتين فيما اذا حصل احدهما دون الآخر، ولكن حيث يكون المرجع بعد ذلك اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر كما مر توضيحه سابقاً، فتكون النتيجة هي نتيجة الجمع الاوي أي كفاية احد الامرين من خفاء الاذان او الجدران في وجوب القصر.

والقول بكفاية احدهما هو المشهور، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" في تعليقه على العروة أن الأقوى كفاية أحدهما لاقتضاء الجمع بينهما رفع اليد عن إطلاق الشرط الحاكي عن انحصاره^(٢)، واختاره السيد الصدر "قده" حيث ذكر

١ - وسائل الشريعة ج ٨ ص ٤٧١ باب ٦ من ابواب صلاة المسافر ح ٣

٢ - العروة الوثقى ج ٣ ص ٤٦٠

٣٩٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أن الأقوى كفاية أحدهما ولو مع العلم بعدم الآخر^(١)، ونسب إلى جماعة من المتأخرين اعتبار الأمرين معاً، وهذا ما قواه المحقق النائيني "قده"^(٢) وبعض الاجلاء "دامظله"^(٣).

هذا ولكن يوجد هنا اشكال، وهو أنه لا يرب في أن خفاء الاذان او خفاء الجدران بالفعل ليس موضوعاً لوجوب القصر، إذ قد لا يؤذن في البلد، وقد لا توجد بيوت مبنية في منزل المكلف، ومع ذلك يثبت التقصير جزماً، كما لا يمكن أن يكون خفاءهما شأنًا-أي بلوغ المسافر مقداراً من البعد عن بلده بحيث لو كان اذان فلا يسمعه، او لو كان جدار فلا يراه- موضوعاً لوجوب القصر، وذلك لأنه -كما ذكر السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما"- يكون خفاء الأذان قبل خفاء الجدران دائماً، فإنّ شعاع البصر أبعد بكثير من مدى الصوت، ولذا ربما يرى الإنسان في البيداء شخصاً من بعيد ويناديه بأعلى صوته فلا يسمع، فعليه لا يمكن الالتزام بالجمع الاوي بينهما، إذ مرجعه إلى التحديد بخفاء الاذان والغاء خفاء الجدران رأساً، كما لا يمكن الالتزام بالجمع الواوي بينهما أي لزوم حصول مجموعهما، إذ مرجعه إلى التحديد بخفاء الجدران وعدم دخل خفاء الاذان، بل لا بد أن يكون الحدّ إما هذا أو ذاك، فطبعاً تقع المعارضة بين الدليلين، لتعذر الجمع بينهما بنحو الجمع الواوي او بنحو الجمع الاوي.

ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي "قده" أن ما يذكر في الاصول من تطبيق قاعدة الجمع الاوي فيما اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء على هذا المثال غير متجه، لاختصاص هذه القاعدة بما إذا كانت الجملتان الشرطيتان مسوقتين لبيان موضوع الحكم، نظير ما ورد في تذكية الحيوان تارة أنه إذا تحركت الذبيحة فكل، وأخرى أنه إذا خرج الدم الكثير فكل، فجعل موضوع التذكية في أحدهما

١ - منهاج الصالحين ج١ ص٣٤٩

٢ - العروة الوثقى ج٣ ص٤٦٠

٣ - المسائل الشرعية ص٢٩٣

مفهوم الشرط ٣٩٧

خروج الدم الكثير وفي الآخر حركة الذبيحة، فتقع المعارضة حينئذ بين منطوق كل منهما ومفهوم الآخر، فيجري الكلام المتقدم من كون مقتضى الجمع العرفي هو الجمع الاوي.

ثم ذكر أنه لا بد من علاج التعارض في المقام بطريق آخر، بأن يقال إن الحد الواقعي هو بلوغ البعد بمقدار لا يسمع الأذان كما تضمنته النصوص الكثيرة، إلا أن معرفة ذلك وتشخيصه لكل أحد مما لا يتيسر غالباً، فإن السفر في وقت الأذان نادر جداً ولا سيما في الأزمنة السابقة التي كان السير فيها بواسطة الدواب والجمال، مع أنه ليس كل بلد يؤذّن فيه، فحيث إن فهم أن هذا موضع يسمع فيه الأذان أو لا يسمع، صعب على المسافر جداً، فلذا ذكر ضابط آخر يسهل تناوله لكل أحد، ويكون كاشفاً قطعياً عن حصول ذلك الحد، وهو التواري عن البيوت الذي هو أخص من عدم سماع الأذان.

وبذلك تندفع المعارضة بين الروايات، فإن أمكن الجمع بهذا النحو فهو، وإلا فتصل النوبة إلى المعارضة، ولا ينبغي الشك حينئذ في تقديم أخبار خفاء الاذان لكثرتها وشهرتها، بل ومعروفية التحديد بخفاء الأذان ومغروسيته في الأذهان عند أصحاب الأئمة، بحيث كان أمراً مسلماً مفروغاً عنه، كما يظهر من رواية إسحاق بن عمار المشتملة على قول السائل: "أليس قد بلغوا الموضع الذي لا يسمعون فيه أذان مصرهم" وإن كانت الرواية ضعيفة السند لاجل اشتغالها على محمد بن علي أبي سمينه، فلا تصلح الا للتأييد، ومع الغمض عن ذلك ايضاً يكون المرجع بعد خفاء الاذان عمومات القصر^(١).

اقول: لا تختلف نتيجة ما ذكره من الجمع بين الروايات عن نتيجة الجمع الاوي في فرض العلم بحصول احدهما مع الجهل بحصول الآخر، ولاجل ذلك افتي في منهاج الصالحين بكفاية حصول احدهما في هذا الفرض^(٢)، وان كان

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢٠ ص ١٦٤

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٢٤٧

٣٩٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

من يلتفت الى ما ذكره هنا لا يحصل له حالة العلم بخفاء الجدران مع الجهل بخفاء الاذان، وأما فرض العلم بحصول احدهما وانتفاء الآخر فبناء على ما ذكره هنا فلا يكاد يتحقق الا بالنسبة الى خفاء الاذان وعدم خفاء الجدران، فعلى ما ذكره يجب عليه القصر، وهذا هو مختار السيد الحكيم "قده" حيث ذكر أنه يكفي حصول احدهما مع عدم العلم بانتفاء الآخر، وأما مع العلم بانتفاء الآخر فالحد حينئذ خفاء الأذان وأما خفاء البيوت فهو أمانة على تحققه سابقاً عليه^(١)، ولكن السيد الخوئي "قده" -وفاقا لصاحب العروة- احتاط وجوبا بالجمع بين القصر والتمام في هذا الفرض الذي علم بحصول احدهما وانتفاء الآخر.

وكيف كان فيرد على ما ذكره السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما" (من كون خفاء الاذان اسبق دائما على خفاء الجدران، فيكون خفاء الاذان حدا للترخص، وخفاء الجدران أمانة على تحققه سابقا) انه لم يحرز كون خفاء مطلق الاذان حتى اذان الفجر مع كونه في آخر بيوت البلد بصوت عالٍ يكون اسبق دائما من خفاء بيوت البلد بنحو لا يتيسر تمييزه، وعليه فما جعل امرا مفروغا عنه من كون خفاء الاذان اسبق دائما من خفاء البيوت ليس امرا واضحا، حتى يشكّل قرينة لرفع اليد عن الجمع الاوي او الواوي بين الروايات، فانه لامحذور في كون الجامع بين العلم بانه لو اذن في آخر البلد لم يسمع، او العلم بأنه لو كان بيوت لم تر موضوعا لوجوب القصر، كما لامحذور في كون مجموعهما موضوعا له، بعد امكان حصول احدهما دون الآخر.

وحينئذ فيأتي بحث الجمع الاوي والواوي، وأما التفصيل في فرض حصول احدهما بين ما لو شك في انتفاء الآخر فيجب القصر، وما لو علم بانتفائه فيحتاط فيمكن أن يقال في وجهه أن مقتضى الجمع الاوي أمانية كل واحد منهما على الوصول الى حد الترخص، لكن لو علم بانتفاء الآخر فالظاهر من

مفهوم الشرط ٣٩٩

الروايات أنه جعل عدم حصول الآخر أيضا أمانة عدم الوصول الى حد الترخيص، فتتعارض الأمارتان، فيحتاط حينئذ بالجمع بين القصر والتمام، ولكنه يرد عليه أن ما يوهم أمانية انتفاء الخفاء على عدم الوصول الى حد الترخيص هو قوله (عليه السلام) إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمّ، وهذا خاص بسماع الأذان دون رؤية الجدران، على أنه ان لم يؤخذ فيه العلم والجهل، فان منع عن شيء فانما يمنع عن الجمع الاوي كما مر سابقا.

هذا وقد ذكر بعض السادة الاعلام "دامظله" أنه في معرفة عدم سماع الأذان لحد الترخيص او محدديته له اشكال بل منع^(١)، ولعل وجهه معارضة صحيحة عبدالله بن سنان بلحاظ ذيلها "واذا قدمت من سفرك فمثل ذلك" مع صحيحة العيص "لا يزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته" وفيه أنه لاوجه لسريان المعارضة من ذيل صحيحة ابن سنان الى صدرها، لامكان التفكيك بين صدرها وذيلها في الحجية، اللهم الا أن يقال بأن مبناه هو حجية الخبر الموثوق الصدور، دون خبر الثقة، فيدعى حينئذ أن هذه المعارضة تمنع من الوثوق بالصدور، ولكنه غير متوجه.

وكيف كان فالصحيح ما مر من استقرار التعارض بين الروايات فيما اذا حصل احد الامرين من خفاء الأذان او خفاء الجدران دون الآخر، ويكون المرجع بعد ذلك اطلاق دليل وجوب القصر على المسافر، فتكون النتيجة كفاية احدهما في وجوب القصر.

هذا كله بالنسبة الى حال الذهاب، واما بالنسبة الى حال الرجوع فلم يدل دليل معتبر على دخل خفاء الجدران فيه، والوارد في صحيحة ابن سنان "إذا كنت في الموضع الذي تسمع فيه الأذان فأتمّ وإذا كنت في الموضع الذي لاتسمع فيه الأذان فقصر، وإذا قدمت من سفرك فمثل ذلك" ولاوجه لالغاء الخصوصية من

٤٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حد الترخص في الذهاب الى الاياب، خاصة بناء على استظهار السيد الحكيم والسيد الخوئي "قدهما" من كون خفاء الجدران يكون حين الذهاب بعد خفاء الاذان، ويكون امارة عليه، ولاجل ذلك ذكر السيد الخوئي في تعليقه العروة أن العبرة في الاياب بسماع الاذان.

ولكن قد ينكر اعتبار حد الترخص حال الرجوع، والوجه في ذلك معارضة صحيحة العيص بن القاسم عن ابي عبدالله (عليه السلام) لايزال المسافر مقصرا حتى يدخل بيته^(١)، ومثل صحيحة معاوية بن عمار "ان اهل مكة اذا لم يدخلوا منازلهم قصروا" مع صحيحة ابن سنان، وبعد التساقت يرجع الى عموم وجوب القصر على المسافر.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأن ما دل على قصر المسافر الى أن يدخل بيته مقطوع البطلان، حيث أن من دخل بلده ليس مسافرا، وان لم يدخل بيته، فلايحتمل وجوب القصر عليه، فلا تصلح هذه الروايات للمعارضة، ومع غمض العين عنه فعند التعارض يكون الترجيح مع صحيحة ابن سنان لموافقتها للسنة القطعية الدالة على وجوب التمام على كل مكلف.

وفيه أنه لامانع من الحاق من دخل البلد ولم يدخل بيته بالمسافر تعبدا، كما افتى به ابن بابويه وصاحب الحدائق، على أن المهم صحيحة العيص، والا فمثل صحيحة معاوية بن عمار خاص باهل مكة، وصحيحة العيص تصلح لأن تكون مثالا لانقطاع السفر بالوصول الى البيت لمن يسكن في البادية او الضيعة والوصول الى القرية لمن يسكنها والوصول الى البلد لمن يسكنه، كما ورد في معتبرة اسحاق بن عمار "لايكون مسافرا حتى يسير من منزله او قريته ثمانية فراسخ" ولكن تأبى عن الحمل الى حد الترخص، فانه لو اريد بيان أن المسافر يقصر حتى يصل الى حد الترخص من بلده لم يتناسب أن يقال لايزال المسافر

مفهوم الشرط ٤٠١

مقصرا حتى يدخل بيته، فانه لايتوهم انقطاع القصر قبل الوصول الى حد الترخص حتى يقال انه لايزال مقصرا حتى يصل الى حد الترخص، سيما مع التعبير بأنه لايزال مقصرا حتى يدخل بيته.

فالانصاف استقرار المعارضة بينها وبين صحيحة ابن سنان، وأما ما ذكره من أن الترجيح مع صحيحة ابن سنان لموافقتهما للسنة القطعية، ففيه أن عموم القصر على المسافر ايضا سنة قطعية، بل مفاد القرآن الكريم، مضافا الى أنا لم نجد دليلا معتبرا يدل على وجوب التمام على المكلف خرج عنه المسافر بالمخصص المنفصل، فضلا عن كونه سنة قطعية، على أنه لا يرى موافقة اطلاق الكتاب مرجحة فضلا عن اطلاق السنة القطعية، حيث يدعي أن الاطلاق حكم عقلي ناش عن مقدمات الحكمة وليس من ظهور الكلام في شيء^(١).

وحيث بعد تساقط صحيحتي ابن سنان والعيص فالمرجع عموم وجوب القصر على المسافر، نعم ان كانت رواية حماد "اذا سمع المسافر الاذان اتم الصلاة" معتبرة كما هو ظاهر نقل الوسائل لكانت هي المرجع لاطلاقها بالنسبة الى الذهاب والاياب، لكنها مرسلة كما يظهر بالمراجعة الى المحاسن^(٢) والحدائق^(٣)، بل قد يقال بأن ظاهرها وجوب التمام بحدوث سماع الاذان، ولو اريد بيان حكم الذهاب لقييل "مادام يسمع الاذان" فتكون داخلة في طرف المعارضة مع صحيحة العيص، لأن تكون عاما فوقانيا يرجع اليه، فالظاهر عدم اعتبار حد الترخص حال الرجوع، وفاقا للسيد الصدر "قده"^(٤) وبعض السادة الاعلام "دام ظله".

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من مسألة الذبيحة كمثال فقهي لقاعدة

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٤٣١، مستند العروة كتاب الحج ج٢ ص٢٠٣

٢ - كتاب المحاسن ج٢ ص٣٧١ حيث نقل باسناده عن حماد بن عثمان عن رجل عن أبي عبد الله عليه السلام قال المسافر يقصر حتى يدخل المصرا، وبإسناده عنه قال إذا سمع الأذان أتم المسافر.

٣ - الحدائق ج ١١ ص ٤٠٧

٤ - منهاج الصالحين ج١ ص٣٤٩

٤٠٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

تعدد الشرط واتحاد الجزاء، يرد عليه -مضافا الى كونه مخالفا لفتواه من اشتراط حلية الذبيحة بخروج الدم المتعاد على النحو المتعارف، كما اشترط حركتها حين الذبح في فرض الشك في حياتها^(١) - انه خلاف الظاهر من الروايات، فان ظاهر قوله (عليه السلام) ان خرج الدم فكل^(٢)، هو الارشاد الى شرطية خروج الدم المتعارف، كما أن مفاد مثل صحيحة محمد الحلبي عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال سألته عن الذبيحة فقال اذا تحرك الذنب أو الطرف أو الأذن فهو ذكي^(٣)، الارشاد الى شرطية حركته، نعم المتفاهم عرفا أن الحاجة الى حركته تختص بحال الشك في حياته حين ذبحه، ويؤيد ذلك رواية سهل بن زياد عن ابن أبي نجران عن مثنى الحنّاط عن أبان بن تغلب عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال إذا شككت في حياة شاة فرأيتها تطرف عينها أو تحرك أذنيها أو تمصع بذنبها فاذبحها فإنّها لك حلال^(٤)، وانما جعلناها مؤيدة لوجود اشكال في سندها من ناحية سهل بن زياد، ومن هنا تبين عدم تمامية ما ذكره صاحب الوسائل "ره" من قوله "باب أنه لا بد بعد الذكاة من الحركة الاختيارية ولو يسيراً أو خروج الدم المعتدل لا المثلثاقل وإلا لم يحل".

٦- تداخل الاسباب والمسببات

التنبيه السادس: وقع الكلام في أنه هل يتكرر الجزاء بتكرر الشرط ام لا،

١ - منهاج الصالحين ج٢ ص٢٣٩

٢ - صحيحة محمد بن مسلم قال سألت أبا جعفر (عليه السلام) عن مسلم ذبح وسمى فسبقتة حديدته فأبان الرأس فقال إن خرج الدم فكل (وسائل الشيعة ج٤ ص٢٤ باب ١٧ من ابواب الذبائح ح٢) ومعتبرة زيد الشحام قال سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل لم يكن بحضرته سكنين أيذبح بقصبة فقال اذبح بالحجر وبالعظم وبالقصبة والعود إذا لم تصب الحديدية إذا قطع الحلقوم وخرج الدم فلا بأس، (وسائل الشيعة ج٤ ص٢٤ باب ١٢ من ابواب الذبائح ح٢) وموثقة سماعة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لا بأس به إذا سال الدم (وسائل الشيعة ج٤ ص٢٤ باب ١٨ من ابواب الذبائح ح٤)

٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص٢٤ باب ١١ من ابواب الذبائح ح٣

٤ - نفس المصدر ح٥

مفهوم الشرط ٤٠٣

مثال ذلك ما اذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما" فوقع الكلام في أنه اذا تحقق مجيء زيد واكرامه فهل مقتضى الظهور الاولي هو تداخل الاسباب، أي تداخل الشرطين في تأثيرهما في حدوث الجزاء الذي هو وجوب اعطاء درهم في هذا المثال، فلا يحدث بسببهما الا وجوب واحد لاعطائه درهما، او عدم تداخل الاسباب، فيكون كل منهما سببا مستقلا، فيحدث وجوبان، ثم وقع البحث في أنه بناء على عدم تداخل الاسباب وحدث وجوبين، فهل مقتضى الاصل الاولي هو تداخل المسببات، أي تداخل الوجوبين في اقتضاء الامتثال، فلا يقتضيان الا امتثالا واحدا، فيجزئ امتثال واحد عن كلا الوجوبين، ولذا يكون اعطاء درهم واحد لزيد في المثال المذكور امتثالا لكلا الوجوبين، فيكون نظير ما لو قال المولى اكرم عالما واكرم هاشميا، حيث لا اشكال في اجزاء امتثال واحد عنهما، وذلك باكرام عالم هاشمي، او أن مقتضى الاصل الاولي هو عدم تداخل المسببات، فيقتضي كل وجوب امتثالا مستقلا، وعليه فلا بد من اعطاء درهمين لزيد في المثال المذكور.

ومحل الكلام ما اذا كان الشرط والجزاء قابلا للتكرار كما في مثال اعطاء درهم، فيخرج ما اذا لم يكن الشرط قابلا للتكرار، مثل عنوان الافطار فانه غير قابل للتكرار في يوم واحد، ولذا لا يتكرر الكفارة بتكرر الاكل مثلا، الا أن يحمل على المشيرية الى ايجاد ذات المفطر، كما اختاره السيد اليزدي "قده" في اجوبة مسائله، في مقام الحكم بلزوم الكفارة على من لم ينو الصوم اصلا، ثم اكل شيئا في نهار شهر رمضان^(١)، فان لازم كلامه تكرر الكفارة بتكرر الأكل، لصدق

١- واليك نص كلامه بالفارسية: اگر با عدم قصد صوم، ایجاد یکی از مفطراتی که کفاره دارد کرده باشد مثل: اكل وشرب وجماع ونحو اینها پس اقوی وجوب آن است، چون در بعض اخبار آن تعلیق حکم شده است بر ایجاد بعض عناوین خاصه در نهار رمضان، مثل قوله عليه السلام: من جامع في شهر رمضان معتمدا فعليه كذا.

٤٠٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عنوان ايجاد ذات المفطر أي الاكل مثلا عليه، ولكنه ذكر في العروة أنه لا تتكرر الكفارة بتكرّر موجب الكفارة في يوم واحد في غير الجماع، وإن تخلّل التكفير بين الموجبين أو اختلف جنس الموجب على الأقوى، وأمّا الجماع فالأقوى تكريرها بتكرّره^(١)، والوجه في استثناءه الجماع هو الأمر باداء الكفارة لمن جامع اهله في نهار شهر رمضان، وقد ألحق به السيد الخوئي "قده" الاستمناء، لورود الدليل في مورده ايضا، ففي صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج قال سألت ابا عبد الله "عليه السلام" عن الرجل يعبث بامرأته حتى يمني وهو محرم من غير جماع او يفعل ذلك في شهر رمضان؟ فقال: عليهما من الكفارة مثل ما على الذي يجامع^(٢)، بخلاف سائر المفطرات حيث لم ترد الكفارة بالنسبة اليها الا بعنوان الافطار.

كما يخرج بذلك ما اذا لم يكن الجزاء قابلا للتكرار، كوجوب قتل سابّ النبي والائمة (عليهم السلام).

ولافرق في الجزاء الذي يكون قابلا للتكرار، بين ان يكون ذلك لاجل امكان تكرر متعلقه، كما في وجوب اعطاء درهم، او يكون لاجل امكان تكرره بنفسه ولو مع وحدة متعلقه، كما في تعدد الخيار لتعدد اسبابه، فان الخيار حق فسخ العقد، ومتعلقه الذي هو فسخ العقد لا يقبل التكرار، ولكن نفس هذا الحق قابل للتكرار والتعدد كما في اجتماع خيار المجلس والحيوان، وكذا حق القصاص فيما اذا قتل شخص ولدين لانسان، فيثبت له حقان في قصاصه، واثره امكان اسقاطه لاحدهما دون الآخر.

>>>

وذكر اخبار ديگر كه فرموده است: من أفطر. وظاهر اين است كه مراد من أوجد ذات المفطر است يعني من أكل أو شرب مثلا، نه اين كه مراد ايجاد مفطر به وصف المفطريه تا گفته شود كه با عدم روزه صدق عنوان افطار نمی كند (سؤال وجواب ص ١٢٣).

١ - العروة الوثقى ج ٣، ص: ٥٩٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٠ ص ٤٠ باب ٤ من ابواب ما يمسك عنه الصائم ح ٣

مفهوم الشرط ٤٠٥

ثم ان من الواضح أن هذه المسألة لا ترتبط بالمسألة السابقة، فان المسألة السابقة كانت مبتنية على ثبوت مفهوم الشرط، وكان الكلام فيها عن كون مقتضى الجمع العرفي بين الجملتين الشرطيتين المتحدتين في الجزاء هل هو الجمع الاوي ام لا، بينما أنه في هذه المسألة قد يكون التكرار بلحاظ افراد الشرط المذكور في جملة شرطية واحدة، وقد يكون التكرار بلحاظ شرطين المذكورين في جملتين شرطيتين، بعد الفراغ عن كون كل منهما شرطا مستقلا، اما لانكار مفهوم الشرط مطلقا، او للالتزام بالجمع الاوي بينهما، بل لو فرضنا التقييد الواوي بينهما امكن اندراجهما في البحث بلحاظ وجود مجموع الشرطين مرتين.

وكيف كان فقد ذهب المشهور الى أصالة عدم تداخل الاسباب والمسببات، فأفتوا في سجود التلاوة انه يتكرر السجود بتكرّر القراءة او السماع^(١)، وأفتوا في صلاة الآيات بانه اذا تعدد السبب دفعة او تدريجا تعدد وجوب الصلاة^(٢). وذكر جماعة منهم المحقق النراقي^(٣)، والمحقق الخوانساري "فدهما" أن الاصل هو التداخل في الاسباب، وقد يقال بكون الاصل هو تداخل المسببات، والترم صاحب السرائر بالتفصيل بين فرض تكرار افراد الشرط من جنس واحد، فالاصل فيه التداخل في الاسباب والمسببات، وبين فرض تكرار شرطين من جنسين، فالاصل فيه عدم التداخل^(٤).

١ - العروة الوثقى من فصل في سائر اقسام السجود

٢ - العروة الوثقى مسألة ٢١ من صلاة الآيات

٣- مستند الشيعة في أحكام الشريعة ج٦ ص ٢٦٦، فالترم بتداخل صلاة الآيات مع اجتماع سببين واشترائهما في الوقت، لما ثبت عندنا من أصالة تداخل الأسباب .

وذكر في موضع آخر انه لو تعددت قراءة موضع السجدة فلو تخلل بينها السجود يتكرر السجود قطعا، و لو لم يتخلل فهل تكفي سجدة واحدة للجميع أم لا؟. الظاهر: نعم، لما بيّنّا في موضعه من تداخل الأسباب. وقيل: لا، لأصالة عدم التداخل، وهي ممنوعة. مستند الشيعة في أحكام الشريعة،

ج٥، ص: ٣٢٢

٤ - السرائر ج١ ص٢٥٨

ويقع الكلام في هذا البحث في مقامين:

مقتضى الاصل العملي

المقام الاول: في مقتضى الاصل العملي، فقد ذكر جمع من الاعلام منهم السيد الخوئي "فده" أن الاصل عند الشك في تداخل الاسباب موافق للقول بالتداخل، اذ عند الشك في تكليف زائد على التكليف المتيقن يكون المرجع استصحاب عدم جعل التكليف او البراءة عنه، وأما اذا شك في تداخل المسببات فالاصل موافق للقول بعدم التداخل، اذ بعد ثبوت تكاليف متعددة اذا شك في حصول امتثالها بفعل واحد، كان مقتضى قاعدة الاشتغال عدم جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال، هذا في الاحكام التكليفية.

وهكذا الحال في الاحكام الوضعية، فاذا شك في وحدة الحكم الوضعي وتعدده عند تعدد اسبابه فالاصل يقتضي عدم حدوث الزائد على المتيقن منه، كما أنه اذا علم بتعدد الحكم الوضعي وعلم بارتفاع واحد منه وشك في ارتفاع الباقي فالاصل يقتضي بقاء غير ما هو متيقن الارتفاع^(١).

اقول: ما ذكره بالنسبة الى فرض الشك في تداخل الاسباب في التكاليف صحيح، ولكن ما ذكره بالنسبة الى فرض علم المكلف في التكاليف بعدم تداخل الاسباب وشكه في تداخل المسببات لا يخلو من اشكال، فانه ان اجنب المكلف ومس ميتا، وعلم بوجود تكليفين مثلا في حقه بالغسل، وشك في كفاية الاتيان بغسل واحد عنهما، فاما أن يكون ذلك لاحتمال امكان تعلق وجوبين بطبيعة واحدة من غير اقتضاءهما لتكرارها، فيكون مرجع الشك الى أن متعلق الوجوب الثاني هل هو مطلق ايجاد الغسل كي ينطبق على غسل واحد او ايجاده بوجود آخر، اذ لامعنى لأن يكون كل من الوجوبين متعلقين شرعا بذات الغسل، ومع ذلك يلزم عقلا ايجاده مرتين، وعليه فتجري البراءة عن تقيده شرعا بايجاده

مفهوم الشرط ٤٠٧

بوجود آخر.

واما أن يكون لأجل كون متعلق كل منهما مختلفا عن الآخر حقيقة وان اتحدا صورة، وهذا يتصور على وجهين:

احدهما: أن يعلم بتقوم الغسل الواجب بسبب الجنابة بقصد خصوصية غسل الجنابة، وتقوم الغسل الواجب بسبب المس بقصد خصوصية غسل المس، وتكون النسبة بينهما العموم من وجه، حيث انه إن قصد احدى الخصوصيتين فقط دون الأخرى لم تتحقق الثانية، وان قصدهما تحققتا معا بغسل واحد وكان مجزءا عنهما، وهذا المقدار يقتضي التداخل في المسببات في الجملة أي فيما قصدهما معا، واحتمال عدم تداخلهما في هذا الفرض لا بد أن ينشأ من احتمال تقييد احدهما او كليهما بكون الاتيان به مستقلا عن الآخر، فتجري البراءة عن هذا التقييد المشكوك.

وثانيهما: أن يعلم بتقوم كل من الغسل الواجب بسبب الجنابة والغسل

الواجب بسبب مس الميت بخصوصية واقعية من غير حاجة الى قصدها.

وحينئذ فتارة يعلم بكون تلك الخصوصيتين قابلتين للانطباق على غسل واحد صادر عقيب الجنابة ومس الميت، فيجزى غسل واحد عنهما، ويكون من التداخل في المسببات، نظير من وجب عليه أن يكرم عالما، ووجب عليه ايضا أن يطعم هاشميا، فان اكرم عالما هاشميا باطعامه كان امتثالا لكلا الامرين.

وأخرى يعلم بكونهما غير قابلتين للانطباق على غسل واحد، فلا يكون الغسل الاول الذي أتى به بدون نية احدهما بالخصوص مصداقا لكليهما، بل كان مصداقا لأحدهما لابعينه، فلا بد من الاتيان بغسل آخر، نظير من كان عليه قضاء صوم يومين، فيكون من عدم التداخل في المسببات.

وثالثة يشك في ذلك، وحيث يكون مرجعه الى الشك في أنه هل اخذ في الواجبين قيد زائد يوجب اباهما عن الانطباق على غسل واحد ام لا، فيكون من

٤٠٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قبيل دوران الأمر بين الأقل والاكثرتباطيين، فتجري البراءة عنه، بل لو كان مرجع ذلك الى دوران الواجب بين كونه عنوانا قابلا للانطباق على غسل واحد او عنوانا آخر غير قابل للانطباق عليه، كان من قبيل دوران الأمر بين وجوب العنوان العام كاكرام العالم او وجوب العنوان الخاص كاطعامه، والمشهور فيه وان كان هو لزوم الاحتياط، لكن اخترنا في محله جريان البراءة عن وجوب الخاص بلامعارض، لأن جريان البراءة عن وجوب العام ان كان بغرض الترخيص في ترك العام رأسا كان ترخيصا في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال، وان كان بغرض اثبات وجوب الخاص فيكون من الاصل المثبت.

وأما فرض الشك في تداخل الاسباب بالنسبة الى الحكم الوضعي، كما لو لاقى الثوب الدم ثم لاقى البول، فإن احتملنا عروض نجاسة ثانية على الثوب في عرض النجاسة المسببة من ملاقة الدم فتكون مجرى لاستصحاب العدم، ولكن اذا احتملنا كون الملاقة للبول موجبة لبقاء نفس النجاسة الأولى ما لم يغسل مرتين، فيجري استصحاب بقاء النجاسة، بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولكن بناء على عدم جريانه كما هو الصحيح وفاقا للسيد الخوئي "قده" فيكون المرجع حينئذ قاعدة الطهارة فيه وفي ملاقيه والبراءة عن مانعية الصلاة فيه ونحو ذلك.

وأما فرض الشك في تداخل المسببات في الحكم الوضعي، بأن احتمل أن يكون فعل واحد موجبا لارتفاع كلا الحكمين الوضعيين، فتارة يكون الحكمان الوضعيان مبنيين في نفسهما كاشتغال ذمة الزوج بكل من نفقة الزوجة ومهرها، ويتمحض الشك في بقاء أحدهما بعد اداء مبلغ بقصد افراغ ذمته عن كليهما في احتمال كونه رافعا لهما معا، فلاشكال في جريان استصحاب بقاء احدهما بعده، بناء على مسلك المشهور من جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، ولكن حيث أن السيد الخوئي "قده" لايعترف بذلك، فتجري البراءة عن بقاء

مفهوم الشرط ٤٠٩

ذلك الحكم الوضعي وعن آثاره، وأخرى يكون الحكمان الوضعيان مرددين بين ما يقبل الانطباق على فعل واحد، وبين ما ليس كذلك، كما لو علم زيد بكونه اجيرا باجارتين، ولكن لا يدري هل استؤجر في الاجارة الاولى أن يكرم عالما، وفي الاجارة الثانية أن يكرم هاشميا، فيمكن افرغ ذمته عن كلتا الاجارتين باكرام عالم هاشمي، او أن ما استؤجر عليه في كل من الاجارتين مقيد بأن يؤتى به باستقلاله وانفراده، فلا بد من الاكرام مرتين، فيجري استصحاب عدم اجارته على العمل المقيد كما تجري البراءة عن اشتغال ذمته به، ولا يعارض ذلك أصالة عدم اجارته على العمل المطلق كما اتضح وجهه، وهذا نظير ما لو شك في اشتغال ذمته في الزكاة ونحوها بعين الحنطة مثلا، او بالاعم منها ومن قيمتها، حيث ان مقتضى الاصل العملي عدم اشتغال ذمته بخصوص عين الحنطة.

مقتضى الاصل اللفظي

المقام الثاني: في مقتضى الاصل اللفظي: ويقع البحث في مرحلتين:

مقتضى الاصل اللفظي حول تداخل الاسباب

المرحلة الاولى: مقتضى الاصل اللفظي حول تداخل الاسباب: وقد استدل

على القول بأصالة عدم تداخل الاسباب بوجوه اهمها ما يلي:

الوجه الاول: ما حكى عن الشيخ الاعظم "فده" ومحصله أن ظاهر الجملة

الشرطية هو كون الشرط سببا مستقلا للجزاء، سواء وجد شرط آخر معه ام لا، فاذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما"، ومقتضى ذلك تأثير كل شرط في تحقق وجوب مستقل، فيتعدد الوجوبان، فالشروط الشرعية مثل الاسباب التكوينية، فان الاسباب التكوينية على تقدير تكررها توجب تكرر تحقق الطبيعة المسببة عنها في فردين.

ان قلت: حيث يستحيل تعلق وجوبين بطبيعة واحدة، لاستلزامه اجتماع

٤١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المثلين، فلا بد أن يكون متعلق الوجوب في إحدى الجملتين الشرطيتين فرد منها، ومتعلق الوجوب في الأخرى فرد آخر منها، وهذا خلاف اطلاق متعلق الوجوب في الجملتين، فيؤدي ذلك الى التعارض بين ظهور الشرط في كونه سببا مستقلا، وبين اطلاق متعلق الوجوب، بلحاظ اقتضاء الاول تعدد الوجوب واقتضاء الثاني وحدته.

قلت: اطلاق المتعلق المقتضي لوحده لا يقاوم اقتضاء ظهور خطاب الشرطية في تعدد الوجوب عند تعدد الشرط، وبالتبع ظهوره في تعدد متعلق الوجوبين، فان الاطلاق ناش عن عدم البيان على التقييد، وهذا الظهور بيان للتقييد^(١).

وقد ذكر المحقق الهمداني "قده" نظير ذلك، فقال ان ظاهر الجملة الشرطية هو كون الشرط سببا مستقلا للجزاء، فاذا قال المولى لعبده "إن جاءك زيد فأعطه درهما" وقال له ايضا "إن أكرمك زيد فأعطه درهما"، فكأنه قال أعط زيدا درهما لأجل مجيئه، وأعطه درهما لأجل إكرامه، فلا بد من اعطائه درهمين^(٢).

والعمدة في الاشكال على هذا الوجه المنع من ظهور الجملة الشرطية في كون الشرط سببا مستقلا فعليا للجزاء، فانه لا يظهر منه اكثر من كونه سببا مستقلا شأنيا له، أي اذا وجد هذا الشرط فالجزاء يكون موجودا به وان لم يوجد بسبب سابق، كقولك "ان سب شخص محمدا (صلى الله عليه وآله) وجب قتله" فانه لا ينفى كون سب الامام (عليه السلام) قبله سببا لوجوب قتله، مع أن وجوب القتل لا يتعدد لعدم امكان تعدد قتل شخص واحد، فاذا قال المولى "ان اجنبت فاغتسل" وقال "ان مسست ميتا فاغتسل" فالعرف لا يفهم منه وجوب الاغتسال مرتين، فضلا عما اذا مس الميت عدة مرات، نعم لو اغتسل ثم مس الميت مرة أخرى فلا ريب في وجوب غسل آخر.

ويستثنى من ذلك ما اذا كان ترتب الجزاء على الشرط من باب المجازاة

١ - مطارح الانظار ص ١٧٩

٢ - مصباح الفقيه ج ٢ ص ٢٥٩

مفهوم الشرط ٤١١

مثوبة او عقوبة فالظاهر عرفا تكرره بتكرار الشرط، كما في الكفارات، فالظاهر أنها تتكرر بتكرر سببها، حيث ان الظاهر منه كون وجوب الكفارة بإزاء ما ارتكبه من العمل، ولذا لم يستشكل احد في تكرار كفارة الافطار لكل يوم من شهر رمضان^(١)، وهكذا اذا كانت في البين قرينة خاصة من مناسبة الحكم والموضوع وغيرها تقتضي ذلك ففي مثال "ان جاءك زيد فاعطه دينارا" و"ان اكرمك فاعطه دينارا" ان كان ظاهرا في كون اعطاء الدرهم لاجل الاثابة على عمله او لاجل جبر نفقة مجيئه او اكرامه فيكون ظاهرا في تكرار الجزاء، والا فلا، ولذا لو قال المولى لعبده "اذا اصبت بزكام فاشرب مقدرا معيننا من داوء" وقال له ايضا "اذا صار وجع بقلبك فاشرب مقدارا معيننا من ذلك الدواء" فلو اصيب العبد بزكام

١ - قد توجد قرينة تقتضي عدم تكرار الجزاء المجازاتي ولو مع تكرار الشرط كمن زنى اكثر من مرة ثم اخذه الحاكم، فانه لا يكرر عليه جلد مائة جلدة بعد ما زنى، وهكذا في شرب الخمر، بخلاف قذف عدة اشخاص، فذكر الفقهاء أنه ان قذفهم بكلام واحد فان إن أتوا به مجتمعين ضربَ حدًا واحداً، وإن أتوا به متفرقين ضرب لكلّ منهم حدًا وان قذفهم متفرقا فيضرب لكل واحد منهم حداً، وذلك لدلالة الروايات المعتبرة عليه فقد ورد في صحيحة الحسن العطار قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل قذف قوماً، قال: بكلمة واحدة؟ قلت: نعم، قال: يضرب حدًا واحداً، فإن فرّق بينهم في القذف ضرب لكلّ واحد منهم حدّ، (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ١٩٢ باب ١١ من ابواب حد القذف ح ٢) ويقيد ذيل هذه الصحيحة بفرض اتيانهم به متفرقين لما ورد في صحيحة جميل بن درّاج عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: سألته عن رجل افترى على قوم جماعة، قال: إن أتوا به مجتمعين ضربَ حدًا واحداً، وإن أتوا به متفرقين ضرب لكلّ منهم حدًا، ونحوها صحيحة محمد بن حمران (نفس المصدر ح ٣١) وظاهر التعبير بقذفه قوما جماعة قذفه لهم بكلام واحد.

ولو كرر قذف شخص واحد قبل أن يقام عليه الحد، فلا يستحق الا حدا واحدا، فقد ورد في صحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام): في الرجل يقذف الرجل فيجلد، فيعود عليه بالقذف، فقال: إن قال له: إن الذي قلت لك حقّ لم يجلد، وإن قذفه بالزنا بعد ما جلد فعليه الحدّ، و إن قذفه قبل ما يجلد بعشر قذفات لم يكن عليه إلا حدّ واحد (وسائل الشيعة ج ٢٨ ص ١٩١ باب ١٠ من ابواب حد القذف ح ١)، والظاهر اطلاقه لفرض اختلاف كيفية القذف ايضا، كما لو قال له "انت زان، انت لائط" وان خص جماعة منهم السيد الامام "قده" هذه الصحيحة بفرض وحدة نوع القذف.

٤١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وصار وجع في قلبه ايضا فلا يظهر منه تكرار شرب ذلك المقدار.

هذا اذا تكرر الشرط خارجا، وأما اذا انطبق الشرطان على فرد واحد فلعل القول بالتداخل اوضح، كما لو قال المولى "من ورث ما يزيد على الف دينار فليصدق بمائة دينار" وقال ايضا "من ورث من ارحامه البعيدة فليصدق بمائة دينار" فانه لو ورث شخص من ارحامه البعيدة ما يزيد على الف دينار، فالظاهر عدم فهم العرف لزوم دفع مأتي دينار عليه.

وأما ما ذكر من تقديم ظهور الشرطية -في فرض قبول هذا الظهور كما في الجزاء الذي كان من باب المجازاة- على اطلاق متعلق الجزاء، فتقريبه غير صحيح وان كان اصل المدعى صحيحا، توضيح ذلك انه لا يصح أن يطبق على المقام كبرى تقديم الظهور الوضعي على الاطلاق عند تعارضهما بنكتة أن الاطلاق موقوف على تمامية مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، فالظهور الوضعي بيان فيكون واردا عليه، فانه **اولا**: اصل ظهور الجملة الشرطية في السببية الفعلية للشرط وان فرض كونه بالوضع لكن ثبوت ذلك مطلقا حتى عند سبق او تقارن شرط آخر لا يستفاد الا من اطلاق الجملة، فالتعارض ليس بين ظهور وضعي واطلاق بل بين اطلاقين، **وثانيا**: انه انما يتم على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان المتصل والمنفصل معا، وأما بناء على المسلك الصحيح لا يكون الاطلاق الا معلقا على عدم البيان المتصل فقط، ففي فرض انفصال القضيتين الشرطيتين يكون التعارض بين ظهورين فعليين.

والانصاف أن العرف بعد استظهار السببية الفعلية للشرط كما في موارد ترتب الجزاء من باب المجازاة لا يكاد يشك في تقديم هذا الظهور على اطلاق متعلق الجزاء، الا ترى لو أن المولى قال لعبده "من انشد شعرا في مدح اهل البيت فأعطه درهما" وقال له ايضا "من قرأ القرآن فأعطه درهما" فانشد زيد شعرا في

مفهوم الشرط ٤١٣

مدح اهل البيت وقرأ القرآن فلايشك العرف في ظهور الخطابين في اعطائه درهمين، فكأنه قال المولى "فأعطه درهما لانشاده الشعر" وقال "فأعطه درهما لقراءته القرآن"، انما الكلام في التقريب الفني لتقديمه، فقد يستفاد من تقريرات الشيخ الاعظم "قده" أن الجزاء لايدل على الوحدة ابدأ، وانما لانقول بلزوم تكرار الطبيعة في سائر موارد الأمر بالطبيعة من باب الاخذ بالقدر المتيقن، فاذا ورد الدليل على التكرار وهو ظهور الشرطيتين فلا بد من الاخذ به بلا معارض، وفيه أنه لا اشكال في أن مقتضى الاطلاق الأمر بالطبيعة عدم لزوم التكرار، والا لكان السكوت اخلا لا بالغرض.

هذا وقد ذكر المحقق النائيني "قده" أنه لاتقييد أصلا في متعلق الوجوبين في المرتبة السابقة على عروض الوجوب، فان تعدد الوجوب حيث يعني تعدد البعث والارسال فيستلزم بنفسه تعدد المبعوث نحوه والمرسل إليه، وعليه فتقييد متعلق الوجوب الثاني بفرد آخر من الطبيعة يكون في طول عروض الوجوب، فلا ينافي إطلاقه في المرتبة السابقة، ولا حاجة إلى تقييدها لكي يكون خلاف الظاهر^(١).

وفيه **اولا**: النقض بموارد امر الابوين مثلا ابنيهما بفعل واحد فانه وان كان هناك بعثان، لكن المبعوث اليه واحد، الا أن يكون مقصوده أن تعدد بعثين من باعث واحد يقتضي تعدد المبعوث اليه، ولكنه لم يستدل عليه بوجه.

وثانيا: النقض ايضا بموارد التأكيد فانا ذكرنا أن تكرار الأمر باقامة الصلاة مثلا وان كان بداع التأكيد او بداعي اسماع من قد لم يصل اليه سائر الاوامر باقامة الصلاة، لكنه ليس معنى ذلك خلوه عن البعث الجدي مع أن المبعوث اليه في جميع تلك الاوامر واحد، نعم كلها ابرازات لارادة واحدة.

وثالثا: ان المولى اذا اراد من عبده شيئا كالاتيان بالماء، ثم اراد منه الاتيان بذلك الشيء مرة أخرى، فان كان قبل اتيانه بذلك الشيء فبشهادة الوجدان

٤١٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

تتعلق ارادته الثانية باتيانه به مرة أخرى كي تتميز عن ارادته الاولى الباقية في نفسه لعدم حصول متعلقها فعلا.

وذكر بعض الاعلام "قده" تقريبا آخر ومحصله أن العرف يقدم اطلاق الشرطية على اطلاق الجزاء لكون الشرط في رتبة سابقة على الجزاء وملحوظا قبل لحاظه، تقدم لفظا او تأخر، ومن المقرر في محله لزوم تقديم ظهور ما هو مقدم رتبة^(١)، وهذا الضابط مما لم يثبت لدينا بشكل عام، ولكنه في المقام مقبول.

وكيف كان فلا يتجه ما ذكره السيد البروجردي "قده" في المقام من أن الاشكال في ما يقيد الطبيعة المتعلقة للوجوب في أحد الخطابين أو كليهما، وليس لك أن تقول إن متعلق الوجوب في أحدهما فرد من الطبيعة وفي الآخر فرد آخر منها، فإن ذلك إنما يصح إذا كان كل من الخطابين ناظرا إلى الآخر بأن يقول المولى مثلا: إذا بلت فتوضأ وضوءا غير ما يجب عليك بسبب النوم، ثم يقول: إذا نمت فتوضأ وضوءا غير ما وجب عليك بسبب البول، والالتزام بذلك مشكل، بدهة عدم كون واحد من الخطابين في الأسباب المتعددة ناظرا إلى الآخر.

فانه ان تم ما نقلنا عن المحقق النائيني "قده" فلاحاجة الى تقييد متعلق الوجوبين بتقييد لحاظي اكثر من تعلق وجوبين به، وهكذا ان تم ما مر من أنه اذا قال المولى لعبده "من انشد شعرا في مدح اهل البيت فأعطه درهما" و "من قرأ القرآن فأعطه درهما" فكأنه قال فأعطه درهما لأجل انشاده الشعر، وأعطه درهما لأجل قراءته القرآن، فلا يحتاج الى نظارة كل من الخطابين الى الآخر.

بل نقول لا يوجد مانع عرفي من أن يكون مقتضى الجمع العرفي بين الجملتين الشرطيتين هو كشفهما عن كون المراد الجدي في مرتكز المولى هو ايجاد الطبيعة مرتين عند وجود الشرطين معا، وهذا لا يحتاج الى كون احد الخطابين

ناظرا الى الآخر.

ثم ان اشكاله على قول المشهور من أصالة عدم تداخل الاسباب مختص بفرض تكرر شرط جملتين شرطيتين منفصلتين، ولايجري في فرض تكرر شرط الجملتين المتصلتين او تكرر افراد الشرط من جنس واحد، فلازم ما ذكره التفصيل على عكس تفصيل صاحب السرائر.

هذا كله بناء على ما هو المشهور عندهم من امتناع تعلق وجوبين بطبيعة واحدة، ولكن لنا في ذلك تأمل واشكال، فانه لا يوجد مانع من كون ارادتين مشروطتين بشرطين مختلفين متعلقتين بطبيعة واحدة، فيقول المولى لعبده "اذا سبَّ شخص محمدا (صلى الله عليه وآله) فاقتله" ويقول له ايضا "اذا سبَّ شخص الامام (عليه السلام) فاقتله" فاتفق أن شخصا سبَّهما، فاي مانع من أن تكون هناك ارادتان تنطبقان على مورد واحد، فمتعلق احديهما قتل الشخص على تقدير سبه للنبي، ومتعلق الاخرى قتل الشخص على تقدير سبه للامام، فلو لم يقتله العبد فقد خالف ارادتين للمولى واستحق عقابين، مع أن القتل ليس قابلا للتكرار.

وحيث أن يكون قوله "ان جاءك زيد فآكرمه" وقوله "ان مرض زيد فآكرمه" من هذا القبيل، وان شئت قلت: ان متعلق الوجوب في قوله "ان جاءك زيد فآكرمه" وان كان هو اكرام زيد من غير لحاظ تقييده بكونه بعد مجيئه، لكن قيود الحكم توجب تضيق متعلق الحكم قهرا، فيكون متعلق الوجوب فيه قهرا هو اكرامه بعد مجيئه وان كان هذا القيد غير لازم التحصيل لكونه قيد الوجوب ايضا، وهكذا الحال في قوله "ان مرض زيد فآكرمه" وهذا المقدار كاف في تغاير متعلق الوجوبين، فعليه مجرد تعدد الوجوب لا يقتضي عقلا تعلق كل منهما بفرد من الطبيعة غير ما تعلق به الآخر، بل لا يظهر منه ذلك عرفا في موارد امكانه، ما لم يكن هناك قرينة كموارد المجازاة ونحو ذلك.

بقي الكلام فيما ذكر في تقريب هذا الوجه الاول من قياس الشرائط الشرعية

٤١٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بالاسباب التكوينية فقد اورد عليه السيد الامام "قده" (بعد أن نقل عن المحقق الحائري "قده" أنه اختار القول بأصالة عدم التداخل لاجل هذا الوجه بعد أن كان يرى أصالة التداخل سابقا) بأن قياس التكوين بالتشريع غير صحيح، اذ المعلول التكويني في وجوده ربطاً وامتدلاً بعلته، فيكون في وحدته وكثرته تابعا لها، وأما الاسباب الشرعية فليست مؤثرة، فالنوم مثلا ليس مؤثرا لافي جعل وجوب الضوء ولافي وجوبه ولافي نفس الضوء^(١).

اقول: المراد من الاسباب التكوينية ليس خصوص العلل المفيضة التي يكون المعلول في وجوده ربطا وامتدليا بها، بل تشمل الاسباب العرفية كالنار التي هي سبب الحرارة، والمهم أن الاسباب التكوينية ليست كلها بنحو يؤثر السبب الثاني في وجود فرد آخر من الطبيعة، لكون المسبب صرف وجود الطبيعة، وصرف الوجود لايتكرر، كسببية الغسل للطهارة التكوينية او شرب الدواء للعلاج، ونحو ذلك.

هذا وقد قوى السيد الامام "قده" هذا الوجه ببيان عرفي، فذكر أنه وان لم يمكن اثبات عدم التداخل بالقواعد الصناعية، لكن العرف لايشك بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية في أن ظهور كل قضية هو وجوب فرد غير ما وجب بالأخرى، كما اذا اتصلت القضايا وكانت في كلام واحد، ولعل منشأ فهم العرف وعلّة استيناسه هو ملاحظة العلل الخارجية، حيث يرى أن كل علة انما يؤثر في غير ما أثر فيه الآخر، وهذا ربما يورث له ارتكازا بحيث اذا خوطب بخطابين كما لو قيل له أن موت الفأرة في ماء البئر يوجب نرح سبع دلاء، وقيل له ايضا أن موت الهرة في ماء البئر يوجب نرح سبع دلاء، فيستظهر منهما كون الموضوع من قبيل العلل والاسباب فلامحالة ينتقل الى أن كل واحد يقتضي مسببا غير ما يقتضيه الآخر، وهو يوجب تعدد وجوب نرح المقدر أو استحبابه،

مفهوم الشرط ٤١٧

وأما البرهان الذي ابطالنا به قياس التشريع بالتكوين فانما هو برهان عقلي لا يقف عليه العرف الساذج، فيتشكل عنده ارتكاز ينشأ منه الظهور، ويوجب تقديم ظهور الشرط على ظهور الجزاء في الوحدة.

ثم ذكر أن هذا المقدار لا يكفي الا لاثبات تعدد الوجوب دون تعدد الواجب، بل يمكن أن يستكشف من وحدة المتعلق كون ثانيهما تأكيداً للاول، ولا يوجب التأكيد استعمال اللفظ في غير معناه، لأن معنى وضع الأمر للوجوب هو وضعها لاجاد بعث ناش من الارادة الحتمية، والوامر التأكيدية كلها مستعملة كذلك، لأن الثاني مستعمل في مفهوم التأكيد أو في الارشاد او غير ذلك، فانها لاترجع الى محصل، بل التأكيد لا يمكن الا أن يكون المؤكّد من سنخ المؤكّد، فلا بد أن يكون البعثان ناشئين من الارادة الاكيدة لغرض الانبعاث، حتى ينتزع التأكيد من الثاني.

وبعبارة أخرى ان الاسباب الشرعية علل للاحكام، للأفعال المكلفين، فتعدها لا يوجب الا تعدد المعلول وهو الوجوب فيستنتج التأكيد، ومع حمل الأمر على التاكيد يحفظ اطلاق الشرطيتين، نعم حمل التاكيد يوجب رفع ارتفاع التأسيس وهو خلاف ظاهر سياق الامر، لكن اذا دار الأمر بين رفع اليد عنه او رفع اليد عن اطلاق متعلق الامرين فلا ريب في اولوية رفع اليد عنه، لاتفاقهم على تعيين رفع اليد عن الظهور السياقي اذا تعارض مع اطلاق بعض اجزاء الكلام. فالأولى في هذه المرحلة أيضا التشبث بديل فهم العرف تعدد الجزاء لأجل مناسبات مغروسة في ذهنه.

هذا كله فيما اذا تعدد جنس الشرط، ونحوه ما إذا تعدد افراد الشرط من جنس واحد ولكن علم كون السبب كل فرد من افراده، وإلا فمع احتمال كون الطبيعة سببا دون افرادها فيخرج عن محل النزاع^(١).

٤١٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اقول: تقدم منع ظهور السببية الفعلية للشرط، حيث ذكرنا أنه اذا قال المولى "ان اجنبت فاغتسل" وقال "ان مسست ميتا فاغتسل" فالعرف لا يفهم منه وجوب الاغتسال مرتين، وهكذا لو قال المولى لعبده "اذا اصبت بزكام فاشرب مقدرا معيناً من داوء" وقال له ايضا "اذا صار وجع بقلبك فاشرب مقدارا معيناً من ذلك الدواء" فلو اصيب العبد بزكام وصار وجع في قلبه ايضا فلا يظهر منه تكرار شرب ذلك المقدار.

نعم في موارد كون ترتب الجزاء من باب المجازاة ونحو ذلك فالظاهر هو التكرار ولو عند تكرار افراد شرط واحد، حيث ان الظاهر من كون الطبيعة سببا هو انحلال ذلك بلحاظ افرادها، لا سببية صرف وجودها.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من ان ظاهر الجملة الشرطية هو حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فاذا حدثت القراءة الثانية فلا بد أن يحدث وجوب آخر للسجود، وحيث ان الوجوب الحادث بالقراءة الاولى باقٍ بعدُ، فيجتمع وجوبان للسجود، وحينئذ يقال بأنه حيث يكون تعلق وجوبين بعنوان واحد من اجتماع المثلين، وهو محال، فيكون ذلك قرينة على كون متعلق الوجوب الثاني هو ايجاد ذلك العنوان مرة أخرى.

ولا يخفى أن هذا الوجه يختلف عن الوجه السابق في أن هذا الوجه لا يشمل فرض حدوث فردين من الشرط في زمان واحد، كما لو قرأ آية العزيمة واستمع الى قراءة الغير لها في زمان واحد، فان ثبوت حكم واحد عقيب وجودهما لا يتنافى مع ظهور الجملة في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

ويظهر من البحوث اختصاص استظهار دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بما اذا كان الجزاء جملة فعلية، فلا يشمل ما لو كان جملة اسمية، كما لو ورد "من قرأ آية العزيمة فالسجود عليه واجب"^(١)،

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ص١٩٦، وهو وان لم يصرح في الاصول باختياره لهذا البيان، لكن <<

مفهوم الشرط ٤١٩

والانصاف أن الوجدان العرفي لا يحس بالفرق في ذلك بين كون الجزاء جملة فعلية او اسمية، بل لافرق بين الجملة الشرطية والحملية في ذلك، فانه لو تمت دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فتأتي نفس هذه النكته في كل جملة حملية تكون على نهج القضية الحقيقية، فانه لا يحس بالفرق بين أن يقال "اذا جامع المحرم اهله فلينحر بدنة" وبين أن يقال "المحرم الذي جامع اهله يجب ان ينحر بدنة".

وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية أن ظاهر الجملة الشرطية هو عدم التداخل عند تعدد الشرط، بتقريب أن ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط إما مستندا اليه او الى ما يلزمه، فاذا تعددت الشروط وكان الجزاء واحدا فيلزم منه اجتماع وجوبات متعددة في شيء واحد، وحيث انه محال فقد يتصرف في الجملة الشرطية باحد امور:

١- الالتزام بعدم افادة الجملة الشرطية في هذا الحال لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط، بل افادتها لمجرد ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، فيجتمع مع حدوث الجزاء قبل ذلك بالشرط السابق، فلا يثبت الا وجوب واحد، وهذا هو التداخل في الاسباب.

٢- الالتزام بكون متعلق الجزاء وإن كان واحدا صورة إلا أنه حقائق متعددة حسب تعدد الشرط، وان كانت متصادقة على واحد خارجا، فالذمة وإن اشتغلت بتكاليف متعددة حسب تعدد الشروط إلا أنه يجتزء باتيان واحد، لكونه مصداقا لتلك الحقائق، كما في "أكرم هاشميا" و"أضف عالما" فانه لو أكرم العالم الهاشمي بالضيافة يصدق أنه امتثلهما ولا محالة يسقط كلا الأمرين، وهذا هو التداخل في المسببات.

>>>

ذكر في بحوثه في الفقه ج٤ ص١٨٢ أن نكته عدم التداخل في الاسباب هي دلالة الجملة الشرطية على حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

٤٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

٣- الالتزام بكون الشرط الثاني موجبا لحدوث تأكد الوجوب السابق.
ثم ذكر أن الالتزام بأيّ واحد من هذه الامور الثلاثة رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

ولكن يوجد طريق رابع لا يلزم منه أيّ تصرف في ظهور الجملة، وهو الالتزام بوجوب فرد من الطبيعة لكل شرط غير ما وجب بالشرط الآخر فيكون متعلق الوجوب الذي يحدث عند حدوث الشرط الثاني هو ايجاد تلك الطبيعة مرة أخرى، وهذا هو عدم التداخل في الاسباب والمسببات.

إن قلت: هذا الطريق ايضا خلاف الظاهر، لان مقتضى الاطلاق هو تعلق الوجوب بايجاد الطبيعة، وحمله على ارادة ايجادها مرة أخرى خلاف الاطلاق.

قلت: ان ظهور الإطلاق فيما ذكر يكون معلقا على عدم البيان، وظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء بحدوث الشرط بيان لما هو المراد من الإطلاق، فلا يبقى ظهور للجزاء في كون متعلق الوجوب هو ايجاد الطبيعة، مع ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلا، بخلاف القول بالتداخل كما لا يخفى.

ثم ذكر في تعليقه على الكفاية أنه انما يتم على مسلك الشيخ الاعظم "قده" من كون الاطلاق معلقا على عدم البيان المتصل والمنفصل معا، وأما بناء على ما اخترناه من كونه معلقا على عدم البيان المتصل فقط، فيكون التعارض بين الظهورين، لكن لا اشكال في أن العرف بعد الاطلاع على تعدد القضية الشرطية لا يكاد يشك في تقديم ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط على ظهور الجزاء في كون متعلق الوجوب هو ايجاد الطبيعة لا ايجاد فرد آخر منها، فيكون كما لو جمع في الخطاب بين القضيتين الشرطيتين^(١).

اقول: الانصاف عدم ظهور الجملة الشرطية في حدوث الجزاء عند حدوث

مفهوم الشرط ٤٢١

الشرط، فانه لا يظهر من قوله "اذا مسست ميتا فاغتسل" حدوث الوجوب عند حدوث المسّ، بل غاية ما يظهر منه ثبوت الوجوب على تقدير ثبوت مسّ الميت، ويكفي في صدقه ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل ولو تحقق فردان من مسّ الميت او اكثر.

نعم لاشكال في ظهور خطاب الأمر في الانحلال بلحاظ افراد موضوعه، ولكنه يختص بما اذا كان الحكم الثابت للمتعلق يُرى وصفا من اوصاف الموضوع عرفا كما في مثال اكرم العالم، حيث يكون مآله الى ان العالم واجب الإكرام، وحينئذ فكما ينحلّ الوصف التكويني للطبيعة بعدد افرادها ففي قولنا الانسان ضاحك يكون كل فرد من افراد الانسان ضاحكا، فكذلك ينحلّ قولنا العالم واجب الاكرام الى جميع افراد العالم، فكلّ فرد من افراد العالم يكون متصفا بكونه واجب الاكرام.

واما اذا لم يكن ظاهر الخطاب كون الوجوب الثابت للمتعلق وصفا من اوصاف الموضوع فلا يكون الانحلال فيه واضحا، فانه لو قال المولى: اذا مسست ميتا فاغتسل، لا يكون ظاهره كون وجوب الغسل وصفا لمسّ الميت وكذا لو قال "من مسّ ميتا فليغتسل" فلا يظهر منه كون مسّ الميت سببا لوجوب الغسل، وانما ظاهره ان من مسّ ميتا يكون متصفا بانه يجب عليه الغسل، وهذا وان كان منحلا بانحلال افراد من مسّ ميتا، ولكنه بلحاظ كلّ فرد من افراد من مسّ ميتا لا يظهر منه الا اكثر من ثبوت وجوب واحد لطبيعي الغسل في حقه وان تحقق منه مسّ الميت اكثر من مرّة، مالم يتخلّل غسل في البين.

فتحصل مما ذكرناه أن الظاهر في مسألة التداخل في الاسباب هو التفصيل بين الاحكام المترتبة على موضوعاتها من باب المجازاة^(١) فنلتزم بعدم التداخل وبين

١- رأيت كلاما للمحقق الشيخ مرتضى الحائري "فده" في كتاب خليل الصلاة وأحكامه ص ٣٣ يشبه ما ذكرناه، حيث ذكر أنا وإن اخترنا التداخل في المسبب في الأصول إلاّ أنّنا نقول بالتعدّد في المقام؛ والدليل على ذلك ورود الدليل على ما هو المرتكز عند العقلاء، فإنّ مرتكز العقلاء فيما يكون <<

غيرها فنلتزم بعدم التداخل، من دون فرق في ذلك بين كون الجملة شرطية او
حملية.

مقتضى الاصل الاولي بالنسبة الى تداخل المسببات

المرحلة الثانية: في مقتضى الاصل الاولي بالنسبة الى تداخل المسببات،
وهذا بعد الفراغ عن أصالة عدم تداخل الاسباب أي كون كل شرط سببا
لوجوب مستقل، فان قلنا باقتضاء تعدد الوجوب لتعدد متعلقهما فلامحالة يكون
مقتضى الاصل الاولي عدم التداخل في المسببات ولزوم الاتيان بالطبيعة مرتين.
ولكن مر سابقا عدم اقتضاء تعدد الوجوب لكون متعلق كل واحد منهما ايجاد
فرد من الطبيعة غير الفرد الذي تعلق به الوجوب الآخر، ما لم تكن قرينة في البين
كما في موارد المجازاة على الفعل ونحوها، وعليه فيكون مقتضى الاصل الاولي
لولا القرينة تداخل الاسباب ومع غمض العين عنه فلا اقل من كون مقتضاه
تداخل المسببات.

ولا يخفى أن التداخل بناء على ثبوته يكون بنحو العزيمة لالرخصة، بمعنى أن
ما ينطبق عليه عنوان متعلق الجزء في كلا الخطابين يكون مسقطا لهما معا،
وهذا كما لو امره المولى أن يكرم عالما، وامره ايضا أن يكرم هاشميا، فلو اكرم
عالما هاشميا سقط كلا الوجوبين، نعم يمكنه أن يكرم عالما غير هاشمي او
هاشميا غير عالم فلا يكون مجزءا الا عن احد الأمرين كما هو واضح، وأما اذا
أكرم عالما هاشميا فسقوط كلا الوجوبين على نحو العزيمة، وقد ذكر السيد
الامام أنه اذا كان الواجب تعديدا ولم يقصد باكرامه العالم الهاشمي امتثال كلا

>>>

من قبيل التخلفات والجرائم تعدد الجريمة، فكما أنّ الأحكام الواردة في باب النجاسات والطهارات من
حيث طريق التنجيس والتطهير تقاس إلى القذارات والتنظيفات العرفية وموكولة إلى العرف فكذلك في
الباب.

مفهوم الشرط ٤٢٣

الامرين فلا يكون مجزءا عما لم يقصد امتثاله^(١)، وفيه أنه لا يعتبر قصد امتثال الأمر في تحقق قصد القربة، لعدم دليل عليه، بل يكفي في قصد القربة صدور العمل بداع الهي، والبناء النفساني على اتيان العمل به لاجل المولى، والمفروض تحقق ذلك في المقام.

ثم انه حكي عن فخر المحققين "ره" أنه ان كانت الأسباب الشرعية معارف فيلتزم بالتداخل، لامكان وجود معرفين على امر واحد، بأن يكون لسبب واحد لوازم عديدة كل واحد منها يكشف عن وجود ما هو السبب في الواقع، وان كانت مؤثرات فيلتزم بعدم التداخل، والمراد بالمعرف إما معرف الحكم، كما صرح به المحقق النائيني "قده" وإما معرف الشرط الحقيقي، كما صرح به صاحب الكفاية.

وكيف كان فيرد عليه أولا: ان دعوى كون العلل الشرعية معارف، خلاف ظاهر الخطابات، مثل ما دل على أن المحرم اذا ارتكب محرمات الاحرام فعليه الكفارة، وأن من أفطر في نهار شهر رمضان عليه الكفارة، او ما ورد في اسباب الخيار او الحد، وما شابه ذلك.

نعم قد يوجد في الشرعيات ما علم كونه معرفا، كالبينة و اليد و الإقرار و نظائرها من الأمارات التي اعتبرها الشارع كواشف عن الحكم الشرعي الواقعي.

وثانيا: ان هذه الدعوى في المقام غير مجدية، لجريان نكتة عدم التداخل في الاسباب، وهي أن ظاهر القضية الشرطية كون كل سبب معرفا فعليا، ولاريب أن المعرف الفعلي سبب لحصول التعريف، ووجود المعرف في الذهن، فتعدده يستلزم تعدد المعرف، فيجب أن يكون السبب المستكشف بالمعرف الثاني مغايرا لما استكشف بالمعرف الأول.

فروع فقهية

ثم انه ينبغي الكلام حول فروع فقهية جرى البحث عن التداخل فيها

١- التداخل في اسباب الوضوء

الفرع الاول: لو صدر من المكلف سببان للحدث كما لو نام وبال لم يجب الا وضوء واحد، وهذا مما لا اشكال فيه فقها، الا أن الكلام في وجهه الصناعي.

فقد ذكر المحقق النائيني "قده" في وجهه أن الذي يوجب الوضوء هو الحدث، والحدث غير قابل للتعدد، واول ما يوجد من تلك الاسباب هو الذي يوجب الحدث، وعليه فمناً التداخل في باب الوضوء عدم قابلية الشرط للتعدد وان تعددت أسباب الشرط.

واورد عليه بعض الاعلام "قده" بأن ادعاء عدم قابلية الحدث للتعدد ان كان لاجل حكم العقل كما هو ظاهر كلامه، ففيه أن الحدث من الأمور الاعتبارية فلا محذور في تعدده، كما قيل به في انواع الحدث الأكبر، وان كان لأجل استفادته من النصوص والأدلة، فهو امر لانسلمه، إذ لا ظهور للروايات في نفي قابلية الحدث للتعدد.

ثم ذكر أن منشأ التداخل في اسباب الوضوء هو أن الاستفادة من الروايات أن الوضوء اما طهارة او سبب لها، وحيث توجب تلك الاسباب انتقاض الطهارة فيحتاج المكلف الى الوضوء لتحصيل الطهارة، ومن الواضح أن انتقاض الطهارة غير قابل للتعدد والتكرار، ولم يرد في الروايات أن البول والنوم ونحوهما اسباب وجوب الوضوء، حتى يتكلم عن مفاده، فان التعبير بأنه "اذا بلت فتوضاً" انما ورد في كلام الفقهاء.

اقول: انه وان لم يرد في الروايات مثل التعبير بأنه اذا بلت فتوضاً ، لكن ورد نظيره فيها، ففي صحيحة زرارة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال لا يوجب

مفهوم الشرط ٤٢٥

الوضوء إلا من غائط أو بول^(١)، إلا أن المهم أن ظاهر تلك الروايات الارشاد الى انتقاض الطهارة، فلامعنى لتكرر انتقاض طهارة واحدة.

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن منشأ التداخل هو أن هذه الخطابات ارشادية لكونها ارشادا الى شرطية الوضوء، وتختص أصالة عدم التداخل بالاوامر المولوية، ولاتجري في الاوامر الارشادية، لان القول بعدم التداخل نتيجة استحالة تعلق بعثين نحو فعل واحد، وحيث أن مقتضى كون كل شرط سببا مستقلا للبعث أنه اذا وجد شرطان فيوجد بعثان، فيكون ذلك قرينة على أن متعلق كل واحد من البعثين فرد من الطبيعة غير الفرد الذي تعلق به البعث الآخر، بينما أنه لا يوجد بعث في الخطابات الارشادية، فان الارشاد في الحقيقة إخبار، ولامانع من الاخبار عن شيء واحد مرتين.

ثم انه لو نوى المحدث الوضوء لرفع الحدث الناشئ من البول مثلا، ونوى عدم رفع الحدث الناشئ من النوم مثلا، فالظاهر عدم تأثيره بعد عدم اخلاله بما هو الواجب من قصد الوضوء وكذا قصد القربة، نعم لو فرض تشريعه وضوء خاصا، وهو الوضوء الرافع لبعض الاحداث دون بعض، وقصد الاتيان بهذا الوضوء التشريعي او قصد امتثال الأمر الذي شرّعه في الدين، فمن الواضح بطلانه.

٢- تداخل الاغسال

الفرع الثاني: تداخل الاغسال، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يقع الكلام

فيه تارة على مقتضى القاعدة، وأخرى على وفق النص الخاص.

أما مقتضى القاعدة فقد ذكر خمس موارد، وحكم بالتداخل في ثلاثة منها:

المورد الأول: الاغسال الواجبة، لأن اوامر ارشاد الى شرطيتها في الصلاة

ونحوها، وليست اوامر مولوية، وقد مر أن أصالة عدم التداخل تختص بالاوامر

١- وسائل الشيعة ج١ ص٢٤٦ باب ١ من ابواب نواقض الوضوء ٢

٤٢٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المولوية، ولاتجري في الاوامر الارشادية، فكل من قوله " اذا مسست ميتا فاغتسل" وقوله " اذا اجنبت فاغتسل" ارشاد الى شرطية الغسل في الصلاة، وان تعدد سبب هذا الاشتراط من جنابة ومس ميت ونحوهما، كما هو الحال في الوضوء لتعدد أسبابه من النوم والبول ونحوهما، وحيث إنّ المأمور به في الجميع واحد، وهو طبيعة الغسل لا الغسل المقيّد بالجنابة أو بمس الميت، لأنهما أسباب الأمر بالطبيعة، فلو أتى بالغسل للجنابة مثلاً غافلاً عن بقية الأسباب حصل به الامتثال، فحال الغسل حينئذ حال الوضوء فيما إذا نام وبال ثمّ توضأ مقدّمة للصلاة مع الغفلة عن نومه، ولايتوهم وجوب الوضوء حينئذ ثانياً من جهة النوم.

المورد الثاني: الغسل الواجب والمستحب، كما في غسل الجنابة مع غسل الزيارة، فإنّ القاعدة تقتضي فيه التداخل، لأنّ الأمر في الغسل الواجب إرشاد إلى شرطية للصلاة، ولأمانع من اجتماع مثله مع الطلب الاستحبابي المولوي، فلو أتى بغسل واحد كفى عنهما.

المورد الثالث: الأغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين عموماً من وجه، كغسل الجمعة وغسل الإحرام، فإنه يمكن الاغتسال للجمعة دون الإحرام، كما إذا كان اليوم جمعة ولم يكن المكلف قاصداً للإحرام، وقد يمكن الاغتسال للإحرام دون الجمعة، كما إذا أحرم ولم يكن اليوم جمعة، وقد يتمكن من كليهما كما إذا أحرم يوم الجمعة، وحيث إنّ المتعلقين متغايران في أنفسهما فلا مانع من تعدد الأمر، والقاعدة حينئذ تقتضي التداخل في مورد اجتماعهما، لإطلاق كلّ من الأمرين، فلو اغتسل للجمعة أو للإحرام كفى عن الآخر حتى مع الغفلة عنه.

المورد الرابع: الاغسال المستحبة التي تكون النسبة بين الغسلين هي العموم والخصوص المطلق، كغسل الجمعة وغسل الجنابة^(١)، فإنّ المأمور به في غسل

١ - ذكر غسل الجنابة هنا لاجل أنه يرى استحبابه النفسي اضافة الى شرطية للصلاة، على أن المهم هو ما ذكره من كون شرط الصلاة عند تحقق سبب الجنابة هو طبعي الغسل والنسبة بينه وبين غسل

مفهوم الشرط ٤٢٧

الجنابة مثلاً طبيعي الغسل كما عرفت، وفي غسل الجمعة هو الغسل المقيّد بكونه في يوم الجمعة.

والوجه في اقتضاء القاعدة عدم التداخل في هذا القسم استحالة تعلق بعثين بشيء واحد، فلانماص حينئذ من تقيّد متعلق كلّ منهما بفردٍ غير الفرد الذي تعلق به الأمر الآخر، وعليه فمقتضى القاعدة هو أنه لا بد في امتثال الأمر بغسل الجمعة من تكرار الغسل.

المورد الخامس: أن تكون النسبة بين الغسلين التساوي، كما في الغسل للزيارة أو الغسل لرؤية المصلوب أو الغسل لمسّ الميت بعد تغسيله فإن الطبيعة المتعلقة للأمر فيها واحدة، وانما تكون الزيارة ونحوها اسباباً للأمر بالطبيعة، فتكون مقتضى القاعدة فيها عند اجتماع الاسباب هي عدم التداخل.

كل ذلك على مقتضى القاعدة، وأما مقتضى النص فهو كفاية غسل واحد عن بقية الاغسال، لما ورد في صحيحة زرارة قال: إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلك ذلك للجنابة والحجامة وعرفة والنحر والحلق والذبح والزيارة، فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءها عنك غسل واحد، قال: ثم قال: وكذلك المرأة يجزيها غسل واحد لجنابتها وإحرامها وجمعتها وغسلها من حيضها وعيدها^(١)، وهذه الرواية لو كنّا نحن وصدورها لكان من المحتمل أن تكون قول زرارة نفسه، لكن جملة "قال ثم قال" الواقعة في ذيلها ظاهرة في أنّ زرارة يرويها عن شخص آخر، وبما أن المضمير هو زرارة فلا بد وأن يكون ذلك الشخص هو الإمام (عليه السلام) كما صرّح به في سائر الروايات وان لم تكن معتبرة.

ومقتضى اطلاقها هو التداخل مطلقاً، ولو كانت الاغسال مستحبة أو كان بعضها مستحباً وبعضها واجباً، فإن كلمة الحقوق تشمل المستحبات، مضافاً الى

>>>

الجمعة هي العموم والخصوص المطلق.

تطبيقها في الصحيحة عليها صراحة^(١).

وقد ذكر في المنهاج أنه لو اجتمعت أسباب للغسل أجزأ غسل واحد بقصد الجميع، وكذا لو قصد الجنابة فقط، بل الأقوى ذلك أيضا إذا قصد منها واحدا غير الجنابة، ولو قصد الغسل قربة من دون نية الجميع ولا واحد بعينه فالظاهر البطلان، إلا أن يرجع ذلك إلى نية الجميع إجمالا^(٢).

والوجه في عدم اكتفائه بغسل واحد من دون قصد أية خصوصية، هو أنه استفاد من التعبير عن الاغسال في صحيحة زرارة بالحقوق كونها حقائق مختلفة^(٣)، ولم يستظهر منها اجزاء غسل واحد من دون نية خصوصية، ولولا هذا النص فقد ذكر ان مقتضى القاعدة عدم كون الخصوصية في الغسل قصدية وانما هي اسباب كاسباب الوضوء.

اقول: الظاهر أن مقتضى القاعدة هو التداخل في جميع الاقسام الخمسة التي ذكرها السيد الخوئي "قده" أما القسم الاول وهو الاغسال الواجبة، فليس وجه التداخل فيه ما ذكره من نكتة أصالة عدم التداخل تختص بالوامر المولوية، ولاتجري في الخطابات الارشادية، فانه ان اريد منه ماهو ظاهره من التداخل في الاسباب، فالجواب عنه ان نكتة عدم التداخل في الاسباب محفوظة في الخطابات الارشادية ايضا، وهي ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث، فظاهر قوله "ان اصاب ثوبك دم فاغسله" هو حدوث نجاسة في الثوب بحدوث ملاقاته للدم، كما أن ظاهر قوله "ان اصاب ثوبك مني فاغسله" هو حدوث نجاسة أخرى في الثوب بحدوث ملاقاته للمني، فلا بد عند اجتماعهما من حدوث نجاستين في الثوب.

وان اريد التداخل في المسببات فقد يقبل ذلك لما ذكره السيد الصدر "قده"

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٧ ص٤٤

٢ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٣٩

٣ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٥ ص ٢١ و ج ٧ ص ٥١ و ص ٦٥، ولكن ذكر في ج ٦ ص ٣٩٤ أن ما دلّ على أنّ الغسل الواحد يجرى عن الحقوق المتعدّدة تدلّ على أنّ الأغسال طبيعة واحدة وإنما الاختلاف في الأسباب.

مفهوم الشرط ٤٢٩

من أن نكتة عدم التداخل في المسببات في الاوامر المولوية لما كانت استحالة تعلق طلبين بمتعلق واحد، فيكشف تعدد الطلب عن تعدد المتعلق، فهذه النكتة لاتجري في الخطابات الارشادية، حيث يمكن أن يكون غسل واحد مطهرا لكلتا النجاستين^(١)، ولكنه لا يتم باطلاقه، مثال ذلك أنه انه لو ورد في خطاب "ان ربحت في المكسب شيئاً فخمسه للامام" وورد ايضا "ان اخرجت معدنا فخمسه للامام" فلو اتخذ شخص استخراج المعدن مكسبا له، فان قلنا بكون الاصل في الخطابات الارشادية التداخل في الاسباب فيكون الخطابان ارشادا الى شيء واحد وهو كون خمسه للامام، كما ذكره بعض الاعلام في بحوثه في الخمس^(٢)، وان قلنا بعدم التداخل في الاسباب فيثبت ملكيتان للامام، ومن الواضح ان تعدد الملكية يقتضي تعدد المملوك.

وهكذا في المقام لو ثبتت شرطيتان للغسل فلا بد من تعدد الشرط والا كان لغوا.

هذا والصحيح هو ما مر من انكار اصالة عدم التداخل مطلقا الا في الاحكام التي تكون من باب المجازاة اثابة كانت او عقوبة، مثل ما لو قال المولى "من انشأ شعرا عربيا فله مائة درهم" و"من انشأ شعرا فقهيا فله مائة درهم"، فلو انشأ شخص شعرا واحدا عربيا وفقهيا او انشأ شعرين احدهما عربي والآخر فقهيا فلاشك في ان العرف يراه مستحقا لمأتي درهم، وكذلك لو قال المولى "من ظاهر فعله الف درهم" و"من افطر فعليه الف درهم" فلايشك العرف في أنه لو ظاهر وافطر معا فتتعدد الكفارة، مع ان هذه الخطابات ليست تكليفية.

نعم التداخل في القسم الثاني وهو الغسل الواجب والمستحب فيما لو كان وجوب الغسل الواجب شرطيا واضح، حيث لا مانع من اجتماع الوجوب الشرطي و الاستحباب او الوجوب النفسي في فعل واحد مثل ان صلاة الظهر

١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٤ ص ١٨٢

٢ - بحوث في الخمس ج ٢ ص ٣٦٠

٤٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

واجبة نفسية و في نفس الواجب واجبة شرطية لاشتراط صحة صلاة العصر بسبقها.

وأما ما ذكره في القسم الثالث فاختلافه عن القسم الخامس يتوقف على أن لا يكون متعلق الأمر هو الغسل، بأن يكون يوم الجمعة او قصد الاحرام سببا لتعلق الأمر بالغسل، فلا بد أن يفرض كون متعلق الأمر في غسل الاحرام الغسل الذي يكون بقصد الاحرام او الغسل الذي يتعقبه الاحرام، ومتعلق الأمر بغسل الجمعة هو الغسل بقصد غسل الجمعة او الغسل الذي يؤتى به في يوم الجمعة، فيكون من قبيل الأمر باكرام عالم عادل، والامر باكرام عالم هاشمي، حيث يكون اجزاء اكرام عالم عادل هاشمي عن الامرين على القاعدة، ولا بأس بما افاده.

أما القسم الرابع فوجه كون مقتضى القاعدة التداخل فيه ايضا هو ما مر في محله من أنه لا مانع من تعلق امر بالمطلق و امر بالمقيد، خاصة في المستحبات، فاذا اتى المكلف بالمقيد فقد امتثل كلا الامرين، وان اتى بفرد آخر من المطلق فقد امتثله وبقي عليه امتثال الأمر بالمقيد.

وأما القسم الخامس فوجه التداخل فيه ينحصر ايضا فيما مر من انكار أصالة عدم التداخل.

على أن ما ذكره من مثال غسل الزيارة ونحوه من الاغسال الفعلية غير صحيح لتقومها عرفا بقصد ذلك الفعل، فليست الزيارة سببا لتعلق الأمر بذات الغسل، فالصحيح هو كون مقتضى القاعدة التداخل مطلقا، نعم الغسل الذي ثبت كون خصوصيته محتاجة الى القصد فلا بد من قصدها ولو اجمالا، كما قد يستظهر مما ورد من استحباب قضاء غسل الجمعة يوم السبت على من فاته يوم الجمعة، او استحباب تقديمه يوم الخميس لمن خاف قلة الماء، كونه عنوانا قصديا حتى اذا اتى به يوم الجمعة.

ولو ثبت كون الخصوصية في غسلين قصديا، فيكون اجزاء غسل واحد

مفهوم الشرط ٤٣١

بينتهما معا في غاية الوضوح، فيكون نظير ما لو امر باكرام عالم عادل واكرام عالم هاشمي، فاكرم عالما عادلا هاشميا، فيكون امثالا لكلا الامرين.

هذا كله على مقتضى القاعدة، وأما بالنظر الى النصوص الخاصة فالمهم منها صحيحة زرارة، وليس الوجه في ظهورها في عدم كونها قول زرارة نفسه جملة "قال: ثم قال" اذ لعل المراد منه أنه قال حريز: قال زرارة، بل وجهه حصول الوثوق بذلك من جهة بُعد كونه اجتهاد زرارة نفسه، ورواية الشيخ بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن السندي عن حماد بن عيسى عن حريز عن زرارة عن أحدهما (عليهما السلام) ، وان لم يثبت وثاقة علي بن السندي، ورواية ابن إدريس في آخر السرائر ايضا عن كتاب حريز بن عبد الله عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام)، وان اشكل عليه بأن طريق ابن ادريس الى كتاب حريز مجهول، على أن المختار عدم تمامية هذا الاشكال.

وكيف كان فالكلام فيها من جهتين:

الجهة الاولى: يوجد بالنسبة الى استفادة عدم لزوم قصد جميع الاغسال من

صحيحة زرارة عدة احتمالات:

الاحتمال الاول: اطلاقها لفرض الاتيان بغسل واحد ولو لم ينو أية خصوصية

من تلك الاغسال حتى اجمالا، كما لو تخيل أن عليه غسل الجنابة فقصدها ثم تبين أنه لم يكن جنبا وانما كان عليه اغسال أخرى.

الاحتمال الثاني: اطلاقها لفرض قصد خصوصية من تلك الاغسال، ولكن

لا تشمل فرض ما لم يقصد أية خصوصية ولو اجمالا، وهذا ما ذهب اليه السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" مع اختلاف يسير بينهم وهو أنه اذا لم يقصد أية خصوصية فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أنه يبطل غسله، ولكن ذكر شيخنا الاستاذ "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله"

هو كون قصد القرية مساوقة لقصد جميع الخصوصيات اجمالاً.

الاحتمال الثالث: عدم ظهورها في أكثر من اجزاء الاتيان باغتسال واحد خارجاً عن الجميع، من دون نظر الى كيفية النية، فيكون مقتضى القاعدة نية الجميع ولو اجمالاً، وهذا ما ذهب اليه جماعة منهم المحقق الهمداني "قده" فذكر أنه ليس للرواية إطلاق أحوالي يتمسك به لإثبات العموم، لأنها مسوقة لبيان كفاية الغسل الواحد عن المتعدد، وأمّا كفايته مطلقاً أو في الجملة فلا تعرّض لها فيها على ما يشهد به سياقها، هذا مع أن مجرد احتمال عدم كون هذه الجهة ملحوظة للمتكلّم يمنع من التمسك بالإطلاق، لأنّ التمسك به مشروط بإحراز كونه في مقام بيان هذا الحكم وعدم كونه مسوقاً لبيان حكم آخر، وهو غير معلوم لو لم ندع خلافه، مضافاً إلى ما في نفس الرواية مما ينافي إطلاقها، حيث ورد فيها "يجزيها غسل واحد لجنابتها واحرامها.. فان ظاهره لزوم قصد كون الغسل بقصد الجنابة والاحرام"^(١)، ولا يخلو ما ذكره من وجه لعدم احراز ظهور الصحيحة في أكثر من النظر الى عدم الحاجة الى تكرار الغسل خارجاً، وقد اختار ذلك السيد الامام "قده"، وانما التزم باجزاء غسل الجنابة عن سائر الاغسال ولو مع عدم قصدها استناداً الى مرسله جميل بن دراج عن بعض أصحابنا عن أحدهما (عليهما السلام) أنه قال إذا اغتسل الجنب بعد طلوع الفجر أجزاء عنه ذلك الغسل من كل غسل يلزمه في ذلك اليوم"^(٢)، والرواية وان كانت مرسله الا أن المشهور قد افتوا بمضمونها، فبناء على جبر ضعف السند بعمل المشهور كما عليه السيد الامام "قده" او بناء على الاعتماد بروايات اصحاب الاجماع لقول الكشي "أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم لما يقولون، وأقروا لهم بالفقه، ومنهم جميل بن دراج" فالرواية معتبرة، ولكن حيث لا تقبل أياً من الوجهين فالرواية ضعيفة.

١ - مصباح الفقيه، ج ٢، ص: ٢٧٢

٢ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٢٦٣ باب ٤٣ من ابواب الجنابة ح ٢

مفهوم الشرط ٤٣٣

فترجع الى مقتضى القاعدة، وقد مر أن مقتضى القاعدة عدم الحاجة الى قصد خصوصية، فضلا عن قصد الجميع، نعم لو قام الدليل على كون الخصوصية قصدية كما لعله كذلك في غسل الجمعة فحينئذ فلا بد من قصدها ولو اجمالا. وما ذكره بعض السادة الاعلام "دام ظله" من اجزاء قصد البعض عن سائر الاغسال الا في غسل الجمعة، حيث يكون الاحتياط اللزومي عدم اجزاء قصد غسل آخر عنه، ما لم يقصده ولو اجمالا^(١)، فلم يفهم وجهه، فانه حتى لو استظهرنا من الادلة كون خصوصية غسل الجمعة قصدية كما سبق بيانه، فمع ذلك فالمفروض أنه اختار في صحيحة زرارة اقتضاءها لإجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال، فانه لو كان مختاره عدم ظهورها في أكثر من اجزاء الاثنيان باغتسال واحد خارجا عن الجميع، كان يجب أن يفتي بلزوم قصد الجميع مع أنه افتى باجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال، وليس وجهه أنه لا يرى خصوصية الاغسال قصدية^(٢)، لأنه علل صحة غسل واحد بقصد القرية مع دون قصد الجميع او قصد غسل معين بأن مرجعه الى قصد الجميع اجمالا.

هذا وقد استثنى عن اجزاء غسل واحد بنية الجميع الاغسال المأمور بها بسبب ارتكاب بعض الأفعال - كمس الميت بعد تغسيله - مع تعدد السبب نوعاً، حيث احتاط فيها وجوباً بعدم التداخل والحاجة الى تكرار الغسل، ولم يعرف وجه هذا الاحتياط بعد شمول صحيحة زرارة باطلاقها لهذا الفرض.

نعم ما افتى به في تعليقه العروة في الاغسال الفعلية أي التي تكون مأمورا بها لأجل الدخول في مكان خاص كالحرمين، او للاثنيان بفعل خاص كالأحرام، من لزوم قصد الفعل الخاص^(٣)، فمما لا ينبغي الاشكال فيه، لعدم فعلية الأمر بذلك الغسل بل وعدم صدق ذلك الغسل الا عند قصد ذلك الفعل الخاص.

١ - منهاج الصالحين ج ١ ص ٥١

٢ - قد استشكل في تعليقه العروة ج ١ ص ٢٣٣ في اطلاق فتوى صاحب العروة بكون الاغسال حقيقة واحدة.

٣ - العروة الوثقى ج ١ ص ٢٣٣

٤٣٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الجهة الثانية: وقع الكلام في دلالة التعبير بالحقوق في صحيحة زرارة على كون الاغسال حقائق متباينة بحيث لو لم تدل الصحيحة على اجزاء قصد غسل معين عن سائر الاغسال لزم قصد الجميع، والانصاف أنه لا يقتضى كون الاغسال حقائق متباينة بل لعل منشأ هذا التعبير هو تعدد خطابات الاوامر بالغسل بتعدد الاسباب، نعم لو لم تكن الاغسال حقائق متباينة، بل كان الغسل حقيقة واحدة، فلا يعقل بناء على رأي المشهور تعلق أكثر من امر واحد به وان تعددت الاسباب.

٣- تداخل نافلة المغرب والغفيلة

الفرع الثالث: ذكر جمع من الاعلام في نافلة المغرب وصلاة الغفيلة، أنه يمكن أن يقصد بصلاة ركعتين كونها نافلة المغرب وصلاة الغفيلة، فيكون التداخل فيه على القاعدة كما في امثال الأمر باكرام عالم والامر باكرام هاشمي باكرام عالم هاشمي، بل حيث أشكل جماعة منهم السيد الخوئي "قده" في استحباب صلاة الغفيلة في قبال نافلة المغرب، فذكروا أن الاولى الاتيان بها بعنوان نافلة المغرب^(١).

وقد يستشكل في ذلك بما ذكره بعض الاعلام "قده" من جهة ما قرر من اعتبار امر واقعي قصدي في الصلوات المتشابهة صورة يكون موجبا لتباينهما حقيقة، وكون أحدهما غير الآخر، وانه لا طريق إلى قصده الا بالإتيان بالعمل بقصد عنوانه الخاص كعنوان الظهر أو العصر، ولولاه لما كان هناك فارق بين نافلة الصبح وصلاتها وبين صلاة الظهر والعصر وهكذا.

فإذا ثبت اعتبار العنوان القصدي في نافلة المغرب لتمتاز عما يشاكلها كالصلاة القضائية، وثبت اعتباره في الغفيلة أيضا، فمن الممكن ان يكون العنوانان القصديان متباينين واقعا بحيث لا يمكن قصدهما بعمل واحد، نظير عدم إمكان الإتيان بأربع ركعات بقصد الظهر والعصر، ونظير قصد التعظيم والإهانة بقيام

مفهوم الشرط ٤٣٥

واحد، ومع هذا الاحتمال لا مجال للقول بالتداخل لعدم العلم بالفراغ مع الإتيان بعمل واحد بقصدتهما معا، فقاعدة الاشتغال محكمة، ولارافع لهذا الاحتمال، نعم يمكن الإتيان بعمل واحد بداعي امتثال كلا الأمرين رجاء وهو غير التداخل^(١).

وفيه أن مجرد احتمال اعتبار كون احديهما بشرط لا عن قصد الأخرى لا يمنع من الاجتزاء بصلاة واحدة بقصدتهما، بعد كونه مشمولاً للاطلاقات وموافقاً لاصل البراءة عن مانعية هذا القصد، ان الترمنا بجريان اصل البراءة عن الجزء او الشرط او المانع المشكوك في المستحبات او فرضنا وجوبها بالعرض بنذر وشبهه، ومن هذا القبيل ما اذا امر بتعظيم زيد وامر ايضا بتعظيم عمرو، وقام بقصد تعظيمهما، نعم لو استفيد من الادلة لزوم تعددهما خارجا كما في نافلة الفجر وفريضة الفجر او صلاة الظهر والعصر فلا كلام، ولكن الظاهر عدم قرينة على ذلك في نافلة المغرب وصلاة الغفيلة.

٤- عدم التداخل في سجود السهو عند تعدد موجبه

الفرع الرابع: لو اتى بعدة من موجبات سجود السهو في الصلاة فافتوا بلزوم تكرار سجود السهو استنادا الى اصالة عدم التداخل، فذكر في الجواهر: إنَّ الأصحَّ عدم التداخل إذا تعدد السبب اختلف الجنس أو اتحد، الذي هو خيرة التحرير والتذكرة والذكرى والدروس والبيان والموجز وحاشية الألفية للكركي وعن غيرها، خلافاً لما عن ظاهر المبسوط في أول كلامه من التداخل مطلقاً، واختاره في الذخيرة والكفاية، ولما عن السرائر من التداخل في متحد الجنس دون مختلف الجنس^(٢).

ولا يخفى أننا وان اخترنا اصالة التداخل، لكن في الاحكام المجازاتية استظهرنا

١ - منتقى الاصول ج٣ ص٢٧٠

٢ - الجواهر ج١٢ ص٤٤٤

٤٣٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أن لكل فرد من السبب جزاء مستقل، وسجود السهو نحو من العقوبة وارغام لأنف الشيطان بلحاظ ما اوجب من النسيان، ويؤيد ذلك ما ورد في مرسله ابن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن سفيان بن السمط عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان^(١)، فان ظاهر قوله في كل زيادة أو نقصان هو الانحلال بلحاظ افراد الزيادة والنقصان، الا أن الرواية ضعيفة لا لارسالها، لاعتمادنا على مراسيل ابن ابي عمير، بل لعدم ثبوت وثاقة سفيان بن السمط، لعدم احراز ظهور شهادة الشيخ الطوسي "ره" من ان ابن عمير لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة لما روى عنه ابن عمير بواسطة.

٥- تكرار سجود التلاوة عند تكرار سببه

الفرع الخامس: افتى المشهور بتكرار سجود التلاوة عند تكرار سببه، وهذه الفتوى وان كانت مستندة في بعض الكلمات الى قاعدة اصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، لكن يمكن الاستناد في ذلك الى صحيحة محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا في المقعد الواحد قال عليه أن يسجد كلما سمعها وعلى الذي يعلمه أيضا أن يسجد^(٢)، فان ظاهرها لزوم تكرار السجود مع تعاقب السبب ولو لم يتخلل سجود في الأثناء.

نعم لو تحقق سببان في زمان واحد كما لو قرأ آية السجود بنفسه واستمع الى قراءة شخص آخر في نفس الوقت فلا يظهر من هذه الصحيحة وجوب سجودين عليه، ولعله لأجل ذلك ذكر السيد الإمام "قده" أنه يتكرر السجود بتكرّر السبب مع التعاقب وتخلّل السجود قطعاً، وهو مع التعاقب بلا تخلّله لا يخلو من قوة، ومع

١ - وسائل الشيعة ج٨ ص٢٥١ باب ٣٢ من ابواب الخلل ح ٣
٢ - وسائل الشيعة ج٦ ص٢٤٥ باب ٤٥ من ابواب قراءة القرآن ح ١

مفهوم الشرط ٤٣٧

عدم التعاقب لا يبعد عدمه^(١)، هذا وأما انه لو بنينا على أصالة عدم التداخل في الأسباب والمسببات فتكون نتيجته تكرار السجود مطلقا بتكرر سببه لكن لو استمع الى قراءات متعددة لآية السجود في زمان واحد فالظاهر انه لا يصدق عليه تكرار السبب، حيث انه استماع واحد وان كان المستمع اليه اكثر من قراءة.

٦- تكرار صلاة الآيات بتعدد الاسباب

الفرع السادس: استند المشهور في الفتوى بتكرار صلاة الآيات عند تكرار سببها مطلقا الى قاعدة عدم تداخل الاسباب والمسببات، ونحن وان انكرنا هذه القاعدة، لكن يمكن الاستدلال على هذا الحكم الفقهي بصحيفة زرارة ومحمد بن مسلم قالوا لأبي جعفر عليه السلام هذه الرياح والظلم التي تكون هل يصلى لها، فقال: كل اخاويف السماء من ظلمة او ريح او فرع فصل له صلاة الكسوف حتى يسكن^(٢)، والتعبير بقوله "فصل له" يكون ظاهرا في الانحلال، فتتعدد صلاة الآيات بتعدد سببها، ولكنها بقرينة قوله "حتى يسكن" انما تدل على خصوص وجوب صلاة الآيات لما قبل زوال السبب.

٧- اجزاء طواف نساء واحد عن اكثر من عمرة او عن عمرة وحج

الفرع السابع: ذكر السيد الامام "قده" انه لو اتى شخص بأكثر من عمرة وبقي عليه طواف النساء لجميعها او اتى بحج افراد او تمتع ثم اتى قبل طواف النساء للحج بعمرة مفردة أنه يكفي طواف نساء واحد عن الجميع، فيقال حينئذ انه بناء على كون طواف النساء جزءا من الحج او العمرة (كما اختاره بعض الاجلاء "دام ظلهم" ولذا اوجب الاتيان بطواف النساء في الحج قبل انقضاء موسم الحج أي شهر ذي الحجة، بتقريب ان الظاهر الاولي كونه جزءا من نسك الحج والعمرة، وما ورد في صحيفة معاوية بن عمار في حج القران من أن فيه طوفا

١ - تحرير الوسيلة ج ١ ص ١٦٠

٢ - وسائل الشيعة ج ٧ ص ٤٨٦ باب ٢ من ابواب صلاة الكسوف ح ١

٤٣٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بعد الحج وهو طواف النساء^(١)، يمكن أن يكون بلحاظ تقابله مع طواف الفريضة في حج القران حيث يكون قبل الحج أي قبل الموقفين، وعلى فرض تسليم دلالتها على كون طواف النساء في الحج خارجا عن الحج، فلاموجب للالتزام بخروجه عن العمرة المفردة) فمن الواضح أن ظاهر الجزئية عدم التداخل، وأما بناء على كونه واجبا مستقلا فيقال بأن ما ذكره لايتلائم مع مبناه الموافق للمشهور من أصالة عدم التداخل في الاسباب والمسببات، ولو شك في التداخل وعدمه فمقتضى الاصل العملي وان كان هو البراءة عن وجوب تكرار طواف النساء تكليفا، لكن ما لم يكرره فمقتضى الاستصحاب هو بقاء حرمة النساء عليه الا اذا قلنا بظهور مثل قوله تعالى "الا على ازواجهم او ما ملكت ايماهم فانهم غير ملومين" في نفي حرمة الاستمتاع بالزوجه حتى بلحاظ هذه العناوين الثانوية فيكون هو المرجع، الا أن الظهور مشكل فيجري استصحاب الحرمة بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، نعم بناء على المختار من عدم جريانه فالمرجع اصل البراءة.

الا أن المهم المنع من اصالة عدم التداخل خاصة مع كون دليل لزوم طواف النساء هو أن العمرة المفردة على صاحبها طواف النساء، وعلى القارن طواف النساء، ونحو ذلك وهذا ليس ظاهرا في سببية كل عمرة او حج لوجوب طواف النساء، بل لعل المعتمر او الحاج موضوعان لوجوب طواف النساء لحكمة حلية النساء بطواف نساء واحد، كما أنه يندرج فيما ذكره في البحوث من أنه اذا كان الجزاء جملة اسمية لم يكن ظاهرا في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط فلا يكون الاصل فيه عدم التداخل.

٨- اجتماع سببين للارث

الفرع الثامن: ذكر الفقهاء أنه اذا اجتمع لوارث سببان للميراث فإن لم يمنع

١ - وسائل الشيعة ج ١١ ص ٢١٢ باب ٢ من ابواب اقسام الحج ح ١

مفهوم الشرط ٤٣٩

أحدهما الآخر^(١) ورث بهما معا، كما لو مات الرجل وخلف زوجة هي بنت عمه، وكذا خلف ابن عم له، فلها ربع التركة لمكان زوجيتها، وتشارك ابن عم الميت في الباقي، وذكروا في وجهه انطباق سببين للارث المقتضي للارث بكلا السببين^(٢)، وقد يتوهم كونه ناشئا عن قاعدة أصالة عدم التداخل، وعليه فمن ينكرها مطلقا، او ينكرها في الخطابات الارشادية والوضعية، كالسيد الخوئي "قده"، او ينكرها في فرض تحقق الشرطين دفعة واحدة (حيث انه بموت المورث يؤثر السببان دفعة واحدة) وفي فرض كون الجزاء جملة اسمية (حيث ان الجزاء ان له كذا من التركة) كالسيد الصدر "قده" فيقع في الاشكال في تخريج هذا الرأي الفقهي المتسالم عليه، وقد استدل له المحقق النراقي "قده"^(٣) بصحيفة محمد بن القاسم بن الفضيل قال سألت ابا الحسن الرضا (عليه السلام) عن رجل مات وترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال اليها كلها^(٤)، ولكنه لا يدل على أكثر من الارث بالسبب الاقوى، وهو القرابة التي توجب ارث المال كله، وهو غير الارث بكلا السببين، ولنذكر لذلك مثالين:

١- ما اذا اتحد السببان في النوع كجد لأب هو جد لأم، كما لو تزوج شخص بنت عمه فولد لهما ولد، فمات هذا الولد، وكان وارثه جد ابيه الذي يكون جد امه ايضا، فان هذا الجد لو اجتمع مع زوجته ولنفرض أنها جدة أم الولد من دون أن تكون جدة ابيه، حيث أنها كانت زوجته الأخرى وقد ماتت، فهو يرث سهم الجد للاب وهو الثلثان، كما يشارك الجدة للام في الثلث الآخر، فيكون نصفه له، بينما أنه تداخل السهمان واستحق السهم الاعلى فقط، كان

١ - هذا القيد للاحتراز عما إذا منع أحد السببين الآخر، كما إذا تزوج الأخوان زوجتين فولدتا لهما ثم مات أحدهما فتزوجها الآخر فولدت له، فولد هذه المرأة من زوجها الأول ابن عم لولدها من زوجها الثاني وأخ لأم فيرث بالسبب المانع وهو الإخوة، لبالعمومة.

٢ - مسالك الافهام ج١٣ ص١٧١، مجمع الفائدة والبرهان ج ١١ ص ٤٢٢

٣ - مستند الشيعة ج١٩ ص ٣٤٠

٤ - وسائل الشيعة ج٢٦ ص ١٠٢ باب ٤ من ابواب ميراث الابوين ح ٧

للجدة للام تمام الثلث.

٢- ما اذا تعدد السببان في النوع، كما إذا تزوج أخو الشخص لأبيه بأخته لأمه فصار لهما ولد، فهذا الشخص بالنسبة إلى هذا الولد عم وخال، فلو مات الولد وكان وارثه هذا الشخص وخال آخر يكون مع امه مشتركا في الابوين، فلهذا الشخص الثلثان وهو سهم العم، ويشارك الخال الآخر في الثلث الباقي، بينما أنه على التداخل كان تمام الثلث الباقي للخال الآخر.

ويمكن الاستدلال على هذا الرأي الفقهي بأن المرتكز في اجتماع سببين للاستحقاق المالي هو تأثير كلا السببين، كما يرى ذلك في موارد الجعالة.

التصريح ببعض مفهوم الجملة الشرطية هل يمنع من اطلاق مفهومها ام

لا

التنبيه السابع: قد يذكر في الكلام جملة شرطية ثم يصرح ببعض مفهومها فهل يمنع ذلك من ظهورها في المفهوم بالنسبة الى الفرض غير المذكور، او أنه يرى الذيل تابعا للصدر وبيانا لبعض مفهومه، فيبقى مفهوم الصدر باطلاقه، مطلقا او فيه تفصيل؟، مثال ذلك ما ورد في رواية اسماعيل الجعفي عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: في الدم يكون في الثوب إن كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاة، وإن كان أكثر من قدر الدرهم وكان رآه فلم يغسل حتى صلّى فليعد صلاته، وإن لم يكن رآه حتى صلّى فلا يعيد الصلاة^(١)، فوقع الكلام في أن حكم الدم المساوي للدرهم هل يكون مهملا في هذه الرواية، ام يكون مفهوم الصدر حجة بالنسبة اليه، فقد ذكر في المستمسك أن كون عدم ذكر المساوي لاجل إهمال بيان حكمه خلاف ظاهر الجواب عن السؤال، فيتعين استفادة حكمه من مفهوم الشرطية الأولى، دون مفهوم الشرطية الثانية، لانه إذا دار الأمر بين حمل الشرطية الثانية على كونها تصريحاً بمفهوم الاولى، وبين حمل الشرطية الأولى

مفهوم الشرط ٤٤١

على كونها تصريحاً بمفهوم الثانية يتعين الاول، لأن ترتيب البيان على حسب ترتيب الذكر أولى من عكسه^(١).

وقد ذكر السيد الامام "قده" في البحث حول رواية عبد الله بن يحيى الكاهلي قال: قيل لأبي عبد الله (عليه السلام): إنا ندخل على أخ لنا في بيت أيتام، ومعه خادم لهم، فنقعد على بساطهم، ونشرب من مائهم، ويخدمنا خادمهم، وربما طعمنا فيه الطعام من عند صاحبنا، وفيه من طعامهم، فما ترى في ذلك؟، فقال: إن كان في دخولكم عليهم منفعة لهم فلا بأس، وإن كان فيه ضرر فلا^(٢). أنه اذا لم يكن في دخوله ضرر ولا نفع على الايتام فيستفاد من مفهوم الجملة الشرطية الأولى عدم جوازه، وذكر الجملة الشرطية الثانية لبيان مصداق من المفهوم، ولعل ما ذكر جار في غير المقام أيضاً، فتحمل الشرطية الثانية على بيان مصداق من مفهوم الاولى في جميع الموارد إلا فيما دلّ الدليل على خلافه^(٣).

ولكن السيد الخوئي "قده" ذكر في ذيل الرواية الاولى أنها اما أن تكون مهمة لعدم تعرضها للمسألة أعني ما إذا كان الدم بقدر الدرهم لأنها قليلة الاتفاق والتكلم فيها مجرد بحث علمي، وإنما تعرضت لما إذا كان أقل من قدر الدرهم أو زاد عليه، وإما أن تكون مجتمعة لتعارض مفهوم الاولى مع مفهوم الثانية^(٤). ولا يخفى اختلاف نتيجة الاهمال عن الاجمال لاجل التعارض فيما اذا لم تكن الجملة الثانية بنحو الجملة الشرطية، كما لو قال "ان كان الدم اقل من الدرهم فصل فيه، ولا تصل في الدم الاكثر من الدرهم"، وقد كان شيخنا الاستاذ "قده" يفصل بين ما لو كان عطف الجملة الشرطية الثانية بالواو فيرى الاجمال، وبين ما لو كان العطف بالفاء فيرى تبعية الثانية للاولى.

والانصاف هو الاهمال مطلقاً لأن العرف لا يرى ذكر الجملة الشرطية فيه

١ - مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص: ٥٦٤

٢ - وسائل الشيعة ج ١٧ ص ٢٤٩ باب ٧١ من ابواب ما يكتسب به ح ١

٣ - البيع ج ٢ ص ٧١٤

٤ - موسوعة الإمام الخوئي ج ٣ ص ٤٠٤

٤٤٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الامتهدا لبيان الاقسام، ويرى الاهمال بالنسبة الى الفرض غير المذكور من غير فرق بين ما لو كان العطف بالفاء او الواو.

ونظير ذلك ما اذا وقع التصريح في الكلام ببعض مفهوم الاستثناء، فانه عند عدم القرينة يوجب الاهمال بالنسبة الى الفرض غير المصرح به، كما لو قيل "لاتصل في ثوب نجس الا اذا اصابه الدم الاقل من الدرهم، فان كان الدم اكثر من الدرهم فلاتصل فيه" ومن هنا اتضح الاشكال في الاستدلال بموثقة ابي بصير عنهم (عليهم السلام) قال إذا أدخلت يدك في الإناء قبل أن تغسلها فلا بأس إلا أن يكون أصابها قدر بول أو جنابة، فإن أدخلت يدك في الماء وفيها شيء من ذلك فأهرق ذلك الماء^(١)، على عدم تنجس الماء القليل بملاقاة المتنجس الخالي عن عين النجس، كما هو مختار السيد الميلاني والسيد الصدر "قدهما" بتقريب أن قوله "وفيها شيء ذلك" ظاهر في تقييد مفهوم الاستثناء في الصدر المشتمل على الحكم بنجاسة الماء القليل الملاقي للمتنجس بما لو كان فيه عين النجاسة. فانا ناقشنا فيه في محله بأن مفهوم الذيل أنه ان ادخلت يدك في الاناء ولم يكن فيها بول او مني فالماء طاهر، وهذا باطلاقه يشمل ما لو لم تنجس اليد بالبول او المنى، ويشمل ما لو تنجست بهما ولكن لم تبق عين البول او المنى فيها، بينما أن اطلاق مفهوم الاستثناء يدل على تنجس الماء في الفرض الثاني، فبين المفهومين عموم من وجه، على أن من المحتمل كون اضافة "قدر بول" اضافة نشوية لايبانية، أي تشتمل اليد على قدراة ناشئة عن اصابة البول او المنى، وهذا يشمل فرض زوال عين البول او المنى.

ثم انه قد يقال ان قوله تعالى (فاذا تطهروا فأتوهن من حيث امركم الله) يدل بمفهومه على حرمة وطء المرأة قبل تطهرها من الحيض، والتطهر هو الاغتسال، وحينئذ فإما أن تكون كلمة "يطهروا" في قوله تعالى قبل ذلك "ولا تقربوهن حتى

مفهوم الشرط ٤٤٣

يطهرن" بصيغة الثلاثي المجرد، أي "يَطْهَرْنَ" فيكون مفهوم "فاذا تطهرن" مقيدا لمفهوم الجملة السابقة، فكأنه قال "لاتقربوهن الى أن ينقيين من الدم، فاذا اغتسلن فأتوهن"، وان كانت بصيغة الثلاثي المزيد فيه أي "يَطْهَرْنَ" فيكون موافقا لمفهوم الذيل، فكأنه قال "لاتقربوهن حتى يغتسلن، فاذا اغتسلن فأتوهن" وفيه أنه بناء على احتمال كون الكلمة من الثلاثي المجرد فتكون فترة ما بعد النقاء من الدم وقبل الاغتسال مسكوتا عنها، ولعل وجه السكوت كراهة الجماع فيها فلايناسب استعمال صيغة الأمر ولو كان في مقام رفع الحظر، كما أنه بناء على مسلك شيخنا الاستاذ "قده" حيث ان الجملة الثانية معطوفة بالفاء فيكون بيانا لحصّة من مفهوم الجملة الاولى ولايوجب تقييده ابدا.

مفهوم الوصف

يقع الكلام في مفهوم الوصف، والمراد من الوصف ليس هو الوصف النحوي، بل كل ما كان قيذا زائدا على ذات الموضوع والمحمول في الكلام، فيشمل الحال في مثل قوله "العالم عادلا واجب الاكرام" وكذا الظرف في قوله "اكرام العالم يوم الجمعة واجب" او الجار والمجرور كقوله "الصيد في مكة حرام" ونحو ذلك، كما يختص بالوصف المعتمد على الموصوف، فلا يشمل قوله "اكرام الفقيه واجب" فانه يدخل في بحث مفهوم اللقب، بخلاف ما لو قال "اكرام العالم الفقيه واجب" فانه قيد زائد على ذات الموضوع وهو العالم.

ثم ان ظاهر كلمات الاصوليين هو كون النزاع في المقام في كل من ثبوت المفهوم الكلي والجزئي للوصف، والمراد من المفهوم الكلي هو دلالة الوصف على انتفاء الحكم عن ذات الموصوف عند انتفاء الوصف مطلقا، فيدل قوله "اكرم العالم الفقيه" على عدم وجوب اكرام العالم غير الفقيه مطلقا، ولو اقترن بوصف آخر ككونه هاشميا، والمراد من المفهوم الجزئي هو دلالة على أن ذات الموصوف ليس تمام الموضوع للحكم، وهذا لا ينافي ثبوت الحكم له مع اتصافه بوصف آخر، وكون ذلك الوصف علة أخرى لثبوت ذلك الحكم، فقوله "اكرم العالم الفقيه" لا ينفى أن يكون العالم مع قيد آخر ككونه هاشميا موضوعا لوجوب الاكرام ايضا، وعليه فيكون الكلام في مقامين:

المفهوم الكلي للوصف

المقام الاول: في المفهوم الكلي للوصف، والمشهور انتفاءه، وهو الصحيح، فان انعقاد المفهوم الكلي للوصف يتوقف على ظهور الكلام في كون ربط الوصف بذات الموصوف من باب تعليق ثبوت الحكم لذات الموصوف على اتصافه بهذا الوصف، بأن يكون "اكرم العالم الفقيه" في قوة أن يقال "ان وجوب اكرام العالم معلق على كونه فقيها" ومن الواضح عدم ظهور الجملة الوصفية في

٤٤٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ذلك، فانه يحتاج الى ايقاع نسبة تامة تعليلية بين الوصف وبين الجملة الدالة على ثبوت الحكم للموصوف، مع أن النسبة بين الوصف والموصوف نسبة ناقصة، فلايستفاد من قوله "انزلنا من السماء ماء طهورا" أن الماء النازل من السماء طهور" وانما يدل على أن الماء الطهور نازل من السماء، وهذا واضح جدا.

والاستدلال على ثبوت مفهوم الوصف بأنه لولاه يلزم لغوية ذكر الوصف او أن تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعلية، او أن الاصل في القيد كونه احترازيا، انما يناسب اثبات المفهوم الجزئي، أي دلالاته على أن ذات الموصوف ليس تمام الموضوع للحكم، والا لم يكن ذكر الوصف بعده لغوا عرفا، او خلف اشعاره بالعلية^(١) او أصالة احترازية القيد.

ثم انه استدل على ثبوت المفهوم الكلي للوصف بمعتبرة موسى بن بكر عن زرارة عن ابي عبدالله (عليه السلام) وما خلا الكلب مما يصيد فلا تأكل من صيده الا ما ادركت ذكاته، لان الله عزوجل يقول "مكّبين" فما كان خلاف الكلب فليس صيده بالذي يؤكل الا أن تدرك ذكاته^(٢)، حيث يقال بأن استدلال الامام (عليه السلام) بالآية على حرمة صيد الحيوانات الجارحة غير الكلب لا يتم الا اذا ثبت المفهوم الكلي للوصف.

وفيه **اولا:** أنه يمكن أن يقال بأنه يكفي ثبوت المفهوم الجزئي للوصف في استظهار عدم كون الصيد بغير الكلب المعلم من الحيوانات الجارحة، حيث يعلم عادة بعدم الفرق بينها في الحكم بكفاية الصيد بها في التذكية وعدمها **وثانيا:** ان وضوح عدم المفهوم الكلي للوصف قد يكون قرينة على عدم استدلال الامام (عليه السلام) بظاهر الآية، وانما يكون لاجل استيناس المخاطبين،

١ - مع قطع النظر عن الاشكال في التعبير بالاشعار، اذ العبرة بالظهور فقط دون الاشعار.

٢ - وسائل الشيعة ج٢٣ ص٣٣٩ باب ٣ من ابواب الصيد ح ٣

مفهوم الوصف ٤٤٧

كما يوجد نظيره في الروايات، خاصة وأن الآية توهم الحصر، حيث قال تعالى "يسألونك ماذا أحل لهم، قل أحل لكم الطيبات وما علمتم من الجوارح مكّبين".

وأما صحيحة أبي بكر الحضرمي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن صيد البزاة، والصقورة، والكلب، والفهد، فقال: لا تأكل صيدا من هذه إلا ما ذكّيتموه إلا الكلب المكّب، قلت: فان قتله؟ قال: كل، لان الله عزّ وجلّ يقول وما علمتم من الجوارح مكّبين، فكلوا ممّا أمسكن عليكم^(١)، فمضافا الى ما ذكرناه في الجواب عن معتبرة موسى بن بكر، لم يظهر منها الاستدلال بالآية على حرمة صيد غير الكلب، بل لعل الاستدلال فيها كان باطلاق الآية على حلية صيد الكلب المعلم وان قتله.

ثم انه ذكر المحقق العراقي "قده" ما محصله بتوضيح منا أن النزاع بين المنكرين والمثبتين لمفهوم الوصف في دلالة خطاب "يجب اكرام العالم الفقيه" مثلا على كون وصف الفقاهة دخيلا في سنخ الحكم أي مطلق وجوب اكرام العالم، حتى يكون انتفاءه موجبا لانتفاء سنخ الحكم، فيتم بذلك مفهوم الوصف، او انه دخيل في شخص هذا الحكم المذكور في الخطاب، فلا يلزم من انتفاءه الا انتفاء هذا الفرد الحكم، فلا ينافي ثبوت فرد آخر من وجوب اكرام العالم باطلاقه او مع وصف آخر ككون العالم هاشميا، وأما اصل دخل الوصف المذكور في الخطاب في الحكم فمتسالمٌ عليه بين الاصحاب، حيث ان مقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت أن ما اخذ في مقام الاثبات فهو دخيل في موضوع الجعل ثبوتا، فيكون ظاهر الوصف كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، بشهادة التسالم من الكل على حمل المطلق كقوله "أعتق رقبة" على المقيد كقوله "أعتق رقبة مؤمنة" فيما اذا احرز وحدة الحكم.

فيوجد تسالم من الاصحاب على دلالة الخطاب على كون الوصف علة منحصرة في الحكم، وانما الاختلاف في دلالته على كونه علة منحصرة لسنخ الحكم او شخصه، والمشهور على الثاني ولذا ينكرون مفهوم الوصف، والوجه في ذلك أن استظهار دخل الوصف في سنخ الحكم يتوقف على ظهور الخطاب في كون الحكم بنحو مطلق مما يكون الوصف دخيلا في ثبوته، والا فلو كان مفاده اثبات الحكم بنحو الطبيعة المهملة للموصوف بهذا الوصف لم يظهر منه اكثر من دخله في شخص الحكم، كما كان الأمر في نسبة الحكم الى ذات موضوعه كذلك، ولأجل ذلك لا يلتزم بمفهوم اللقب، لأن غاية ما يقتضيه القضية انما هو مجرد اثبات المحمول بنحو الطبيعة المهملة لموضوعه، فلا يظهر منه دخل الموضوع في سنخ المحمول ما لم يكن هناك قرينة على كون المتكلم في مقام التحديد والحصر.

فالمهم في الفرق بين الجملة الوصفية والجملة التي ثبت لها المفهوم كالجملة الشرطية هو أنه ثبتت في مثل الجملة الشرطية نسبة زائدة على نسبة الحكم الى موضوعه، وهي نسبة الحكم الى شرطه، والحكم في هذه النسبة يكون ملحوظا على نحو الاطلاق لا الاهمال، بخلاف نسبته الى موضوعه، ولذا تم لها مفهوم الشرط، وأما في الجملة الوصفية فليس في البين نسبتان كي يؤخذ بإهمال أحدهما وإطلاق الأخرى، وانما توجد نسبة واحدة وهي نسبة الحكم الى موضوعه بما له من اوصاف، فيكون مقتضى طبع القضية إهمال الحكم بالإضافة إليه كاهماله بالاضافة الى موضوعه، فنسبة الحكم إلى الوصف ليست بنسبة أخرى زائدة عن نسبة الحكم إلى موضوعه، بل نسبة الحكم إلى الموصوف بالوصف نسبة واحدة شخصية، وان انحلت عقلا إلى نسبته الى ذات الموضوع ونسبته الى وصفه، والعرف يأبى عن التفكيك في هذه النسبة الواحدة من حيث الاطلاق وعدمه في هذا الموضوع الشخصي الخارجي لمحض

اختلافهما تحليلاً، فهذا هو السر في عدم ثبوت المفهوم للوصف^(١).
اقول: قد مر النقاش في ظهور كل ما اخذ في الخطاب في كونه مأخوذاً في
موضوع الجعل ثبوتاً، حيث انه لا يظهر عرفاً من أي خطاب كون مضمونه
مجعولاً بنفسه، بل لعله مصداق لمجعول آخر، فيكون خطاب الأمر باكرام الفقيه
بيان لحصة من وجوب اكرام العالم، او خطاب طهارة بول الشاة بياناً لحصة من
طهارة بول ما يؤكل لحمه.

ولو تم ما ذكر (من أن مقتضى أصالة التطابق بين مقام الاثبات والثبوت هو أن
ما اخذ في مقام الاثبات فهو دخيل في موضوع الجعل ثبوتاً)، فلا بد أن يلتزم
بمفهوم اللقب أيضاً، في مثل ما لو ورد في خطاب أكرم العالم" وورد في خطاب
آخر "أكرم الفقيه" فحيث انه على تقدير ثبوت هذا الجعل الثاني لا يحتمل عادة
ثبوت جعل آخر لوجوب اكرام العالم مثلاً، حيث انه ليس ثبوت وجوبين لاکرام
الفقيه عرفياً، وان كان احدهما بعنوان وجوب اكرام الفقيه والآخر بعنوان اكرام
العالم، خاصة وأن لازمه ثبوت عقابين لترك اكرام كل فرد من افراد الفقيه، وهذا
غير محتمل عادة، حتى لو فرض احتمال ثبوت ملاكين لوجوب اكرامه، احدهما
ملاك كونه عالماً والآخر ملاك كونه فقيهاً، كما أنه لا يحتمل ثبوت جعل لوجوب
اكرام الفقيه وثبوت جعل آخر لوجوب اكرام العالم غير الفقيه، لكونه لغوا عرفاً
بعد كفاية جعل واحد لوجوب اكرام العالم مطلقاً، وهذا مما لا يلتزم به.

وأما ما ذكر (من أن التسالم على حمل المطلق على المقيد يكشف عن
تسالمهم على أصالة التطابق)، ففيه ان القدر المتيقن من حمل المطلق على
المقيد المتوافقين في السلب والايجاب هو فرض كونهما بدليين، كقوله "ان
افطرت فاعتق رقبة" وقوله "ان افطرت فاعتق رقبة مؤمنة" ونكتة حملة عليه هو
اطلاق الهيئة المقتضي لوجوب المقيد تعييناً، فلاجل التحفظ على وجوبه التعييني

٤٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لزم حمل المطلق عليه مع فرض وحدة الحكم اي الوجوب، من غير اختصاصه بما لو كان المقيد مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف، فيجري حتى في مثل قوله "أكرم عالما" مع قوله "أكرم فقيها".

وبذلك اتضح الخلل فيما حكى عن المحقق البهائي "ره" من أن التسالم على حمل المطلق على المقيد يبتني على قبول مفهوم الوصف، حتى يكون الخطاب المشتمل على الوصف دالا بمفهومه على انتفاء الحكم عن الطبيعة مع انتفاء الوصف فيعارض الخطاب المطلق، فيقدم عليه عرفا.

ثم ان ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن اثبات المحمول يكون بنحو الطبيعة المهملة لموضوعه، فلا يتم فيه الاطلاق، فقد اورد عليه في البحوث أن المحمول في الجملة الخبرية يكون مطلقا، وفي الجملة الانشائية يكون مقيدا، فلاهمال في البين ابدا.

توضيح ذلك أنه في الجملة الخبرية كقولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" يكون المحمول هو ذات الطبيعة، وهذا هو المراد من الاطلاق، ولا يصح أن يراد من الاطلاق جميع الافراد، فانه يحتاج الى مؤونة زائدة على اصل لحاظ الطبيعة، فلا يقتضيه الاطلاق ابدا، والا فلو اريد ذلك فقد ذكرنا في بحث مفهوم الشرط أنه لا اشكال عندئذ في اقتضاء الخطاب للمفهوم من غير حاجة الى اثبات العلية المنحصرة للشرط حيث يكون مفاد قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" أن مجيء زيد علة لجميع افراد وجوب اكرامه، فكذلك في الوصف. فاذا كان المراد من اطلاق المحمول هو كونه ذات الطبيعة فمن الواضح أنه يكفي فيه دخل وصف الفقاهة في قولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" في ثبوت فرد من وجوب الاكرام، ولا يعتبر في صدقه دخله في ثبوت جميع افراد طبيعة وجوب الاكرام، حتى يكون علة منحصرة لها، ولذا يجتمع مع كون وصف الهاشمية دخيلا في ثبوت فرد آخر من وجوب الاكرام، وحينئذ لا يلزم انتفاء طبيعي وجوب الاكرام بانتفاء وصف

الفقاهة .

وأما في الجملة الانشائية فالحكم مقيد بالنسبة الى موضوعه، فان الحكم في قوله "أكرم العالم الفقيه" نسبة ارسالية تامة، وهي متقيدة بطرفها الذي هو العالم المقيد بكونه فقيها^(١).

ولابأس بما افاده، لكن المحتمل جدا أن يكون مقصود المحقق العراقي "قده" من الاطلاق المقابل للاهمال هنا هو الاطلاق المقتضي للانحلال من دون لحاظ الافراد مباشرة، نعم هذا التعبير خلاف المصطلح، لأن الاطلاق بمعنى كون الملحوظ الطبيعة من دون أخذ قيد زائد، وهو اعم من الاطلاق الشمولي والبدلي، ولكن المهم أنه يصح مقصوده حينئذ، حيث ان المحمول يختلف عن الموضوع اذ لا يظهر من قولنا مثلا "العالم نافع" الا الحكم بثبوت طبيعي النافعية للعالم، فهو وان كان شاملا لكل عالم ولكن لا يظهر منه ثبوت جميع افراد النافعية من النافعية المادية والمعنوية للعالم، بل يكفي في صدقه صرف وجود النافعية، فلا يتم الانحلال في محمول القضية.

وهذا بخلاف ما لو كانت الطبيعة موضوعا في القضية الهلية المركبة حيث تكون ظاهرة في الانحلال، وقد مر أن الوجه في ظهور الجملة الشرطية في المفهوم بناء على دلالتها على التعليق احتلال الجزاء محل الموضوع في القضية لبا، فمآل قولنا "ان جاء زيد فأكرمه" الى أن وجوب اكرام زيد موقوف على مجيئه، فيتم فيه الانحلال، ويعني ذلك اثبات كون سنخ وجوب اكرام زيد موقوفا على مجيئه، بحيث يلزم كذب هذه القضية لو تحقق فرد من هذا الوجوب عند مرضه مثلا، فيتم المفهوم، وهكذا يتم المفهوم لقولنا "واجب الاكرام عالم فقيه" حيث يدل على انحصار طبيعي وجوب الاكرام في العالم الفقيه، بخلاف مثل

١- بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٠٤، لا يخفى أن كون النسبة ارسالية تامة وان كان صحيحا بنظرنا، لكنه لا يتلائم مع مبانيه من كون النسب الاولية أي التي موطنها الاصلي الخارج نسبا ناقصة ابدا، راجع: بحوث في علم الاصول ج١ ص٣١١

قولنا "العالم الفقيه واجب الاكرام" حيث مر أنه لا يتم الاطلاق المقتضي للانحلال في محمول القضية ابدا.

هذا ويرد على ما ذكره المحقق العراقي "قده" (من أنه بحسب النظر العرفي ليس في الجملة الوصفية إلا نسبة واحدة بين الحكم وموضوعه المقيد، وان كانت تنحل عقلا الى نسبتين، نسبة الحكم الى الموضوع وهو ذات الموصوف ونسبته الى الوصف) أن مجرد نسبة أخرى في القضية بين الحكم وبعض قيود القضية غير نسبة الحكم الى موضوعه لا يكفي في ثبوت المفهوم، ما لم تكن هذه النسبة الأخرى نسبة تامة توقفية، بحيث يكون احد طرفيها تلك النسبة بين الحكم وموضوعه، والطرف الآخر هو ذلك الوصف، وقد ذكر في البحوث أنه ان اريد من النسبة التحليلية الثانية نسبة الحكم الى تقييد الموصوف بالوصف فحتى لو كانت هذه النسبة عرفية فهي لا تزيد على نسبة الحكم الى موضوعه، وقد ذكر أن الحكم بهذا اللحاظ مهمل، فلايوجب ثبوت المفهوم، وان اريد منها نسبة ذات الموضوع وهو العالم في مثال "أكرم العالم الفقيه" الى قيده وهو الفقيه، او نسبته بما هو موضوع لوجوب الاكرام الى قيده، فهذه النسبة عرفية، وليست عقلية محضة، لدلالة هيئة الجملة عليها، الا أنه لايمكن اجراء الاطلاق بلحاظها، لأنها نسبة وصفية ناقصة بين الموضوع ووصفه، وانما يمكن اجراء الاطلاق في المحمول اذا فرض وقوعه طرفا للنسبة التامة، فان طرف النسبة الناقصة ليس شيئا مستقلا كي يلحظ في مقام الانتساب الى الطرف الآخر مطلقا اومقيدا، بل مرجعه الى مفهوم تصوري واحد يكون حصة من مفهوم كلي^(١).

وأما المحقق النائيني "قده" فقد ذكر أنه ان كان الوصف قيذا للحكم مباشرة ثبت له المفهوم، لأن الحكم إذا كان مقيدا بقيد فيعني أنه اذا انتفى قيده فيوجب ذلك انتفائه، بخلاف ما اذا كان قيذا للموضوع فلايتم له المفهوم، إذ معناه كون

حصّة خاصة موضوعاً للحكم، فيكون نظير اللقب الذي لا يدل على أكثر من ثبوت الحكم فيه، والظاهر عرفاً من الجملة الوصفية رجوع القيد فيها إلى الموضوع فلا مجال لتوهم المفهوم فيها^(١).

وفيه أن مجرد كون شيء قيداً للحكم لا يكفي في تحقق المفهوم، ما لم يثبت تقيد طبيعي الحكم به، أو فقل كونه علة منحصرة للحكم، فلو قيل "وجوب إكرام زيد ثابت عند مجيئه" فلا إشكال في كون المجيء قيداً للحكم في الخطاب، ولكن لا يفهم منه عرفاً انتفاء وجوب إكرامه عند انتفاء مجيئه مطلقاً، لاحتمال كونه قيداً لشخص هذا الحكم المذكور في هذا الخطاب.

وأما المحقق الاصفهاني "قده" فقد ذكر أنه يمكن تقريب مفهوم الوصف بأن الاصل في القيد أن يكون احترازياً، ومعنى ذلك أن ذات الموضوع غير قابلة لتعلق الحكم بها، إلا بعد اتصافها بهذا الوصف، فالوصف متمم لقابلية القابل، وهو معنى الشرط حقيقة، فيعني ذلك عليته للحكم فيكون مقتضياً لكونه علة منحصرة، إذ مع قيام وصف آخر مقامه فيلزم أن لا يكون هذا الوصف بعنوانه علة، لامتناع صدور الواحد من الكثير، وكون الجامع بينهما علة خلاف الظاهر.

وحيث أن الظاهر دخل هذا الوصف بعنوانه الخاص، وأن المنوط بهذا الوصف نفس الوجوب بما هو وجوب، لا بما هو شخص من الوجوب، فلامحالة ينتفي سنخ الوجوب بانتفاء ما هو دخيل في موضوعية الموضوع لسنخ الحكم.

ثم اورد عليه بأن سنخ الحكم واحد نوعي والتحقيق عدم شمول قاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير عليه وان كان مسلماً بين اهل التحقيق^(٢).

ولا يخفى أنه ذكر في اول كلامه الدليل العقلي وهو التمسك بقاعدة امتناع صدور الواحد عن الكثير، وذكر في آخر كلامه ظهور الجملة في كون المنوط بالوصف هو سنخ الوجوب لاشخصه، وجعلهما دليلاً واحداً، مع أن كلا منهما

١ - اجود التقريرات ج ١ ص ٤٣٤

٢ - نهاية الدراية ج ٢ ص ٤٣٥

دليل مستقل، ثم ناقش على الكل بانكار شمول القاعدة للواحد النوعي .
وكيف كان فالمهم في الجواب عن الاول أن الوصف ليس علة للحكم لاجعلا، ولامجعولا، حيث ان علة الجعل هو الجاعل، والمجعول امر وهمي لاجود له، وأما تطبيق القاعدة على علية الوصف للملاك، فمع غمض العين عن عدم كون الملاك موجودا تكوينيا دائما، بل قد يكون من الاعتبارات العقلانية، أنه قد يختلف نوع الملاك المترتب على هذا الوصف مع الملاك المترتب على الوصف الآخر، والجواب عن الثاني ما مر من أنه لا يظهر من الجملة الوصفية أكثر من اناطة شخص الحكم المذكور في الخطاب بالوصف، على أن كلا الوجهين مبنيان على قبول كبرى أصالة التطابق، أي ظهور القيد المأخوذ في مقام الاثبات في دخله في موضوع الحكم في مقام الثبوت، وقد تقدم الكلام فيه آنفا.

المفهوم الجزئي للوصف

المقام الثاني: في المفهوم الجزئي للوصف، والظاهر من كثير من الاعلام ممن اطلق انكار مفهوم الوصف هو انكاره بل صرح بذلك المحقق الحائري والسيد الامام وشيخنا الاستاذ "قدهم"^(١).

ولكن اعترف بثبوت المفهوم الجزئي للوصف جماعة، منهم المحقق الايرواني^(٢) والسيد البروجردي^(٣) والشيخ الاراضي^(٤)، والسيد الخوئي "قدهم"، وذكر السيد الخوئي "قده" أنه لا ينبغي الاشكال في ظهور القيد في كونه احترازيا، واحتمال كون ذكره لغرض آخر غير الاحتراز مما لا يعتنى به لكونه خلاف ظاهر الكلام، وقد وضحه في موردٍ بأنه يختص بما اذا لم يكن لذكر الوصف فائدة أخرى، ولذا ذكر في رواية سماعة "إذا كان بالرجل جرح سائل

١ - درر الفوائد ج١ ص٣٤٣ ج٤٣ دروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص٣٦٠

٢ - الاصول في الاصول ج١ ص١٥٦

٣ - نهاية الاصول ٢٩٤

٤ - اصول الفقه ص٣٢٢

فأصاب ثوبه من دمه فلا يغسله حتى يبرأ" انه لامفهوم للوصف فيها بالنسبة الى عدم العفو عن الدم غير السائل، فإننا وان قلنا بمفهوم الوصف في محله إلا أنه إذا لم يكن لإتيانه فائدة بحيث لولا دلالته على مدخلية الوصف في الحكم المترتب على موصوفة أصبح لغوا ظاهرا، وليس الأمر في المقام كذلك، لأنه انما أتى لفائدة التمهيد لاصابة الدم الثوب، أي سال حتى أصاب ثوبه^(١).

وقد اجاب المحقق الحائري "فده" عن لغوية ذكر الوصف عند عدم دخله في ثبوت الحكم انه يحتمل كون ذكر الوصف في الخطاب من جهة مانع من بيان الحكم المطلق، او للاهتمام بشأن المقيد، او لعدم احتياج غيره الى الذكر، وغير ذلك من النكات، كما ذكر شيخنا الاستاذ "فده" أن مصلحة ذكر الوصف في الخطاب يمكن ان تكون التدرج في بيان الحكم لملاحظة كون واجد الوصف محل الابتلاء، ولعل تشريع الحكم في مقام الثبوت ايضا يكون تدريجيا.

وقد يستشهد على عدم المفهوم الجزئي للوصف بقوله تعالى "ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق" فان التقييد بقوله "خشية املاق" ليس له مفهوم، لثبوت حرمة قتل الاولاد مطلقا، وكذا بقوله تعالى "وربائبكم اللاتي في حجوركم" فان بنت الزوجة المدخول بها محرمة ولو لم تكن في حجر الرجل، وكذا بقوله (عليه السلام) اياك وظلم من لا يجد عليك ناصرا الا الله، مع أنه يحرم ظلم أي احد.

والانصاف أن ظهور ذكر الوصف المعتمد على الموصوف في دخله في الحكم، وأن الطبيعة ليست تمام الموضوع للحكم غير قابل للانكار، الا اذا كان في ذكر الوصف نكتة عرفية أخرى، ككون القيد غالبا فيما اذا كان متناسبا مع حكمة الحكم، كما في آية "وربائبكم التي في حجوركم" او لاجل ابتلاء الناس به، كما في آية "ولاتقتلوا اولادكم خشية املاق" او الاهتمام بشأنه، كما في

٤٥٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قوله "اياك وظلم من لا يجد عليك ناصرا الا الله"، وليس القيد كذلك دائما، فهل ترى عدم المفهوم الجزئي لجملة "دخلتم بهن" في قوله تعالى "وربائبكم اللاتي في حجوركم من نسائكم اللاتي دخلتم بهن" في عدم حرمة بنت الزوجة غير المدخول بها، والصحيح عدم الفرق في ذلك بين القيد الغالب وغير الغالب ما لم يكن القيد الغالب مناسبا لبيان حكمة الحكم، فالدخول بالزوجة مع كونه قيذا غالبا مع ذلك حيث لا توجد نكتة عرفية لذكره غير الاحتراز فيتم له المفهوم الجزئي، بل ذكر السيد الخوئي "قده" في موضع من ابحائه في الفقه أنه لولا الدليل الخاص لعملنا بظهور قيد كون الربيبة في حجر الزوج في المفهوم في الجملة، إذ لو لم يكن القيد دخيلا في الحكم لما كان لذكره وجه عرفا، ولو كان القيد غالبا^(١).

وكيف كان فاحتمال كون نكتة ذكر الوصف التدرج في البيان ليس احتمالا عرفيا، كاحتمال التدرج في التشريع، على أن احتمال التدرج في التشريع لا يأتي في روايات الأئمة (عليهم السلام)، نعم يحتمل ذلك في اوامرهم الولائية.

ثم انه حكى في البحوث كلاما عن السيد الصدر "قده" محصله أن المولى العرفي إذا كان يرى أن كل صنف من العلماء مثلا له ملاك خاص في جعل وجوب اكرامه فلا يجعل جعلاً متعدداً، بل يكتفي بجعل واحد على نهج القضية الكلية، دفعاً لمحذور اللغوية العرفية بعد أن كان يمكن أن يتوصل بذلك إلى نفس النتيجة العملية المطلوبة من الجعل المتعدد، فباعتبار هذه القرينة العرفية ينفي احتمال ثبوت الحكم على القضية الكلية، إذ لو كان ذلك بنحو الجعول المتعددة كان ذلك لغوا عرفا، وإن كان بنحو الجعل الواحد كان خلف ظهور الخطاب في دخل القيد في الحكم المجعول به.

ولكن لا يمكن أن ينفي به احتمال تعدد الوجوب بأن يتعلق وجوب مثلا باكرام

العالم مطلقا ويتعلق وجوب آخر باكرام العالم الفقيه، فيكون في اكرام العالم الفقيه وجوبان، احدهما بملاك علمه والآخر بملاك فقهه، إذا فرض احتمال أن كلاً من طبعي العلم وخصوصية الفقاهة له ميزة خاصة تقتضي وجوب الإكرام مستقلاً، فإنّ هذا لاينافي ظهور الوصف وهو الفقاهة في الدخالة في ثبوت الحكم، كما لايستلزم اللغوية العرفية^(١).

وهذا -مضافا الى مخالفته لما ذكره في غير موضع من كلماته من ظهور الوصف في عدم كون الطبيعي تمام الموضوع للحكم، من غير أن يفصل بين فرض امكان تعدد الحكم لأجل تعدد الملاك، وبين عدمه^(٢)- لاينافي ظهور الوصف المعتمد على الموصوف في نفي كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، ولايبيني ذلك على قبول كبرى أصالة التطابق من ظهور كل عنوان مأخوذ في الخطاب في كونه مأخوذا في الجعل ثبوتا، كما مر توضيحه.

ثم لا يخفى أن ما حكي عن بعض الشافعية من الاستدلال بقوله "في الغنم السائمة زكاة" على عدم الزكاة في الابل المعلوفة ليس من مفهوم الوصف في شيء، فانه بمعنى انتفاء الحكم عن الموصوف وهو الغنم في هذه الرواية، مع انتفاء وصفه مطلقا او في الجملة، دون انتفائه عن غير الموصوف كالابل مثلا.

ثم ان نتيجة قبول مفهوم الوصف في الجملة أنه لو كان الخطاب الخاص مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطاب "اكرم العالم العادل" فيتنافى مع اطلاق قوله "اكرم العالم" حيث يدل الوصف على عدم كون العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والا لم يكن للعدالة أي دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازيا، ولكن ليست نتيجته ما ذكره السيد الخوئي "قده" من ان مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٠٢

٢ - الحلقة الثالثة من دروس في علم الاصول ج٢ ص٩٢، بحوث في شرح العروة الوثقى ج٢ ص٢٨٦

٤٥٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
المطلق على المقيد^(١) لأن نتيجة تقديم المقيد على المطلق هو العلم بتقييده في
الجملة أي عدم وجوب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فان كان له قدر متيقن وهو
عدم وجوب اكرام العالم الفاسق غير الهاشمي مثلا فيؤخذ في مورد الهاشمي
باطلاق الخطاب المطلق، وان لم يكن له قدر متيقن فمقتضى أصالة الاطلاق في
الخطاب وجوب اكرام العالم الفاسق في الجملة مرددا بين الهاشمي وغيره، فيلزم
الاحتياط فيما اذا كان جميع اطراف العلم الإجمالي داخلا في محل الابتلاء.

مفهوم الغاية

نسب إلى المشهور ثبوت مفهوم الغاية، وخالف في ذلك جماعة منهم السيد المرتضى والشيخ الطوسي "ره".

ولا ينبغي الاشكال في ثبوت المفهوم الجزئي للغاية سواء كانت قيذا للموضوع، مثل "اغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق، وامسحوا برؤوسكم وارجلكم الى الكعبين" او قيذا للمتعلق مثل "اتموا الصيام إلى الليل"، او قيذا للحكم مثل "صم حتى تصبح شيخا" او "الصوم واجب إلى أن يصبح الانسان شيخا"، فانه يستفاد منها المفهوم في الجملة، أي انتفاء الحكم مع حصول الغاية ولو في بعض الموارد، واحتمال كون منشأ ذكر الغاية أنه قد لا يرى المولى المصلحة فعلاً في تشريع حكم ما بعد الغاية او في بيانه، فيكتفي ببيان حكم ما قبل الغاية، خلاف الظاهر عرفاً، كما أنه في القضايا الخبرية كقوله "زيد في المسجد الى الزوال" وان كان يحتمل كون منشأ ذكر الغاية فيها شك المخبر في ثبوت الواقع بعد ذلك، الا أنه خلاف الظاهر، والا لكان ينبغي ان يقول انه في المسجد الى الزوال جزماً، على أنه يختص بمن لا يحيط بالواقع، فلا يشمل الروايات المشتملة على إخبار الأئمة "عليهم السلام" عن الاحكام، أما احتمال أن المخبر قد لا يرى المصلحة في بيان ثبوت الواقع بعد الغاية فخلاف الظاهر جداً.

فلا ينبغي الاشكال في ثبوت المفهوم الجزئي وفي الجملة للغاية، انما الكلام في ثبوت المفهوم الكلي لها، فلو كانت الغاية قيذا للموضوع او المتعلق كانت كالوصف في عدم ثبوت المفهوم الكلي لها، لأنها تكون كسائر قيود الموضوع او المتعلق، فلا يظهر من الخطاب الا اناطة شخص الحكم المذكور في الخطاب به، فلا يستفاد من قوله " البقاء في البلد الى آخر شهر رمضان واجب" عدم وجوب البقاء بعده على اهل البلد مطلقاً، بل قد يجب في بعض الحالات ايضاً، كما لو احتاج اليه اهل البلد.

٤٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

انما الكلام فيما اذا كانت الغاية قيذا للحكم، فاختر جماعة منهم صاحب الكفاية^(١) والمحقق النائيني والمحقق العراقي^(٢) والسيد الخوئي^(٣) والسيد الامام^(٤) "قدهم" ثبوت المفهوم لها فتدل على انتفاء سنخ الحكم بعد حصولها. وذكر السيد الخوئي "قده" أنه إذا كانت غاية للحكم فلاشبهة في دلالة الجملة على انتفاء الحكم عند تحقق الغاية، بل لايعد أن يقال ان دلالتها على المفهوم أقوى من دلالة الجملة الشرطية عليه، ضرورة انه لو لم يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغاية عدمه، وهذا خلف، فاذن لا ريب في الدلالة على المفهوم في هذا المقام.

ولكنه ذكر أنه انما تكون الغاية ظاهرة في رجوعها الى الحكم بشرط أن يكون الحكم مستفاداً من مفهوم اسمي في الخطاب، ولا يكون متعلق الحكم المذكوراً في الخطاب، كقولنا "يحرم الخمر الى أن يضطر المكلف إليه"، وأما إذا كان المتعلق المذكوراً فيه كما في مثل قولنا "يجب الصيام إلى الليل" فلا يكون للجملة ظهور في رجوع الغاية إلى الحكم أو إلى المتعلق، فلا ينعقد لها مفهوم الا اذا كان هناك قرينة.

وأما الجملة التي كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئة كقوله "اتموا الصيام الى الليل" فتكون ظاهرة في رجوعها إلى المتعلق.

اقول: مجرد كون الغاية قيذا للحكم لا يقتضي الا كون شخص الحكم المذكور في الخطاب مغيباً بهذه الغاية، وهذا لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم عند حصول الغاية مطلقاً، فاذا قيل "يجب الى آخر رمضان البقاء في البلد" فانه لا يظهر منه عدم وجوب البقاء بعد رمضان على المكلف مطلقاً، فلعله يجب البقاء بعده في بعض الحالات او على بعض المكلفين بملاك آخر، كما لو احتاج

١ - كفاية الاصول ص ٢٠٩

٢ - نهاية الأفكار، ج ٢، ص ٤٩٧

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥

٤ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٣٦٤

اليه اهل البلد.

والمحقق الحائري "فده" وان اختار في الدرر ثبوت مفهوم الغاية فيما إذا كانت غاية للحكم، لأن مفاد الهيئة إنشاء حقيقة الطلب، لا الطلب الجزئي، فتكون الغاية غاية لحقيقة الطلب، ولازمه ارتفاع حقيقته عند وجود الغاية، لكن عدل عنه في حاشية الدرر بدعوى عدم احساس العرف أية منافاة بين ما لو قال المولى لعبده "اجلس إلى الزوال"^(١) وبين ما لو قال له "ان جاء زيد فاجلس من الزوال إلى الغروب" فيكشف ذلك عن ان المغيبي ليس سنخ الحكم من أي سبب كان، بل المغيبي هو الحكم المسبب لسبب خاص، سواء كان مذكورا أم لا^(٢).

والصحيح أنه اذا كان المغيبي نفي حكم كما لو قيل "لايحرم الاكل الى طلوع الفجر" فان ظاهره حرمة من طلوع الفجر، لأنه قد يحرم في بعض الحالات من طلوع الفجر وقد لايحرم، ويلحق به قوله "كلوا واشربوا حتى يتبين" لأن الحلية تعني عدم الحرمة.

واما اذا كان المغيبي اثبات حكم، كما لو قيل "يحرم الاكل الي غروب الشمس" فلا تدل على انتفاء حرمة الاكل بعد غروب الشمس مطلقا، فلعله يحرم بعده ايضا في بعض الحالات، ولا فرق في ذلك بين أن لا يذكر للحكم المغيبي سبب، وبين ما لو ذكر له سبب غير ما ذكر من السبب للحكم الآخر، وان كان انتفاء المفهوم في هذا الفرض الثاني اوضح، كما لو قيل "ان جاء زيد فيجب عليك الى الزوال الجلوس"، فانه لا يحسن ابدأ بمنافاته لقوله "ان جاء عمرو فيجب عليك الجلوس الى الغروب".

نعم اذا كان الكلام مسوقا لبيان الغاية مع كون اصل الحكم مفروغا عنه كان ظاهرا في المفهوم، ويمكن أن يكون وجه المفهوم في قوله تعالى "كلوا واشربوا

١ - ظاهر هذا المثال كون الغاية قيدا للجلوس، فينبغي تبديله بما لو قيل "يجب عليك الى الزوال ان

تجلس".

٤٦٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود" هو ذلك، فان جواز الاكل معلوم فيكون الغرض بيان كونه مغيبى بطلوع الفجر.

وأما ما قد يخطر بالبال من التفصيل بين ما لو كان الحكم المحتمل بعد حصول الغاية بالملاك الاول، وبين ما لو كان بملاك آخر، ففي الفرض الاول يكون الظاهر من غاية الحكم انتفائه بعد حصول غاية الحكم مطلقا (فلو قال المولى "يحرم الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" او "يحرم الخمر ما لم يقع المكلف في الحرج" فظاهره انتفاء حرمة الخمر عند الحرج مطلقا، فاذا كان المكلف من العلماء واحتمل حرمة الخمر عليه ولو وقع في حرج فيمكنه التمسك باطلاقه لنفي حرمتها عليه، نعم لاينفى به ثبوت حرمتها في الجملة في حال الحرج بملاك آخر ككون شربها وهنأ لعلماء الدين) فالظاهر عدم تماميته لأنه في مثال "ان جاء زيد فيجب عليك الى الزوال الجلوس" قد يكون ملاك وجوب الجلوس الى الغروب عند مجيء عمرو من سنخ ملاك الوجوب الاول، ومع ذلك مر أنه لايفهم منه عدمه.

وقد يذكر وجه صناعي في عدم المفهوم للغاية، وهو ما في البحوث من أن الحكم ليس طرفا لنسبة تامة مع غايته، بل هو طرف للنسبة الناقصة التقييدية معها، فيكون مفاده "ان وجوب الجلوس المغيبى بالزوال ثابت"، وهذا لامفهوم له، لانه لايدل على ان كل وجوب جلوس مغيبى بالزوال، نعم لو كان مفاد "يجب عليك الى الزوال ان تجلس" هو "ان وجوب الجلوس مغيبى بالزوال" اوفقل "ان وجوب الجلوس يكون الى الزوال" ثبت له المفهوم، لكون وجوب الجلوس موضوعا للنسبة التامة بينه وبين كونه الى الزوال، وهذا يقتضي ان يكون سنخ وجوب الجلوس مغيبى بذلك^(١).

ولكن المهم هو ما مر من الفهم العرفي، والا فهذا البرهان لا يقتضي اكثر من

مفهوم الغاية ٤٦٣

عدم ظهور النسبة الناقصة بين الحكم والغاية في كون المغيبي سنخ الحكم، ولا يفي انفهام ذلك من قرائن نوعية أخرى، -كما سيأتي نظير هذا البيان في مفهوم الاستثناء- ولذا لأنأبي عن قبول ظهور غاية الحكم أحيانا بمناسبات عرفية في انتفاء الحكم عند حصول الغاية مطلقا، ولعل مثال "يحرم الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" من هذا القبيل، وهكذا ما اذا كان المغيبي عدم الحكم.

ثم ان ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنه ان ذكر المتعلق في الخطاب فيحتمل كون الغاية راجعة اليه لا الى الحكم، فلا يتم باطلاقه، فلو قيل "يحرم شرب الخمر الى أن يقع المكلف في الحرج" فان الظاهر كونها غاية للحرمة لا للشرب، وهكذا الحال لو قيل "لاتشربوا الخمر الى أن تقعوا في الحرج" نعم قد يكون المتعلق مما يحتمل رجوع الغاية اليه، كما في قوله "صم الى الليل" او قوله "يجب الصوم الى الليل" فلاتكون ظاهرة في الرجوع الى الحكم.

في دخول الغاية في حكم المغيبي وعدمه

ثم ان في الغاية بحثا آخر، وهو أنه هل يكون ظاهرها دخولها في حكم المغيبي او عدم دخولها فيه، ومورد البحث ما اذا كانت الغاية ذات اجزاء، كبيت زيد في قولنا "هدمت البلدية البيوت المجاورة للشارع العام الى بيت زيد"، فهل ظاهره هدم بيت زيد ايضا، ام ظاهره عدمه ام يكون مجملا، او يفصل بين كلمة "حتى" فيلتزم بالدخول وبين كلمة "الى" فيلتزم بعدمه، او يفصل بين ما إذا كانت الغاية من جنس المغيبي فيلتزم بالدخول وبين عدم كونها من جنسه، فيلتزم بعدمه.

وقد ورد في الكفاية أن هذا النزاع يختص بغاية الموضوع مثل قوله تعالى "فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق" او غاية المتعلق مثل "صم الى الليل" و"سر من البصرة الى الكوفة"، ولا يعقل جريانه في غاية الحكم، لوضوح خروجها عن المغيبي، ولكنه ليس كذلك، حيث يأتي البحث في مثل ما لوقيل "يجب الى

٤٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

صلاة الجمعة أن تجلس في هذا المكان" فهل ظاهره انتهاء الوجوب بابتداء صلاة الجمعة او بانتهاؤها.

وكيف كان فقد استظهر جماعة منهم صاحب الكفاية^(١)، والمحقق العراقي^(٢)، والسيد الخوئي^(٣)، والسيد الامام^(٤) "قدم" عدم دخول الغاية في حكم المغيب كونها من حدوده فلا تكون محكمة بحكمه، ودخوله فيه في بعض الموارد إنما يكون بالقرينة.

ولكن الأقوى في موارد عدم القرينة هو الاجمال، كما لو قال المولى لبعده "اغسل البيت الى غرفة كذا" او قيل "هدمت البلدية البيوت الى بيت زيد"، او "سرت الى شارع كذا" فلا يفهم منها عدم لزوم غسل الغرفة، ولا عدم هدم بيت زيد، ولا عدم السير في داخل ذلك الشارع، نعم قد يكون عدم صلاحية الخطاب لتفهيم ثبوت الحكم للغاية امرا واضحا، فلو كان غرض المولى من امره هو الأمر بنحو يشمل الغاية ايضا لكان عدم نصب القرينة عليه نقضا للغرض، وبذلك يتم له الاطلاق في عدم لزوم تحصيله، ولذا لو قال المولى "سر الى الكوفة" فيكفي في امثاله الوصول الى اول الكوفة، بلا حاجة الى التمسك بالاصل العملي الذي قد يتوهم أنه استصحاب بقاء وجوب السير الى داخل الكوفة، مع أنه اذا قيل "سرت الى الكوفة" فلا يفهم منه أنه يقصد السير الى اول الكوفة، وأنه انقطع سيره بعده.

والتفصيل بين كلمة إلى وكلمة حتى مثل "اكلت السمكة حتى رأسها" نشأ من الخلط بين "حتى" العاطفة، وبين "حتى" التي هي حرف جرّ، وهي التي تستعمل للغاية، ولا فرق بينها وبين "الى"، كقوله تعالى "كلوا واشربوا حتى يتبين" وأما "حتى" العاطفة فهي التي تستعمل لإدراج الفرد الخفي في حكم ما قبلها،

١ - كفاية الاصول ص ٢١٩

٢ - نهاية الافكار ج ١ ص ٤٩٨

٣ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص

٤ - تهذيب الاصول ج ١ ص ٣٦٦

مفهوم الغاية ٤٦٥

كما في مثل قولنا "مات الناس كلهم حتى الأنبياء".

مفهوم الاستثناء

المراد من الاستثناء ما يكون راجعا إلى الحكم المذكور في جملة المستثنى منه، كقوله "اكرم كل عالم الا الفاسق" حيث ان الظاهر من "الا" فيه كونها للاستثناء، فيخرج بذلك "الا" التوصيفية كقوله "لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا" كما يخرج مثل "اكرم كل عالم ليس بفاسق" فانه داخل في مفهوم الوصف الذي مر أنه لا يكون الا مفهوما في الجملة.

وقد يستشكل في ثبوت المفهوم الكلي للاستثناء والذي قد يعبر عنه بعموم المستثنى، بعدم ظهور الجملة الاستثنائية الا في كون المقصود بالأصالة هو بيان حكم المستثنى منه، لا المستثنى، فلو قال شخص "لاطالع كتابا الا كتاب الفقيه" فلا يعني أنه يطالع كتاب كل فقيه، وأنه متى وجد لديه كتاب فقيه فيطالعه، كما لو قال "لاأكل طعاما الا ما كان فيه ملح" فلا يعني أنه يأكل كل طعام يكون فيه ملح، وهكذا لو قيل "لايجوز التقليد الا من المجتهد" فهذا لا يفيد جواز التقليد من كل مجتهد؛ وقد حكى عن ابي حنيفة أنه استدل لعدم المفهوم الكلي للاستثناء بأن مثل قوله "لاصلاة الا بطهور" انما يدل على نفي صحة الصلاة بدون الطهور، ولا يدل على صحتها مع الطهور مطلقا، فهذا يعني عدم انعقاد العموم في الجملة الاستثنائية بلحاظ حكم المستثنى.

وهذا ما ذكره صاحب بلغة الفقيه ايضا، في الاستدلال على صحة كل تجارة بعموم المستثنى في قوله تعالى "لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل الا أن تكون تجارة عن تراض منكم"، بناء على كونه من الاستثناء المتصل أي "لاتأكلوا اموالكم بينكم باي سبب من الاسباب، فانها باطلة الا أن تكون تجارة عن تراض" نعم بناء على كونه من الاستثناء المنقطع، بأن يكون المعنى "لاتأكلوا اموالكم بينكم بالباطل، ولكن كلوا اموالكم بينكم بالتجارة عن تراض" فانه يكون

حكما مستقلا، فيتم فيه العموم^(١).

وقد يقال: انه حيث ان الغالب في الاستثناءات كون المتكلم بصدد بيان حكم المستثنى منه، دون المستثنى، فلو شك في اعتبار شرط في حكم المستثنى فلا يصح التمسك مجال لنفيه بالاطلاق، اذ الاطلاق لا يجري الا بعد كون المتكلم في مقام البيان بالنسبة الي ما يراد الاخذ باطلاقه؛ وهذا لا يختص بالاستثناء المتصل، بل يجري في الاستثناء المنقطع ايضا، حيث انه لا يخرج عن طبيعة الاستثناء، وعن كون المستثنى منه فيه هو المقصود بالاصالة في الكلام، بل يرجع الاستثناء المنقطع الي المتصل بتأويل الموضوع في المستثنى منه الي ما يعم المستثنى، حتي يصح اخراجه؛ ولذا لا بد من مناسبة بينهما ولا يصح استثناء كل شيء عن كل شيء، فعند ما يقال "ما جائي القوم الا حمارا" يراد من القوم ما يعم ما يتعلق بهم، ولأجل ذلك صح هذا الاستثناء^(٢).

اقول: الصحيح هو تمامية الاطلاق في المستثنى بشهادة الوجدان بصحة التمسك بعموم المستثنى في مثل "لا تكرم الفاسق الا اذا كان عالما" او "اكرم العالم الا اذا كان فاسقا" ويشهد على ذلك انه لو قال المولى لعبده اولاً "لا تدخل عليّ أحدا" ثم قال "لا تدخل عليّ الا من كان عالما" فأدخل عليه العبد عالما فاسقا لم يصح أن يعاتبه المولى بأنك لم ادخلت عليّ هذا العالم الفاسق، وهذا يعني أن العرف يفهم منه الاطلاق، وبذلك يتم مفهوم الاستثناء، كما أن ما ذكر في الاستثناء المنقطع لا يتم باطلاقه، فانه وان كان ذلك بحاجة الي استحسان الطبع، لكن قد يكون منشأ التقابل بين المستثنى والمستثنى منه، كما في قوله تعالى "لا يسمعون فيها لغوا الا سلاما" كما أن التجارة عن تراض لا يرجع الي الباطل مهما وسعنا معنى الباطل مجازا.

وأما النقض الذي حكى عن ابي حنيفة بمثل "لا صلاة الا بطهور" فقد اجاب

١ . بلغة الفقيه ج ٢ ص ١٠٣

٢ . دراسات في المكاسب المحرمة ج ١ ص ٢٤.

مفهوم الاستثناء ٤٦٩

عنه صاحب الكفاية "قده" اولاً: بأن المراد من هذا الخطاب أن الصلاة التامة من سائر الجهات لا تكون صلاة الا مع طهور.

وثانياً: ان انتفاء المفهوم في مثل هذا المورد، لوجود القرينة لا يستلزم انتفاء مفهوم الاستثناء مطلقاً.

وثالثاً: ان هذا الاشكال انما يلزم لو كان الخبر المقدر في قوله "لاصلاة" هو الوجود، ولكن لو كان المقدر الامكان بأن يراد أنه لاصلاة ممكنة الا بطهور، لم يلزم الاشكال، لأن امكان صحة الصلاة اذا كانت مع طهور لاتعني صحتها بالفعل، فكأنه قال "يستحيل وجود الصلاة بدون الطهور"، وهذا لايعني تحقق الصلاة بمجرد الطهور^(١).

ويرد على الاول أنه خلاف الظاهر، لكون تقييد الموضوع بالصلاة التامة من سائر الجهات تقييد بلاوجه، كما يرد على الثاني أنه لا يختص عدم الظهور في المفهوم بخطاب "لاصلاة الا بطهور" حتى يقال باحتمال استناده الى قرينة خاصة، بل كل خطاب من هذا القبيل مثل "لارضاع الا في الحولين" يكون مثله بالوجدان، ويرد على الثالث أن تقدير خبر غير افعال العموم مثل "كائن" او "ثابت" او "موجود" وما شابه ذلك خلاف الظاهر.

والصحيح في الجواب أن يقال ان سياق مثل هذه الخطابات سياق الارشاد الى الشرطية، ولا اطلاق لها لنفي شرطية شيء آخر، حتى لو كان بلسان أنه لاصلاة الا الصلاة مع الطهور، والامر في خطاب "لاصلاة الا بطهور" اوضح، حيث لم يرد لفظ الصلاة في المستثنى، ومن الواضح أنه كلما وجد الطهور فلا يلزم أن توجد الصلاة، فضلاً عن كونه صلاة صحيحة، فالحكم المستفاد من الاستثناء ليس هو وجود الصلاة بوجود الطهور، بل هو تقييد الصلاة بالطهور، فيكون مفاده أن الصلاة متقيدة بالطهور مطلقاً، وهذا لاينفي تقييدها بشيء آخر،

٤٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وان شئت قلت: ان معنى قوله "لاصلاة الا بطهور" أنه لاصلاة بموجودة الا الصلاة بتأثير من الطهور، فمفهومه أن الصلاة بتأثير الطهور موجودة، فيكون مفاد الاستثناء القضية الهلية البسيطة، وقد تحقق في محله أنه متى كانت القضية بنحو الهلية البسيطة كقولنا "الانسان موجود" فلايدل الا على صرف وجود الموضوع، حيث ان الطبيعي يوجد بوجود فرد منه، فيكفي في كون الصلاة بالطهور موجودة وجود فرد منها، وهو الصلاة الواجدة لسائر الاجزاء والشرائط، فيكون مثل ما لو قيل "الانسان بموجود الا في الارض" فهذا لا يفيد ان كل موجود في الارض انسان، بخلاف ما لو قيل "الانسان بواجب الاكرام الا العالم، فان مفهومه أن العالم واجب الاكرام، وهذا من القضية الهلية المركبة، فيتم بلحاظ موضوعها الاطلاق الشمولي، وبذلك يتم فيه مفهوم الاستثناء.

والعمدة ما مر من ظهور مثل هذه الخطابات في الارشاد الى الشرطية، وهكذا الحال في مثل قوله "لااطالع الكتب الا كتاب الفقيه" و"لاأكل من الطعام الا ما كان فيه ملح" و"لايجوز التقليد الا من المجتهد"، وان شئت قلت: انه يكون في هذه الامثلة قرينة عرفية على كون المتكلم في مقام الاهمال بلحاظ المستثنى، بل في مثال "لايجوز التقليد الا من المجتهد" قد ارتكز في الاذهان اعتبار شرائط في جواز تقليد المجتهد، فلايظهر من هذا الخطاب أنه في مقام الغاء تلك الشرائط. هذا وقد يستدل على ثبوت مفهوم الاستثناء بكلمة التوحيد، فانه لولا المفهوم لم يدل قول الرجل "لاله الا الله" على اعترافه بألوهيته تعالى، وانما دل على نفي سائر الآلهة، وهذا لا يكفي في الاسلام.

وفيه اولا: أنه يجتمع مع القول بمفهوم الاستثناء في الجملة، ولايستلزم ثبوت المفهوم الكلي له، لعدم الفرق بينهما في النتيجة في ما اذا كان المستثنى جزئيا. وثانيا: ان جملة "لاله الا الله" تعني أنه لامعبود الا الله، فكان المقصود نفي الشرك في العبادة، حيث كانت مشكلة المشركين الشرك في عبادته تعالى، مع

مفهوم الاستثناء ٤٧١

اعترافهم بوجوده تعالى وكونه خالقهم وخالق السموات والارض فقد قال تعالى "ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله^(١)" وقال ايضا "ولئن سألتهم من خلقهم ليقولن الله^(٢)، كما كانوا يقولون "مانعبدهم الا ليقربونا الى الله زلفى^(٣)" فيكفي المستثنى منه وهو نفي الوهية غيره تعالى في الخروج عن الشرك في العبادة.

وأما ما ذكره صاحب الكفاية من امكان كون دلالتها على التوحيد بقريئة الحال أو المقال، فخلافا للظاهر، فان الناس كان يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلاحاجة إلى قريئة حال أو مقال.

ولكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن الخبر المقدر فيها إما كلمة "ممکن" أو كلمة "موجود"، فان كان الاول لم يكن اعترافا بوجوده تعالى، وان كان الثاني لم يكن الا انكارا لوجود إله غيره، مع أن المعبر في الاسلام نفي امكان إله غيره.

وفيه أنه -مع غمض العين عما ذكرنا من أن المقصود في هذه الجملة نفي معبود غيره تعالى- نختار كون المقدر كلمة "موجود" ويكفي في الاسلام نفي وجود إله غيره، ولا يحتاج الى نفي امكانه، كيف وعامة الناس ما كانوا يعرفون من براهين امتناع شريك الباري شيئا.

وأما ما يقال (من أنه يمكن تقدير كلمة "موجود" لأن نفي وجود شريك الباري يساوق امتناعه، كما أنه يمكن تقدير كلمة "ممکن" لأن إمكان ذاته تعالى مساوق لوجوده، فان واجب الوجود لا يعقل اتصافه بالإمكان الخاص، فان المتصف به هو ما لاقتضاء له في ذاته لالوجود والعدم، فوجوده في الخارج يحتاج إلى وجود علة له، فمفهوم واجب الوجود لذاته إذا قيس إلى الخارج فان

١ - الزخرف الآية ٩

٢ - الزخرف الآية ٧٨

٣ - الزمر الآية ٣

٤٧٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أمكن انطباقه على موجود خارجي وجب ذلك، وان لم ينطبق كان ممتنع الوجود كـشريك الباري) ففيه أن هذا وان كان صحيحا لكنه غير ظهور الكلام في أن من يعترف بإمكانه تعالى فهو يعترف بوجوده، ومن يعترف بعدم وجود شريك الباري يعترف بامتناعه.

ثم انه ذكر في البحوث في وجه ثبوت المفهوم الكلي للجمله الاستثنائية ما محصله اننا نحتاج في المفهوم الى ركنين:

احدهما: اثبات العلية الانحصارية للموضوع.

وثانيهما: اثبات كونه علة منحصرة لسنخ الحكم لاشخصه.

ويمكن اثبات كلا الركنين، أما الاول فمن الواضح أن الاستثناء صريح في عدم دخل المستثنى في ثبوت الحكم المذكور في المستثنى منه، وهذا يعني أنه في قولنا "يجب اكرام كل عالم الا الفاسق" مثلا يكون العلة المنحصرة لوجوب الاكرام المذكور في الخطاب هو العالم الذي ليس بفاسق.

وأما الثاني فيمكن اثباته بأن يقال ان "الا" تدل على نسبة تامة استثنائية يكون احد اطرافها الحكم في المستثنى منه، فتجري أصالة الاطلاق في هذا الطرف لاثبات أن ما استثنى منه هو طبيعي وجوب اكرام العالم، والوجه في كونها نسبة تامة ما مرّ مرارا من أن كل نسبة تكون من النسب الثانوية أي يكون موطنها الذهن تكون نسبة تامة، في قبال النسب الاولية أي التي يكون موطنها الخارج كالنسبة الظرفية حيث أن المتحصل منها في الذهن يكون نسبة ناقصة، والاستثناء هو الاقتطاع عن النسبة التامة في المستثنى منه، والاقتطاع عن النسبة التامة مما لاوجود له الا في ذهن المتكلم دون الخارج، وبذلك تصير النسبة الاستثنائية من النسب الثانوية التي موطنها الذهن، فهي من النسب التامة، وليست من النسب الاولية التي موطنها الخارج كي تكون ناقصة، وما يرى من عدم صحة السكوت على جملة "العالم الا الفاسق" لا يستلزم عدم كون النسبة الاستثنائية تامة، بل

مفهوم الاستثناء ٤٧٣

لأجل عدم ذكر طرفها الثالث، وهو الحكم الذي يكون الاستثناء بلحاظه، حيث لا يكون استثناء الفاسق عن العالم بلحاظ نفسه، والا لكان دالا على أن الفاسق ليس بعالم، بل بلحاظ حكمه.

اقول: المهم في اثبات مفهوم الاستثناء هو الركن الثاني، بأن يكون طرف الاستثناء هو طبيعي الحكم من دون حاجة الى اثبات الركن الاول، والذي نقول ان غاية ما ذكره كون قول المولى "اكرم العالم الا الفاسق" في قوة أن يقال "اكرم العالم واجب، وأستثني منه الفاسق" وهذا وان كان يظهر منه نفي شمول وجوب اكرام العالم للعالم للفاسق، لكن لا ينفي وجوب اكرامه على تقدير خاص، كما اذا ورد "ان أكرمك فاسق فأكرمه" بينما أن الظاهر من قوله "أكرم العالم الا الفاسق" أكثر من ذلك، حيث يفهم منه أنه لا يجب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فيتعارض مع قوله "ان اكرمك فاسق فأكرمه" في مورد العالم الفاسق، ولا يقاس قوله "اكرم العالم واجب، وأستثني منه الفاسق" بمثل ما مر في مفهوم الشرط من أن مآل قوله "اذا لم يكن العالم فاسقا فأكرمه" بناء على كون مفاد أداة الشرط هو التعليق، الى قوله "وجوب اكرام العالم معلق على عدم كونه فاسقا" وحيث انه يتم الاطلاق الشمولي في موضوع كل قضية، فلا بد من توقف جميع افراد وجوب اكرام العالم على عدم كونه فاسقا، فلو ثبت فرد من وجوب اكرام العالم عند فسقه لزم كذب هذه القضية، ولو كان هذا الفرد وجوبا مشروطا بشرط خاص، وأما قوله " وأستثني منه الفاسق" فلا يظهر منه الا الاستثناء عن شخص الحكم المدلول لقوله "اكرم العالم واجب" وتشخصه باطلاقه، فلا يشمل وجوب الاكرام المشروط بشرط خاص، ويمكن تبين ذلك بتقريبين:

احدهما: عدم ظهور قوله "وأستثني منه الفاسق" في احتلال وجوب اكرام العالم مركز الموضوع للحكم عليه باستثناء الفاسق منه، حتى يطبق عليه كبرى جريان الاطلاق الشمولي في الموضوع، فلعل ما احتل مركز الموضوع هو

٤٧٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الفاسق، فيقال ان الفاسق مستثنى من وجوب اكرام العالم، وأما في الجملة الشرطية بناء على كون مفاد اداة الشرط التعليق والتوقف فالظاهر هو احتلال الموقوف مركز الموضوع، على أنه قد مر أن نفس افادة توقف شيء على شيء كاف في افادة انتفاء طبيعي الموقوف بانتفاء الموقوف عليه.

ثانيهما: انه حتى لو احتل وجوب اكرام العالم في قوله "وأستثنى منه الفاسق" مركز الموضوع للحكم عليه باستثناء الفاسق منه بأن قيل "يجب اكرام العالم، وهو مستثنى منه العالم الفاسق" فمع ذلك حيث يكون للجملة الاستثنائية مدلولان تصديقيان، حسب ما اعترف به في البحوث^١، ولذا لو قال "كل انسان اسود الا الزنجي" صدر منه كذبان، فعليه تجري مقدمات الحكمة في جملة المستثنى منه بلحاظ سائر القيود والشرائط في رتبة سابقة على لحوق الاستثناء، فيكون طرف الاستثناء هو الوجوب المطلق لاكرام العالم، فلا ينافي ثبوت وجوب اكرام العالم الفاسق مشروطا بما لو اكرمك مثلا.

ثم انه ذكر أن مفهوم الاستثناء في الجملة الاستثنائية النافية كقولنا "لا يجب اكرام العلماء إلا العادل" اوضح، لأن الاستثناء من نفي وجوب اكرام العالم مثلا يكون باثباته في المستثنى لامحالة، واما إثبات وجوب اكرام العالم في قولنا "يجب اكرام العلماء الا الفاسق" فيكون بفرد منه، ويمكن أن يكون الاستثناء بغرض نفي ذلك الفرد، دون طبيعي وجوب اكرام العالم^(٢).

اقول: في الجملة الاستثنائية النافية ايضا -كقولنا "لا يجب اكرام العالم الا العادل"- حيث ان نفي وجوب اكرام العالم يكون مطلقا غير مشروط بشيء فيحتمل كون الاستثناء بلحاظ هذا النفي المطلق، فيمكن اجتماعه مع نفي وجوب اكرام العالم العادل، لكن لابنحو النفي المطلق، بل بنحو النفي المشروط، كأن لا يجب اكرامه اذا صار غنيا، ولذا لوقيل "لاقرأ كتابا الا كتاب

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ٢١٤

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ٢١٤

مفهوم الاستثناء ٤٧٥

الفقيه" او قال "لاأكل طعاما الا الطعام الذي فيه الملح" لم يكن ظاهرا في المفهوم الكلي، وأنه يقرأ كل كتاب للفقيه او يأكل كل طعام فيه ملح، والظاهر عدم احساس الفرق في وضوح المفهوم وخفائه بين الجملة الاستثنائية الموجبة كقوله "يجب اكرام العلماء الا الفساق منهم" والنافية كقوله "لايجب اكرام العلماء الا العدول منهم"، نعم قد يكون الاستثناء المفرغ الذي يكون في الجملة النافية عادة، اظهر في المفهوم من غيرها، كأن يقول "لاتكرم الا العلماء العدول" وان كان هو ايضا في موارد القرينة لاتكون ظاهرة في المفهوم، كقوله "لاتقلد الا المجتهد" حيث أن ظاهره بيان عدم جواز تقليد غير المجتهد، لأنه يجوز تقليد كل مجتهد.

هذا وذكر ايضا ان المفهوم المدعى في الاستثناء هو انتفاء الحكم الثابت لعنوان المستثنى منه في المستثنى، فلاينافي مع ثبوت حكم مماثل له بعنوان آخر غير عنوان المستثنى منه، كما لو ورد وجوب التصديق على الفقير الفاسق، فانه لايعارض مع مفهوم أكرم العلماء الا الفساق^(١)، ولا بأس بما افاده.

وكيف كان فالانصاف ظهور الجملة الاستثنائية في المفهوم الكلي او فقل عموم المستثنى ثبوتا، وبذلك اتضح الاشكال فيما افاده بعض الاعلام في تعليقه على البحوث من أن الاستثناء إخراج عن الحكم المثبت في المستثنى منه، وهذا وان كان من شؤون النسبة التامة الملحوظة في طرف المستثنى منه، ولكنه لايدل على أكثر من تحديد تلك النسبة التامة وتشخيص مقدار صدقها فلامفهوم كلي له بوجه أصلا، وقد ذكر نظيره في مفهوم الغاية.

هذا وقد يقال ان ما يسمى بمفهوم الاستثناء ليس مفهوما حقيقة لعدم كونه لازم خصوصية الحكم في المستثنى منه، بل هو مستفاد من منطوق الجملة الاستثنائية، فيثبت للخطاب مدلولان تصديقيان، وهذا غير بعيد، فانه كما ذكر

٤٧٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في البحوث ان الجملة الاستثنائية بحسب الحقيقة تشتمل على نسبتين تامتين ومدلولين تصديقيين: إحداهما النسبة التامة في طرف المستثنى منه، وبإزاءها المدلول التصديقي الذي هو الجعل في الجملة الإنشائية، وثانيتها النسبة الاستثنائية وبإزاءها مدلول تصديقي آخر، ويشهد على ذلك الوجدان القاضي بأن المتكلم إذا خالف الواقع في جملة المستثنى والمستثنى منه معاً، كما إذا قال "كل إنسان أسود إلا الزنجي" كان بذلك قد كذب كذابين^(١).

وذكر صاحب الكفاية أن البحث عن ذلك بلافائدة، ولكن ذكر بعض الاعلام "قده" أن هذا البحث له أثر عملي كبير، بل المهم في مبحث الاستثناء هو هذا الأمر، وذلك لأنه إذا كان ثبوت الحكم في المستثنى من باب المفهوم وكونه لازم الخصوصية الثابتة لحكم المستثنى منه، فمع الشك في سعة الحكم وضيقه لا طريق لدينا لإثبات سعته، إذ لا معنى للإطلاق فيه بعد ان كان مدلولاً التزامياً، كما ان الإطلاق في المنطوق الملازم له لا ينفع في ذلك لاحتمال ان تكون الخصوصية ملازمة لنفي الإطلاق عن المستثنى لالنفي كل فرد من افراد المطلق، وهذا بخلاف ما لو كانت الحكم مدلولاً للمنطوق، فانه يمكن التمسك بإطلاقه في إثبات سعة الحكم، وما يصلح مثالا لما نحن فيه قوله (عليه السلام) "لا تعاد الصلاة الا من خمس" فانه مع الشك في ثبوت الإعادة من جهة هذه الخمس في بعض الحالات، فان كان ثبوت الإعادة فيها بالمفهوم فلامجال لإحرازه في مورد الشك ولو علم نفي الإعادة بنحو مطلق في طرف المستثنى منه، إذ لعل الاستثناء من حيث المجموع، لامن حيث كل فرد فرد، واما إذا كانت ثبوت الإعادة فيها بالمنطوق أمكن التمسك بإطلاق الكلام في إثباته في مورد الشك، فانه نظير ما لو قال "تعاد من خمس"، وكون ذلك مستفادا من حرف "الا" غير قادح^(٢).

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢١٤

٢ - منتقى الاصول ج٣ ص٢٨٩

مفهوم الاستثناء ٤٧٧

اقول: ما ذكره ليس الا نفس البحث في المفهوم الكلي للاستثناء، أي اطلاق المستثنى، ومدعى الكفاية أن المهم هو احراز ظهور الجملة الاستثنائية في ذلك بالتبادر وشهادة الوجدان، وأما كونه بنحو المنطوق او المفهوم فليس بهمهم، وهذا هو الصحيح.

الفرق بين "له عليّ عشرة إلا درهما" وبين "له عليّ عشرة إلا درهم"

تنبيه: ذكر في الشرايع أنه إذا قال "له عليّ عشرة إلا درهماً" كان إقراراً بتسعة، ولو قال "له عليّ عشرة إلا درهم" كان إقراراً بالعشرة^(١)، ونظره في ذلك الى كون نصب الدرهم في الجملة الاستثنائية الموجبة دليلاً على كون "الا" للاستثناء، ورفع دليلاً على كونها للتوصيف، فكأنه قال له عليّ عشرة متصفة بأنها ليست بدرهم واحد.

وفيه أن الظهور يتبع المنهج العرفي في الكلام، والعرف يستعمل "الا" بعد الجملة التامة في الاستثناء، ولو مع رفع المستثنى، لعدم رعاية عامة الناس القواعد الادبية في كثير من الاحيان.

مفهوم الحصر

المشهور أن لفظ "انما" من اداة الحصر، ولكن حكي عن الشيخ الاعظم "قده" في التقريرات أنه ناقش في افادته للحصر، فقال: الإنصاف أنه لا سبيل لنا إلى ذلك، فإن موارد استعمال هذه اللفظة مختلفة ولا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها، بخلاف ما هو بأيدينا من الألفاظ المترادفة قطعاً لبعض الكلمات العربية كما في أداة الشرط، وأما تصريح أهل اللغة كالأزهري بذلك، وقول بعضهم أنه لم يظفر بمخالف فيه، او نقل بعضهم إجماع النحاة على ذلك، ونقله عن أئمة التفسير أيضاً والحكاية عن المبرد في جواب من سأله عن اختلاف قولهم "إن زيدا قائم" و "إنما زيد قائم" أن الثاني إخبار عن قيامه مع اختصاصه به، فاعتباره في المقام موقوف على اعتبار قول اللغوي في تشخيص الأوضاع على تقدير أن لا يكون ذلك منهم اجتهاداً ولم يثبت ذلك، هذا في "انما" بالكسر، وأما "انما" بالفتح فلا شاهد على وضعها للحصر، حتى لو تم ما نقل عن جماعة في "انما" بالكسر^(١).

وهكذا ذكر السيد الامام "قده" أن "إنما" لا تدل على الحصر، بل لاتفيد إلا التأكيد^(٢)، واستشكل بعض الاعلام "قده" في دلالة "انما" على الحصر بدعوى أن استعمالها في غير الحصر في القرآن كثير، كقوله تعالى "انما النسيء زيادة في الكفر" و"انما الخمر والميسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشيطان" و"انما الحياة الدنيا لعب ولهو"^(٣) وقد ذكر الفخر الرازي أنا لانسلم أن كلمة "إنما" للحصر، والدليل عليه قوله "إنما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء"، ولاشك أن الحياة الدنيا لها أمثال أخرى سوى هذا المثل، وقال "إنما

١ - مطارح الانظار ص ١٨٨

٢ - البيع ج ٢ ص ٦٤٩

٣ - مباني الاحكام ج ١ ص ٥٢٦

٤٨٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الحياة الدنيا لعب ولهو" ولاشك أن اللعب واللهو قد يحصل في غيرها^(١).
اقول: الانصاف أن الظاهر الاولي المنسب الى الذهن العرفي من كلمة "انما"
هو الحصر، وقد سألنا اهل اللغة العربية فأيدوا ذلك، ويظهر من القاموس ومغني
الليبي المفروغية عن دلالتها على الحصر، وذكر أن قوله "قل انما أعظكم
بواحدة" بمعنى ما أعظكم الا بواحدة، وقوله "انما اشكو بثي وحزني الى الله"
بمعنى ما اشكو بثي وحزني الا الى الله، وكذا قوله "وانما توفون اجوركم يوم
القيامة" بمعنى ما توفون اجوركم الا يوم القيامة^(٢).

بل الفخر الرازي نفسه ذكر في ذيل قوله تعالى "انما الصدقات للفقراء" أن
لفظة "انما" تفيد الحصر ويدل عليه أن ابن عباس تمسك في نفي ربا الفضل
بقوله عليه الصلاة والسلام "انما الربا في النسيئة" وقال الأعشى:

ولست بالأكثر منهم حصي
وانما العزة للكاثر
وقال الفرزدق:

أنا الذائد الحامي الذمار وانما
يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي
فثبت بهذه الوجوه أن كلمة "انما" للحصر^(٣)، وهو لم ينكر دلالة "انما" على
الحصر الا عند الكلام حول قوله تعالى "انما وليكم الله ورسوله والذين آمنوا
الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راعون" وليس منشأه الا العناد مع
الحق، مع أنك ترى أن معنى الولي هو ولي الامر، واعطاء الولاية لأكثر من
شخص واحد في عرض واحد خلاف المرتكز العقلائي، فلاحاجة الى اثبات
دلالة "انما" على الحصر، وهو اعترف في تفسيره بأن شأن نزول الآية قصة امير
المؤمنين (عليه السلام).

هذا ويشهد على ما ذكرناه من دلالة "انما" على الحصر الاستعمالات الكثيرة

١ - مفاتيح الغيب ج ١٢ ص ٣٨٦

٢ - مغني الليبي ج ١ ص ٤٠٦

٣ - مفاتيح الغيب ج ١٢ ص ٨١

في الكتاب والسنة، واليك بعضها:

اما الكتاب فمثل قوله تعالى "انما اشكو بشي وحزني الى الله" و"انما ان بشر مثلكم" و"انما يتقبل الله من المتقين" و"فاقض ما انت قاض، انما تقضي هذه الحياة الدنيا" و"انما توفون اجوركم يوم القيامة" و"انما نملي لهم ليزدادوا اثما" و"انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب" و"يا أهل الكتاب لا تغلوا في دينكم ولا تقولوا على الله إلا الحق إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته" و"إنما الله إله واحد" و"انما يستجيب الذين يسمعون" و"أن تقولوا إنما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا" و"يسئلونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي" و"إنما يستأذنك الذين لا يؤمنون بالله" و"إنما السبيل على الذين يستأذنونك وهم أغنياء" و"إنما الغيب لله" و"إنما بغيكم على أنفسكم متاع الحياة الدنيا" و"إنما أنت نذير" (ورد في آية أخرى "ان انت الا نذير") و"ويقول الذين كفروا لولا أنزل عليه آية من ربه إنما أنت منذر" و"إنما يتذكر أولوا الألباب" و"لا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون إنما يؤخرهم ليوم تشخص فيه الأبصار" و"انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون" و"إنما سلطانه على الذين يتولونه" و"قال إنما أنا رسول ربك لأهب لك غلاما زكيا" و"إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا وأولئك هم المفلحون" و"قال إنما أوتيته على علم عندي" و"قالوا لو لا أنزل عليه آيات من ربه قل إنما الآيات عند الله وإنما أنا نذير مبين" و"انما يؤمن بآياتنا الذين إذا ذكروا بها خروا سجدا" و"يسئلك الناس عن الساعة قل إنما علمها عند الله" و"قل إنما أعظكم بواحدة" و"إنما يتذكر أولوا الألباب" و"قال إنما أوتيته على علم" و"قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي أنما إليكم إله واحد" و"إنما السبيل على الذين يظلمون الناس" و"إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا" و"إنما تجزون ما كنتم تعملون" و"إنما ينهاكم الله عن الذين

قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم" و"إنما نطعمكم لوجه الله".

وأما الروايات فمثل قول امير المؤمنين (عليه السلام) فيما كتب الى معاوية "فانك انما نصرت عثمان حينما كان النصر لك"^(١) وكذا قوله "فانما امرتم بالنهي بعد التناهي"^(٢) و"انما نهى أن يقرأ الرجل (القرآن) وهو عريان، فأما اذا كان عليه إزار فلا بأس"^(٣) و"انما جامعها دون الفرج فلم يجب عليها الغسل"^(٤) و"انه انما ارتفع طمثها شهراً"^(٥) و"لأن الصوم انما هو في السنة شهر، والصلاة في كل يوم"^(٦) و"ليس في الصوم شيء من ذلك وانما هو الامسك من الطعام او الشراب"^(٧) و"لا تنقض اليقين بالشك، وانما تنقضه بيقين آخر"^(٨) و"المرأة ترى الدم اول النهار من رمضان أتفطر الصوم، قال تفطر، انما فطرها من الدم"^(٩) و"صححة إسماعيل بن جابر قلت أليس لا ينبغي أن يمسه الميت بعد ما يموت، ومن مسه فعليه الغسل، فقال: إنما ذلك إذا برد"^(١٠) وقوله "أغتسل من غسل الميت قال نعم قال فمن أدخله القبر قال لا، إنما مس الثياب"^(١١) و"صححة محمد بن مسلم عن أحدهما في رجل مس ميتة أعليه الغسل قال لا، إنما ذلك من الانسان"^(١٢) و"قال له رجل إنني أدخل كنيفا ولي جيران وعندهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما أطلت الجلوس استماعا مني لهن فقال: لاتفعل فقال الرجل

١ - نهج البلاغة ص ٣٢٥

٢ - نهج البلاغة ص ١١٦

٣ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٤٧

٤ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ١٨٥

٥ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٣٨

٦ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٥١

٧ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٥٠

٨ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٥٦

٩ - وسائل الشيعة ج ٢ ص ٣٦٧

١٠ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٩١

١١ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٩٢

١٢ - وسائل الشيعة ج ٣ ص ٢٩٩

مفهوم الحصر..... ٤٨٣

والله ما آتيهن إنما هو سماع أسمع به بأذني^(١)، و"الرجل يكون معه اللبن أيتوضأ منه للصلاة قال لا إنما هو الماء والصعيد"^(٢)، و"إنما عليه أن يغسل ما ظهر"^(٣) و"فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه قال لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك"^(٤)، و"إنما حرم الله أكله وشربه ولم يحرم لبسه ومسه والصلاة فيه"^(٥) و"فقلت قد روى بعض أصحابنا أنه كان لأبي الحسن (عليه السلام) امرأة ملبسة فضة فقال لا، والحمد لله إنما كانت لها حلقة من فضة وهي عندي"^(٦)، و"المرأة هل يصلح إمساكها إذا كان لها حلقة فضة قال نعم إنما كره استعمال ما يشرب به"^(٧)، و"في موثقة عمار في الرجل يقرض من شعره بأسنانه أيمسحه بالماء قبل أن يصلي قال لا بأس إنما ذلك في الحديد"^(٨) و"ليس هكذا حدثته، إنما قلت له..."^(٩)، و"إنما قال ظل القامة ولم يقل قامة الظل"^(١٠) و"كل فريضة إنما تؤدي إذا حلت"^(١١) و"إنما أمرت أبا الخطاب أن يصلي المغرب حين زالت الحمرة من مطلع الشمس فجعل هو الحمرة التي من قبل المغرب وكان يصلي حين يغيب الشفق"^(١٢) و"إنما علينا أن نصلي إذا وجبت الشمس عنا"^(١٣)، و"إن أبا الخطاب قد كان أفسد عامة أهل الكوفة، وكانوا لا يصلون المغرب حتى يغيب الشفق وإنما ذلك للمسافر والخائف ولصاحب

- ١ - وسائل الشيعة ج٣ ص٣١
- ٢ - وسائل الشيعة ج٣ ص٣٥١
- ٣ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٣٨
- ٤ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٦٦
- ٥ - وسائل الشيعة ج٣ ص٤٧٢
- ٦ - وسائل الشيعة ج٣ ص٥٠٦
- ٧ - وسائل الشيعة ج٤ ص٥٦٣
- ٨ - وسائل الشيعة ج٣ ص٥٣٠
- ٩ - وسائل الشيعة ج٤ ص٧١
- ١٠ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٥١
- ١١ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٦٦
- ١٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٧٥
- ١٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٨٠

٤٨٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الحاجة^(١)، و"عبد الله بن سنان قال سمعت أبا عبد الله يقول آخر رسول الله ليلة من الليالي العشاء الآخرة ما شاء الله فجاء عمر فصدق الباب فقال يا رسول الله نام النساء نام الصبيان فخرج رسول الله فقال ليس لكم أن تؤذوني ولاتأمروني وإنما عليكم أن تسمعوا وتطيعوا^(٢)، و"إنما عنى الجلود دون غيرها^(٣)" و"إنما نصبت المساجد للقرآن^(٤)" و"إنما يكره أن ينام في المسجد الذي كان على عهد رسول الله فأما النوم في هذا الموضع فليس به بأس^(٥)" و"ان الشياطين ليست في السماء ولا في الأرض وإنما تسكن الهواء^(٦)" و"محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) قال سألته عن أكل الثوم فقال إنما نهى رسول الله (صلى الله عليه وآله) عنه لريحه^(٧)" و"إنما للعبد من صلاته ما أقبل عليه منها بقلبه^(٨)" و"النبي (صلى الله عليه وآله) أنه قال إنما الأعمال بالنيات وإنما لامرئ ما نوى^(٩)".

نعم مثل قوله "انما المؤمنون اخوة" لا يناسب الحصر، ولذا لا يقال "المؤمنون اخوة فقط وليسوا شيئاً آخر" او "أن المؤمنون فقط أخوة دون غيرهم" وكذا قوله "انما المشركون نجس" وكذا قوله "ان الذين يباعدونك انما يباعدون الله" حيث لا يناسب أن يقال "الذين يباعدونك يباعدون الله فقط"، وهكذا قوله "انما ذلكم الشيطان يخوف اولياءه فلاتخافوهم" وكذا "قالوا إنما البيع مثل الربا" او ما ورد في الدعاء حال الدفن "واسكن اليه من رحمتك رحمة تغنيه بها عن رحمة من

١ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٩٢

٢ - وسائل الشيعة ج٤ ص١٩٩

٣ - وسائل الشيعة ج٤ ص٣٥٨

٤ - وسائل الشيعة ج٥ ص٢١٣

٥ - وسائل الشيعة ج٥ ص٢١٩

٦ - وسائل الشيعة ج٥ ص٣١١

٧ - وسائل الشيعة ج٥ ص٢٢٦

٨ - وسائل الشيعة ج٥ ص٤٧٧

٩ - وسائل الشيعة ج١ ص٤٨

سواك، فانما رحمتك للظالمين^(١)، ولم اظفر بغيرها مما لا يلائم الحصر، وهذا المقدار لا يقدح في استظهار الحصر من لفظ "انما"، كما ان كثرة استعمال اداة الحصر في الحصر الاضافي او الادعائي بالقرينة لا توجب سلب ظهورها الاطلاق في مورد عدم القرينة على الخلاف في الحصر الحقيقي.

ثم ان من الغريب ما مر عن الفخر الرازي وبعض الاعلام "قده" من النقص على افادتها للحصر، بمثل "انما الحياة الدنيا لعب ولهو" مع أنه لا مانع فيه من الالتزام بالحصر الادعائي من باب المبالغة، كيف وقد ورد "وما الحياة الدنيا الا لعب ولهو"^(٢) و"ما هذه الحياة الدنيا الا لهو ولعب"^(٣)، وقد يقال بأن الحياة الدنيا بمعنى الحياة الدانية، لا الحياة الدنيا في قبال الحياة الآخرة، وحينئذ فلا يشتمل على المبالغة، ولكنه احتمال بعيد، وكذا لا يرد النقص بقوله "انما مثل الحياة الدنيا كماء أنزلناه من السماء فاختلط به نبات الأرض مما يأكل الناس والأنعام حتى إذا أخذت الأرض زخرفها وازينت وظن أهلها أنهم قادرون عليها أتاها أمرنا ليلا أو نهارا فجعلناها حصيدا كأن لم تغن بالأمس كذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون"^(٤) فانه يمكن أن يجعل مكانه "وما مثل الحياة الدنيا الا كماء...". فيكون من الحصر الادعائي، وكذا "انما النسيء زيادة في الكفر" حيث يصح أن يقال مكانه "ما النسيء الا زيادة في الكفر" وكذا "انما الخمر... رجس من عمل الشيطان" حيث يصح أن يقال مكانه "ما الخمر الا رجس من عمل الشيطان".

هذا وأما كلمة "انما" فقد يمنع من دلالتها على الحصر، كما حكي ذلك عن السيد الخوئي "قده"، ولكنه لا وجه له، فان العرف لا يفرق بين قوله تعالى "انما

١ - وسائل الشريعة ج ٣ ص ٢٧٦

٢ - الانعام ٣٢

٣ - العنكبوت ٦٤

٤ - يونس ٢٤

٤٨٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الحيوة الدنيا لهو ولعب" وقوله تعالى "واعلموا أنما الحياة الدنيا لعب ولهو^(١)"
وقد ذكر في القاموس أن "أنما" يدل على الحصر مثل "إنما".

تنبيه: قالوا ان تقديم ما حقه التأخير ايضا يوجب الظهور في الحصر كقوله
"اياك نعبد واياك نستعين" فانه يختلف عما لو قيل "نعبدك ونستعين بك"
ولم يظهر لنا ذلك، ما لم ينضم قرينة عرفية اليه، نعم في القضية الحملية فحيث أن
اطلاق الموضوع شمولي فلو قيل مثلا "الموجب للجناية هو الدخول" فيكون
ظاهرا في حصر طبيعي الموجب للجناية به، وكذا لو قيل "الواجب هو اكرام
زيد" او "العادل امير المؤمنين" نعم قد تكون اللام الداخلة على الموضوع للعهد
او توجد قرينة على الحصر الاضافي او الادعائي فيكون خارجا عن محل الكلام.

مفهوم العدد

أما مفهوم العدد فقد يقال بثبوته استشهدا بمثل ما لو قيل "ذهب زيد الى الحج مرتين" حيث ان ظاهره أنه لم يذهب الى الحج أكثر من ذلك، كما أنه اذا امر المولى عبده باطعام زيد مرتين كان معناه أنه لايجب عليه اطعامه أكثر من ذلك.

اقول: انه وان ثبت للعدد مفهوم في الجملة، لكنه لا يثبت له مفهوم كلي، فلا يثبت به انتفاء سنخ الحكم عما عداه، فاذا امر المولى بصوم ثلاثين يوما، فلا يفهم منه الا انتفاء شخص ذلك الحكم عن الصوم في باقي الايام، بل انتفاء طبيعي وجوب الصوم في باقي الايام في الجملة، لكن يمكن ثبوت وجوب آخر لصوم تلك الايام في بعض التقادير، او صوم بعض تلك الايام مطلقا، نعم في مثل الاخبار بصدور فعل بعدد معين كما في قوله "ذهب زيد الى الحج مرتين" فمقتضى الاحتراز عن لغوية ذكر هذا العدد ممن يكون محيطا بالواقع هو عدم صدور الفعل اكثر، والا لكان ذكر هذا العدد لغوا.

بل اذا ذكر العدد في تحديد شيء كالكر مثلا حيث حدد بستمأة رطل، فلا يصح تقييده بعدد آخر مثل ما ورد بأن الكر الف ومأتا رطل، بل يعتبران متعارضين.

مفهوم التعليل

انه اذا ذكر للحكم علة لاتستوعب جميع افراد موضوعه، كما اذا قيل "لايؤكل الرمان لأنه حامض" فالمشهور أن ظاهر التعليل عدم تحريم اكل مطلق الرمان، فيقيد به الخطاب المطلق الدالّ على تحريم اكل الرمان، ولكن قد يمنع من ذلك لثلاثة اوجه:

الوجه الاول: انه يحتمل كونه من قبيل الحكمة التي لاينتهي الحكم بانتفاءها، كما يرى ذلك في روايات علل الشرايع.

ولكنه خلاف ظاهر التعليل عرفا، نعم في مثل روايات علل الشرايع توجد قرينة عامة على كون العلة المذكورة فيها للحكم من قبيل الحكمة.

الوجه الثاني: انه يحتمل كون المراد بالتعليل كون نوع الموضوع كذلك، فلو قيل "لاتأكل الرمان لأنه حامض" فيحتمل كون المقصود التعليل بكون نوعه حامضا لغلبة حموضة افراده، فيصدق على الرمان غير الحامض ايضا ان نوعه حامض.

ولكنه خلاف الظاهر عرفا، فانه لو ورد في خطابٍ "لاتأكل الرمان" وورد في خطاب آخر "لاتأكل الرمان لأنه حامض" فالعرف يمنع من التمسك باطلاق الخطاب الاول ايضا لاثبات حرمة اكل الرمان غير الحامض.

الوجه الثالث: ما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله" من أنه قد يكون للحكم علل متعددة، ولكن يصح عرفا الاكتفاء بذكر علة واحدة، وقد تكون هذه العلة غالبية لادائمة، لكن يؤتى بها لكونها اوقع في النفوس، وعليه فذكر هذه العلة وان كان يمنع من اطلاق الخطاب لفرض انتفاء هذه العلة، لكن يمكن التمسك بسائر الخطابات المطلقة لاثبات شمول الحكم له، فما هو المشهور من "أن العلة تُخصّص" غير صحيح، كما أن ما هو المشهور من "أنها تعمم" لا يختص

مفهوم التعليل ٤٨٩

بها، بل الحكمة كذلك، ولذا يمكن التمسك بما ورد من تحريم اكل الميتة لأنه يوجب فساد البدن، على تحريم كل ما يوجب فساد البدن، مع أنه حكمة بلا اشكال.

والانصاف أن ما ذكره من عدم مخصصة العلة للخطابات المطلقة خلاف الظاهر العرفي، لما مر من أن العرف يمنع من التمسك باطلاق الخطاب المطلق ايضا لاثبات الحكم لفرض انتفاء العلة.

وعليه فلا ينبغي الاشكال في أن التعليل يوجب تقييد الخطابات المطلقة. وأما ما ذكره وفاقا لاستاذة "قده" من عدم اختصاص نكته المعممة بالعلة، لجريانها في الحكمة ايضا فهو وان كان صحيحا، لكن يخطر بالبال في العلة ايضا أنه لا يفهم منها أكثر من كونها مقتضية للحكم مع عدم ابتلاءها في مورد التعليل بالمانع، فلو قال الاب لابنه "لا تلعب في حرّ الشمس، مخافة أن يصيبك صداع" فانه لا يستفاد منه تحريم كل فعل يكون فيه خوف الصداع، ولو كان هو مطالعة الدرس، او الذهاب الى السوق وشراء ما يحتاج اليه، نعم لو كان احتمال المانع موهوما عرفا فيمكن اثبات حرمة بعد وجود المقتضي لها.

ثم انه بعد الالتزام بمخصصة العلة للخطابات المطلقة، فيكون قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" منحصرا لقوله "يحرم اكل الرمان"، فيقع الكلام في أنه لو ورد "يحرم اكل الرمان الابيض" او ورد "يحرم اكل الرمان عند برودة الجو" (سواء انعقد له مفهوم في الجملة ام لا، كما لو سأله سائل: هل يؤكل الرمان في برودة الجو؟، فقال لا) او ورد خطاب تحريم أكل الرمان على مكلف خاص كالمرأة، فهل ظاهر ذلك التعليل في قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" كونه علة منحصرة لسنخ حرمة أكل الرمان، فتنتفي حرمة بانتفاء حموضته مطلقا، فيكون حاكما على هذه الخطابات، او معارضا معها بالعموم من وجه على الاقل، ام لا يكون بينها أيّة معارضة حيث ان الجملة التي ذكر لها علة الحكم

٤٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وهو قوله "يحرم اكل الرمان" جملة مستقلة، فينعقد لها مدلول تصديقي، وتجري بالنسبة اليها مقدمات الحكمة، فيتم لها الاطلاق، ثم تُعلَّل بقوله "لأنه حامض" وعليه فالظاهر أن كون الرمان حامضا علة لفرد من تحريم اكل الرمان، وهو التحريم المطلق لأكله من دون تقيده بسبب خاص او بوصف خاص او بتوجهه الى صنف خاص من المكلفين، فلا يقتضي تقييد ما دل على ثبوت فرد آخر من تحريم أكل الرمان، وهو تحريمه بسبب خاص او مع وصف خاص او على مكلف خاص.

لايعد أن يقال بأن الظاهر هو ثبوت المعارضة في خصوص خطاب النهي عن اكل الرمان المقيّد بوصف خاص، كالنهي عن اكل الرمان الابيض، لأن الظاهر من قوله "يحرم اكل الرمان لأنه حامض" أن وصف الحموضة من بين اوصاف الرمان علة منحصرة لحرمة أكله، وهذا ينافي كون وصف آخر علة لها، وأما في السبب الخاص او المكلف الخاص فيتم ما ذكر في وجه عدم المعارضة عرفا.

العام والخاص

وفيه جهات من البحث

تعريف العموم واقسامه

الجهة الاولى: وفيها نكات:

تعريف العموم

النكتة الاولى: ذكر في تعريف العموم عدة تعاريف، وقد اورد عليها طردا وعكسا، وذكر صاحب الكفاية "قده" أنه لامجال لهذه الايرادات بعد كون هذه التعاريف من قبيل التعريف اللفظي وشرح الاسم، ومراده أنه من قبيل ما يقال من ان سعادة نبت، فانه يدعي أن الاعلام لم يكونوا في مقام التعريف الكامل بنحو يكون جامعا للافراد ومانعا عن الاغيار، وان كان تعبيره بشرح الاسم وما يقال في جواب ما الشارحة دون ما الحقيقية خلاف مصطلح علم المنطق، حيث انهم يعبرون عن تعريف ما لم يثبت وجوده بشرح الاسم ولو كان تعريفه بالحد او الرسم، وعن تعريف ما ثبت وجوده بالتعريف الحقيقي، وكيف كان فما ذكره دفاعا عن القوم خلاف ما نشاهده من كونهم في مقام التعريف الجامع والمانع ولذا يحاولون الجواب عما يورد عليهم من الاشكال بعدم مانعية التعريف او جامعيته.

هذا وقد عرّف صاحب الكفاية العموم بأنه شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه^(١)، واورد عليه عدة ايرادات:

الايراد الاول: ما ذكره السيد البروجردى "قده" من أنه بناء على تعريفه بأن العموم شمول المفهوم يكون العموم من صفات المعنى، مع أنه من صفات

اللفظ، فيقال عموم هذا اللفظ^(١).

اقول: كون العموم من صفات اللفظ غير واضح، فلعله كما قال المحقق العراقي "قده" يكون من صفات المعنى اولا وبالذات، وينسب الى اللفظ ثانيا وبالعرض، لشدة العلاقة بين اللفظ والمعنى^(٢).

الايراد الثاني: ما ذكره ايضا من أن الجمع المحلى باللام مثل "العلماء" لا يصلح أن ينطبق على المفرد، فزيد عالم وليس علماء، فهو يشمل جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفردة أي العالم، فالاولى أن يقال: إن العموم عبارة عن كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه جميع ما يصلح أن ينطبق عليه مفردة^(٣).
اقول: ما ذكره وان كان صحيحا في حد نفسه بناء على ما هو المشهور من كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم، لكن لا يسلم تعريفه ايضا من الايراد الآتي.

الايراد الثالث: ما في البحوث من أنه لا يمكن أن يرى بالمفهوم كمفهوم الانسان الا ذات الطبيعة، دون افرادها فضلا عن استيعابها لافرادها، فان الطبيعة وان كانت متحدة مع افرادها خارجا، لكنها لا تكون مرآة للكثرات والافراد، فان ذكرت الطبيعة دخلت في بحث الاطلاق، ولكن لو اريد الحكاية عن افرادها فلا بد أن يقال "افراد الانسان"، وعليه فلا يصح أن يقال ان مفهوم الانسان استوعب افراد نفسه، بل هو يرينا نفس طبيعة الانسان كما أن مفهوم "كل" مثلا يرينا طبيعة التكثر والاستيعاب، فاذا قيل "كل انسان" فيكون مفهوم "كل" مستوعبا لافراد مفهوم آخر وهو الانسان، فالعموم عبارة عن استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر، نعم لو لوحظ المفهومان في قولنا "كل انسان" كمفهوم واحد من باب المسامحة، تطابق مع تعريف صاحب الكفاية.

١ - نهاية الاصول ص ٣١٨

٢ - نهاية الافكار ج ٢ ص ٥٠٤

٣ - نهاية الاصول ص ٣١٨

هذا كله بلحاظ ما يدل على العموم بنحو المعنى الاسمي، كلفظ "كل" او "جميع" او "تمام" او "كافة" وأما ما يدل على العموم بنحو المعنى الحرفي، كالجمع المحلى باللام بناء على دلالة على العموم، فقد ذكر في البحوث أن العموم فيه ايضا ليس بمعنى شمول المفهوم لافراده، بل لا بد من فرض دلالة هيئة الجمع المحلى باللام كالعلماء على نسبة استيعابية قائمة بين مفهوم العالم وافراده، فلا بد من وجود دال ثالث على النسبة الاستيعابية غير الدال على ذات مفهوم العالم والدال على افراده، بينما أن الاستيعاب كان ملحوظا بنحو المفهوم الاسمي في مثل "كل عالم" ونحوه مما كان دالا على العموم الاسمي.

فالصحيح أن يقال في تعريف العموم انه عبارة عن استيعاب مفهوم وضعا لافراد مفهوم آخر سواء كان الاستيعاب ذاتيا في المفهوم المستوعب او بدال^(١) ثالث.

ولايرد عليه ما قد يقال من ان مجرد اضافة مفهوم الأفراد والكثرات إلي مفهوم آخر كقولنا "افراد الانسان" لا يكفي لإثبات العموم، بل لا بد من ادخال لفظ "كل" مثلا عليه حتى نستفيد العموم.

فانه لم يدع كفاية اضافة مثل "افراد" الى مفهوم الانسان مثلا في افادة العموم، وانما ذكر ان مفهوم الانسان لا يحكي عن افراده، واذا اريد الحكاية عن الافراد، فلا بد أن يستخدم ما يدل على الافراد، وهذا لاينافي أن افادة العموم تحتاج الى ما يدل على الاستيعاب لتمام الافراد، كلفظ "كل".

كما أنه لايرد عليه أن لفظ "كل" مثلا لو كان دالا على مفهوم الاستيعاب لصح أن يجعل لفظ الاستيعاب مكانه، مع أنه لايصح ذلك، فانه ذكر في البحوث بعد ذلك أن لفظ "كل" موضوع لواقع الاستيعاب^(٢)، فالظاهر كون مقصوده دلالة ادواة العموم الاسمي على مفهوم اسمي متضمن للاستيعاب،

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٥

٤٩٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاوضعها لمفهوم الاستيعاب ولاوضعها لواقع الاستيعاب بمعنى النسبة الاستيعابية التي قيل بها في الجمع المحلى باللام، فان المفروض أنه اداة للعموم الاسمي الدال وضعاً على الاستيعاب .

وذكر المحقق العراقي "قده" أن العموم عبارة عن الإحاطة والاستيعاب للافراد، ثم قال انه ليس مفهوم الإحاطة، بل واقع الإحاطة ومصداقها الذي هو منشأ انتزاع هذا المفهوم الذي هو في الحقيقة معنى حرفي أي نسبة قائمة بين المستوعب والمستوعب، واما الإشكال عليه حينئذ بأن لازم كون مدلول اداة العموم واقع الإحاطة الذي هو معنى حرفي عدم صحة جعل الألفاظ الموضوعه للعموم كلفظ كل وجميع ومجموع، موضوعاً في القضية، مع أنه يصح ذلك جزماً، فمندفع بأن مدلولها المطابقي عبارة عن معنى اسمي يكون لازمها الإحاطة والاستيعاب، وهو مقدار كمّ المدخول، فالمدلول في لفظ كل وتمام وجميع من قبيل مداليل الأسمي الموضوعه للمقادير نظير باقي الكسور كالنصف والرابع والثالث، فلفظ "كل" مثلاً يبين مقدار كمّ المدخول بكونه أعلى المراتب في قبال لفظ "بعض"، ولازم ذلك عقلاً هو الإحاطة والاستيعاب لجميع الافراد المندرجة تحته^(١) .

وفيه ان اداة العموم التي تكون بمعنى "تمام" ومرادفها بالفارسية "همه" لا تتضمن معنى حرفياً ابداً، بل يكون كأسماء المقادير كالنصف والرابع، ولذا قد تستعمل بلامدخول، كقوله تعالى "كلّ" قد علم صلاته وتسيححه"، نعم مثل لفظ "اي" الذي يكون مرادفه بالفارسية "هر" كاسم الموصول محتاجاً في رفع ابهامه الى ما بعده.

اختلاف معنى أدوات العموم الاسمي

النكتة الثانية: لا يخفى اختلاف معنى أدوات العموم الاسمي:

فان بعضها مرادف في الفارسية لكلمة "همه" كلفظ "تمام" و"جميع" و"عموم" و"كافة" ولذا لا يضاف الا الى الجمع او اسم الجمع المعرفة كقولنا "تمام القوم" او المفرد بلحاظ اجزاءها كقولنا "اكلت تمام السمكة" او "اكلت تمام سمكة" فان هذا مما يتصور فيه البعض فيؤتى بلفظ "تمام" او ما يرادفه لنفي احتمال ارادة البعض.

وبعضها مرادف في الفارسية لكلمة "هر" كلفظ "اي"، نعم اذا وقع في حيّز النفي او النهي صح أن يجعل مكانه في الفارسية كلمة "هيچ" وهذا مثل قوله "لا تكرم أيّ فاسق" حيث يقال في ترجمته "هيچ فاسقى را اكرام نكن".

وقد كان يخطر بالبال أن لفظ "كل" مشترك بين المعنيين، حيث انه قد يستعمل بمعنى "همه" وحينئذ لا يضاف الا الى الجمع او اسم الجمع المعرفة كقولنا "كل العلماء" و"كل القوم" او الى المفرد بلحاظ اجزائه وهذا يكون عادة في المفرد المعرفة وما بحكمه كما في قولنا "اكلت كل السمكة" او "اشتر سمكة واطبخ كلها" وقد يستعمل بمعنى "هر" وحينئذ لا يضاف الا الى المفرد النكرة كقولنا "كل عالم"، او اسم الجمع النكرة كقولنا "كل أناس" او "كل قوم" حيث ان التعميم بلحاظ انطباقه على اقوام مختلفة، لا بلحاظ افراد قوم واحد.

ولكن الظاهر عدم وضعه لمعنى "هر" ولو بنحو الاشتراك اللفظي، وان صح أن يوضع مكانه هذا اللفظ احيانا، كما في ترجمة قوله "اكرم كل عالم"، والشاهد على ما ذكرناه أنه لا يقال "اكرم عالما كل عالم كان" بل يقال "اكرم عالما ايّ عالم كان" مع أنه يقال بالفارسية "اكرام كن عالمى را هر عالمى كه باشد".

كما أنه لا يكون مرادفا لكلمة "همه" او "التمام" ولذا لا يصح ترجمة لفظ "كل" في قوله "اكرم كل عالم" بكلمة "همه" فلا يقال "اكرام كن همه دانشمندی را"، فالظاهر أن لفظ "كل" ليس مرادفا لكلمة "هر" ولا لكلمة "همه" ولا مشتركا لفظيا بينهما، وقد ذكر في البحوث أنه موضوع لمعنى واحد،

٤٩٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وهو واقع الاستيعاب، وخصوصية كونه بلحاظ الاجزاء او الافراد انما تستفاد بلحاظ المدخول^(١).

ثم ان ما ذكره في البحوث من دلالة لفظ "كل" وسائر ادواة العموم الاسمي على طبيعة التكثر، فقد أورد عليه بعض الاعلام في تعليقه البحوث بعدم دخول معنى التكثر في مدلول هذه الادوات مطلقا، أما ما يكون مرادفا لكلمة "همه" فلأنه لو كان كذلك لجاز دخولها على المفرد المعرفة بلحاظ افادة استيعاب افراده كما يصح اضافة كلمة الافراد اليه فيقال "افراد الانسان" مع وضوح عدم صحته، وأما ما يكون مرادفا لكلمة "هر" فلأنه لو كان كذلك لما صح أن يقال "كل فرد من الانسان" حيث كان مآله الى المناقضة بأن يقال "افراد فرد من الانسان" او "تكثر فرد من الانسان".

اقول: ما ذكر من عدم دلالة ادواة العموم على مفهوم التكثر والافراد وان كان متينا، لكن مر أنه في البحوث لايقول بوضعها لمفهوم التكثر، فقد صرح بعد ذلك أن لفظ "كل" موضوع لواقع الاستيعاب.

سرّ اختلاف ما اذا كان مدخول "كل" معرفة او نكرة

النكتة الثالثة: سبق أن مدخول لفظ "كل" اذا كان نكرة يراد به الاستيعاب بلحاظ الافراد، واذا كان معرفة يراد به الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، وقد وقع الكلام في سر هذا الاختلاف، فذكر في البحوث أن سره اقتضاء الظهور الأولى لأن يستفاد من لفظ "كل" الاستيعاب بلحاظ اجزاء مدخوله، لأنّ دلالة مدخوله على اجزائه ثابتة بمقتضى اطلاقه الأولي، فان وجدان الشيء لأجزائه ذاتي، ولكن لحاظ وجدانه لافراده يحتاج الى مؤونة زائدة، ويشهد على ما ذكرناه أن مقابل لفظ "كل" هو لفظ "بعض" وظاهره التجزئة بلحاظ الاجزاء، وعليه فارادة الاستيعاب بلحاظ الاجزاء في المعرفة لا يحتاج الى قرينة، وانما توجد في النكرة

العام والخاص.....٤٩٧

قرينة على ان الاستيعاب فيه بلحاظ الافراد لالاجزاء، وهي الحاق تنوين التنكير الدال على الإشارة إلى الافراد على سبيل البدل، فيكون ذلك قرينة على لحاظ الافراد، فحينما يدخل عليه لفظ كل يكون ظاهرا في الاستيعاب بلحاظ الافراد. ولا يتم ما قد يستفاد من المحقق العراقي "قده" من أن المانع عن الاستيعاب الافرادي في المعرفة هو دخول اللام عليه حيث أن اللام وضعت للتعين، فاذا قيل "اقرأ كل الكتاب" تبادر الى الذهن كونه اشارة الى كتاب معين، وهذا ينافي التعدد الأفرادي، فإذا تجرد اسم الجنس عن اللام وصار نكرة بأن قيل مثلا "اقرأ كل كتاب" أمكن إفادة استيعاب الافراد^(١)، فانه يرد عليه أن اثبات مانعية دخول اللام عن الاستيعاب بلحاظ الافراد لا يستطيع أن يفسر نكتة ظهور النكرة التي دخل عليها لفظ "كل" في الاستيعاب بلحاظ الافراد، مضافا الى ان المراد من كون اللام للتعين إن كان مطلق التعيين المساوق مع التعريف، فمن الواضح انه لا ينافي التعدد الأفرادي كما في المعرف بلام الجنس، وإن كان المراد خصوص التعيين العهدي فاستفادة الاستيعاب بلحاظ الأجزاء ليست مختصة به، بل هو جار في غير لام العهد ايضا، اذا اشير الى فرد معين، كقولك "قرأت كل كتاب زيد".

ثم قال: اذا دخل "كل" على الجمع كقوله "قرأت كل كتب المكتبة" أو ما بحكمه كاسم الجمع، فلاشكال في عمومه لافراده، انما الكلام في أن ذلك باعتبار كونها اجزاء للجمع، فيكون العموم فيه باعتبار الاستيعاب لتمام اجزاء المدخول، او باعتبار كونها افرادا له، فيكون عمومه باعتبار الاستيعاب لتمام افراده؟، لايبعد أن يكون الأظهر هو الأول، كما هو الحال فيما إذا دخل على اسم العدد المعرفة، مثل "كل العشرة" ودعوى عدم امكان ارادة الاستيعاب بلحاظ الاجزاء لعدم صحة أن يقال "قرأت كل الكتب إلا صفحات من هذا

١ - لم اجد في كلام المحقق العراقي "قده" ما يظهر منه ذلك، راجع مقالات الاصول ج١ ص٤٣٣

٤٩٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الكتاب" مدفوعة بأن أجزاء الجمع بما هو جمع انما هو مراتب الجمع أي ثلاث كتب، اربع كتب، وهكذا، لاجزاء الكتاب، والمفروض أنّ المدخول هو الجمع بما هو جمع.

نعم لو دخل "كل" على المثني كما في قولك "قرأت كل الكتابين" كان ظاهرا في استيعاب اجزاء كل منهما لعدم مناسبة الاثنين مع التكثير والاستيعاب، فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر إلى اجزاء كل منهما^(١).

اقول: يلاحظ عليه **اولا**: ان مجرد كون مدخول "كل" مفردا معرفة لا يوجب ظهوره في الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، الا أن يكون ظاهرا في الاشارة الى فرد معين لامجرد تعريف الجنس، فيتعين حينئذ الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، كقوله "اكلت كل السمكة" او قوله "اشتر كتابا وقرأ كله" فان الضمير راجع الى الكتاب الذي يشتريه، والشاهد على ما ذكرناه كون مثل قوله تعالى "كل الطعام كان حلا لبني اسرائيل" او قوله "كل الصيد في جوف الفرا" ظاهرا في الاستيعاب بلحاظ الافراد، نعم المتعارف فيما اذا كان مدخول "كل" مفردا واريد بيان استيعابه الافرادي ان يؤتى به نكرة.

وثانيا: ان ما استشهد به على كون الظاهر الاولي من لفظ "كل" هو الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، من كونه في قبال لفظ "بعض" ولاشكال في كونه لتجزئة الاجزاء، ففيه ما مر من أن كل اذا اضيف الى المفرد واريد به الاستيعاب الافرادي لم يكن بمعنى التمام المقابل للفظ "بعض" ولذا لا يقال "اكرم تمام عالم" او "اكرم بعض عالم".

وثالثا: اذا دخل لفظ "كل" على الجمع كقوله "اكرم كل العلماء" فظاهره بشهادة الوجدان كون الاستيعاب باعتبار كون كل عالم فردا من افراد العلماء، لاجزاء من مجموعة العلماء، فكأنه قال "اكرم تمام افراد العلماء" وهكذا لو قال

"اكرم كل العشرة" فان عنوان العشرة مما يلحظ مشيرا الى واقع العشرة الذين هم افراد لاجزاء.

ورابعا: ان ظاهر كلامه قبول اشكال عدم صحة "قرأت كلّ الكتب إلا صفحات من هذا الكتاب" مع وجدانية صحة ذلك، خاصة وأن ظاهر اسناد القراءة الى الكتاب استيعاب الاجزاء، بل لو كان مثل قوله "رأيت كل كتب المكتبة" فانه لا يظهر منه الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، لكن اذا استثنى صفحات من كتاب معين، صار قرينة على ارادة الاجزاء ايضا من المستثنى منه، ولاوجه للقول بعدم صحة استثناء الجزء فيه فضلا عن المثال السابق.

وخامسا: ان ما ذكره حول دخول لفظ "كل" على اسم الجمع فيرد عليه أن اسم الجمع ان كان نكرة كقوله "كل قوم" فظاهره الاستيعاب بلحاظ الاقوام المختلفة، وان كان معرفة كقوله "كل القوم" فظاهره الاستيعاب بلحاظ افراد القوم الواحد، واستيعابه لهم باعتبارهم اجزاء من القوم خلاف الظاهر، كما مر في مثال "كل العلماء".

في وجه عدم كون اسماء الاعداد من ادوات العموم

النكتة الرابعة: ذكر صاحب الكفاية أن مثل شمول لفظ "عشرة" لآحاده المندرجة تحته ليس من العموم لعدم صلاحيته بمفهومه للانطباق على كل واحد منها، وقد يورد عليه بالنقض بالجمع المحلى باللام، كالعلماء، حيث لايقال لعالم واحد انه علماء، وهكذا الحال في العام المجموعي كمجموع العلماء، واجيب عن هذا النقض بأن المقصود صلاحية المفهوم بنفسه او بمفرده، للانطباق، الا أن المهم أن أثر ادوات العموم ليس الشمول بلحاظ الافراد دائما، بل قد يكون بلحاظ الاجزاء، كما في قوله "اكلت كل السمكة" فالمهم ان يقال انه ان اريد دلالة لفظ العشرة مثلا على شمول مدخوله لافراده، فالمفروض انه

٥٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
لايدل على شموله لتمام افراده، بل لعشرة منها، وان اريد دلالتة لآحاد نفسه،
فهذا ليس من العموم في شيء، لان كل لفظ موضوع لمعنى مركب يدل على
اجزائه بالدلالة التضمنية، لكنه لايدل على معنى الشمول والاستيعاب، وقد
استشهد في البحوث على عدم كونه من اداة العموم بدخول اداة العموم كلفظ
"كل" عليه، فيقال "أكرم كل العشرة"^(١) ولكنه منقوض بدخول اداة العموم على
الجمع المحلى باللام، فان الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم عنده وفاقا
للمشهور.

انقسام العموم الى العموم الاستغراقي والمجموعي والبدلي

النكتة الخامسة: ذكر صاحب الكفاية "قده" أن انقسام العموم الى العموم
الاستغراقي والمجموعي والبدلي إنما هو باختلاف كيفية تعلق الحكم به، حيث
ان تعلق الحكم بالعام تارة بنحو يكون كل فرد من افراد العام موضوعا للحكم
على حدة، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بإكرام
عالم واحد في "أكرم كل عالم" مثلا لما امتثل أصلا، بخلاف الصورة الأولى،
فإنه أطاع وعصى، وثالثة بنحو يكون كل واحد موضوعا على البديل بحيث لو
أكرم واحدا منهم لقد أطاع وامتثل، كما في قوله "أكرم أيّ عالم شئت"^(٢).
واورد عليه جمع من الاعلام بما محصله أن اختلاف اقسام العام مع قطع النظر
عن عروض أيّ حكم عليه، حيث انه تارة يلحظ باللحاظ الاجمالي كل من أفراد
الطبيعة بانفراده، كقولنا "كل فرد من افراد الانسان" فيصير عاما استغراقيا، وقد
يلحظ تلك الافراد كمركب واحد أي مع اعتبار وحدة لها، كقولنا "مجموع افراد
الانسان" فيكون عاما مجموعيا، وقد يلحظ كل واحد من تلك الافراد على
البديل، أي لا يكون النظر إليها في عرض واحد، بل بنحو يلحظ كل فرد منها،

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٢٥

٢ - كفاية الأصول ص ٢١٦

العام والخاص ٥٠١

ولا يقف اللحظ عنده، بل ينتقل منه إلى فرد آخر، وهكذا، فيكون المنظور إليه بهذه المرأة هذا أو ذاك، كقولنا "أحد أفراد الإنسان" فيسمى عاما بديليا، وان شئت فقايس الفرق في الفارسية بين "هر انساني" و"همه انسانها" و"يك انساني".

وقد ذكر المحقق العراقي "قده" ان الفرق بين العموم البدلي وما عداه يكون بلحظ ما قبل تعلق الحكم، وينشأ عن الفرق بين مدخول أداة العموم، حيث انه إذا كان المدخول نكرة فقد لوحظت فيه البدلية، بخلاف ما اذا كان المدخول هو الجنس فان صدقه على مصاديقه لا يكون إلا بنحو العرضية، دون البدلية، فامتياز العموم الاستغراقي مثلا عن البدلي ليس إلا من جهة خصوصية في المدخول لامن جهة خصوصية في أداة العموم.

نعم يتم ما ذكره صاحب الكفاية بالنسبة الى الفرق بين العموم الاستغراقي والمجموعي، حيث ان الفرق بينهما انما هو من جهة اختلاف كيفية الحكم، فانه في الاستغراقي يكون الحكم منحلا الى كل فرد من افراد العام، وفي المجموعي يكون حكم واحد متعلق بالمجموع.

ثم ذكر ما محصله أن لفظ "أي" قابل لأن يرد على النكرة، وهو الغالب، كقوله "أكرم أي عالم شئت" فيراد به البدلي، كما أنه قابل لأن يرد على الجنس كقوله "أكرم أي العلماء"، وحينئذ قد يراد به الاستغراقي وقد يراد به المجموعي، وأما مثل لفظ "كل" او "تمام" فيرد على الجنس فقط، فلا يراد به البدلي، ولكن قد يراد به الاستغراقي وقد يراد به المجموعي، وأما لفظ الجمع فيراد به العموم الاستغراقي فقط، بينما أن لفظ المجموع يراد به العموم المجموعي^(١).

ويلاحظ عليه **اولا**: انا لم نجد أداة تدل على العموم البدلي، فان ما يدل على البدلية مشترك بين المطلق والعام، وهو التنوين كما في قولك "أكرم عالما" نعم

٥٠٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قد يضاف اليه جملة "أي عالم شئت" وهذا دال على العموم الاستغراقي، لكن بلحاظ الترخيص في التطبيق، ولا فرق فيه بين دخول "أي" على النكرة كما في هذا المثال، او المعرفة كما في "اكرم عالما ايّا من العلماء، فلفظ "ايّ" ايضا من اداة الشمول والاستيعاب، ولذا يفيد الشمول والاستيعاب في قوله "لا تكرم أيّ فاسق" او قوله "لا تكرم أيّا من زيد وعمرو وبكر".

وثانيا: ان ما ذكره من أن مدخول أداة العموم ان كان نكرة فيدل على البدلية، وان كان هو الجنس فيدل على الشمولية، فلم يعلم مراده من النكرة، فان مدخول لفظ كل في قولنا "أكرم كل عالم" نكرة، وانما صار العموم فيه شموليا واختلف عن مثل "اكرم عالما" لمكان لفظ كل، وهكذا قولنا "أكرم كل واحد من العلماء" او اكرم أي واحد من العلماء، ومن هنا اتضح أن ما ذكره من ان الاختلاف بين العموم البدلي والشمولي ناش عن مدخول أداة العموم غير صحيح.

وثالثا: ان ما ذكره من نشوء الاستغرافية والمجموعية من كيفية اختلاف الحكم، غير صحيح، فإنّ الالتزام بوحدة الملحوظ فيهما في مقام تعلق الحكم، وكون اختلافهما في طول تعدد الحكم في الاستغراقي ووحدته في المجموعي مخالف للوجدان، فانه لا بد في مقام تعلق الحكم في الاستغراقي من لحاظ افراد الطبيعة بنحو يتكثر الحكم بتكثرها، بينما أنه في المجموعي يرى المولى تلك الافراد كأجزاء لمركب واحد، بان يلحظ لها وحدة مجموعية ولو بأن يقيد كل جزء في مقام تعلق الأمر بوجود سائر الأجزاء.

ولا يخفى انا لانحتاج في هذا الجواب الى ما ذكره في البحوث في المقام، حيث ذكر أنه لا يمكن أن يكون اختلاف الاستغراقي والمجموعي ناشئا عن تعدد الحكم في الاول ووحدته في الثاني، فانه ان اريد من الحكم الجعل، فهو واحد فيهما، وان اريد وحدة المجعل أي الحكم الفعلي، فمن الواضح انّ المجعل

العام والخاص.....٥٠٣

تابع في وحدته وتعدده لموضوعه، فإذا كان موضوعه منحلاً إلى أفراد عديدة تعدد المجعول، وان كان موضوعه واحداً شخصياً بأن لوحظت الأفراد كمركب واحد، وكان كل فرد جزءاً منه كان المجعول واحداً^(١).

فان ما ذكره يبتني على انكار الانحلال في الجعل في العام الشمولي، وهذا مخالف لما ذكره في بحث المرة والتكرار من أن الفارق بين العموم الشمولي والمطلق الشمولي هو الانحلال في الجعل في الاول دون الثاني، بدعوى أن المولي في باب العموم ينظر الى الافراد بنحو اجمالي ولا يقتصر نظره على ذات الطبيعة، كما في قوله "أكرم كل عالم"، بخلاف المطلق كقوله "أكرم العالم" فالخطاب المطلق لا يدل الا على ذات الطبيعة، وانما الشمولية بلحاظ الموضوع تكون من شؤون عالم التطبيق والفعلية^(٢).

فانه لو أريد من الجعل العملية التكوينية في الجعل فلاشكال في كونها عملية واحدة من غير فرق بين العام والمطلق، وانما المدعى انحلال ما تعلق به عملية الجعل حتى في لحاظ الجاعل، كما ان العملية التكوينية في الوضع العام والموضوع له الخاص واحدة، وانما الانحلال في متعلقها، كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم في مثال وضع اسم علي للمولود في هذا اليوم يكون كل فرد بحياله هو الموضوع له لهذا الاسم بخلاف الوضع العام والموضوع له العام كلفظ النار، فان كل فرد من النار يكون مصداقاً للمعنى الكلي الموضوع له لهذا اللفظ.

وقد ذكرنا سابقاً أن الظاهر ان الفرق بين العام والمطلق ليس في انحلال الجعل وعدمه، بل في كون الاستيعاب والشمول في العام ملحوظاً تفصيلاً ومدلولاً وضعياً لخطاب العام، وهذا عادة يقتضي الانحلال فيما لم تقم قرينة على ارادة العام المجموعي، وأما في المطلق فيكون الانحلال ملحوظاً إجمالاً ويستفاد من

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٢٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج٢ ص١٢٥

٥٠٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

القرينة النوعية، وأما أصل الانحلال في الجعل فهو مشترك بين العام والمطلق، فكما انه لو قال المولى بنحو العموم "أكرم كل عالم" فيستفاد منه جعل وجوب الاكرام لكل فرد من افراد العالم على نحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فكذلك لو قال المولى بنحو المطلق "أكرم العالم"، فانه لا يختلف عنه ثبوتا، وانما الفرق بينهما كالفرق بين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو العموم كما لو قال الزعيم يوم الغدير: وضعت اسم علي لكل مولود في هذا اليوم وبين ما لو كان الوضع العام والموضوع له الخاص بنحو الاطلاق كما لو قال الزعيم: وضعت اسم علي للمولود في هذا اليوم.

ومما يؤيد ما ذكرناه من الانحلال في الجعل -سواء في العام او في المطلق الشمولي- انه بناء على انكار الانحلال فلا يوجد فرق ثبوتي بين النهي عن صرف الوجود والنهي عن مطلق الوجود، فقد ينهى المولى عبده عن ذكر اسمه ويكون ملاكه هو كون ذلك موجبا لأن يعرفه العدو ويلحق به ضررا، بحيث لو ذكر العبد اسمه مرة تحققت المفسدة تماما، وكان ذكر اسمه بعد ذلك فاقتا للمفسدة، وقد ينهى عن ذكر اسمه بملاك كونه خلاف احترام المولى بحيث يكون في كل فرد من افراده مفسدة مستقلة، فانه لو لم يوجد فرق بينهما في جعل المولى ولحاظه فكيف تتحقق انحلالية المجعول بالعرض في الثاني دون الاول من دون اختلاف في نحوي الجعل.

والحاصل أن ما ذكره المحقق العراقي "قده" من وحدة الملحوظ في العام الاستغراقي والمجموعي، وانما الاختلاف في تعدد الحكم في الاول ووحدته في الثاني، غير صحيح، لكن لا يستلزم ما ذكرناه امكان تصور مفهوم يكون عاما مجموعيا بنحو يتميز عن المفهوم الذي يكون عاما استغراقيا في حد ذاتهما من غير ان يكون في مقام تعلق الحكم، فقد ذكرنا في الدورة السابقة أنه لا يحس بالوجدان أي فرق بين موارد العام الشمولي كقولنا "كل عالم" او "كل العلماء"

العام والخاص.....٥٠٥

او "العلماء كافة" ما لم يكن في مقام تعلق الحكم، ويظهر ذلك بالتأمل في قولنا بالفارسية "همه علماء".

وقد يورد عليه باحساس الفرق بين قولنا "جميع العلماء" وقولنا "مجموع العلماء" ولو لم يكن أيّ حكم في البين، فانه تارة يلحظ اجمالا كل فرد من افراد الطبيعة باستقلاله، وأخرى يلحظ الافراد كأجزاء لمركب واحد، الا أنه يمكن الجواب عنه بأن مفهوم المجموع في قبال الجميع ليس مفهوما قابلا للتصور مستقلا، وانما هو مفهوم انتزاعي عن العموم المجموعي في قبال العموم الاستغراقي، ولذا لا يوجد له مرادف بالفارسية في قبال الجميع، وليس مرادفه قولنا بالفارسية "همه علماء با هم" فانه مرادف لقولنا "العلماء معا"، بل قولنا "با هم" بمعنى اجتماعهم في شيء معين، فلا يمكن لحاظه مع قطع النظر عن شيء آخر، فاذا قيل "همه علماء را با هم اكرام بكن" فمعناه وجوب اكرام جميع العلماء دفعة واحدة، بينما أن ارادة العموم المجموعي لاتعني لزوم اكرام جميع العلماء دفعة واحدة.

هذا ولكن الانصاف امكان لحاظ العام المجموعي والاستغراقي في غير مقام الحكم ايضا، فاننا اذا تصورنا اكرام العلماء مثلا فتارة نتصور تقييد اكرام كل واحد منهم بانضمام سائر العلماء اليه، فيكون عاما مجموعيا، وأخرى نتصور ذات اكرام كل واحد من العلماء من دون لحاظ تقييده بانضمام اكرام سائر العلماء اليه، فيكون من العام الاستغراقي، من غير حاجة الى لحاظ وجوب هذا الاكرام او عدمه، نعم العناوين العامة كعنوان كل عالم او كل العلماء او جميع العلماء لا يوجب انتقال الذهن الى العام المجموعي كما انه قد مر ان عنوان مجموع العلماء عنوان انتزاعي لابد من ملاحظته بالقياس الى شيء كانضمام وجود كل واحد من العلماء الى وجود الآخر، ولكنه لا يعبر عن العام المجموعي المبحوث عنه في المقام من تقييد اكرام كل واحد منهم مثلا بانضمام اكرام سائر العلماء

٥٠٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
اليه، فتدبر.

إذا دار الأمر بين كون العام استغراقيا او مجموعيا

النكته السادسة: إذا دار الأمر بين كون العام استغراقيا او مجموعيا فذكر شيخنا الاستاذ "قده" أن الظاهر هو كون العموم استغراقيا، لأن اعتبار الحكم لمجموع الافراد بما هو مجموع يحتاج الى عناية زائدة على لحاظ ذات الافراد، فلو ورد "أكرم كل العلماء" فالظاهر أن لفظ "كل" ليس عنوانا للموضوع، بل هو دال على ارادة المتكلم جميع افراد مدخولها^(١)، ولأبأس بما افاده.

وقد فصل في البحوث بين مثل "أكرم كل عالم" و"أكرم كل العلماء" وبين مثل "أكرم كل القوم" و"أكرم كل العسكر" بدعوى ظهور المثاليين الاولين في العام الاستغراقي، حيث لا توجد وحدة في ذات المدخول وهو العالم بل وكذلك العلماء، فانه مبرز عرفي لذوات افراد العالم من دون اخذ حيثية الوحدة، بينما ان العموم في المثاليين الاخيرين يكون ظاهرا في المجموعي، حيث توجد وحدة في مدخول كل فيهما في رتبة سابقة على دخول لفظ كل، فمقتضى الظهور الاولي اخذ هذه الحيثية في موضوع الحكم، وهكذا في الحكم المترتب على عدد معين، ولذا فهم الفقهاء في الأبواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد من قبيل ما ورد في أدلة استحباب الأذكار أو الأدعية أو التسيحات كذا مرة أو الصلاة الف ركعة، فانهم لم يستفيدوا منها أن كل فرد من تلك الاذكار مثلا مستحب مستقل^(٢).

ولكن الانصاف أن المتفاهم العرفي عدم خصوصية لحيثية الوحدة في مثل "أكرم كل العسكر" او "أكرم كل القوم" بشهادة أنه لو عجز المكلف عن اكرام واحد منهم فلايستظهر العرف سقوط اكرام البقية، بينما انه لو كان العام

١ - دروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص٣٩٠

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٣٧

العام والخاص.....٥٠٧

مجموعيا لسقط الوجوب لانتفاء وجوب المركب بالعجز عن احد افراده، ولايقاس ذلك بالخطاب المشتمل على حكم مترتب على عدد معين، حيث فهم الفقهاء كون العموم فيه بنحو المجموعة، وأما مثال "اكرم كل العشرة" فيمكن أن يقال بكون الظاهر منه أنه لوحظ مشيرا الى واقع العشرة، فكأن المولى لاحظ واقع العشرة، وقال "أكرم هؤلاء" حيث يستظهر العرف منه الاستغرافية.

وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره بعض الاعلام "قده" من الاجمال في هذه الموارد مطلقا، حتى في مثل "اكرم كل عالم" ولزوم الرجوع الى مقتضى الاصل العملي في دوران أمر الواجب بين كونه بنحو الواجب الاستغرافي او المجموعي^(١).

ادوات العموم

الجهة الثانية: في ادوات العموم، وقد ذكر لها ثلاثة اقسام: الاسماء الدالة على العموم بنحو المعنى الاسمي، والجمع المحلى باللام، والنكرة في سياق النهي او النفي.

اسماء العموم

لاشكال في دلالة اسماء العموم مثل لفظ "كل" على العموم، فاذا قيل "كل دم نجس" كان مفاده بيان نجاسة كل فرد من افراد الدم، بخلاف ما لو قيل "الدم نجس" فانه يحتمل عدم كون المتكلم في مقام البيان من ناحية استثنائات نجاسة الدم، فيحتاج الى اصل عقلائي لاثبات عدم كونه في مقام الاهمال، ولأجل ذلك اذا لم يكن المتكلم في مقام البيان - كما قد تكون قرينة عرفية على ذلك - فقد يستعمل الخطاب المطلق ولكن لا يستعمل الخطاب العام، فاذا اريد تبين اصل جواز التقليد من المجتهد للعامي فلا يقال له "يجوز لك تقليد كل

٥٠٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مجتهد" وانما يقال له "يجوز لك تقليد المجتهد"، وهكذا يقول الطبيب للمريض "اشرب دواء" ولايقول له "اشرب دواء ايّ دواء شئت".

ثم انه ذهب المحقق النائيني "فده" الى أن دلالة اداة العموم على العموم تتوقف على اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، بدعوى أن لفظ "كل" مثلا موضوع للدلالة على عموم ما يراد من مدخوله، فلو قال المولى "اكرم كل عالم" فمادام لم تجر مقدمات الحكمة لاثبات كون المراد من العالم هو العالم اللابشرط من كونه عادلا مثلا واحتملنا كون المراد منه هو العالم العادل فلايمكن اثبات عمومته للعالم الفاسق^(١).

بل قد يستظهر ذلك من كلام صاحب الكفاية "قده"، حيث ذكر في ذيل بحث دلالة النكرة في سياق النهي او النفي على العموم أنها انما تفيد العموم إذا أخذت مرسله (وذكر في حاشية الكفاية ان اثبات ارسالها يتوقف على جريان مقدمات الحكمة) لامبهمة قابلة للتقيد، وإلا فنفيها لا يقتضي إلا استيعاب السلب لما أريد منها يقينا، لاستيعاب السلب لما يصلح انطباقها عليه، وهذا لا ينافي كون دلالتها عليه عقلية، فإنها بالإضافة إلى أفراد ما يراد منها، للأفراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعا كون عمومته بحسب ما يراد من مدخوله، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة^(٢).

ولكن ذكر في ذيله كلاما لا يخلو من اجمال، فذكر ما نصه (نعم لا يبعد أن يكون ظاهرا عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعا كان أو مفردا بناء على إفادته للعموم، ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف)، فانه قد يستظهر منه أنه ناظر الى لفظ "كل" وأنه لا يبعد أن يكون عند اطلاقه -أي عند عدم ذكر قيد لمدخوله في الخطاب- ظاهرا في استيعاب جميع

١ - اجود التقريرات ج١ ص٤٤١

٢ - كفاية الاصول ص٢١٧

العام والخاص.....٥٠٩

ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله^(١)، فيكون عدولا او توضيحا لما ذكره من أن عموم لفظ كل بحسب ما يراد من مدخوله.

والصحيح ما هو المشهور من عدم احتياج دلالة أسماء العموم كلفظ "كل" على العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، لأن لفظ "كل" مثلا إما قد وضع للدلالة على استيعاب افراد المدلول التصوري من مدخوله، او استيعاب افراد المراد الاستعمالي منه، وتجري اصالة الحقيقة لاثبات كون المراد الاستعمالي نفس المعنى الحقيقي الذي هو المدلول التصوري، واحتمال وضع لفظ "كل" للدلالة على استيعاب افراد المراد الجدي من مدخوله خلاف الوجدان العرفي جدا، وان شئت قلت: انه اذا قال المولى لعبده "اكرم كل عالم" فيستند ظهور الخطاب في شمول وجوب اكرام العالم للعالم الفاسق الى بيان شموله لجميع افراد العالم، دون سكوت المولى عن بيان تقييد العالم بكونه عادلا، بخلاف ما لو قال "اكرم العالم"، وهكذا الأمر في العام البدي كقوله "اكرم عالما ايّ عالم شئت"، والشاهد على ذلك ان استخدام اداة العموم لا يجتمع مع عدم كون المتكلم في مقام البيان، فلا يحتاج الى اجراء اصل عقلائي لاثبات كونه في مقام البيان، بخلاف موارد الاطلاق، والحاجة الى مقدمات الحكمة لنفي احتمال عدم كونه في مقام البيان، وأما احتمال كونه في مقام تفهيم المقيد فالنافي له هو عدم ذكره في الخطاب.

وقد استدل على مبنى المشهور بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أنا لو احتجنا الى مقدمات الحكمة في مدخول الأداة لكفى جريانها في دلالة الكلام على العموم فيكون الإتيان بأداة العموم من اللغو الواضح^(٢).

١ - راجع حقائق الاصول ج١ ص٤٨٨ ودروس في مسائل علم الاصول ج٢ ص٣٩٣

٢ - تعليقة اجود التقريرات ج١ ص٤٤١

ويجاب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما هو الصحيح من أن معنى الاحتياج الى مقدمات الحكمة كون الظهور ناشئا عن السكوت، والظهور الناشئ عن السكوت له مراتب، شدة وضعفا، فترى أن السكوت عن مدح من يتوقع مدحه، قد يكون ظاهرا في عدم خضوعه له، فاذا اجتمع ذلك مع مدح شخص آخر يتقوى ظهور هذا السكوت في عدم الخضوع، فيمكن أن يقال بمثله في العام، فظهور قوله "اكرم عالما أيّ عالم شئت" في العموم البدلي وان امكن أن يكون ناشئا عن السكوت عن بيان القيد الزائد، لكن هذا الظهور السكوتي يكون اقوى من الظهور السكوتي في قوله "اكرم عالما"، ولعل هذا مراد من اجاب عن الاشكال بامكان التأكيد، كما في قوله "اكرم كل العلماء" فانه مع كون الجمع المحلى باللام من اداة العموم بنظره وفاقا للمشهور، لكن مع ذلك جيء بلفظ "كل" للتأكيد.

ولا يتم رده بأن التأكيد انما هو فيما اذا كان كل منهما مستغنيا عن الآخر، كما في هذا المثال، والمقام ليس من هذا القبيل، فانه لاملزم لاعتبار ذلك في التأكيد، كما اتضح مما ذكرناه من مثال اختلاف مراتب الظهور السكوتي .

الجواب الثاني: ان فائدة الاتيان بلفظ "كل" هو افادة الشمول لكل افراد ما اريد من المدخول، فانه لو لم يات به فقييل "اكرم العالم" احتتمل كونه واجبا بدليا، نظير "توضأ بالماء" او احتتمل عدم لزوم استيعاب الاكرام لجميع افراد العالم، وهذا لاينافي ارادة الاطلاق من المدخول، وهذا الاحتمال وان كان على خلاف الحجة لكن نفيه باستخدام لفظ "كل" يكون اوضح وأكد، وليست دلالة لفظ "كل" على الاستيعاب والشمولية في طول افادة مدخوله للشمولية، وانما هي في طول اطلاقه الاعم من الشمولية والبدلية، ولذا حينما يدخل "كل" على المفرد ويراد بيان استيعابه الافراي يتكرر مدخوله، والنكرة في سياق الأمر ونحوه يكون ظاهرا في البدلية.

العام والخاص.....٥١١

لكن لا يخفى اختصاص هذا الجواب بالعام الشمولي، وعدم جريانه في العام البدلي.

الجواب الثالث: ان فائدة ذكر العموم اخطار افراد الطبيعة في ذهن المخاطب، فان الاطلاق لا يوجب اكثر من اخطار ذات الطبيعة في ذهن المخاطب، ولا يحتاج الى الفرق بينهما بلحاظ الاحكام الشرعية او العرفية، وان كان قد يرتب عليه آثار شرعية من حيث انحلالية الجعل في الاول دون الثاني.

الجواب الرابع: ما في البحوث من أنه بناء على احتياج دلالة لفظ "كل" في قوله "اكرم كل عالم" على استيعاب افراد مدخوله الى جريان مقدمات الحكمة، فتجري مقدمات الحكمة لاثبات الاطلاق في العالم بلحاظ كونه مدخول "كل" لاعلى جريانه لاثبات الاطلاق فيه بلحاظ كونه متعلقا لوجوب الاكرام، فان متعلق وجوب الاكرام هو "كل"، وهذا وان كان تبعيًا للمسافة، لكفاية أن يقال "اكرم العالم" فتجري مقدمات الحكمة في العالم بلحاظ كونه متعلق وجوب الاكرام، لكنه صورة ذهنية أخرى من الحكم ينصب الحكم فيه على العموم دون الاطلاق^(١).

ولابأس بما افاده، ولا يقدح عدم جريان مقدمات الحكمة في القضية -الا بلحاظ الحكم الذي هو المدلول التصديقي في الكلام واطرافه- بما هو المقصود من أنه بعد اشمال الخطاب على مدلول تصديقي وهو الحكم فتجري مقدمات الحكمة في العالم من حيث كونه متعلق لفظ "كل" الذي هو متعلق وجوب الاكرام.

الوجه الثاني: ما ذكره السيد الخوئي "قده" ايضا من أن لازم القول بالاحتياج الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخول اداة العموم، واستناد العموم

٥١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الى سكوت المولى عن بيان القيد الزائد عدم امكان التصريح بالعموم في مورد أصلا مع انه واضح البطلان^(١).

وفيه أن القول بالاحتياج الى جريان مقدمات الحكمة لايعني عدم امكان تصريح المولي بطريق آخر بالعموم، كأن يقول "يجب اكرام العالم مطلقا".

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني "قده" من أن كل تعين لا بد أن

يرد على اللامتعين، والا فلا يرد التعين على المتعين، حيث ان كل تعين مقابل لأيّ تعين آخر، والمقابل لا يقبل المقابل، فاذا جرى الاطلاق الافرادي في المدخول فصار متعينا من هذه الجهة استحالة طرؤ التعين عليه من هذه الجهة بتوسط لفظ "كل".

ودعوى (أن لفظ "كل" لا يقتضي الا نفي احتمال الاهمال الأفرادي في مدخوله، وعدم الاهمال اعم من الاطلاق والتقيد، والكاشف عن كون مدخوله مطلقا ليس الا إجراء مقدمات الحكمة فيه) مردودة بأن الشك في الاطلاق ان كان لأجل احتمال اشتمال الخطاب على القيد فهذا الاحتمال منفي ببناء العقلاء، كما في موارد الشك في وجود القرينة، وان كان لأجل احتمال ارادة المقيد جدا، فنفس ظهور الخطاب المشتمل على أداة العموم في ارادة العموم من مدخوله حجة على ارادة العموم، من غير حاجة الى مقدمات الحكمة^(٢).

وفيه **اولا:** النقص بمثل ما لو قال "اكرم كل العلماء" وقوله "اكرم عالما أي عالم شئت".

وثانيا: ان المقام مرتبط بمقام التفهيم والتفهم، فلامجال فيه بالتمسك بقاعدة عقلية مختصة بعالم التكوين من أن التعين لايعرض الا على اللامتعين، فانه لامانع من زيادة وضوح الاستيعاب والشمولية باستخدام لفظ "كل".

١ - تعليقة اجود التقريرات ج١ص٤٤١

٢ - نهاية الدراية ج٢ص٤٤٧

العام والخاص.....٥١٣

وثالثا: قد مر أن المدعى توقف دلالة "كل" على الاستيعاب على اطلاق مدخوله الذي يجتمع مع البدلية ايضا، فلا يرد المماثل على المماثل.
الوجه الرابع: ما في البحوث من أن مدعى القائلين بالاحتياج الى مقدمات الحكمة إما أن يكون هو أن الأداة كلفظ "كل" وإن كانت موضوعة لافادة استيعاب معنى مدخوله، إلا أن التصديق بكون حكم المولى في عالم الثبوت مستوعبا لتمام افراد ذلك المعنى لافراد حصة منه يتوقف على جريان مقدمات الحكمة، فحينئذ يرد عليه أنه بعد تسليم دلالة لفظ "كل" على استيعاب افراد معنى مدخوله، فلو كان المراد الجدي مقيدا كان منافياً لأصالة الجدل التي هي ظهور ثابت في تمام موارد الظهور، بنكتة أن المتكلم يريد ما يقوله، وهذا غير أصالة الإطلاق التي تشكّل ظهوراً في أن المتكلم لا يريد ما لا يقوله، وهذا ظهور سكوتي بخلاف الظهور الاول.

وإما أن يكون المدعى هو عدم وضع الاداة لافادة استيعاب معنى مدخوله، بل وضعها لافادة استيعاب ما اريد من مدخوله، فيراد اجراء مقدمات الحكمة لتعيين ما اريد من مدخوله، فيوجد فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الاول: أن يقصد وضع الاداة لافادة استيعاب افراد المراد الاستعمالي من مدخولها.

ويندفع هذا الاحتمال بأنّ تعيين المراد الاستعمالي لا يحتاج الى مقدمات الحكمة، بل تجري فيه أصالة الحقيقة.

الاحتمال الثاني: أن يقصد وضها لافادة استيعاب افراد ما تصوره المتكلم من مدخولها حين الاستعمال، فنحتاج إلى مقدمات الحكمة لإحراز انه لم يتصور مع الطبيعة قيذا زائدا.

ويندفع هذا الاحتمال ايضا بأنه يؤدي إلى أخذ مفهوم غريب عن معنى لفظ

٥١٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

"كل" في مدلوله، لأن المدخول قد وضع لذات الطبيعة، وهيئة الإضافة الموجودة بين بفظ "كل" ومدخوله قد وضعت للنسبة الناقصة، فلا بد أن تستفاد خصوصية تعيين ما تصوره المتكلم عن المدخول من حيث الإطلاق والتقييد من لفظ "كل"، وهذا واضح البطلان.

مضافا الى أنه يوجد أصل عقلائي يحكم بتعيين تصورات المتكلم عن اللفظ في مقام الاستعمال، وانما الموجود أصالة الحقيقة التي تعين أن المتكلم يقصد المعنى الموضوع له اللفظ، وأصالة الإطلاق التي تعين المدلول التصديقي.

الاحتمال الثالث: ان يقصد وضعها لافادة استيعاب افراد المراد الجدي من مدخولها.

ويندفع هذا الاحتمال ايضا بأنه يلزم منه توالٍ فاسدة عديدة:
منها: انتفاء المدلول لأداة العموم في موارد انتفاء المراد الجدي للمتكلم، كما في موارد الهزل.

ومنها: أن لا يكون ارتباط بين معنى مدخول الأداة وبين سائر مفردات الجملة بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام، وهو واضح البطلان.
ومنها: التهافت في اللحاظ، وذلك أنه في قوله "اكرم كل عالم" حيث يكون "كل" موضوعا لوجوب الاكرام، فيرى وجوب الاكرام في رتبة متأخرة عنه، فلو فرض ان لفظ "كل" يستوعب المراد الجدي من مدخوله فهذا يعني أن يكون وجوب الاكرام في رتبة متقدمة على "كل"، حيث ان من الواضح أن المراد الجدي من المدخول هو نفس المراد الجدي من مجموع الجملة -وهو وجوب الاكرام في هذا المثال- وليس من كلمة كلمة، فيلزم منه التهافت في لحاظ الحاكم، والحاصل أنه بناء على كون لفظ كل مستوعبا للمراد الجدي من مدخوله، فهذا المراد الجدي يكون في طول مدلول الجملة التامة وفي رتبة متأخرة عنه، مع انه بحسب مرحلة المدلول التصوري للفظ يرى مدلول الجملة

العام والخاص.....٥١٥

التامة - كالنسبة الإرسالية في أكرم كل عالم- في طول مدلول أداة العموم ومتأخراً عنه، وهذه الطولية الثانية وان كانت تصويرية لاواقعية تصديقية بخلاف الطولية الاولى الا انه يكفي في الاستحالة لزوم التهافت في اللحاظ. فاتضح عدم احتياج افادة اداة العموم الى اجراء مقدمات الحكمة في مدخولها^(١).

ولأبأس بما افاده، ولكن العمدة ما مر من وجدانية أن ظهور الاستيعاب لجميع افراد مدخوله يستند الى بيان المولى وتفهمه لهذا الشمول، لالى سكوته عن بيان القيد الزائد، سواء في العام الشمولي، كقوله "اكرم كل عالم" او "اكرم العلماء قاطبة" او العام البدلي كقوله "اكرم عالما أي عالم شئت" وبذلك اتضح الخلل فيما ذكره المحقق الايرواني "قده" في المقام من ان العموم لايستفاد من وضع اللفظ بإزاء العموم، أما لفظ "كل" فشأنه تأكيد العموم المراد من المدخول، فلولا أن المدخول اريد منه العموم لم يكن للفظ "كل" محل، اذ الطبيعة في حد ذاتها ليس فيها كل ولا بعض، والجمع المحلى باللام وغير المحلى بها متحداً في المدلول، والوقوع في سياق النهي او النفي يقتضي العموم بحكم العقل لا بدلالة لفظية^(٢).

الجمع المحلى باللام

المشهور كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم، وهذا يعني وضعه للدلالة على استيعاب جميع افراد مفرده، بأن تكون هيئة الجمع موضوعة بالوضع النوعي لواقع ما يشتمل على ثلاثة من افراد مفرده لا بشرط من حيث الزيادة، ويدل اللام على أن مدلول الجمع يستوعب جميع افراد مفرده. وخالف في ذلك صاحب الكفاية "قده" فذكر أن وضع الجمع المحلى باللام

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٣١

٢ - الاصول في الاصول ج١ ص١٦٦

٥١٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

للدلالة على العموم محل منع، وذلك لعدم اقتضاء وضع اللام ولامدخوله ولاوضع آخر للمركب منهما لذلك^(١).

وما ذكره هو الصحيح، فانه لو قيل "اكرم العلماء" فهذا وان كان يدل على الشمولية في قبال البدلية، كما يدل على كون الحكم متعلقا بالافراد، لكنه لا يكفي في العموم لأنه في قوة أن يقال "افراد العالم" بل نحتاج الى نفي احتمال تقيده بقيد زائد ككونهم عدولا، والنافي له ليس الا سكوت المتكلم عن بيان القيد الزائد، لايانه لعدم اخذ القيد الزائد، وهذا يعني كون دلالته بالاطلاق لاالعموم، فنحتاج الى التمسك بظهور حال المتكلم في كونه في مقام البيان، بينما أنه لو استخدم اداة العموم فقال "اكرم كل العلماء" لم يحتمل عدم كونه في مقام البيان، ويشهد على ذلك أنه لا يحس بالوجدان أي فرق من هذه الناحية بين الجمع المحلى باللام وبين الجمع المضاف الى معرفة او نكرة، كما لو قيل "اكرم علماء هذا البلد" او قيل "اكرم علماء بلد" وسيأتي أن اللام ليس أثره الا نفي قابلية مدخوله لعروض تنوين التنكير عليه، ولذا يقال في ترجمة لفظ "العلماء" دانشمندان، وفي ترجمة لفظ "علماء" دانشمندانى، ومن الواضح أنه لو قيل "دانشمندان را اكرام كن" فلايستفاد عدم اخذ القيد الزائد الا من سكوت المولى، ويؤيد ما ذكرناه أنه لو ورد في خطاب "يحرم اكرام الفاسق" وورد في خطاب آخر "يجب اكرام الهاشمي" فلايتوهم عرفا تقديم الخطاب الاول على الثاني في مورد تعارضهما بالعموم من وجه وهو الفاسق الهاشمي، حتى بناء على مسلك المشهور من تقديم العام على المطلق عند تعارضهما بالعموم من وجه، كقوله "اكرم العالم" و"لانكرم أي فاسق"، وعليه فلايتم ما يظهر من السيد الخوئي "قده" من قبول دلالة الجمع المحلى باللام على العموم من غير حاجة الى جريان مقدمات الحكمة بخلاف النكرة في سياق النهي والنفي.

العام والخاص.....٥١٧

هذا وذكر في البحوث أنه قد يستدل على افادة الجمع المحلي باللام للعموم

بوجهين:

احدهما: انه حيث يصح الاستثناء عنه، كما في قولك "أكرم العلماء إلا زيدا" والاستثناء إخراج ما كان داخلا، فهذا يعني دخول زيد في مدلول العلماء، ولايحتمل أن يكون دخوله بلحاظ المدلول الإطلاقي الحكمي للجمع، لأنه مدلول تصديقي جدي لا يكون إلا في موارد الجدّ، مع أن الاستثناء صحيح حتى في موارد الهزل، فيتعين أن تكون دلالته على العموم بالوضع.

ويرد عليه أن هذا منقوض بصحة الاستثناء عن الجمع غير المحلي باللام كما في قوله "أكرم علماء بلدٍ الا الفساق منهم" مع أنهم لايعتبرونه من الفاظ العموم، وكذا المفرد كما في قوله تعالى "ان الإنسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات" ولايحس فيه بأية عناية، مع ان المشهور عدم كونه من الفاظ العموم.

والحل أنه يكفي بشهادة الوجدان في الاستثناء كون المستثنى من افراد الطبيعة المستثنى منها.

ثانيهما: انه لإشكال في استفادة العموم من الجمع المحلي باللام عند دخول مثل لفظ "كل" عليه وقد مر من بعضهم ان لفظ "كل" حينما يدخل على المعرفة يفيد الاستيعاب بلحاظ الأجزاء، فيكون قولنا "أكرم كل العلماء" دالا على الاستيعاب الاجزائي، وإشكال ان لفظ "كل" لايعين ما هي اجزاء مدخوله، وانما يدل على استيعاب تمامها بعد ما تحدد تلك الاجزاء بحسب المدلول الاستعمالي للمدخول، فان لفظ "كل" في موارد العموم الاجزائي يكون مؤكدا لما يدل عليه المدخول من الاجزاء، فلا بد من افتراض دلالة الجمع المحلي باللام على إرادة العموم لكي يكون كل فرد جزءاً من مدلوله، فيشملة لفظ "كل" بعمومه الاجزائي.

ويرد عليه **اولا:** النقض بالجمع غير المحلى باللام كقوله "اكرم كل علماء بلد".

وثانيا: الحل بأن لفظ "كل" يدل على استيعاب ما يصلح أن يشمله المدخول، ولا يتوقف على دلالة المدخول على ارادة المتكلم لشموله بالفعل، فضلا من أن تكون دلالته بالوضع، على أنه قد يقال بأنه يمكن أن يكون افادة العموم لأجل دلالة الاقتضاء، فإن استعمال أداة العموم مع عدم ارادة العموم يكون أشبه باللغو عرفا، هذا مضافا الى ما مر من اختصاص ظهور كون العموم بلحاظ الاجزاء بما اذا كان المدخول جزئيا لا يمكن فيه التعدد الافرادي، ويشهد على ذلك وجدانية عدم اختلاف قوله "اكرم كل العلماء" او "اكرم جميع العلماء" عن مثل قوله "اكرم العلماء قاطبة" او "اكرم العلماء جميعا" مع وضوح كون العموم في الاخيرين في العموم بلحاظ الافراد^(١).
ولأبأس بما افاده.

ثم ان دلالة الجمع المحلى باللام للعموم تتوقف على احد دعويين:

الدعوى الاولى: وضع لفظ اللام الداخلة على الجمع لافادة العموم.

الدعوى الثانية: ان اللام وان كان موضوعا على معنى واحد، وهو التعيين في قبال التنكير، ولكن التعيين في الجمع لا يكون الا بارادة المرتبة العليا وهي المرتبة المستوعبة لجميع الافراد، إذ أية مرتبة أخرى غيرها تكون مبهمة لامحالة، فيقال بأنه لإشكال عرفا ولغة بشهادة علماء العربية في دلالة اللام على التعيين، وحيث لا يحتمل كونه تعيينا عهديا، لأنه يختص بما كان هناك عهد، مثل قوله "اشترت كتباً فقرأت الكتب" فلا يتصور فيما لم يكن عهد في البين، كما أن كونه لتعيين الجنس كما يقال "ان العلماء خير من عالم واحد" خلاف الظاهر باعتبار أن

العام والخاص.....٥١٩

الغالب في موارد الجمع هو إرادة واقع الافراد لاعنوان الجمع، ولهذا مر استظهار الاستغراق من الجمع المحلى باللام بناءً على استفادة العموم منه^(١)، فيتعين أن يكون التعيين بلحاظ الصدق على الافراد الخارجية^(٢)، فيدل اللام على إرادة المرتبة المتعينة صدقا وهي جميع افراد الطبيعة، ولا يتم الاشكال (بأنه كما تكون المرتبة العليا متعينة كذلك المرتبة الدنيا وهي الثلاثة متعينة، فلاوجه لاستفادة العموم بالملازمة من مجرد دلالة اللام على التعيين) فان المراد التعيين في الصدق الخارجي، لاالتعيين في مرتبة الجمع، وعدد الثلاثة ليس بمتعين في الصدق الخارجي لإمكان انطباقه على كل ثلاثة فرد من افراد الطبيعة.

ويرد على الدعوى الاولى أنه حيث لايفيد اللام الداخل على المفرد للعموم،

١ - ذكر في البحوث ج٣ص٢٥٦ ما ينافي ذلك حيث قال: انه يوجد تعين جنسي معقول في الجمع، فان لحاظ الجمع فانيا في الافراد مسلم، ولكنه لا يضر بارادة الجنس، لأن الفاني في الافراد هو المعنى الاستعمالي، واللام الداخل على الجمع اذا حدد المعنى الاستعمالي في جنس الجمع فلامحالة يلحظ فانيا في معنونه وهو الجنس للافراد، ومما يشهد او يدل على صحة ارادة التعيين الجنسي من اللام الداخل على الجمع دخوله على اسم الجمع مثل "اكرم الكثير من العلماء" فانه لاشكال في كون اللام هنا لتعيين جنس الكثرة، للافراد.

وفيه أن الجمع حيث وضع على واقع ما يشتمل على ثلاثة افراد من المادة لابشرط من الزيادة فلحاظه الفنائي يساوق لحاظ الافراد، بل الأمر كذلك في اسم الجمع، كالامر باكرام كثير من العلماء.

٢ - ذكر في البحوث ج ٣ص٢٥٠ احتمالاً آخر، وهو أن مدخول اللام حيث يكون قابلاً في حد ذاته لأن يلحظ على البديل كما يقال "اكرم علماء" وأن لايلحظ كذلك فيفرض دخول اللام عليه لتعيين كونه ملحوظاً على البديل، ثم اورد عليه بأنه تعيين اصولي وليس تعييناً عرفياً، لان البدلية لاتضيف شيئاً الى المعنى، وذكر هذا الايراد في تقرير الشيخ عبدالساتر ج٧ص٦٦هـكذا: ان الاطلاق البدلي لا يضيف نحواً من التعيين الى الماهية لافي مرحلة انطباقها الخارجي على مصاديقها ولافي مرحلة تقرررها الماهوي والذهني، حيث لاتضيف شيئاً ماهوياً الى المعنى، .

ولا يكاد ينقضي عجبني من ذكر هذا الاحتمال الذي يعد غلظاً واضحاً، كما أن اشكاله بان البدلية لاتضيف شيئاً الى المعنى غير صحيح، بل مناف لما مر منه من انها لحاظ لفرد ما من افراد الطبيعة، وهذا زائد على لحاظ اصل الطبيعة، نعم البدلية لاتضيف تعينا الى الماهية.

٥٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بل قد لا يكون الداخل على الجمع ايضا مفيدا للعموم، بل يكون لتعريف الجنس كما لو قيل "ليس العالم الواحد كالعلماء" فيكون كالمفرد المحلى باللام المفيد لتعريف الجنس كقوله "ليس الذكر كالانثى"، وقد يكون للعهد كما في قوله "اشتريت كتبا فقرأت الكتب" فاما أن يلتزم بكون استعمال اللام في تعريف الجنس او العهد مجازا، او يلتزم بالاشتراك اللفظي، وكلاهما خلاف الوجدان، بل مر أنا لانفهم من اللام معنى عدا كونه مانعا عن التحاق تنوين التنكير بمدخوله.

ومما يشهد على عدم وضع اللام الداخل على الجمع للعموم أنه لو قيل "العلماء العدول" فحيث ان لفظ العدول ليس جزءا من مدخول اللام الاول، فيكون معنى "العلماء" جميع افراد العالم" فيتنافى بلحاظ مرحلة التصور على الاقل مع تقييده بالعدول، وليس مثل "كل عالم عادل" حيث ان مدخول لفظ "كل" فيه هو العالم العادل.

كما يرد على هذه الدعوى الثانية أن المهم في العموم هو ان لا يستند نفي القيد الزائد الى سكوت المولى، وكون الخطاب دالا وضعا على استيعاب تمام افراد الطبيعة، والجمع المحلى باللام ليس من هذا القبيل، فانه اذا قيل "قلد الفقهاء" واحتمل كون مراده الجدي هو الفقهاء العدول، وانه لم يكن في مقام بيان من ناحية هذا القيد، فلادافع له الا ببناء العقلاء على أن المتكلم لم يُرد في كلامه ما سكت عنه، ولذا لا يحسن بالفرق بين ما لو قال "اكرم العلماء في بلد" او قال "اكرم علماء بلد" فكون اللام للتعيين او فقل لتعريف لايفي الا بنفي احتمال البدلية كما أن الاضافة كذلك، والشمول لجميع افراد الطبيعة المطلقة لا يثبت الا بمقدمات الحكمة، لاحتمال ارادة الشمول لجميع افراد الطبيعة المقيدة، أي العلماء العدول.

وقد ذكر في البحوث أنه قد يورد على هذه الدعوى الثانية أنها لا تثبت افادة

العام والخاص.....٥٢١

الجمع المحلى باللام للعموم في موارد لو اريد العدد الأقل من مجموع الافراد كانت افراده متعينة خارجا، وذلك كما إذا قال "اصعد الطوابق" وكانت عشرة خارجا، فانه لو اريد العدد الاقل من العشرة كخمس طوابق تعينت في الطابق الاول الى الخامس، لاستحالة صعود الطابق الاعلى بدون صعود الطابق الاسفل، او سأل السائل عن وجوب إكرام خمسة معينين من العلماء، فأجاب المولى: أكرم العلماء، فلو اريد وجوب اكرام خمسة من العلماء تعين ارادة هؤلاء، اذ لايحتمل خروج هؤلاء عن الخطاب، لكونهم القدر المتيقن في مقام التخاطب.

فمن يرى بوجدانه دلالة الجمع المحلى باللام على العموم حتى في هذه الحالات، فيمكن أن يجعل ذلك دليلا على تمامية الدعوى الاولى، حيث انه تثبت إرادة العموم بأصالة الحقيقة، حتى لو قيل بالاشتراك اللفظي في اللام الداخلة على الجمع بين العموم والعهد، حيث لاعهد في البين بحسب الفرض، وانما الموجود مجرد التعيين في الصدق خارجا^(١)، ولا بأس بما افاده.

ثم انه قد يستدل على عدم كون الجمع المحلى باللام من الفاظ العموم بأنه لا إشكال في صحة دخول أدوات العموم على الجمع المحلى باللام كما في قولنا "كلّ العلماء" و"جميع العلماء" فلو كان الجمع المحلى باللام بنفسه دالا على العموم أيضا لزم التكرار وهو خلاف الظاهر، بل ياتي فيه الاشكال الذي تقدم عن المحقق الاصفهاني "قده" من امتناع عروض الاستيعاب على الاستيعاب.

واجاب عنه في البحوث بان أداة العموم إذا دخلت على المعرف باللام فحيث تدل على الاستيعاب بلحاظ الأجزاء، فالافراد التي قد استوعبها الجمع ببركة دخول اللام عليه يصبح كلّ منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد، فتدل الأداة على استيعاب تمام تلك الاجزاء، فيختلف الاستيعاب المستفاد من الجمع المحلى باللام عن الاستيعاب المستفاد من دخول الأداة عليه، ولهذا لايلزم

التكرار، والالمحذور الثبوتي^(١).

اقول: قد مر أنفا المنع عن ظهور اداة العموم الداخلة على الجمع المحلى باللام في الاستيعاب بلحاظ الاجزاء، فالصحيح أن يقال انه ان اريد بيان منبّه عرفي على عدم افادة الجمع المحلى باللام للعموم فهو، والا فيمكن ان يقال في الجواب ان عروض الاستيعاب الاسمي على ما يفيد الاستيعاب الحرفي ليس خلاف الظاهر ابدأ، كما أن عروض أداتين اسميين للعموم على شيء واحد في عرض واحد صحيح، وليس خلاف الظاهر، مثل قوله "فسجد الملائكة كلهم اجمعون" او قوله تعالى "ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا"^(٢)، نعم لا يصح عروض اداة العموم الاسمي على اداة أخرى من العموم الاسمي، فلا يضاف لفظ "كل" الى الجميع مثلا، وما ذكر من امتناع عروض الاستيعاب على الاستيعاب غير صحيح لعدم تعدد الاستيعاب ثبوتا، وانما التعدد في الدال عليه كما انهما ليسا مثلين لكون احدهما اسما والآخر حرفيا، كما أنه في قولك "إنشاء البيع" اضيف الانشاء بمعناه التفصيلي الى البيع المتضمن للمعنى الاندماجي لانشاء الملكية.

الظاهر من الجمع المحلى باللام هو الاستغراقية

تنبيه: أن الظاهر من الجمع المحلى باللام هو الاستغراقية دون المجموعية، وذكر في البحوث أنه قد تذكر ثمرة للفرق بين دعوى وضع اللام الداخل على الجمع للعموم وبين دعوى وضعه للتعين الملازم عند دخوله على الجمع للعموم،

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٤٦ وقد اجاب بعض الاعلام في تعليقه عنه بأن أداة العموم تدل على الاستيعاب الوجودي، واما خصوصية كونه افراديا أو جزائيا فتستفاد من المدخول، وعليه فلو فرض دلالة الجمع المحلى باللام على العموم والاستيعاب لزم التكرار لامحالة، فهذا خير منبّه على عدم استفادة العموم منه.

٢ - ان لم نقل بان المراد من "جميعا" دفعة واحدة.

العام والخاص.....٥٢٣

فانه بناء على الدعوى الأولى قد يقال بأن اللام الداخلة على الجمع موضوع ابتداءً لإفادة استيعاب تمام الأفراد بنحو الاستغراق، لا المجموعية، ولا بنحو المزج بين الاستغراقية والمجموعية أي يدل قوله "اكرم العلماء" مثلاً على وجوب كل عالم، مع اشتراط أن يكون انضمام اكرام كل عالم باكرام فردين آخرين منهم، فلو اكرم عالماً واحداً أو عالماً لم يمثل الوجوب أصلاً، بخلاف ما لو اكرم ثلاثة منهم.

وأما بناء على الدعوى الثانية يقال بان النتيجة هي العموم المجموعي، وذلك لأن اللام بناء عليه لم يدل على العموم وإنما دل على التعيين الملازم للعموم أي دل على أن المراد من الجمع هو المرتبة المتعينة المتمثلة في الجميع، من دون دلالة على الاستغراقية أو المجموعية، فيرجع إلى ما كان يقتضيه طبيعة الجمع من المجموعية، لأن الجمع يدل على معنى اسمي موحد في نفسه، فيكون كالعدد ظاهراً في أخذ خصوصية الوحدة المجموعية، ويشهد على هذا المعنى فهم الفقهاء في الأبواب الفقهية المختلفة وحدة الحكم المجعول على العدد، من قبيل ما ورد في أدلة استحباب الأذكار أو الأدعية أو التسيحات كذا مرة أو الصلاة الف ركعة فإنها جميعاً يستفاد منها أن هناك حكماً واحداً موضوعه مجموع ذلك الكم المعين لأن كل فرد منه له استحباب مستقل.

واجاب عنه بأنه بناء على الدعوى الثانية حيث اقتضى دخول اللام على الجمع إرادة ما هو المتعين من الجمع في الصدق الخارجي وهو جميع الأفراد الخارجية وهي غير متعينة من حيث العدد إذ يمكن أن تكون ثلاثة أو أربعة أو عشرة أو أي عدد آخر، فيكون الجمع المحلي باللام ظاهراً في استيعاب الأفراد من غير أخذ شرط انضمام أي فرد بالآخر، فيختلف عن أسماء الأعداد كقوله "اكرم عشرة عالم" حيث يكون ظاهراً في أخذ حيثية وحدة عددية، فلو اكرم أقل من عشرة

لم يمثل التكليف اصلاً^(١).

ولابأس بما افاده.

النكرة في سياق النفي او النهي

مما يدعى افادته للعموم هو وقوع النكرة في سياق النفي او النهي، وقد ذكر في وجهه أن انتفاء الطبيعة لا يكون الا بانتفاء جميع افرادها، بينما أنه يكفي في وجود الطبيعة وجود فرد منها، ومن الواضح انه لا يقتضي الا الشمولية في مقام الامتثال، فيكون امتثال النهي عن طبيعة بترك جميع افرادها، فيجتمع مع كون النهي عن صرف وجود الطبيعة مثل ما لو اراد شخص أن ينام فنهى ابنه عن التكلم، فلو تكلم لم يتمكن الاب من النوم بعد ذلك فيسقط النهي، كما يجتمع مع النهي الشمولي أي النهي المنحل الى افراد الطبيعة، وان كان ظاهر خطاب النهي بمقتضي غلبة انحلالية المفاسد العرفية هو الثاني.

ثم ان ما ذكرناش من خصوصية النهي عن طبيعة او نفيها من غير فرق بين كون الطبيعة نكرة كقوله "لا تكرم فاسقا" او معرفة كقوله "لا تكرم الفاسق"، على أن انتفاء القيد الزائد لا يستفاد من اللفظ، بل يستفاد من الاطلاق ومقدمات الحكمة، فالصحيح وفاقا لجمع من الاعلام عدم كون النكرة في سياق النهي او النفي من الفاظ العموم.

جواز التمسك بالعام في المقدار الباقي بعد التخصيص

الجهة الثالثة: وقع الكلام في أنه اذا خصص العام بمخصص منفصل فهل يكون حجة في الباقي، ام لا، وهذا البحث فرع عدم معارضة الخاص والعام ولزوم تقديم الخاص على العام عرفا، وقد تعرضنا له مفصلا في كتاب التعارض^(٢)، وبعد الفراغ عن ذلك فوقع الكلام في حجية العام فيما عدا مورد

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٤٢

٢ - حاصل ما ذكرناه هناك أن المشهور بين المتأخرين هو كون حمل العام على الخاص عرفيا، لكن

>>>

قد يناقش في ذلك بان العرف يرى التعارض والتنافي بين العام والمخصص المنفصل، وهذا الاشكال قوي جدا فيما اذا كان مجيء الخاص بعد وقت الحاجة الى العمل بالعام، الا اذا كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا للترخيص في تركه، حيث انه لا بأس بعدم بيان الترخيص في المستحبات، حيث يكون ذلك سوفا للمكلفين الى الكمال، ويشهد على ما ذكرناه من عدم كون حمل العام على الخاص عرفيا، ما ورد في كلمات السيد المرتضى والشيخ الطوسي "قدهما" حيث ذكرا ما محصله أنه في فرض تقارن صدور الخاص والعام يحمل العام على الخاص، ومع العلم بتقدم احدهما وتاخر الآخر فمع معرفة لمتقدم والمتأخر يؤخذ بالتأخير ويكون هو الناسخ ولو كان خطاب العام، وقد ادعى الشيخ الطوسي انه لاختلاف فيه بين اهل العلم، وحينئذ فقد يقال بأنه يصعب حينئذ دعوى السيرة العقلائية او التشريعية على حمل العام على الخاص مطلقا.

نعم بين السيد المرتضى والشيخ الطوسي خلاف فيما لم يعرف المتقدم والمتأخر، فيرى السيد المرتضى تعارضهما، والشيخ الطوسي حمل العام على الخاص، لابتكته كونه جمعا عرفيا، بل من باب ان العمل بعموم العام طرح للخاص رأسا، ولا يجوز ذلك في كلام الحكيم، بينما انه لو عرف المتقدم والمتأخر امكن العمل بالعام والخاص معا بالالتزام بكون المتأخر ناسخا، فانه كيف يصير حمل العام على الخاص عرفيا بمجرد عدم العلم بتاريخهما (الذريعة ص ٣١٥ وعدة الاصول ج ١ ص ٣١٩)

وقد ذكر المحقق الحائري "قده" انه يمكن منع دعوى السيرة القطعية على التوفيق بين الخاص والعام والمطلق والمقيد من لدن زمن الأئمة عليهم السلام وعدم رجوع احد من العلماء الى المرجحات، كيف ولو كانت لما خفيت على مثل الشيخ الطائفة، فلا يظن بالسيرة فضلا عن القطع بعد ذهاب مثله الى العمل بالمرجحات في تعارض النص والظاهر، كما يظهر من العبارة المحكية عنه في الاستبصار والعد (درر الفوائد ج ٢ ص ٢٩٩).

وقد يستشهد على عدم كون الجمع عرفيا بما ورد في بعض الاخبار العلاجية من ايقاع التعارض بين خبرين قابلين للجمع العرفي بنظرهم ففي رواية ابن مهزيار، قال: قرأت في كتاب لعبدالله بن محمد إلى ابي الحسن عليه السلام اختلف أصحابنا في رواياتهم عن ابي عبدالله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل، وروى بعضهم لا تصلها إلا على الأرض فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت، وكذا في مكاتبة الحميري ان الإمام عليه السلام قال في الجواب عن استحباب التكبير بعد التشهد الأول: ان فيه حديثين أما أحدهما فإنه إذا انتقل من حالة إلى حالة أخرى فعليه التكبير وأما الآخر فإنه روي إذا رفع رأسه من السجدة الثانية وكبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير وكذلك التشهد الأول يجري هذا المجرى وبأيهما أخذت من جهة التسليم كان صوابا؛ مع انه في الأولى يكون قوله صل في المحمل نصا في الجواز وقوله لاتصل الا على الأرض ظاهر في الحرمة، فيحمل على الكراهة وكذا في الثانية النسبة بين الحديثين فيها العموم والخصوص المطلق <<

كما هو ظاهر، فيحمل العام على الخاص.

التفصيل بين مقام التعليم ومقام الافتاء

وقد فصل الميرزا مهدي الاصفهاني "قده" في كتاب المعاريض والتورية، بين روايات مقام التعليم وروايات مقام الافتاء حيث قال: ان قوام التعليم والتعلم بالتدريج واساسه على التعويل على المنفصل من حيث المقيدات والمخصصات والعناوين الحاكمة، ولهذه الجهة لا ينعقد للكلام الذي يصدر عن المعلم في مقام التعليم ظهور في العموم والاطلاق الا من حيث الذي احرز عدم تعويله فيه على البيان المنفصل، وهذا بخلاف مقام الافتاء، فان التعويل في الكلام الصادر بعنوان الافتاء واخبار الجاهل عن حكمه الفعلي على البيان المنفصل يكون قبيحا غير عقلائي، فلامحالة ينعقد للكلام ظهور من حيث الاطلاق والعموم، فانه لو كان مقيدا او مخصصا يجب ذكره في مقام الاخبار عن الحكم الفعلي لعمل المكلف.

وقال: ان مقام الإمام في افتائه ليس بادون من مقام الطبيب في افتائه للمرضى بما يجب لهم العمل به مما يعالجون به امراضهم، فان تعويل المفتي في افتائه على البيان المنفصل خلاف الفطرة وقبيح عقلا، ولهذا لا يفتحص الجاهل عن المخصص والمقيد، والتعويل على البيان المنفصل منه لغير المستفتي اقيح، فضلا عن التعويل على بيان غير المفتي، ومن البراهين القاطعة على عدم تعويلهم في روايات مقام الافتاء على المقيد المنفصل عدم فحص العوام من زمن الرسول "صلى الله عليه وآله" الى الغيبة الكبرى عن المقيدات وقرائن المجاز كما هو من واضحات حال العوام فعلا.

وممن تبنّى هذا المسلك بعض السادة الأعلام "دام ظلهم"، نعم ذكر ان مورد الكلام هو العمومات الصادرة عن النبي والأئمة (عليهم السلام) واما عمومات الكتاب فتخصص بالروايات الواردة عن النبي والأئمة، لانهم مبيّنون للكتاب، وقد مثّل لروايات الافتاء بصحيحة معاوية بن عمار قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) أقضي صلاة النهار بالليل في السفر، فقال نعم، فقال له إسماعيل بن جابر أقضي صلاة النهار بالليل في السفر، فقال لا، فقال إنك قلت نعم، فقال إن ذلك يطبق وأنت لاتطبق (وسائل الشيعة ج ٤ ص ٨٤ باب ٢٢ من ابواب اعداد الفرائض ح ١).

ويستفاد من السيد الإمام "قده" نظير هذا التفصيل حيث ذكر في كتاب البيع عند البحث عن صحيحة ابي علي الراشد أن القضية كانت محل ابتلاءه، فسأل ليعمل على طبق الجواب، ولم يكن سؤاله كأسئلة أمثال أصحاب الأصول والكتب من فرض قضية لأخذ القواعد الكلية وضبطها في كتبهم، من غير أن يكون مورد السؤال محل ابتلائهم، حيث إن إلقاء القواعد الكلية كان متعارفا في التشريع أو الفتوى، وأما إلقاء المطلق وارادة المقيد منه فلا يجوز في الموارد التي كان السؤال للعمل، إلا إذا لم يكن الإطلاق موجبا لوقوع السائل في خلاف الواقع (كتاب البيع ج ٣ ص ١٥٦).

وذكر بعض الاعلام "قده" كلاما في المطلق، ولكنه لا يختص به طبعا ويشمل العام، فقال: ان

>>>

للمطلق ثلاث صور فتارة يكون المطلق واردا في بيان الحكم لمن يريد العمل ولا يتشرف بخدمة الإمام عليه السلام ولأحد الرواة، كما إذا كان من البلاد البعيدة فسأل الإمام وهو على وشك السفر، وأخرى: يكون المطلق واردا لبيان الحكم فقط، كما إذا كان السائل من رواة الحديث، وهذا على نحوين: لأن المقيد تارة يرد في كلام نفس الإمام الصادر منه المطلق، وأخرى: في كلام من بعده، ففي الصورة الأولى لا يمكن الالتزام بان العادة على تأخير بيان الحكم الواقعي إلى وقت آخر، فإذا ورد دليل مقيد والحال هذه كان مصادما للمطلق ولم يقدم عليه، هكذا الحال في الصورة الثالثة، إذ ليس من العادة تأخير بيان الحكم الذي يريد ان يعرفه وينقله مثل زرارة الذي هو من أصحاب الصادق عليه السلام، إلى زمان الإمام العسكري عليه السلام؛ نعم في الصورة الثانية يمكن الالتزام بان العادة جارية على بيان الحكم الواقعي في مجالس متعددة.

ثم ذكر بالنسبة الى الصورة الثالثة انه ان قلنا ان الأئمة عليهم السلام في بيان الأحكام ينقلون كلام النبي صلى الله عليه وآله في بيان الإمام المتأخر للمقيد يعنى صدره من النبي صلى الله عليه وآله فلا يكون فيه تأخير بيان عن وقت الحاجة، فانه يكفي في ذلك بيانه للإمام المتأخر ولا يلزم بيانه لخصوص السائل، إذ ليس المقام مقام عمل، بل مقام معرفة الحكم، نعم لو أراد ان يعمل لم يكن له حق التمسك بالإطلاق ما لم يسأل كل من يحتمل صدور القيد إليه، وهذا بخلاف الصورة الأولى لأن السؤال فيه للعمل؛ واما إذا قلنا بأنهم يبينون الحكم الشرعي مباشرة بعنوان الاستنباط من الكتاب والسنة وان كانوا مصيبين دائما فحينئذ يتم الاشكال لأن مقتضى المطلق هو ان الحكم الالهي مطلق فيعارضه المقيد (منتقى الاصول ج ٣ ص ٤٦٣).

ثم ان الظاهر سريان الاشكال الى روايات مقام التعليم، توضيح ذلك: انه لم يكن القاء الروايات الى الفقهاء من اصحاب الأئمة (عليهم السلام) على نحو تدريس القانون، بان كانوا يحضرون لدى الإمام (عليه السلام) بشكل منظم كحضور التلامذة لدى الاستاذ للدراسة فيعلمهم الإمام العام في يوم والخاص في يوم آخر، ولم يكن على نحو تشريع القانون في مجلس الدستور مثلا حيث يشرع القانون العام في يوم والخاص في يوم آخر، بل كان مثل بيان الفقهاء اليوم فتاواهم للطلبة الافاضل بنحو القضية الحقيقية والتي يعبر عنها بمرحلة التعليم في مجالس متفرقة، فان القاء العام والسكوت عن الخاص غير عرفي جدا، خاصة اذا كان يلقي الفقيه الخطاب الخاص لشخص آخر او يلقي الخطاب الخاص لشخص آخر غير ذلك الفقيه ممن يكون كناطق له ومبين لأرائه.

كيف ولو كانت الروايات كخطابات المعلمين، فمع الشك في وجود القيد المنفصل لأجل احتمال ضياعه مثلا لا يمكن التمسك بالعام لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع مجيء المخصص المنفصل واقعا، وقد كان الاصحاب يتمسكون بعموم تلك الروايات ولا ينتظرون مجيء المخصص المنفصل من ذلك الإمام او امام آخر، فكانوا يفتون بتلك العمومات لعامة الناس ويعملون بانفسهم بما وقع في محل <<<

>>>

ابتلائهم.

ومن جهة أخرى ليس المتعارف في مقام التدريس ان يقال مثلا لا يضرب الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء، مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود، مع ان اركان الصلاة اكثر فكان بإمكانه ان يقول لاتعاد الصلاة الا من ثمان ويضيف اليها تكبيرة الاحرام والقيام حالة تكبيرة الاحرام والقيام قبل الركوع.

وما ذكره السيد الإمام "قده" من ان في القرآن العموم والخصوص والمطلق والمقيد ولم يستشكل احد بوقوع الاختلاف فيه من هذه الجهة (الرسائل ج ٢ ص ٥) فيلاحظ عليه: انه لو كان الخاص نازلا قبل مجيء وقت الحاجة بالعمل بالعام فلا إشكال في كون الجمع بينه وبين العام عرفيا، ولو كان نازلا بعد ذلك فيحمله العرف على كونه ناسخا للعام، وكذا لو كان العام نازلا بعد مجيء وقت العمل بالخاص حيث يحمله العرف على كونه ناسخا، وظاهرة النسخ متعارفة في القوانين وليس من مصاديق الاختلاف. ولو سلمنا التفكيك بلحاظ الجمع العرفي بين روايات مقام الافتاء ومقام التعليم، ففي كثير من الموارد يصعب تمييز أن الإمام كان بصدد تعليم الحكم الكلي او كان بصدد بيان الوظيفة الفعلية حتى لو فرض كون الراوي من الفقهاء الرواة، فلعله سمع جواب الإمام (عليه السلام) في مقام الافتاء لسائل يسأل عن وظيفته او ان هذا الراوي الفقيه سأل الإمام (عليه السلام) عن وظيفته الفعلية.

واما التفصيل الذي ذكره في المنتقى، فيلاحظ عليه: انه في الصورة الثانية يكون تأخير بيان المخصص المنفصل من نفس الإمام لنفس ذاك الراوي في معرض ان يفتي الراوي في هذه الفترة بالعموم او ينقله للآخرين فيعملون به فلا يكون الاعتماد على المخصص المنفصل في هذا الفرض عرفيا، واما في الصورة الثالثة فيرى العرف المعارضة بين المطلق والمقيد ولو بناء على ان الأئمة (عليهم السلام) ينقلون كلام النبي (صلى الله عليه وآله) فان صدور المقيد من النبي واقعا لا يكفي في رفع مشكلة عدم عرفية توجيه خطاب مطلق من الإمام الى زرارة مثلا وتأخير البيان على المقيد عن وقت حاجته بأن يبين نفس ذلك الإمام المقيد الى شخص آخر او يبينه امام آخر، فانه غير متعارف جدا.

نعم يستثنى من عدم عرفية الاعتماد على المخصص المنفصل موارد:

منها: ما اذا كان الخطاب العام مقرونا بارتكاز متشعري في عدم جواز العمل به قبل مراجعة من يكون شأنه تفسير ذلك العام، كما لا يبعد ان يكون من هذا القبيل عمومات القرآن الكريم، فان العرف المتشعري يقضي ان لا يكتفى بها في استنباط الأحكام الشرعية من دون المراجعة الى النبي والأئمة (عليهم السلام)، ولذا ورد في الروايات تخصيص قوله تعالى (وبعولتهن أحق بردهن في ذلك) بطلاق الخلع والمباراة، وكذا جاء في الكتاب تفصيل احكام الارث ولكن ورد تخصيصها بما دل على ان القاتل عمدا لا يرث او لا يرث الكافر المسلم وهكذا...، وكذا وردت آية القصاص وخصّصت في

<<<

>>>

الروايات بما لو قتل والد ولده وهكذا...، وكذا وردت آية حلية نكاح ما عدا عدة طوائف من النساء وقد حُصِّصت بما دل على حرمة نكاح العممة او الخالة الرضاعيتين وكذا نكاح اب المرتضع في أولاد المرضعة او في أولاد صاحب اللبن، وما دل على أن من تزوج بذات بعل او معتدة عالما او دخل بها حرمت عليه أبدا ونحو ذلك.

ومنها: ما اذا وجه الخطاب الخاص الى نفس من وجه اليه الخطاب العام قبل مجيئ وقت العمل بالعام، فانه لإشكال فيه عرفا.

ومنها: لو كان العام متضمنا لحكم الزامي فلا يكون تأخير بيان الخاص المتضمن للترخيص في تركه في بعض الموارد بل مطلقا خلاف العرف بل يعد سوقا لهم الى الكمال كما لعله كذلك في كثير من الأوامر الظاهرة في الوجوب.

ومنها: ما اذا كان الباقي تحت عموم العام بعد تخصيصه هو الفرض المتعارف كما لعله كذلك في قوله تعالى: المطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء، فلا يرى العرف بينه وبين قوله تعالى في طلاق غير المدخول بها: فما لكم عليهن من عدة تعتدونها، أيّة منافاة، او يكون الملحوظ في العام فرضا لا يتنافى مع الخاص مثل حديث لاتعاد مع ما دل على بطلان الصلاة بنسيان تكبيرة الاحرام، حيث يقال عرفا ان حديث لاتعاد ناظر الى فرض الدخول في الصلاة، ومن نسي تكبيرة الاحرام فكأنه لم يدخل في الصلاة، وهذا وان كان قابلا للنقاش الفني لكنه يكفي في رفع المنافاة عرفا بين الخطابين؛ واما القيام حين تكبيرة الاحرام فيمكن ان يقال بان شرطيته حيث تكون في خصوص الصلاة قائما، لامطلق الصلاة، فلم يذكر في عقد الاستثناء في حديث لاتعاد؛ وكذا القيام قبل الركوع ان لم نقل بانه مقوم لصدق الركوع بالنسبة الى من يكون ركوعه اختياريا؛ وكذا يعلم ان قوله عليه السلام "لا يضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب اربع خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" كان ناظرا الى المفطر المتعارف الحلال، فلا يرى العرف منافاة بينه وبين ما دل على ان الكذب على الله ورسوله او تعمد القبيّ او الاحتقان مثلا مفطر.

ومنها: ما اذا كشف الخاص عرفا عن عدم كون المتكلم بالعام في مقام البيان من جهته، وهذا يتفق في العام أيضا فضلا عن المطلق، فيقول المولى اكرم كل عالم ثم يقول في الخطاب الخاص ان النحوي يحرم اكرامه فقد يكشف ذلك عن كونه بعيدا عن ذهنه حين تكلمه بالعام، والغفلة وان لم تتصور في الأئمة عليهم السلام لكنهم يسرون في حياتهم على المناهج المتعارفة والعادية.

وملخص الكلام انه اذا كان الخاص قرينة عرفية على كون الملحوظ في العام هو الفرض المتعارف الذي لا يشمل مورد الخاص او كشف عرفا عن عدم كون المتكلم بصدد البيان من جهة الخاص فهو، والا فان كان العام مشتتلا على حكم ترخيصي والخاص مشتتلا على حكم الزامي وكان بيان الخاص بعد وقت الحاجة للعمل بالعام، فان كان الخاص مخالفا للعام كان ذلك مبررا لتأخير بيانه، وان لم يكن مخالفا للعام كان الاعتماد عليه خلاف العرف جدّا لما فيه من الالتقاء في المفسدة او تفويت

<<<

التخصيص، فقد حكي عن بعض العامة المنع عن حجته فيما اذا كان المخصص منفصلا، بل حكي عن بعضهم اسراء الاشكال الى المخصص المتصل ايضا، وحاصل الاشكال ان ورود المخصص حيث يكشف عن استعمال العام في العموم، لأنه ان كان جملة خبرية كما لو قال "اكرام كل عالم واجب" فاستعماله في العموم مستلزم للكذب، وان كان جملة انشائية كما لو قال "اكرم كل عالم" فاستعماله في العموم مستلزم لانشاء وجوب اكرام كل عالم بنحو يشمل العالم الفاسق، وهذا متهاافت مع الخاص الدال على عدم انشاء وجوب اكرام العالم الفاسق، فتسقط أصالة الحقيقة بالنسبة الى استعمال الخطاب العام في العموم، وحينئذ يدور امره بين استعماله في احد المعاني المجازية، ولا معيّن لارادة المعنى الذي يشمل جميع افراد العام ما عدا مورد التخصيص، بعد كونه مجازا على وزان سائر المعاني المجازية، ولعل المراد منه اقل من ذلك، فانه اذا

>>>

المصلحة، وقبحه وان كان اقتضائيا لاذاتيا وقد يكون هناك مصلحة اقوى تقتضي ذلك، لكن ليس احتمال ذلك بمرتبة توجب الجمع العرفي بتخصيص العام، بل يمكن البناء على عموم العام وحمل الخاص على الاستحباب؛ واما اذا كان العام مشتملا على حكم الزامي والخاص مشتملا على حكم ترخيصي فلامحذور في تأخير بيانه مطلقا بل يعد ذلك سوقا الى الكمال، واذا كان العام والخاص كلاهما مشتملين على حكم الزامي كما لو قال يجب اكرام كل عالم ثم قال يحرم اكرام العالم الفاسق، فاذا كان الخاص صادرا بعد مضي وقت العمل بالعام فان احتمال كونه ناسخا له بُني عليه، وكذا لو كان العام صادرا بعد مضي وقت العمل بالخاص، واما اذا لم يحتتمل النسخ كما في الروايات الصادرة عن الأئمة المعصومين فلامحالة يتعارضان.

والحاصل أن ما ذكره الاعلام من المتأخرين من كون حمل العام على الخاص عرفيا لا يتم باطلاقه، ولكن حيث انا علمنا بورود مخصصات كثيرة في الأحاديث صار ذلك موجبا للعلم بكون وظيفتنا شرعا هو حمل العام المشتمل على الحكم الإلزامي على الخاص المشتمل على الحكم الإلزامي على خلافه بل لا يعد دعوى البناء الثانوي العقلاني في مثله على ذلك، هذا ولا يخفى ان العلم الإجمالي بورود مخصصات منفصلة كثيرة في الخطابات الشرعية وان جعلنا نحمل العام على الخاص، لكن ليس تخصيص العام المشتمل على الحكم الترخيصي بالخاص المشتمل على الحكم الإلزامي اولى من حمل هذا الخاص على الاستحباب، بل مر ان العرف يساعد على حمله على الاستحباب كما مر بيانه.

العام والخاص.....٥٣١

علم بعدم استعمال لفظٍ في معناه الحقيقي ودار امره بين استعماله في عدة معان مجازية فلامعين لارادة أيّ من هذه المعاني المجازية.

وهذا الاشكال لوتم فانما يتم في المخصص المنفصل، أما المخصص المتصل فان كان بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" فيكون العموم منصّبًا من الاول على ما عدا مورد التخصيص، حيث يكون التخصيص راجعا الى تضييق مدخول اداة العموم من اول الامر، وان كان بنحو الجملة المستقلة كقوله "اكرم كل عالم، ولا تكرم العالم الفاسق" فهذا المخصص المتصل يكون مانعا عن انعقاد ظهور العام في الجدل بلحاظ العالم الفاسق.

فالمهم الجواب عن الاشكال في المخصص المنفصل، فانه اجيب عنه بعدة اجوبة:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أن مناط كون استعمال اللفظ حقيقيا هو كونه مستعملا في معناه الموضوع له، بحيث يكون الملقى في الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى، وهذا المنطوق موجود في موارد تخصيص العام، حيث ان أداة العموم استعملت فيما وضعت له، وهكذا مدخولها مستعمل فيما وضع له، فكما أن ارادة الطبيعة المطلقة تكون بتعدد الدال والمدلول أي بمقدمات الحكمة، فكذلك ارادة الطبيعة المقيدة تكون بتعدد الدال والمدلول أي التقييد بالمقيد المتصل او المنفصل، فالإتيان بالمقيد المنفصل بعد ذلك يكون قرينة على أن المتكلم حينما تكلم بالعام اقتصر على بيان بعض مراده^(١). وهذا مبني على احتياج العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخوله، وقد مر النقاش فيه، هذا وقد ذكر في تقريب أن المخصص المنفصل لا ينافي العموم، وانما يضيّق دائرة مدخول اداة العموم كالمخصص المتصل ثلاث توجيهات:

٥٣٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اولها: ما قد يدعى من أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب افراد المراد الجدي من مدخولها، فكل ما يحدد المراد الجدي منه ولو كان مخصصا منفصلا يكون مضيقا لمدخول العموم، لامضيقا لنفس العموم، نعم ما لم يعلم بوجود مخصص منفصل فيكون مقتضى مقدمات الحكمة كون المراد من مدخول العموم هو الطبيعة المطلقة.

ثانيها: ما قد يدعى من ان اداة العموم موضوعة للدلالة على استيعاب افراد ما يكون مدخولها ظاهرا فيه بالظهور التصديقي، مع ضم مبنى من يرى مثل الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" من أن المقيد المنفصل رافع للاطلاق لتقوم مقدمات الحكمة بعدم المقيد مطلقا.

ثالثها: ما قد يدعى من وضع اداة العموم لاستيعاب افراد ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله ماعدا ما يخصصه المتكلم ولو بالمخصص المنفصل.

فبناء على تمامية احدى هذه التوجيهات الثلاثة يكون الخاص المنفصل محددًا لدائرة مدخول اداة العموم، من غير أن يكون مخصصا لنفس العموم، ولكن كما ذكر في البحوث^(١) يبتني التوجيهان الأولان على كون العموم في طول جريان مقدمات الحكمة، وقد سبق النقاش فيه، والتوجيه الثالث واضح الفساد، فانه لو اريد من ذلك ما يعم المخصص المنفصل غير الواصل، يلزم الاجمال في موارد الشك في المخصص المنفصل ولو بعد الفحص، ولا يمكن التمسك بأصالة عدم المخصص حيث أنها ترجع الى أصالة الظهور، والمفروض انثلامها حسب هذا التوجيه، وكذا اذا اريد المخصص الواصل الى بعض المكلفين، فانه يلزم الاجمال في حق بقية المكلفين مع احتمال وصول المخصص الى واحد من المكلفين، وان اريد المخصص الواصل الى جميع المكلفين لزم عدم حجية المخصص عند وصوله الى البعض فقط، وان اريد أن وصول المخصص الى كل

العام والخاص.....٥٣٣

مكلف موجب لارتفاع ارادة العموم في حقه، فمن الواضح انه لا يوجد مرادات متعددة من الخطاب الواحد بعدد المكلفين الجاهلين والعالمين، بل كل خطاب يتضمن مرادا واحدا، نعم يعقل أن يكون علم المكلف دخيلا في حجية الخطاب بالنسبة اليه.

الجواب الثاني: ما قد يقال من ان استعمال العام في جميع الافراد ما عدا مورد التخصيص يكون أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي، فبعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي فلا بد أن يحمل اللفظ عليه.

وردّه في الكفاية بأنه لا اعتبار في الأقربية بحسب المقدار، وإنما المدار على الأقربية بحسب زيادة الأئس الناشئة من كثرة الاستعمال، ولأبأس بما افاده.

الجواب الثالث: ما عن الشيخ الاعظم "قده" من أن 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 الخارجة بالتخصيص، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله، فالمقتضي للحمل على الباقي موجود والمانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام إنما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله والمفروض انتفاؤه بالنسبة إلى الباقي لاختصاص المخصص بغيره.

واشكل عليه صاحب الكفاية "قده" بأن دلالته على كل فرد إنما كانت لأجل دلالته على العموم والشمول، فإذا لم يستعمل فيه واستعمل في الخصوص مجازا كان تعيين ارادة معنى يشمل جميع الباقي من الترجيح بلامرجح، ولا مقتضي لظهوره فيه ضرورة أن الظهور إما بالوضع وإما بالقرينة، والمفروض أنه ليس بموضوع له، كما أنه لا توجد قرينة، ودلالته على كل فرد على حدة حيث كانت في ضمن دلالته على العموم لا يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم^(١).

٥٣٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وقد اجاب في البحوث عن هذا الاشكال بأنه ان قلنا بكون الدلالة الوضعية دلالة تصديقية، كما اختاره السيد الخوئي "قده" حيث كان يرى أن حقيقة الوضع هو التعهد بعدم التلفظ باللفظ الفلاني الا عند ارادة تفهيم هذا المعنى، فالحق ما ذكره صاحب الكفاية من وحدة الظهور الاستعمالي، لان الواضع لاداة العموم ليس له الا تعهد واحد وهو عدم استعمال لفظ العام الا في العموم، وقد نقض هذا التعهد، فانه لو فرض له تعهدان كان معناه الاشتراك اللفظي في المقام وهو خلف، ومعه لا يبقى دلالة باعتبار أن لامنشأ لها الا التعهد، وقد نقض حسب الفرض.

ولكن ان قلنا بكون الدلالة الوضعية تصورية، كما هو الصحيح، فمنشأ ظهور كون المدلول الوضعي مرادا استعماليا للمتكلم ظهور حاله العقلائي في أنه لا يريد الا تفهيم ما يصلح اللفظ لتفهيمه، وهو المدلول الوضعي التصوري للفظ، وحينئذ لا بد من ملاحظة أن هذا الظهور الحالي في استعمال العام في العموم واحد فيختل بالعلم بعدم استعمال اللفظ في العموم، او أنه متعدد بحيث لا يختل بذلك ظهوره الحالي في استعمال اللفظ في الباقي.

والصحيح أنه لامحذور في الالتزام بتعدد الظهور الحالي، فلئن ادعى صاحب الكفاية -كما سيأتي في الجواب الرابع- تعدد الظهور الحالي بلحاظ الارادة الجدية، فأى حرج على الشيخ الاعظم في أن يدعي أن ظاهر حال المتكلم أن يتطابق مراده الاستمالي مع تمام المدلول التصوري، وهذا ينحل الى ظهورات متعددة وهو ظهور ان يكون كل فرد داخل في المدلول التصوري داخلا في المراد الاستعمالي، فاذا ثبت بالمخصص سقوط ظهور منها عن الحجية فلا يعني ذلك سقوط بقية الظهورات عن الحجية.

نعم سيأتي أن كل ذلك انما يكون بعد الرجوع الى بناء العقلاء في حجية العام المخصص في ما عدا مورد التخصيص.

العام والخاص.....٥٣٥

الجواب الرابع: ما ذكره جماعة منهم صاحب الكفاية "قده" من أن ورود الخاص لا يكشف عن عدم استعمال الخطاب العام في العموم، بل مقتضى أصالة الحقيقة استعماله في العموم لأجل ضرب القاعدة كي يكون مرجعا عند الشك، وانما يكشف ورود الخاص عن عدم تطابق الارادة الجدية مع الارادة الاستعمالية في مورد التخصيص، وهذا لا يمنع من جريان أصالة التطابق بين الارادة الجدية والاستعمالية في غير ما ثبت فيه التخصيص.

واورد عليه السيد الصدر "قده" بما محصله أنه يلزم الرجوع في اثبات حجية العام في الباقي الى بناء العقلاء على حجية العام المخصَّص بالمخصَّص المنفصل في الباقي، فان احرز ذلك - كما هو الصحيح حيث لا يقبل العقلاء عذر العبد في عدم العمل بالعموم عند الشك في التخصيص الزائد- فهو، والأ فمجرد احراز انحلالية الظهور لا يكفي في صحة التمسك بكبرى حجية الظهور.

فاتضح أن ما ذكره صاحب الكفاية في مقام حل الاشكال المتوجه على حجية العام المخصص في المقدار الباقي لا يجدي شيئا ما لم يحرز بناء العقلاء في خصوص المقام ومع احرازه فلا حاجة اليه، وذلك لعدة امور:

الامر الاول: ان موضوع أصالة الجد هو المراد الاستعمالي من الكلام، فتكون أصالة الجد في طول أصالة الحقيقة، حيث يكون مفاد أصالة الحقيقة ان المدلول التصوري للكلام مراد استعمالي للمتكلم، ومفاد أصالة الجد أن ما كان مرادا استعماليا للمتكلم فهو مراد جدي له، فيدور أمر خروج مورد التخصيص عن أصالة الجد بين كونه خروجا بالتخصيص بأن لا يكون العموم مرادا استعماليا للمولى، وبين خروجه بالتخصيص بأن يكون مرادا استعماليا ولكن لا يكون مرادا جديا له، فبناء على جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص يثبت عدم كون العموم مرادا استعماليا للمتكلم، حتى لا يلزم من عدم كونه مرادا جديا له تخصيص أصالة الجد، فتعارض مع أصالة الحقيقة التي تجري لاثبات كون

العموم مرادا استعماليا له .

والصحيح أنه لو انكرنا جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص في غير المقام، فلايجدي ذلك لانكار جريانها في المقام، وذلك لأن الوجه الذي ذكره المحقق العراقي "قده" لانكارها في غير المقام (من أن وظيفة المولى هو بيان الاحكام كوجوب اكرام العالم، لاكون زيد عالما او جاهلا، فلايمكن اثبات كونه جاهلا بالتمسك بأصالة عدم التخصيص عند العلم بخروجه عن حكم العام والشك في كونه بنحو التخصيص او التخصيص^(١)) لايجري في المقام لأن من شأن المولى بيان أن مورد التخصيص مراد استعماليا للمولى في خطاب العام ام لا، كما ان الوجه الذي ذكره صاحب الكفاية "قده" (من أن اثبات كون زيد عالما وعدمه في المثال المذكور حيث لا يكون مؤثرا في كشف مراد المولى حيث يعلم بعدم وجوب اكرامه، وانما يكون مؤثرا في كشف كيفية الارادة، فلم يثبت بناء العقلاء على التمسك بأصالة العموم فيه لاثبات خروجه بالتخصيص) لايجري في المقام ايضا، لأن اثبات عدم شمول المراد الاستعماليا من الخطاب العام لمورد التخصيص يكون مؤثرا لامحالة في كشف المراد الاستعماليا من الخطاب العام.

نعم لو كان الوجه فيه هو أن كل عموم لا يكون مؤثرا في تشخيص المراد الجدي فلا يكون حجة، فهذا الوجه يشمل المقام للعلم بخروج مورد التخصيص عن المراد الجدي من العام، الا أنه حيث لا يظهر الفرق بين هذا الوجه والوجه الذي ذكره المحقق العراقي او صاحب الكفاية "قدهما" الا في المقام أي مسألة حجية العام المخصص في مقدار الباقي فلا يمكن احراز تمامية هذا الوجه الا بالرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المقام.

هذا مضافا الى أن الحق عندنا هو جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات

العام والخاص.....٥٣٧

التخصص في العمومات وان لم تجر في الاطلاقات، فان قوله "أكرم كل عالم" ظاهر -بنحو العموم لا الاطلاق- في أن كل فرد من الافراد التي تكون مرادا استعماليا للمولى فهو مراد جدي له، فيتمسك بهذا العموم لاثبات أن مورد التخصص وهو العالم الفاسق خارج عن هذا الظهور الجدي بالتخصص، أي أنه ليس مرادا استعماليا، فيتعارض مع الظهور الاستعمالي في شموله له.

هذا كله بناء على ما هو الصحيح من طولية أصالة الجد لأصالة الحقيقة، وأما بناء على عرضيتهما بأن يكون موضوع أصالة الجد وأصالة الحقيقة واحدا، وهو المدلول التصوري للكلام، فلا يتم هذا الأمر الاول كاشكال على صاحب الكفاية، حيث انه يوجد بناءان من العقلاء في عرض واحد على كون المدلول التصوري مراد استعماليا للمتكلم وعلى كونه مرادا جديا له، وفي مورد العلم بالتخصص يعلم تفصيلا بعدم جريان أصالة الجد، للعلم بعدم كون عموم المدلول التصوري لمورد التخصص مرادا جديا للمتكلم، فتجري أصالة الحقيقة لاثبات كون العموم مرادا استعماليا له، كما تجري أصالة الجد بلحاظ غير مورد التخصص بعد ما تبين من انحلالية الارادة الجدية بلحاظ موارد العموم.

الامر الثاني: ان الظهور اذا كان من الظهورات المتعارفة التي يرجع اليها دائما فمجرد اثباته كاف في تطبيق كبرى حجية الظهور عليه، ولكن بعض الظهورات يشتمل على خصوصية نحتمل عدم بناء العقلاء على العمل بها، فلا بد من الرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المورد، والمقام من هذا القبيل، فان ظهور العام في كون العموم مرادا استعماليا للمتكلم حيث لا يوصل الى المراد الجدي بلحاظ تمام موارد، للعلم بعدم كون مورد التخصص مرادا جديا له، وانما يوصل بلحاظ بعض دون بعض.

الامر الثالث: حيث انه يوجد في المخصص المتصل ايضا مايكون منافيا لعموم العام، وهو ما اذا كان بنحو جملة مستقلة كقوله "أكرم كل عالم، ولا تكرم

٥٣٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العالم الفاسق" بخلاف ما اذا كان المخصص المتصل بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" حيث يكون التخصيص فيه راجعا الى تضييق المدخول من اول الامر، فتكون المخصصة في المثال الاول ثابتة في مرحلة المدلول التصديقي، لانها بنكتة عقلية وهي استحالة أن يريد المولى اكرام كل العلماء ولا يريد اكرام بعضهم، ولتناقض بينهما في مرحلة المدلول التصوري، حيث لا مانع من تصورهما معا كما لو صدرا من لفظ غير ذي شعور، فحينئذ لا بد من حل اشكال منافاة التخصيص فيه مع استعمال العام في العموم، ولا يتم فيه جواب صاحب الكفاية من جريان أصالة الحقيقة في العام بلا معارض، لا ببناءه على عدم جريان أصالة الجد في المراد الاستعمالي لاثبات التخصيص أي اثبات أن العالم الفاسق ليس مرادا استعماليا، وهذا لو تم فانا يتم في المخصص المنفصل، وأما في المتصل فمجرد كون ظهور الاستعمال في كونه حقيقيا، مقترنا بما يخالفه من ظهور حال المتكلم في جدية مراده الاستعمالي، يمنع من انعقاد ذلك الظهور -وان لم يكن بناء العقلاء على حجية الظهور الثاني في مثل المقام- حيث يقتضي الاول كون المراد الاستعمالي هو العموم بينما أن الثاني ينفي ذلك في فرض وجود المخصص المتصل.

الامر الرابع: انه ان تم ما ذكره صاحب الكفاية فانما يتم في العام الاستغراقي كقوله "اكرم كل عالم" حيث يقال انه استفيد من الخطاب العام احكام متعددة بعدد افراد العام فسقوط أصالة الجد في بيان وجوب اكرام العالم الفاسق لا يستلزم سقوطها بالنسبة الى بيان اكرام العالم العادل، وأما اذا كان العام مجموعيا كما لو قال "اكرم مجموع العلماء" فلا يوجد الا وجوب واحد متعلق بالمجموع، فاذا ورد قوله "لا تكرم العالم الفاسق" فما يراد من التمسك بالعموم اثبات تعلق وجوب استقلالي واحد باكرام العلماء العدول، مع ان هذا لم يكن مستفادا من الخطاب العام وانما كان المستفاد تعلق وجوب ضمني باكرامهم والمفروض سقوطه،

فلا تتصور التجزئة في العموم المجموعي فلا يتم فيه كلام الكفاية .
والحاصل أنه في مورد حجية العام المخصص في الباقي يلزم الرجوع ابتداء الى
بناء العقلاء، وبناء العقلاء على حجية العام في الباقي ولو كان العام مجموعيا،
حيث انهم يتعاملون مع وجوب الباقي معاملة الاقل والاكثر، وان كان وجوب
الباقي مابينا مع وجوب الكل بالدقة .

ثم انه بعد الرجوع الى بناء العقلاء واحراز حجية العام المخصص في الباقي،
يقع الكلام في تفسير بناء العقلاء، وأنه هل يكون بالنحو الذي اختاره الشيخ
الاعظم "قده" من استعمال العام في غير مورد التخصيص، او بالنحو الذي اختاره
صاحب الكفاية "قده" من كون العموم مرادا استعماليا وانما تسقط أصالة الجد
في خصوص مورد التخصيص، فقد تذكر عدة شواهد على كون المرتكز العقلائي
هو الاول:

الشاهد الاول: أن هناك اصلا موضوعيا لكلام صاحب الكفاية وهو انحلالية
اصالة الجدّ بلحاظ موارد انطباق العموم، فلو قال "اكرم كل عالم" فلو لم يرد
المولى وجوب اكرام زيد العالم جدّا فهذه مخالفة لأصالة الجدّ، ولو لم يرد
وجوب اكرام عمرو العالم جدّا فهي مخالفة ثانية لها، وكل مخالفة تكون منفية
بالاصل مع قطع النظر عن المخالفة الاخرى، فاذا علم بالمخالفة لأصالة الجد
في فردٍ فتسقط أصالة الجد بالنسبة اليه دون غيره .

ولكن قد يورد عليه النقض بالأعداد فحينما يقول المولى "يجب اكرام هؤلاء
الاربعة" فلو دل دليل على وجوب اكرام واحد منهم كزيد، فمقتضى كلام
صاحب الكفاية كون الخطاب الاول مستعملا في معناه الحقيقي وانما تسقط
أصالة الجد في فرد واحد من الافراد الاربعة، مع أن العرف يشهد بالمعارضة بين
الخطابين، بخلاف سائر العمومات، ولا يمكن تفسير ذلك وفق كلام صاحب
الكفاية، بينما أنه بناء على كلام الشيخ الاعظم من عدم استعمال العام

٥٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المخصص في العموم واستعماله في الباقي بعد التخصيص، يمكن تفسير الفرق، حيث ان استعمال لفظ الاربعة في الثلاثة غلط واضح.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية ان يقول بأن قوله "اكرم الاربعة" حيث يكون ناظرا مباشرة لهذا الفرد وذلك الفرد فيوجد ظهور سياقي في أنه لو لم يكن جادا في فرد منهم فلا يكون جادا في البقية، بينما أنه في "اكرم كل عالم" ليس الكلام صريحا في كونه ناظرا لكل فرد، فلعل زيادا الذي لم يردده كان المتكلم غافلا عن فرديته للعام، فهذا الاحتمال يوجب عدم وحدة السياق فيه.

الشاهد الثاني: موارد تخصيص الاكثر الذي مستهجن عرفا، فان تفسيره على ضوء كلام الشيخ الاعظم سهل، لأن استعمال العام في المقدار النادر منه مجاز غير عرفي، ولكن يصعب تفسيره على ضوء كلام الكفاية بعد أن كان اللفظ مستعملا في العموم على أي تقدير.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية ضم مصادرة اضافية وهي عدم انحلالية الظهور في الجذ بلحاظ المقدار الذي يكون تخصيصه تخصيص الاكثر المستهجن.

الشاهد الثالث: موارد تخصيص العام المجموعي، حيث ان تفسيره على ضوء كلام الشيخ الاعظم سهل، لانه من استعمال العام في بيان وجوب استقلالي متعلق بالباقي، بينما أنه على كلام الكفاية لا يزال مستعملا في بيان وجوب استقلالي واحد بالجميع، فكان يستفاد منه وجوب ضمني للباقي، واستفادة تعلق وجوب استقلالي به يكون مباينا له.

الا أنه يمكن لصاحب الكفاية أن يقول حينئذ ان الوجوب الضمني للباقي ليس مباينا لوجوبه الاستقلالي عرفا، وان كان مباينا له دقة.

الشاهد الرابع: انه في سائر موارد الجمع العرفي غير باب التخصيص والتقيد نرى ان الجمع العرفي يتم بالتصرف في المدلول الاستعمالي، فيرفع اليد عن ظهور صيغة الأمر في الوجوب مثلا بما دل على الترخيص في الترك، فينبغي عرفا

ان يكون الجمع العرفي في موارد التخصيص والتقيد كذلك.
الا أنه يمكن لصاحب الكفاية أن يقول انه في سائر موارد الجمع العرفي لو فرض اتصال الخطابين كان الخطاب الاقوى قرينة على حمل الخطاب الاضعف على المعنى المجازي، ففي فرض الانفصال يصير حجة فيه، بينما أنه في العام والخاص لو فرض اتصال الخاص بالعام بأن يقول المولى "اكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق" لم يلزم المجاز بناء على مختار صاحب الكفاية من أنه في المخصص المتصل يكون العام ظاهرا في العموم وانما تنضيق دائرة مدخول اداة العموم، فيمكن حينئذ أن يقال انه لا يلزم حمل العام بعد ورود المخصص المنفصل على المجاز، بأن يكون المراد الاستعمالي غير العموم، بل القدر المتيقن تخلف الارادة الجدية بالنسبة الى مورد التخصيص.

شاهد لتأييد كلام الكفاية

هذا ويوجد شاهد لتأييد كلام الكفاية وهو أنه في الجمع المحلى باللام -بناء على ما هو المشهور من كونه من الفاظ العموم- لا يمكن تخريج حجته في ما عدا التخصيص بما ذكره الشيخ الاعظم، فانه بناء على كون الوجه في دلالة الجمع المحلى باللام على العموم هو وضع اللام لافادة العموم الحرفي أي النسبة الاستيعابية بين الطبيعة المستفادة من مادة الجمع كالعالم مثلا، وافرادها المستفادة من هيئة الجمع، فينكشف من المخصص المنفصل عدم استعمال اللام في هذا المعنى، واستعمالها للتزيين مثلا، فلايستفاد منها العموم للباقي، وكذا بناء على كون الوجه هو افادة اللام للتعين، فكان يقال بان التعيين لا يحصل الا بارادة المرتبة العليا من الجمع، فمع قيام المخصص المنفصل على عدم ارادة المرتبة العليا، فينكشف عدم استعمال اللام للتعين، ومعه فلا يوجد ما يدل على العموم بلحاظ الباقي، وهذا بخلاف كلام صاحب الكفاية كما هو ظاهر.

٥٤٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فتحصل أنه وان كانت توجد بعض الشواهد على تمامية مختار الشيخ الاعظم، كما يوجد شاهد على تمامية مختار صاحب الكفاية بناء على كون الجمع المحلي باللام من الفاظ العموم، لكن ليست هذه الشواهد بحد تشكل برهاناً في المسألة، والمهم عدم ترتب ثمرة عملية على هذا الاختلاف بين الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية بعد ما مر من لزوم الرجوع في اثبات حجية العام في الباقي الى بناء العقلاء ابتداء.

هذا كله في المخصص المنفصل، واما في المخصص المتصل فان كان بنحو التوصيف "اكرم كل عالم عادل" او الاستثناء "اكرم كل عالم الا الفاسق" فيكون التخصيص راجعاً الى تضييق المدخول من اول الامر، والمخصصة تكون ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، فانه حتى لو سمع هذا الخطاب من لافظ غير ذي شعور ينتقش في ذهننا صورة عام مخصص، فاداة العموم انما تدل تصوراً على العموم لو لم تقترن بهذا المخصص، وان كان بنحو الجملة المستقلة كقوله "اكرم كل عالم، ولا تكرم العالم الفاسق" فتكون المخصصة فيه ثابتة في مرحلة المدلول التصديقي، لانها بنكتة عقلية وهي استحالة أن يريد المولى اكرام كل العلماء ولا يريد اكرام بعضهم، ولذا لو صدر هذا الكلام من لافظ غير شاعر فلا يوجد اية منافاة بينهما لعدم الجدية فيهما حينئذ، والصحيح أن يقال ان ظهور حال المتكلم في الجد حيث يكون مراعى بعدم نصب قرينة متصلة على الخلاف، فهذا المخصص المتصل يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في الجد بلحاظ العالم الفاسق.

ثم ذكر السيد الصدر "قده" أنه اذا كان العام قضية خبرية كقوله "يجب اكرام كل عالم" وورد عليه مخصص منفصل، فيمكن أن ينحفظ الارادة الاستعمالية في العموم بأن يقصد المتكلم اخطار العموم الى ذهن المخاطب، وكذا ينحفظ الارادة الجدية فيه، وهي في الجملة الخبرية بمعنى قصد الحكاية، وبذلك

العام والخاص..... ٥٤٣

تختلف عن الارادة الجدية في القضية الانشائية التي تكون بمعنى ثبوت الانشاء
والجعل، ويكون المخصص المنفصل منافيا لها، نعم يلزم من انحفاظ الارادة
الاستعمالية والجدية في هذه القضية الخبرية الكذب في مورد التخصيص،
ولابأس بالالتزام به باعتبار أن المصلحة قد تكون في اظهار الخلاف، بل الكذب
متحقق على كل حال ولو فرض عدم استعماله في العموم او عدم قصد الحكاية
عن العموم، لما حققناه فقها من أن التورية كذب ولذا نقول بحرمتها الا في
مورد واحد، فحينئذ لا يكون المخصص منافيا للظهور الاستعمالي او الجدي، نعم
حيث يوجد ظهور ثالث وهو كون المتكلم مختارا غير مضطر في تكلمه بأن
يكون في مقام التقية، فانه لا ريب في هذا الظهور الحالي وان كان منشأ الغلبة،
فاذا تكلم الامام (عليه السلام) بقضية خبرية بنحو العموم، ثم ورد مخصص
منفصل، فحيث يستحيل صدور كلام مخالف للواقع منه اختيارا، فيتنافى
المخصص مع هذا الظهور الثالث^(١).

هنا ملاحظات:

الملاحظة الاولى: الظاهر أن مقصود الشيخ الاعظم "قده" من انكشاف
استعمال العام في غير مورد التخصيص ليس هو استعمال كلمة "عالم" في قوله
"اكرم كل عالم" في العالم الخاص كالعالم غير النحوي فيما اذا كان المخصص
المنفصل هو قوله "لا تكرم النحوي" او استعمال كلمة "كل" في معنى البعض،
بل بمعنى استعمال كلمة "عالم" في طبيعة العالم، ولكن مع لحاظ تقييدها بغير
النحوي، فيدخل كلمة "كل" في ارادته الاستعمالية على المقيد، لكن يكتفي
فعلا بالتلفظ باللفظ الدال على ذات المقيد، ويسكت عن اللفظ الدال على
التقييد، ومن هذه الجهة قد خالف وضع كلمة "كل" لانها موضوعة لافادة
استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله في الكلام، ولذا لو استعمل الخطاب

٥٤٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المطلق كأن قال "أكرم العالم" و اراد العالم غير النحوي لم يرتكب المجاز، وانما خالف مقدمات الحكمة.

الملاحظة الثانية: الظاهر تمامية كلام صاحب الكفاية من كون المخصص المنفصل كاشفا عن تخلف الارادة الجدية في العام بلحاظ مورد التخصيص، فان الوجدان العرفي يساعد على استعمال العام في العموم، سواء كانت الجملة انشائية او خبرية.

ففي الجملة الانشائية كقوله "أكرم كل عالم" انما لا يكون انشاء هذا الأمر الصادر من المولى ناشئا عن ارادته المولوية في مورد التخصيص كالنحوي، كما أنها لو صدرت من غير المولي مثل ما لو صدرت من الفقيه، بل الامام (عليه السلام) بالنسبة الى اوامره تعالى، فلا يكون انشاء الأمر ناشئا عن داعي الارشاد الى الحكم الشرعي في مورد التخصيص.

وهكذا في الجملة الخبرية، حينما يقول المتكلم "كل هؤلاء عدول" ولا يقتضي المصلحة فعلا أن يصرح باستثناء زيد مثلا، فهو يستعمل اللفظ في معناه العام من دون أن يقيد مدخول كلمة "كل" في باطن ضميره بغير زيد، كما أن قصد الحكاية عن العموم متحقق، فانه ليس معنى قصد الحكاية الا استعمال الجملة الخبرية في معناها بقصد تفهيم المخاطب، وأما استلزام ذلك للكذب فسيأتي البحث عنه.

وأما احتمال استعمال الجملة الانشائية او الخبرية في ما عدا التخصيص، كما ادعاه الشيخ الاعظم فهو خلاف الظاهر من الخطاب العام عرفا، ولا يقتضيه خطاب المخصص المنفصل، بل لو فرض قيام دليل عليه كما لو اخبر ثقة بأن المولى لاحظ في جنب كلمة "عالم" في قوله "أكرم كل عالم" كل ما يكون دخيلا في حكمه، ثم ورد في خطاب "لا تكرم النحوي" فيصعب دعوى قيام السيرة العقلائية على العمل بذلك العام في الباقي اذا احتمل كون القيد الملحوظ

للمولى حين استعمال الخطاب العام هو الفقيه مثلاً.

الملاحظة الثالثة: ما ذكره في البحوث من جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص في العمومات دون الاطلاقات، ففيه أنه انكر في محله التفصيل بين العموم والاطلاق في هذا المجال، وانما ذكر تفصيلاً آخر سنذكره في محله، على أن لانفهم الفرق بينهما، فلو ورد في خطاب "أكرم كل هاشمي في البلد" ثم ورد عنه النهي عن أكرام زيد، واحتمل كونه هاشمياً، فالعقلاء لا يرتبون عليه آثار عدم كونه هاشمياً من جواز اعطائه الصدقة، وبناء العقلاء وان لم يكن من باب التعبد وينشأ دائماً عن نكات عقلانية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لا يعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل، ولعل نكتة بناء العقلاء على أصالة العموم فيما اذا شك في خروج فرد عن العموم مع عدم العلم بحكمه، وعدم بناءهم على نفي التخصيص فيما اذا علم بعدم شمول حكم العام لفرد مع دوران امره بين التخصيص والتخصص، هو عدم غلبة ارادة العموم في المورد الثاني دون المورد الأول، أو أن نكته انه لولا العمل بالعام في مثل المورد الأول لم يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقاً عقلياً تعينياً بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع تحفظاً على النظام، ولا تأتي هذه النكتة في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.

ولكن كل ذلك لا ينافي تمامية ما ذكره من لزوم الرجوع الى بناء العقلاء في خصوص المقام، وعدم كفاية كبرى حجية الظهور، فان دليها وهو بناء العقلاء لبي لا اطلاق له، وليست نكتتها واضحة الانطباق على المقام.

الملاحظة الرابعة: ما ذكره في البحوث من انحلالية الظهور الاستعمالي ففيه أنه بعد كون المدلول التصوري لخطاب العام واحداً، وهو بيان الحكم لافراد الطبيعة، فليست ارادته الاستعمالية الا بمعنى قصد اخطار هذا المعنى في ذهن المخاطب، او فقل على الاصح التوجه التفصيلي الى المعنى حين القاء اللفظ،

فكأنه قالب المعنى ووجهه .

الملاحظة الخامسة: ذكر في تعليقة البحوث أن الظاهر بالوجدان هو أن التخصيص لا يستلزم المجازية كما يقول صاحب الكفاية، ولكن لا بمعنى أنه لا يتصرف إلا في الظهور الجدي، بل بمعنى آخر، وهو أن المتكلم كأنه بالتخصيص يستدرك ويقتطع من كلامه السابق شيئاً، والاستدراك والاقتطاع فرع عموم المقتطع منه هو العموم، ومن هنا كان العام باقياً على دلالته بالنسبة إلى الباقي في الوقت الذي يكون الاستدراك ملحوظاً في مرحلة المدلول الاستعمالي من مجموع الكلامين أيضاً، فالتخصيص حتى المنفصل منه ليس إلا استدراكاً مع بقاء المدلول الاستعمالي للعام على حاله، غاية الأمر أن هذا الفصل في مقام الاستدراك خلاف الظهور والطبع الأولى، فيكون قد خالف المخصص بحسب الحقيقة هذا الظهور، أي أنه قصد الإفهام بمجموع كلامه المتصل والمنفصل، فلا يحتاج مع ذلك إلى تجشم دعوى الانحلال بلحاظ الظهورات التصديقية .
اقول: ليس هذا إلا نفس انتفاء الإرادة الجدية في مورد التخصيص، ولا يزيد عليه شيئاً، فتدبر .

الملاحظة السادسة: اورد في تعليقة البحوث على ما في البحوث من معارضة أصالة الجد مع أصالة الحقيقة بأن مفاد أصالة الجد قضية تنجزية، وهي دلالة قصد استعمال اللفظ في معنى على نشوءه عن الداعي، كدلالة أي فعل اختياري على ذلك، فأصالة الحقيقة حيث تحرز قصد استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فهي التي تحرز لنا موضوع أصالة الجد أي هي التي تثبت الكاشف عن الجدية فيستحيل ان تكون أصالة الجد معارضة معها، إذ يلزم من وجودها عدمها، وان شئت قلت: ان أصالة الحقيقة في المقام بمثابة الأصل الموضوعي الذي يرتب آثار أصالة الجد، فيترتب منها المقدار الذي لا جرم بعدم ترتيبه وهو جدية الباقي، وليس في المقام أصلان لكي يقع تناف بينهما ذاتا فيما إذا كان

المخصص متصلاً وحججياً فيما إذا كان منفصلاً.

نعم لو كانت أصالة الجدل على أساس تعهد عقلائي عام أو غلبة نوعية أمكن ان تكون القضية المتحصلة منهما قضية شرطية (أي انه اذا قصد استعمال اللفظ في معنى فيكون مراداً جدياً له) وتكون هي الحجة، باعتبار تعلق التعهد بها وأصالة وفاء العقلاء بتعهداتهم، أو باعتبار الغلبة النوعية، فحينئذ كان لدعوى معارضتها مع أصالة الحقيقة مجال، ولكن الصحيح أن أصالة الجدل على أساس ظهور الفعل أي الاستعمال ودلالته الطبيعة أو العقلية على القصد والإرادة، فيكون مفادها قضية تنجزية، ويكون وجود الفعل الكاشف شرطاً في تحقق الدلالة، وأما احتمال التعهد فيبعده عدم انعكاس أي أثر أو نقل أو اختلاف في حدود هذا التعهد أو صياغته العقلانية، مع انه يقع مثل ذلك كثيراً في التعهدات والالتزامات العقلانية، كما هو كذلك في باب المعاملات ونكاتها المختلف بشأنها، والغلبة النوعية وان كانت ثابتة الا انها في طول وجود نكتة أسبق للحجج إذ لا يعقل ان تكون هذه الغلبة ناشئة جزافاً وصدفة عند العقلاء بل هي بملاك الكاشفية التصديقية الطبيعية أو العقلية الموجودة للأفعال التي يستكشف من خلالها غايات الفاعل ومقاصده^١.

ويرد عليه **اولاً**: ان قصد استعمال اللفظ في المعنى وان كان يدل بدلالة طبيعية او عقلية على نشوءه عن داعٍ ما، لكن دلالاته على كون ذلك الداعي هو الجدل لاالتقية او رعاية المصلحة في التدرج في البيان ونحو ذلك ليست الا لنكتة الغلبة على الاصح او التعهد، ولو كانت دلالة عقلية لما تخلف الواقع عنها، واما ما جاء في كلامه من دلالة استعمال اللفظ في المعنى على قصد هذا الاستعمال فلا علاقة له بأصالة الجدل.

وثانياً: ان تفسير أصالة الجدل بدلالة قصد استعمال اللفظ في معناه بدلالة

٥٤٨ أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

طبيعة على نشوءه عن داعي الجد، لا يدفع اشكال معارضتها مع أصالة الحقيقة، حيث أن نتيجته أنه لو علم بعدم داع الجد في مورد التخصيص فيكون الظاهر عدم قصد استعمال اللفظ في معنى العموم، فيتنافى مع ظهور آخر وهو استعمال اللفظ في معناه الحقيقي، فمادام لم يحرز أن العقلاء يقدمون الظهور الثاني على الاول فتكون النتيجة عدم احراز استعمال اللفظ في العموم، فلا يترتب اثر حجبية العام في المقدار الباقي.

الملاحظة السابعة: ان الشواهد التي ذكرها في البحوث في تأييد الشيخ

الاعظم غير تامة:

أما الشاهد الاول: فلأن عدم صحة تخصيص العدد لا يتم الا في الاعداد الصغيرة، لاستهجان تخصيص العدد الصغير لقلة افراده، وأما في الاعداد الكبيرة فلأمانع منه، فيصح أن يقول "أكرم هذه المائة من الطلبة" ثم يذكر في المخصص المنفصل "لا تكرم منهم زيدا" او يقول "لا تكرم الفاسق منهم" فانه يصح هذا التخصيص اذا كان الفاسق فيهم نادرا، وهذا لا يعني استعمال المائة في عدد آخر، بل يعني ما ذكرنا من لحاظ تقييدها بقيد زائد، فيكون الملحوظ في ذهنه مثلا "اكرم هذه المائة غير زيد"، هذا بلحاظ اخراج فرد من العدد، واما الحاق فرد آخر به فلأمانع منه ولو كان العدد صغيرا، كقوله "لا يضرّ الصائم ما صنع اذا اجتنب أربعة خصال الطعام والشراب والنساء والارتماس في الماء" مع ان مفطرات الصوم اكثر من ذلك، او يقال "لاتعاد الصلاة الا من خمس الوقت والقبلة والطهور والركوع والسجود" مع أن اركان الصلاة أكثر من ذلك.

وأما الشاهد الثاني: وهو استهجان تخصيص الاكثر، فوجه الاستهجان ليس هو لزوم استعمال العام في الفرد النادر، بل وجهه هو استهجان بيان حكم الفرد النادر بلفظ شامل للاكثر الذي لا يكون محكوما بحكمه، سواء كان بلفظ عام او مطلق، مثل أن يقول "أكرم العالم" ثم يقول "لا تكرم الا العالم الذي يكون عمره

اقل من عشرين سنة".

وأما الشاهد الثالث: وهو موارد العام المجموعي، كما لو قال "أكرم مجموع علماء البلد" فالأولى أن يقال انه يوجب المخصص المنفصل كقوله "لاتكرم العلماء الفساق في البلد" رفع اليد عن الظهور الجدي للخطاب العام في كون متعلق الوجوب الاستقلالي اكرام مجموع العلماء بالالتزام بكون متعلقه اكرام مجموع العلماء غير الفساق، فلاحاجة الى ما ذكره في البحوث انتصارا لصاحب الكفاية من أن العرف لا يرى التباين بين الوجوب المستفاد من الخطاب العام للباقي الذي كان وجوبا ضمنيا وبين وجوبه بعد اخراج مورد التخصيص حيث يكون وجوبا ضمنيا.

وأما الشاهد الرابع: وهو سائر موارد الجمع العرفي فجوابه ان المخصص المنفصل للعام لو فرض اتصاله به فحيث لا يلزم أن يكون بنحو تقييد مدخول اداة العموم، بل قد يكون بنحو تعقيب العام بجملة مستقلة، كقوله "اكرم كل عالم ولاتكرم العالم الفاسق" وقد مر انه لا يوجب الا عدم انعقاد الظهور الجدي لمورد التخصيص، من دون تغيير في المدلول الاستعمالي للجمله الاولى، فالمخصص المنفصل ايضا لا يكشف عن تغيير في المدلول الاستعمالي للعام، فقياس المقام بالموارد التي كانت القرينة على فرض اتصالها يوجب تغيير المراد الاستعمالي للخطاب (مثل ما لو قيل "رأيت اسدا" ثم نصب قرينة على ارادة الرجل الشجاع منه، وهكذا بناء على مجازية استعمال صيغة الأمر في مورد المستحبات) قياس مع الفارق.

واما الشاهد الذي ذكره في البحوث لكلام صاحب الكفاية وهو الجمع المحلي باللام، ففيه ان الظاهر أن مدعى الشيخ كما مر توضيحه هو أنه ينكشف من المخصص المنفصل أن مدخول أداة العموم في لحاظ المتكلم هو العام المقيد بما عدا مورد التخصيص، ومجازيته لاجل أنه خلاف وضع اداة العموم،

٥٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

حيث وضعت لفائدة استيعاب افراد مدخولها في الخطاب، فلا يلزم من التخصيص استعمال اللام للترتين، دون العموم او التعيين.

الملاحظة الثامنة: انه يرد النقص على ما ذكره في البحوث بالنسبة الى الجملة الخبرية (من كون الارادة الاستعمالية قصد اخطار المعنى في ذهن المخاطب، والارادة الجدية في الجملة الخبرية هي قصد الحكاية) بموارد التورية، حيث يكون صدور اللفظ في مورد التورية ناشئا عن ارادة اخطار المعنى في ذهن المخاطب، ولكن المتكلم لا يستعمل اللفظ فيه^(١)، فيقول مثلا "يدي خالية" ويريد به كون يده الخارجية خالية عن السبحة ونحوها، مع قصده اخطار معنى آخر في ذهن المخاطب وهو أنه ليس له مكنة مالية، بخلاف موارد الكذب، حيث يكون المستعمل فيه نفس المعنى المخالف للواقع، ودعوى أنه في مورد الكذب قد تعلق الارادة الجدية أي قصد الحكاية والاطار بالمعنى الذي قصد اخطاره في ذهن المخاطب، بخلاف التورية، غير متجه، لأن قصد الحكاية لاتساق الارادة الجدية، فانه في مورد الكذب بداعي الهزل يستعمل المتكلم اللفظ في معنى مخالف للواقع، ويقصد تفهيم ذلك للمخاطب، وان كان داعيه من وراء ذلك هو الهزل، فقصد الحكاية مساوق لقصد تفهيم المعنى المستعمل فيه للمخاطب.

وأما ما ذكره (من أن استعمال القضية الخبرية بنحو العموم مع تخصيصه بالمخصص المنفصل وان كان كذبا، لكنه لا بأس به عند المصلحة، بل الكذب متحقق، ولو فرض عدم استعمالها في العموم او عدم قصد الحكاية عن العموم، لأن التورية كذب ولذا نقول بحرمتها الا في مورد واحد) ففيه أن ما يحلل

١ - المقصود من استعمال اللفظ في المعنى هو التوجه النفساني التفصيلي الى المعنى بنحو يكون الإتيان باللفظ كوجهٍ وقالٍ لذلك المعنى، وان كان داعيه لإتيانه باللفظ هو إخطار معنى آخر في ذهن المخاطب، وهذا لا ينافي التفات المتكلم الى ذلك المعنى الآخر أيضا، الا انه حين صدور اللفظ منه لا يتوجه اليه تفصيلا وانما يلتفت اليه اجمالا.

العام والخاص..... ٥٥١

الكذب هو الضرورة، لامجرد المصلحة، واحتمال الضرورة في جميع موارد استعمال الجملة الخبرية في الروايات مع الاعتماد على المخصص او المقيد المنفصل بعيد عرفا، بعد كون كثير من الروايات الواردة في المعاملات بلسان الإخبار، وأنه يصلح هذا البيع او لا يصلح او أن ثمنه حلال او ليس بحلال، ونحو ذلك، دون خطاب الأمر والنهي.

وأما ما ذكره من كون التورية كذبا محرما فهو مناف لفتواه الفقهية بجوازها^(١)، كما هو المشهور، ونسب الشيخ الطوسي "ره" القول بالحرمة الى الشواذ^(٢)، نعم ادعى المحقق القمي "ره" كونها كذبا^(٣)، وهذا ما يظهر من صاحب الجواهر "ره"^(٤)، ويستظهر حرمتها في حال الاختيار من قول المحقق "ره" في الشرايع: "ولو اضطر إلى الإجابة بنعم، فقال: نعم، وعنى الإبل قصدا للتخلص، لم يَأثم"^(٥) وقد يقال بوجود ملاك حرمة الكذب فيها عرفا، وهذا ما ذهب اليه بعض الاجلاء "دام ظلّه"، وكذا بعض الاعلام في كتابه^(٦)، وهو الموافق للذوق العرفي، بل لا يبعد كونها كذبا عرفا، الا أنه يستفاد حليتها من بعض الروايات^(٧)، ولكن

١ - منهاج الصالحين ج٢ ص ١٥

٢ - الميسوط ج٥ ص ٩٥

٣ - القوانين ج١ ص ٤٩

٤ - جواهر الكلام ج٣٢ ص ٢٠٨

٥ - شرايع الاسلام ج٣ ص ٢٢

٦ - فقه العقود ج٢ ص ٣١، منهاج الصالحين ج٢ ص ٣٦

٧ - فقد يستدل لحلية التورية بالروايات:

١- ما رواه في مستطرفات السرائر ج٣ ص ٦٣٢ عن كتاب عبد الله بن بكير بن أعين عن أبي عبد الله (عليه السلام) في الرجل يستأذن عليه فيقول للجارية: قولي ليس هو هاهنا، قال: لا بأس، ليس بكذب، (وسائل الشيعة ج ١٢ ص ٢٥٤ باب ١٤١ من ابواب احكام العشرة ح ٨) ودلالتها واضحة، فان مقتضى تعليل نفي البأس عن هذا القول بعدم كونه كذبا، هو جواز التورية مطلقا، حتى لو كانت من التورية الابتدائية، اي ابتداء من المتكلم من دون سبق سؤال سائل، او كانت في مقام بيان الحكم الشرعي ما لم يكن مؤديا الى ترك واجب او ارتكاب حرام، انما الاشكال في سند الرواية، فقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن رواياته مرسلة، لعدم ذكر صاحب السرائر في مستطرفات السرائر طريقا الى الكتب التي <<

>>>

استطرف منها الروايات، ولا يتم دعوى أنه حيث لا يعتمد على اخبار الآحاد فلا بد أن يكون طريقه الى الكتاب التواتر او ما بحكمه، فلا يكون الخبر مرسلًا، فان غايته كون ابن ادريس قاطعا بصحة الخبر، وهذا غير كاف بالنسبة لينا بعد أن كان قطعه ناشئا عن الاجتهاد والحدس، نعم ما نقله عن كتاب محمد بن علي محبوب صحيح، حيث ذكر أنه بخط الشيخ "ره" عندي، والمفروض وجود طريق صحيح للشيخ "ره" في الفهرست الى هذا الكتاب (موسوعة الامام الخوئي ج ١١ ص ٣٢٧) وبهذا عدل عن ميناه السابق من الاعتماد على مستطرفات السرائر بدعوى أنه حيث لم يكن يعتمد على أخبار الآحاد، فلا يَحتمل أن تكون الوسطة شخصاً واحداً مجهولاً كي تكون الرواية في حكم المرسل، بل طريقه إلى الكتاب إما ثابت بالتواتر أو أنه محفوف بالقرائن القطعية الموجبة للجزم بصحة الطريق لدى كل من اطلع عليها (موسوعة الامام الخوئي ج ١١ ص ٦٠).

لكننا ذكرنا في محله أنه حيث يَحتمل وصول تلك الكتب من مؤلفيها الى مثل ابن ادريس بطرق موجبة للعلم العادي، بأن تكون مشهورة مثلاً، فتجري أصالة الحس في حقه، ويمكن الاعتماد على نقله، كما هو مختار بعض الاجلاء "دام ظله" لكن يوجد اشكال في ما استطرفه من كتاب عبد الله بن بكير بن أعين، حيث انه يشتمل على ما يبعث كونه الكتاب تأليف ابن بكير نفسه، فان الوارد فيه هكذا: عنه عن أبي عبد الله في الرجل يستأذن عليه فيقول لجارته قولي ليس هو هاهنا قال لا بأس ليس بكذب، وعنه قال قلت لأبي عبد الله... وعنه قال سألت أبا عبد الله... وحدثني عبد الله بن بكير... وعنه عن عبد الله بن بكير... حدثني محمد بن عبد الله بن هلال عن عبد الله بن بكير عن محمد بن مسلم...، فترى أنه -على خلاف سائر الكتب- لا يروي عن ابن بكير بدون واسطة، بل عبر بقوله "وعنه عن ابن بكير" او "حدثني فلان عن ابن بكير" وهذا يعني أن مؤلف الكتاب يروي عن ابن بكير بواسطة، فيكون المؤلف مجهولاً، فلا يمكن الاعتماد على الكتاب.

وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه وان كانت الرواية معتبرة سنداً، لكن لوضوح اشتغال التورية على مفسدة الكذب، فلا بد من حمل الرواية على فرض الضرورة، فتحل التورية حينئذ، دون الكذب، لعدم الضرورة على الكذب، ولا يخفى اختلاف هذا الوجه عن ما ذكرناه من استظهار حرمة التورية من دليل حرمة الكذب لكونها كذباً عرفاً او لالغاء الخصوصية بنظر العرف، فانه لا يقاوم الدليل المعتبر على جواز التورية.

٢- ما في روضة الكافي ص ٢٩٢ باسناده عن أبي جعفر الصائغ عن محمد بن مسلم قال دخلت على أبي عبد الله (عليه السلام) وعنده أبو حنيفة فقلت له جعلت فداك رأيت رؤيا عجيبة فقال لي يا ابن مسلم هاتها فإن العالم بها جالس وأوماً بيده إلى أبي حنيفة قال فقلت رأيت كأنني دخلت داري وإذا أهلي قد خرجت علي فكسرت جوزاً كثيراً ونثرته علي فتعجبت من هذه الرؤيا فقال أبو حنيفة أنت رجل تخاصم وتجادل لئاما في مواريت أهلك فبعد نصب شديد تنال حاجتك منها إن شاء الله، فقال أبو عبد

<<<

>>>

الله أصبت والله يا أبا حنيفة، قال ثم خرج أبو حنيفة من عنده فقلت جعلت فداك إني كرهت تعبير هذا الناصب فقال يا ابن مسلم لا يسؤك الله فما يواطى تعبيرهم تعبيرنا ولا تعبيرنا تعبيرهم وليس التعبير كما عبره قال فقلت له جعلت فداك فقولك أصبت وتحلف عليه وهو مخطئ قال نعم حلفت عليه أنه أصاب الخطأ قال فقلت له فما تأويلها قال يا ابن مسلم إنك تتمتع بامرأة فتعلم بها أهلك فتمزق عليك ثيابا جددا فإن القشر كسوة اللب قال ابن مسلم فوالله ما كان بين تعبير هو تصحيح الرؤيا إلا صبيحة الجمعة فلما كان غداة الجمعة أنا جالس بالباب إذ مرت بي جارية فأعجبتني فأمرت غلامي فردها ثم أدخلها داري فتمتعت بها فأحسست بيوبها أهلي فدخلت علينا البيت فبادرت الجارية نحو الباب وبقيت أنا فمزقت علي ثيابا جددا كنت ألبسها في الأعياد.

والرواية ضعيفة بجهالة ابي جعفر الصائغ، على أنه حيث لم يكن هناك ضرورة فحتى لو كانت التورية حلالا فهي مما يسلب الوثوق بكلام الشخص فلايحتمل صدور هذا الكلام من الامام (عليه السلام) ٣- ما رواه في الوسائل ج١٢ ص٢٥٦ باب ١٤٢ من ابواب العشرة ح١: عن محمد بن مالك عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: حدثني أبو عبد الله (عليه السلام) بحديث، فقلت له: جعلت فداك، أليس زعمت لي الساعة كذا وكذا؟ فقال لا، فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى والله زعمت، قال لا والله ما زعمت، قال فعظم ذلك عليّ، فقلت: بلى والله قد قلته. قال: نعم قد قلته، أما علمت أنّ كلّ زعم في القرآن كذب.

ولكن سنده ضعيف بجهالة محمد بن مالك.

٤- ما في روضة الكافي ص ١٠٠ عن الحسين بن محمد الأشعري عن معلى بن محمد عن الوشاء عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال قيل لأبي جعفر (عليه السلام) وأنا عنده إن سالم بن أبي حفصة وأصحابه يروون عنك أنك تكلم على سبعين وجها لك منها المخرج فقال ما يريد سالم مني أريد أن أجيء بالملائكة والله ما جاءت بهذا النبيون ولقد قال إبراهيم إني سقيم وما كان سقيما وما كذب ولقد قال إبراهيم بل فعله كبيرهم هذا وما فعله وما كذبوا لقد قال يوسف أيتها العير إنكم لسارقون والله ما كانوا سارقين وما كذب.

وفي السند الحسين بن محمد الأشعري، والظاهر وثاقته لكونه من المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب كامل الزيارات، وأما معلى بن محمد، فقد وثقه السيد الخوئي سابقا لوروده في رجال كامل الزيارات، ثم عدل عن مبنى التوثيق العام لرجال كامل الزيارات الا بالنسبة الى المشايخ بلا واسطة لابن قولويه صاحب الكتاب، وهو الصحيح، الا أنه لايبعد وثاقته لاكثر الاجلاء الرواية عنه.

٥- ما في الاحتجاج ج٢ ص٣٥٤ من أنه سئل الصادق (عليه السلام) عن قول الله عز وجل في قصة إبراهيم قال بل فعله كبيرهم هذا فسئلوهم إن كانوا ينطقون، قال: ما فعل كبيرهم، وما كذب إبراهيم، قيل: وكيف ذلك؟ فقال: إنما قال إبراهيم فسئلوهم إن كانوا ينطقون، إن نطقوا فكبيرهم فعل، وإن

جوازها يختص بما لم ينطبق عنوان محرم آخر، ومنه بيان حكم ترخيصي عام، مع تأخير بيان مخصص الزامي له عن وقت الحاجة، فانه من التسبيب الى الحرام او

>>>

لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئاً، فما نطقوا وما كذب إبراهيم، فستل عن قوله في سورة يوسف أيتها العير إنكم لسارقون قال إنهم سرقوا يوسف من أبيه أ لا ترى أنه قال لهم قالوا . . ما ذا تفقدون قالوا نفقد صواع الملك ولم يقل سرقتم صواع الملك إنما سرقوا يوسف من أبيه، فستل عن قول إبراهيم فنظر نظرة في النجوم فقال إني سقيم قال ما كان إبراهيم سقيماً وما كذب إنما عنى سقيماً في دينه أي مرثداً.

وسند الرواية ضعيف، والظاهر من هاتين الروايتين عدم كون التورية كذباً، وينافيها ما رواه في الوسائل (ج ١٢ ص ٢٥٣ باب ١٤١ من ابواب العشرة ح ٤) عن الحسن الصيقل قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام) إننا قد روينا عن أبي جعفر (عليه السلام) في قول يوسف أيتها العير إنكم لسارقون فقال: والله ما سرقوا وما كذب، وقال إبراهيم بل فعله كبيرهم هذا فستلوهم إن كانوا ينطقون فقال: والله ما فعلوا وما كذب قال: فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ما عندكم فيها يا صيقل؟ قال: فقلت: ما عندنا فيها إلا التسليم، فقال: إن الله تعالى أحبّ اثنين، وأبغض اثنين: أحبّ الخضر (أي التبخر في المشي) فيما بين الصفيين وأحبّ الكذب في الإصلاح، وأبغض الخضر في الطرقات وأبغض الكذب في غير الإصلاح، إن إبراهيم- عليه السلام- إنما قال بل فعله كبيرهم هذا إرادة الإصلاح ودلالة على أنهم لا يفعلون، وقال يوسف- عليه السلام- إرادة الإصلاح، وكذا ما رواه عن عطاء عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا كذب على مصلح، ثم تلا أيتها العير إنكم لسارقون، ثم قال: والله ما سرقوا وما كذب، ثم تلا بل فعله كبيرهم هذا فستلوهم إن كانوا ينطقون ثم قال: والله ما فعلوه وما كذب (نفس المصدر)

فان الظاهر منهما كون كلام ابراهيم ويوسف كذباً لكنه لا يحرم الكذب في الاصلاح، والروايتان ضعيفتان سنداً.

٦- ما رواه الشيخ في الخلافة ج ٤ ص ٤٩٠ والميسوط ج ٥ ص ٩٥ عن سويد بن حنظلة قال: خرجنا ومعنا وائل بن حجر نريد النبي (صلى الله عليه وآله) فأخذته أعداء له، وتحرج القوم أن يحلفوا، فحلفت بالله أنه أخي، فخلّى عنه العدو، فذكرت ذلك للنبي، فقال صدقت، المسلم اخو المسلم. والرواية عامية ضعيفة، وتقريب الاستدلال بها على عدم كون التورية كذباً أن ظاهر ادعاء الاخوة هو الاخوة النسبية لا الایمانية، ولكن يظهر من الرواية أنه لو قصد سويد من الاخوة الاخوة الایمانية لما كان كاذباً.

ولا يبعد حصول الاطمئنان بصدور بعض هذه الروايات الدالة على جواز التورية، بل مر امکان تصحيح الرواية الرابعة.

العام والخاص..... ٥٥٥

ترك الواجب، فلا يجوز إلا عند الضرورة، وهذا الاشكال لا يختص بالجملة الخيرية، بل يعم الجملة الانشائية، فلا يجوز ذلك لغير الاثمة (عليهم السلام)، وهم اعلم بوظيفتهم، ولعل الوظيفة الواقعية الثانوية للمكلفين كان هو العمل بالعموم الصادر منهم، فيرتفع الاشكال مطلقا، كما هو الحال في الافتاء في موارد تقية المكلفين، كقضية امر الامام (عليه السلام) علي بن يقطين بالوضوء على مذهب العامة.

هذا تمام الكلام في حجية العام في الباقي، واتضح أن الاقرب تمامية كلام صاحب الكفاية، هذا ولا يخفى أن نظير هذا البحث لم يذكر في بحث المطلق والمقيد بالنسبة الى حجية المطلق في ما عدا مورد التقييد بالمقيد المنفصل، ولكن كان ينبغي أن يبحث عنه ايضا، لاختصاصه باشكال، وهو أنه قد يقال بأن ورود المقيد يكشف عن عدم كون الخطاب المطلق في مقام البيان، او لاقل من الشك في بناء العقلاء حينئذ على كونه في مقام البيان، ولكن الظاهر عدم تمامية هذا الاشكال، لاحتجاج العقلاء بالخطاب المطلق في ما عدا مورد التقييد، الا في فرض كثرة المقيدات.

حجية العام مع اجمال المخصص

الجهة الرابعة: اذا كان المخصص مبتلىً بالاجمال المفهومي فله اربع صور:

الصورة الاولى: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين الاقل والاكثر، ومتصلا بالعام، كما لو قال "اكرم كل عالم ليس بفاسق" وتردد مفهوم الفاسق عند اهل اللغة بين كونه مطلق العاصي او خصوص مرتكب الكبيرة، فانه لاشكال في كونه موجبا لاجماله، وكذا لو قال "اكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق" فان الجملة الثانية تمنع من ظهور الجملة الاولى في نشوءها عن الارادة الجدية بالنسبة الى مرتكب الصغيرة، فان هذا الظهور انما ينعقد لو لم يعقب المتكلم كلامه بما يوجب الاجمال، ولا يلزم أن يكون اللفظ مما طرء عليه

٥٥٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الاجمال في لغة السامع، فقد لا يكون اللفظ مبينا حتى في لغة المتكلم فضلا عن لغة السامع، بل يكون لفظا مجملا ويكون المتكلم ملتفتا الى هذا الاجمال، ومع ذلك يصح أن يستعمله المتكلم في ما قصده من المعنى، نعم لا يجتمع التفاته الى اجماله مع ارادته تفهيم ذلك المعنى للمخاطب، لكون المفروض التفاته الى عدم انفهامه منه.

الصورة الثانية: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين الاقل والاكثر، وكان منفصلا عن العام، فالمشهور حجية العام في المقدار المشكوك، وهو العالم المرتكب للصغيرة، في المثال السابق، بتقريب أن المخصص المنفصل لا يمنع عن ظهور العام في العموم، وانما يكون وصوله رافعا لحجيته، وحيث أن هذا المخصص ليس بحجة في مورد اجماله، وهو العالم المرتكب للصغيرة، فيكون رفع اليد عن عموم العام بالنسبة اليه من رفع اليد عن الحجة باللاحجة، وهذا غير جائز.

واستشكل المحقق الحائري "قده" في الدرر في ذلك بالنسبة الى الخطابات الشرعية حيث جرت عادة الشارع على الاعتماد على المخصص المنفصل، فحال المخصص المنفصل في كلامه حال المخصص المتصل في كلام غيره، فكما انه يحتاج في التمسك بعموم كلام سائر المتكلمين إلى إحراز عدم المخصص المتصل اما بالقطع واما بأصالة عدم القرينة، كذلك يحتاج في التمسك بعموم كلام الشارع إلى إحراز عدم المخصص المنفصل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعام إلى إحراز عدم التخصيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه لعدم إحراز عدمه لبالقطع ولا بالأصل اما الأول فواضح واما الثاني فلأن جريانه مخصوص بموارد الشك في القرينة، لا الشك في قرينية الموجود، والمسألة محتاجة إلى التأم^(١).

ولا يخفى ان لازم فرض الخطاب المنفصل في الروايات كالخطاب المتصل في كلام العرف هو سقوط ظهور الروايات عن الحجية فيما اذا احتمل وجود قرينة منفصلة في الروايات التي ضاعت علينا، لاننا نعلم بضياح جملة من الروايات والاصول الاربعمأة او كتاب مدينة العلم للشيخ الصدوق ره، فيكون بحكم ما لو ضاع كلام متصل عن كلام متكلم واحتملنا اشتماله على قرينة توجب رفع اليد عن ظهور الكلام الواصل الينا، فانه لا ريب ولا اشكال في عدم بناء العقلاء على العمل بهذا الظهور مع العلم بضياح ذلك الكلام المتصل به، وهكذا يكون لازم ما ذكره عدم العمل بظهور رواية فيما اذا وجدت رواية أخرى مجتمعة مرددة بين كونها مخصصة للرواية الأولى او غير مرتبطة به، ومن البعيد الالتزام بمثل ذلك.

هذا والمهم قد عدل عن هذا الاشكال في تعليقه على الدرر حيث قال: الإنصاف خلاف ما ذكرنا، ووجهه انه لو صح ما ذكر لما جاز تمسك أصحاب الأئمة عليهم السلام بكلام امام زمانهم لأنه كالتمسك بصدر كلام متكلم قبل مجيء ذيله فحيث جرى ديدنهم على التمسك دل ذلك على استقرار ظهور الكلام و عدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصدر الكلام الواحد الصادر في المجلس الواحد مع ذيله، غاية الأمر لو فرض صدور الحكم المخالف من الإمام اللاحق كشف ذلك عن كون مؤدى العام السابق حكماً ظاهرياً بالنسبة إلى أهل ذلك الزمان أعني ما قبل صدور الخاص.

وهذا هو الصحيح، وسيأتي بعض الكلام في ذلك في بحث الفحص عن المخصص، وكيف كان فقد يخطر بالبال أن العقلاء لا يفرقون بين فرض اتصال المخصص المجمل بالعام وفرض انفصاله عنه حتى في الخطابات العرفية التي لم يكن بناء المتكلم على الاعتماد على المخصص المنفصل عادة، فيرون الخطاب المنفصل المجمل بعد وصوله مانعاً عن الكاشفية العرفية النوعية للخطاب العام عن غرض المتكلم، وهذا ما ذهب اليه بعض الاجلاء "دام ظلّه"،

٥٥٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولامانع ثبوتي من كون حجية العام مشروطة بنظر العقلاء بعدم وصول المخصص المنفصل ولو كان مجملا، وذلك لعدم انحفاظ كشفه النوعي العقلاني عن مراد المولى بمجيء هذا المخصص المجمل، بل يكفي الشك في بناء العقلاء على حجية العام في هذا الفرض في عدم جواز التمسك بالعام، كما هو واضح.

فلادفع لهذا الاشكال الا بالرجوع الى بناء العقلاء مباشرة، والظاهر كون العام حجة في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، فانه اذا قال المولى "يجوز التيمم بكل ما كان من الارض" ثم ورد عنه في خطاب منفصل "لاتيمم بالتراب القذر" ولم يعلم أن مراده من القذر ما يشمل القذر العرفي او خصوص القذر الشرعي، فلايعد احتجاج العقلاء بالخطاب العام في جواز التيمم بالتراب الظاهر شرعا وان كان قدرا عرفا، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، وذلك لأن ما اخذه المولى موضوعا لحكمه هو واقع المفهوم الذي هو متعين لدى المولى، وانما استخدم لفظا مجملا في مقام التعبير عن مراده للمخاطب، وليس لهذا اللفظ موضوعية في حكمه ثبوتا، وهكذا الحال في ما لو قال "اكرم كل عالم" ثم ورد عنه "لاتكرم العالم الفاسق" واختلف اهل اللغة في كون معنى الفاسق هو العاصي او خصوص مرتكب الكبيرة او المتجاهر بالفسق، فالعرف لايفرق بينه وبين ما لو اختلف الرواة في نقل لفظ المخصص المنفصل الصادر عن المولى، فقال احدهم انه كان بلسان "لاتكرم العالم العاصي" وقال الآخر انه كان بلسان "لاتكرم العالم المرتكب للكبيرة" فانه لاينبغي الاشكال في رجوع العرف في المقدار المشكوك وهو العالم المرتكب للصغيرة الى العام، بحجة عدم ثبوت تخصيصه، فكذا المقام بعد عدم موضوعية لوضوح اللفظ المخصص بعد تردد معناه الذي هو المأخوذ في موضوع حكم المولى بين معنى موسع ومعنى مضيق، وكان بإمكانه اختيار لفظ مبين لتفهيم مراده، وانما اختار هو او نقلته كلامه لفظا مجملا، او صار اللفظ مجملا لنا.

ولعل ما اوجب الاشكال في جواز الرجوع الى العام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل هو وقوع خلط في الكلمات بين موارد الشبهة المفهومية والمصادقية، وملاحظة ارتكازية عدم جواز الرجوع الى العام في كثير من الامثلة التي ذكرت للشبهة المفهومية، لأنها في الحقيقة شبهة مصادقية للمخصص المنفصل.

توضيح ذلك: أن المقصود من الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل هو ما اختلفت نسبة المولى اليه عن العبد، حيث لا يتصور كون المولى حين جعله للحكم العام جاهلا بموضوع جعله، وحينئذ يكشف الخطاب العام مثلا عن كون الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل داخلية في مراد المولى؛ والمخصص المجمل لا يكشف الا عن خروج القدر المتيقن منه عن المراد الجدي للعام، كما في مثال تردد الفاسق بين العاصي او مرتكب الكبيرة، فانه لو سئل المولى حين جعل وجوب اكرام العالم غير الفاسق عن انه هل يجب اكرام مرتكب الصغيرة ام لا، لا يمكنه ان يقول لا ادري، لان اجمال لفظ الفاسق انما يمنع عن كشف مراد المولى للمخاطب لالنفس المولى، حيث انه لم يتوصل الى مراده من خلال هذا اللفظ، ولذا كان بإمكانه ان يختار لفظا مبينا، كأن يقول لا تكرم العاصي، او يقول لا تكرم مرتكب الكبيرة، نعم قد يكون للفظ الفاسق موضوعية عند شخص فيتعهد مثلا ان لا يكرم العالم الفاسق لأجل انه ورد في حق الفاسق في القرآن الكريم "أفمن كان مؤمنا كمن كان فاسقا لا يستون" وحينئذ فيمكنه ان يجهل بما تعهد به وأنه هل يشمل مرتكب الصغيرة ام لا؟ ولكن هذا الفرض بعيد عن الخطابات الشرعية.

واما فيما كانت نسبة المولى من حيث انه مقنن والعبد اليه على حد سواء، فلا يظهر من الخطاب العام ان المولى يبين دخول المشكوك في المراد الجدي للعام، بل الظاهر أنه ياخذ عنوان ما يصدق عليه اللفظ عرفا في موضوع حكمه،

٥٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فمثلا اذا أمر المولى بالذبح في منى وشك في صدق منى على سفح الجبل، فلا يكون من الشبهة المفهومية لخطاب الذبح في منى كي يتمسك فيه بالعام المنفصل كقوله تعالى فما استيسر من الهدي^(١)، فانه حيث تكون نسبة المولى والعبد الى معرفة حدود منى على حد سواء فيكون موضوع خطابه ما صدق عليه منى عرفا، والمشكوك يكون شبهة مصداقية له فتجري قاعدة الاشتغال، والظاهر ان الشبهة المفهومية للماء والمسافر وامثال ذلك من هذا القبيل، والمتعارف في هذا القسم اشتراك جميع اللغات في الابتلاء بهذه الشبهة المفهومية، فالشبهة المفهومية للماء مثلا تكون شبهة مفهومية لما يرادف لفظ الماء من سائر اللغات أيضا.

وان شئت فقس المولى بما هو مقتن الى النادر، فانه يتعهد مثلا ان يغسل وجهه بالماء مع انه لا يدري حال الشبهة المفهومية للماء وانه داخل في موضوع نذره ام لا، او يتعهد ان يفعل كذا حينما يكون مسافرا وهو لا يدري انه لو أقام سنة في مكان هل يصدق عليه المسافر ام لا، وهكذا لو أمر المولى عبده بمثل ذلك فقد لا يعرف انطباق الموضوع عليه في هذا الفرض.

وقد ذكر في البحوث في بحث الخروج عن محل الابتلاء أن نكتة التفصيل بين الشبهة المفهومية والمصداقية هي ان نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد إلى الجهة الدخيلة في الحكم المشكوك على حد سواء في الشبهة المصداقية، فلا يجوز التمسك فيها بالعام بخلاف الشبهة المفهومية، فان المولى أعرف بواقع موضوع حكمه، فإذا كان للكلام عموم أو إطلاق فلعله اعتمد عليه لرفع احتمال دخل المرتبة المشكوك في حكمه^(٢).

ولا يخفى أن ما ذكره ينافي ما التزم به في الفقه من الرجوع الى العام المنفصل

١ - سورة البقرة الآية ١٩٦

٢ - بحوث في علم الاصول ج٥ ص٢٩٧

العام والخاص..... ٥٦١

في الشبهة المفهومية للماء اذا كان موضوعا للحكم في المخصص المنفصل^(١)، حيث انه كما ذكرنا في المتن تكون نسبة المولى بما هو مولى ونسبة العبد الى معرفة حال هذه الشبهة المفهومية على حد سواء، كما أنه ذكر أن الشك في كون مكان جزء من منى يرجع الى الشبهة المفهومية لمنى فان الواجب هو المبيت او الحلق مثلا في واقع المكان المسمى بمنى فاذا تردد واقع المكان بين الاقل والاكثر كان من دوران امر التكليف بين الاقل والاكثر وليس من الشك في الامتثال وكان من موارد اجمال المخصص مفهوما وهو ما دل على اشتراط كون الذبح والحلق بمنى وليس من الشبهة المصدقية^(٢).

وكيف كان فقد اتضح أنه لا يبعد كون العام حجة في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل بالمعنى الذي ذكرناه.

ومن هنا تبين عدم تمامية ما قد يقال من ان التمسك بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل تمسك بالعام في الشبهة المصدقية له، حيث انه قد اخرج من العام ما هو مدلول عنوان الفاسق من العلماء، فتضيقت حجة العام الدال على وجوب اكرام كل عالم الى وجوب اكرام عالم ليس مشمولاً لمدلول الفاسق، والمفروض ان مرتكب الصغيرة ممن يشك في كونه مشمولاً لمدلول الفاسق ام لا، فيكون التمسك بالعام بالنسبة اليه تمسكا بالشبهة المصدقية للعام المخصّص.

فإننا ذكرنا ان هذا انما يتم لو كان للفظ الفاسق موضوعية، فكان ظاهر خطاب المخصّص النهي عن اكرام من كان مسمى بلفظ الفاسق، ولكنه خلاف الظاهر، فان ما يأخذه المولى موضوعا لحكمه هو واقع المفهوم الذي هو مبين عنده، وقد يعبر عنه بلفظ مبين لكنه يتفق أنه يعبر عنه هو او بعض نقلة كلامه بلفظ مجمل. وما ذكر من ان المخصص المجمل يمنع عن كاشفية الخطاب العام ففيه ان

١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج١ ص١٥٤

٢ - موجز مناسك الحج ص ١٥٠

٥٦٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المهم هو ملاحظة بناء العقلاء في مقام الاحتجاج بين الموالي والعبيد وفيما بين الناس، وقد مر انه لا يبعد احراز بناءهم على الاحتجاج بالعام في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، ولا يلحظ بناءهم في مقام تعلق الغرض بالوصول الى الواقع كما في حياتهم الشخصية، فانهم لا يركنون في هذا المجال الا الى الوثوق والاطمئنان، بل قد لا يركنون الى الاطمئنان ايضا، بل كما في الامور المهمة.

نعم لو كان لسان المخصص المنفصل لسان الحكومة والتفسير، كما لو قال المولى "اكرم كل عالم" ثم قال "انما عنيت بالعالم من كان عالما عادلا" فشككنا في ان مرتكب الصغيرة عادل ام لا، فيشكل التمسك بعموم اكرم كل عالم لإثبات وجوب اكرامه، ويختلف ذلك عن سائر موارد التخصيص بالمخصص المنفصل، بل الحاكم بالحكومة التنزيلية، كما لو قال "من لم يكن عادلا فليس بعالم".

وقد رأيت للمحقق العراقي "قده" كلاما يقرب من ذلك، حيث ذكر أن الدليل الحاكم بعد ان كان ناظراً إلى تفسير المحكوم فلامحالة يكون إجماله وتردده بين الأقل والأكثر موجباً لإجمال المحكوم بمعنى صيرورته بمنزلة المجمل في عدم جواز الأخذ بظهوره، وعليه فما أفاده صاحب الكفاية "قده" في الحاشية من الأخذ بظهور المحكوم ورفع إجماله به منظور فيه، الا ان يقال ان كون الحاكم ناظراً إلى تفسير المحكوم انما يتم إذا كان بلسان أي شارحة بمثل قوله المراد من العلماء هو العدول منهم، إذ حينئذ يسرى إجماله إلى المحكوم، واما لو كان بلسان نفي الموضوع أو الحكم عن بعض افراده، كما هو الغالب فيما بأيدينا من الأدلة فعند إجماله لاتكون حكومته الا بالنسبة إلى المقدار المعلوم دلالة عليه، ولازمه الرجوع في مقدار إجماله إلى ظهور دليل المحكوم، كما في الخاص

المنفصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر فتأمل^(١).

الصورة الثالثة: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين متباينين، وكان متصلا بالعام كما لو قال "أكرم كل عالم الا زيدا" وتردد زيد بين ان يكون زيد بن عمرو، او زيد بن بكر، فانه لايمكن اثبات وجوب اكرام كل منهما بالخصوص، لأن هذا المخصص المتصل المجمل يكون مانعا عن انعقاد ظهور الخطاب العام في وجوب اكرامه، لكون كل واحد منهما شبهة مصداقية لظهور خطاب العام، نعم حيث ان المخصص المتصل فيه يختص باحدهما، فيعلم بعدم تخصيص الآخر بالمخصص المتصل، فيحرز بالوجدان انعقاد الظهور في الخطاب العام في شموله للفرد الآخر غير ما هو المراد من المخصص واقعا، فان مورد التخصيص يكون متعينا واقعا عند المولى، فلامحالة يكون الفرد الآخر متعينا واقعا ايضا، وحينئذ يكون هذا الظهور حجة اجمالية على وجوب اكرام احدهما، بل لو علم بعدم ارادة المولى لإلحاق تخصيص آخر بالعام غير ذلك الفرد الذي دل المخصص المتصل المجمل على خروجه عن العام فلا حاجة الى اجراء اصالة العموم لكفاية هذا العلم الوجداني، وكيف كان فبعد هذا العلم الوجداني او ذاك الظهور الذي هو حجة اجمالية فيحكم العقل بوجوب الاحتياط باكرام كليهما ان لم ينحل العلم الاجمالي بمثل ما لو كانت الحالة السابقة لاحدهما وجوب الاكرام، فيجري استصحاب بقاء وجوب اكرامه -بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية- وتجري البراءة عن وجوب اكرام الآخر، هذا اذا لم يكن المخصص متضمنا لنهي تحريمي، والا فيكون المورد بلحاظ كل من الفردين من موارد دوران الأمر بين المحذورين.

الصورة الرابعة: ما اذا كان المخصص المجمل مرددا بين متباينين، وكان منفصلا عن العام، كما لو قال المولى "اكرم كل عالم" ثم قال في خطاب

٥٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

منفصل "لاتكرم زيدا العالم" وتردد بين كون مراده زيد بن عمرو او زيد بن بكر، فان أصالة العموم تجري في غير الفرد الذي اريد من المخصص واقعا، وتكون نتيجته نظير ما ذكر في الصورة السابقة.

وقد ذكر بعض الاعلام "قده" أنه اذا كان المخصص المنفصل المردد بين المتباينين متضمنا لحكم ترخيصي كقوله "لايجب اكرام زيد العالم" فيكون العموم في كل منهما حجة، فانه لايقلّ عن مثل استصحاب نجاسة الاناءين اللذين كانا نجسين ثم علمنا اجمالا بحصول الطهارة لأحدهما، وتظهر الثمرة بين هذه الدعوى وبين القول بحجية احد العمومين في ما لو كانت الحالة السابقة لاحد الفردين وجوب الاكرام، فبناء على حجية احد العمومين ينحل العلم الاجمالي بوجوب اكرام احدهما، كما أنه لو كان ترتب حكم على وجوب الاكرام، مثل ما لو نذر أن يتصدق لو خالف وجوب الاكرام، فترك اكرام احدهما فلايجب التصديق بناء عليه بخلاف ما لو قيل بحجية كلا العمومين، وهكذا لو قامت بينة على نجاسة اناء وقامت بينة على نجاسة اناء آخر ولكن علم المكلف بعدم نجاسة احدهما^(١).

وفيه أن قياس الأمارات بالاصول العملية قياس مع الفارق، لأن الاصول العملية ليست حجة في مثبتاتها، فلازم استصحاب نجاسة الاناء الاول مثلا وان كان هو طهارة الاناء الآخر، لكن الاستصحاب حيث لايبث ذلك فلايتعارض مع استصحاب نجاسة الاناء الآخر، وهذا بخلاف الأمارات، ولذا لاينبغي الاشكال في تعارض البينتين على نجاسة الاناءين مع العلم بكذب احدهما، نعم قد يقال - كما ذكر بعض الاجلاء "دام ظله"- بأن أصالة العموم من الاصول العملية فلا تكون مثبتاتها حجة، وان شئت قلت انه لامعّين لاحتمال كون بناء العقلاء على حجية العموم لأجل كاشفيته النوعية فقط أي قوة الاحتمال محضا او من

باب حفظ نظام المجتمع في المحاورة بين الموالي والعبيد او بين الناس انفسهم الا بالرجوع الى بناء العقلاء في حجية لوازم العموم، ولم يثبت بناءهم على حجيتها بعرضها العريض، فان احرزنا بناء العقلاء على عدم حجية لوازم العموم لم يكن العلم الاجمالي بعدم وجوب اكرام احد الفردين مانعا عن حجية العموم فيهما، لكن التردد في بناء العقلاء كاف في عدم احراز بناء العقلاء على حجية العموم في الفرض المذكور، على أن الانصاف احتجاج العقلاء بالعام لترتيب الاثار المترتبة على لوازمه كما نشاهد ذلك في لوازم عموم الاقرار.

ثم انه قد يتلى اجراء أصالة العموم في هاتين الصورتين الاخيرتين باشكال عقلي فيما اذا علم بتخصيص احد فردين من العام اجمالا، وشك في تخصيص الآخر، من دون أن يتعين المعلوم بالاجمال في احدهما المعين واقعا بحيث لو فرض تخصيصهما معا واقعا امكن انطباق المعلوم بالاجمال على كل منهما.

ومثال ذلك ما لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين وشك في نجاسة الآخر، بحيث لم يكن للمعلوم بالاجمال عنوان ينطبق على احدهما المعين واقعا، فلو كانا نجسين واقعا كان كل منهما قابلا لأن ينطبق عليه المعلوم بالاجمال، فحينئذ -بعد عدم شمول قاعدة الطهارة لكل منهما معا لابتنائه بمحذور الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال- قد يراد التمسك بعموم قاعدة الطهارة في غير الثوب المعلوم نجاسته اجمالا، وأثر ذلك جواز الاجتزاء بتكرار الصلاة في كل منهما حيث يحرز بالتعبد الطهارة الظاهرية لاحد الثوبين اللذين كرّر الصلاة فيهما، وكذا لو علم اجمالا بنجاسة احد الثوبين وشك في نجاسة الآخر، فيراد اجراء قاعدة الطهارة في احدهما للحكم باجزاء التيمم اذا كرّر التيمم بهما، فالاشكال العقلي في التمسك بعموم دليل قاعدة الطهارة لاثبات الطهارة الظاهرية للفرد الآخر غير المعلوم بالاجمال، هو أنه يقال ان المعلوم نجاسته بالاجمال حيث لا يكون متعينا واقعا، فالفرد الآخر ايضا لاتعين

٥٦٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

له واقعا، فيكون من الفرد المردد الذي هو غير معقول، لعدم وجود الفرد المردد، فان الوجود مساوق للتشخص والتعين، فيستحيل جعل الطهارة له، كما التزم به المحقق الاصفهاني "قده".

والصحيح ان العرف يرى وجود الفرد المردد في الخارج، ولذا يقول أعلم بنجاسة احد هذين الثوبين، وأشكّ في نجاسة الآخر، فكما يدعي الشك في نجاسة الآخر مع انه لاتعين له واقعا، فكذلك يراه موضوعا لقاعدة الطهارة، فلا يوجد محذور اثباتي؛ واما المحذور الثبوتي وهو عدم وجود الفرد المردد عقلا، فانما يتوجه لو كان الموضوع بالذات أي الموضوع بالنظر العقلي لقاعدة الطهارة هو الخارج، مع انه ليس كذلك، بل الموضوع بالذات لها هو العنوان الذهني وان لوحظ فانيا في الخارج بالنظر التصوري العرفي كما في سائر موضوعات الأحكام، وعنوان الثوب الآخر وان كان بالحمل الاولي فردا مرددا لكنه بالحمل الشايح موجود ذهني متعين، واثر جريان القاعدة أيضا متعين، وهو جواز الاكتفاء بتكرار الصلاة فيهما.

ونظير المقام بيع الكلي في المعين، حيث أن المبيع -وهو احد الشيئين لابعينه- يعتبر بنظر العرف موجودا في الخارج، فهو يملك احدهما لابعينه في الخارج، وليس من قبيل الكلي في الذمة، ولذا لو صار نماء للجميع كما لو باعه دجاجة من هاتين الدجاجتين فانتجت كل واحدة منهما بيضا فيكون احد البيضين لابعينه ملكا للمشتري، مع أنه لا يملك أيا من الدجاجتين بخصوصها.

وقد اجاب السيد الخوئي "قده" عن اشكال الفرد المردد بأن مجرى اصل الطهارة عندئذ هو الجامع الكلي الذي يعبر عنه بعنوان احدهما، لا الفرد المردد الذي لا ذات ولا وجود له^(١).

وقد يورد على ما ذكره السيد الخوئي "قده" اولا: بان عنوان احد الثوبين مثلا

العام والخاص.....٥٦٧

ليس مصداقا عرفيا لقوله عليه السلام "كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر" فان المصداق العرفي له هو هذا الثوب مثلا او ذاك الثوب، للاحد الثوبين، وهذا بخلاف عنوان الثوب الآخر غير ما علم اجمالا بنجاسته، فانه مصداق عرفي له، حيث يقال انه يعلم بنجاسة احد الثوبين ويشك في نجاسة الثوب الآخر وهو شيء لا يعلم بنجاسته، فهو نظيف.

وثانيا: ان لازم تطبيق العام على عنوان احدهما هو التخيير ففي هذا المثال يكون معنى الحكم الظاهري بطهارة احد الثوبين لابعينه هو جواز الصلاة في احدهما على سبيل التخيير، كما انه لو علم اجمالا بحرمة احد فعيلين فيكون مقتضى تطبيق قاعدة الحل على عنوان احدهما لابعينه بعد قيام الدليل على عدم شمول قاعدة الحل لكليهما معا، هو جواز ارتكاب احدهما تخييرا، فكأنه قيل "ارتكاب احدهما حلال" وهكذا لو فرض قيام الدليل على عدم شمول قوله "اكرم كل عالم" لزيد وعمرو معا، بحيث كانت نسبة هذا الدليل الى كل من زيد وعمرو على نسق واحد، فلو كانا خارجين معا عن هذا العموم كان كل منهما قابلا لان ينطبق عليه ما علم تخصيصه عن العموم اجمالا، فحينئذ يكون مقتضى تطبيق هذا الخطاب العام على عنوان احدهما هو وجوب اكرام احدهما تخييرا، فكأنه قيل "اكرم احدهما"^(١).

والظاهر عدم تمامية أي من الاشكالين:

أما الاول فلأنه لا يبعد أن يكون احد الثوبين مثلا مصداقا عرفيا للشيء الذي يشك في نجاسته، فيشملة قوله "كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر".
وأما الثاني فلأن المدلول الالتزامي العرفي للخطاب الخاص الدال على حلية احد الفعيلين او وجوبه، وان كان هو التخيير، ولكنه يختلف عما اذا اريد استفادة حلية احدهما او وجوبه من الدليل العام الذي علم بتخصيص احد الفردين منه

٥٦٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وشك في تخصيص الآخر، فان العرف لا يفهم منه الاحلية او وجوب احدهما الذي يكون فانبا عرفا في واقع معين، فيجب الاحتياط حينئذ باكرام كليهما، ولا يكون في قوه الأمر باكرام احدهما الذي يقبل الانطباق على أيّ منهما بحيث لو اكرم زيدا مثلا كفي في امتثال وجوب اكرام احدهم.

هذا وقد ذكر في البحوث أنه لا إشكال عندنا في ان السيرة العملية العقلانية قائمة على حجية العام في نفي التخصيص الزائد على المقدار المعلوم بالاجمال، ولو لم يكن له تعين واقعا، فالصحيح تمامية مقام اثبات حجية العام لنفي تخصيص الفرد الثاني غير الفرد المعلوم بالاجمال، نعم لا بد من حل المشكلة الثبوتية لاستحالة التعبد بالفرد المردد.

ثم ذكر أنه يمكن حلها ثبوتا بالالتزام بشمول العام لكل فرد بشرط خروج الفرد الآخر عن حكم العام، وحيث نعلم بتحقق هذا الشرط في احدهما على الاقل فيتشكل علم اجمالي بشمول العام لاحد الفردين، فلو ورد "اكرم كل عالم" وعلم اجمالا بتخصيص زيد او عمرو، لافتراض كون اكرامهما من الضدين، فلا يعقل جعل الوجوب لهما معا، واحتمل عدم وجوب اكرام الآخر ايضا، فان العقلاء لا يعذرون المكلف اذا ترك اكرام كليهما معا، وتخريجه الثبوتي أن يكون ظهور العام في ثبوت وجوب اكرام زيد مشروطا بعدم جعل وجوب اكرام عمرو واقعا، وكذا يكون ظهور العام في ثبوت وجوب اكرام عمرو مشروطا بعدم جعل وجوب اكرام زيد واقعا، وحيث يعلم بعدم جعل وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما على الاقل فيحرز شرط ظهور العام في ثبوت وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما المعين اجمالا.

وقد ادعى أنه بهذا البيان ينحلّ المشكلة الثبوتية في الامثلة الفقهية، كمثال العلم الاجمالي بنجاسة احد الثوبين، والشك في نجاسة الآخر، بأن تجعل الطهارة الظاهرية لكل منهما على تقدير نجاسة الآخر واقعا.

هذا اذا كان المخصص متصلا، وأما لو كان منفصلا، كما لو ورد "اكرم كل عالم" ودل دليل منفصل على انتفاء مجموع وجوب اكرام زيد ووجوب اكرام عمرو، واحتمل انتفاء وجوب كليهما، فحيث ان ظهور العام بالنسبة الى كلا الفردين لايشتمل بذلك، فيكون التخريج الثبوتي في مرحلة حجية العام، أي تكون حجية ظهور العام في شموله لكل فرد مشروطة بعدم جعل وجوب اكرام الفرد الآخر.

وأما تخريجه بجعل الحجية لكل منهما مشروطا بعدم حجية الآخر فلا يتم، لاثباتا (لأنه يحتاج الى قرينة ومجرد التعارض بين اطلاق دليل حجية الظهورين لا يقتضي ذلك)، ولاثبوتا لأنه اذا اريد به اشتراط وجود كل منهما بعدم الآخر بالفعل فيلزم الدور، حيث يتوقف وجود حجية الظهور الاول على عدم حجية الظهور الثاني من باب توقف الشيء على شرطه، كما يتوقف عدم حجية ذلك الظهور الثاني على وجود حجية الظهور الاول من باب توقف عدم الشيء على انتفاء علته التامة، واذا اريد به اشتراط وجود كل منهما بعدم الآخر في حد ذاته أي يكون الشرط هو عدم الآخر لأجل فقد المقتضي، فيلزم منه عدمهما لعدم تحقق الشرط، لأن المفروض تامة المقتضي لكل منهما، فلايستند العدم الى فقد المقتضي^(١).

ويلاحظ عليه أن ما ذكره في التخريج الثبوتي تخريج خارج عن طور فهم العرف، والظهور راجع الى العرف، فكيف تكون نتيجة المخصص المتصل المجمل هو اشتراط ظهور الخطاب العام في شموله كل من الفردين بعدم جعل حكم العام للفرد الآخر، ويشهد على ما ذكرناه أن لازمه أنه لو لم يجعل الحكم لكليهما فيكون الظهوران في شمول حكم العام لهما فعليين، وهذا غريب جدا. فالصحيح أنه يتشكل للعام ظهور واحد في شمول حكم العام للفرد الآخر غير

٥٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المعلوم بالاجمال، أي لم يخصص عنه كلا الفردين، وهذا يكشف في مثال الثوبين بناء على ما ذكرناه عن التعبد بطهارة الثوب الآخر غير المعلوم بالاجمال، مع اعتراف العرف بأن الشارع لم يتعبد بطهارة هذا الثوب بعينه ولاذاك الثوب بعينه، نظير مثال بيع الكلي في المعين، وبناء على ما ذكره في البحوث من امتناع هذا الجعل ثبوتا فيكشف عن التعبد بطهارة كل منهما بشرط نجاسة الآخر، فاذا كانا نجسين واقعا ثبت فيهما الطهارة الظاهرية، ولكنه غير قادح لأنه لو علم المكلف بكونهما نجسين ارتفع موضوع الطهارة الظاهرية، وأما في مثال اكرام زيد وعمرو فيكشف على أي تقدير عن جعل وجوب الاكرام بالنسبة الى احدهما المعين واقعا.

كما أنه لمكان عدم عرفية هذا التخريج الثبوتي الذي ذكره فلا يمكن حمل بناء العقلاء في الحجية كحجية العام عليه، لعدم التفاتهم الى مثل هذا التخريج كي يستقر بناءهم عليه، وكذا لا يمكن حمل خطاب الشارع كخطاب قاعدة الطهارة عليه أيضا، لعدم ظهوره في اكثر مما يلتفت اليه المتكلم العرفي.

هذا ويمكن مثال آخر لفرض ابتلاء العام بالعلم الاجمالي بتخصيص احد فردين منه مع احتمال تخصيص كليهما معا، من دون أن يكون للمعلوم بالاجمال تعين واقعا، وذلك فيما لو علم اجمالا بتخصيص العام باحد الخاصين بان وردنا خاصان ضعيفان سندا، لكن علمنا اتفاقا بعدم كذب مجموعتهما، واحتملنا صدق كليهما، فالعقلاء يتمسكون بالعام لإثبات عدم تخصيص العام بكليهما، فيبنون على حجيته في غير ما علم اجمالا بالتخصيص فيه، والتخريج الثبوتي الذي ابداه في البحوث لمثله هو حجية العام في كل منهما بشرط كذب العموم في الآخر، وقد مر النقاش فيه.

هذا، ولو كان العلم الإجمالي بصدور احد الخاصين ذا عنوان يوجب انطباق ما علم اجمالا بصدوره على احدهما المعين واقعا حتى ولو كان كلاهما

صادرين، كأن علم اجمالاً بصدور الخطاب الخاص المتقدم زماناً، وشك في صدور الخاص المتأخر زماناً واشتبه المتقدم والمتأخر فلا إشكال في اجراء أصالة العموم لنفي تخصيصه بغير الخاص المتقدم.

ثم انه اشكل بعض الاعلام في تعليقه على كلام البحوث، فقال: ان الظاهر أن اشتراط الظهور في العام المتصل بالمخصص المجمل المردد بين المتباينين مع عدم تعيينه واقعا غير معقول، فان هذا النحو من التقييد في الكاشفية انما هو في الملازمات الثبوتية كما إذا أخبر عن أحد الضدين فيكشف عن صدقه على تقدير كذب الاخر، دون الكاشف بالفعل كالكلام الكاشف عن المراد فانه لا يعقل هذا النحو من التقييد فيه، لأن كاشفيته فعلية فلا يعقل أن تكون موقوفة على كذب الاخر ثبوتاً، بل هي كاشفة عن كذب ذلك بالفعل، نعم يعقل توصيف هذه الدلالة والكشف بأنها توأمة مع كذب الكاشف الآخر، كما انها قد تكون مقرونة بأمر واقعية أخرى من قبيل صدق مضمونه أيضاً وتحققه واقعاً إلا أن من الواضح ان الحجية المجعولة عقلاً أو شرعاً على الكواشف لاتجعل لها مقيدة بمثل هذه القيود الواقعية المرتبطة بالمدلول المنكشف من حيث صدقه أو كذب ضده.

ثم ذكر أن ما فرضه في البحوث من تمامية مقام الإثبات عقلاً محل تأمل، وإلا لكان ينبغي المصير إليه في تمام موارد التعارض بين إطلاقي دليلين بملاك العلم الإجمالي، كما إذا جرى استصحاب الطهارة في طرف وأصالة الطهارة في طرف اخر مثلاً، بل وفي موارد التعارض من باب التنافي بين مدلوليهما بنحو العموم من وجه فيما إذا كان كلاهما يتضمن حكماً إزامياً، ويظهر اثره العملي في موارد تعدد الواقعة مع ان من البعيد الالتزام بذلك فقهاً، بل ذهب المشهور إلى عدم نفي الثالث في موارد التعارض، نعم في خصوص الأصول العملية يمكن إجرائها في عنوان غير المعلوم بالإجمال لأن موضوع الأصل هو الشك ومع

٥٧٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وجود عنوان إجمالي يتحقق فرد ثالث للشك يكون موضوعاً مستقلاً لدليل الأصل غير الشك المتعلق بالعنوانين التفصيليين^(١).

اقول: أما الاشكال على ما ذكره في البحوث من الالتزام (في فرض وجود مخصص متصل عقلي او عقلائي يقتضي تخصيص احد الفردين اجمالاً، من دون أن يكون له تعين واقعا، مع احتمال تخصيص كلا الفردين) باشتراط ظهور العام لكل من الفردين بخروج الفرد الآخر عن حكم العام واقعا، فلعل المراد منه كونه مخالفا للوجدان العرفي، والا فاي محذور في كون الظهور التصديقي تقديريا، فكأنه قال انما احكي عن وجوب اكرام زيد لو لم يجب اكرام عمرو، وكذا احكي عن وجوب اكرام عمرو اذا لم يجب اكرام زيد.

وأما الاشكال على ما ذكره في البحوث (من تمامية مقام اثبات الحجية عقلاء) ففيه أن ما ذكره في البحوث تام في المقام، فانه يختلف عن الموارد الذي ذكر عدم التزم المشهور بها، كنفى الثالث في باب تعارض الخبرين، توضيح ذلك انه ذكر في بحث التعارض من البحوث أنه لو كان دليل حجية الخبر خطابا لفظيا مطلقا لامكن التمسك باطلاقه لإثبات حجية كل من الخبرين المتعارضين بشرط كذب الآخر، ويكون اثره نفي الثالث^(٢)، ولكنه لم يلتزم هناك بنفي الثالث لعدم اعترافه بالاطلاق اللفظي لدليل حجية الخبر، وانما يرى عمدة دليلها السيرة والروايات ارشاد اليها، بينما أنه التزم في المقام بحجية العام لنفي تخصيص الفرد الثاني غير المعلوم بالاجمال، مع أن حجية العام ثابتة بالسيرة ولا يوجد اطلاق لفظي في دليل حجيته.

وظاهره ما هو الصحيح من التفصيل بين تعارض الدليلين بالذات وبين تعارضهما بالعرض، فانه لا يحرز بناء العقلاء على حجية الفرد الثاني من الدليلين المتعارضين بالذات، بخلاف ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالعرض بان علم

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٢٩٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص٢٤٩

العام والخاص.....٥٧٣

اتفاقا بكذب احدهما لابعينه كما لو اخبر ثقة بعدالة زيد وآخر بعدالة عمرو وحصل العلم اتفاقا بخطأ احدهما اجمالا واحتمل خطأ الآخر، فلا يعد بناء العقلاء على عدم طرح كلا الخبرين رأسا، فلا بد من المعاملة معهما معاملة العلم الاجمالي بالحجة، فان كان مدلول احد الخبرين وجوب فعل ومدلول الآخر وجوب فعل آخر فلا بد من الاحتياط ولا يجوز الرجوع الى البراءة، والمقام من قبيل التعارض بالعرض، ولذا لا ينبغي الاشكال في أنه لو علم اجمالا بتخصيص الخطاب العام باحد الخاصين بأن ورد خاصان ضعيفان سنداً، لكن علمنا اتفاقا بصدور احدهما اجمالا واحتملنا صدور الآخر، فلا بد من التمسك بالعام لإثبات عدم التخصيص بكليهما، ومثال حجية عموم دليل قاعدة الطهارة لاثبات الطهارة الظاهرية في الثوب الآخر غير الثوب المعلوم نجاسته اجمالا من هذا القبيل، لأن الموجب للعلم الاجمالي بعدم جريان قاعدة الطهارة في الثوبين هو حصول العلم الاجمالي اتفاقا بنجاسة احدهما، فهو من التعارض بالعرض، وهكذا لو علم اجمالا ببطلان صلاة ظهره او عصره، وشك في بطلان الأخرى من دون أن يكون للمعلوم بالاجمال تعين واقعا بحيث لو كانتا باطنتين معا امكن انطباقه على أي منهما، فتجري قاعدة الفراغ في الصلاة الأخرى غير المعلوم بالاجمال واثرها جواز الاكتفاء بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة، نعم لو كان مدعى البحوث في المقام حجية العام لنفي التخصيص الزائد في فرض التعارض بالذات بين فردين منه لتضادهما - كما قد يقتضيه اطلاق عبارته - لم يتم اطلاق كلامه لهذا الفرض.

وما ادعاه من عدم التزام المشهور بنفي الثالث فالمذكور في الكلمات خلافه^(١)، وكذا لا يتم ما ذكره من النقض بما لو كان دليل الطهارة الظاهرية في احد الثوبين هو خطاب استصحاب الطهارة فقط، وفي الثوب الآخر هو خطاب قاعدة الطهارة فقط، فانه لو احتمل عرفا عدم تخصيص كلا الخطابين، وانما

٥٧٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

خصص احدهما كما هو كذلك عادة، فلا يوجد اي مانع من اجراء أصالة عدم تخصيص كلا الخطابين، نعم في فرض كون الخطاب المثبت للطهارة الظاهرية مشتركا بين الثوبين، فيمكن تطبيقه على الثوب الآخر غير المعلوم بالاجمال، مع اعتراف العرف بعدم جعل الطهارة الظاهرية لكل منهما بخصوصه، لعدم ترجيح له على الآخر، وأما جعل الطهارة لكل منهما بشرط نجاسة الآخر فقد مر عدم استظهار العرف ذلك من الخطاب.

وقد ذكر في البحوث أنه اذا كان المخصص المردد بين المتباينين منفصلا فمع كون المخصص متعينا واقعا فمع ذلك يكون اجراء أصالة العموم في غير الفرد الذي اريد من المخصص مبتلى بالاشكال، فان هذا العنوان الذي يراد اجراء اصالة العموم فيه عنوان مشير الى الفرد التفصيلي الذي هو زيد بن عمرو مثلا بناء على كون المراد من المخصص هو زيد بن بكر، والمفروض أن أصالة العموم بالنسبة اليه متعارضة مع أصالة العموم بالنسبة الى زيد بن بكر.

ان قلت: يمكن اجراء أصالة العموم في عنوان "غير الفرد الذي اريد من المخصص" بما هو عنوان ثالث غير عنوان الفردين التفصيليين ومن الواضح أن معارضها أصالة العموم في الفرد الذي اريد من المخصص وهي غير جارية جزما. قلت: ان هذا العنوان ليس فردا ثالثا للعموم كما لا يخفى، فلامعنى لاجراء أصالة العموم فيه، وعليه فلا بد من الالتزام بكون حجية العموم في كل من الفردين مشروطة بخروج الفرد الآخر عن العموم واقعا.

وهذا بخلاف ما اذا كان المخصص المردد بين المتباينين متصلا بالعام فانه لا ينعقد ظهوره الا في غير الفرد الذي اريد من المخصص، فتجري أصالة العموم فيه بلا معارض^(١).

اقول: الانصاف أن المرتكز العقلائي هو حجية العام في عنوان "غير الفرد

الذي اريد من المخصص" كما أن انعقاد الظهور في المخصص المتصل المجمل كان كذلك، ولا اثر في ارتكاز العقلاء للحجية المشروطة بكذب الآخر.

تنبيهات

التنبيه الاول: اذا شك في كون المخصص المجمل متصلا، حتى يسري اجماله الى العام، او منفصلا حتى لا يسري اجماله الى العام، فيكون من صغريات الشك في القرينة المتصلة، والمشهور لا يروونه مانعا عن العمل بما كان الخطاب ظاهرا فيه لولا القرينة، بخلاف ما اذا شك في قرينة الموجود المتصل بالكلام، ولكن ذكرنا في بحث الظهور -تبعاً للبحوث- عدم تمامية هذا المبني، بل لا بد من التمسك بظهور سكوت الراوي عن ذكر القرينة لنفي هذا الاحتمال، ولكنه انما يفيد لنفي احتمال القرينة اللفظية او الحالية الشخصية، وأما احتمال القرينة الحالية النوعية اي الارتكاز العقلاني او المتشعري الموجب لتقييد العام، فلا يمكن نفيه بسكوت الراوي، لأن سكوته عن بيانها ليس خلاف وثاقته، بعد أن كان هذا الارتكاز موجودا لدى السامع ايضا، الى أن وصلت الرواية الى الكليني "ره" مثلا فنقلها في كتابه، وهو ايضا لم ينبّه ايضا على وجود ذلك الارتكاز لأنه لم يكن يحتمل أنه سوف يزول ذلك الارتكاز شيئا فشيئا، نعم ذكر في البحوث أنه لو كنا فعلاً نفهم العموم من خطاب، فمقتضى بناء العقلاء على أصالة الثبات في الظهورات والتي يعبر عنها بالاستصحاب القهقرائي، استمرار هذا الظهور الى زمان صدور الخطاب من الشارع^(١)، ولكننا لانحرز بناء العقلاء على ذلك، بل لا بد من حصول الاطمئنان.

التنبيه الثاني: انه توجد ثمرة عملية بين كون المخصص المجمل المردد بين المتباينين متصلا بالعام وبين كونه منفصلا عنه، وهي أنه اذا ورد "اكرم كل عالم

٥٧٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الا زيدا" وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر، وورد عام آخر ينفي بعمومه وجوب اكرام زيد بن عمرو، كما لو كان فاسقا وورد في خطابٍ "لايحب اكرام أي فاسق" فهذا العام الثاني يكون حجة بلامعارض لنفي وجوب اكرام زيد بن عمرو، لان المجمل لايعارض المبين، ولازم حجية العام الثاني بضم العام الاول هو وجوب اكرام زيد بن بكر، بينما أنه لو كان المخصص المجمل منفصلا عن العام كما لو قال "اكرم كل عالم" ثم ورد في خطاب منفصل "لاتكرم زيدا" وتردد بين زيد بين عمرو وزيد بن بكر، فتقع المعارضة بالعموم من وجه بين قوله "اكرم كل عالم" مع قوله "لايحب اكرام أي فاسق" بلحاظ شمولهما لزيد بن عمرو، في عرض المعارضة الداخلية بين ظهور "اكرم كل عالم" في شموله لزيد بن بكر وبين ظهوره في شموله لزيد بن عمرو نتيجة ورود المخصص المنفصل، فهذا الظهور الاخير طرف للمعارضة مع كل من ظهور "اكرام كل عالم" بالنسبة الى زيد بن بكر، وظهور "لايحب اكرام أي فاسق".

ومن هذا القبيل ما لو علمنا اجمالا بنجاسة ثوب او ماء فحيث أن قاعدة الطهارة خطاب مشترك لكلا طرفي العلم الاجمالي بينما أن قاعدة الحل خطاب مختص بالماء، فان نجاسة الثوب ليست موضوعا لحكم تكليفي، وانما هي موضوع لحكم وضعي وهو بطلان الصلاة فيه، بخلاف نجاسة الماء، فانها موضوع لحرمة الشرب تكليفا، فتجري فيه قاعدة الحل، فان السيد الخوئي "قده" حكم فيه بجريان قاعدة الحل بلامعارض، لكونه خطابا مختصا باحد طرفي العلم الاجمالي، فلايعارضه قاعدة الطهارة في الثوب لكون قاعدة الطهارة خطاب مشترك بين طرفي العلم الاجمالي فتكون مبتلاة بالمعارضة الداخلية، وهي العلم الاجمالي بتخصيصها في الطرفين على الاقل، وفيه أنه بناء على مسلكه من كون محذور جريان الاصول الترخيضية في اطراف العلم الاجمالي بالتكليف وهو قبح الترخيص في المخالفة القطعية بمثابة المقيد المنفصل لعدم

العام والخاص.....٥٧٧

كونه مستفادا من الحكم البديهي العقلي، بل من الحكم العقلي النظري، فلا يمنع من انعقاد ظهور خطاب الاصل في شموله لاطراف العلم الاجمالي، وانما يمنع من حجيته، وقد ذكرنا في محله أنه بناء على هذا المسلك فمجرد ابتلاء الخطاب المشترك -وهو قاعدة الطهارة في المثال المذكور- بالمعارضة الداخلية أي العلم الاجمالي بعدم جريانه في احد الطرفين لا يوجب سلامة الخطاب المختص باحد الطرفين -وهو قاعدة الحل الشاملة للماء- عن المعارضة مع الخطاب المشترك بلحاظ شموله للطرف الآخر، فان العلم الاجمالي اما بكذب ظهور قاعدة الحل بالنسبة الى هذا الماء او كذب ظهور قاعدة الطهارة بالنسبة الى الثوب يوجب تعارضهما في الحجية في عرض معارضة هذا الظهور الثاني مع ظهور قاعدة الطهارة بالنسبة الى الماء، فيسقط الجميع عن الحجية في عرض واحد.

وهذا بخلاف ما لو قلنا بما هو الصحيح -وفقا للسيد الامام والسيد الصدر "قدهما"- من انصراف خطاب الاصل الترخيبي المشترك عن اطراف العلم الاجمالي لكونه مخالفا للمركز العقلائي، فانه حينئذ لا ينعقد له ظهور في شموله لاطراف العلم الاجمالي فلا يوجد معارض لظهور الخطاب المختص، بل يكفي في ذلك شبهة الانصراف.

هذا وقد تذكر ثمرة أخرى في المقام بين كون المخصص المجمل متصلا او منفصلا، وهو ما إذا ورد "أكرم كل عالم" وورد مخصص مبيّن يدل على عدم وجوب اكرام زيد بن عمرو، فذاك المخصص الآخر المجمل -الذي دل على عدم وجوب اكرام زيد، وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر- ان كان منفصلا عن العام فحيث لا يمنع عن ظهور العام، وانما يمنع عن حجيته بمقتضى العلم الاجمالي بالتخصيص، فينحل هذا العلم الاجمالي بواسطة العلم بتخصيص زيد بن عمرو لاجل ورود المخصص المبيّن، فيبقى ظهور العام في وجوب اكرام

٥٧٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

زيد بن بكر بلامعارض، وهذا بخلاف ما لو كان المخصص المجمل متصلا بالعام فإنه يمنع عن انعقاد ظهوره.

وفيه أنه في فرض اتصال المخصص المجمل بالعام أيضا ينعقد للعقد ظهور في شموله للفرد الآخر غير ما علم اجمالا بخروجه عن العام، فيكون العام حجة على وجوب اكرام احد هذين الفردين اجمالا، وهذا يعني تشكل قضية شرطية وهي أنه لو لم يجب اكرام زيد بن عمرو لوجب اكرام زيد بن بكر، وبضم ذلك الى المخصص المبين الدال على عدم وجوب اكرام زيد بن عمرو يثبت وجوب اكرام زيد بن بكر.

وقد يذكر مثال فقهي لهذه الثمرة الثانية، وهو ما اذا علمنا اجمالا بنجاسة احد شيئين، ولكن كان احدهما المعين مستصحب النجاسة، فإنه بناء على أن عدم جريان قاعدة الطهارة في كلا طرفي العلم الاجمالي معا لاجل المخصص اللبي المتصل، فقد يقال بأن كون احدهما المعين مستصحب النجاسة لا يوجب رفع الاجمال عن قاعدة الطهارة وانعقاد ظهورها بالنسبة الى الطرف الآخر، ولكن الصحيح أنه حتى بناء على قبول الثمرة الثانية فليس المثال من مصاديقها، لان المقيد اللبي سواء كان حكم العقل او ارتكاز العقلاء لا يوجب انصراف خطاب الاصل الترخيصي عن طرف العلم الاجمالي الذي يكون التكليف في طرفه الآخر متنجزا بمنجز تفصيلي حاكم على ذلك الاصل الترخيصي.

التنبيه الثالث: المراد من المخصص المنفصل المجمل المردد بين الاقل والاكثر الذي حكمنا بجواز التمسك بالعام في المقدار المشكوك منه هو ما كانت النسبة بين المفهومين المحتملين فيه نسبة العموم والخصوص المطلق خارجا سواء كانت النسبة بين نفس المفهومين نسبة الاقل والاكثر المفهومي - كما لو شك في كون لفظ الفاسق موضوعا لمعنى مرتكب المعصية او لمعنى مرتكب المعصية الكبيرة- او كانت النسبة بينهما نسبة التباين المفهومي كما لو

لم نعلم انه موضوع لمعنى العاصي او الظالم.
وما قد يقال في الفرض الثاني بأن أصالة عدم تخصيص مفهوم العاصي تتعارض مع أصالة عدم تخصيص مفهوم الظالم، فلا يمكن الرجوع الى عموم "أكرم العالم" بالنسبة الى العاصي غير الظالم، فيرد عليه أن أصالة عدم التخصيص وان كانت من الأمارات والاصول اللفظية وتكون مثبتاتها حجة عند المشهور، فلازم أصالة عدم تخصيص العام بمفهوم الظالم بناء على جريانها تخصيصه بمفهوم العاصي، فتتعارض مع أصالة عدم تخصيصه بمفهوم العاصي، لكن حيث ان الملحوظ عند العقلاء هو المصاديق، والنسبة بين مصاديق العاصي والظالم العموم والخصوص المطلق، فيرى مفروغية تخصيص الظالم من العام، ويشك في التخصيص الزائد، أي تخصيص العاصي غير الظالم، فتجري أصالة عدم تخصيصه عن العام، ويشهد ذلك بملاحظة سيرة العقلاء، كما لو دل دليل على وجوب اكرام كل عالم، وعلم أنه اما ورد عن المولى "لاتكرم العالم المشترك" او ورد عنه "لاتكرم العالم الكافر" فلا يرى العقلاء معذورية المكلف لو ترك اكرام العالم الكتابي، وهكذا لو علم بأنه اما خصص بالعالم المخالف، او العالم الناصب.

نعم لو كانت النسبة بين المعنيين المحتملين للمخصص المجمل هي التباين كما لو قال تصدق على كل فقير" ثم ورد عنه "لاتكرم مواليك ولو كانوا علماء" وتردد معنى الموالي بين العبيد او الارحام، او كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه كما لو فرضنا في هذا المثال كون بعض الارحام عبيد، فانه لو كان احد المتباينين او مورد افتراق احد العامين من وجه خارجا عن محل ابتلاء مكلف بان لم يكن له في هذا المثال عبد ابدأ، فلا يمنع ذلك من معارضة أصالة عدم تخصيص العام بالنسبة الى كل منهما مع أصالة العموم بالنسبة الى الآخر، وهذا هو الفارق بين هذا الاصل اللفظي وبين الاصول العملية، فلو علم اما بنجاسة ما

٥٨٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في يده او نجاسة ما في يد شخص آخر مما يكون خارجا عن محل ابتلاءه فتجري قاعدة الطهارة واستصحابها فيما تحت يده بلامعارض، لعدم أثر عملي لجريانها في الطرف الآخر.

التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص

الجهة الخامسة: اذا كان المخصص متصلا بالعام فمن الواضح أنه لايجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لهذا المخصص المتصل، اذ المخصص المتصل يوجب تضيق ظهور العام، فينعقد ظهور العام في غير مقدار التخصيص، فيكون من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لنفس العام، ومن الواضح عدم جوازه، فلو شك في كون زيد عالما فلا يمكن التمسك بخطاب "اكرم كل عالم" لاثبات وجوب اكرامه، لأن اثبات وجوب اكرامه بواسطة كبرى وجوب اكرام العالم متوقف على احراز كونه صغرى لهذه الكبرى، فان الكبرى والقضية الحقيقية ليست ناظرة الى اثبات وجود موضوعها وعدمه، وان شئت قلت ان مآل كل قضية حقيقية الى قضية شرطية شرطها وجود الموضوع وجزاءها ثبوت المحمول له، ومن الواضح أن القضية الشرطية لاتبيّن وجود شرطها في الخارج وعدمه.

انما الكلام والاشكال فيما اذا كان المخصص منفصلا فقد حكي عن المشهور بين القدماء لزوم التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، كما نسب ذلك الى صاحب العروة "قده" حيث انه ذكر أنه إذا علم كون الدم أقلّ من الدرهم، وشك في أنه من المستثنيات (كدم الحيض) أم لا، يبني على العفو، وأمّا إذا شكّ في أنه بقدر الدرهم أو أقلّ فالأحوط عدم العفو، إلا أن يكون مسبوقاً بالأقلية وشك في زيادته^(١)، وليس وجه كلامه الاول الا التمسك بعموم الدليل الدال على نفي البأس بالصلاة في الدم الاقل من الدرهم

العام والخاص ٥٨١

في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل الدال على مانعية دم الحيض ولو كان اقل من الدرهم، وكذا ليس وجه كلامه الثاني الا التمسك بدليل مانعية الدم للصلاة في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل وهو العفو عن الدم الاقل من الدرهم.

واجاب عنه السيد الخوئي "قده" بأنه يحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو عن الدم المشكوك كونه دم الحيض هو التمسك باستصحاب عدم كون ذلك الدم حيضا بنحو استصحاب العدم الأزلي، فيحزر بذلك موضوع العفو، حيث ان موضوعه هو الدم الاقل من الدرهم الذي ليس دم حيض، كما يحتمل أن يكون وجه فتواه هو التمسك بأصالة البراءة عن مانعية هذا الدم للصلاة، بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظي من جهة كون الشبهة مصداقية.

و أما في الصورة الثانية فيحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصالة عدم كون هذا الدم أقل من درهم نظراً إلى ان عنوان المخصص عنوان وجودي فلا مانع من التمسك بأصالة عدمه عند الشك فيه، فليس وجهه التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المنفصل.

اقول: ما ذكره من عدم كون مسلك صاحب العروة جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وان كان صحيحا، لكن ليس وجه فتواه في الدم المشكوك هو ما ذكره من التمسك باستصحاب العدم الازلي، لمخالفته في العروة مع نتيجة هذا الاستصحاب في مسائل مختلفة، بل لقاعدة المقتضي والمانع، وقد صرح بذلك في بحث النكاح، فقال انه اذا شك في كون المنظور اليه مماثلا او محرما ام لا، فيحرم النظر اليه، لالاجل التمسك بعموم حرمة النظر في الشبهة المصداقية لمخصصه المنفصل الدال على جواز النظر الى المماثل او المحارم، بل لاستفادة شرطية الجواز بالمماثلة أو المحرمة، فالمقام من قبيل المقتضي

٥٨٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
والمانع^(١).

وكيف كان فقد يذكر لجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص
المنفصل مطلقا عدة تقريرات:

التقريب الاول: ان المخصص المنفصل حيث لا يهدم ظهور العام في شموله
لكل فرد من افراد العام، وانما يوجب انهدام حجية ظهوره في مورد التخصيص
لكونه حجة اقوى بالنسبة اليه، فلماوجب لرفع اليد عن حجية العام الا في ما
يكون المخصص المنفصل حجة فيه، وليس المخصص المنفصل حجة الا في ما
علم كونه صغرى له، فانه لو ورد في خطاب المخصص المنفصل "لاتكرم العالم
الفاسق" فانه لا يكون حجة وقاطعا للعدر في شبهته المصدقية، اي اكرام من
يشك في كونه عالما فاسقا، ولذا تجري البراءة عن حرمة اكرامه.

وفيه أن قياس الحجة في المقام بالحجة التي تمنع عن جريان البراءة قياس مع
الفارق، فان المانع عن جريان البراءة هو الحجة على التكاليف الفعلي، فان مجرد
قيام الحجة على الكبرى أي حرمة اكرام العالم الفاسق، مع الشك في الصغرى
أي كون زيد مثلا عالما فاسقا، لا يرفع موضوع البراءة عن حرمة اكرام زيد، فان
موضوعه عدم قيام الحجة على حرمة اكرامه، وأما المانع عن التمسك بالعام في
الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل فهو قيام الحجة على الكبرى، فانه اذا
ورد "لاتكرم العالم الفاسق" فيكشف عن ضيق المراد الجدي في قوله "اكرم كل
عالم" واختصاصه بوجود اكرام العالم الذي ليس بفاسق، فلا يفترق عن قوله
"اكرم كل عالم ليس بفاسق" الا في ان انكشاف تمام المراد الجدي فيه يكون
بتعدد الدال والمدلول، وحينئذ فلا يكون العام حجة في الفرد المشكوك بعد
انكشاف اختصاص المراد الجدي منه بالعالم الذي ليس بفاسق، نعم لو كان
الخارج من العام هو العالم المعلوم الفسق امكن التمسك به في العالم مشكوك

العام والخاص.....٥٨٣

الفسق، ولكنه ليس كذلك لكون العنوان ظاهراً في ما يشمل افراده الواقعية معلومة كانت او مجهولة.

وان شئت قلت: ان وجوب الاكرام الذي يراد اثباته في الفرد المشكوك ان كان مطلقاً من حيث عدالته وفسقه فهو خلف ما ثبت بالمخصص من أن المولى لا يرضى باكرامه على تقدير فسقه، وان كان مشروطاً بعدالته فاثبات الوجوب المشروط لا يجدي ما لم يحرز تحقق شرطه.

التقريب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "فده" من أن التخصيص ليس كالتقييد موجبا لتعنون موضوع العام بنقيض موضوع الخاص، فان شأن التخصيص انما هو مجرد إخراج بعض الافراد أو الأصناف عن تحت حكم العام، من دون اقتضائه لإحداث عنوان وجودي أو عدمي في موضوعية الافراد الباقية للحكم، بل هذه الافراد الباقية بعد التخصيص تكون على ما كانت عليها قبل التخصيص في الموضوعية للحكم العام بخصوصياتها الذاتية، فالتخصيص بمنزلة موت بعض افراد العام، في أن خروج من مات منها لا يوجب تعنون الافراد الباقية بعنوان وجودي أو عدمي، فكذلك التخصيص، ومجرد اختصاص حكم العام في قوله "أكرم كل عالم" بعد التخصيص بغير دائرة الخاص لا يكون من جهة تعنون الافراد الباقية بعنوان خاص، بل من جهة ما في نفس الحكم من القصور الناشئ من جهة تضيق دائرة الغرض والمصلحة عن الشمول ثبوتاً لغير الافراد الباقية.

وهذا بخلاف باب تقييد المطلقات كقوله أكرم العالم" حيث ان قضية التقييد تعنون موضوع الحكم بوصف غير حاصل قبل توصيفه به، ومن ثم لم يتوهم أحد جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصدقية للمقيد المنفصل، مع أن في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل خلافاً بين الأعلام، بل قيل ان المشهور من القدماء جوازه، ومن المعلوم انه لا يكون الوجه في ذلك الا

ما أشرنا إليه من الفرق بين البابين.

ثم ان هذا كله في بيان الفرق بين البابين بحسب مقام الثبوت، واما بحسب مقام الإثبات واستظهار انه أي مورد من باب التخصيص وأي مورد من باب التقييد، فلا بد من المراجعة إلى لسان الأدلة، فما كان منها بلسان الاستثناء ولو المتصل كقوله "أكرم العلماء الا زيدا" فلا إشكال في انه من باب التخصيص حيث انه لا يستفاد منه أزيد من إخراج زيد عن العموم وحصر حكم العام بما عداه، كما ان ما كان منها بلسان الاشتراط كقوله "يشترط ان يكون كذا" أو بلسان نفى الحقيقة كقوله "لا صلاة الا بطهور" فلا إشكال أيضا في كونها من باب التقييد.

واما ما كان منها بلسان "لا تكرم العالم الفاسق" كما هو الغالب في المخصص المنفصل فهو قابل لكلا الأمرين، وحينئذ فقد يقال في مثله بدوران الأمر بين رفع اليد عن أحد الظهورين اما ظهور عنوان الموضوع في الاطلاق أي كونه تمام الموضوع للحكم لاجزئه، واما ظهور العام في العموم، فاما أن يكون المتعين في مثله هو رفع اليد عن ظهوره في الإطلاق مع الأخذ بظهوره في العموم، او يتصادم الظهوران فتكون النتيجة حينئذ كالتقييد في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص، ولكنه مندفع بمنع الدوران بينهما، فانه بعد القطع بخروج افراد الفساق عن دائرة حكم العام، إما رأسا على التخصيص وإما من جهة انتفاء القيد على التقييد، فلا جرم لا يترتب أثر عملي على أصالة العموم بالنسبة إليهم، حتى يجري العموم بلحاظه، فتبقى أصالة الإطلاق بلا معارض، ونتيجة ذلك قهرا هو التخصيص لا غير، كما هو واضح، وحينئذ فبعد عدم انقلاب عنوان العام عن كونه تمام الموضوع للحكم إلى جزء الموضوع فلا جرم يكون أصل تطبيق العنوان على الشبهة المصدقية للمخصص جزميا، فيتجه الاستدلال للقول بالجواز، بتقريب انه بعد الجزم بانطباق عنوان العام على المورد

واحتمال مطابقة ظهوره للواقع في الزائد عن الافراد المعلومة الفسق، ولو من جهة احتمال كونهم عدولا، يشمله دليل التعبد بالظهور، فان المدار في التعبد بالظهور انما هو على مجرد احتمال مطابقة الظهور للواقع، وتوهم اختصاص حجبة الظهور بما لو كان الشك في مخالفة الظهور للواقع من جهة الشبهة الحكمية، دون الشبهة الموضوعية، بدعوى ان الرجوع إلى أصالة الظهور انما هو في الشبهات التي كان رفعها وإزالتها من شأن الشارع، دون غيرها مما ليس من شأن المتكلم إزالتها، وبذلك ينحصر حجبة الظهور في موارد الشبهات الحكمية، ولا تعم الشبهات المصدقية، نظرا إلى عدم كون إزالتها من شأن الشارع، فمندفع بأنه وان كان الأمر كذلك بالنسبة إلى كل شبهة شخصية على التفصيل، ولكنه لا مانع من جعل أمانة كلية لتمييز الموارد وتشخيص الصغريات، فان ذلك أيضا من شأن الشارع، ولذلك شرّح قواعد في الشبهات الموضوعية كقاعدة اليد عند الشك في الملكية^(١).

وقد اجاب المحقق العراقي "قده" بنفسه عن هذا الوجه بأنه انما يتم لو كان مدار الحجية في الظهورات على الدلالة التصويرية المحضة التي هي عبارة عن مجرد تبادر المعنى، ولكن التحقيق كون مدار حجبة الظهور على الدلالة التصديقية والكشف النوعي عن المراد، ويختص حصول التصديق النوعي بمراد المتكلم من اللفظ بما إذا كان هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم بجهات مرامه وخصوصياته، ففي الشبهة المصدقية للمخصص حيث لا يكون هناك غلبة نوعية على التفات المتكلم، بل ربما كان الأمر بالعكس من حيث كون الغالب هو غفلة المتكلم وجهله بالحال بشهادة ما نرى من وقوع التردد والاشتباه كثيرا للمتكلم في تطبيق مرامه على الصغريات، فلا يكاد يحصل التصديق النوعي بمراده حتى يكون مشمولاً لدليل الحجية، والحاصل انه بعد اقتضاء الدليل المخصص

٥٨٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاختصاص حكم العام بما عدا مورد التخصيص فيشك في انطباق ما هو المراد الواقعي على الشبهة المصدقية، وفي مثله لا يبقى مجال لتوهم جواز الرجوع إلى العام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل^(١).

وما ذكره في الجواب متين، مضافا الى ما سيأتي من اقتضاء التخصيص لتعنون موضوع الحكم في العام بنقيض عنوان الخاص، وقياسه بموت بعض الافراد قياس مع الفارق، لان موت بعض الافراد موجب لارتفاع الحكم الفعلي الذي هو معلول وجود الموضوع خارجا، وارتفاعه لا يؤثر في الجعل الذي هو مرتبط بمراد المولى، بخلاف التخصيص فانه يتنافى مع بقاء موضوع الجعل في العام على عمومته، فيكشف المخصص عن تقيد موضوع العام ثبوتا، وحينئذ فيكون انطباقه على الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل مشكوكا، فلا يمكن التمسك فيه بالعام.

التقريب الثالث: ما يتحصل مما ذكره في البحوث من أنه في قوله "اكرم كل عالم" مثلا وتخصيص العالم الفاسق بالمخصص المنفصل، فوجوب الاكرام الذي يراد اثباته في الفرد المشكوك وان لم يكن مطلقا من حيث عدالته وفسقه، لكونه خلاف ما ثبت بالمخصص ان المولى لا يرضى باكرامه على تقدير فسقه، بل هو مشروط بعدالته، الا أن العام متكفل لاثبات وجوب اكرامه فعلا، وهذا يكشف عن تحقق شرط هذا الوجوب المشروط في هذا الفرد، فهذا العام حيث يدل بعمومه على وجوب هذا الفرد فهو في قوة أن يقول المولى "اكرم هذا الفرد" ونعلم بانه لا يأمر باكرام الفاسق، فانه يكشف عن عدالته.

وان شئت قلت: ان العام ان كان يدل بعمومه على وجوب اكرام هذا الفرد من العالم المشكوك فسقه بمنطاط انه عالم، فهذا ينافي دلالة خطاب المخصص من دخل العدالة في وجوب اكرامه، لكن ليس مفاد العام ذلك، والا لزم عدم حجية

العام في المقدار الباقي بعد التخصيص، أي اكرام العالم العادل للعلم بكذب دلالة العام على وجوبه بمناط كونه عالما، حيث ثبت بالمخصص عدم كونه تمام المناط في وجوب الاكرام، ولا مقتضى لظهور آخر فيه^(١)، وعليه فليس مفاد العام الا الوجوب الفعلي لاکرام هذا الفرد من العالم، ويجتمع مع كون تمام المناط فيه كونه عالما، او كونه عالما عادلا، فهذا الوجوب الفعلي مما لا ينفيه المخصص، اذ غاية ما يدل عليه اشتراط وجوب اكرامه بعدالته، ونحن نحتمل تحقق هذا الشرط فيه، وهذا يعني جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، وبذلك تبين نكتة الفرق بين العام والمطلق، حيث انه توجد للعام دلالات عديدة بعدد كل فرد فرد، فاخراج اي فرد حتى الفرد المشكوك يكون تخصيصا زائدا على العام، بينما أنه لا توجد في المطلق الا دلالة واحدة على حكم الطبيعة^(٢).

واجاب عنه في البحوث بما محصله بتقريب منا أنه بعد ثبوت اشتراط وجوب اكرام هذا الفرد بعدالته فاثبات وجوب اكرامه فعلا يكون باحد نحوين، كلاهما غير محتمل:

اولهما: أن يتصدى المولى بنفسه في خطاب العام لاحراز عدالته، وهذا خلف كون العام قضية حقيقية فلا يمكن عادة للمولى بما هو مولى -لابما هو عالم الغيب حيث لا يظهر من الخطاب ذلك- احراز حصول الشرط في الافراد الخارجية مع كونها غير محصورة، ولا اقل بلحاظ الافراد غير المحققة الوقوع فعلا، وكذا خلف مفاد خطاب المخصص المنفصل وهو قوله "لاتكرم العالم الفاسق" من ايكال امر تشخيص ذلك الى المكلف نفسه، وبهذا اختلف العام

١ - هذا البيان غريب جداً، فان العام لو فرض دلالته على ان تمام المناط لوجوب اكرام كل فرد هو كونه عالما، لكن المفروض ان مقتضى الجمع العرفي بينه وبين المخصص المنفصل، كونه عالما جزءا للمناط وجزءه الآخر هو كونه عادلا، فلا وجه للمنع عن حجية العام المخصص في الباقي مطلقا.

٥٨٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عن مثال امر المولى في خطاب خاص باكرام هذا الفرد المشكوك، هذا مضافا الى ان الجمع بين انشاء وجوب اكرام العالم الذي ليس بفاسق والاختبار بكون هذا الفرد المشكوك غير فاسق من الجمع بين الانشاء والاختبار في كلام واحد، وهذا ان لم يكن مستحيلا فلاقل من عدم صحته اثباتا.

ثانيهما: أن يكون المولى في الخطاب العام بصدد بيان حكم ظاهري، وهو أن الاصل في العالم أن يكون عادلا، مضافا الى بيان الحكم الواقعي وهو وجوب اكرام كل عالم ليس بفاسق.

وفيه أن استفادة هذا الحكم الظاهري من العام خلاف الوجدان، مضافا الى أن الوجوب الظاهري لإكرام الفرد المشكوك فرع ثبوت الوجوب الواقعي له على تقدير عدالته واقعا، لأن الحكم الظاهري في طول احتمال ثبوت الحكم الواقعي، وحينئذ إن أريد التمسك بالعام في الفرد المشكوك مرتين مرة لإثبات وجوب إكرامه الواقعي مشروطاً بعدالته، ومرة أخرى لإثبات وجوب إكرامه الظاهري، فهو واضح الفساد، فان الدليل لايتكفل إلا إثبات وجوب إكرام واحد على كل فرد، وإن أريد التمسك به لإثبات الوجوب الظاهري فقط فهو غير معقول، لأنه كما أشرنا في طول ثبوت الوجوب الواقعي، ودعوى أن المدلول المطابقي انما هو الوجوب الظاهري وليكن ثبوت الوجوب الواقعي المشروط مستكشفاً بالدلالة الالتزامية، مدفوعة بأن الوجوب الظاهري ليس في طول ثبوت الوجوب الواقعي في لوح الواقع، بل في طول احتمال، فلايمكن أن يكون احتمال بنفس وصول الحكم الظاهري أو في طوله.

وبذلك اتضح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل^(١).

وما افاده في الاشكال على هذا التقريب وان كان تاما، لكن ما ذكره من

العام والخاص.....٥٨٩

استحالة تكفل خطاب واحد للحكم الواقعي والظاهري معا غير متجه، فانه لا يوجد مانع من ذلك عقلا، لأن جعل الحكم الظاهري يكون في طول لحاظ موضوعه وهو احتمال الحكم الواقعي، لاني طول وجود موضوعه خارجا، فلاطولية بين الجعلين، بل لا يوجد مانع عرفي من الجمع بينهما في مثل "اذا علمت أن مايعا خمر فلا تشربه" حيث يستفاد منه عرفا حرمة شرب الخمر واقعا، والترخيص الظاهري في شربها في فرض الشك في كون مايع خمرا، من غير أن يلزم من ذلك استعمال اللفظ في معنيين، لاستفادة الحكم الظاهري من المدلول المطابقي والآخر من المدلول الالتزامي، كما لا يلزم محذور عرفي من لحاظ حكمين طوليين، لأن موضوع الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية اثباتا هو الشك في الموضوع التكويني، وان كان متضيقا عقلا بفرض احتمال حكم واقعي.

فالمهم في الاشكال في استفادة حكم ظاهري في المقام من العام هو عدم تكفل الخطاب العام كقوله "اكرم كل عالم" الا لبيان الحكم الواقعي دون الظاهري، فان وجوب الاكرام ظاهرا ان كان موضوعه الشك في اندراج الفرد في العنوان المخصص، فلا يستفاد من العام، لأنه لم يفرض في العام وجود المخصص، فضلا عن كون فرد من العالم شبهة مصداقية للمخصص، وان كان موضوعه الشك في وجوب اكرامه واقعا، فالمفروض أن الخطاب العام يبين وجوب اكرام كل عالم واقعا، فلا يبقى مجال عرفا لبيان وجوب ظاهري في فرض الشك في وجوبه الواقعي، فان ضم بيان الحكم الظاهري لوجوب اكرام كل عالم الى بيان وجوبه الواقعي مطلقا لغو عرفا، على أن ارادة كليهما من المدلول المطابقي تكون من استعمال اللفظ في معنيين، ولاملازمة بين الوجوب الواقعي والظاهري لاعرفا ولا عقلا حتى تنشأ من الخطاب دلالة التزامية على الوجوب الظاهري، وأما احتمال كون العام مبينا للوجوب الظاهري لاکرام كل فرد من

٥٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العالم يشك في وجوب اكرامه واقعا، فيدل بالالتزام على وجوب اكرامه واقعا في الجملة فساقط وجدانا.

والحاصل أن الخطاب العام في القضية الحقيقية متكفل لبيان الجعل من دون نظر الى مرحلة المجعل الذي يترتب على وجود موضوعه في الخارج، فضلا عن الشك في المجعل وجعل حكم ظاهري له، والمفروض ان المخصص المنفصل خصص الجعل العام بغير مورد التخصيص، فلا يجوز التمسك بالخطاب العام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل.

ثم ان ما ذكره في التقريب الثالث من نكتة الفرق بين العام والمطلق فسيأتي منا الاشكال عليه فانتظر.

ثم انه قد يستثنى من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل فرضان:

الفرض الاول: ما ذكره صاحب الكفاية "فده" من أنه اذا كان المخصص

المنفصل لبيبا فالظاهر حجية العام في المصداق المشتبه منه، مثلا إذا قال المولى "أكرم جبراني" وقطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدوا له منهم كان أصالة العموم باقية على الحجية بالنسبة إلى من لم يعلم بخروجه عن العموم للعلم بعداوته، لعدم حجة أخرى غير العلم على خلاف ذلك العموم، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظيا فإن قضية تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كأنه كان من رأس لا يعم الخاص كما كان كذلك حقيقة فيما كان الخاص متصلا، والقطع بعدم إرادة العدو لا يوجب انقطاع حجيته إلا فيما قطع أنه عدوه، لافيما شك فيه، كما يظهر ذلك من شهادة الوجدان بصحة مؤاخذة المولى لو لم يكرم العبد بعض جيرانه لاحتمال عداوته له.

بل يمكن أن يقال إن قضية عمومه للمشكوك أن هذا المشكوك ليس فردا من العنوان الذي علم بخروجه من حكم العام، مثال ذلك انه ورد "لعن الله بني أمية

قاطبة" ويعلم من الخارج عدم جواز لعن المؤمن، فاذا شك في ايمان فرد من بني امية فيتمسك بهذا العموم لاثبات جواز لعنه، فينفى بذلك كونه مؤمنا. نعم ان كان المخصص اللبي متصلا بأن كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فلايكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص^(١).

وممن اختار هذا الوجه المحقق النائيني "فده"^(٢)، والصحيح تمامية هذا البيان في خصوص ما اذا كان العام بنحو القضية الخارجية، كما في مثال امر المولى عبده باكرام جيرانه، فان ظاهره أن المولى تصدى بنفسه لتطبيق تمام غرضه وهو اكرام الجار غير العدو على مصاديقه، فرأى أنه لا يوجد في جيرانه عدو له، فامر باكرامهم من دون استثناء، فلو علم بكون واحد منهم عدوا للمولى فيعلم بخروجه عن العام، لكن لا يكشف ذلك عن كون الخارج هو عنوان العدو، بل القدر المتيقن هو تخصيص ذلك الفرد، فلو شك في كون فرد آخر عدوا للمولى فيكون الشك في تخصيصه شكاً في التخصيص الزائد، نعم لو ورد في خطاب لفظي النهي عن اكرام العدو من جيرانه فهذا يعني ايكال المولى تطبيق تمام غرضه الى العبد نفسه، فلايصح الرجوع الى العام لازالة الشك في كون واحد من الجيران عدو المولى، بعد أن لم يكن خروجه عن العام مستلزماً للتخصيص الزائد.

ثم انه لا فرق في جواز التمسك بالعام في هذا الفرض بين كون المقيد اللبي متصلا او منفصلا، فلو علمنا بقرينة واضحة من حال المولى انه لا يريد اكرام عدوه ابداً، ومع ذلك اطلق كلامه باكرام جيرانه، فعند الشك في كون احدهم عدوا له، فلايجوز عند العقلاء ترك اكرامه، حيث أن ظاهر قوله اكرم جيرياني هو ان المولى بنفسه تصدى لاحراز انطباق تمام غرضه على المصاديق، ووضوح عدم امره باكرام عدوه لايعني عدم ظهور خطابه في هذا التصدي.

١ - كفاية الاصول ص ٢٢٢

٢ - اجود التقريرات ج ١ ص ٤٧٠

٥٩٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وأما لو كانت القضية حقيقية كما لو أمر المولى باكرام كل عالم، وعلم بأنه لا يأمر باكرام العالم الناصبي فحيث أنه لا يمكن عادة تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على مصاديقه، فيعلم أن المولى خصص عنوان العالم الناصبي، وأوكل امر التطبيق الى المكلف نفسه، فلا يجوز التمسك بالعام في شبهته المصادقية.

ونكتة الفرق بين القضية الحقيقية والخارجية هي أنه يمكن للمولى عادة التصدي لتطبيق تمام غرضه على مصاديقه في القضية الخارجية، دون القضية الحقيقية التي تكون افرادها غير محصورة عادة، وهذا يوجب ظهور الخطاب الوارد على نهج القضية الخارجية في تصدي المولى للتطبيق، دون الخطاب الوارد على نهج القضية الحقيقية، فلو فرض وجود هذه النكتة في خطاب مجعول على نهج القضايا الحقيقية كان ملحقا من هذه الجهة بالقضية الخارجية، مثال ذلك أنه لو شك في صحة العقد مثل الشك في صحة البيع المعاطاتي، فانه يجوز التمسك بعموم "اوفوا بالعقود"، مع أنه لو كان العقد فاسدا لما امكن الأمر بالوفاء به، لكن هذا العموم يكشف عن ان الشارع لاحظ انواع العقود، ولم ير فيها عقدا فاسدا، ولذا أمر بالوفاء بها، فلو علمنا بفساد عقد مثل عقد القمار فلادليل على انه خارج بعنوان عام كأن يقول المولى "لايجب الوفاء بالعقد الفاسد" بل بمقتضى كون المقيد ليا تقتصر على المتيقن منه، وهو الخروج بعنوانه الخاص، وفي الزائد عليه يكون الشك في التخصيص الزائد المنفي بأصالة العموم.

ومن هنا يتضح انه كلما يوجد أمران: ظهور الخطاب في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق، وكون المقيد ليا، فعندئذ يمكن التمسك بالخطاب عند الشك في التطبيق، ففي القضايا الخارجية يتوفر الأمران عادة، لكن في القضايا الحقيقية، لا يوجد الأمر الأول الا في الشبهات الحكمية، اما الشبهات الموضوعية فلن فرض انها في القضايا الحقيقية ليست محصورة عادة

العام والخاص..... ٥٩٣

فلا يمكن للمولى بما هو مولى لحاظها في مقام الجعل والتصدي لتطبيق تمام الغرض عليها.

الفرض الثاني: ما ذكره في البحوث من أنه لو كانت الشبهة المصادقية في نفسها شبهة حكمية، كما لو ورد ان كل بيع صحيح، ثم ورد في خطاب منفصل ان البيع وقت النداء الى صلاة الجمعة في زمان وجوبها باطل، وشككنا في وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة، فهو وان كان شبهة مصادقية للمخصص المنفصل، لكنه بنفسه شبهة حكمية يرجع فيه لرفع الشبهة الى الشارع، فقد يقال بجواز التمسك حينئذ بالعام في الشبهات المصادقية للمخصص جائز، فيحكم حينئذ بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة.

وذكر في البحوث انه يمكن التمسك بالخطاب اذا كان عاما دون ما كان مطلقا، لعدم تعرضه لبيان حكم الافراد بل الطبيعة فقط، فيحكم بصحة البيع وقت النداء في عصر الغيبة، لانه شبهة حكمية يصلح ان يبين المولى حاله في خطابه، وحيث قال أولا ان كل بيع صحيح، كشف عن صحة البيع في زمن الغيبة أيضا، ولا حجة على خلافه ولذا يحكم بصحته، ومثل له ايضا بما اذا ورد أن كل ماء مطهر، ثم ورد أن الماء النجس لا يطهر، لكن لاندرى هل ماء الاستنجاء نجس ام لا، فان قيد الطهارة مما يمكن للشارع أن يضمن وجوده في تمام افراد الماء المحققة والمقدرة الوجود، وذلك كما اذا حكم في خطاب آخر أن كل ماء طاهر، وعليه فيمكن التمسك بعموم قوله "كل ماء مطهر" لما شك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية وان كان شبهة مصادقية للمخصص المنفصل أي قوله "الماء النجس ليس مطهرا"^(١).

وفيه أن ظهور خطاب العام وان كان في تصدي المولى لتطبيق تمام غرضه على المصاديق في الشبهات الحكمية، ولكن المخصص اللفظي الوارد على نهج

٥٩٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

القضية الحقيقية، يشكل قرينة نوعية على ان المولى اوكل أمر التطبيق الى المكلفين، حيث أن العرف بعد استكشاف المراد الجدي من العام يراه حجة في ما عدى مورد التخصيص، فقوله "كل بيع صحيح" يكون بعد تخصيصه بما ورد من ان البيع وقت وجوب صلاة الجمعة باطل، حجة في قضية حقيقية، وهو صحة البيع الذي لا يكون في وقت وجوب صلاة الجمعة، ويكون أمر تشخيص مصاديقه موكولا الى المكلف نفسه.

ثم انا لم نفهم وجه الفرق بين العام والمطلق، فان مجرد كون الحكم في الخطاب منصبا على الافراد في العموم، وعلى الطبيعة في الاطلاق، لا يوجب اختلافا في ذلك، ولذا لو كان المخصص المنفصل ليا واحتمل اختصاصه بالبيع وقت النداء في عصر الحضور مثلا، امكن التمسك بالخطاب لتصحيح البيع المقارن لوقت النداء في زمن الغيبة، بلافق بين كون ذاك الخطاب عاما ومطلقا، على أنه في الخطاب المطلق ايضا قد ينصب الحكم على الافراد كالجمع المضاف مثل قوله "اكرم علماء البلد"، بل الجمع المحلي باللام على ما هو المختار وفقا للكفاية والبحوث من عدم كونه من اداة العموم.

اجراء الاصل للاحاق الشبهة المصدقية بالعام

وقد يلحق الشبهة المصدقية للمخصص المتصل او المنفصل بالعام تارة باجراء قاعدة المقتضي والمانع، وأخرى باجراء الاستصحاب.

أما قاعدة المقتضي والمانع فقد مر نقلها عن صاحب العروة، فيدعى بأن هناك قاعدة عقلائية وهي أنه اذا ثبت المقتضي -بالكسر- لشيء ولم يثبت المانع عنه فيبني العقلاء على تحقق المقتضى -بالفتح- وهذا يختص بما يستظهر العرف كون عنوان الخاص مانعا عن ثبوت حكم العام لعنوانه كما لو قال "اكرم كل عالم ولا تكرم العالم الفاسق"، لاكونه شرطا له كما لو قال "اكرم كل عالم وليكن عادلا".

والصحيح عدم ثبوت بناء عقلائي من هذا القبيل، فلو رمى سهما الى جانب زيد واحتمل وجود حائل يمنع عن وصول السهم اليه وقتله به، فمن الواضح أن العقلاء لا يرتبون آثار القتل، هذا وقد ذكر بعض الاجلاء "دام ظله" أنه اذا كان المانع من العناوين الثانوية فبناء العقلاء على ترتيب آثار العنوان الاولي ما لم يثبت وجود المانع، وذلك مثل الضرر او الحرج، وهذا غير بعيد.

هذا وقد تبني المحقق النائيني "فده" قاعدة في خصوص ما لو كان العام متضمنا لحكم الزامي، والخاص متضمنا لحكم ترخيصي مترتب على عنوان وجودي كما لو قال المولى لعبده "لاتدخل عليّ احدا الا من كان صديقي" فالعقلاء لا يعذرون العبد لو ادخل على المولى من يشك في كونه صديق المولى تمسكا بالبراءة^(١)، ولكنه غير متجه، فان العرف لا يرى منعا من التمسك بمثل قوله "رفع ما لا يعلمون" او قوله "كل شيء حلال" في مثل ما لو توارد حالة الصداقة وعدم الصداقة بالنسبة الى من اريد ادخاله في الدار، مع الجهل بتاريخهما، بحيث لا يجري استصحاب عدم كون الداخل صديق المولى، الا اذا كان البيت ملك المولى بحيث يحتاج التصرف فيه في بناء العقلاء الى احراز الاذن، ودعوى استظهار العرف من الخطاب كون الحكم الازامي ثابتا للفرد المشكوك واقعا بأن يكون المستثنى من العام هو ما علم كونه معنونا بعنوان الخاص او ما يظهر من المحقق النائيني "فده" من دعوى انعقاد مدلول التزامي عرفي في لزوم الاحتياط في مورد الشك فلا قرينة على ايّ منهما.

وأما التمسك بالاستصحاب لنفي كون الفرد المشكوك من افراد المخصص، فلا اشكال فيه اذا كان له حالة سابقة متيقنة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، انما الاشكال فيما اذا لم يكن له حالة سابقة متيقنة بنحو السالبة بانتفاء المحمول، كما ورد في الحديث "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من

٥٩٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قريش" فانه اذا شك في كون امرأة قرشية فلاحالة سابقة متيقنة لها، لأنها من بدء وجودها اما قرشية او ليست بقرشية، فان اريد استصحاب عدم قرشيتها فلا بد أن تكون القضية المتيقنة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، فيقال ان هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها، فيستصحب عدم كونها قرشية حتى بعد وجودها، فينفى بذلك حكم القرشية عنها ويثبت لها حكم المرأة التي ليست قرشية، وهذا هو المعروف باستصحاب العدم الازلي، فينبغي الكلام حوله.

استصحاب العدم الازلي

فقد ذهب صاحب الكفاية "قده" الى جريانه، ووافقه في ذلك جماعة منهم السيد الخوئي "قده" وخالف في ذلك المحقق النائيني "قده"، واستدل على ذلك بعدة مقدمات:

المقدمة الاولى: ان التخصيص انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص، فإذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بنقيضه، فانه اذا جعل المولى وجوب الاكرام للعالم ثم ورد مخصص يدل على عدم وجوب اكرام العالم الفاسق، فلا بد أن يجعل وجوب الاكرام للعالم المقيد بعدم كونه فاسقا، لأن اطلاقه لفرض كونه فاسقا غير معقول لاستلزامه التهافت والتناقض بينه وبين الدليل الخاص، كما أن اهماله غير معقول، لأنه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه، فيتعين التقييد.

المقدمة الثانية: ان العرض تارة يلحظ وجوده وعدمه في نفسه فيقال مثلا ان البياض موجود أو انه معدوم، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمولين، حيث انهما محمولان على الماهية بنحو مفاد كان وليس التامتين، وأخرى يلحظ وجود العرض او عدمه بما هو نعت لمعرضه، فيقال هذا الجسم ابيض او انه ليس بابيض، ويعبر عن ذلك بالوجود والعدم النعتيين تارة، حيث

العام والخاص.....٥٩٧

انهما بنحو مفاد كان وليس الناقصتين^(١)، وهذا الوجود والعدم يحتاجان في تحققهما إلى وجود الموضوع في الخارج، فلو انعدم الجسم فلا يصدق أنه ايض كما لا يصدق أنه ليس بابيض، وهذا ليس من ارتفاع النقيضين، بل يكون تقابلهما بنحو تقابل العدم والملكة، فان الفرد الخارجي من الجسم اما ايض او ليس بابيض، واما المعدوم فلا يعقل اتصافه بشيء منهما، وهذا بخلاف الوجود والعدم المحموليين فان تقابلهما يكون بنحو تقابل السلب والايجاب، فلا يمكن ارتفاعهما معاً، فانه من ارتفاع النقيضين.

المقدمة الثالثة: ان الموضوع اذا كان مركبا من جوهر وعرضه او عدم عرضه فلامحالة يكون المأخوذ في الموضوع هو العرض بوجوده او عدمه النعتيين، أي بنحو مفاد كان او ليس الناقصتين، ويعبر عنهما بالعرضي، بل لو كان ظاهر الخطاب هو اخذ العدم المحمولي أي عدم العرض في موضوع الحكم كقوله "اذا وجد حجر ولم يوجد سواد معه"، فلا بد من صرفه عن ظاهره وحمله على اخذ العدم النعتي، لأن اطلاق الجزء الاول وهو الحجر لفرض كونه اسود موجب لتهافته مع الجزء الثاني، فالاطلاق غير معقول، كما أن الاهمال من الحاكم الملتفت غير معقول، فيتعين تقييده بعدم كونه اسود، ومعه فيلغو تقييده بعدم السواد معه، لأن رتبة انقسام الشيء الى حالاته ونعوته -كعدم كون الحجر اسود- اسبق من رتبة تقييده بلحاظ مقارناته التي منها عدم وجود السواد معه.

فعندئذ ان كان لاتصاف الموضوع بوجوده أو بعدمه حالة سابقة جرى استصحاب بقاءه، وإلا فلا، مثلا إذا كان لاتصاف الماء بالكرية أو بعدمها حالة

١ - وبذلك اتضح الفرق بين مراده من العدم المحمولي الذي هو عدم العرض دون عدم العرضي ومن العدم النعتي الذي هو عدم العرضي، وبين مراد السيد الخوئي "فده" من العدم المحمولي الذي هو سلب اتصاف الموضوع بالعرضي، ومن العدم النعتي الذي هو اتصاف الموضوع بسلب العرضي، ولاجل ذلك يقول ان ظاهر السالبة هو العدم المحمولي.

٥٩٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

سابقة فلا مانع من استصحاب بقاءه، وأما لو شك في كرية ماء من بدء وجوده فلا يجري الاستصحاب، أما استصحاب عدم كونه كرا فلعدم حالة سابقة متيقنة له، لأنه قبل وجوده لم يكن يصدق في حقه أنه ليس بكر، وأما استصحاب عدم وجود الكرية له بنحو العدم المحمولي فانه وان كان لا مانع منه في نفسه، إلا انه لا يثبت أنه ليس بكر إلا على القول بالأصل المثبت، فان استصحاب مفاد كان او ليس التامتين لا يثبت مفاد كان او ليس الناقصتين الا بنحو الاصل المثبت، ولذا لو علم بوجود ماء كر في الحوض وشك في بقاءه فاستصحابه بنحو مفاد كان التامة لا يثبت مفاد كان الناقصة أي أن الماء الموجود في الحوض فعلا كر، بعد احتمال كون هذا الماء ماء جديدا غير الماء السابق، وكذا لو شك في كون العالم الموجود في الدار امويا فاستصحاب عدم العالم الاموي في الدار بنحو مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة أي أن هذا العالم ليس امويا.

وهذا معنى قولنا ان الوجود والعدم المحمولين مغايران للوجود والعدم النعتيين، لا بمعنى ان في الخارج عدمين ووجودين أحدهما محمولي والآخر نعتي، ضرورة ان في الخارج ليس الا عدم واحد، ووجود كذلك، ولكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ والاعتبار، فتارة يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه ويعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي، وأخرى يلحظ وجوده أو عدمه منتسبا إلى موضوعه، ويعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي.

نعم لو كان الموضوع مركبا من جوهرين، كوجود زيد وعمرو، أو عرضين، ككون زيد عالما وعادلا، أو جوهر وعرض لجوهر آخر، كوجود زيد وعدالة عمرو، فليس أحد جزئي الموضوع نعتاً للجزء الآخر، ولذا لا يلزم في استصحاب احد الجزئين الا العلم بحالته السابقة في حد ذاته، لحالته السابقة حين وجود الآخر، فلو علم بكون زيد عادلا قبل أن يصير عالما، فلا مانع من ضم العلم بكونه عالما فعلا الى استصحاب كونه عادلا، وان لم يعلم اتصافه بما هو عالم

بالعدالة ولو سابقا.

وبهذه المقدمات اثبت عدم جريان استصحاب العدم الازلي لغرض الحاق الفرد المشكوك بموضوع حكم العام^(١).

ولا يخفى أن هذه المقدمات وان سيقنت لغرض المنع من اجراء استصحاب العدم الازلي لتنقيح موضوع العام، ولكن الثابت من مبنى المحقق النائيني "قده" هو المنع عن جريان استصحاب العدم الازلي حتى لنفي حكم الخاص او الحكم المترتب على عنوان مشكوك الانطباق على فرد من بدء وجوده، ويدل عليه ما ذكره في رسالة اللباس المشكوك من أن حقيقة النعتية في باب الأعراض عبارة عن نفس لحوق العرض بموضوعه، وإضافته إليه، وبهذا الاعتبار يكون عرضياً محمولاً، وواضح أن هذا اللحوق ليس من ناحية نفس ماهيته المعرّاة عن الوجود والعدم، كيف وماهية السواد مثلاً من حيث هي ليست إلا هي، ولا يعقل لها من حيث نفسها لحوق إلى الجسم أصلاً، وإنما وجوده أو عدمه هو النعت اللاحق لموضوعه، وهذا مما لاحاله سابقة له قبل وجود الموضوع، وما له حالة سابقة هو العدم المحمولى للعرض، واستصحابه لايجدي لاثبات حكم العدم النعتي، ولالنفى حكم الوجود النعتي، لعدم كونه مقابلاً له^(٢)، فعليه لو قال المولى "لا تترك الاموي" فكون الفرد المشكوك أموياً او عدم كونه اموياً مما لاحاله سابقة له قبل وجوده، وما له حالة سابقة هو عدم الاموية واستصحابه لايجدي لاثبات عدم كونه اموياً كي ينقح به موضوع حرمة الاكرام، وهذا ما يظهر من المقدمة الثانية والثالثة اللتين نقلناهما عن المحقق النائيني "قده"، نعم المقدمة الأولى تختص بفرض تنقيح موضوع العام باستصحاب عدم كون الفرد المشكوك من افراد العنوان الخاص.

وكيف كان فيرد على المقدمة الاولى أنها بصالح جريان استصحاب العدم

١ - اجود التقريرات ج٢ ص٤٦٤، رسالة اللباس المشكوك ص ٤٠٥

٢ - رسالة اللباس المشكوك ص ٤٤٠

٦٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الازلي دون العكس، ولاجل ذلك فحيث ان المحقق العراقي "قده" لايقبل هذه المقدمة في العام فقد ذهب الى أن استصحاب العدم الازلي وان كان جاريا في حد ذاته، لكن اثره نفي كون الفرد المشكوك من افراد الخاص، فينفي بذلك حكم الخاص، كحرمة اكرام العالم الاموي، ولايفيد بلحاظ اثبات حكم العام، كوجوب اكرام كل عالم، وبذلك يفترق العام عن المطلق، ففرق بين قوله "اكرم العالم" مع فرض ورود "لاتكرم العالم الاموي" وبين قوله "اكرم كل عالم" مع فرض ورود هذا القول، فانه بجريان استصحاب العدم الازلي يجوز التمسك بالخطاب المطلق لاثبات وجوب اكرام العالم المشكوك كونه امويا، ولايجوز في العام، والوجه في ذلك هو ما مر من الفرق بنظره بين التخصيص والتقييد، فان التخصيص ليس موجبا لتعنون موضوع العام بنقيض موضوع الخاص، فان التخصيص بمنزلة موت بعض افراد العام، فكما أنه لو مات الشيوخ من العلماء فهذا لايعني تعنون قوله "اكرم العلماء" بالشباب منهم، فكذلك التخصيص فانه موت تشريعي لمورد التخصيص، أي نفي لحكم العام عنهم من دون تعنون العام بعنوان مخالف لمورد التخصيص، وأما التقييد فهو موجب لتعنون موضوع المطلق، وحينئذ فاستصحاب عدم كون الفرد المشكوك من افراد الخاص لا يكون منقحا لحكم العام لعدم كونه اصلا موضوعيا بالنسبة اليه، فيكون اثبات حكم العام بالاستصحاب الموضوعي النافي لحكم الخاص من الاصل المثبت.

وان كان ما ذكره المحقق العراقي "قده" غير متجه، فان الجمع بين اطلاق موضوع العام واطلاق حكمه وبين الدليل الخاص يكون مستلزما للتناقض والتهافت، فلا بد اما من تقييد موضوع العام بأن يكون الواجب مثلا اكرام كل عالم ليس بفاسق، او تقييد الوجوب بأن يجب اكرام كل عالم اذا لم يكن فاسقا، والا فكيف يتضيق الحكم المجعول في العام فلايشمل مورد التخصيص، من دون لحاظ تقييد موضوعه او تقييد نفس الحكم، وسواء تقييد نفس الحكم او

العام والخاص.....٦٠١

موضوعه فيكون استصحاب عدم كون الفرد المشكوك فاسقا اصلا موضوعيا لاثبات وجوب اكرامه، هذا ومن جهة أخرى ان هذا الاشكال لو تم فلا يختص باستصحاب العدم الازلي، بل يجري حتى في غيره كمثال تخصيص العالم الفاسق عن وجوب اكرام كل عالم.

وأما قياس التخصيص بموت بعض افراد العام فقد مر الجواب عنه فلانعيد. هذا وقد استدلل المحقق الأصفهاني "قده" على امتناع تعنون موضوع حكم العام بغير مورد التخصيص (باستدلال يشمل الخطاب المطلق الذي ورد عليه مقيد منفصل على خلاف استدلال المحقق العراقي "قده" حيث كان مختصا بالعام دون المطلق) وهو أن ما يكون موضوعا للحكم في البعث الإنشائي يكون هو الموضوع للبعث الحقيقي، لأن الإنشاء انما يكون بداعي جعل الداعي، ويستحيل الإنشاء بداعي جعل الداعي إلى غير ما تعلق به، فإنشاء الحكم المتعلق بالصلاة يستحيل ان يكون داعيا للصوم، كما ان إنشاء الحكم المتعلق بإكرام العالم يستحيل ان يكون داعيا لإكرام غيره.

وعليه فيما أن الحكم المنشأ بالدليل العام أنشئ على الموضوع العام، فيستحيل ان يتقيد بورود المخصص لاستلزامه اختلاف موضوع البعث الإنشائي عن موضوع البعث الحقيقي، وقد عرفت انه ممتنع^(١).

وفيه **اولا:** ان برهانه مختص بالخطابات التكليفية التي ورد عليها مخصص منفصل، ولا يشمل الاحكام الوضعية، كما في مطهريّة الغسلة الواحدة للشوب الملاقي للنجس، حيث خصص بما اذا كان ذلك النجس بولا، فانه لا يأتي فيها نكته البعث، كما لا يشمل فرض المخصص المتصل.

وثانيا: ان انشاء البعث في العام الذي ورد عليه المخصص المنفصل وان كان شاملا لمورد التخصيص ايضا، لكن خطاب المخصص المنفصل يكشف عن

٦٠٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اختصاص كونه بداعي البعث الجدي -او فقل كونه ناشئا عن الارادة المولوية-
بغير مورد التخصيص، والا لزم التهافت، وأين هذا من تباين متعلق البعث
الانشائي مع متعلق البعث الجدي.

هذا وقد انكر بعض الاعلام "قده" ايضا المقدمة الاولى في مورد العام دون
المطلق كالمحقق العراقي "قده" ولكن ببيان آخر، ولاجل ذلك انكر جريان
استصحاب العدم الأزلي لاحراز حكم العام، فقال: أنه بناء على عدم احتياج اداة
العموم الى جريان مقدمات الحكمة في مدخولها، بل هو مدلول الأداة نفسها،
فيكون مفاد العموم إرادة جميع افراد الطبيعة المهملة، فلايكون التخصيص
مستلزما للتقييد، لأنه لم يلحظ في مقام تعلق الحكم، الطبيعة القابلة للإطلاق
والتقييد، بل لوحظ جميع افراد الطبيعة المهملة، ولا معنى للإطلاق والتقييد فيها
لأن الإطلاق والتقييد شأن الطبيعة، دون جميع الافراد، وبالجملة العموم على
القول الأول مستفاد من فرض الموضوع هو الطبيعة السارية، فيتأتى فيها حديث
الترديد بين الإطلاق والتقييد بعد ورود التخصيص، بخلاف القول الآخر حيث
لوحظت الافراد جميعها رأسا، لابتوسط لحاظ الطبيعة السارية، ومن الواضح انه
لامعنى لأن يقال ان جميع الافراد لوحظ اما مقيدا أو مطلقا.

وعليه فالتخصيص لايلزم تعنون العام بغير عنوان الخاص، بل غاية ما يتكفله
الدليل المخصص هو إخراج بعض الافراد الموجب لقصر حكم العام على البعض
الآخر من دون تغير في موضوع الحكم، فيكون لدينا حصتان: إحدهما محكمة
بحكم العام، والأخرى محكمة بحكم الخاص، والفرد المشكوك يدور امره واقعا
بين ان يكون من افراد الحصة المحكمة بحكم العام، وان يكون من افراد
الحصة المحكمة بحكم الخاص، ومن الواضح ان استصحاب العدم الأزلي
لايعين كون الفرد من الحصة المحكمة بحكم العام، الا على القول بالأصل
المثبت.

العام والخاص ٦٠٣.....

وأما على القول باحتياج مدخول اداة العموم الى جريان مقدمات الحكمة فيه - كما التزم به المحقق النائيني "قده" وقرّباه- فيكون التخصيص مستلزماً للتقييد بلاشكال، ولكنه مستلزم للتقييد الاحوالي فقط دون الافراي، فان العنوان المأخوذ في دليل الخاص اذا كان من أحوال الفرد كعنوان الفاسق، فلامحالة يتقيد موضوع الحكم، فانه مع إخراج بعض حالات الفرد عن الحكم يمتنع ملاحظة الطبيعة بنحو الإطلاق، بل لا بد من ملاحظتها مقيدة بغير تلك الحال، وبتعبير آخر ان الفرد بما ان له حالتين فلا يمكن التفريق بينهما الا بتقييده بغير عنوان الخاص، فيكون موضوع الحكم هو العالم غير الفاسق، لعدم وجود الفرق ذاتا بين ما هو محكوم بحكم العام وما هو محكوم بحكم الخاصّ الا بلحاظ اختلاف الحالين وهو يلازم التقييد، وأما اذا كان التخصيص بلحاظ الخصوصيات الذاتية للفرد - كما هو المفروض في استصحاب العدم الازلي لأن مورده الأوصاف اللازمة للذات من حين وجودها- فلا يستلزم التخصيص تقيد موضوع العام، بل يكون حكم العام واردا على جملة من الافراد، وحكم الخاص واردا على جملة أخرى من الافراد، فلا يتكفل التخصيص سوى إخراج بعض الحصص، فيبقى حكم العام ثابتا للحصص الأخرى بعنوانه من دون تقيد بخصوصية أخرى، إذ لا معنى للتقييد في موضوع الحكم بلحاظ الافراد الأخرى.

فالاساس في منع جريان استصحاب العدم الازلي لاثبات حكم العام هو منع المقدمة الأولى^(١).

ولكن اتضح مما ذكرناه فساد هذا الوجه، اذ كيف يمكن بقاء موضوع حكم العام وكذا نفس الحكم في الارادة الجدية للمولى على اطلاقه مع وجود المخصص المنفصل الكاشف عن عدم الحكم الجدي في مورد التخصيص، فانه لا يمكن اخراج مورد التخصيص عن العام المتكفل للقضية الحقيقية الا بلحاظ

٦٠٤ أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

تقييد حكم العام او موضوعه بعنوان لا ينطبق على مورد التخصيص حتى يتضيق العام جدا فلا يشمل مورد التخصيص.

هذا وقد يقال بأن ما ذكر من أن استصحاب العدم الازلي وان كان ينفي حكم الخاص، لكنه لا يثبت حكم العام، انما يعقل فيما لو كان الخاص مشتملا على حكم وجودي، كما في مثال القرشية، وأما لو كان الخاص نافيا لحكم العام كما لو قال "اكرم كل عالم" ثم قال "لا يجب اكرام العالم الاموي" فاستصحاب عدم كون العالم المشكوك أمويا حيث ينفي حكم الخاص وهو عدم وجوب الاكرام، فيكون اثباتا لوجوب الاكرام، لان نفي النفي اثبات.

ولكن يرد عليه ان ثبوت وجوب الاكرام للعالم المشكوك كونه امويا لازم عقلي لضم ما ثبت بالاستصحاب من انتفاء حصة من عدم الوجوب -وهي الحصة المترتبة على كون العالم أمويا- الى وجدانية انتفاء سائر حصص عدم الوجوب.

أما المقدمة الثانية فيرد عليها أن مفاد ليس الناقصة وان كان ظاهرا عرفا في السالبة بانتفاء المحمول، كما اذا قيل "لم يكن هذا الجدار ابيض قبل سنة"، لكنه لا يعني كون استعمالها في السالبة بانتفاء الموضوع غلطا، خاصة اذا كان مع القرينة، فيقال "هذا الجدار قبل وجوده لم يكن ابيض ولا اسود"، فان ما يحتاج الى وجود الموضوع هو الاتصاف بالعرض، وأما عدم الاتصاف بالعرض فلا يحتاج الى وجود الموضوع، نعم لو كان الملحوظ في القضية هو الاتصاف بعدم العرض، كما في قولنا الجدار غير ابيض، او انه لا ابيض، او انه هو الذي ليس بابيض، فمن الواضح احتياجه الى الموضوع، لكن الظاهر من السالبة المحصلة كقولنا "ليس الجدار بابيض" هو سلب الاتصاف لا الاتصاف بالسلب.

وعليه فيقال انه اذا شك في اتصاف شيء بوصف من بدء وجوده كما لو شك في كون حجرا اسود من بدء وجوده فيقال "هذا الحجر لم يكن قبل وجوده اسود" كما لم يكن ابيض، ونشك في أنه بعد وجوده اسود ام لا، فنستصحب

العام والخاص ٦٠٥.....

عدم كونه اسود الى ما بعد وجوده، فنرتب عليه الاثر الشرعي للحجر الذي ليس باسود، فان ظاهر قولنا "الحجر الذي ليس باسود" هو كون الموضوع مركبا من جزئين وجود الحجر، وعدم كونه اسود، والاول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب، واستخدام كلمة "الذي" ليس ظاهرا عرفا في اخذ عنوان الاتصاف بعدم كونه اسود في موضوع الحكم، لأنه يحتاج الى مؤونة زائدة عرفا، بل استخدامها لغرض التأليف بين مفردات الكلام، كما هو كذلك في اشباهها.

أما المقدمة الثالثة فيرد عليها ما مر من أن اخذ الموضوع مركبا من الجوهر وعدم عرضه لا يكون ظاهرا في اخذ الاتصاف بعدم العرض في الموضوع، وانما ظاهره تركيب الموضوع من وجود الجوهر وعدم اتصافه بالعرض.

وهذا بخلاف تركيب الموضوع من الجوهر وعرضه، حيث يقال بأنه يوخذ نعتية العرض لجوهره في موضوع الحكم، وقد ذكر السيد الخوئي "قده" في رسالة اللباس المشكوك في توضيحه أن العرض وجوده في الخارج لا ينفك عن وجود نسبة بينه وبين موضوعه، فان وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا بخلاف عدم العرض^(١)، ففسر النعتية بالنسبة بين العرض ومحلّه، فان اريد به اثبات الوجود الرابط بينهما فمضافا الى كونه خلف مبناه الاصولي من انكار الوجود الرابط الخارجي^(٢)، يرد عليه انه قد يكون الوصف اعتباريا كنجاسة الدم وقد يكون انتزاعيا، ككون السماء فوقنا، ولا معنى للوجود الرابط التكويني بين عرض غير تكويني ومحلّه.

وقد ذكر في البحوث في تفسير النعتية كلاما محصله أنه ليس المراد من النعتية مجرد ايقاع نسبة ذهنية بين مفهومين ولو بنحو لا يكون لها أيّ حكاية عن الواقع والخارج، اذ من الواضح أنه يمكن ايقاعها بين أيّ شيئين، فاتصاف المرأة بعدم

١ - موسوعة الامام الخوئي ج٤٩: بحث اللباس المشكوك ص٥٥ (وج١٢ص٢٦٤)

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج١ص٧٠

٦٠٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

القرشية في قولنا "المرأة الموصوفة بعدم القرشية" ما لم يثبت كونه مرآة عن واقع في الخارج لا يكون مانعا عن جريان استصحاب العدم الازلي لأنه يعتبر مجرد تفنن في التعبير، ولهذا قد يؤخذ عرض موضوعا لعرض آخر في الكلام، مع كونهما في عرض واحد، فمثلا لو قيل "الغسل بماء طاهر مطهر" فأخذت طهارة الماء قيادا في موضوع الغسل، حيث اضيف الغسل الى الماء الطاهر بما هو طاهر، ولكنه مجرد تفنن في التعبير، ولا يفهم العرف منه اخذ حيثية تقيد الغسل بطهارة الماء في موضوع الحكم، والا لم يكن استصحاب طهارة الماء الى زمان الغسل قادرا على اثبات تحقق هذه حيثية، لكونه لازما عقليا له.

كما أن النعتية ليست معنى الوجود الرابط الخارجي كما تقدم وجهه، بل هي عبارة عن النسبة القائمة في عالم المفاهيم بين العرض ومحله، كما في قولنا "عدالة العالم" فهذه النسبة تنتزع بلحاظ الاتصاف والربط الثابت بينهما في لوح الواقع قبل لوح الوجود، وانما يعرض الوجود على المتصف، فأخذ أحد جزئي الموضوع نعتاً للآخر يعني أخذ هذه النسبة بينهما في موضوع الحكم، لأخذ كل منهما بحياله، ولا يرد على هذا التفسير النقض بالاعراض الانتزاعية أو الاعتبارية، أمّا الأولى فلأنها أمور واقعية ثابتة في عالم الواقع الذي هو أوسع من عالم الوجود، فيكون الربط الواقعي بينهما ثابتا أيضا، وأمّا الثانية فلأن الأمر الاعتباري وإن كان نفس المجعول فيه كطهارة الماء اعتباريا وهميا، إلا أنه في طول لحاظ العرف له واقعا بنظره الوهمي يكون الربط بينه وبين الموضوع ثابتا أيضا من خلال هذا اللحاظ، فيرى العرف الماء متصفا بالطهارة.

ولاتعقل النعتية بهذا المعنى بين عدم العرض ومحله، لأن عدم العرض ليس له ربط ونسبة واقعية مع المحل، ولا يتضيق هذا العدم بلحاظ المحل، فحينما نقول "عدم قرشية المرأة" فالمتضيق ابتداء هو المعدوم أي القرشية، لالعدم، وهذا

العام والخاص٦٠٧

واضح بالوجدان، وقد تسالم عليه الفلاسفة^(١)، نعم الأوصاف الوجودية الملازمة مع عدم العرض يمكن أن تكون نعتاً للموضوع وإلى ذلك يرجع كل ما ثبت من النسبة بين موضوع وعدم عرضه كقوله تعالى "بقرة لا افارض ولا بكر" وقوله "وفدت عليه بغير زاد" وهكذا.

ثم ذكر أنا لو تنزلنا وتصورنا النعتية بين عدم العرض والموضوع فمع ذلك لا يمنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي فيما إذا كان عدم العرض مضافاً إلى ذات الموضوع، لا إلى الموضوع الموجود في الخارج بما هو موجود، وذلك لأن ذات هذه المرأة مثلاً -لا المرأة الموجودة بما هي موجودة- كما انها لم تكن بقرشية قبل وجودها، كذلك تكون لامحالة متصفة بعدم القرشية باتصاف ثابت في عالم الواقع الأوسع من عالم الوجود، وهذا لا ينافي ما يقال من أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فانه تابع للعالم الذي ثبت فيه شيء لشيء، فانه يلزم ثبوت المثبت له في ذلك العالم، فلو كانت النعتية والنسبة بين عدم العرض والمحل ثابتاً فلا محالة يكون ثابتاً في عالم أسبق من عالم الوجود، لصدق عدم قرشية المرأة قبل وجودها^(٢).

١ - ويمكن اقامة البرهان عليه بأن نقول انا لو حصّصنا العدم ابتداءً بالمحل كأن حصصنا عدم القرشية بالمرأة فمعناه أنا افترضنا حصتين من العدم، حصّة من عدم القرشية غير مرتبط بالمرأة وحصّة منه مرتبط بالمرأة، وحينئذ فان كان المعدوم فيهما واحداً، وهو القرشية لزم ان يكون لها نقيضان، وهذا فاسد جزماً، لبداهة أن بازاء كل وجود عدم واحد، على أن المفروض كون المأخوذ عدمه في موضوع الحكم بالحيض الى خمسين سنة هو قرشية المرأة لا مطلق القرشية الشامل لقرشية الرجل، وانما يكون عدم قرشية الرجل مرتبطاً بالمرأة، وان كان المعدوم في كل منهما غير المعدوم بالأخرى أم لا، فلا يمكن ذلك الا بتحصيص المعدوم في مرتبة سابقة على طرو العدم عليه، فاذا حصصت القرشية بالمرأة فبعد ذلك لا يفرض لعدمها حالة عدم الارتباط بالمرأة حتى يحصص ويضيق بارتباطه بالمرأة.

ولا يقاس ذلك بوجود القرشية فانه حيث يكون عين القرشية خارجاً فربط القرشية يكون ربطاً لوجودها.

٦٠٨ أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اقول: الظاهر أن نكتة اخذ حيثية نعتية العرض لمحلّه هو أن تشخص العرض حيث يكون بمعرّوضه العرفي، فلاريب في احتياجه في وجوده اليه، واستصحاب بقاء طبيعي العرض لا يثبت وجود العرض لهذا المحل، الا بنحو الاصل المثبت، كما لو استصحب بقاء العدالة وعلم أنها على تقدير بقاءها تكون باقية في زيد، من دون احراز عدالة زيد سابقا، ولكنه انما يتم في العرض ومعرّوضه العرفي، لامعرّوضه في الخطاب الشرعي، فكرية الماء مثلا وان كانت عارضة على الماء في الخطاب لكنها عارضة عرفا على ذات المايح فلو كانت الكرية متيقنة الحدوث في ماء مضاف، ثم صار ماء ولكن شك في بقاءه على الكرية فلا يبعد استصحاب كريته مع احراز كونه ماء فعلا، وأما عدم العرض فلا يحتاج الى وجود المحل ولذا يصدق السالبة المحصلة ولو بانتفاء الموضوع، ولا يظهر من مثل قوله "كل امرأة ليست بقرشية" اكثر من اخذ عدم الاتصاف بالقرشية جزءا للموضوع، بخلاف ما لو قيل "المرأة اللاقرشية" او "المرأة غير القرشية"، فانه ظاهر عرفا في تحويل عدم العرض الى وصف عرفي يحتاج الى وجود موضوعه، فما ذكر في البحوث في سر الفرق بين وجود العرض وعدمه غير متجه.

ثم انه مما ذكرناه تبين الاشكال فيما ذكره السيد الامام "قده" في مقام انكار استصحاب العدم الازلي من أن السالبة المحصلة حيث تصدق بلاوجود موضوعها فلا يمكن أن تكون قيда لموضوع حكم وجودي، فانه لا يعقل جعل الحكم الوجودي على العالم مسلوبا عنه الفسق بالسلب التحصيلي الذي يصدق بلاوجود للعالم، بل لا بد أن يكون القيد العدمي إما بنحو الموجبة المعدولة مثل "المرأة اللاقرشية" او "المرأة غير القرشية" ومن الواضح أنها بحاجة الى وجود الموضوع، فيكون قيد الموضوع هو اتصاف المرأة بأنها لاقرشية او غير قرشية، او يكون القيد العدمي بنحو الموجبة السالبة المحمول، -وهي كما يقال زيد هو الذي ليس بقائم- فيكون الموضوع مثلا "المرأة التي ليست بقرشية" وهذا يحتاج

العام والخاص ٦٠٩.....

الى وجود الموضوع ايضا، فيكون قيد الموضوع "التي ليست بقرشية" اي اتصاف المرأة بأنها ليست بقرشية، واستصحاب عدم القرشية بنحو السالبة المحصلة لا يثبت اتصاف المرأة بذلك، بل لو قال المولى "أكرم العالم الذي ليس بفاسق" واتصاف زيد بعدم الفسق في زمان كونه عالما، فاستصحاب عدم فسقه قبل ذلك لا يثبت اتصاف العالم بعدم كونه فاسقا.

هذا مضافا الى أن القول بان هذه المرأة لم تكن قرشية قبل وجودها قول كاذب، إذ لا ماهية قبل الوجود، والمعدوم المطلق لا يمكن الإشارة إليه لاحسا ولا عقلا، فلا تكون هذه المرأة قبل وجودها هذه المرأة، بل تلك الإشارة من مخترعات الخيال وأكاذيبها، فلا تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوك فيها، وصحة الاستصحاب منوطة بوحدتهما، فالمرأة المشار إليها في حال وجودها ليست موضوعة للقضية المتيقنة الحاكية عن ظرف العدم، لما عرفت ان القضايا السالبة لا تحكى عن النسبة والوجود الرابط، فلا تكون للنسبة السلبية واقعية حتى تكون القضية حاكية عنها، فانتساب هذه المرأة إلى قریش مسلوب أزلا، بمعنى مسلووية كل واحد من اجزاء القضية أعني هذه المرأة وقریش والانتساب، لابعنى مسلووية الانتساب عن هذه المرأة إلى قریش^(١).

فان الظاهر من "المرأة التي ليست بقرشية" او "كل امرأة ليست قرشية" هو كون السالبة المحصلة قيذا في الموضوع، وانما جيء بالموصول في الاول او استخدمت هيئة الجملة الوصفية في الثاني للربط الكلامي بين مفردات الجملة، من دون أن يراد أخذ حيثية الاتصاف بالعدم في الموضوع بعد أن كانت هذه حيثية انتزاعية لا واقع لها في الخارج، وهذا النحو من الربط الكلامي موجود حتى في اخذ جوهرين او عرضين موضوعا للحكم كقولنا "اذا جاء زيد ولم يجئ عمرو فافعل كذا"، وما ذكره من أن استصحاب عدم فسق زيد قبل أن يصير

٦١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عالمًا لا يثبت اتصاف العالم بعدم الفسق، فلا يثبت موضوع قوله "أكرم العالم الذي ليس بفاسق" فلا يخلو من غرابة، فانه لا يظهر منه أخذ عنوان اتصاف العالم بعدم الفسق في الموضوع، بل الظاهر منه عرفاً أن موضوع الحكم مركب من جزئين، أحدهما أن يكون شخص عالمًا، وثانيهما أن لا يكون فاسقًا، والجزء الأول محرز بالوجدان والثاني بالاستصحاب.

كما أن ما ذكره (من أن القول بان هذه المرأة قبل وجودها لم تكن هذه المرأة، فعدم كونها قرشية قبل وجودها قول كاذب) خلاف الوجدان العرفي، فانه بعد وجود هذه المرأة يمكن الإشارة إليها، ولذا لا اشكال في الاخبار عن عدم وجود هذه المرأة سابقاً بنحو مفاد ليس التامة والتي تدل على سلب الوجود عن ماهية، فيمكن الاخبار ايضا عن انها لم تكن قرشية قبل وجودها، وهكذا في سائر عوارض الوجود فيقال مثلاً: هذا الحجر لم يكن موجوداً سابقاً فلم يكن اسود ولا ابيض.

ومن الغريب ما حكى عن بعض الاعلام "فده" من أن الدليل المخصص حيث يتكفل إخراج العنوان الاشتقاقي، فهو مثلاً يخرج عن دليل وجوب إكرام كل عالم عنوان الفاسق لا الفسق، فمقتضى تقييد موضوع حكم العام بنقيض الخاص هو تقييد العالم بلافاسق، لا بعدم الفسق، ومن الواضح انه يرجع إلى أخذه فيه بنحو الاتصاف والنعنية كما هو ظاهر^(١)، فان نقيض الفاسق ليس هو اللافاسق فان قولنا "زيد لافاسق" قضية موجبة معدولة المحمول، بل نقيضه السالبة المحصلة التي تدل على سلب الاتصاف بكونه فاسقاً لا الاتصاف بالسلب.

نعم حيث ان الظاهر من القضية السالبة المحصلة هو السالبة بانتفاء المحمول فلا بد من ملاحظة أن الحالة السابقة التي هي السالبة بانتفاء الموضوع هل تكون مباينة معها عرفاً ام لا، فقد يقال بأن العرف يرى أن القضية السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة مباينة مع القضية السالبة بانتفاء الموضوع، وأن عدم كون

العام والخاص..... ٦١١

هذا الجسم ابيض بعد وجوده غير عدم ذلك قبل وجوده، وان كان بالدقة العقلية استمرار ذلك عدم، فليست القضية السالبة بانتفاء المحمول مركبة من جزئين: احدهما نفس القضية السالبة الموجودة في السالبة بانتفاء الموضوع، وثانيهما وجود الموضوع، حتى يدعى احراز الجزء الاول بالاصل والثاني بالوجدان، بل هي قضية بسيطة عرفا، وهذا ان لم يكن معلوما عرفا فلا اقل من كونه محتملا، فيمنع من جريان الاستصحاب في العدم الازلي.

ولعل هذا هو الذي يوجب أن يستغرب العرف جريان هذا الاستصحاب حينما يلفت نظره اليه، بحيث يمنع من فهمه شمول قوله "انك كنت على يقين من ذلك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك ابدا" له او يتردد فيه، وليس من المصاديق التي لو لفت نظره اليها لقبيل شمول عموم الخطاب له. او يقال ان الحالة السابقة بنحو السالبة بانتفاء الموضوع ليست مما يلتفت اليها العرف، بل لايعتبرها العرف حالة سابقة للشيء، وهذا يوجب انصراف خطاب الاستصحاب عنها.

وما قد يقال من أن العرف يكون مرجعا في تشخيص المفاهيم، دون تعيين المصاديق^(١)، ففيه أن المدعى كون ما ذكر موجبا لخفاء الصدق وانصراف الخطاب عنه.

وقد يقال: ان الاشكال على استصحاب العدم الازلي يختص بما اذا اريد اجراءه بنحو مفاد ليس الناقصة بأن يقال مثلا ان هذا لم يكن ابيض قبل وجوده، فان العرف لا يأتى عن جريان استصحاب العدم المحمولى بأن يقال ان البياض لهذا الحجر لم يكن موجودا قبل تكونه، نعم ذكر المحقق النائيني "فده" أن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولى يكون من الاصل المثبت، فان اريد به ان استصحاب عدم البياض مثلا لا يثبت عدم بياض هذا الجسم فهذا مما

٦١٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاشكال فيه، ولكن الكلام في اثبات أن هذا الجسم ليس بابيض باستصحاب عدم البياض له قبل وجوده، فقد يقال بأنه ليس من الاصل المثبت، إما لاتحادهما عرفا، او لجلاء الوسطة أي عدم تعقل العرف للتفكيك بينهما في مرحلة التعبد الظاهري.

ثم انه لو فرض جريان استصحاب العدم الازلي في حد ذاته فيوجد اشكال اثباتي في خصوص اثبات موضوع العام باستصحاب العدم الازلي لنفي كون الفرد المشكوك من افراد المخصص المنفصل، وهو أنه لا يظهر عرفا من الخطاب المنفصل أن موضوع الحكم في المراد الجدي من العام مركب من جزئين: احدهما وجود موضوع العام، وثانيهما عدم اتصافه بعنوان المخصص، فلو ورد في خطاب "أكرم كل عالم" وورد في خطاب منفصل "لاتكرم العالم الاموي" فلا يظهر منه أن موضوع وجوب الاكرام هو من كان عالما ولم يكن امويا، حتى يحرز ذلك في العالم الذي يشك في كونه امويا بواسطة استصحاب عدم كونه امويا قبل وجوده، فلعل موضوعه هو العالم غير الاموي، وهذا يعني كون الموضوع هو العالم المتصف بعدم كونه امويا، وهذا مما لا يثبت باستصحاب عدم اتصافه بكونه امويا قبل وجوده الا بناء على حجية الاصل المثبت.

ويظهر من صاحب الكفاية "قده" أنه تصدى للجواب عن هذا الاشكال، فقال: ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل^(١) ليس معنونا بعنوان خاص، بل يشمل كل عنوان ماعدا العنوان الذي خرج بالتخصيص فمثلا قوله "المرأة تحيض الى خمسين سنة" يشمل كل عنوان ما عدا المرأة القرشية، فإذا شك في قرشية امرأة، فهي وإن كانت من بدء وجودها إما قرشية أو غير قرشية، فلو كان حكم العام مختصا بعنوان المرأة غير القرشية لم يمكن احراز كون هذه المرأة غير قرشية بالاستصحاب، لكن حيث ان هذا

١ - التعبير بقوله كالاستثناء من المتصل للاحتراز عن مثل "المرأة غير القرشية".

العام والخاص.....٦١٣

الحكم يشمل عنوان المرأة التي لا يكون بينها وبين قريش ايضا فتجري أصالة عدم تحقق الانتساب بينها وبين قريش لاثبات هذا الحكم، ولذا يمكن إحراز حال الشبهة المصدقية بالأصل الموضوعي الا في ما شذ^(١).

وفيه أنه بعد ما ثبت من وصول الخطاب الخاص كون موضوع العام مركبا من جزئين، فالجزء الاول يكون هو العنوان العام، والجزء الثاني لا يعقل الا أن يكون عنوانا واحدا، فإما أن يكون هو عنوان غير القرشية، أي اتصافها بعدم كونها قرشية، او عنوان أنها ليست بقرشية، أي عدم اتصافها بكونها قرشية، فان شمول العام لكلا العنوانين يعني جمع المولى كلا العنوانين في مقام جعل الحكم، بأن يقول المولى "كل امرأة غير قرشية وكل امرأة ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة"، وهذا واضح الفساد، لأنه يعني أن الخطاب العام يكشف عن جعل الحكم لافراده بضم جميع العناوين المتصورة التي تنطبق عليهم الى العنوان العام، فقول "اكرم كل عالم الا الفاسق" يجعل الحكم لافراد العالم بعنوان العادل وغير الفاسق والذي ليس بفاسق، وهذا يعني وجوبات متعددة لوجوب اكرام هذه الافراد، وهذا غير محتمل فقها لاستلزامه تعدد العقاب عند ترك اكرام واحد منهم، مضافا الى أن لازمه كون العموم جمع القيود، مع أنه مثل المطلق رفض للقيود، وانما يدل العموم على استيعاب جميع افراد الطبيعة بما هي افراد الطبيعة. اللهم الا أن يقال بأن عبارته مشتملة على المسامحة، ومقصوده من عدم تعنوان العام بعنوان خاص، وشموله لكل عنوان ما عدا الخاص، هو نفي تعنونه بعنوان وجودي مضاد لعنوان الخاص، واستظهار تعنونه بنقيض عنوان الخاص، فيرجع كلامه الى مدعى الاخرين القائلين باثبات موضوع العام باستصحاب عدم

١- كفاية الاصول ص٢٢٣، الظاهر أن نظره في قوله "الا ما شذ" الى فرض لا يرتبط ببحث استصحاب عدم الأزلي، وهو فرض توارد الحالتين كما لو توارد حالة الفسق والعدالة في عالم ولم يعلم المتقدم والمتأخر منهما.

كون المشكوك من افراد الخاص، وحينئذ فيعود الاشكال في استظهار تعنون العام بنقيض عنوان الخاص.

هذا والانصاف أن الظاهر من المخصص المنفصل او ما يكون كالاستثناء من المتصل أن المأخوذ في موضوع العام هو عدم كون المرأة قرشية مثلا، وهذا في المخصص المتصل واضح مثل قوله "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة الا أن تكون امرأة من قريش" والظاهر أنه المتفاهم عرفا من المخصص المنفصل ايضا، كما لو ورد في خطاب "كل امرأة تحيض الى خمسين سنة" وورد في خطاب منفصل "القرشية تحيض الى ستين سنة" فان العرف يحتج بما هو المذكور في خطابات المولى، فلا يعتنى باحتمال أن الملحوظ في المراد الجدي للعام هو المرأة غير القرشية.

نعم يبقى اشكال ذكرناه في بحث حجية الظواهر وهو ان جواز النقل بالمعنى كما هو منصوص، بل شياع النقل بالمعنى في الروايات، كما يساعده الاعتبار ويشهد عليه اختلاف التعابير فيها، يمنع من احراز العنوان المأخوذ في كلام الشارع، فلعل الوارد في كلام الشارع هو أن كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، ولكن الراوي لكلامه نقله بالمعنى فقال "كل امرأة ليست بقرشية تحيض الى خمسين سنة" وهكذا في الخطاب المنفصل الدال على أن القرشية تحيض الى ستين سنة، فانه يحتمل عرفا أن الشارع قال: كل امرأة غير قرشية تحيض الى خمسين سنة، والقرشية تحيض الى ستين سنة، ولكن الراوي اكتفى ببيان الجملة الثانية، وهذا الاختلاف بين نقل الراوي وكلام الشارع الحاصل من النقل بالمعنى او التقطيع مما لا يمكن نفيه بوثاقة الراوي او أصالة عدم خطأه، بعد عدم كونه مما يلتفت اليه الانسان العرفي حين نقله لكلام الآخرين، واذا علم بخروج افراد معنون عن العام ولم يعلم العنوان الخارج، فيكون من الموارد التي علم بخروج فرد وشك في كيفية خروجه، حيث لم يثبت بناء العقلاء على نفي

العام والخاص..... ٦١٥

تخصيصه بالعنوان الذي لا يمكن معه اجراء الاستصحاب للاحاق الفرد المشكوك بالعام، مثل ما ورد الأمر بغسل الميت، ثم ورد في خطابٍ "ان غسل الميت المسلم واجب" وورد في خطاب آخر "غسل الميت الكافر غير واجب" ثم وجدنا ميتا مشكوك الاسلام، فلم يثبت بناء العقلاء على نفي التخصيص بعنوان المسلم، كي يمكن التمسك بالعام بعد اجراء استصحاب عدم كفره بنحو استصحاب العدم الازلي.

فالمتحصل عدم جريان الاستصحاب في العدم الازلي لنفي حكم الخاص، فضلا عن جريانه لتفكيح موضوع العام وترتيب حكمه.

ثم لا يخفى ان المحقق النائيني "قده" وان التزم بجريان استصحاب العدم الازلي في العدم المحمولي^(١) كقولنا "اذا وجد حجر ولم يوجد سواد له"، ولكنه ادعى أنه حتى ولو ورد هذا التعبير في الخطاب فمقتضى البرهان تقيده بالعدم النعتي، لأن اطلاق الجزء الاول وهو الحجر لفرض كونه اسود موجب لتهافته مع الجزء الثاني، فالاطلاق غير معقول، كما أن الاهمال من الحاكم الملتفت غير معقول، فيتعين تقيده بعدم كونه اسود، وحينئذ فيأتي ماسبق منه من كون اثباته بالعدم المحمولي من الاصل المثبت.

وفيه اولاً: النقض بجميع الملازمات للموضوع، فلا بد أن تكون الصلاة المقيدة باستقبال القبلة مقيدة بكل ما يلزمه كعدم كونه مستدبر القبلة، لجريان برهانه فيه، وهكذا في الموضوع المركب من جوهرين او عرضين، فلو قال المولى "اذا جاء زيد ولم ينزل المطر فافعل كذا" فبناء على برهانه لا بد أن يقال بتقيد مجيء زيد بعنوان تقارنه مع عدم نزول المطر، لأن اطلاقه لفرض عدم

١ - قد تقدم أن مراده من العدم المحمولي هو مفاد ليس التامة ومن العدم النعتي هو مفاد ليس الناقصة، بينما أن مراد السيد الخوئي "قده" من العدم المحمولي هو سلب الاتصاف، ومن العدم النعتي هو الاتصاف بالسلب، ولاجل ذلك يقول ان ظاهر السالبة هو العدم المحمولي.

تقارنه مع عدم نزول المطر موجب للتهافت مع الجزء الثاني، كما أن اهماله غير معقول، فيتعين تقييده به، واستصحاب عدم نزول المطر لا يثبت عنوان التقارن.

وثانياً: بالحل وهو أنه حيث لم يقيد الجزء الاول من موضوع الحكم الا بالجزء الثاني، دون العنوان الملازم له، فهو مطلق بالنسبة اليه، سواء قلنا بأن الاطلاق هو عدم التقييد والتقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل السلب والايجاب، او قلنا بانه عدم التقييد في محل قابل للتقييد والتقابل بينهما تقابل العدم والملكة كما عليه المحقق النائيني "فده" او قلنا بأنه لحاظ عدم التقييد والتقابل بينهما تقابل التضاد كما عليه السيد الخوئي، وان شئت قلت: ان الاهمال الممتنع هو جهل الحاكم بموضوع جعله، وهذا لا يتحقق بعدم تقييد كل جزء من موضوع الحكم بلوازم الجزء الآخر، نعم لو اريد لحاظ سريان الموضوع الى جميع افرادة فحيث ان الموضوع المركب من الجزئين لا ينطبق على وجود الجزء الاول بدون وجود لوازم الجزء الآخر فلا يمكن لحاظ سريانه اليه، واين هذا من الاهمال الممتنع.

ثم ان المحقق العراقي "فده" بعد ما اختار جريان استصحاب العدم الازلي لنفي حكم الخاص وكذا لاثبات حكم المطلق الذي ورد عليه مقيد متصل او منفصل كقوله "اكرم العالم الذي ليس باموي" استثنى منه ما اذا اخذت عوارض الوجود في رتبة متأخرة عن وجود موضوعها، بأن قيل مثلاً "المرأة الموجودة اذا كانت قرشية تحيض الى ستين سنة، فان نقيض القرشية في مرتبة وجود المرأة هو عدمها في هذه المرتبة لما ثبت في محله من أن شرط التناقض هو الاتحاد في المرتبة، فالماهية في مرتبة ذاتها ليست موجودة، لكنه يجتمع مع وجودها في غير مرتبة ذاتها، وحينئذ فاثبات عدم قرشيتها في مرتبة وجودها باستصحاب عدم قرشيتها في مرتبة ذاتها يكون من الاصل المثبت.

وهذا بخلاف ما اذا اخذت عوارض الوجود في رتبة ذات موضوعها، بأن قيل مثلاً "المرأة القرشية تحيض الى ستين سنة" فان تقييد المرأة بكونها قرشية لوحظ

العام والخاص..... ٦١٧

في مرتبة ذاتها ثم طراً الوجود على الموضوع المقيد، فانه يجري استصحاب عدم قرشية المرأة المشكوكة قبل وجودها وينفي بذلك حكم القرشية عنها^(١).

وفيه أن نقيض القرشية في مرتبة وجود المرأة هو عدم القرشية في هذه المرتبة على أن تكون المرتبة قيذا للمنفي لالنفى، فان نقيض كل شيء رفعه، فنقيض الصلاة في يوم الجمعة عدمها وان كان هذا العدم في يوم آخر، لا العدم في يوم الجمعة.

ثم لا يخفى أن استصحاب العدم الازلي انما يتصور في عوارض الوجود فلو كان الوصف من عوارض الماهية، لم يتصور لها حالة سابقة متيقنة حتى تستصحب، وهذا مثل الزوجية والفردية في الاعداد، فكل عدد من الازل اما زوج او فرد، فلا يصح أن يقال عدد الاربعة قبل وجوده لم يكن زوجا، حتى يستصحب ذلك في فرض الشك، وهكذا امكان الماهية، فان الانسان ممكن وجد ام لم يوجد، وكذا حسن شيء وقبحه، فان الكذب قبيح وجد ام لم يوجد، فعدم وجوده يعني عدم وجود القبيح لاعدم قبحه، وهكذا كون الشرط مخالفا لحكم الله، فان شرط الكذب مخالف لحكم الله ولو قبل اشتراطه، الا أن يلحظ ذلك بالنسبة، الى زمان عدم تحريم الكذب فيقال ان شرط الكذب لم يكن مخالفا لحكم الله قبل تحريمه للكذب فيجري استصحاب عدمه النعتي بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فلو تم ما احتملناه من ازالة الاحكام التكليفية، فكان صدور الكذب من البالغ العاقل من الازل مبغوضا الهيا، فلا يتصور لعدم مخالفة شرط الكذب مع الاهل مثلا لحكم الله تعالى حالة سابقة متيقنة كي تستصحب.

ولكن عمم في المستمسك هذا المطلب الى الذات والذاتيات، فمنع من جريان استصحاب العدم الازلي لنفي كرية ماء يشك في كريته من بدء تكونه، بدعوى أن الكرية ليست من عوارض وجود الماء عرفا بنحو تصدق في الأزل

السالبة بانتفاء الموضوع، فإنها نحو سعة في مرتبة الماهية، فلا يصح أن تشير الى
 كر من الماء وتقول هذا قبل وجوده لم يكن كرا، كما لا يصح أن تقول هؤلاء
 العشرة من الرجال قبل وجودهم لم يكونوا بعشرة، وهذا المثل من الدقيق قبل
 وجوده لم يكن بمتقال^(١).

كما منع لاجل ذلك من استصحاب عدم كون الشيخ المرئي من بعيد انسانا
 او انثى، لانه عرفا من الذاتيات، فلا يتم ما عن الشهيد "ره" من جريان أصالة
 عدم كون الخنثى امرأة^(٢).

ويرد عليه (مع غمض العين عن المناقشة الصغوية في مثال كرية الماء، فانها
 ناشئة عن اتصال افراد من الماء بمقدار يصل الى وزن كذا او مساحة كذا، فهي
 عارضة على وجود الافراد المتجمعة من الماء، وليست سعة لمرتبة من الماهية،
 أي ليس الماء الكر ماهية خاصة في قبال ما لو نصّف الى نصفين مثلا) ان ما
 ذكره خلط بين الحمل الاولي والحمل الشايح فاننا حينما نشك في كون جرم
 خاص دما ام لا، فتارة نلحظ ماهيته فلا يصح أن نقول ان ماهية هذا الشيء
 لم تكن ماهية الدم قبل وجودها، فان ماهية هذا الشيء من الازل إما دم او ليس
 بدم، وهذا هو المراد من الحمل الاولي، وأخرى نلحظ وجوده فنقول ان هذا
 لم يكن مصداقا للدم قبل وجوده، وهذا هو الحمل الشايح، ولا محذور في أن يقال
 هذا قبل وجوده لم يكن دما ولاغيره، كما يشار الى الانسان فيقال هذا قبل
 وجوده لم يكن مصداقا للرجل ولللمرأة، هذا وقد افتى "قده" بحرمة السمك
 الذي يشك في كونه ذا فلس^(٣)، فقد يقال حينئذ بأن انقسام السمك الى ما له
 فلس وما ليس له فلس متنوع له، يعني ان كان نوع السمك نوعا له فلس فيحل
 اكله، وان كان صغيرا لم ينشأ له فلس، والا فيحرم أكله، فحينئذ يكون جريان

١ - مستمسك العروة الوثقى ج١ ص١٦٥

٢ - مستمسك العروة ج١ ص٥٦

٣ - منهاج الصالحين ج٢ ص٣٦٧

العام والخاص.....٦١٩

استصحاب العدم الأزلي لنفي كونه ذا فلس مبنيا على قبول جريانه في العناوين الذاتية، وتفصيل الكلام فيه موكول الى محله.

هذا وقد صرح في مباحث الاصول بالمنع من جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية، كما لو شك في كون شعرٍ، شعر الكلب او الخنزير^١، و لكن ذكر السيد الصدر "قده" في بحوثه في الفقه حول جريان استصحاب العدم الأزلي في العناوين الذاتية أن التحقيق ان الحيوان اذا تردد بين ان يكون ذئبا أو شاة، أمكن إجراء استصحاب عدم كونه ذئبا، وقد يتوهم: عدم جريان هذه الاستصحابات للإعدام الأزلية في المقام على أساس أن المشكوك عنوان ذاتي و ليس عرضيا، بناء على التفصيل في جريان استصحاب العدم الأزلي بين العناوين الذاتية وغيرها، و يندفع هذا التوهم: بأن موضوع الحكم هو العنوان العرفي للذئب و الشاة مثلا، و لا شك في تقومه بجملة من الخصوصيات العرضية القابلة لاستصحاب العدم الأزلي حتى عند من يقول بالتفصيل المذكور^٢.

فرع فقهي

لو شك في كون دمٍ من الحيوان الذي ليس له نفس سائلة او من الحيوان الذي له نفس سائلة، فقد يتوهم أن مقتضى استصحاب العدم الأزلي لنفي كون هذا الدم المشكوك دم حيوان ليس له نفس سائلة تنقيح موضوع العام الدال على نجاسة الدم.

ولكن يرد عليه **اولا**: أنه لاعموم في دليل نجاسة الدم.

وثانيا: انه لو جرى الاستصحاب في العدم الأزلي فيتعين اجراءه لنفي النفس السائلة للحيوان صاحب هذا الدم، فينقح بذلك موضوع الخاص، فيحكم بطهارته.

^١ - مباحث الاصول ج ٥ ص ٨٦

^٢ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج ٣ ص ٢٠٦ و ٤٧

الدوران بين الرجوع الى العام او استصحاب حكم الخاص

الجهة السادسة: إذا خرج عن العام فرد في زمان ثم شك بعد مضي ذلك الزمان في بقاء حكم الخاص او ثبوت حكم العام، فقد فصل الشيخ الاعظم "ره" بين ما لو كان الزمان قيذا لحكم العام فيكون المرجع هو العام، وبين ما لو كان الزمان ظرفا له فيجري استصحاب حكم الخاص.

فذكر في بحث الاستصحاب من اصوله في توضيح القسمين أنه تارة يؤخذ عموم الأزمان أفراديا بأن يؤخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل، لينحلّ العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان، كقوله "أكرم العلماء كل يوم" فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال "أكرم العلماء" ثم قال "لاتكرم زيدا يوم الجمعة" إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فردا مستقلا، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، ولايجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وأخرى يؤخذ الزمان لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائما، ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لايلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الأخرى، ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم أو من الإطلاق كقوله "تواضع للناس" بناء على استفادة الاستمرار منه فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لايفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فردا مستقلا لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج^(١).

وذكر في المكاسب ايضا أن مناط الفرق بين القسمين ليس كون عموم الزمان

في الاول عموماً لغوياً، وفي الثاني اطلاقاً مستفاداً من مقدمات الحكمة، بل المناط كون الزمان في الاول أكثرًا لأفراد موضوع الحكم، وفي الثاني ظرفاً للحكم، وإن فرض عمومه لغوياً، فيكون الحكم فيه حكماً واحداً مستمراً لموضوع واحد، فيكون مرجع الشك فيه إلى الشك في استمرار حكم واحد وانقطاعه فيستصحب، ولا يرجع فيه إلى العموم، لأنه إذا فرض خروج فرد منه فلا يفرق فيه بين خروجه عن حكم العام دائماً أو في زمان ما؛ إذ ليس في خروجه دائماً زيادة تخصيص في العام حتى يقتصر عند الشك فيه على المتيقن، نظير ما إذا ورد تحريم فعل بعنوان العموم وخروج منه فرد خاص من ذلك الفعل، لكن وقع الشك في أن ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الأزمنة أم لا^(١).

ومن هنا اتضح أن مراده من كون الزمان قيذاً أو ظرفاً هو ملاحظة مدلول الخطاب، لامقام ثبوت الحكم، فإنه لا فرق بلحاظ مقام ثبوت الحكم بين قوله "أكرم العلماء في كل زمان" وبين قوله "أكرم العلماء دائماً" حيث أن وجوب إكرام كل عالم في كليهما حكم انحلالي، بلحاظ الأزمنة، وإنما الفرق بينهما في مدلول الخطاب وملحوظ المتكلم على حد تعبير الشيخ الأعظم "ره".

وقد يراد من كون الزمان قيذاً أو ظرفاً للحكم معنى آخر غير ما مر، وقد ذكره الشيخ الأعظم أيضاً وهو أن الزمان تارة يكون قيذاً للموضوع فيسمى قيد الحكم، كما لو قيل "أكرم العلماء في كل يوم واجب" وأخرى يكون قيذاً للحكم أي للنسبة في القضية فيسمى ظرف الحكم، كما لو قيل "أكرم العلماء واجب في كل يوم" وهذا يؤثر في الاستصحاب، ولذا لو شككنا في حرمة وطء الزوجة بعد حيضها وقبل اغتسالها فلو كان الزمان قيذاً للموضوع كما لو قيل "وطء الزوجة حال الحيض حرام" فلا يجري الاستصحاب لتغير الموضوع، ولو كان ظرفاً كما لو قيل "وطء الزوجة حرام حال حيضها" فيجري الاستصحاب.

٦٢٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فما ذكره السيد الخوئي "قده" في تفسير كلام الشيخ الاعظم "ره" من أن معنى كون الزمان ظرفاً كون الحكم الثابت واحداً شخصياً مستمراً، كوجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى المغرب، فإنه لا يكون وجوب الإمساك تكليفاً متعدداً بتعدد آتات هذا اليوم، ومعنى كون الزمان قيماً هو كون الحكم انحلالياً بلحاظ الأزمنة، (كحرمة وطء الحائض، حيث أن حرمة وطء الحائض في كل زمان غير حرمة وطءها في الزمان الآخر، ولذا يفرض لها اطاعة وعصيان مستقل^(١))، فلا ينطبق على كلام الشيخ الاعظم "قده" ولذا مثل لظرفية الزمان بما دل دليل على حرمة الفعل بعنوان عام، فإن من الواضح ان الحرمة انحلالية عادة. وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" بأن ما ذكر في العام من انقسامه الى قسمين بلحاظ كون الزمان قيماً او ظرفاً له، يأتي في الخاص ايضاً، فتكون الاقسام اربعة:

القسم الاول: أن يكون الزمان قيماً في كليهما، فيكون المرجع العام، ولا يجري استصحاب حكم الخاص للأجل حكومة العام عليه بل لعدم المقتضي لجريانه، لأن كون الزمان قيماً في حكم الخاص يعني كون اختلاف الزمان موجبا لتغاير الموضوع فيه.

القسم الثاني: أن يكون الزمان ظرفاً في كليهما فيكون المرجع هو استصحاب حكم الخاص.

نعم لو كان الخاص مخصصاً للعام من الأول لم يضرب به في غير مورد دلالاته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالاته، فيصح التمسك بعموم "أوفوا بالعقود" ولو خصص بخيار المجلس ونحوه، وانما لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار في الاثناء، كما لو قلنا بكون مبدأ خيار الغبن هو زمان العلم بالغبن، وشك في كونه على نحو الفور او التراخي.

العام والخاص ٦٢٣

القسم الثالث: أن يكون الزمان قيّداً في العام وظرفاً في الخاص فالمرجع عموم العام، ومع فقدّه يجري استصحاب حكم الخاص.

القسم الرابع: أن يكون الزمان ظرفاً في العام وقيّداً في الخاص، فلا تجري أصالة العموم، لما مر من أن هذا الفرد قد خرج عن العام بالتخصيص، ولا يختلف في ذلك طول زمان خروجه أو قصره، كما لا يجري استصحاب حكم الخاص، لما مر من عدم المقتضي لجريانه.

فإطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفياً وإثباتاً في غير محله^(١).

أقول: لا ينبغي الإشكال في لزوم الرجوع إلى عموم العام (ومثله الخطاب المطلق) بعد مضي زمان العلم بالتخصيص في فردٍ، فإن المتيقن خروج هذا الفرد في الزمان الأول لمطلقاً، وظهور الخطاب العام في شمول هذا الفرد في الزمان الثاني ظهور تضميني مستقل في عرض ظهوره في شمول هذا الفرد في الزمان الأول، والعلم بخروج هذا الفرد في الزمان الأول لا يكون مانعاً عقلاً عن الرجوع إلى العام في الزمان الثاني بلافق بين هذه الأقسام، ومن دون فرق بين تفسير السيد الخوئي "قده" لكلام الشيخ الأعظم "قده" في قيديّة الزمان أو ظرفيته وبين تفسيرنا لكلامه.

نعم يستثني من ذلك موردان:

المورد الأول: ما إذا كان المدلول المطابقي للخطاب العام هو حدوث الحكم بحدوث الفرد، وأما بقاءه بعد حدوثه فيكون مستفاداً من الدلالة الالتزامية العرفية أو من الأجماع، فبعد قيام الدليل على عدم حدوث الحكم بحدوث الفرد، فلا يوجد بعدئذ دليل على ثبوت الحكم في الزمان الثاني، وهذا لا إشكال

فيه كبرويا.

وقد يذكر له مثال فقهي: وهو ما اذا كان شيء مؤونة للمكلف، ثم خرج عن كونه مؤونة، فقد يقال ان ظاهر قوله تعالى "واعلموا أنما غنمتم من شيء فأن لله خمسه" وكذا قوله (عليه السلام) في موثقة سماعة "الخمسة فيما افاد الناس من قليل او كثير" هو حدوث الخمس عند حدوث الفائدة، والمفروض قيام الدليل على عدم حدوث الخمس بحدوث الربح الذي يكون مؤونة السنة، وتقريب عدم كون المدلول المطابقي لأدلة الخمس اكثر من حدوث الخمس عند حدوث الفائدة اما بأن يقال ان عنوان الافادة والغنم من العناوين المصدرية المفيدة للحدوث، او يقال -كما هو الظاهر- ان العرف يفهم من دليل الخمس على الفوائد جعل ضريبة مالية عليها، فيكون كما لو وضعت الدولة ضريبة علي ما ورثه الاشخاص الا ما هو مؤونة لهم، فان الظاهر منه حدوث الضريبة بحدوث الارث، والمفروض استثناء المؤونة منه فلو كان شيء مؤونة حال حدوث الارث ثم خرج عن كونه مؤونة فلا يكون مندرجا في هذا القانون^(١).

فلا يقاس المقام بما لو قيل "اداء الدين بعد المؤونة" فان المتفاهم منه عرفا وان كان هو أن المؤونة مقدمة على الدين مادامت مؤونة، فان استغني عنها فيلزم اداء الدين، لكنه لاجل كون نكته عرفا عدم الوقوع في المشقة، بخلاف المقام، فان

١- وقد ذكر في المستمسك (ج٩ص٥٤٤) تقريبا آخر لذلك، وهو أن الظاهر من صحيحة علي بن مهزيار "فاما الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم في كل عام" كون موضوع الخمس هو فائدة السنة، فما استغني عنه بعد مضي السنة لا يكون مشمولا لدليل الخمس.

وفيه **اولا:** ان قيد "كل عام" في الصحيحة ليس راجعا الي موضوع الخمس حتي يفيد ان موضوع الخمس ارباح السنة، بل هو في قبال الخمس المجعول من قبل الامام (عليه السلام) في صدر الصحيحة على الذهب والفضة في خصوص ذلك العام، فيكون مفاده ان الخمس في الغنائم والفوائد ثابت دائما، **وثانيا:** ان غاية ما يلزم من هذا البيان عدم الاطلاق في الصحيحة المذكورة بلحاظ السنة الثانية فلا مانع من التمسك باطلاق ادلة الخمس الاخرى كموثقة سماعة "الخمسة في ما افاد الناس من قليل او كثير".

العام والخاص ٦٢٥.....

العرف انما ينظر الى اداء الخمس كضريبة مالية شرعية، وخطاب الضريبة اذا لم يشمل موردا بالتخصيص ثم ارتفع عنوان المخصص فلايشمله بعده.

فلايعد تمامية ما ذكر من أن ظاهر دليل الخمس حدوثه بحدوث الفائدة، فلايشمل المؤونة المستغنى عنها، ولكنه مبني على ما هو الصحيح الموافق للمشهور من عدم تعلق الخمس وضعا بالمؤونة، وأما بناء على مسلك من يرى مثل السيد الخوئي "قده" وبعض السادة الاعلام "دام ظله" استثناءها فقط من الحكم التكليفي بوجوب الاداء، لعدم استثناء المؤونة حينئذ عن الخمس حتى حدوثها، ومع مضي زمان اليقين بالتخصيص في عدم اداء الخمس فيكون مقتضى حرمة امساك مال الغير وجوب اداء الخمس فوراً.

هذا ومن الغريب ما حكي عن السيد الخوئي "قده" من أنه استدل على عدم تعلق الخمس بأنه اذا كان الزمان ملحوظا ظرفا في الخطاب العام لاقيدا، فكان الثابت على كل فرد من العام حكما واحدا مستمرا، للاحكاما عديدة انحلالية كما هو الحال في دليل خمس كل فائدة، فلامجال حينئذ للتمسك بالعام، اذ لا دليل على دخول الفرد بعد خروجه عن العام، بل مقتضى الاصل البرائة عنه^(١).

فان ما ذكره خلاف مبناه الفقهي من عدم استثناء المؤونة عن دليل الحكم الوضعي للخمس، كما انه خلاف مبناه الاصولي من مرجعية العام مطلقا ولو كان الزمان ظرفا له^(٢)، بل نقول انه حتى لو منع من مرجعية العام الذي يكون الزمان ظرفا له، وخرج منه فرد في زمان مردد بين الاقل والاكثر، مثل ما لو قال المولى "اكرم العلماء" ثم قام الاجماع على عدم وجوب اكرام زيد يوم الجمعة، وشك في عدم وجب اكرامه يوم السبت، لكن المفروض في المقام ان المخصص عنوان كلي ينطبق على افراده، وهو عنوان المؤونة، فيدور الحكم مدار صدق العنوان، فاذا كان الفرد منطبقا عليه عنوان الخاص يحكم عليه بحكم الخاص،

١ - موسوعة الامام الخوي ج ٢٥ ص ٢٦١

٢ - مصباح الاصول ج ٣ ص ٢١٩

٦٢٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولو ارتفع عنه عنوان الخاص ثبت له حكم العام، نظير ما لو قال المولي "اكرم العلماء" ثم قال "لا تكرم الفساق منهم" وكان زيدا فاسقا ثم صار عادلا، فلا ينبغي الشك في مرجعية العام^(١).

ثم انه بما ذكرناه اتضح الاشكال فيما في البحوث من عدّ الخروج عن المؤونة من امثلة المقام.

المورد الثاني: ما اذا افيد استمرار الحكم بمفهوم اسمي كأن يقال "يجب اكرام كل عالم بوجوب واحد مستمر" فانه لو دل الدليل على ارتفاع وجوب الاكرام عن زيد مثلا في الاثناء (لا في الاول) فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب اكرامه بعد مضي زمان العلم بالتخصيص، لأنه خارج عن نطاق مدلول الخطاب العام من ثبوت حكم واحد مستمر، فانه لو عاد وجوب اكرام زيد صار وجوبين لما حصل بينهما من انقطاع.

وفي ختام البحث نقول ذكر في الجزء الرابع من البحوث أنه اذا شك في البلوغ بنحو الشبهة المفهومية كما لو شك في صدق الشعر الخشن مثلا على مرتبة من الشعر الثابت، فحينئذ بناء على ما هو الصحيح من عدم جريان الاستصحاب في الشبهات المفهومية في نفسه كاستصحاب عدم نبات الشعر الخشن في المقام يرجع إلى عمومات التكليف^(٢).

ولعل مقصوده من تعليل الرجوع الى العام بعدم جريان هذا الاستصحاب، مع أنه يكون حاكما على الاستصحاب حتى لو جرى الاستصحاب في حد ذاته، هو

١- وقد يستدل على عدم وجوب الخمس بأن المنصرف من دليل استثناء المؤونة، هو مؤونة سنة الربح، ومن الواضح ان ما استغني عنه يصدق عليه مؤونة سنة الربح، فاذا لا خمس فيه، وفيه أن غاية ما يقتضيه الانصراف او الاجماع هو كون موضوع الاستثناء مركبا عما هو مؤونة بالفعل وان يكون مؤونة سنة الربح، لظهور المؤونة في المؤونة الفعلية الا انها قيدت بكونها في سنة الربح، فعليه ان استغني عن المؤونة فلا تكون مؤونة بالفعل، فلاتندرج في موضوع الاستثناء.

العام والخاص.....٦٢٧

ما ذكره في المقام من ان الجمع بين فرض جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية، وفرض التمسك بالعام فيها في نفسه متهافت، لأن كلا منهما مبني على نقيض ما يبتني عليه الآخر، لأنَّ العام إن كان يتعنون بعنوان ما ليس بمسمى اللفظ الوارد في دليل التخصيص، فالشبهة مصداقية حينئذٍ بالنسبة للعام لامفهومية، ولا يجوز حينئذٍ التمسك بالعام، بل يجري الاستصحاب الموضوعي فقط، وإن كان التعنون بواقع المفهوم، فالمقدار الثابت هو تعنون العام في موارد إجمال مفهوم المخصص بنقيض المفهوم الاقل الذي هو القدر المتيقن من الخاص، فالمرجع عموم العام، ولا مجال لاستصحاب عدم تحقق ما هو المسمى بانبات الشعر الخشن، لأنه يكون من قبيل الاستصحاب في الفرد المردد، حيث ان عنوان المسمى بانبات الشعر الخشن وان تم فيه اليقين السابق بعدم الحصول والشك اللاحق فيه، لكنه ليس موضوعا للآثر الشرعي، وانما هو مشير الى واقع المفهوم الذي هو بعنوانه التفصيلي موضوع للآثر الشرعي، وهذا مما لا يتم فيه اركان الاستصحاب لانه ان كان المشار اليه هو المفهوم الموسع فعدمه متيقن الارتفاع لصدقه على المورد، وان كان هو المفهوم المضيق فعدمه متيقن البقاء^(١).

وما ذكره متين على مبناه من استناد المنع عن جريان الاستصحاب الموضوعي في الشبهة المفهومية الى كونه من قبيل استصحاب الفرد المردد، ولكن جمع من المنكرين لجريانه مثل السيد الخوئي وشيخنا الاستاذ "قدهما" قد اختاروا جريان الاستصحاب في الفرد المردد، كاستصحاب عدم تذكية صاحب الجلد المردد بين كونه هذه الشاة الميتة قطعاً او تلك الشاة المذكاة قطعاً، وقد ذكر السيد الخوئي في تقريب المنع من جريان الاستصحاب في الشبهة المفهومية كاستصحاب عدم المغرب بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقية أنه

٦٢٨ أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لاشك لنا في شيء، فإن استتار القرص مقطوع الوجود وذهاب الحمرة مقطوع العدم، فلاشك إلا في أن لفظ المغرب هل وضع على مفهوم يعم استتار القرص أم لا^(١)، ومرجع ذلك حسب الظاهر الى انصراف خطاب الاستصحاب الى ما لو كان منشأ الشك هو الشك في الخارج، لا الشك في سعة الوضع وضيقه، والا لأمكن جريان الاستصحاب الموضوعي في ما لو شك في أن الشارع هل اخذ عنوان استتار القرص موضوعا لحكمه او اخذ عنوان زوال الحمرة المشرقية، فيلحظ عنوان ما أخذه الشارع موضوعا لحكمه مشيرا الى الواقع المررد بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مقطوع البقاء، كما كان يلحظ ما وضع له لفظ اليوم مثلا مشيرا اليه، وبذلك اتضح أنه يختلف الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية عن سائر امثلة استصحاب الفرد المررد كمثال الجلد المررد بين كونه لشاة مذكاة جزما او لشاة ميتة جزما.

فلو لم نسلم انصراف خطاب الاستصحاب عن الاستصحاب الموضوعي في الشبهات المفهومية، والتزمنا بجريانه في حد نفسه، (كما التزم به بعض الاعلام في مباني منهاج الصالحين، واختاره السيد الامام "قده" اخيرا، حيث اجاب عن اشكال عدم الشك في الخارج، للعلم باستتار القرص وعدم زوال الحمرة، وإنما الشك في معنى لغوي، وهو غير مجرى الاستصحاب، بأن ذلك صار منشأ للشك في بقاء اليوم؛ إذ من الواضح أنه بعد استتار القرص وقبل زوال الحمرة يشك في بقاء النهار، وإن كان منشأ الشك أمرا لغوياً، ولا يعتبر فيه غير الشك في بقاء القضية المتيقنة^(٢)) فلامحالة يكون عموم العام مقدما عليه، لتقدم الامارة على الاستصحاب.

وكيف كان فيرد على ما ذكره في البحوث **اولا**: انه بناء على ما مر منا في تعريف الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل من عدم كون نسبة المولى والعبء

١ - موسوعة الامام الخوئي ج ٢ ص ٤٣

٢ - البيع ج ٤ ص ٢٢٥

العام والخاص ٦٢٩

اليه على حد سواء، وكون هذه المرتبة من الغلظة هل يكون داخلا في المسمى العرفي للشعر الخشن ام لا مما قد لا يعلم به المولى بما هو مقنن، لابما هو عالم للغيب، فيكون الظاهر من خطاب بلوغ الابن بانبات الشعر الخشن هو بلوغه بانبات ما يصدق عليه عرفا الشعر الخشن، فيكون مآل المثال الى الشبهة المصدافية للمخصص المنفصل لعمومات التكليف حيث خرج منه من لم ينبت عليه ما يصدق أنه الشعر الخشن عرفا، فلا يمكن الرجوع فيه الى العام، بل يكون المرجع هو استصحاب عدم انبات الشعر الخشن.

وثانيا: ان المرجع في الشبهة المفهومية لكون انبات الشعر الخشن موجبا للبلوغ ليس هو عمومات التكليف بل ما دل على أن حد بلوغ الابن هو الاحتلام، مثل صحيحة هشام بن سالم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال انقطاع يتم اليتيم الاحتلام وهو أشده وإن احتلم ولم يؤنس منه رشد وكان سفيها أو ضعيفا فليمسك عنه وليه ماله^(١)، وانما يقتصر في الخروج عنه بالقدر المتيقن وهو انبات الشعر المعلوم كونه خشنا عرفا.

التمسك بالعام في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص لإثبات

التخصيص

الجهة السابعة: قد يعلم بخروج فرد من العام، ولكن يتردد حاله بين أن يكون خروجه عنه بنحو التخصيص او التخصيص كما لو ورد "أكرم كل عالم" وورد "يحرم اكرام زيد" وتردد بين أن يكون عالما، فيكون خروجه عن العموم بنحو التخصيص، او جاهلا، فيكون خروجه عن العموم بنحو التخصيص، فتارة يكون ذلك لاجل اجمال المراد الاستعمالي منه ودوران امره بين ارادة زيد الجاهل او زيد العالم، فهذا خارج عن محل البحث في المقام، وحكمه أنه

٦٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لا ريب في اجراء أصالة العموم بالنسبة الى زيد العالم، وهل يثبت بها لازم العموم من حرمة اكرام زيد الجاهل، المشهور ذلك لحجية لوازم العموم عندهم لكونه من الامارات الحكائية، نعم قد يقال -كما ذكره بعض الاجلاء "دام ظله"- بأن أصالة العموم من الاصول العملية فلا تكون مثبتاتها حجة، والتحقيق أنه لا بد لحل الشبهة من الرجوع المباشر الى بناء العقلاء في حجية العموم بالنسبة الى لوازمه العقلية، فانه الطريق الوحيد لتعيين كون حجية العمومات المستوعبة لافراد كثيرة على اساس كاشفيته النوعية فقط حتى تكون حجة في اثبات لوازمها العقلية، او أنها مثل الاصول العملية العقلائية كقاعدة اليد قد تكوّنت تدريجا بين الناس لاجل حفظ نظام المجتمع في المحاورات وغيرها بينهم، وحينئذ فقد يقال انه لم يثبت بناء العقلاء على حجية العمومات المستوعبة لافراد كثيرة بالنسبة الى لوازمه العقلية بعرضه العريض، الا أن الانصاف احتجاج العقلاء بالعام لترتيب الآثار المترتبة على لوازمه العقلية، كما يشاهد ذلك فيما لو صدر اقرار عام من شخص وكان هناك لازمٌ عقليٌ لشموله لبعض الموارد.

وأخرى يعلم بكون المراد منه فرد معين، ويشك في حاله أنه عالم حتى يكون خروجه عن العموم بالتخصيص او أنه جاهل حتى يكون خروجه بالتخصيص، والمثال الفقهي لذلك ماء الاستنجاء حيث يعلم بخروجه عنه عموم منجسية النجس، حيث ورد في الروايات نفي البأس عن الثوب الذي وقع فيه، ولكن لا يعلم أنه هل يكون لأجل الحكم بطهارة ماء الاستنجاء فيكون خروجه تخصيصيا او لاجل عدم منجسيته مع كونه نجسا فيكون خروجه تخصيصيا.

فالمنسوب الى الشيخ الاعظم "قده" جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص، ومنع من ذلك جماعة -منهم صاحب الكفاية "قده"- بدعوى عدم بناء العقلاء على التمسك بالعموم في فرض العلم بخروج فرد عنه والشك في كيفية خروجه، وقد ذكر المحقق العراقي "قده" في وجهه أن الخطابات تكون

بصدد بيان الكبرى وليست ناظرة الى اثبات تحقق صغرياتها او نفيه، وعليه فلا يظهر من قوله "أكرم كل عالم" أن زيدا مثلا عالم او ليس بعالم، فلا يمكن التمسك بهذا العموم لنفي كونه عالما فيما اذا علم بعدم وجوب اكرامه، وفيه أنه وان كان الخطاب المتكفل للكبرى ليس ناظرا الى اثبات وجود الصغرى او نفيه، لكن يمكن أن يكون مبيّنا للملازمة بين كون الشخص عالما ووجوب اكرامه، فيكون كما لو قال المولى "من لم يجب اكرامه فليس بعالم" فاذا احرز من الخارج عدم وجوب اكرام زيد فبمقتضى قيام الدليل على كبرى الملازمة بين وجوب اكرام شخص وبين كونه عالما فيثبت عدم كونه عالما، وان شئت قلت: ان ما ذكره يرجع الى عدم تكفل الخطاب المبيّن للجعل لبيان فعلية المجعول بواسطة فعلية موضوعه، ولاجل ذلك لم يجز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص، وأما اصالة عدم التخصيص بالنسبة الى الفرد المشكوك كون خروجه بنحو التخصيص او التخصص فهي راجعة الى عدم تضيق الجعل عن المقدار الذي ورد في الخطاب العام حيث انه بناء على التخصيص يكون جعل وجوب الاكرام في مقام الثبوت منصبًا على العالم غير زيد.

وقد ذكر في البحوث أن بناء العقلاء لا يقوم على اساس صدور التعبد من قبل شخص او اشخاص، فيقبله العقلاء تعبدا حتى يقال بأن نكته مجهولة، بل ينشأ عن مرتكزات توجد لدى أيّ انسان عرفي، وتكون حجية الأمارات على أساس الكاشفية النوعية، فلا بد من ابداء نكته عدم حجية ظهور العام لنفي التخصيص بالنسبة الى الفرد المعلوم خروجه عن حكم العام، مع أن مثل "يجب اكرام كل عالم" يدل على قضية شرطية وهي أنه لو كان شخص عالما لوجب اكرامه، ومفاد عكس حملها انه لو لم يجب اكرامه لم يكن عالما، فيقال بأنه بعد ضم العلم بعدم وجوب اكرام زيد مثلا يثبت عدم كونه عالما.

ثم ذكر أن الصحيح هو التفصيل بين ما لو كان كل من الخطاب العام

٦٣٢أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

والخطاب الدال على نفي حكم العام عن فرد ما على نهج القضية الحقيقية المتكفلة لبيان كبرى الجعل، وبين ما لو كان كلاهما أو أحدهما على نهج القضية الخارجية المتكفلة لاجراز وجود موضوع الجعل في الخارج أيضا.

أما الفرض الأول فالصحيح عدم امكان اثبات كون خروج الفرد المشكوك بنحو التخصص، وذلك لا لاجل اشكال في ظهور العام، وانما هو لتقدم اطلاق الخاص عليه، مثلا اذا ورد "اكرم كل عالم" وورد ايضا "لا تكرم زيدا" فالخطاب العام يدل بعمومه على أن زيدا اذا كان عالما وجب اكرامه، ويكون مقتضى عكس الحمل أنه لو لم يجب اكرامه لم يكن عالما، ولكن خطاب عدم وجوب اكرام زيد يدل باطلاقه على عدم وجوب اكرام زيد ولو كان عالما، فيقدم على عموم العام من باب تقدم اطلاق الخاص على عموم العام، فبذلك تسقط تلك القضية الشرطية وعكس حملها عن الحجية في حق زيد.

وأما الفرض الثاني فهو كما لو قال المولى لعبده "اكرم جيرانى" وعلم العبد بعدم وجوب اكرام زيد، وشك في كونه من جيرانه ام لا، فحيث انه على نهج القضية الخارجية فيمكن التمسك بالعام لنفي كون زيد جارا للمولى فلا ينعقد لخطاب الخاص الدال على عدم وجوب اكرام زيد اطلاق لما اذا كان جار المولى، فتبقى القضية الشرطية المستفادة من العام وعكس حملها الدال على انه اذا لم يجب اكرام زيد فليس جار المولى حجة فبضم العلم بعدم وجوب اكرامه يثبت عدم كونه جار المولى^(١).

وفيه: أنه بناء على حجية القضية الشرطية وعكس حملها في الخطاب العام في حد ذاتهما كما هو مختاره "قده" فلا يبقى مجال للتفصيل بين كون العام بنحو القضية الحقيقية كخطاب وجوب اكرام كل عالم او بنحو القضية الخارجية كخطاب يجب اكرام كل جيرانى، اذ المهم هو كون الخطاب الخاص واردا على

العام والخاص.....٦٣٣

نهج القضية الحقيقية او الخارجية، حيث أنه لو كان واردا على نهج القضية الخارجية فلا يعقد له اطلاق لما اذا كان مصداقا للخطاب العام، فلعل المولى أحرز عدم انطباق العنوان العام عليه، هذا ومن جهة أخرى ان الخطاب الخاص الذي يدور امره بين التخصيص والتخصص يكون دائما بنحو القضية الخارجية كخطاب عدم وجوب اكرام زيد في مثال "اكرم كل عالم" ومثال "اكرم جيرانني" او يكون مشتملا على نكتة القضية الخارجية، وهي امكان تصدي المولى لإحراز انطباق العنوان العام عليه وعدمه، ففي مثال ماء الاستنجاء (حيث يعلم بخروجه عن عموم كل نجس منجس، إما بنحو التخصيص اذا كان ماء الاستنجاء نجسا فيكون ما دل على طهارة ملاقيه مخصصا لعموم منجسية النجس، او بنحو التخصص اذا كان ماء الاستنجاء طاهرا) لا يتم اطلاق لدليل طهارة ملاقي ماء الاستنجاء لفرض كون ماء الاستنجاء نجسا، فلعل المولى احرز انه ليس نجسا، حيث ان جعل النجاسة له راجع الى المولى، ولذلك حكم بطهارة ملاقيه، فلا يعقد لهذا الخطاب الخاص اطلاق لفرض انطباق العنوان العام عليه وعدمه، اذ قد لا يكون مقسما لذلك، وعليه فيكون المرجع تلك القضية الشرطية المستفادة من عموم "كل نجس منجس" وهي انه لو كان ماء الاستنجاء نجسا فيكون منجسا، ويكون عكس حملها أنه اذا لم يكن منجسا فليس نجسا، فلو بني على حجية القضية الشرطية وعكس حملها المستفاد من عموم العام في حد ذاتهما لزم القول بجريان اصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص مطلقا.

هذا ولا فرق بناء على كلامه بين كون العنوان العام من العناوين اللازمة للفرد، كما لو قال المولى "اكرم كل هاشمي" ثم قال "لا تكرم زيدا" ولم نعلم بكونه هاشميا ام لا، وبين كونه من العناوين التي قد تفارق الفرد كما لو قال "اكرم كل عادل" ثم قال "لا تكرم زيدا" وشككنا في عدالته وفسقه، فانه لا يضمن عادة بقاءه الى آخر حياته على حالته الفعلية من العدالة او الفسق.

٦٣٤أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أما العناوين اللازمة كالهاشمية فواضح، لأنه يحتمل دائما أن المولى حينما قال "لاتكرم زيدا" احرز حالته من حيث كونه هاشميا او عدم كونه هاشميا فلا ينعقد له اطلاق بأن يكون في قوة أن يقول "لاتكرم زيدا سواء كان هاشميا ام لا" حتى يقال بأن اطلاق الخاص مقدم على عموم العام، فاذا فرض أن الخطاب العام يدل بعمومه على أن زيدا اذا كان هاشميا وجب اكرامه، ويكون حجة بمقتضى عكس الحمل في أنه لو لم يجب اكرامه لم يكن هاشميا، فلا يوجد اطلاق في قوله "لاتكرم زيدا" يدل على أنه لا يجب اكرامه ولو كان هاشميا، فلعل المولى احرز عدم كونه هاشميا ولاجل ذلك نفى وجوب اكرامه.

على أنه لو فرض اطلاق في الخطاب الخاص بلحاظ فرض اتصافه بالعنوان العام وعدمه فتكون النسبة بينهما العموم من وجه، واين هذا من اطلاق الخاص الذي هو ايضا اخص من العام كاطلاق "لاتكرم العالم الفاسق" لما اذا كان هاشميا، او تكون النسبة بين موضوع العام والخاص العموم والخصوص المطلق الا أن التنافي بينهما نشأ من اطلاق حكم الخاص كقوله "أكرم العالم العادل" مع قوله "لابأس بترك اكرام العالم" فانه لو لم يكن اطلاق هيئة الأمر مقتضيا للوجوب لم يكن استحباب اكرام العالم العادل منافيا للترخيص في الترك، لكن يقال بأن الجمع الموضوعي مقدم عند العرف على الجمع الحكمي.

وأما العناوين المفارقة فقد يقال انه حينئذ ينعقد الاطلاق في الخطاب الخاص فيكون مفاد "لاتكرم زيدا" النهي عن اكرامه ولو كان عادلا، فيقدم على عموم العام الدال على أنه ان كان زيد عادلا وجب اكرامه ويكون مقتضى عكس حملة أنه ان لم يجب اكرامه فليس بعادل، وفيه -مضافا الى ما مر آنفا أنه اذن تصير النسبة بين موضوعي الخطابين العموم من وجه ولاعلاقة له بتقديم اطلاق الخاص على عموم العام- أنه لأفرق بين حالته الفعلية والعنوان اللازم له حيث يمكن للمولى احرازها، فلعله احرز عدم كون زيد عادلا ولذا نهى عن اكرامه، فلا ينعقد

العام والخاص.....٦٣٥

له اطلاق بلحاظ ما اذا كان عادلا، وأما اطلاقه بلحاظ احتمال صيرورته عادلا في المستقبل بأن يكون فاسقا بالفعل فلاريب في أنه ليس من اطلاق الخاص، لصيرورة النسبة بين اطلاق النهي عن اكرام زيد -المفروض كونه فاسقا بالفعل ويصير عادلا في المستقبل جزما او احتمالا- واطلاق الامر باكرام العادل العموم من وجه بلاشكال، نعم لو كان زيد عادلا فعلا فيكون بحكم الاخص المطلق من الخطاب العام، وذلك لان عدم شمول الخطاب الخاص للفرد في الزمان الاول، وتخصيصه بفرض فسقه في المستقبل غير عرفي جدا، بعد فرض كون احراز حاله ممكنا للمولى عادة، الا أن اندراج المثال في موضوع البحث (أي البحث عن فرض العلم بخروج فرد عن العام جزما وتردد كيفية خروجه بين التخصيص والتخصص) يكون بلحاظ الحال الفعلي للفرد، حيث يعلم بأن زيد إما عادل فعلا فيكون خروجه فعلا بنحو التخصيص او أنه فاسق فعلا فيكون خروجه فعلا بنحو التخصص، ويكون الخطاب الخاص بلحاظ الحال الفعلي للفرد بنحو القضية الخارجية، ولا تقدر كون النسبة بين خطاب "اكرم العادل" و"لا تكرم زيدا" حقيقة هي العموم من وجه.

هذا ولكن المهم هو عدم بناء العقلاء على إجراء اصالة عدم التخصيص لإثبات التخصص مطلقا، فانه بعد ما عُلم بعدم شمول حكم العام لفرد فلا يتمسك العقلاء باصالة عدم تخصيصه لإثبات خروج هذا الفرد عنه موضوعا بنحو التخصص، وبناء العقلاء وان لم يكن من باب التعبد وكان ينشأ دائما عن نكات عقلانية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لا يعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل.

ويمكن ان يقال ان نكتة عدم بناء العقلاء على نفي التخصيص فيما اذا علم بعدم شمول حكم العام لفرد مع دوران امره بين التخصيص والتخصص، هي عدم غلبة ارادة العموم في هذه الموارد، بخلاف سائر موارد الشك في التخصيص، او

٦٣٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ان نكتة العمل بالعام هو أنه لولا العمل بالعموم لم يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقلائيًا ثابتا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع بالتدرج كالوضع التعيني، ولاتأتي هذه النكتة في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص.

نعم لو ورد في الخطاب مثلا "ان من لم يجب اكرامه فليس بعالم" فانه يجوز التمسك به لاثبات جهل من أحرز عدم وجوب إكرامه، فان مفاده الإخبار عن الملازمة بين عدم وجوب اكرام الشخص وبين عدم كونه عالما، بخلاف مثل "أكرم كل عالم" ومن قبيل الاخبار عن الملازمة الاخبار عن القضايا التكوينية العامة كقولنا "كل نار حارة" فانه اخبار عرفا عن الملازمة بين الموضوع والمحمول، والا فمن اين علم بهذه القضية العامة، فلو علم بعدم كون شيء حارا فتدل هذه القضية على عدم كونه نارا.

ثم لا يخفى أن النزاع في جريان أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص انما يختص بما اذا كان المنخص منفصلا، كما في مثال "أكرم كل عالم" حيث عُلم من الخارج بخروج زيد عن هذا العموم، فانه يقال حينئذ ان هذا العموم يكون ظاهرا بنحو قضية عكس الحمل في ان من لم يجب اكرامه فليس بعالم، وحيث ان زيدا لا يجب اكرامه فيستكشف من ذلك عدم كونه عالما، ومن الواضح ان هذا الظهور لا ينعقد فيما اذا دار أمر الفرد بين خروجه عن عموم العام بمخصص متصل او بالتخصص، كما في قوله تعالى "فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم" حيث استدل بعمومه الدال على العقاب على مخالفة كل امر من اوامر النبي (صلى الله عليه وآله) على كون الأمر حقيقة في الوجوب، ولكن اوردنا عليه في محله أنه من التمسك بأصالة عدم التخصيص لاثبات التخصص مع كون خروج الطلب الاستحبابي عن الوعيد بالعقاب على مخالفته ثابتا بالمخصص المتصل، لوجود قرينة لبية متصلة في

العام والخاص.....٦٣٧

الخطاب الدالّ على ان المخالف لأمر النبي يستحق العقاب في انه لايشمل الطلب النديي حيث لايحتمل فيه العقاب، وحينئذ فلايكون في خروج الطلب النديي عن الحكم المذكور أيّ خلاف للظهور ومؤونة زائدة سواء كان خروجه من باب التخصيص او التخصص، حيث ان ظهور هذا الخطاب لم ينعقد بالنسبة الى عقاب من يخالف الطلب النديي ولو كان يصدق عليه الأمر حقيقة.

لزوم الفحص عن المخصص المنفصل في معرض الوصول

الجهة الثامنة: المشهور بل المتسالم عليه أنه اذا شك في وجود المخصص المنفصل في معرض الوصول فيلزم الفحص عنه، ومن الواضح أن لزوم الفحص ليس نفسياً وانما هو بمعنى عدم حجية العام قبل الفحص، وقد استدل على ذلك بوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن العقل يستقل بأن وظيفة المولى ليست إلا تشريع الأحكام وإظهارها على المكلفين بالطرق المتعارفة، ولايجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول إليهم بحيث يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد ولو بغير الطرق المتعارفة، كما أنه يستقل بأن وظيفة العبد هو الفحص عن تلك الاحكام، كما يدل عليه الآيات والروايات الدالّتان على وجوب التعلم، كقوله تعالى "فاسألوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون" وقوله "فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون"^١ وقوله (عليه السلام) في معتبرة مسعدة بن زياد "ان الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة عبدي أكنت عالماً فإن قال نعم قال له أفلا عملت بما علمت وإن قال كنت جاهلاً قال له أفلا تعلمت حتى تعمل،

١ - النحل: ٤٣، الانبياء: ٧٠

٢ - التوبة: ١٢٢

فيخصمه وذلك الحجة البالغة^(١).

وفيه أن مقتضى حكم العقل -أوفقل على الاصح: حكم العقلاء- ومفاد تلك الآيات والروايات هو لزوم تحصيل الحجة وعدم جريان البراءة في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وأما التمسك به على عدم حجية العام قبل الفحص عن المخصص المنفصل فليس الا مصادرة بالمطلوب، والشاهد على ذلك أنه لا يجب الفحص عن المخصص المنفصل في الخطابات العرفية، كخطابات القوانين العامة في الحكومات اوخطابات الفتاوى، وانما يجب في خصوص الخطابات الشرعية حيث جرت سيرة الشارع على الاعتماد على القرائن المنفصلة اكثر من المتعارف.

الوجه الثاني: ان من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة يعلم إجمالاً بورود مخصصات كثيرة للعمومات الواردة فيهما، ونتيجة هذا العلم الإجمالي عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصصات والمقيدات. واورد عليه بثلاثة ايرادات:

الايرد الاول: ان العلم الاجمالي انما يكون منجزاً فيما اذا كان متعلقاً بالمخصصات المتضمنة للأحكام الالزامية، وأما العلم الاجمالي بالمخصصات المتضمنة للأحكام الترخيضية فلا يكون منجزاً لشيء.

وفيه أن الانصاف عدم الاشكال في كون بناء العقلاء على ان حجية العموم مشروطة بعدم المخصص الواصل ولو اجمالاً، وعليه فيعلم بعدم حجية العموم المبتلى بالمخصص المعلوم بالاجمال، وحيث انه مشتبه بين العمومات فيكون من اشتباه الحجة باللاحجة.

ويمكن أن يقال بأن حجية هذا المخصص المعلوم بالاجمال بمقدار وصوله الاجمالي تعني قيام الحجة على كذب احد العمومين اجمالاً، فيصير لازم صدق

١ - الأمالي للمفيد ص ٢٢٨ و ٢٩٢ ونقل عنه في البحار ج ١ ص ١٧٧، الأمالي للطوسي ص ٩ ونقل عنه في البحار ج ٢ ص ٢٩

العام والخاص.....٦٣٩

كل منهما كذب العموم الآخر، فيحصل التعارض بينهما، لأن كل واحد منهما يثبت الحكم الالزامي في مورده، وينفي الحكم الالزامي في مورد العام الآخر.

الايراد الثاني: ما قد يقال من أنه لو كان المستند لوجوب الفحص هو العلم الاجمالي بورود مخصصات في الشريعة لعمومات الكتاب والسنة فلازمه سقوط جميع هذه العمومات عن الحجية حتى بعد الفحص والظفر بالمخصصات الموجودة في الكتب المعتبرة، حيث لا يحصل بذلك القطع بعدم وجود مخصص آخر، فلعله صدر مخصص آخر لم يصل إلينا.

والجواب عنه أن العلم الاجمالي الكبير بورود مخصصات في الشريعة منحل حقيقة بعلم اجمالي صغير بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة بعد عدم كون المقدار المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير أكثر من مقدار المعلوم بالاجمال بالعلم الاجمالي الصغير، وشاهده أنه بعد الظفر بهذه المخصصات الموجودة في الكتب المعتبرة لا يعلم بوجود مخصص آخر لم يصل إلينا.

الايراد الثالث: ما قد يقال من أنه اخص من المدعى، اذ لو فحص وظفر بالمخصصات والمقيدات بالمقدار المتيقن المعلوم بالاجمال، وهو الف مخصص مثلا، فينحل العلم الاجمالي حينئذ، ولا يجب الفحص بعد ذلك، مع أن المشهور هو لزوم الفحص في كل عام الى حد اليأس عن الظفر بالمخصص في معرض الوصول.

وقد أجيب عنه بجوابين:

الجواب الاول: ما ذكره المحقق النائيني "قده" من أنه انما ينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن فيما لم يكن للمعلوم بالاجمال علامة، كما لو علم بأنه مدين لعدة اشخاص اجمالا، فعلم بكونه مدينا لثلاثة اشخاص معينين، وشك في كونه مدينا لأكثر منهم فتجري البراءة عن اشتغال ذمته بالزائد، وأما اذا كان للمعلوم بالاجمال علامة كما لو كان اسما من يكون مدينا لهم مكتوبا في

٦٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

دفتر، فهو يعلم بكونه مدينا لاشخاص مكتوب اسماءهم في دفتر، فلا ينحل هذا العلم الاجمالي بمجرد العلم بكونه مدينا بعدة اشخاص لا يقل عددهم عن المقدار المعلوم بالاجمال، بل لابد من الفحص بالمراجعة الى دفتر لمعرفة الاشخاص الذين كتب اسماءهم فيه، والمقام من هذا القبيل لأنه يعلم بوجود مخصصات في الكتب المعتمدة، فمجرد الظفر بالمقدار المتيقن من المخصصات لا يوجب انحلال العلم الاجمالي بالمخصص، بعد أن كان هذا المعلوم بالاجمال له علامة وهو المخصص الموجود في الكتب المعتمدة^(١).

واورد عليه السيد الخوئي "قده" ان المعلوم بالاجمال الذي له علامة انما يمنع من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن إذا لم يكن مردداً بين الأقل والأكثر كما إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعددة مردد بين الواحد والأزيد، وعلم أيضا بنجاسة إناء زيد بخصوصه المعلوم وجوده في ضمن تلك الإناءات، فانه إذا علم بعد ذلك وجدانا أو تعبداً بنجاسة أحد تلك الإناءات بعينه فهذا العلم وان كان يوجب انحلال العلم الأول المتعلق بوجود النجس في البين المردد بين الأقل والأكثر الا انه لا يوجب ارتفاع أثر العلم الثاني المحتمل انطباق معلومه على كل واحد من الأطراف.

أما اذا كان المعلوم بالاجمال الذي له علامة مرددا بين الاقل والاكثر ايضا فينحل العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المتيقن المنطبق عليه العلامة، ويكون الشك في المقدار الزائد عليه شكاً بدوياً، فإذا كان إناء زيد المعلوم نجاسته بخصوصه في الفرض المزبور مردداً أيضاً بين الواحد والأزيد، ثم علم بعد ذلك بالوجدان أو بالتعبد ان أحد الإناءات بعينه هو إناء زيد، فلامحالة ينحل العلم فلا يكون الشك في نجاسة غيره من الإناءات من قبيل الشك المقرون بالعلم الإجمالي، والمقام من هذا القبيل فان المخصصات المعلوم وجودها إجمالاً في

العام والخاص.....٦٤١

الكتب المعتمدة مرددة أيضاً بين الأقل والأكثر، وكان حالها حال التكاليف الواقعية المعلوم وجودها في الشريعة المقدسة في ان العلم الإجمالي المتعلق بها ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم وجوده إلى العلم التفصيلي بوجود تلك التكاليف التي ظفر بها والشك البدوي في ثبوت غيرها، فكما ان العلم بثبوت التكاليف الواقعية لا يوجب تنجز الزائد على المقدار المتيقن وجوده كذلك العلم بثبوت المخصصات أو التكاليف في الكتب المعتمدة لا يوجب تنجز الزائد على المقدار المعلوم وجوده فيها، فإذا ظفرنا بالمقدار المتيقن ثبوته كان الشك في ثبوت الزائد شكاً بدوياً.

وقد ظهر مما ذكرناه انه في مثال العلم بكون مقدار الدين مضبوطاً في الدفتر لا يجب الفحص -بعد الظفر بالمقدار المتيقن- عن الزائد المحتمل ثبوته، فالحكم بوجود الفحص بعد ذلك لا بد ان يستند إلى دلالة دليل آخر عليه، كما ادعي ذلك في موارد الشك في بلوغ المال حد النصاب وفي حصول الاستطاعة للحج ونحوهما، ويدل على ما ذكرناه أنه لو كان مثل هذا العلم المردد متعلقه بين الأقل والأكثر موجباً لتنجز الواقع على ما هو عليه للزم الحكم بوجود الاحتياط بأداء ما يقطع معه بفراغ الذمة واقعاً حتى عند عدم التمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه أو لغير ذلك^(١).

وما ذكره من انحلال العلم الاجمالي فيما كان المعلوم بالاجمال الذي له علامة مردداً بين الأقل والأكثر وان كان تاماً، لكن لا يبعد دعوى استقرار بناء العقلاء في مثال تسجيل الدين في الدفتر من لزوم المراجعة الى الدفتر مع عدم ضياعه وعدم استلزام المراجعة اليه للمشقة المعتد بها، فينصرف ادلة الاصول المؤمنة عن هذا الفرض، ولكنه غير ما ذكره المحقق النائيني "قده" من منجزية العلم الاجمالي، فان لازمه أنه لو علم بانه اتلف كيساً من زيد مشتملاً على

٦٤٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الفلوس، وكان مقداره مرددا بين الاقل والاكثر أنه يجب الاحتياط باداء الاكثر، لكون المعلوم بالاجمال ذا علامة، ويبعد الالتزام به.

هذا وقد حكى عن السيد الخوئي "فده" في المحاضرات أنه بناء على مسلك اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية -أي انه لا مانع من ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية فيكون رافعا لحكم العقل فلا مانع من جريان الاصل في بعض اطراف العلم الاجمالي اذا لم يكن معارضا مع جريان الاصل في الطرف الآخر- كما هو الصحيح وفاقا للمحقق النائيني "فده" فلا بد من الالتزام بانحلال العلم الاجمالي فيما لم يكن المعلوم بالاجمال الذي له علامة مرددا بين الاقل والاكثر ايضا، كما في مثال العلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد المردد بين عدة اواني، فانه لو ظفر بنجس واحد بين تلك الاواني واحتمل كونه اناء زيد، فتجري أصالة الطهارة في بقية الاواني بلامعارض^(١).

اقول: لنا حول ما ذكره ملاحظتان:

الاولى: لا يبعد ان يقال: انه حيث لا يكون عنوان اناء زيد موضوعا للاثر الشرعي فلا يلحظه العقل في موضوع العلم الاجمالي المنجز، والمفروض أن العلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عن احد هذه الاواني شرعا منحل حقيقة بالعلم التفصيلي بوجوب الاجتناب عن هذا الاناء المعين.

الثانية: لو لم يتم ما ذكرناه في الملاحظة الاولى فنقول: انه لا فرق بين مسلك العلية والاقتضاء في المقام، بل الفرق بين فرض كون العلم التفصيلي بنجاسة اناء معين مقارنة للعلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد فينحل العلم الاجمالي حكماً، وبين فرض تأخر العلم التفصيلي فلا ينحل العلم الاجمالي حكماً، فان أصحاب مسلك العلية وان ذهبوا الى أن حكم العقل بوجوب الموافقة القطعية بنحو العلية، أي لا يمكن للشارع أن يرخص في تركها ما لم يتعبد بكون رعاية الطرف الآخر امثالاً

العام والخاص.....٦٤٣

تعبديا للتكليف المعلوم بالاجمال (فلامجال لجريان الاصل بلامعارض في بعض اطراف العلم الاجمالي، نعم لو ورد دليل خاص على الترخيص في بعض الاطراف تمت له دلالة الاقتضاء على تعبد الشارع بكون الطرف الآخر امتثالا لكنهم -كما صرّح به المحقق العراقي "قده"- اعتبروا في منجزية العلم الاجمالي عقلا -او فقل على الاصح: عقلاء- عدم تقارن حدوثه مع قيام منجز تفصيلي في بعض الاطراف.

وأما اذا فرض كون العلم بنجاسة اناء معين متأخرا زمانا عن العلم الاجمالي بنجاسة زيد فكما أنه بناء على مسلك العلية يكون العلم الاجمالي منجزا بلحاظ صلاحيته لتنجز الطرف المعلوم بالتفصيل بلحاظ الزمان السابق على حصول العلم التفصيلي وكذا تنجز الطرف الآخر، فكذلك بناء على مسلك الاقتضاء يقال بأن أصالة الطهارة في هذا الاناء قبل العلم التفصيلي بنجاسته طرفا للمعارضة مع أصالة الطهارة في سائر الاواني، ويكون العلم الاجمالي بنجاسة اناء زيد المررد بين تلك الاواني منجزا بعد عدم انحلاله.

الجواب الثاني: ما ذكره المحقق العراقي "قده" من أن العلم التفصيلي لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة الا اذا كان ناظرا الى تعيين المعلوم بالاجمال كما لو علم بنجاسة اناء زيد المررد بين انائين ثم علم تفصيلا بأن اناء معين منهما هو اناء زيد، وأما في غير هذا الفرض فلا ينحل العلم الاجمالي حقيقة، كما لو علم بنجاسة احد الانائين، ثم علم بنجاسة اناء معين منهما، فان العلم الاجمالي وهو العلم بنجاسة احدهما باق بحقيقته، ولذا يحتمل انطباق النجس المعلوم بالاجمال على الاناء الآخر، نعم لو كان هذا العلم التفصيلي موجودا من حين حدوث العلم الاجمالي كان مانعا عن صلاحيته للمنجزية لأنه يشترط في منجزيته أن يكون هو المنجز للواقع المعلوم بالاجمال على أي تقدير، وهذا الشرط مفقود في تقارن العلم التفصيلي لحدوث العلم الاجمالي، بخلاف

ما لو كان العلم التفصيلي متأخراً، فإن الواقع ان كان في هذا الطرف الذي تعلق به العلم التفصيلي فمنجزه بلحاظ الزمان السابق على حصول العلم التفصيلي ليس الا العلم الاجمالي، والمقام من هذا القبيل، لأن العلم التفصيلي بمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال متأخر زماناً عن العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب المعتمدة، وهذا العلم الاجمالي كان منجزاً لوجود المخصص في العمومات وموجبا لسقوط أصالة العموم فيها^(١).

وقد اورد عليه في البحوث بأنه لو تم ما ذكره من عدم انحلال العلم الاجمالي لاحقيقة ولاحكما بالعلم التفصيلي المتأخر فانما يمنع من جريان الاصل العملي الترخيضي في الطرف غير المعلوم بالاجمال (إما ببيان أن الاصل الترخيضي في هذا الطرف قد سقط بالمعارضة مع الاصل الترخيضي في الطرف الآخر قبل تعلق العلم التفصيلي به، او ببيان آخر يتناسب مع مسلك العلية وهو كون العلم الاجمالي منجزاً للتكليف المعلوم بالاجمال على أي تقدير) ولايمنع في المقام عن جريان الاصل اللفظي وهو أصالة العموم، فان مقتضى لحجية العموم من أول الأمر مشروط بعدم العلم بالمخصص تفصيلاً أو إجمالاً، فالعام الذي يكون مخصصه واصلاً ولو إجمالاً ليس موضوعاً للحجية أساساً، وهذا يعني أنه بحصول العلم الإجمالي بالمخصص يكون حال العمومات من باب اشتباه الحجة باللاحجة، فإذا علم تفصيلاً بالمخصصات بمقدار المعلوم بالاجمال فسوف يعلم بعدم حجية العمومات في موردها من أول الأمر وحجية غيرها، فلأمانع عقلاء من الرجوع إلى أصالة العموم في العمومات الباقية، وإن كان العلم الإجمالي غير منحل حقيقة، فإنّ هذا نظير الرجوع إليها فيما إذا كان العلم الإجمالي مقارناً زماناً مع العلم التفصيلي الموجب للانحلال الحكمي حتى عند المحقق العراقي نفسه، فالمقام ليس من قبيل الاصول العملية مما يكون مقتضى

لجريانها في اطراف العلم الاجمالي موجودا، ويكون العلم الاجمالي مانعا عن جريانها في كلا الطرفين، من باب المعارضة او مانعية العلم الاجمالي، بل من قبيل اشتباه الحجة باللاحجة ومن قبيل ما لو قال المولى: أكرم كل عالم، وعلمنا إجمالا بأن أحد الرجلين مثلا جاهل فلم نتمكن من التمسك بكلام المولى للعلم بانتفاء موضوعه في أحدهما ثم علمنا تفصيلاً أن هذا جاهل والآخر عالم^(١).

ولكن هذا الايراد لا يتوجه على المحقق العراقي "قده" اذ بإمكانه ان يقول ان العلم الاجمالي بوجود مخصص لاحد العمومين اذا لم ينحل بالعلم التفصيلي بوجود المخصص للعام الاول، اذ احتمال وجود مخصص للعام الثاني مما يصلح لانطباق المعلوم بالاجمال عليه فلا يوجد ما يدفع العلم الاجمالي بعدم تحقق شرط الحجية في احد العامين، بالنسبة الى احتمال انطباقه على العام الثاني.

وكيف كان فيرد على المحقق العراقي **اولا:** أن العلم الاجمالي متقوم بقضية منفصلة مانعة الخلو، بأن يقال مثلا "إما هذا الاناء نجس او ذاك الاناء" ومن الواضح سقوط هذه القضية بعد العلم التفصيلي بنجاسة الاناء الاول مثلا، فتكون نجاسة الاناء الثاني مشكوكة بالشك البدوي، نعم المقتضي للعلم الاجمالي موجود، ولذا لو زال العلم التفصيلي يؤثر ذلك المقتضي في تشكل القضية المانعة الخلو مرة أخرى، نعم لو لوحظ سبب العلم الاجمالي، ولم نستشكل عليه بما مر آنفا من عدم لحاظ العقل ذلك في الحكم بالمنجزية، فالصحيح هو أن يقال بالتفصيل بين ما اذا لم تكن نسبة سبب العلم الاجمالي الى كلا الطرفين على حد سواء واقعا كما لو رأينا وقوع قطرة دم على احد الانائين اجمالا، ثم علمنا بانه في تلك الساعة قد وقعت قطرة دم على الاناء الشرقي، ولم نعلم أن هذه القطرة هل هي تلك القطرة المعلومه بالاجمال او غيرها، فانه لا ينحل به العلم الاجمالي بنجاسة الاناء التي وقعت فيه تلك القطرة المعلومه بالاجمال،

٦٤٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

واما اذا كانت نسبة سبب العلم الاجمالي الى كلا الطرفين على حد سواء، بحيث لو كان كلا الانائين نجسين انطبق المعلوم بالاجمال على كليهما، كما لو رأينا مقداراً من الدم سقط على المكان الذي يوجد فيه اناءان، واحتملنا أنه تجزء جزئين فوق كل جزء على اناء فصار كلا الانائين نجسين، كما احتملنا وقوع الجميع على احدهما لابعينه، فانه اذا علمنا تفصيلاً بنجاسة احدهما المعين بذلك الدم فانه ينحل به العلم الاجمالي حقيقة، والمقام من قبيل ما تكون نسبة العلم الاجمالي بوجود مخصصات في الكتب المعتبرة الى الاطراف على حد سواء كما هو ظاهر، فلا ينبغي الاشكال في انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بمخصصات فيها.

وثانياً: ما في البحوث من أن تساقط العمومات لاجل العلم الاجمالي بالمخصص ليس بملاك تنجيز العلم الإجمالي، بل بملاك وقوع التعارض بين العمومات بالملازمة حيث انّ مثبتات الأصول اللفظية حجة، وليست كمثبتات الأصول العلمية، ومن الواضح انّ التعارض انما يوجب التساقط ما دام هناك تعارض بين الدليلين فمتى ارتفع التعارض بسقوط أحد المتعارضين عن الحجية فعلاً عاد الآخر إلى حجيته، ففي المقام بعد حصول العلم بمخصصات تفصيلية بقدر المعلوم بالإجمال يرتفع ملاك التعارض بين العمومات لارتفاع مقتضي الحجية في العمومات التي علم تفصيلاً بمخصص لها.

إلا أن هذا الوجه لا يعالج الإشكال في العمومات الترخيفية التي يعلم إجمالاً بوجود مخصصات إلزامية لها، فان ملاك التساقط فيها غير منحصر فيما ذكر، بل تتساقط العمومات بملاك تنجيز العلم الإجمالي أيضاً^(١). فالصحيح تمامية الايراد الثالث على الوجه الثاني.

الوجه الثالث: ما ذكره صاحب الكفاية "فده" من أن عمومات الكتاب

العام والخاص.....٦٤٧

والسنة حيث تكون في معرض التخصيص فلو لم يقطع باستقرار بناء العقلاء على عدم العمل بها قبل الفحص فلا اقل من الشك في ذلك، فلا يحرز حجيتها قبله، كيف وقد ادعي الاجماع على عدم جوازه فضلا عن نفي الخلاف عنه، وهو كاف في عدم الجواز، نعم اذا لم يكن العام في معرض التخصيص كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في السنة العرف فلاشبهة في ان السيرة على العمل به بلا فحص عن المخصص.

وقد ذكر السيد البروجردى (قده) أن مراد صاحب الكفاية بالمعرضية ان كان هو كون المولى ممن جرت عادته على ذكر المخصصات منفصلة ولو غالبا، ففيه أنه لو امر هذا المولى عبده بأمر فلا يعذره العقلاء لو ترك العمل به واعتذر انه بصدد الفحص عن المخصص المنفصل المحتمل^(١).

ثم قال: التحقيق الذي لعله مراد صاحب الكفاية هو أن يقال بوجوب الفحص في خصوص العمومات الصادرة على نحو القوانين الكلية لجميع الناس او لجميع من في سلطنة المولى وكان الغرض من جعلها فحص العبيد عنها، والعمل بها ولاجل ذلك حثّ المولى على التفقه فيها والنفر لتحصيل العلم بها واعلن عدم معذورية الجاهل فيحكم العقل بوجوب تعلمها والفحص عن مخصصاتها وجميع القوانين في العالم من هذا القبيل وهكذا القوانين الشرعية^(٢).

ويرد على ما ذكره السيد البروجردى "قده" ما مر من ان لزوم تعلم الاحكام لايعني لزوم الفحص عن المخصص المنفصل، ولذا لايلتزم بالفحص عن

١. هذا التعبير ليس دقيقا، فان اللازم قبل الفحص هو الاحتياط، وليس معناه معذورية العبد في ترك العمل بالعام الالزامي حين الفحص عن المخصص الترخيضي، نعم لو احتمل وجود مخصص الزامي لذلك العام الالزامي كما لو ورد "اكرم كل عالم" واحتمل ورود "يحرم اكرام العالم الفاسق" فلا يجوز له تأخير الفحص، وفي اثناء الفحص لو ابتلي بالمسألة فلايبعد أن يكون المرتكز العقلاني حتى في الخطابات الموجهة الى عامة المكلفين هو اكرام العالم الفاسق.

٦٤٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المخصص المنفصل في خطابات القوانين العامة في الحكومات اوخطابات الفتاوى .

وذكر بعض الاعلام "قده" ان ما عليه بناء العقلاء لزوم الفحص فيما اذا كان المخصص المنفصل على تقدير وجوده مما لو فحص عنه لظفر به بدون مشقة وتكلف ومن دون ان يلزم منه المزاحمة لشخص آخر، واما لو احتمل وجود المخصص في صفحة من صفحات كتاب قطور مثلا مما يلزم الظفر به تحمل المشقة فلايجبون الفحص عنه، ولكنه مخالف للاجماع، فانهم لا يكتفون بهذا المقدار من الفحص^(١) .

وفيه انه في الخطابات العرفية لايجب العقلاء الفحص عن المخصص المنفصل ولو لم يكن فيه مشقة، نعم لو تهرب عن العلم لا يكون معذورا، كأن يضع اصبعه على اذنيه عند احتمال سماع المخصص المنفصل حتى لا يسمعه . وكيف كان فالتحقيق يقتضي أن يقال ان المراد من المعرضية ان كان هو جريان عادة المتكلم على الاعتماد على المخصص المنفصل فان لم يثبت كون اختلاف سيرة الشارع عن سيرة العرف العام شديدا، فمجرد الاختلاف اليسير بين سيرة الشارع وسيرة العرف العام بنحو لا يخرج عن الطريقة العرفية بشكل نهائي لايجب سقوط العام عن الحجية قبل الفحص عن المخصص المنفصل، وان كان بحد معتد به كما يدعى كونه المحسوس في الروايات حتى قيل "ما من عام الا وقد خص" فهو يخل بظهور العمومات الصادره منه في نفي المخصص المنفصل وبيان الحكم الواقعي على وفق العموم، فلو عرفنا من حال المفتي او ناقل الفتوى انه يعتمد كثيرا على المخصص المنفصل فالعقلاء لايعتمدون حينئذ على العمومات في كلامه مع احتمال مجيء المخصص المنفصل بعد ذلك وان لم يجئ بعد، كما لو لم يكن ملتزما بايصاله الى نفس من سمع العام واحتمل

العام والخاص.....٦٤٩

صدور المخصص المنفصل عنه ولكنه ضاع بعد ذلك ولم يصل الى هذا الشخص فلا يعتمدون على عموم كلامه، وذلك لانه يعنى الغاء الفاصل الزمنى بين خطابه وفرض اتصال تلك الخطابات.

وهذا هو الوجه الذى اختاره المحقق الحائري "قده" في الدرر حيث ذكر أنه لا يوجد سيرة العقلاء على التمسك بالعام ما دام العموم في معرض ان يكون له مخصص بحيث لو تفحص عنه لظفر، ولأقل من الشك، ويكفي ذلك في عدم الحجية، نعم العمومات التي ليست في معرض ذلك كغالب العمومات الواقعة في السنة أهل المحاوراة فلا شبهة في ان السيرة على التمسك بها بلا فحص عن المخصص، وهذا مما لا ينبغي الإشكال فيه، انما الإشكال في ان بنائهم على الفحص في القسم الأول هل من قبيل الفحص عن المعارض كما يجب الفحص عن معارض الخبر الجامع لشرائط الحجية أو من جهة إحراز شرط الحجية، لا يعد أن يكون الفحص من قبيل الثاني، فانه بعد ما يرى من حال المتكلم الاعتماد على القرائن المنفصلة غير مرة فحال المخصص المنفصل في كلامه كحال المخصص المتصل في كلام غيره، ولا ريب أنه يجب احراز عدم المخصص المتصل ولو باجراء اصالة عدمه بعد الفحص عن مظانه، ونتيجة ذلك سريان اجمال المخصص المنفصل الى العمومات الشرعية.

ولكنه عدل في تعليقه عن ذلك، فاختر كونه من قبيل الفحص عن المعارض^(١).

وقد مر سابقا انه لو تم ما ذكره في الدرر كانت نتيجته عدم حجية العمومات الشرعية حتى بعد اليأس عن الظفر بالمخصص في معرض الوصول، فانه بعد احراز ضياع جملة من الروايات وعدم وصولها لنا فيكون حينئذ كالعلم بضياع كلام متصل من المتكلم فانه يمنع من العمل بسائر كلماته المتصلة به مادام

٦٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

يحتمل اشتماله على قرينة على خلاف ظاهرها، ولاقل من الشك في عمل العقلاء به، بل ذكرنا ان الشك في المخصص المتصل مانع عن التمسك بالخطاب، نعم ظاهر نقل الراوي نفي وجود قرينة متصلة لفظية او قرينة متصلة حالية شخصية، ولكن ليس ظاهر نقله نفي القرينة المنفصلة حتى في كلام الشارع.

ومن هنا قد يحاول نفي اختلاف سيرة الشارع عن سيرة العرف العام بحد معتد به بأحد بيانين:

إما ببيان أن الروايات على قسمين: روايات مقام الافتاء، وهي ما صدرت عنهم بغرض بيان الوظيفة الفعلية للسائل، وروايات مقام التعليم، وهي ما كانت بصدد تعليم الاصحاب للذين كانوا بصدد تعلم الاحكام الكلية، كما ان الطبيب تارة يجلس في مركز عيادته ويبين وظيفة المرضى المراجعين اليه، وأخرى يدرس قواعد الطب للطلبة في كلية الطب، فالجمع العرفي بين الخاص والعام يكون في روايات مقام التعليم، والاعتماد على المخصص المنفصل في هذا المجال متعارف عند العقلاء، فالمدرس لايبين القاعدة العامة ومخصصاتها في مجلس واحد، وأما روايات مقام الافتاء فلايتناسب فيها القاء العام للسائل وتأخير بيان مخصصه له عن وقت الحاجة، فضلا عن الاكتفاء ببيانه لسائل آخر او الاكتفاء ببيان مدرس آخر ذلك، نعم لو كان العام ظاهرا في الالزام وكان الخاص ترخيصيا فلماحذور في تأخير بيان الخاص عن وقت الحاجة فانه يعتبر نحوا من السوق الى الكمال.

او ببيان آخر مذكور في البحوث وهو أنه لم يحرز كثرة ورود المخصصات المنفصلة في خطابات الشارع، فان من المحتمل أن مانجده من المخصصات المنفصلة نشأت نتيجة عدم دقة الرواة في تمام النقل خاصة اذا كان النقل بالمعنى، على أن مجرد كثرة ورود المخصصات المنفصلة في خطابات الشارع

لاتعني تنزيل المخصص المنفصل منزلة المتصل في الآثار، كما لا يوجب الغاء الفواصل الزمنية، فلامحالة ينعقد الظهور العرفي في العموم، وأما ما يمكن أن يقال من أن الظهور وان كان منعقدا في العمومات الشرعية، لكن هذا النوع من الظهور الذي يعتمد فيه صاحبه على المخصصات المنفصلة كثيرا غير معهود لدى العقلاء، ومعه لا يبقى دليل غير السيرة المتشرعية، وقد عرفت اختصاصها لما بعد الفحص، فيرد عليه أنه لا يهّم في السيرة العقلانية تحقق البناء العقلاني خارجا، بل يكفي وجود النكته العقلانية والارتكاز، وان لم يتحقق مجال لسلوكلهم الخارجي على وفقه، والمفروض أنه ان انعقد الظهور في عمومات الشارع كان حجة بحسب الارتكاز العقلاني^(١).

ولكن يجب عن البيان الاول بأن ما هو المتعارف في مقام التعليم هو تأخير المدرس بيان المخصصات الى آخر مجلس درس منعقد حول هذا الموضوع، بل قبله لا ينعقد ظهور تصديقي للخطاب العام في العموم، اذ يعتبر كل هذه المجالس بحكم مجلس واحد، فلو لم يحضر الطالب مجلسا واحدا لم يمكنه البناء على عدم المخصص، وليست الروايات الموجهة الى امثال زرارة ومحمد بن مسلم من هذا القبيل، فانه -مع غمض العين عن عدم كون مجالس الائمة (عليهم السلام) نظير مجالس الدرس التي تنعقد ويحضر فيها الطلبة بشكل منظم، بل نظير مجالس الاستفتاء والسؤال والجواب عن الفقهاء- ان الامام (عليه السلام) قد يذكر العام لزرارة ويؤخر بيان الخاص له الى ما بعد حضور وقت عمله الذي يعم افتاءه للناس، وقد يكتفي ببيان الخاص لغيره، او يبينه امام آخر، وهذا ليس معهودا حتى في مجال التعليم.

كما يجب عن البيان الثاني بأن كثرة العمومات والمخصصات المنفصلة في الكتاب واخبار الثقات بحد يكون المقدار الذي يطمئن اجمالا بعدم كونه ناشئا

٦٥٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عن عدم دقة الرواة كافيًا في كشف اختلاف طريقة الشارع بمقدار معتد به عن طريقة العرف، وما ذكره من أن اختلاف طريقة الشارع عن العرف لا يمنع من حجية العموم الصادر منه بعد انعقاد الظهور فيه، ففيه أنه بعد الالتفات إلى أن ديدن الشارع الاعتماد الكثير على المخصص المنفصل فلا يحرز الكشف النوعي لخطابه العام عن كون العموم مرادًا جديًا له، فلا يحرز ارتكاز العقلاء على العمل به .

ان قلت: اننا حينئذ وان كنا نفقد بناء العقلاء على العمل بعمومات الخطابات الشرعية مع احتمال ورود المخصص المنفصل فيما بعد، او احتمال ضياعه، لكن لا ريب في قيام السيرة التشريعية في زمان الائمة (عليهم السلام) على ذلك، نعم القدر المتيقن من السيرة التشريعية هو العمل بعمومات الخطابات الشرعية بعد الفحص عن المخصص في معرض الوصول، فانه لو فرض احراز بناء اصحاب الائمة (عليهم السلام) على عدم الفحص كما لا يبعد، خاصة بالنسبة الى مارواه الطبقة المعاصرة له او الطبقة المتأخرة عنه، فلم يكن زرارة مثلا يفحص عن المخصص المنفصل فيما رواه معاصروه او المتأخرون عنه، فانه لو كان يوجد الفحص فيما بين الرواة من طبقة واحدة انعكس في التاريخ لما يوجب ذلك استنساخ كتب المعاصرين، وهذا مما يطمئن بعدمه، ولكن لا يمكن اسراؤه الى زماننا مما اجتمعت الروايات في الكتب ووصلت الكتب اليها كالكتب الاربعة، وليس في الفحص صعوبة مثل الصعوبة في الفحص في زمانهم كما ليس فيه أية مخالفة للتقية، بينما أنه في زمانهم لعله كان شيوع الفحص مخالفا للتقية، فالقدر المتيقن من السيرة التشريعية بالنسبة الى زماننا حجية العمومات بعد الفحص عن المخصص والياس عن الظفر به في مظانه .

وبذلك تبين الجواب عما قد يقال (من ان لزوم الفحص بنكتة معرضية عمومات الكتاب والسنة للمخصص المنفصل خلاف ما كان عليه اصحاب

العام والخاص ٦٥٣

الائمة، حيث لم يعهد منهم الفحص عن الروايات التي نقلها الطبقة المعاصرة لهم او المتأخرة عنهم، فزرارة ما كان يرى نفسه ملزما بالفحص عما رواه الآخرون من معاصريه عن الامام (عليه السلام) والا لذاع وانتشر ذلك، ووصل خبره الينا) فان قياس زماننا الى زمانهم قياس مع الفارق.

قلت: لعل استقرار سيرة المتشرعة في زمان الائمة (عليهم السلام) على العمل بعموم الخطابات الشرعية لاجل عدم وضوح مخالفة سيرة الائمة (عليهم السلام) لسيرة العرف العام في زمانهم، فان تجميع الروايات في الكتب ومقابلة بعضها ببعض في زماننا صار سببا لاتضاح هذا الامر لنا، ومعه كيف يدعى كون السيرة المتشرعية اوسع من السيرة العقلائية.

فالصحيح ان يقال ان الائمة (عليهم السلام) حجج الله على خلقه فيختلف حكمهم عن حكم المفتي او ناقل الفتوى الذي علم باختلاف طريقتيه عن طريقة العرف بمقدار معتد به، فانه يمنع من العمل بعموم كلامه مع احتمال ورود المخصص المنفصل عليه ولو فيما بعد، بخلاف الائمة (عليهم السلام) فان ظاهر توجيه الخطاب العام الى الناس خاصة مع ترغيبهم بيث رواياتهم، وكذا اعتمادهم على المخصص المنفصل كثيرا مع معرضيته لعدم الوصول الى كل من سمع الخطاب العام إما لضياعه او كتمانته او وصوله ولكن بطريق ضعيف ونحو ذلك، هو كون الوظيفة الثانوية او الظاهرية هو العمل بالعام ما لم يصل المخصص المنفصل اليهم، نعم القدر المتيقن لاقل بالنسبة الى زماننا هو العمل بالعام بعد الفحص والياس عن الظفر بالمخصص المنفصل في مظانه.

ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية حينما ذكر انه لو كان ورود الخاص المنفصل بعد حضور وقت العمل بالعام فان كان العام بصدد بيان الحكم الواقعي فيحمل على نسخ العام في مورده، وان لم يكن كذلك كما هو الحال في غالب

٦٥٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العمومات في الآيات والروايات فيكون مخصصا له^(١)، فيكون المقصود عدم انعقاد الظهور التصديقي للعمومات الواردة في الروايات في نفي المخصص المنفصل لها، وبيان الحكم الواقعي، بخلاف العمومات الواردة بين ابناء المحاورة.

ثم انه يمكن ان يراد من المعرضية معنى آخر، وهو صحيح ايضا، وهو فرض العلم بورود مخصصات كثيرة على العمومات في الخطابات الشرعية، حيث يقال انه لا يحرز بناء العقلاء حينئذ على العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص المنفصل في مظانه، ولا علاقة لذلك بمنجزية العلم الاجمالي عقلا، حتى يقال بانحلاله بعد الظفر بالمقدار المتيقن.

وبذلك تبين تمامية الوجه الثالث بتقريبه الصحيح لوجوب الفحص عن المخصص المنفصل في معرض الوصول.

مقدار الفحص اللازم

ذكر صاحب الكفاية "قده" أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج العام عن المعرضية للتخصيص لأن سبب لزومه كان هو معرضية العمومات في الخطابات الشرعية للتخصيص، فاذا زال السبب زال لزوم الفحص.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن العام اذا كان في معرض التخصيص فلا يخرج بالفحص عن المخصص عن المعرضية له، فان الشيء لا يتقلب عما هو عليه، ولعل مراده من الخروج عن المعرضية ما هو الصحيح من حصول الاطمئنان بعدم وجود مخصص في مظانه، ولا يكفي الظن بذلك، كما لا يجب تحصيل القطع الوجداني^(٢).

وقد ذكر في الفقه ايضا أن الفحص اللازم هو الفحص عن مظان الدليل والأبواب المناسبة له، ولا يجب الفحص عنه في جميع الأبواب الفقهية، وذكر أن

١ - كفاية الاصول ص ٢٧٦

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص

المجتهد قد يفحص عن أدلة المسألة في الباب المناسب لها فلا يظفر بما يدل على الحرمة أو الوجوب ومن هنا يفتي في المسألة بالجواز، ويقف بعد ذلك في غير الباب المناسب لها على ما يدل على الحرمة أو الوجوب فيضطر بذلك إلى العدول عن فتواه الأولى بالجواز، كما في مسألة حرمة تمكين الحائض زوجها من نفسها، فإن قوله تعالى "فاعتزلوا النساء في المحيض" خطاب للأزواج، والأخبار الدالة على حرمة وطء الحائض في الأبواب المناسبة لها كلها لا يستفاد منها حكم الحائض نفسها، فمن فحص عن حرمة تمكين الحائض ليعثر في الأبواب المناسبة لها على دليل يدل على حرمة، ولذا قد يفتي المجتهد بأنه يجوز للحائض أن تمكّن زوجها من نفسها، كما إذا أراد الجماع عصيانا وقلنا بعدم حرمة الإعانة على الإثم، أو كان زوجها مجنوناً أو غير بالغ حتى يخرج عن شبهة الإعانة على الإثم، إلا أنه إذا عثر في أبواب العِدَد على باب أن المعتدة بالأقراء إذا رأت الدم في أول الحيضة الثالثة جاز لها أن تتزوج، ولم يجز لها أن تتمكن من نفسها حتى تطهر، ورأى الأخبار الدالة على حرمة التمكين على الحائض من نفسها اضطر إلى العدول والإفتاء بالحرمة في المسألة، ولكنه لا يجب عليه الإعلام، فإن المقلد السامع للفتوى الأولى وإن كان يقع في مخالفة الواقع من جهة أخبار المجتهد أو الناقل إلا أن التسبب إلى وقوعه في المحرم إنما هو من الله سبحانه دون الناقل أو المجتهد، فإن الفتوى الأولى للمجتهد حجة شرعية في ظرفها، والمجتهد أو الناقل كانا مرخصين في بيانها^(١).

اقول: ان كان مراده أنه بالفحص عن الدليل في مظانه يحصل الاطمئنان بأنه لا يوجد ما يتسير الوصول اليه فهو، والا فلاوجه لاختصاص الفحص بالفحص عن الباب المناسب له بعد وجود احتمال عرفي في أنه لو فحص عنه في ابواب أخرى لظفر به، ويجري ما ذكرناه في فحص العامي ايضا عن الفتوى، فانه لو

٦٥٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

احتمل احتمالاً عقلائياً أنه لو فحص عنها في باب آخر لظفر بها، ومن هذا القبيل مسألة تزوج من له زوجة مسلمة بالكافرة، فإنه قد لا يعنون هذه المسألة في كتاب النكاح، ولكن يذكر في كتاب الحدود الفتوى بعدم صحته بدون رضا الزوجة المسلمة، كما اتفق ذلك للسيد الخوئي "قده" في منهاج الصالحين.

تنبيه: ذكر صاحب الكفاية والمحقق النائيني "قدهما" أنه يوجد فرق بين الفحص عن المخصص المنفصل وبين الفحص عن الدليل في الأصول العملية، حيث إن الفحص عن المخصص المنفصل للعام فحص عن المانع عن الحجية بعد تمامية المقتضي لها، وهو ظهور العام، بخلاف الأصول العملية، فإنه قبل الفحص لم يتحقق المقتضي لجريانها، ضرورة أن العقل بدونه يستقل باستحقاق المؤاخذه على المخالفة فلا يكون العقاب بدونه بلا بيان، كما أن موضوع اصالة البراءة هو الشبهة الحكمية بعد الفحص.

أقول: لافرق بين الموردين، فإن موضوع الحجية بحسب السيرة العقلانية ونحوها في العام الذي يكون ديدن المولى على الاعتماد على المخصص المنفصل هو العام بعد الفحص عن المخصص المنفصل. اللهم إلا إن يكون المقصود كون موضوع الحجية في العام هو ما لم يوجد له المخصص المنفصل في معرض الوصول، فينكشف بعد الفحص وعدم الظفر بالمخصص أن العام كان حجة، بينما أن موضوع البراءة العقلية وكذا الشرعية بمقتضى المقيد اللبي المتصل أو المقيد المنفصل هو الشك بعد الفحص، فلو كان شرب التتن مثلاً محرماً واقعاً ولكن لم يكن ما يدل على حرمة في معرض الوصول، فارتكبه قبل الفحص فيكون عاصياً مستحقاً للعقاب لعدم جريان البراءة في حقه واقعاً، بينما أنه لو كان شرط البراءة هو عدم البيان في معرض الوصول واقعاً فقد يقال بعدم استحقاقه للعقاب، ولكنه إنما يتم إذا كان موضوع البراءة العقلية ذلك، والا فمجرد تحقق موضوع البراءة الشرعية واقعاً لا يكفي في المعذرية عقلاً ما لم يعلم

به المكلف .

وكيف كان فالمهم أنه لا اثر مهم لكون الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص المنفصل كاشفا عن حجية العام من الاول او موجبا لحجيته من الآن، والقدر المتيقن كون حجيته حادثة بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخصص المنفصل . هذا كله في التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص المنفصل، وقد ذكر صاحب الكفاية أنه اذا شك في المخصص المتصل فاحتمل أنه كان ولم يصل فالظاهر عدم لزوم الفحص، بل حاله حال احتمال قرينة المجاز، وقد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقا ولو قبل الفحص عنها .

اقول: الظاهر لزوم الفحص عند احتمال القرينة المنفصلة على المجاز اذا ثبت أن ديدن الشارع الاعتماد عليها، نظير الفحص عن المخصص المنفصل، وهذا مثل احتمال القرينة على الاستحباب، فانها قرينة على المجاز بناء على مسلك مثل صاحب الكفاية من كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب، فلا يصح الفتوى بالوجوب الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل على الاستحباب .

وأما الشك في أنه كانت القرينة المتصلة موجودة ولكنها لم تصل اليها فهو مندفع في القرينة اللفظية المتصلة او القرينة الحالية الشخصية بشهادة الراوي بسكوته على نفيها، فان هذه القرينة لو كانت موجودة فسكوت الراوي عنها او تقطيع الرواية بنحو يقع الفصل بين القرينة وذبيها يكون مخلا بوثاقته، وهذا بخلاف القرينة الحالية النوعية كالارتكاز العقلاني او المتشرعى على خلاف الظهور الاولي للخطاب فان احتمالها يساوق اجمال الرواية، بعد أن لم يكن يرى الراوي نفسه ملزما بنقل هذه القرينة للآخرين لاشتراكهم معه في فهم هذه القرينة الى أن نقلت الرواية في كتاب الكافي مثلا، ثم ضعف ذلك الارتكاز شيئا فشيئا الى أن شك فيه فعلا، وأما ما يدعى من قيام السيرة العقلائية على عدم الاعتناء بالشك في وجود القرينة المتصلة فهو مما لم يثبت بوجه .

في اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه

الجهة التاسعة: وقع الكلام في أن خطابات القرآن الكريم هل تشمل المعدومين في زمان صدور الخطاب او الغائبين عن مجلس الخطاب، ام تختص بالموجودين في ذلك الزمان، بل الحاضرين في مجلس الخطاب، وينبغي الكلام أولاً في تحرير محل النزاع، فقد ذكر صاحب الكفاية "قده" ما محصله أنه يمكن أن يكون النزاع في أنه هل يصح تعلق التكليف بالمعدومين أم لا، كما يمكن أن يكون النزاع في أنه هل يصح المخاطبة مع المعدومين او الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعية للتخاطب كحرف النداء وضمير الخطاب أم لا، والنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً، كما أنه يمكن أن يكون النزاع في أنه هل وضعت أداة الخطاب لمعنى يشمل المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب، او وضعت لمعنى يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب، فيكون النزاع حينئذ لغوياً^(١).

كما حكى عن المحقق النائيني "قده" أنه في المقام يوجد نزاع عقلي في إمكان خطاب الغائب والمعدوم، ونزاع لغوي في شمول أدوات الخطاب لغة وعرفاً لهما.

ولكن ذكر السيد الخوئي "قده" أن الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو الأخير، اي وضع أداة الخطاب، فانه لا يعقل ثبوت التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي للمعدومين بل للغائبين، ضرورة أنه يقتضي ثبوت موضوعه في الخارج -وهو العاقل البالغ القادر الملتفت-، وأما جعل التكليف بمعنى الإنشاء وإبراز الأمر الاعتباري على نحو القضية الحقيقية فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان، لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين والمعدومين معاً، حيث ان الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود،

٦٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولامانع من فرض وجود الموضوع وجعل الحكم له، فانه لامانع من فرض المعدوم موجوداً، وعليه فلامانع من جعل الحكم للموجودين والمعدومين بنحو القضية الحقيقية التي ترجع إلى القضية الشرطية حيث ان مردها إلى الشرط المتأخر لامحالة^(١).

كما أن امكان توجيه الخطاب إلى المعدومين والغائبين ليس قابلاً للنزاع، فانه ان كان المقصود توجيه الخطاب إليهما بقصد التفهيم حين صدور الخطاب فمن الواضح أنه غير معقول، ضرورة أن توجيه الخطاب الحقيقي إلى الحاضر في مجلس الخطاب إذا كان غافلاً مستحيل، فما ظنك بالمعدوم والغائب، فيكون نظير الخطاب إلى الحَجْر، فانه لايعقل إذا قصد به تفهيمه، وكتوجيه الخطاب باللغة العربية إلى من لا يكون عارفاً بها، فان الخطاب الحقيقي في جميع هذه الموارد غير معقول.

وان كان المقصود توجيه الخطاب اليهما بقصد التفهيم حين وصول الخطاب، فمن الواضح امكانه، نظير ما إذا افترضنا ان المخاطب نائم فيكتب المتكلم "إذا قمت من النوم فافعل كذا" أو سجّل المتكلم خطابه في شريط ثم يرسله إلى بلد آخر ليسمع الناس خطابه في ذلك البلد، فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم لامن حين صدوره، وعليه فلامانع من أن يكون المقصود بالتفهم من الخطابات الواردة في الكتاب والسنة جميع البشر إلى يوم القيامة، يعني كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود به.

وان لم يقصد من الخطاب التفهيم اصلاً، بل اريد به إظهار العجز أو المظلومية أو ما شاكل ذلك، فمن الواضح امكان توجيه الخطاب بهذا المعنى إلى

١- هذا الكلام غريب جداً، فان الشرط المتأخر للحكم هو ما يكون وجوده الاستقبالي كافياً في فعالية الحكم قبله، مثل أن بقاء الطهر من الحيض إلى آخر النهار شرط متأخر لوجوب الصوم على المرأة من اول النهار، بينما أنه في القضايا الحقيقية يكون وجود الموضوع موجبا لفعالية حكمه مقارنة لوجوده، فيكون شرطاً مقارناً.

اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه ٦٦١

المعدومين فضلا عن الغائبين، كما هو المشاهد في الصبي، فانه حينما يخاف مثلا ينادي اباة او امه مع انه يعلم بأنهما غير حاضرين عنده، فغرضه من هذا الخطاب إظهار الخوف.

فينحصر النزاع في أن أداة الخطاب هل وضعت للخطاب الحقيقي حتى تختص بالحاضرين في مجلس التخاطب، ام وضعت للخطاب الانشائي حتى تشمل الغائبين والمعدومين في زمن التخاطب^(١).

اقول: ما ذكره من عدم كون الوجه الاول والثاني المذكورين في الكفاية محل النزاع لوضوح حالهما، وان كان غير بعيد، لكن اورد في البحوث على تحرير محل النزاع بالنحو الذي ذكره أن معنى كلامه أن القائلين باختصاص الخطاب بالمشافهين انما ذهبوا إلى ذلك على أساس دعوى وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي، وأن القائلين بالتعميم ذهبوا إلى وضعها بإزاء الخطاب الإنشائي، ولكنه غير صحيح، فان العلة الوضعية عند المشهور تصويرية لاتصديقية، وهذا يعني أن المعنى الموضوع له لأداة الخطاب عند المشهور ليس ايجاد الخطاب الحقيقي جزما، مع ذهاب جماعة منهم الى اختصاص الخطاب بالمشافهين، فلامعنى لأن يقال بأن من يدعي اختصاص الخطاب بالمشافهين انما يقول به لذهابه الى وضع أداة الخطاب لايجاد الخطاب الحقيقي^(٢).

اقول: ما نسبه الى المشهور من ذهابهم الى كون العلة الوضعية تصويرية وان كان غير ثابت، ولكن ينبغي أن يكون تحرير محل النزاع بنحو يتم حتى على مسلك من يرى كون العلة الوضعية تصويرية، فإما أن يقال ان النزاع في كون قصد تفهيم المخاطب مأخوذا في مفاد أداة الخطاب اعمّ من أن يكون مأخوذا في المعنى الموضوع له لأداة الخطاب او ظاهرا من استعمال متكلم ملتفت لها، بل بناء على كون العلة الوضعية تصويرية يمكن أن يكون الموضوع له لأداة

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص ٢٧٣

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص ٣٦٧

الخطاب هو صورة واقع التخاطب بقصد تفهيم الغير، وهذا نظير ما اخترناه سابقا من أن المعنى الموضوع له للجمل الإنشائية صورة واقع ابراز امر نفساني، فمعنى "ليت" هو صورة واقع ابراز التمني، وذكرنا أن التقييد بقولنا واقع ابراز التمني لاجل الاحتراز عن مفهوم ابراز التمني الذي هو مفهوم اسمي، حيث ان من الواضح احساس الفرق بين قولنا "ليت" وقولنا "ابراز التمني" كما أن التقييد بقولنا صورة واقع ابراز التمني لتعميم الوضع لفرض صدور اللفظ من متكلم غير ملتفت كالنائم فلو صدر منه قوله "ليت زيدا قائم" فلا يتحقق منه ابراز التمني لاحتياج ذلك الى القصد والارادة، وحيث اننا التزمنا بعدم تبعية الدلالة الوضعية للارادة فيكون المعنى الموضوع له لكلمة "ليت" ما يخطر ببالنا حينما نسمع ذلك من متكلم غير ملتفت او هازل، وليس ذلك الا صورة واقع ابراز التمني، فيختلف عما لو سمعنا منه كلمة "التمني" او كلمة "ابراز التمني"، كالفرق الذي نحس به وجدانا بين ما لو سمعنا كلمة "التمني" او كلمة "ابراز التمني" وبين ما لو احسسنا بوجود التمني في نفس شخص و ابرازه له، وهكذا في سائر الجمل الإنشائية.

وهكذا ذكرنا ان مدلول قولنا "ضَرَبَ" هو صورة واقع صدور الضرب خارجا، وبذلك اختلف معناه عن معنى الضرب، وهذا لا ينافي كون الدلالة الوضعية تصورية، لإمكان ان يقال بأن الموضوع له هو صورة واقع صدور الضرب. وكيف كان فقد ذكر صاحب الكفاية بالنسبة الى الوجه الاول للنزاع أنه لا ريب في عدم صحة تعلق التكليف الفعلي بالمعدوم، ضرورة أنه لا يمكن الطلب الفعلي الا من الموجود، نعم لا مانع من تعلق مجرد إنشاء الطلب بالمعدوم، فإن الإنشاء خفيف المؤونة، فهو تعالى ينشئ على وفق الحكمة طلب شيء قانونا من الموجود والمعدوم حين الخطاب، ليصير فعليا بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجة إلى إنشاء آخر، ونظيره إنشاء التمليك في الوقف على البطون، فإن

اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه ٦٦٣
المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفة بعد وجوده بإنشاءه، فيؤثر إنشاء الوقف
بالنسبة الى الموجود منهم في تحقق الملكية الفعلية، ولا يؤثر بالنسبة الى المعدوم
فعلا إلا في تحقق استعداد العين الموقوفة لأن تصير ملكا له بعد وجوده.
ثم ان ما ذكر من امكان تعلق انشاء الطلب بالمعدوم كان بالنسبة الى انشاءه
مطلقا، وأما إذا أنشئ مقيدا بوجود المكلف ووجدانه للشرائط فإمكانه بمكان من
الإمكان.

كما ذكر بالنسبة الى الوجه الثاني للنزاع أنه لا ريب في عدم امكان توجه
الخطاب الحقيقي الى المعدوم، بل الغائب، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام
نحو الغير حقيقة إلا إذا كان موجودا وكان بحيث يلتفت إلى الكلام.
كما ذكر بالنسبة الى الوجه الثالث أن الظاهر وضع أداة الخطاب للخطاب
الإنشائي، فالمتكلم ربما ينشئ بحرف النداء الخطاب بداعي ابراز التحسر، مثل
"يا كوكبا ما كان أقصر عمره" أو بداعي ابراز الشوق، ونحو ذلك، وقد يكون
بداعي التخاطب والنداء الحقيقي، وعليه فلا يوجب استعماله في معناه وهو
الخطاب الانشائي اختصاصه بمن يصح الخطاب الحقيقي معه، ويشهد لما
ذكرنا من وضع اداة الخطاب كحرف النداء للخطاب الانشائي صحة النداء
بأدائه مع إرادة العموم لغير الحاضرين من العام الواقع تلوها بلاعناية.
نعم لا يبعد دعوى الظهور الانصرافي لاستعمال أداة الخطاب في الخطاب
الحقيقي إذا لم يكن هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجود المانع غالبا في
كلام الشارع، ضرورة وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل "يا أيها الناس
اتقوا" و"يا أيها المؤمنون" بمن حضر مجلس الخطاب.

وإن أبيت إلا عن وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي فلامنص عن التزام
اختصاص الخطابات الإلهية بأداة الخطاب أو بنفس توجيه الكلام بدون الأداة
كغيرها بالمشافهين فيما لم يكن هناك قرينة على التعميم، وهذا يعني أنه بناء على

٦٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وضع أداة الخطاب للخطاب الحقيقي فلا بد من الالتزام باستعمالها في الخطابات الإلهية في غير الخطاب الحقيقي بالعناية والمجاز، والا لكان استعمالها في معناها الموضوع له وهو الخطاب الحقيقي موجبا لاختصاص ما يقع في تلوه بالحاضرين، وأما توهم صحة الالتزام بالتعميم في خطابه تعالى لغير الموجودين فضلا عن الغائبين، حتى مع استعمالها في الخطاب الحقيقي لإحاطته تعالى بالموجود في الحال والموجود في الاستقبال فغير صحيح، لأن إحاطته لا توجب صلاحية المعدوم بل الغائب للخطاب الحقيقي، وعدم صحة خطابهما لقصورهما لا يوجب نقصا فيه تعالى، كما أن خطابه اللفظي لكونه تدريجيا ومتصرم الوجود كان قاصرا عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه، هذا لو قلنا بأن الخطاب في القرآن الكريم بمثل "يا أيها الناس اتقوا" في الكتاب حقيقة إلى غير النبي بلسانه (صلى الله عليه وآله).

و أما إذا قيل بأنه المخاطب حقيقة وحيا أو إلهاما فلامحيص إلا عن كون الأداة في مثله للخطاب الإنشائي ولو مجازا، وعليه فلامجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين^(١). وقد وافقه السيد الخوئي "قده" فيما ذكره، فقال: ان الظاهر عرفا ان أداة الخطاب موضوعة للدلالة على الخطاب الإنشائي، ومن الواضح ان الخطاب بهذا المعنى يشمل المعدومين فضلا عن الغائبين، هذا مضافاً إلى أن لازم القول بكونها مستعملة في الخطاب الحقيقي في الخطابات الشرعية هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين في مجلس التخاطب وعدم شمولها للغائبين، وهذا مما نقتطع بعدمه، لأن اختصاصها بالموجودين وان كان محتملا في نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين في المجلس، وعليه فلامناص من الالتزام باستعمالها في الخطاب الإنشائي، ولو كان ذلك بالعناية والمجاز، فإذاً يشمل

اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه ٦٦٥
المعدومين أيضا بعد تنزيلهم منزلة الموجودين على ما هو لازم كون القضية
حقيقية^(١).

ولا يخفى أن ما ذكره السيد الخوئي "فده" من وضع أداة الخطاب للخطاب
الانشائي لا يتناسب مع مسلكه، حيث انه ذكر في محله أن معنى الانشاء ابراز
امر نفساني غير قصد الحكاية في قبال الاخبار الذي هو ابراز قصد الحكاية، وقد
اختار في الحروف التي تدخل على المركبات التامة أو ما في حكمها - كمدخول
حرف النداء فانه وإن كان مفرداً إلا أنه يفيد فائدة تامة- أنها كالجمل الانشائية
موضوعة للدلالة على قصد المتكلم إبراز أمر نفساني غير قصد الحكاية، فحرف
النداء مثل "يا" وضعت لإبراز قصد النداء وتوجيه المخاطب إليه، وأما ما عليه
المشهور من كون الانشاء ايجاداً للمعنى باللفظ فهو امر غير صحيح^(٢).

وعليه فاذا قال الصبي "يا أمه" بداعي ابراز الخوف فلامعنى لاستعماله في
انشاء الخطاب بنظره الا استعماله لابرز قصد تخاطب امه، والمفروض عدم
امكان تخاطبها حقيقة، فكيف يقصد تخاطبها حتى يقال بأنه ابراز لقصد
التخاطب، فلا بد أن يكون مستعملاً في ابراز الخوف النفساني، وهذا خلف ما
ذكره في المقام.

هذا وقد ذكر في البحوث أن أداة الخطاب موضوعة بإزاء نسبة تصويرية
مخصوصة بين المُخاطَب والمُخاطَب وهذه النسبة التصويرية هي التي نعبّر عنها
بمفهوم اسمي وهو التخاطب او النسبة التخاطبية، وأما قصد المخاطبة فليس
مدلولاً وضعياً لأداة الخطاب، لأن المدلول الوضعي تصوري دائماً بمقتضى كون
الوضع هو القرن الاكيد بين اللفظ والمعنى، بحيث يكون تصور اللفظ سبباً
لتصور المعنى، وأما المدلول التصديقي فيثبت بظهور حال المتكلم في أنه
يستعمل أداة الخطاب بداعي الجدل وهو داعي الخطاب الحقيقي وقصد التفهيم،

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج ٨ ص ٨٠

٦٦٦أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كما كان ظاهر حال المتكلم حين استعمال جملة الاستفهام كونه بداعي الاستفهام الحقيقي، فالعناية الحاصلة في موارد الخطاب غير الحقيقي كخطاب الليل في قوله "ألا يا ايها الليل الطويل فانجلي" ليست من ناحية استعمال أداة الخطاب في غير ما وضعت له، بل من ناحية تخلف مدلول الظهور الحالي. وحيث ان الظهور الحالي للمتكلم عند استعمال أداة الخطاب هو كونه بداعي التخاطب الحقيقي فتكون الخطابات ظاهرة في الاختصاص بالحاضرين، ما لم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة^(١).

اقول: ان كان المراد من الخطاب الحقيقي هو التوجه التكويني نحو المخاطب لغرض التفهيم، فلا ينبغي الاشكال في عدم وضع أداة الخطاب بازاءه، لعدم احساس أية عناية ومجاز في استعمالها في الجمادات كثيرا، كما يقول الشاعر

ألا ايها الليل الطويل ألا انجلي
بصبح وما الاصبح منك بأمثل

فضلا عن استعمالها مع قصد التفهيم في زمان وصول الخطاب، وعليه فلاحاجة الى قصد التفهيم في زمان صدور الخطاب، لأنه غير معتبر في المعنى الموضوع له لأداة الخطاب جزما، ولذا يكتب مصنف الكتاب "يا اخواني القراء"، ومراده كل من يقرأ الكتاب الى يوم القيامة.

ولكن الظاهر ان الخطاب الحقيقي هو مجرد توجيه الخطاب الى المخاطب والتكلم معه من دون لزوم قصد تفهيمه، وأداة الخطاب موضوعة لايجاد الخطاب بهذا المعنى -او فقل على الاصح: بناء على انها موضوعة لصورة ايجاد الخطاب، حتى يتوافق مع مبنى من يرى كون العلقة الوضعية تصويرية- ولانفهم من النسبة الخطابية الا هذا المعنى.

هذا ولو فرض صدور أداة الخطاب من المتكلم بحضور جماعة تصح مخاطبتهم بغرض التفهيم في مجلس التخاطب فلا يبعد انصراف الخطاب اليهم،

اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه٦٦٧

ولاقل من عدم ظهوره في الشمول للغائبين فضلا عن المعدومين، فاذا قال النبي (صلى الله عليه وآله) لجماعة "ايها المؤمنون افعلوا كذا" فلا يظهر منه في حد ذاته - لولامناسبة الحكم والموضوع كما في الامر بتقوى الله- العموم للغائبين فضلا عن المعدومين، فلعل المقصود خصوص الحاضرين في المجلس، كما أنه لا يعلم أن المخاطب بقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله" اعم من الموجودين في عصر نزول الآية ومن بحكمهم، فيشكل الامر في الاستدلال به على وجوب اقامة صلاة الجمعة في عصر الغيبة او وجوب الحضور فيها بعد اقامتها، ولا ينافي ما ذكرناه ما ورد في تفسير العياشي عن أبي جعفر (عليه السلام) أنه قال: لو أن الآية إذا نزلت في قوم ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن شيء ولكن القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض، وفي رواية أخرى: ان القران يجري كما يجري الشمس والقمر، فانه لا يستفاد منها اكثر من أن مورد نزول الآية لا يوجب اختصاص الآية به، لا أن جميع الآيات تكون بنحو القضية الحقيقية شاملة لجميع الناس او جميع المسلمين الى يوم القيامة، كيف وفي القرآن ما يختص بالحاضرين في عهد النبي (صلى الله عليه وآله) كقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدي نجواكم صدقة" ومثل قوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا ليلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم ورماحكم" مع انه الآن لا يتلى الناس في حال الاحرام بصيد البر مما تناله ايديهم ورماحهم.

والذي يسهل الخطب أن اغلب آيات الاحكام تكون بمناسبة الحكم والموضوع ظاهرة في كونها بنحو القضية الحقيقية، بل قسم منها لايشتمل على أداة الخطاب، كقوله تعالى "انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا، وجاهدوا باموالهم وانفسهم في سبيل الله اولئك هم الصادقون" فيمكن الاستدلال به على وجوب الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة.

٦٦٨أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

هذا وقد فصل المحقق النائيني "قده" في المقام بين القضايا الخارجية والقضايا الحقيقية، بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجية يختص بالمشافهين، فان عمومهم للغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج إلى عناية زائدة، ولا يمكن بدونها الحكم بالعموم، وأما في القضايا الحقيقية فالظاهر انه يعم المعدومين فضلا عن الغائبين، حيث ان توجيه الخطاب إليهم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلهم منزلة الموجودين الذي هو المقوم لكون القضية حقيقية.

وفيه **اولا:** ان معنى كون القضية حقيقية هو ثبوت الحكم للفرد المقدر الوجود على تقدير وجوده، ويعبر عنه بالجملة الشرطية "اذا وجد عالم فأكرمه" واين هذا من ادعاء كون المعدوم موجودا حال صدور الخطاب.

وثانيا: انه لو فرض ادعاء كون المعدوم موجودا حال صدور الخطاب، لكن المفروض أن الخطاب الحقيقي لا يشمل الغائب، ومن الواضح عدم تكفل القضية الحقيقية لتنزيل الغائب منزلة الحاضر.

وثالثا: ان شمول الخطاب الحقيقي للفرد الموجود حال صدور الخطاب ليس اثرا شرعيا حتى يجعل في مورد آخر بالحكومة، ولا موضوعا للاثر الشرعي حتى يحقق مصداقه بالحكومة.

ثمرة هذا البحث

قد ذكر لهذا البحث عدة ثمرات نذكر منها ثمريتين:

الثمرة الاولى: ما قيل من انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجة عليهم ايضا، وأما على القول بعدمه فلا تكون حجة عليهم الا من باب الانسداد وحجية الظن المطلق.

وأورد على هذه الثمرة صاحب الكفاية "قده" بأنها تبني على مقدمتين:

الأولى: اختصاص حجية الظواهر بمن قصد افهامه، كما عليه المحقق القمي

اختصاص خطابات القرآن الكريم بالمشافهين وعدمه ٦٦٩
"ره".

الثانية: أن يكون المقصود بالإفهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب.
ولكن كلتا المقدمتين محل منع:
اما المقدمة الأولى: فلعدم اختصاص حجية الظواهر بمقتضى السيرة العقلانية بخصوص المقصودين بالإفهام، بل تعم غيرهم، ولذا لو اقر شخص بشيء فسمعه من قصد عدم افهامه فيأخذه باقراره، فضلا عما لم يقصد افهامه.
واما المقدمة الثانية: فلأن المقصود بالإفهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى يوم القيامة، فان القرآن لا يختص بطائفة دون طائفة، وبزمان دون زمان، بل يجري مجرى الشمس والقمر.

[Comment s]: سيأتي من الاستاذ قبول التفصيل بين المقصود بالافهام وغيره

الثمرة الثانية: ما مر من أنه على القول بعموم الخطاب للغائبين والمعدومين فيصح التمسك بعمومات الشرعية بالإضافة إلى الغائبين والمعدومين، كقوله تعالى "يا ايها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله" وأما على القول باختصاصه بالحاضرين فلا يصح التمسك بها لغيرهم ممن يحتمل اختلافه معهم في الحكم، كما في الموجودين في عصر الغيبة.

[Comment s]: ذكر الاستاذ في بحث التفصيل بين اختصاص حجة الظواهر بمن قصد افهامه: يستفاد من مرسله ابن ابي عمير عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: ينبغي للعباد إذا صلى أن يرتل في قراءته فإذا مرّ بآية فيها ذكر الجنة وذكر النار سأل الله الجنة وتعوذ بالله من النار، وإذا مرّ بأية الناس ويا أيها الذين آمنوا يقول لبيك ربنا^١، كون الاصل الاولي كون مخاطب القرآن هو كل انسان الى يوم القيامة.

وقد يقال بإمكان تعميم الحكم بقاعدة اشتراك الاشخاص في التكليف حيث انه لا خصوصية للاشخاص في الحكم الشرعي فاذا دل الدليل على ثبوت الحكم في حق شخص دل بالالتزام على ثبوته في حق الآخرين.
وفيه أن قاعدة الاشتراك لاتنفي احتمال الخصوصية لحالة ملازمة للحاضرين ككونهم في عصر حضور المعصوم، فلا يمكن التعدي الى من لا يشاركونهم في هذه الحالة كالموجودين في عصر غيبة المعصوم، وان شئت قلت: ان هذه القاعدة انما تثبت الحكم للآخرين إذا كانوا متحدين مع الحاضرين في الصنف، وليس هؤلاء كذلك، وقاعدة الاشتراك لاتتم مع الاختلاف في الصنف، فلا يمكن

٦٧٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
التعدي من حكم المسافر الى الحاضر او بالعكس كما هو واضح، فالثمرة الثانية
تامة.

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده٦٧١

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده

الجهة العاشرة: قد يتعقب العام بضمير يرجع الى بعض مدلول العام، بأن كان يشتمل الخطاب على جملتين، وتدللّ الجملة الاولى على ثبوت حكم على موضوع عام، وتشتمل الجملة الثانية على ضمير يرجع الى ذلك الموضوع، الا أنه ثبت بالقرينة المتصلة او المنفصلة كون المراد منه في الجملة الثانية بعض افراد العام، وذلك مثل قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله واليوم الآخر وبعولتهن احق بردهن في ذلك" فان كلمة المطلقات تعم الرجعيات وغيرها، والضمير في "بعولتهن" يرجع الى خصوص الرجعيات، دون البائئات، كالمطلقة بطلاق الخلع، لعدم جواز الرجوع اليهن في اثناء العدة، فوقع الكلام في أنه هل يوجب ذلك في القرينة المتصلة انثلام عموم الجملة الاولى لغير تلك الافراد، وفي القرينة المنفصلة انثلام حجيته ام لا، ولنتكلم اولاً عن فرض القرينة المنفصلة، ثم نتبعه بالبحث عن فرض القرينة المتصلة.

الفرض الاول: فرض القرينة المنفصلة، كما في الآية الكريمة، فالصحيح أنه لا يدور الامر بين عدم ارادة العموم من الجملة الاولى او الاستخدام في الضمير في الجملة الثانية، بل يكون هناك احتمال ثالث، وهو عدم أيّ اختلال في الارادة الاستعمالية، وانما ينكشف بالقرينة المنفصلة عدم تعلق الارادة الجدية في الجملة الثانية بلحاظ الفرد الذي ثبت خروجه عن حكم هذه الجملة، فيكون ظهور الجملة الاولى في العموم حجة بلا أيّ معارض.

ان قلت: هذا الكلام منقوض بمثل ما لو قلت "رأيت اسدا وضربته" ودلّت قرينة منفصلة على أنك انما ضربت رجلا شجاعا، فانه لا يصح أن يقال ببقاء حجية ظهور الجملة الاولى في رؤية الحيوان المفترس، مع أن هذا البيان يأتي فيه

٦٧٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ايضا، حيث انه بناء على كون ارادة الرجل الشجاع من الاسد من باب المجاز الادعائي مع استعمال لفظ الاسد في معناه الحقيقي الذي هو الحيوان المفترس، لاكتشف القرينة المنفصلة الا عن تخلف الارادة الجدية في مرحلة تطبيق المعنى الحقيقي، وأنه طُبِّق على رجل شجاع ادعاء لاحقيقة.

قلت: ان مقتضى وضع الضمير رجوعه الى الفرد الذي طبق عليه الطبيعي الذي رجع اليه الضمير، فلو قيل " رأيت عالما وأكرمته" واريد من اكرام فرد آخر غير الفرد الذي رآه فلاشكال في كونه خلاف الوضع، بل يعد هذا الاستعمال غلطا، لعدم استحسان الطبع له، واين هذا من المقام، فانه يكون تخصيص الجملة الثانية في قوة أن يقال مثلا: المطلقات يترصدن بأنفسهن ثلاثة قروء، وبعولتهن احق بردهن في اثناء العدة ان كن رجعيات"، فلاتختل شرطية وحدة المراد من الضمير ومرجعه.

هذا وأما ما ذكره في البحوث من البيان الذي سماه بالبيان الذوقي، وهو دعوى أن مقتضى الظهور السياقي وحدة المراد الجدي من الضمير ومرجعه، فاذا ثبت كون المراد الجدي من الضمير خصوص الرجعيات فمقتضى أصالة التطابق هو كون المراد الجدي من مرجعه وهو المطلقات في الجملة الاولى خصوص الرجعيات ايضا^(١)، ففيه أن عدم الارادة الجدية في الجملة الثانية المشتملة على الضمير لايعني الا عدم كون داعي المولى من العموم في هذه الجملة لغير الرجعيات مثلا بيان الحكم الواقعي، او فقل: انه لوحظ في الارادة الجدية مقيدا بخصوص الرجعيات، ولايوجد ظهور سياقي في اشتراك مرجع الضمير معه في ذلك، والشاهد على ذلك أنه لو قال المولى لعبده "أكرم العلماء وصل خلفهم" ثم ورد في دليل منفصل "لاتصل خلف العالم غير العادل" فترك العبد اكرام العالم غير العادل، فلايراه العقلاء معذورا.

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده٦٧٣

هذا وأما بناء على كشف المخصص المنفصل عن عدم تعلق الارادة الاستعمالية على وفق العموم فقد يقال بأنه حيث يدور الامر في المقام بين عدم تعلق الارادة الاستعمالية بالعموم وبين الاستخدام من حيث رجوع الضمير الى بعض المراد من العام، وكل منهما خلاف الاصل فتعارض أصالة العموم مع أصالة عدم الاستخدام، فلا يثبت العموم، ففي الآية الكريمة يكون مقتضى أصالة العموم شمول قوله "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" لكل مطلقة حتى لو علم بأنه لو ثبت عليها العدة لا يحق للزوج أن يرجع اليها في اثناء العدة، ولازمه ثبوت الاستخدام في الضمير في قوله "وبعولتهن" حيث يكون مرجع الضمير بعض المطلقات، وهو الرجعيات منهن، فتعارض مع أصالة عدم الاستخدام التي ينفي بها ارادة العموم في الجملة الاولى.

ولكن ذكر صاحب الكفاية أن أصالة العموم تجري بلامعارض، لعدم جريان أصالة عدم الاستخدام، وذلك لعدم بناء العقلاء في الاصول اللفظية على إجرائها في مورد العلم بالمراد، كما لو علم باستعمال لفظ في معنى وشك في كونه بنحو الحقيقة او المجاز حيث ان بناء العقلاء ليس على اجراء أصالة الحقيقة، وكذلك في المقام، حيث يعلم بارادة خصوص المطلقات الرجعية من الضمير في "بعولتهن" وانما يشك في كيفية ارادته، وأنه هل يكون بغير الاستخدام بأن يكون المراد من المطلقات خصوص الرجعيات، او بنحو الاستخدام، وعليه فلاتجري أصالة عدم الاستخدام في المقام، فتجري أصالة العموم بلامعارض.

ولكن اورد عليه في البحوث أن أيّ تفصيل يذكر لبناء العقلاء فلا بد ان نحسنّ به ولو ارتكازا بوجودنا العقلاني، فان المراد بالعقلاء ليس جماعة خاصة كانوا في غير اعرافنا حتى لانعرف نكتة بناءهم، والنكتة المفترضة للتفصيل إما أن تكون راجعة الى ضعف في درجة الكاشفية، التي هي ملاك الحجية عند العقلاء فتكون نكتة طريقية، وإما أن تكون نكتة نفسية، فانه ربما يفترض أخذ نكتة

نفسية في موضوع الحجية العقلانية، كما هو الحال في حجية الظهور، فإنه قد يفترض وجود كاشفية لأمر غير الظهور إلا أنه مع ذلك لا يكون ذلك الكاشف حجة عند العقلاء بخلاف الظهور، لأجل كون الظهور أمراً منضبطاً عند العقلاء فيمكن الاحتجاج به، والحاصل أن الحجج العقلانية غير الاطمئنان تبنتي على نكتة طريقية وهي الكاشفية النوعية، ونكتة نفسية ككونها مضبوطة قابلة لاحتجاج العقلاء فيما بينهم، ففي مثال التمسك بأصالة الحقيقية لإثبات كون استعمال اللفظ في معنى معين حقيقياً كما هو دأب السيد المرتضى "ره" يتم ما يقال من عدم اجراء العقلاء لأصالة الحقيقية، وذلك لأن كاشفية الظهور عن المراد أقوى من كاشفيته عن استناد الاستعمال الى الوضع، لان كاشفيته عن المراد تكون بنكتة غلبة عدم استعمال المتكلم اللفظ خصوصاً مع عدم القرينة في غير معناه الحقيقي، ولنفرض الغلبة بنسبة اثنين من ثلاث، بحيث في كل ثلاثة استعمالات يكون اثنان منها في المعنى الحقيقي، وهذه الكاشفية لامعارض لها في مجال الكشف عن المراد، وأما في مجال اثبات الوضع توجد أمانة أخرى مخالفة، وهي أن قلة الألفاظ وكثرة المعاني توجب ضعف الاحتمال النوعي لوضع هذا اللفظ بإزاء هذا المعنى المعين، ولنفرض أن احتمالاً يكون بنسبة واحد من ثلاث، وتصير نتيجة اجتماع الأمارتين المخالفتين أن احتمال استناد الاستعمال الى الوضع يكون بنسبة واحد من اثنين.

ومن الواضح ان هذه النكتة لاتأتي في المقام، حيث انه لايراد من اجراء أصالة عدم الاستخدام اثبات الوضع اللغوي، بل يراد اثبات ان المراد الاستعمالي من الجملة الاولى هو خصوص ما اريد من الضمير في الجملة الثانية، كما لاتأتي هذه النكتة في بحث اجراء أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص.

كما أنه توجد نكتة نفسية في حجية الظهور للكشف عن المراد ولاتوجد في حجيته في الكشف عن كون الاستعمال ناشئاً عن الوضع، وتقريبها إما بأن يقال:

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ٦٧٥
ان حجية الظهور لأجل احراز مصداق الاخبار الذي هو حجة إما لكون المنخبر معصوما او ثقة او كونه اقرارا على النفس، وما اخبر به المتكلم معلوم في موارد العلم بالمراد والشك في كون استعمال اللفظ فيه ناشئا عن الوضع، والمتكلم ليس بصدد الاخبار عن الوضع، ولذا لو قال: ان استعمال اللفظ في هذا المعنى كان مجازا لم يكن كاذبا.

او يقال في تقريب النكتة النفسية: ان الحجة عند العقلاء انما هو ظهور التطابق بين المدلول التصوري للكلام وبين المراد الاستعمالي والجددي، فلا بد من الانتقال دائما في مقام الاستكشاف من المدلول التصوري، وهذا لا يكون في موارد العلم بالمراد الاستعمالي والجددي من اللفظ والشك في كونه ناشئا عن الوضع.

ومن الواضح ان هذا البيان بكلا تقريبيه لاياتي في المقام، لأن الغرض من اجراء أصالة عدم الاستخدام كشف مراد المتكلم في الجملة الاولى، كما لا ياتي في بحث أصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص.

فالصحيح جريان أصالة عدم الاستخدام في المقام ومعارضته مع أصالة العموم، بناء على كون التخصيص موجبا للتصرف في المراد الاستعمالي من العام^(١).
اقول: بناء العقلاء وان لم يكن من باب التعبد وكان ينشأ دائما عن نكات عقلانية يدركها كل من كان من العقلاء، ولكن لا يعني ذلك لزوم معرفة تلك النكات بالتفصيل.

ويمكن ان يقال ان نكتة العمل بالعام هو أنه لولا العمل بالعموم في موارد الشك في المراد لم يستقر نظام المجتمع ونظام المولوية والعبودية، فيكون العمل بالعام في مثله ميثاقا عقليا ثابتا بين الموالي والعبيد وبين افراد المجتمع بالتدريج كالوضع التعيني، ولاتأتي هذه النكتة في مورد العلم بالمراد من الكلام الذي

يجرى الاصل اللفظي بلحاظه، وعليه فلا يتم ما ذكره البحوث في المقام.
هذا وقد ذكر بعد ذلك أنه لو لم تجر أصالة عدم الاستخدام فمع ذلك يوجد معارض آخر لأصالة العموم، وهو ظهور تطابق مرجع الضمير مع الضمير، فان ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه الذي هو ظهور سياقي تارة يلحظ بما أنه حالة في الضمير وأخرى بما أنه حالة في مرجع الضمير، فان التطابق يكون ذا طرفين لامحالة، فلو فرض عدم حجيته باللحاظ الاول لكون المراد من الضمير معلوما فلأمانع من حجيته باللحاظ الثاني حيث يكون المراد من مرجع الضمير مشكوكاً^(١).

اقول: لو فرض كشف المخصص المنفصل عن احد امرين: إما اختلال الارادة الاستعمالية على وفق العموم، او الاستخدام في الضمير، فالصحيح عدم تمامية اجراء أصالة العموم، لأن الضمير وضع للإشارة الى مرجعه، من دون تكرار مفهومه، ولذا لو قيل "رأيت اسدا وضربته" واريد من الاول الحيوان المفترس ومن الثاني الرجل الشجاع، او فرد آخر من نفس الحيوان المفترس عد غلطا من الكلام، فيكون ارادة العموم من المطلقات في قوله تعالى "والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء" مع ارادة خصوص الرجعيات من الضمير في قوله تعالى "وبعولتهن احق بردهن في ذلك" منافيا لوضع الضمير.

لكن المهم أن مبني كشف المخصص المنفصل عن تضيق الارادة الاستعمالية لو تم فلا يعني استعمال مدخول أداة العموم في الخاص، فلم يستعمل كلمة "عالم" في قوله "اكرم كل عالم" في العالم غير النحوي فيما اذا كان المخصص المنفصل هو قوله "لا تكرم النحوي" كما لا يعني استعمال كلمة "كل" في معنى البعض، بل يعني استعمال كلمة "عالم" في طبيعة العالم، ولكن مع لحاظ تقييدها بغير النحوي، فيدخل كلمة "كل" في ارادته الاستعمالية على المقيد،

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده ٦٧٧
لكن يكتفي فعلا بالتلفظ باللفظ الدال على ذات المقيد، ويسكت عن اللفظ
الدال على التقييد، ومن هذه الجهة قد خالف وضع كلمة "كل" لانها موضوعة
لإفادة استيعاب ما يصلح ان ينطبق عليه مدخوله في الكلام، ولذا لو استعمل
الخطاب المطلق كأن قال "أكرم العالم" واراد العالم غير النحوي لم يرتكب
المجاز، وانما خالف مقدمات الحكمة.

ومن هنا نقول في المقام ايضا ان المخصص المنفصل لقوله تعالى "وبعولتهن
أحق بردهن في ذلك" لا يكشف عن الاستخدام او استعمال العام في قوله
"المطلقات ...". في خصوص الرجعيات، بل يوجد احتمال ثالث، وهو أن
يكون الملحوظ حين الاستعمال هكذا "والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء،
وبعولتهن أحق بردهن في ذلك ان كنّ رجعيات"، ومعه فيرتفع الاشكال عن
اجراء أصالة العموم في الجملة الاولى، والذي يسهل الخطب ما مر من دعوى
احتجاج العقلاء.

الفرض الثاني: فرض القرينة المتصلة اللفظية او اللبية، فالظاهر عدم الاشكال
في منعها عن انعقاد العموم في الجملة الاولى، وقد ذكر في البحوث ما يكون
ناظرا الى هذا الفرض، حيث قال: انه اذا علم أن المراد الجدي من الضمير
خصوص الرجعيات ولم يعلم المراد الاستعمالي منه فالمشهور وان اختاروا بقاء
العام على عمومه وعدم معارضته بشيء، بدعوى أن المعارض المتوهم انما هو
أصالة عدم الاستخدام، والمطابقة بين الضمير ومرجعه، وهي في المقام لانعراض
أصالة العموم، اذ غاية ما تقتضيه هو عدم الارادة الجدية في عموم الضمير لغير
الرجعيات، لاستعماله في خصوص الرجعيات، لكن الصحيح اجمال العام، لأن
تعلق الارادة الاستعمالية في الضمير بخصوص الرجعيات وان لم تكن معلومة،
الأنها محتملة، فلا يعلم بتعلق الارادة الاستعمالية بالعموم، بعد صلاحية
خصوصية الضمير للقرينية، فيكون من احتمال قرينية المتصل، وهو يوجب

الاجمال، ثم ذكر البيان الآخر الذي سماه بالبيان الذوقي، وقد مر توضيحه^(١).
اقول: ما نسبه الى المشهور من ذهابهم الى حجية العام في الجملة الاولى بناء على عدم كشف العام عن تضيق الارادة الاستعمالية، ان كان مورده المخصص المنفصل فهو صحيح، ولكن لايتلائم مع اشكاله الاول المختص بالمخصص المتصل، وان كان مورده المخصص المتصل فلانسلم تمامية هذه النسبة، ولذا ادعى صاحب الكفاية الاجمال في هذا الفرض.

ثم انه لافرق في جميع ما ذكرناه بين كون الجملة الاولى عامة او مطلقة، كالأية الكريمة بناء على ما هو الصحيح من أن الجمع المحلى باللام ليس من أداة العموم، او فرض كون الآية هكذا "المطلقة ترتبص ثلاثة قروء وبعلمها احق بردها في ذلك".

وما قد يدعى (من أنه حيث لا يكون الاطلاق مدلولاً وضعياً للفظ المطلق، بل اللفظ مستعمل في الطبيعة المهمة، والضمير ايضاً يرجع اليها، غاية الامر كان المراد الجدي من الضمير الطبيعة مع القيد، فلايختل بذلك ظهور التطابق بين الضمير ومرجعه، وهذا يؤدي الى نتيجة غريبة غير مقبولة، وهي كون الاطلاق اقوى من العموم في المقام، حيث اختل ظهور العام بارادة بعض افراده من الضمير الراجع اليه في الجملة الثانية المتصلة به، بخلاف المطلق) ففيه ما مر من أن الضمير وضع للاشارة الى نفس معنى المرجع، فلايوجد به المعنى في الذهن مرة ثانية، ولايكون في الذهن الا صورة واحدة لاصورتان متكررتان^(٢)، فلو فرض

١ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٣٧٥

٢ - ولنعم ما ذكره في البحوث من أن مدلول "قلد العالم وأكرمه" نفس مدلول "قلد وأكرم العالم"، ومما يشهد على هذا أننا نجد نفس الشيء فيما اذا كان هناك ضميران بأن قال "العالم قلده وأكرمه" فانه لايمكن أن يراد بأحد الضميرين المطلق وبالآخر المقيد، فلو كان الضمير في قوة تكرار المعنى وابعاده في الذهن مرة أخرى فأى محذور في تكراره تارة مع القيد وأخرى بلاقيد، وبهذا يتضح أن الاستخدام يعني سلخ الضمير عن كونه لمجرد الاشارة الى المعنى المتقدم، وتضمينه صورة أخرى من المعنى، حتى يصلح للحاظ تقييده بقيد زائد، وهذا خلاف الوضع اللغوي بحوث في علم الاصول <<

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده٦٧٩
وجود دال يدل على تقييد تلك الصورة في الجملة الثانية، وفرضنا تأثير المراد
الاستعمالي من الضمير بذلك فلامحالة تكون الصورة التي تدل عليها المرجع في
الجملة الاولى مقيدة، ويكون الحكم في الجملة الاولى مقيدا لامحالة، فالمهم
ما مر من أن القرينة المنفصلة على التخصيص او التقييد لا يكشف عن كون
المراد الاستعمالي من الضمير ولو بتعدد الدال والمدلول هو بعض افراد العام او
المطلق.

تخصيص العام بالمفهوم

الجهة الحادية عشر: تعرض الاعلام في بحث العام والخاص الى بحث تخصيص العام بالمفهوم، وذكر صاحب الكفاية "قده" ان الاصحاب متفقون على جواز تخصيص العام بالمفهوم الموافق، وانما اختلافهم في المفهوم المخالف^(١)، وهذا انما يتم فيما اذا كان المفهوم الموافق الذي يراد تخصيص العام به لازما لاصل المنطوق، كاستفادة النهي عن ضرب الابوين من قوله تعالى "ولاتقل لهما أفّ" فيكون مخصصا لعموم يدل على جواز ضرب الاقارب، مثلا على تقدير وجوده، وأما اذا كان المفهوم الموافق الذي يراد تخصيص العام به لازما لإطلاق المنطوق، إما لكون اصل المفهوم الموافق لازما لإطلاق المنطوق، كما لو ورد في خطاب "أكرم خدام الفقهاء" فان مفهومه الموافق وجوب اكرام الفقهاء، بمقتضى الاولوية، فان ورد في خطاب آخر "لا تكرم العالم الفاسق" كانت النسبة بينه وبين المفهوم الموافق للخطاب الاول هي العموم من وجه، فمورد افتراق الخطاب الثاني حرمة اكرام العالم الفاسق غير الفقيه، ومورد افتراق الخطاب الأول وجوب اكرام الفقيه العادل، ومورد اجتماعهما اكرام الفقيه الفاسق، فيتعارضان فيه ويتساقطان، وما قد يقال من أنه لا يمكن رفع اليد عن المفهوم الموافق من دون تخصيص المنطوق، لاستلزامه التفكيك بين اللازم والملزوم، وهذا مستحيل، وأما تخصيص المنطوق فهو بلاوجه، بعد عدم كونه طرفا للمعارضة، فكلام غريب، فانه يرد عليه أن المعارضة في الحقيقة بين العام وبين منطوق هذا الخطاب باعتبار استلزامه لما ينافي العام، فلاوجه لعدم جعل المنطوق طرفا للمعارضة، وحينئذ فيتعارضان في مادة الاجتماع ويتساقطان ما لم يكن مرجح لاحدهما، كما لو كان احد الخطابين بنحو العموم الوضعي والآخر بنحو الاطلاق، فيقدم العام الوضعي بناء على مسلك المشهور، وان منعنا عنه في

محله واخترنا استقرار المعارضة.

نعم لو كان المنطوق بنفسه اخص مطلقا من العام فيقدم على العام بما له من اللازم وهو المفهوم الموافق، سواء كان لازما لاصل المنطوق او لاطلاقه، فان اطلاق الخاص بما له من اللوازم يقدم على العام، نعم لو كان مجموع المنطوق والمفهوم الموافق له منافيا لاصل خطاب العام ولو لأجل كونه موجبا لتخصيص ما لا يجوز تخصيصه من العام كما لو كان مخصصا لأكثر افراده وقعت المعارضة بين هذا المنطوق وبين ذلك العام، وهذا يعني أنه في مثل هذا الفرض لا يلاحظ كون المنطوق في حد ذاته اخص مطلقا من العام، بل لا بد من ملاحظة النسبة بين مجموع المنطوق والمفهوم الموافق له مع العام.

هذا كله في المفهوم الموافق، وأما المفهوم المخالف فان كان اخص مطلقا من العام فلا ينبغي الريب في تخصيص العام به، كما لو ورد في خطابٍ يجب اكرام كل عالم" وورد في خطاب آخر "يجب اكرام العالم ان كان عادلا" او ورد "انما يجب اكرام العالم العادل".

ان قلت: ان مفهوم الشرط ينشأ عن اطلاق الجملة الشرطية حيث لم يقترن الشرط فيها بذكر عدل له، فيكون التعارض بين عموم العام واطلاق هذا الخطاب، وحينئذ ان لم نبن على تقديم العام لما مر من أن مبنى المشهور تقديم العام على المطلق عند معارضتهما بالعموم من وجه، فلا أقل من تساقطهما، ولذا مر أنه لو كان اطلاق المنطوق مستلزما لمفهوم موافق فان هذا المفهوم الموافق لا يقدم على العام، وان كان اخص مطلقا من العام، وذلك لأن دلالة الخطاب على المفهوم الموافق ليست دلالة مستقلة في عرض دلالته على المنطوق، بل تابعة لها حتى لو كان من اللازم البين الذي ينعقد للخطاب ظهور التزامي فيه، فضلا عما لو كان من اللازم غير البين الذي يكون مجرد لازم عقلي، فان المفهوم الموافق ان كان لازما لاطلاق الخطاب فلاوجه عرفا لتقديمه على

الخطاب العام، فليكن المفهوم المخالف مثله.

قلت: الفرق بينهما أن مفهوم الشرط في الجملة ليس ناشئا عن اطلاق الجملة الشرطية، وانما المفهوم المطلق له على القول به ناش عن اطلاقها، فيقدم مفهوم الشرط في مثل "اكرم العالم ان كان عادلا" على عموم "أكرم كل عالم" من باب تقديم اطلاق الخاص على عموم العام، فيلتزم بعدم وجوب اكرام العالم غير العادل ولو كان هاشميا مثلا.

ولو كانت النسبة بين العام والمفهوم المخالف هي العموم من وجه تعارضا وتساقطا في مادة اجتماعهما، ومجرد اقوائية دلالة العموم من دلالة المفهوم لكون دلالة العموم بالوضع ودلالة المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمة لايجب تقديم العموم، بعد عدم قرينته العرفية، نعم قد يكون هناك نكتة لتقديم العموم كما ورد في خطابٍ "اذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء" فانه بناء على قبول مفهوم الشرط يدل بمفهومه على انفعال الماء القليل بملاقاة النجس، فيتعارض مع اطلاق صحيحة ابن بزيع "ماء البئر واسع لايفسده شيء" في مورد ماء البئر اذا كان قليلا، ولكن يقال بأنه لايد من تقديمه على ذلك المفهوم، حيث يكون تخصيص اعتصام ماء البئر بما اذا كان كرا موجبا لالغاء عنوان ماء البئر، لكون الماء الكر تمام الموضوع للاعتصام ولو لم يكن نابعا، على أنه لايتلائم مع ما ورد في ذيل الصحيحة من التعليل بأن له مادة -بناء على ما هو الظاهر من رجوع التعليل الى الكل ومنه الحكم بكون ماء البئر واسعا لايفسده شيء، لايبانا لمجرد امر تكويني، وهو أنه حيث يكون له مادة فيذهب ريحه ويطيب طعمه بالنزح- فانه لو اعتبر فيه الكرية كانت الكرية علة لاعتصامه لاجود المادة له.

وقد يقال بتقديم العام المعارض لمفهوم الشرط بالعموم من وجه باعتبار تقدم العام على المطلق المعارض معه بالعموم من وجه، كما لو ورد "لاتكرم أي عالم فاسق" وورد "لاتكرم العالم ان كان نحويا" فانهما يتعارضان في العالم الفاسق

٦٨٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

غير النحوي، ولكن قد مر في محله عدم تقديم العرف خطاب العام على المطلق، ولذا لو ورد "اكرم كل عالم" وورد ايضا "لا تكرم الفاسق" فيبقى العرف متحيرا في حكم العالم الفاسق.

تعقب الاستثناء للجمل المتعددة

الجهة الثانية عشر: اذا تعقب الاستثناء جملا متعددة كما ورد "سَلِّم على العلماء وأكرم الهاشميين وتصدق على الفقراء الا الفساق منهم" فوقع البحث أولاً في امكان رجوعه الى الجميع، وثانياً في أن الظاهر هل هو رجوع الاستثناء الى الجملة الاخيرة فقط، او الى جميع الجمل، او يكون القدر المتيقن هو رجوعه الى الجملة الأخيرة مع ابتلاء بقية الجمل بالاجمال، او أن فيه تفصيلاً.

أما البحث الثبوتي فقد يقال بأن رجوع الاستثناء الى الجميع يعني كون احد طرفي النسبة الاستثنائية متعددًا وهذا لا يمكن الا بتعدد النسبة الاستثنائية، واردة أكثر من نسبة استثنائية من حرف الاستثناء تساوق استعمال اللفظ الواحد في اكثر من معنى، وهذا محال.

وقد يجاب عنه بأنه يمكن لحاظ الجمل بنحو العموم المجموعي بأن يكون المستثنى منه المجموع لاكل واحد واحد، فيكون طرف النسبة الاستثنائية واحداً، نعم هذا للحاظ خلاف الظاهر اثباتا حيث يكون بحاجة الى عناية ايقاع وحدة اعتبارية بينها، وهذا خاص بما اذا كان الاستثناء بالأداة كحرف "الا" وأما لو كان الاستثناء بمثل قولنا "واستثنى منهم الفاسق" لم يكن ارادة الاستثناء من الجميع بحاجة الى عناية لحاظ الوحدة الاعتبارية في الجمل، لامكان ارادة جامع الاستثناء من المعنى الاسمي لكلمة الاستثناء^(١).

وفيه أن الوجدان شاهد على امكان طرفية المتعدد المعطوف بعضه على بعض للمعنى الحرفي من دون حاجة الى ايقاع الوحدة الاعتبارية فيه كما يقال "صم واقرأ القرآن في شهر رمضان" فان نفس وحدة المعنى الحرفي توجب وحدة في طرفه ولو كان متعددًا في حد ذاته من دون حاجة الى لحاظ وحدة اعتبارية فيه في الرتبة السابقة، ولا يلزم منه تعدد المعنى الحرفي حتى يلزم استعمال اللفظ في

٦٨٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

أكثر من معنى، وفي المقام أيضا يمكن رجوع الاستثناء بالأداة الى الجميع، وفي نفس الوقت ليس طرف النسبة الاستثنائية الا ذوات تلك الجمل ولم يلحظ جهة وحدة مجموعية فيها، فلا يختلف حال تلك الجمل من حيث لحاظها بين ما لو طرء عليها الاستثناء او لم يطرء، والحاصل عدم محذور ثبوتي او اثباتي في رجوع الاستثناء الى الجميع.

انما الكلام في أن الظاهر هل هو رجوعه الى الأخير فحسب او الى الجميع او كون المتيقن رجوعه الى الأخير مع اجمال بقية الجمل، الظاهر هو الوجه الأخير وفاقا لصاحب الكفاية، فانه بعد ما كان كل من رجوع الاستثناء الى الاخير او الى الجميع محتملا عرفا فالعرف يشك في ارادة المتكلم لأي منهما، وهذا هو المقصود بالاجمال، ولا يلزم في تحقق الاجمال أن يصلح ما يتصل بالكلام لأن يبين المولى مراده به وانما حصل الاشتباه للسامع، فان المتكلم قد ياتي بلفظ يمنع من ظهور خطابه مع التفاته الى كونه مجملا لدى العرف ايضا، لعدم تعلق ارادته ببيان أكثر من ذلك، ولعل في الاهمال والاجمال مصلحة، ومن هنا لو قال المولى "ساعد المحتاجين والعلماء الا الفساق منهم" او قال "سلم على العلماء وصل خلفهم الا اذا كانوا فساق" فيحتمل العرف رجوعه الى الاخير فقط، كما يحتمل رجوعه الى الجميع، وهكذا ان تعقب تلك الجمل اداة الشرط كما لو قال " سلم على العلماء وصل خلفهم ان كانوا عدولا".

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" أن في المقام صورا ثلاث:

الصورة الاولى: ما اذا كان تعدد الجمل بتعدد موضوعاتها فحسب، مع وحدة محمولها، فتارة لا يكرر ذكر المحمول، كما في قوله "اكرم العلماء والاشراف والسادة الا الفساق منهم" فلا شبهة حينئذ في رجوع الاستثناء الى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعا قرينة عرفا على أن الجميع موضوع واحد في مقام الجعل، فمردّ هذه القضية بنظر العرف الى قولنا "أكرم

تعقب الاستثناء للجمل المتعددة.....٦٨٧

كل واحد من هذه الطوائف الثلاث الا الفساق منهم" وأخرى يكرر ذكر المحمول، كما اذا قيل "أكرم العلماء والأشراف وأكرم السادة الا الفساق منهم" فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة التي كرر فيها ذكر المحمول، وهي الجملة الأخيرة في هذا المثال، ولا يتلى العموم في بقية الجمل بالاجمال، ودعوى كونه من احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية، فلا ينعقد العموم في تلك الجمل خاطئة جدا، فانه انما يتم فيما احتف الكلام بما يصلح أن يعتمد عليه المتكلم، وان اشبه مراد المتكلم للسامع، والمقام ليس من هذا القبيل فان المولى لو اراد تخصيص تلك الجمل ايضا فاكتفاءه بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل يكون اخلا لا بالغرض.

الصورة الثانية: ما اذا كان تعدد الجمل بتعدد محمولاتها فحسب، فتارة لا يتكرر ذكر الموضوع فيها كما في قوله تعالى "الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا^(١)، فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى الجميع، نظير "بع كتيي وأعرها وأجرها الا ما كان مكتوبا عليه أنه مخصوص لي" وأخرى يتكرر ذكر الموضوع فيها، كما في قولنا "اكرم العلماء وأضفهم وجالس العلماء الا الفساق منهم" فالظاهر هو رجوع الاستثناء الى خصوص الجملة المتكرر فيها ذكر الموضوع، وتجري أصالة العموم في غيرها.

الصورة الثالثة: ما اذا تعددت الجمل بتعدد موضوعاتها ومحمولاتها كما في قولنا "اكرم العلماء وأضف العلماء وجالس العلماء الا الفساق منهم" فالاستثناء فيها يرجع الى الجملة الأخيرة، وتجري أصالة العموم في بقية الجمل^(٢).
اقول: قد اتضح بما ذكرناه بقاء العرف شاكا بالنسبة الى رجوع الاستثناء الى

١- سورة النور، الآية ٥-٤

٢- محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص

٦٨٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ما عدا الاخير، مطلقا، ما لم يكن في البين قرينة على احد الامرين من مناسبة الحكم والموضوع ونحوها، وقد مر أنه لايعتبر فيما يوجب اجمال الخطاب أن يكون مبينا لدى المتكلم وصالحا لأن يعتمد عليه في تبين مقصوده، وانما يحدث الاشتباه للسامع، فانه قد يلتفت المتكلم الى اجمال اللفظ ومع ذلك يستخدمه في كلامه لعدم تعلق غرضه بتفهم أكثر من هذا المقدار.

في تخصيص الكتاب بالخبر الواحد

الجهة الثالثة عشر: حكى عن المشهور جواز تخصيص عموم الكتاب بالخبر الواحد، بل ذكر السيد الخوئي "قده" أن الظاهر عدم الخلاف بين الامامية في ذلك فيما نعلم، وانما العامة منعو من ذلك^(١)، الا أنا وجدنا السيد المرتضى والشيخ الطوسي "رحمهما الله" قد منعا من تخصيص الكتاب بالخبر الواحد، فذكر السيد المرتضى "ره" في الذريعة أنه اختلف العاملون في الشريعة بأخبار الآحاد في تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أبى أن يخصه بها مطلقا، ومنهم من جوز ذلك مطلقا، ومنهم من جوزه إذا دخله التخصيص بغيرها، ومنهم من جوزه اذا كان العموم مخصصا بمخصص متصل، والذي نذهب إليه أن أخبار الآحاد لايجوز تخصيص العموم بها على كل حال، وسيأتي منا الاستدلال على عدم جواز العمل بأخبار الآحاد في الشرع فبطل التخصيص بها، ولو سلمنا أن العمل بها لاعلى وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص بها، ألا ترى أنهم لم ينسخوا بها وإن عملوا بها في غير النسخ^(٢).

وذكر الشيخ الطوسي "ره" في كتاب العدة أنه اختلف القائلون بأخبار الآحاد في إثبات الأحكام في جواز تخصيص عموم الكتاب بها، فمنهم من أجاز تخصيص العموم بها على كل حال ما لم يمنع من ذلك مانع، وهو مذهب أكثر الفقهاء والمتكلمين، والذي أذهب إليه أنه لايجوز تخصيص العموم بها على كل حال، سواء خصص بدليل متصل أو منفصل أو لم يخصص^(٣).

ومما نقلناه تبين الاشكال في كلام العلامة الحلي "ره" حيث ذكر بعد اختياره جواز تخصيص العموم القطعي بخبر الواحد أن السيد المرتضى منع من ذلك،

١ - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص

٢ - الذريعة ج ١ ص ٢٨٠

٣ - عدة الاصول ج ١ ص ٣٤٣

٦٩٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لأن خبر الواحد ليس بحجة عنده^(١)، فانه اولا: صرح السيد المرتضى بأنه حتى على تقدير جواز العمل بخبر الواحد انما يجوز ذلك فيما لم يكن عموم دليل قطعي الصدور على خلافه، وثانيا: لا يختص القول بالمنع بالسيد المرتضى، بل ذهب اليه الشيخ الطوسي، ولاريب في أنه يرى جواز العمل بخبر الواحد. وذكر المحقق الحلي "ره" في كتاب المعارج في اول بحثه حول تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، أنه يجوز تخصيص العموم المقطوع به بخبر الواحد وأنكر ذلك الشيخ الطوسي "ره"، لكنه اجاب بعد ذلك عن احتجاج المجوزين بأنهما دليلان تعارضا فيجب العمل بالخاص منهما، بقوله: ونجيب عن ذلك بأننا لانسلم أن خبر الواحد دليل على الإطلاق، لأن الدلالة على العمل به الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة، فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به^(٢).

وكيف كان فقد ذكرت للمنع عن تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد عدة وجوه:

الوجه الاول: ان الكتاب قطعي السند والخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن الدليل القطعي بالدليل الظني.

واجيب عنه بأن القطعي انما هو سند الكتاب، وأما دلالاته على العموم فليست قطعية، والخبر الخاص انما يعارض عموم الكتاب، كما هو شأن كل خاص بالنسبة الى العام، وحيث ان حجية العموم مشروطة عند العقلاء بعدم وصول خاص معتبر على خلافه فيقدم عليه الخاص، ولو كان سند العام قطعيا بخلاف الخاص.

الوجه الثاني: ما يظهر من جماعة منهم الشيخ الطوسي "ره" في العدة من أنه

١ - مبادئ الوصول ص ١٥٩

٢ - معارج الاصول ص ٦١

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٦٩١

لادليل على اعتبار خبر الواحد الا الإجماع، والمتيقن منه ما إذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب، وحينئذ فيكون الخبر المخالف لعموم الكتاب مشكوك الحجية، والاصل عدم حجيته.

وفيه **اولا:** أن هذا المقدار من البيان لايفيد لاثبات حجية عموم الكتاب، فان الشك في حجية الخاص يلازم الشك في حجية عموم العام ايضا، الا أن يكون دليل حجية العموم لفظيا كي يكون هو المرجع عند الشك، ولكنه مجرد فرض.

وثانيا: ما ذكر من أن دليل حجية خبر الواحد ليس هو الاجماع فحسب، بل عمدة دليلها هي السيرة العقلائية والروايات المعلوم صدورها اجمالا، كقوله (عليه السلام) -في صحيحة احمد بن اسحاق "العمرى ثقني فما أدى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك فعنى يقول فاسمع له وأطع فانه الثقة المأمون" بل ذكرنا فى محلها انه لايعد حصول الاطمئنان بصدور هذه الصحيحة لإتقان سندها، ومن الواضح أن السيرة العقلائية وهذه الروايات تشمل الخبر المخصص لعمومات الكتاب والسنة القطعية، بل حتى لو كان المستند هو السيرة المتشرعية فالظاهر شمولها له بعد وجود مخصصات كثيرة فى الروايات للعمومات القطعية، ولايحتمل عادة كون تلك المخصصات التى عمل بها المتشرعة قطعية السند.

الوجه الثانى: ما يقال من أن الخبر المخالف لعموم الكتاب مخالف للكتاب عرفا، فيشمله مثل صحيحة أيوب بن الحر قال سمعت ابا عبدالله عليه السلام يقول كل حديث مردود الى الكتاب والسنة وكل شيء لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^(١)، وصحيحة يونس عن ابي عبدالله (عليه السلام) يقول "لاتقبلوا علينا حديثا الا ما وافق القرآن والسنة، او تجدون معه شاهدا من احاديثنا المتقدمة، فان مغيرة بن سعيد لعنه الله دسّ فى كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها

٦٩٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ابي، فاتقوا الله، ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا تعالى، وسنة نبينا (صلى الله عليه وآله)، فانا اذا حدثنا قلنا قال الله عزوجل، وقال رسول الله^(١)، وفي رواية هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال ما جاءكم عنّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله، فلم أقله^(٢)، والظاهر اعتبار سند هذه الرواية، فان محمد بن اسماعيل فيه هو البندقي النيسابوري، ويدعى بندفر، وقد أكثر الكليني ره الرواية عنه بلا واسطة بما يبلغ سبعمائة وواحد وستين موردا، فيضمن بثاقته عنده، وهذه الروايات تدل على نفي صدور ما يخالف القرآن عنهم (عليهم السلام)، وهناك روايات تدل على عدم حجية ما خالف الكتاب وهو ما رواه في الوسائل عن رسالة القطب الراوندي التي ألفها في احوال احاديث اصحابنا واثبات صحتها باسناده عن الصدوق عن ابيه عن سعد بن عبدالله عن يعقوب بن يزيد عن محمد بن ابي عمير عن جميل بن دراج عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة، ان على كل حق حقيقة، وعلى كل صواب نورا، فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه^(٣)، ونحوها موثقة السكوني^(٤).

اقول: أما ما دل على نفي صدور ما خالف الكتاب فإما ان يراد به خصوص الخبر المباين للكتاب، فانه الذي يناسب ان يستنكر، او يقال عنه انه زخرف، لا للخبر الاخص او العام من وجه مع الكتاب، اذ صدر منهم الخبر الاخص من الكتاب كثيرا، ولا يختلف العام من وجه عنه الا في انه نص والعام من وجه ظاهر، فلو صرح في خطاب العام من وجه بمورد الافتراق، لصار مثله. او يراد به الخبر المخالف لروح الكتاب، مثل ما ورد في ذم طائفة من الناس

١ - رجال الكشي ص ٢٢٤ تحت عنوان مغيرة بن سعيد وفي البحار ج ٢ ص ٢٤٩ نقلا عنه.

٢ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١٥

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١١٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ٣٥

٤ - نفس المصدر ح ١١

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٦٩٣

وانهم قسم من الجنّ، فانه مخالف لروح الكتاب الذي يدعو الى المساواة بين الشعوب مهما اختلفت الوانهم واصنافهم، وهذا نظير ما يقال من ان هذا الشعر لا يوافق أشعار فلان، فان المراد منه انه لا ينسجم مع اشعاره، ولا يبعد شمول هذا القسم من الروايات النافية لصدور ما خالف الكتاب للخبر المبين للكتاب او المخالف الروحي له.

وقد قوّى صاحب الكفاية ان يراد من الخبر المخالف هو الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة، فانه الذي يناسب ان يقال عنه انه زخرف^(١)، وفيه ان الظاهر كون هذه الروايات بصدد إعطاء الضابط حتى يعرض الناس كل حديث سمعوه على الكتاب والسنة، فلو كان المراد الخبر المخالف للمراد الجدي من الكتاب والسنة فليس هناك طريق عادة الى كشفه.

وأما ما دل على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب فلا مانع في حد ذاته من ان يشمل الخبر الظني الأخص من الكتاب، الا ان الصحيح كما ادعاه جماعة هو عدم صدق المخالفة عرفا على موارد الجمع العرفي، خاصة بعد ان كان المتوقع منهم (عليهم السلام) تبين تفاصيل الاحكام مما يكون مخصصا لعمومات الكتاب، وقد يورد عليه كما في البحوث بصدق المخالفة عرفا حتى على موارد الحكومة، غاية الأمر ان العرف لا يتحير في تقديم الخبر الحاكم او الاخص مطلقا، بنكتة القرينية^(٢).

ولكن الانصاف أنه يحتمل ان يراد من المخالفة ما يكون مرادفه في الفارسية "ناسازگاری" وهذا غير صادق على موارد الجمع العرفي، خاصة موارد الحكومة، بل لو قلنا بشمول قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" للخبر الذي يكون بينه وبين الكتاب جمع عرفي فمع ذلك يمكن ان يدعى حصول العلم بقيام السيرة المتشرعية على العمل بخبر الثقة الذي يوجد بينه وبين الكتاب جمع عرفي،

١ - كفاية الاصول ص ٢٣٧

٢ - بحوث في علم الاصول ج ٧ ص ٣٢٩

٦٩٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فيثبت حجية الخبر الاخص من الكتاب، ولو شمله عنوان الخبر المخالف للكتاب، كما يمكن أن يقال: ان الارتكاز العقلائي القائم على حجية خبر الثقة يوجب انصراف قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" الى الخبر المخالف الذي لا يوجد بينه وبين الكتاب جمع عرفي.

هذا وقد ذكر في البحوث وجها آخر لحجية الخبر المخصص للكتاب في الجملة وهو انه ورد في صحيحة عبدالرحمن بن ابي عبدالله عن الصادق (عليه السلام) اذا ورد عليكم حديثان مختلفان، فاعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه^(١)، والظاهر منها التصدي لعلاج التعارض بين حديثين معتبرين لولا المعارضة، فيستفاد منها حجية الخبر المخالف للكتاب في الجملة، والقدر المتيقن منه حجية الخبر الذي يوجد جمع عرفي بينه وبين الكتاب بسهولة^(٢)، ولكن ذكرنا في بحث التعارض احتمال كون هذه الرواية في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة، نظير ما لو قيل لنا: شهد شخص بأعملية زيد وشهد شخص آخر باعلمية عمرو فماذا نصنع، فنقول له: ان كان احدهما من اهل الخبرة والآخر لم يكن من اهل الخبرة فخذ بقول الاول، فان كان كلاهما من اهل الخبرة فخذ بقول اقواهما خبرة.

هذا وقد يقال بأن العلم الإجمالي بصدور مخصصات لعمومات الكتاب عنهم (عليهم السلام) يوجب سقوط تلك العمومات عن الحجية، وحينئذ فلا يكون الخبر المخصص لعموم الكتاب مخالفا للظاهر المعبر منه، والظاهر من قوله فما خالف كتاب الله فدعوه هو طرح الخبر المخالف للظاهر المعبر لولا هذا الخبر، حيث انه بصدد توجيه الناس للعمل بالكتاب، والمفروض ان العلم الإجمالي أوجب سقوط عمومات الكتاب عن الاعتبار.

وفيه أنه لو فرض اختصاص قوله "ما خالف كتاب الله فدعوه" بالخبر المخالف

١- وسائل الشريعة ج٢٧ ص١١٨ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح٢٩

٢- بحوث في علم الاصول ج٢

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٦٩٥

لظهور الكتابي المعتبر لولا هذا الخبر، وعدم شموله للخبر المخالف للظهور الكتابي ولو كان ساقطاً عن الحجية بملاك العلم الإجمالي، فمع ذلك نقول: ان هذا العلم الاجمالي منحل بالظفر بالقدر المتيقن من المخصصات القطعية، مضافاً الى أن العلم الإجمالي بتخصيص عمومات الكتاب لا يمنع من جريان أصالة العموم لنفي ورود تخصيص زائد على المقدار المعلوم بالاجمال على عمومات الكتاب.

ثم ان من أهم ما ورد في هذا الباب هو صحيحة ابن ابي يعفور قال سألت ابا عبد الله (عليه السلام) عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً من كتاب الله او من قول رسول الله، والا فالذي جائكم به اولى به^(١)، وقد يظهر منها عدم حجية الخبر الذي لا يوجد له شاهد من القرآن فضلاً عن الخبر الاخص من الكتاب، وهذه الصحيحة لا تختص بفرض تعارض الحديث حتى لو فرض كون السؤال مختصاً به بناء على تفسير كلمة اختلاف الحديث بتعارض الحديث، مع انه يحتمل ان يكون بمعنى تنوع الحديث او اختلافه من حيث وثاقة الراوي وعدمها.

فتكون هذه الصحيحة موجبة لحمل مثل صحيحة احمد بن اسحاق على حجية خبر الثقة في غير الاحكام الشرعية، كما لو اخبر عن الأحكام الولائية، وقد يشهد له الأمر بالسمع والطاعة، فتكون صحيحة ابن ابي يعفور اخص مطلقاً منها لعدم شمولها للاحكام الولائية، ولاوجه لدعوى ان حمل صحيحة احمد بن اسحاق على الأحكام الولائية حمل على الفرد النادر، خاصة وانها وردت عن العسكريين (عليهما السلام) بالنسبة الى العمري وابنه، وقد كانا من الوكلاء، فبناء على ذلك يمكن تخصيصها بصحيحة ابن ابي يعفور.

١ - وسائل الشريعة ج ٢٧ ص ١١١ باب ٩ من ابواب صفات القاضي ح ١١

٦٩٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ولكن الجواب عنه أنه ان أريد منها استنكار صدور الحديث الذي لا يكون في عمومات الكتاب والسنة ما يوافق مضمونه بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولي" انه يليق به دون الامام (عليه السلام) فلا بد حينئذ من حملها على التقية، اذ من الواضح ان شأن الأئمة (عليهم السلام) ليس بيان خصوص ما يوافق ظهور الكتاب والسنة، الا أن يحمل على اعتبار الموافقة الروحية للكتاب والسنة بأن يوجد شاهد أي مؤيد له في الكتاب والسنة، وقد ورد في مرسله عبد الله بن بكير عن رجل عن أبي جعفر (عليه السلام) في حديث قال: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهدا أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به وإلا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم، فقد يقال ان التعبير بشاهد او شاهدين قرينة على ارادة الموافقة الروحية للكتاب، اذ لو كان المراد منه ظهور الكتاب فلا يحتاج الى فرض ظهورين للكتاب.

وان أريد منها ان كل حديث لا يكون في عمومات الكتاب والسنة ما يوافق مضمونه فليس بحجة بأن يكون المراد من قوله "والا فالذي جاءكم به اولي به" انه أعلم بما جاء به، أي اعرف منكم بصدق خبره او كذبه، وهذا يعني عرفا الغاء حجية خبر الواحد، حيث أن فرض الحجية لخصوص الخبر الذي يوافق ظهور الكتاب او السنة لغو عرفا، فاذا استظهر من هذه الصحيحة انها بصدد الغاء حجية الخبر الواحد فتكون بنفسها من الخبر الواحد الذي يدل على عدم حجية الخبر الواحد، وقد ذكر في بحث حجية الاخبار ان حجية هذا الخبر تستلزم الخلف اذ يلزم من حجيته عدمها، ودعوى ان الخلف انما يلزم لو كان هذا الخبر حجة على عدم حجية نفسه، واما حجيته على عدم حجية سائر اخبار الآحاد فلا يلزم منها الخلف، غير تامة لعدم احتمال عرفي لاختصاص الحجية بهذا الخبر دون سائر الاخبار.

تخصيص الكتاب بالخبر الواحد ٦٩٧

نعم قد يقال بانه مع احتمال صدق هذا الخبر لا يمكن احراز امضاء الشارع لسيرة العقلاء على حجية خبر الواحد، الا انه يكفي في الجواب عنه ان استمرار هذه السيرة بين المتشرعة الى زمان الشارع وما بعده يكشف إنَّ عن عدم الردع.

الوجه الرابع: ما قيل من أنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضا، حيث انه قسم من التخصيص، وهو التخصيص الزماني، ومن الطبيعي أن مجرد هذا لا يوجب الحكم بجواز التخصيص به وعدم جواز اثبات النسخ به، وحيث لا يجوز اثبات النسخ به فلا يجوز التخصيص.

وفيه أن الفارق هو الإجماع على عدم حجية الخبر الظني القائم على نسخ الكتاب، لاعلى امتناع حجيته، ولعل نكتة الاجماع هو أن نسخ الكتاب مما كان المسلمون يهتمون به بحيث لو كان لبان واشتهر، فعدم اشتهاره دليل عدم وجوده، وهذا بخلاف التخصيص.

فاتضح جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الثقة وان لم يكن قطعي الصدور.

الدوران بين التخصيص والنسخ

الجهة الرابعة عشر: وقع الكلام في أنه إذا ورد عام وخاص فهل الظاهر كون الخاص مخصصاً للعام أو كون المتأخر ناسخاً للمتقدم، وينبغي بيان حكم المسألة ضمن صور:

الصورة الأولى: أن يكون صدور الخاص قبل حضور وقت العمل للعام في مورد الخاص، فبناء على عدم إمكان نسخ الحكم قبل حضور وقت العمل به، فيتعين التخصيص، فقد يقال بأنه لا يعقل جعل الحكم بداع الجد من المولى الملتفت إلى عدم فعليته في الخارج بفعلية موضوعه، ضرورة أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث ان الغرض من جعله انما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبة لانتفاء شرطه فلامحالة يكون جعله بهذا الداعي لغواً، فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

اقول: الصحيح هو التفصيل بين ما لو كان تحقق الموضوع للحكم المجعول على نهج القضية الشرطية ممكناً لكن المولى يعلم خارجاً بعدم تحققه، فانه لامحذور في جعله حيث لا يكون لغواً، بعد وجود المصلحة في الجعل كعدم نقص قوانين الشريعة وكان أمراً جدياً، لتعلق غرض المولى بالجزاء على تقدير حصول الشرط، وما ذكره السيد الخوئي "فده" من عدم كون الأمر حينئذ جدياً بل سوريا غير متجه بعد تعلق غرض المولى بالجزاء على تقدير حصول الشرط، هذا ولو كان انتفاء الموضوع نتيجة جعل الأمر كما في جعل الأمر باداء الكفارة على تقدير الإفطار العمدي وفرض علم المولى بأنه يوجب ترك المكلف للإفطار العمدي فانه لا اشكال في امكانه، حيث يكون الغرض الاصيلي منه ترك المكلف للإفطار العمدي فيكون مطابقاً للغرض.

وأما اذا لم يمكن تحقق الموضوع عادة في هذه الفترة فيكون جعله لغواً، كما

٧٠٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لو جعل وجوب الصوم في شهر رمضان على كل مكلف، ولكنه نسخه في حق المسافر قبل حلول شهر رمضان، فانه غير ممكن.

فان كان المراد من صدور الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام هذا الفرض الأخير فما ذكر من عدم امكان النسخ وتعين التخصيص هو الصحيح، والا كان ملحقا بالصورة الثانية.

الصورة الثانية: ما اذا كان الخاص متأخرا وكان صدوره بعد حضور وقت العمل بالعام في مورد الخاص، وحينئذ يكون كل من تخصيص العام ونسخ العام في مورد الخاص محتملا، لكن لايبعد ان يقال بأن ظاهر الخطاب الصادر من الشارع كونه هو الحكم المجعول في الشريعة من بدء تشريع الحكم في هذا المورد، فيكون الظاهر هو التخصيص، ويمكن أن يكون منشأ هذا الظهور ندرة النسخ في الشريعة بخلاف التخصيص، ولكن ذهب جماعة الى كون الخاص ناسخا، لامخصصا، بدعوى ان تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، ومن ثم وقعوا في المشكلة بالنسبة الى الروايات الصادرة عن الائمة (عليهم السلام) لضرورة عدم وقوع النسخ في زمانهم، ولكن الجواب عنه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة يكون لأجل كونه موجبا لالقاء في المفسدة او تفويت المفسدة، وهذا القبح يرتفع عند وجود مصلحة اقوى او مساوية في تأخير البيان عن وقت الحاجة، او وجود مفسدة ثانوية اقوى او مساوية في تقديم البيان على وقت الحاجة، كما لو كان التدرج في البيان مقتضى التقية او موجبا لعدم احساس الناس الكلفة والمشقة، فيوجب نفرتهم عن الدين، هذا اذا كان الخاص متضمنا لحكم الزامي، والا فلو كان متضمنا لحكم ترخيصي فلايلزم من تأخيره تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة، وانما يوجب مجرد الكلفة في حق المكلفين، ولاقبح فيه ابداء، وانما يكون خلاف الحكمة لو لم يكن فيه اية مصلحة، وقد يوجب ذلك سوق الناس الى الكمال كما لو كان العمل مستحبا في نفسه.

الدوران بين التخصيص والنسخ ٧٠١

وقد حكي عن بعض السادة الأعلام (دام ظلهم) أنه قال لو فرض صدور الخاص المتأخر عن النبي (صلى الله عليه وآله) وكان بعد وقت العمل بعموم العام فيحمل على كونه ناسخا، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة عن الموالي العرفية، ولو فرض صدوره من الأئمة (عليهم السلام) فحيث أن ظاهر كلامهم أنهم يبينون الحكم المجعول في زمن النبي (صلى الله عليه وآله) واحتمال بيانهم للناسخ المودع عندهم من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) والذي يعد مخصصا أزمانيا للعام المتقدم خلاف الظاهر جدا، لاستلزامه تبدل حكم الناس بعد صدور هذا الخطاب عما قبله، فيكون ظاهر خطاب الخاص كشفه عن الحكم الثابت في عصر النبي (صلى الله عليه وآله) فحيث أن ذلك لا يمكن عادة كون هذا الخاص المروي عن الأئمة (عليهم السلام) تكرارا لما صدر قبل ذلك أيضا فلا مانع من الالتزام بالتخصيص، وإن علم اتفاقا بعدم صدور ذلك الخاص قبل ذلك كما قد يدعى في خطاب نجاسة الناصب وخمس أرباح المكاسب فإن كان مفاد العام حكما إلزاميا ومفاد الخاص حكما ترخيصيا كفى في المصحح لتأخير بيانه سوق المكلفين إلى الكمال، وإن كان مفاد العام حكما ترخيصيا ومفاد الخاص حكما إلزاميا ولكن كان مخالفا للتقية بُني على التخصيص أيضا، لأن رعاية التقية تكون مصححا عقلائيا لتأخير بيانه، وإن لم يكن مفاد الخاص مخالفا للتقية فلا مصحح عرفا لكتمانه حينئذ والقاء الناس في محذور مخالفة الحكم الإلزامي، فإن أمكن حمله على الحكم الولائي والافلابد من حمله على تأكد الاستحباب^(١).

هذا والمهم أنه لا توجد ثمرة عملية للبحث عن هذه الصورة بالنسبة إلينا، لكون الحكم الفعلي بالنسبة إلينا على طبق الخاص، نعم قد يكون له أثر عملي بالنسبة إلى من عاصر الفترة التي كانت قبل صدور الخطاب الخاص، حيث أنه بناء على النسخ يكون الحكم الواقعي بالنسبة إلى تلك الفترة على وفق العموم

٧٠٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فيكون امتثاله مجزءا لامحالة، بينما أنه على التخصيص يثبت أن الحكم الواقعي كان على طبق الخاص من ابتداء الشريعة، وانما كان حكمه الظاهري على طبق العموم، فيحتاج الى البحث عن أجزاء امتثال الحكم الظاهري عن الواقع.

الصورة الثالثة: ما اذا كان العام متأخرا عن الخاص، وكان قبل حضور وقت العمل بالخاص فلاريب في كون الخاص منحصصا له بعد ما مر من عدم امكان النسخ في هذه الصورة.

الصورة الرابعة: ما اذا كان العام متأخرا عن الخاص وكان بعد مجيء وقت العمل بالخاص، ومن الواضح وجود ثمرة مهمة لهذا البحث بالنسبة اليينا.

وقد يقال بأن النسبة بين الخاص المتقدم والعام المتأخر هي العموم من وجه، حيث أن العام لايتعرض لحكم هذا الخاص في الزمان السابق على صدوره، فلادليل حينئذ على تخصيصه بالخاص المتقدم فلعل العام ناسخ له، وحينئذ فيتساقطان في مورد الاجتماع أي موضوع الخاص بعد زمان صدور العام، ويرجع فيه الى مقتضى الاصل العملي من استصحاب بقاء حكم الخاص بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية، الا ان يفرض كون العام المتأخر دالا على العموم بالوضع ولم تكن دلالته بالاطلاق ومقدمات الحكمة، فبناء على تقديم العام على المطلق فقد يقال بلزوم تقديم العام المتأخر على اطلاق الخاص المتقدم.

ولكن أجاب عنه الأعلام بأن العام كاشف عن الحكم الثابت في الشريعة من بداية عصر التشريع، فالمنكشف فيه مقارن زمانا مع المنكشف بالخاص المتقدم، وحينئذ تكون النسبة بينهما العموم والخصوص المطلق، ولايعد تمامية هذا الجواب.

ولكن حكي عن بعض السادة الأعلام (دام ظلله) التفصيل بين صدور العام المتأخر عن النبي(صلى الله عليه وآله) وبين صدوره عن الأئمة (عليهم السلام)، ففي

الدوران بين التخصيص والنسخ ٧٠٣

الفرض الاول يحتمل على كونه ناسخا للخاص المتقدم، كما هو كذلك في الخطابات الصادرة من الموالى العرفية، فان النسبة بين العام المتأخر والخاص المتقدم وان كان هو العموم من وجه حيث ان ظاهر العام ثبوت الحكم للخاص من زمان صدور العام لاقبله، فيكون مورد اجتماعهما هو موضوع الخاص بلحاظ الزمان المتأخر عن زمان صدور العام حيث ان الخطاب الخاص باطلاقه يثبت له الحكم الذي يدل عليه بينما يدل العام على خلاف ذلك الحكم، ولكن حيث تكون دلالة العام بالوضع فتقدم على دلالة الخاص على استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام بالاطلاق، وما في الكفاية من أن غلبة التخصيص وندرة النسخ توجب قوة ظهور الخاص المتقدم في استمرار حكمه الى ما بعد زمان صدور العام المتأخر فيقدم على عموم العام، ففيه: أنه لم يحرز غلبة التخصيص وندرة النسخ في كلمات النبي (صلى الله عليه وآله) وقد ورد في صحيحة منصور بن حازم قال قلت لابي عبدالله (عليه السلام) أخبرني عن أصحاب رسول الله (صلى الله عليه وآله) صدقوا على محمد (صلى الله عليه وآله) أم كذبوا؟ قال بل صدقوا قال قلت فما بالهم اختلفوا؟ فقال اما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله (صلى الله عليه وآله) فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب، فنسخت الأحاديث بعضها بعضها^(١)، ولاريب في شموله للنسخ المصطلح وان شمل التخصيص والتقييد أيضا، وفي صحيحة محمد بن مسلم: عن ابي عبدالله (عليه السلام) قال قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان وفلان عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) لا يهتمون بالكذب فيجيبونكم منكم خلافا، قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن^(٢)، وفي رواية سليم بن قيس قال قلت لأمير المؤمنين (عليه السلام) إني سمعت من سلمان والمقداد وابي ذر شيئا من تفسير القرآن وأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) غير ما في أيدي

١ - كافي ج ١ ص ٦٥ باب اختلاف الحديث

٢ - وسائل الشيعة ج ٢٧ ص ١٠٩ باب ٩ من ابواب صفات القاضى ح ٤

٧٠٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الناس، ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم ورأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن ومن الأحاديث عن نبي الله (صلى الله عليه وآله) أنتم تخالفونهم فيها وتزعمون أن ذلك كله باطل، أفترى الناس يكذبون على رسول الله متعمدين ويفسرون القرآن بآرائهم، قال فأقبل علي فقال قد سألت فافهم الجواب إن في أيدي الناس حقا وباطلا وصدقا وكذبا وناسخا ومنسوخا وعاما وخاصا ومحكما ومتشابهها وحفظا ووهما^(١).

وأما في الفرض الثاني مما كان العام المتأخر واردا عن الأئمة (عليهم السلام) فلا يتصور النسخ لانتهاه عصر التشريع آنذاك، نعم يمكن ان يطلق النسخ على الخاص المتأخر باعتبار انه ينسخ الوظيفة الظاهرية في العمل بالعام، خاصة اذا كان الأمر الظاهري بالعمل بالعام يقتضي الاجزاء.

وعليه فلو فرض صدور العام المتأخر من الأئمة فحيث لا يحصل العلم عادة بعدم سبق صدوره من النبي (صلى الله عليه وآله) والأئمة السابقين (عليهم السلام) فيؤخذ بظاهره من كون الحكم على وفق العام مجعولا من أول الشريعة، فتكون النسبة بين العام والخاص هو العموم والخصوص المطلق فيلتزم فيه بالتخصيص^(٢). أقول: مع الغض عما مر من ظهور العام المتأخر والخاص المتقدم في كشفهما عن حكم مجعول في وقت مقارن، فيلاحظ عليه:

أولا: إنه لم يفترض دائما كون الخطاب المتأخر عاما وضعيا فقد يكون مطلقا فلا يتم كلامه في هذا الفرض، على انه قد تحقق في محله عدم تقديم العام المنفصل على المطلق وفاقا لصاحب الكفاية.

وثانيا: لو نقل بعض الأئمة (عليهم السلام) الخاص الصادر عن النبي (صلى الله عليه وآله) فظاهره استمرار حكمه الى زمان النقل، فينحصر الفرض بما

١ - الكافي ج ١ ص ٦٣

٢ - تعارض الأدلة

الدوران بين التخصيص والنسخ ٧٠٥

إذا نقل الخاص عن النبي (صلى الله عليه وآله) بطريق آخر.

وثالثاً: إنه لم يعلم من صحيحة منصور بن حازم بيانها لوقوع النسخ في مورد العام والخاص، بل لعله في مورد المتباينين، وبناء على تفسير النسخ بما يعم التخصيص والتقييد فالإخبار عن وقوع طبيعي النسخ لا يعني الإخبار عن تحقق حصة منه وهو النسخ المصطلح، إلا أن يلتزم بظهور النسخ في النسخ المصطلح، ولكن الظاهر أنه لا يلتزم به.

ورابعاً: إن ما ذكره بالنسبة إلى العام الصادر عن الأئمة (عليهم السلام) من أنه إن احتتمل سبق صدور هذا الخطاب العام من النبي (صلى الله عليه وآله) أيضاً فيلتزم بالتخصيص، ففيه أنه لو كان الخطاب الخاص صادراً من إمام سابق فيتم ما ذكره وأما إن كان الخاص منقولاً عن النبي (صلى الله عليه وآله) فلا يكشف هذا العام المتأخر عن أكثر من صدوره عنه في زمان ما، ولعله صدر في وقت متأخر عن وقت صدور الخاص، فبناء على صدور الخاص في وقت متقدم تكون النسبة بينهما عموماً من وجه وبناء على صدوره في وقت مقارن لصدور العام أو متأخر منه فتكون النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقاً، فلا يحرز قرينته على العام. فتحصل أن الظاهر في الخطابات الشرعية هو تخصيص العام بالخاص سواء كان متقدماً أم متأخراً، وأما النسخ فهو خلاف الظاهر حتى ولو كان معقولاً.

النسخ

ثم إن الإعلام بمناسبة هذا البحث تكلموا عن حقيقة النسخ في الأحكام الشرعية، وأنه لا يعقل النسخ الحقيقي فيها، بأن يجعل الشارع الحكم بنحو مستمر أولاً ثم يرفعه، لاستلزامه الجهل بالمبادئ والملاكات، وهذا مستحيل في حقه تعالى، فيكون النسخ في الأحكام الشرعية اثباتياً لا ثبوتياً، أي إن إبراز الحكم كان بشكل مطلق، فتوهم الناس استمراره، لكنه كان في الواقع مقيداً من حيث الزمان بما قبل مجيء الخطاب الناسخ، ولكن ذكر في البحوث أنه وإن كان

٧٠٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لإشكال في استحالة النسخ الحقيقي بالنسبة إلى مبادئ الحكم من الإرادة والكرهه لاستلزامه البداء المستحيل على الله سبحانه وتعالى، ولكنه معقول بالنسبة إلى الحكم في عالم الجعل والاعتبار بأن يعتبر الوجوب مثلا بنحو مستمر، ثم يلغيه في زمان لاحق^(١).

ولكنه بناء عليه يكون انشاء الحكم التكليفي بلحاظ ما بعد زمان النسخ فاقتدا لحقيقة الحكم، وهي كونه بداع البعث والتحرير، فيكون بلحاظ ما بعد زمان النسخ حكما صوريا، نعم يتم ما ذكره في الحكم الوضعي، لكن فرض كلامه في الحكم التكليفي كما لا يخفى.

البداء

ثم انه قد شبه صاحب الكفاية النسخ في التشريع بالبداء في التكوين، فكما أن البداء الحقيقي مستحيل في حقه تعالى لاستلزامه الجهل، والمراد بالبداء في حقه هو الإبداء أي البداء في مقام الاثبات، (وذلك مثل أن يخبر مثلا بموت شخص في وقت كذا، من دون أن يخبر بكون موته معلقا على عدم اعطائه الصدقة) فكذلك النسخ في عالم التشريع يكون في مقام الاثبات دون الثبوت، فان النبي (صلى الله عليه وآله) ربما يظهر استمرار الحكم مع اطلاعه على حقيقة الحال وأنه ينسخ في المستقبل، وقد لا يكون مطلعاً على ذلك لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تبارك وتعالى، ولعل من هذا القبيل أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

ثم ذكر أن البداء في التكوينيات هو أن الله تبارك وتعالى إذا تعلق مشيئته الناشئة عن الحكمة بإظهار ثبوت ما سوف يمحوه، ألهم أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به، وقد يعلم النبي أو الولي بمحوه وقد لا يعلم 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 يطّلع

الدوران بين التخصيص والنسخ ٧٠٧

على كونه معلقا على أمر غير واقع أو معلقا على فقد المانع المفروض وجوده، كما قال تعالى "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب".

نعم من شملته العناية الإلهية واتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذي هو من أعظم العوالم الربوبية وهو أم الكتاب يكشف عنده الواقعات على ما هي عليها كما ربما يتفق لخاتم الأنبياء ولبعض الأوصياء.

والحاصل أنه إنما نسب إليه تعالى البداء مع أنه في الحقيقة إبداء، لكمال شباهته بالبداء في غيره^(١).

وهذا التفسير للبداء يعني أن الله قد يخبر نبيه أو وليه عن تحقق شيء بنحو مطلق فيكون ظاهره وقوعه حتما، مع علمه بكونه معلقا واقعا على شرط غير حاصل، وهذا يعني صدور الكذب منه تعالى لحكمة مقتضية له، وقد يخبر النبي أو الولي عن تحقق شيء بنحو مطلق، مع علمهما بكونه معلقا على شرط غير حاصل، وهذا يعني صدور الكذب منهما لحكمة، وهذا مناف لما ورد في الروايات من أن الله لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، ففي صحيحة الفضيل بن يسار قال سمعت أبا جعفر (عليه السلام) يقول العلم علمان فعلم عند الله مخزون لم يطلع عليه أحدا من خلقه، وعلم ملائكته ورسله، فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله، وعلم عنده مخزون يقدم منه ما يشاء ويؤخر منه ما يشاء ويثبت ما يشاء^(٢).

مضافا إلى ما قد يترتب على الالتزام بإمكان صدور الكذب منه تعالى أو من النبي أو الولي لمصلحة مقتضية لذلك من التشكيك في أخباره تعالى حتى بالأمور المهمة التي يشتمل عليها القرآن، وهذا موجب للوقوع في مفسدة عدم الاعتماد بأخباره تعالى أو أخبار نبيه، وهو مناف لحكم العقل، فما قد يقال من عدم قبح صدور الكذب منه تعالى أو من نبيه في الأمور التكوينية فمما لا ينبغي الاصغاء

١ - كفاية الأصول ص ٢٣٩

٢ - الكافي ج ١ ص ١٤٧، المحاسن ج ٢ ص ٢٤١

اليه .

وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ما محصله أن المستفاد من الروايات أن القضاء الإلهي على ثلاثة أقسام:

القسم الأول: قضاءه تعالى الذي لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى نبينا محمد (صلى الله عليه وآله) وهو العلم المخزون الذي استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوحة المحفوظة تارة وبأم الكتاب أخرى، ولاريب ان البداء يستحيل أن يقع فيه، ففي معتبرة أبي بصير عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إن لله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو، من ذلك يكون البداء، وعلم ملائكته ورسله وأنبياءه فنحن نعلمه^(١)

القسم الثاني: قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بأنه سوف يقع حتماً وهذا القسم أيضا لا يقع فيه البداء، لما ورد في الروايات من أن الله لا يكذب نفسه ولا ملائكته ورسله أوليائه فلا فرق بينه وبين القسم الأول من هذه الناحية، نعم يفترق عنه من ناحية أخرى وهي ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول، وهذا ما اشار اليه في صحيحة الفضيل بن يسار المروية آنفا.

القسم الثالث: قضاء الله الذي أخبر نبيه وملائكته بوقوعه في الخارج لابنحو الحتم بل معلقاً على أن لاتتعلق مشية الله على خلافه، وفي هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو والإثبات، وإليه أشار بقوله "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" وقد دلت على ذلك عدة من الروايات:

منها: ما في التفسير المنسوب الى القمي عن عبدالله بن مسكان عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال إذا كان ليلة القدر نزلت الملائكة والروح والكتابة إلى أسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنة، فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت الذي

الدوران بين التخصيص والنسخ ٧٠٩

أراد، قلت: وكل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال: نعم، قلت فأبي شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك وتعالى .

ومنها: ما فيه أيضا عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر وأبي عبد الله وأبي الحسن (عليهم السلام) عند تفسير قوله تعالى: "فيها يفرق كل أمر حكيم" أي يقدر الله كل أمر من الحق ومن الباطل وما يكون في تلك السنة وله فيه البداء والمشية يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء من الآجال والأرزاق والبلايا والأعراض والأمراض ويزيد فيها ما يشاء وينقص ما يشاء.

ومنها: ما في الاحتجاج عن أمير المؤمنين (عليه السلام) انه قال: لولا آية في كتاب الله لأخبرتكم بما كان وبما يكون وبما هو كائن إلى يوم القيامة وهي هذه الآية "يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب" ومثله ما عن الصدوق في الأمالي والتوحيد عن أمير المؤمنين (عليه السلام).

ومنها: ما في تفسير العياشي عن زرارة عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: كان علي بن الحسين (عليهما السلام) يقول لولا آية في كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت آية آية قال قول الله يمحو الله ما يشاء ويثبت.

ومنها: ما في قرب الإسناد عن البنظطي عن الرضا (عليه السلام) قال: قال أبو عبد الله وأبو جعفر وعلي بن الحسين والحسين بن علي وعلي بن أبي طالب (عليهم السلام) لو لا آية في كتاب الله لحدثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعة يمحو الله ما يشاء ويثبت.

ومنها: ما عن العياشي عن ابن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) يقول: ان الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ويمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء وعنده أم الكتاب وقال فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا وقد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل.

و منها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله (عليه السلام) سئل عن

٧١٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

قول الله يمحو الله...قال: ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء ويثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء وذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً.

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل أن يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه باللوح المحفوظ وبأم الكتاب والعلم المخزون عند الله، بدهاة أنه كيف يتصور البداء فيه وان الله سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء. نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعني أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء والأوصياء والملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم، وكذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل يستقل باستحالة تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه.

و أما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء ولا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أي محذور كنسبة الجهل إلى الله سبحانه وتعالى ولأما ينافى عظمته وجلاله ولا الكذب حيث ان إخباره تعالى بهذا القضاء لنبيه أو وليه ليس على نحو الجزم والبت، بل هو معلق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلق المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فان ملاك صدق هذه القضية وكذبها انما هو بصدق الملازمة وكذبها، والمفروض ان الملازمة صادقة وهي وقوعه لو لم تتعلق المشيئة الإلهية على خلافه، فان الله تعالى يعلم مثلاً بأن زيداً سوف يموت في الوقت الفلاني ويعلم بأن موته فيه معلق على عدم إعطائه الصدقة، ويعلم بأنه يعطي الصدقة فلا يموت فيه، فهاهنا قضيتان شرطيتان ففي إحداهما: قد علق موته في الوقت الفلاني بعدم تصدقه أو نحوه، وفي الأخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه، ونتيجة ذلك ان المشيئة الإلهية في القضية الأولى قد تعلق بموته إذا لم يتصدق، وفي القضية الثانية قد تعلق بعدم موته وبقائه حياً إذا تصدق، ومن

الدوران بين التخصيص والنسخ.....٧١١

الواضح ان اخباره تعالى بالقضية الأولى ليس كذباً، فان المناط في صدق القضية الشرطية وكذبها هو صدق الملازمة بين الجزاء والشرط وكذبها لا بصدق طرفيها، بل لا يضر استحالة وقوع طرفيها في صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمة بينهما وكذا لا محذور في إخبار النبي أو الوصي بموته في هذا الوقت معلقاً يتعلق المشيئة الإلهية به، فان جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الذي أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم والجزم ومن دون تعليق، بل دلت القرينة على أنه انما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئة الإلهية به أو ان لا تتعلق بخلافه^(١).

وما ذكره قد ينافي بعض الروايات الواردة في البداء، كرواية الكافي عن علي بن محمد عن أحمد بن محمد بن محمد عن محمد بن علي عن عبد الرحمن بن محمد الأسدي عن سالم بن مكرم عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال مر يهودي بالنبي (صلى الله عليه وآله) فقال السام عليك فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) عليك فقال أصحابه إنما سلم عليك بالموت قال الموت عليك قال النبي (صلى الله عليه وآله) وكذلك رددت ثم قال النبي (صلى الله عليه وآله) إن هذا اليهودي يعضه أسود في قفاه فيقتله قال فذهب اليهودي فاحتطب حطبا كثيرا فاحتمله ثم لم يلبث أن انصرف فقال له رسول الله (صلى الله عليه وآله) ضعه فوضع الحطب فإذا أسود في جوف الحطب عاض على عود فقال يا يهودي ما عملت اليوم قال ما عملت عملا إلا حطبي هذا احتملته فجئت به وكان معي كعكتان فأكلت واحدة و تصدقت بواحدة على مسكين فقال رسول الله (صلى الله عليه وآله) بها دفع الله عنه و قال إن الصدقة تدفع ميتة السوء عن الإنسان^(٢).

ولأجل ذلك ذكر صاحب الوسائل "ره" - عند نقل هذه الرواية ونحوها- أن فيها دلالة واضحة على إثبات البداء بعد وصول الخبر إلى الملائكة والأنبياء

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص البيان ص ٢٩٤

٢ - الكافي ج٤ ص٥

٧١٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

والأئمة والأئمة، وما ورد من استحالة هذا القسم محمول على ما فيه مفسدة من تكذيب الأنبياء والأئمة لعدم ظهور الحكمة أو محمول على أنه لا يقع إلا نادرا مع ظهور الحكمة، وما من عام إلا وقد خص^١.

وما ذكره من امكان حمل ما ورد في روايات البداء على الغالب غير متجه لآباء قوله (عليه السلام) في صحيحة الفضيل بن يسار "فما علمه ملائكته ورسله فإنه سيكون، لا يكذب نفسه ولا ملائكته ولا رسله" عن هذا الحمل، نعم لو تم سند الرواية الواردة في اليهودي ونحوها لم يكن مانع من حمل مثل صحيحة الفضيل على ما لو كان البداء موجبا لتوهم الناس كذب النبي والولي، ومن الواضح أن الناس في قضية اليهودي لما رأوا الاسود في جوف الحطب الذي كان يحمله على ظهره ثم معرفتهم أن اعطاه الصدقة كان مانعا عن عض الاسود اياه في قفاه كفى ذلك في عدم تكذيبهم النبي، الا أن سند الرواية ضعيف، وعليه فلا يبعد تمامية ما ذكره السيد الخوئي "فده"، واما ما ورد عن ابي عبد الله (عليه السلام) من "انه بدا لله في امر اسماعيل" و "انه ما بدا لله كما بدا له في اسماعيل ابني" فهو من البداء الحقيقي في الله وهو باطل جزما، ولذا ذكر المحقق الطوسي "ره" في كتاب نقد المحصل ان القول بالبداء ما كان الا في رواية رووها عن جعفر الصادق (عليه السلام) انه جعل اسماعيل القائم مقامه فظهر من اسماعيل ما لم يرتضه منه فجعل القائم موسى فسئل عن ذلك فقال بدا لله في أمر اسماعيل، وهذه رواية، وعندهم أن الخبر الواحد لا يوجب علما ولا عملا.

واما ما ذكره السيد الخوئي من أن فائدة الاعتقاد بالبداء هو توجه العبد اليه تعالى وتضرعه اليه لقضاء حوائجه ولذلك ورد في الروايات انه ما عظم الله بمثل البداء، ففيه أنه بناء على امكان البداء فيما اخبر الله او نبيه بوقوعه جزما، كما

الدوران بين التخصيص والنسخ.....٧١٣

عليه صاحب الكفاية تم ما ذكره من ان فائدة البداء فيه هو تضرع العبد، واما على ما ذكره من اختصاص البداء بما اخبر به الله ونبيه بوقوعه معلقا على شرط او فقد مانع فلايحتمل ان يمنع احد من احتمال تأثير الدعاء والتضرع فى رفع البلاء اذ لعل استمرار البلاء معلق على عدم الدعاء والتضرع، فيكون كسائر الموارد التى لم يتحقق اخبار فيها بالبلاء واستمراره حتى على نهج القضية الشرطية.

ثم ان ما ورد فى الدعاء من قوله "وان كنت عندك فى ام الكتاب شقيا فاجعلني سعيدا فانك تمحو ما تشاء وتثبت وعندك ام الكتاب" فهو خطأ من الرواة جزما، فان البداء لا يكون فى ام الكتاب حسب ما ورد فى الروايات التى مر نقلها.

وكيف كان فما عليه الشيعة من القول بالبداء ليس هو البداء الحقيقي خلافا لما توهمه العامة، حيث اشكلوا بأنه مستلزم للجهل بالنسبة اليه تعالى، مع أن الشيعة وأئمتهم من ذلك براء، ففي صحيحة منصور بن حازم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام هل يكون اليوم شيء لم يكن في علم الله بالأمس قال لا، من قال هذا فأخزاه الله قلت رأيت ما كان وما هو كائن إلى يوم القيامة أليس في علم الله قال بلى قبل أن يخلق الخلق.

ثم ان ما ذكره السيد الطباطبائي "ره" فى تفسيره من ان البحث والنزاع فى البداء لفظى محض، فهو مخالف لاهتمام الائمة بشأنه، فقد ورد عن ابي عبد الله (عليه السلام) لو علم الناس ما فى القول بالبداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه، وقد روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن الريان بن الصلت قال سمعت الرضا (عليه السلام) يقول ما بعث الله نبيا قط إلا بتحريم الخمر و أن يقر لله بالبداء، كما ورد انه ما عظم الله بافضل من البداء^(٢).

١ - مفاتيح الجنان ص٤٦

٢ - الكافي ج١ ص١٤٨

المطلق والمقيد

وقع النزاع في أن دلالة المطلق على الإطلاق هل تكون مستندة إلى الوضع بان يكون قد وضع اسم الجنس مثلا كالانسان بإزاء الماهية المطلقة، كما هو المنسوب إلى المشهور قبل سلطان العلماء أو مستندة إلى مقدمات الحكمة بأن يكون قد وضع بإزاء الماهية المهملة أي الجامع بين الماهية المطلقة والماهية المقيدة كما هو مسلك سلطان العلماء والمشهور بعده، فنحتاج في استفادة الإطلاق إلى قرينة نوعية تسمى بمقدمات الحكمة أو الظهور السياقي.

وقبل الكلام حول ذلك ينبغي البحث تبعا للاعلام عن انقسامات الماهية.

انقسامات الماهية

حيث ذكر الحكماء انقسام الماهية إلى المطلقة والمجردة والمخلوطة، وسمى علماء الاصول الماهية المطلقة باللابشرط القسمي، وسموا الماهية المجردة بالماهية بشرط لا، وان كان بينهما خلاف حيث يعتبر الحكماء الماهية المجردة هي البشروط لا عن جميع القيود والخصوصيات الزائدة ولذا ذكروا انها غير قابلة للوجود، ولكن الاصوليين عمموا البشروط لا إلى كل ماهية ملحوظة بشرط لا عن قيد معين كالانسان الملحوظ بشرط لا عن الفسق، وسموا المخلوطة بالماهية بشرط شيء، فالانسان ان لوحظ مقيدا بقيد وجودي ككونه عالما كان بشرط شيء وان لوحظ مقيدا بقيد عدمي كعدم كونه عالما كان بشرط لا، وان لوحظ ذاته لابشرط كان لابشرط، ثم انهم لما رأوا أنه لامحالة يكون الجامع المقسم لهذه الاقسام الثلاثة لابشرط عن خصوصيات الاقسام والا لما كان جامعا ومقسما، فيكون لابشرط حتى عن خصوصية اللابشرط أي عدم لحاظ قيد زائد مع الماهية، ولذا سمو الجامع باللابشرط المقسمي وسموا اللابشرط الذي هو احد الاقسام الثلاثة باللابشرط القسمي، ثم وقع الكلام في الماهية المهملة وأنها هل هي شيء خامس أو أنها عين الملحوظ في اللابشرط القسمي كما هو

٧١٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الصحيح الذي يأتي بيانه أو أنه هي اللابشر المقسمي كما اختاره المحقق السبزواري "ره".

والتحقيق يقتضي أن يقال: أن الانقسامات الثلاث ليست انقسامات لذات الماهية، وإنما هي انقسامات للحاظ الماهية أو فقل للماهية الملحوظة في الذهن، والماهية في الخارج لا توجد لابشر عن قيد كالعلم، حيث أنها إما توجد مقترنة به فتكون بشرط شيء بالنسبة إليه، أو مجردة عنه فتكون بشرط لا عنه، إذ ليس المراد كونها بشرط لا عن إمكان لحوق ذلك القيد، بل هو تجردها عنه خارجا ولو كان يمكن لحوقه بها.

وما يوجد في الذهن من الماهية كمفهوم الإنسان لا يخلو إما أن يلحظ معه قيد زائد وجودي ككونه عالما، أو يلحظ معه قيد زائد عدمي كعدم كونه عالما، أو لا يلحظ معه قيد زائد، فالاقسام المتصورة للماهية الملحوظة في الذهن ثلاثة وهي البشرط شيء، والبشرط لا، واللابشر المقسمي، ولأربع لها، وإما اللابشر المقسمي فلا يوجد في الذهن بوجود مستقل، وإنما يوجد في ضمن هذه الأقسام، والألم يمكن مقسما لتلك الأقسام بل كان قسيما لها، نعم يمكن تصور مفهوم اللابشر المقسمي بأن نتصور كون مفهوم المقسمية واللابشرية من أن يلحظ معه قيد زائد أو لا يلحظ معه، لكن الماهية اللابشر المقسمي بالحمل الشائع لا توجد إلا في ضمن الأقسام الثلاثة.

هذا وقد ذكر في البحوث أن اللابشر المقسمي والبشرط شيء والبشرط لا تسمى بالمعقولات الأولية، لأنها منتزعة من الخارج ابتداءً.

ويمكن للذهن أن يمضي خطوة أخرى فيلتفت إلى نفس المفهوم الذي انتزعه من الخارج باحد الأنحاء الثلاثة فينتزع منه مفهوماً آخر، وهذا ما يسمى بالمعقول الثاني، فمثلاً ينتزع من مفهوم الإنسان العالم مفهوم الإنسان الملحوظ تقبده بمفهوم العالمية وينتزع من مفهوم الإنسان اللاعالم مفهوم الإنسان

المطلق والمقيد ٧١٧

الملحوظ تقيده بعدم العالمية وينتزع من مفهوم الإنسان مفهوم الإنسان مع عدم لحاظ تقيده بقيد العالمية واللاعالمية، وبلحاظ عالم المعقول الثاني يتحقق قسم رابع وهو مفهوم الإنسان الاعم من الانسان الذي لوحظ تقيده بالعالمية والانسان الذي لوحظ تقيده باللاعالمية والانسان الذي لم يلحظ تقيده بأي منهما، وهذا ما يسمى باللابشرط المقسمي، ولا بأس بأن يكون له وجود مستقل في عالم المعقول الثاني في قبال وجود اقسامه في عالم المعقول الاول، فإنّ الجامع انما لا يمكن أن يوجد بوجود مستقل في صقع وجود افراده، لافي صقع آخر من الوجود^(١).

اقول: ان كان المقصود من اللابشرط المقسمي هو لحاظ مفهوم مقسمة الماهية الملحوظة في الذهن الى الاقسام الثلاثة فلاشكال في امكان وجود مستقل له في الذهن، فانه مقسم بالحمل الاولي، وما لا يمكن وجوده الا في ضمن اقسامه انما هو المقسم بالحمل الشايع الذي ليس الا الماهية المهملة التي مر أنها القدر المشترك بين الاقسام الثلاثة، ولعله لأجل ذلك ذكر المحقق السبزواري "ره" أن اللابشرط المقسمي نفس الكلبي الطبيعي والماهية المهملة، وان كان قد اورد عليه في البحوث أن اللابشرط المقسمي يكون من التعقل الثاني بينما يكون الكلبي الطبيعي من التعقل الأول كما يتضح من تفسيره المتقدم فكأن هذا التوهم نشأ من الخلط بين التعقلين^(٢).

نعم يمكن أن يقال في الفرق بين الماهية المهملة والمقسمي هو أن المقسم للاقسام الثلاثة هو لحاظ الماهية وقد ينسب الى الماهية الملحوظة ثانيا وبالعرض بينما أن الماهية المهملة هي ذات الماهية.

ثم انه ذكر السيد الخوئي "قده" في تفسير انقسامات الماهية أن الماهية تارة تلحظ بما هي هي، يعني يكون النظر مقصورا على ذاتها فتسمى بالماهية

١ - بحوث في علم الاصول ج ٣ ص

٢ - بحوث ج ٣ ص ٤٠٦

٧١٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المهملة، وأخرى يلحظ معها شيء خارج عن ذاتها، وحينئذ فان كان هذا الشيء الملحوظ معها هو مقسميتها للاقسام الثلاثة التي هي اللابشرط والبشرط شيء والبشرط لا فتسمى بالماهية اللابشرط المقسمي، وان كان الشيء الملحوظ معها هو تجردها في وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهية بالماهية المجردة او الماهية بشرط لا، وهي بهذا العنوان غير قابلة للحمل على شيء من الموجودات الخارجية، وان كان ذلك الشيء خصوصية من الخصوصيات الخارجية سميت هذه الماهية بالماهية المخلوطة، او الماهية بشرط شيء، وهذه الخصوصية تارة وجودية كالعلم وأخرى عدمية كعدم العلم، وكل منهما من الماهية المخلوطة وبشرط شيء، نعم يعبر في مصطلح علم الأصول بالماهية بشرط لا، وان كان ذلك الشيء هو الإطلاق والإرسال سميت هذه الماهية بالماهية اللابشرط القسمي حيث أنها ملحوظة مطلقاً ومرسلةً بالإضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج^(١).

اقول: ما ذكره من أن اللابشرط القسمي هو أن يلحظ سريان الماهية في افرادها ففيه أنه في المطلق -غير الجمع المحلى باللام- لا يكون النظر الى الافراد بل الى ذات الطبيعة بخلاف العام.

وأما لحاظ عدم اخذ القيد الزائد فان كان المقصود منه لحاظ عدم دخل القيد الزائد في الجعل ففيه اولا: ان الكلام في انقسامات الماهية في حد نفسها مع قطع النظر عن جعل الحكم لها، وبذلك تبين الاشكال فيما حكى عن السيد البروجردي "قده" من إن اللفظ في حد ذاته لا يتصف بالإطلاق والتقييد، بل التقسيم إليهما والاتصاف بهما يكون بلحاظ الحكم، فاسم الجنس إذا صار موضوعا لحكم فإن كان تمام الموضوع له سمي مطلقا، و إن لم يكن تمام الموضوع لهذا الحكم بل كان مقيدا بقيود سمي مقيدا^(٢)، فان انقسام الماهية

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٣٤٤

٢ - نهاية الاصول ص ٣٧٢

المطلق والمقيد ٧١٩

الملحوظة الى اللابشرط القسمي الذي يساوق الاطلاق والى البشروط شيء والبشرط لا للذين يساوقان التقييد لايحتاج الى لحاظ الحكم، بل يصح هذا الانقسام باعتبار انحاء تصور الماهية ولحاظها.

وثانيا: انه كما يكون التقييد هو أخذ القيد الزائد، ولحاظه والالتفات اليه هو علم بالتقييد وليس نفس التقييد، فكذلك الاطلاق هو عدم أخذ القيد الزائد، وهو الموضوع للأثر، ولحاظه والالتفات اليه علم بالاطلاق ومجرد طريق محض اليه، ولا ينفك عن عدم أخذ القيد الزائد.

نعم لو كان الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في غرض المولى تعين أن يكون التقابل بين الاطلاق والتقييد هو تقابل التضاد، حيث يكون التقييد هو أخذ قيد زائد في متعلق الجعل، ويكون الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد الزائد في متعلق الغرض، ولكن لاوجه لفرض كون التقييد بلحاظ مقام الجعل وفرض كون الاطلاق بلحاظ مقام الغرض، مضافا الى منافاته لما اختاره من أنه اذا استحال التقييد كان الاطلاق ضروريا، حيث ذكر في وجهه ان الاهمال في الواقع مستحيل، وذلك لان الغرض الداعي الى جعل الحكم لا يخلو اما ان يقوم بالطبيعي او يقوم بحصة منه ولا ثالث لهما، فعلى الأول لامحالة يلحظه المولى في مقام الجعل على نحو الاطلاق وعلى الثاني يلحظ الحصة الخاصة منه، بدهة ان المولى الملتفت الى انقسام الصلاة الى الصلاة مع قصد الأمر وبدونه فاما ان يعتبرها في ذمة المكلف على نحو الاطلاق او يعتبرها مقيدة بقصد الأمر او مقيدة بعدم قصده، ولا يتصور فرض رابع لان مرده الى الاهمال، وهو غير معقول، كيف ومرجه الى جهل المولى بمتعلق حكمه او موضوعه من حيث السعة والضيق وتردده في ذلك، ومن الطبيعي ان تردده فيه يستلزم تردده في نفس حكمه، وهو من الحاكم غير معقول^(١)، مع أنه لو كان الاطلاق هو لحاظ عدم دخل القيد

٧٢٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الزائد في غرض المولى فلا توجب استحالة التقييد ضرورة الاطلاق، فانه قد يكون القيد الزائد دخيلا في غرض المولى ولكن كان اخذه في متعلق الجعل مستحيلا فلامحالة لايلحظ المولى عدم دخله في متعلق غرضه، نعم لو لم يكن للقيد الزائد دخل في غرض المولى فلامحالة يلحظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، فيكون عدم تقييد متعلق الجعل مطابقا مع غرضه، ولايكون لاستحالة التقييد أي تأثير في كيفية الجعل، فان الذي اوجب الاطلاق هو لحاظ المولى عدم دخل القيد الزائد في متعلق غرضه، ولايختلف في حال المولى تمكنه من التقييد او عدم تمكنه منه.

وكيف كان فالصحيح أن التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين في مقام الجعل تقابل السلب والإيجاب، نعم حيث يكون هذا الاطلاق ناشئا من ضيق الخناق فلايكشف عن سعة غرض المولى ولايكون حجة عليه.

وبما ذكرناه تبين الاشكال فيما لو كان مقصوده تفسير اطلاق الماهية في حد ذاتها مع قطع النظر عن مقام الجعل وأنه هو لحاظ عدم أخذ القيد الزائد في الماهية الملحوظة، فقد ذكرنا أن الاطلاق هو نفس عدم أخذ القيد الزائد كما أن التقييد هو اخذ القيد الزائد، فكما أن الماهية البشروط شيء لاتتقوم بالالتفات الى اخذ القيد الزائد في مقام تصور الماهية، فكذلك الاطلاق بشهادة الوجدان، على أنه لايجب الاختلاف المهم، فان الذي يلحظ الماهية فاما أن لا يأخذ معها قيда زائدا ويكون ملتفتا الى ذلك لامحالة، فيكون من اللابشروط القسمي او يأخذ معها قيда زائدا وجوديا او عدميا فيكون من البشروط شيء او البشروط لا، وعليه فما يظهر منه من امكان لحاظ الماهية بنحو آخر، وسماه بالماهية المهملة فليس بمتجه.

حقيقة التقابل بين الاطلاق والتقييد

ثم انه لا ريب ولاشكال عند الكل في أن التقابل بين الاطلاق والتقييد

المطلق والمقيد ٧٢١

الاثباتيين أي الاطلاق والتقييد في الخطاب بنحو العدم والملكة، فان الاطلاق الاثباتي هو عدم البيان على التقييد في فرض امكان البيان عليه، انما الخلاف في التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، أي الاطلاق والتقييد في مقام الجعل، وأنه بنحو السلب والايجاب او بنحو العدم والملكة او بنحو التضاد.

فاختار المحقق النائيني "قده" كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، فالاطلاق عدم التقييد في محل يمكن فيه التقييد، فاذا امتنع التقييد - كما في اخذ قصد امتثال الامر في متعلق الامر- امتنع الاطلاق وتعين اهمال الجعل، ولكن حيث ان الملاك الذي اقتضى تشريع الحكم لا يخلو إما ان يكون مطلقا فلا بد من التوصل الى نتيجة الاطلاق بواسطة متمم الجعل - بأن يجعل أمر ثان بذات العمل- او يكون مقيدا فلا بد من التوصل الى نتيجة التقييد بتمم الجعل - بأن يجعل أمر ثان بالعمل بقصد امتثال الأمر الأول-^(١).

وقد اورد عليه السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول بان التقابل بين الاطلاق والتقييد وان كان تقابل العدم والملكة لكن يكفي فيه قابلية المحل في الجملة، ألا ترى انه يصدق على الانسان انه جاهل بكنه الباري تعالى لقدرته على العلم في الجملة ببعض الأشياء مع انه عاجز عن العلم بكنه ذاته تعالى، وكذا يصدق عليه انه عاجز عن الطيران الى السماء لقدرته على بعض الأشياء، بينما انه لا يقال للجدار انه جاهل بكنه الباري او عاجز عن الطيران، فلا يلزم القابلية الشخصية بل تكفي القابلية في الجملة^(٢).

ثم عدل عن ذلك فاختار في المحاضرات ان التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد، لان الاطلاق أمر وجودي وهو لحاظ الطبيعة سارية في جميع افرادها، او فقل لحاظ عدم دخل خصوصية اخرى معها في ثبوت الحكم لها^(٣).

١- اجود التقريرات ج١ ص١٠٤، فوائد الاصول ج٣ ص١١

٢ - مصباح الاصول ج٢ ص٥٩

٣-محاضرات في اصول الفقه ج٢ ص١٧٢

٧٢٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

اقول: ان قياس المقام -بناء على كون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة- بسائر أعدام الملكات كالعمى والجهل والعجز ونحو ذلك ثم النزاع في أنه هل يلزم في اتصاف المورد بالاطلاق قابليته الشخصية للتقييد كما هو رأي المحقق النائيني "قده" او قابليته له في الجملة كما اختاره السيد الخوئي "قده" غير متجه، لان المقام ليس من قبيل المباحث اللغوية كي يرجع فيه الى نظر العرف والصدق اللغوي حتى نرى أنه هل يكفي قابلية المحل في الجملة في صدق أعدام الملكات -كما هو الصحيح- ام لا، فان المقام من قبيل المباحث العقلية ولابرهان على أكثر من ان الاطلاق هو عدم التقييد في محلّ يكون مقسما لواجد القيد وفاقده.

نعم يمكن النزاع في ان عدم التقييد مع استحالة التقييد هل هو موضوع للآثر العقلي والعقلاني المرغوب من الاطلاق وهو كونه حجة على سعة غرض المولى ام لا، والا فيكون الخلاف في انطباق عنوان الاطلاق على عدم التقييد عند استحالة التقييد اختلافا لفظيا بحتا، والصحيح ان اطلاق متعلق الجعل في فرض استحالة التقييد حيث لا يكشف عن سعة الغرض فلا يكون حجة على العبد. وأما ما ذكره السيد الخوئي "قده" في المحاضرات فقد مر الكلام فيه آنفا. فالصحيح حينئذ كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل السلب والإيجاب، نعم حيث يكون هذا الاطلاق ناشئا من ضيق الخناق فلا يكشف عن سعة غرض المولى ولا يكون حجة عليه، ولعل مراد المحقق النائيني "قده" من الاهمال هو ذلك.

تحقيق معنى اسم الجنس

سبق الخلاف في كون المعنى الموضوع له لاسم الجنس هل هو خصوص الماهية المطلقة حتى تكون استفادة الاطلاق مستندة الى أصالة الحقيقة، او انه الماهية المهملة حتى تكون استفادة الاطلاق مستندة الى مقدمات الحكمة،

المطلق والمقيد ٧٢٣

والمنسوب الى المشهور قبل سلطان العلماء هو الاول، وقد اختار شيخنا الاستاذ "قده" في دورته الاصولية الثانية مسلكا متوسطا بين المسلكين، فاختر وضع اسم الجنس المجرد عن القيد المتصل على اللابشرط القسمي، فلو قال المولى "اعتق رقبة" ولم يرد منه مطلق الرقبة فيكون مجازا، ووضع اسم الجنس المقترن بالقرينة على عدم ارادة الاطلاق على الماهية المهملة، ولكنه عدل عن ذلك في دورته الاصولية الثالثة، فاختر وضعه للماهية المهملة مطلقا، كما يبدو من كتابه^(١).

والصحيح ما عليه مشهور المتأخرين وفاقا لسلطان العلماء من وضع اسم الجنس للماهية المهملة مطلقا، وأما المنسوب الى مشهور القدماء من وضعه للابشرط القسمي مطلقا فيدفعه شهادة الوجدان بعدم أية عناية في استعمال اسم الجنس مع القيد في البشرط شيء او بشرط لا، فان ارادة المقيد ولو بنحو تعدد الدال والمدلول لا تجتمع مع ارادة اللابشرط القسمي من لفظ اسم الجنس، كما لانحسّ بأية عناية في استعماله في موارد قيام القرينة على الاهمال وعدم كون المتكلم في مقام البيان، كقول الطبيب للمريض "اشرب دواء" او امر العامي بتقليد المجتهد.

وأما وضع اسم الجنس المجرد عن القرينة للابشرط القسمي، بحيث يكون عدم كون المولى في مقام البيان منافيا للوضع فهو ايضا مخالف للوجدان العرفي الحاكم بأن ظهور الخطاب في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم يكون ناشئا عن السكوت عن بيان القيد الزائد، وهذا بخلاف ظهور لفظ الماء مثلا في الماء المطلق دون ماء الرمان مثلا، فانه لو اراد المولى من الامر بالاتيان بالماء الاتيان بماء الرمان اعترض عليه بأنه ليس معنى الماء ذلك، بينما أنه ثبت أن المولى لم يكن بصدد البيان واقعا او اراد الماء البارد جدا لم يعترض عليه بأنه ليس معنى الماء ذلك، بل كان الاعتراض عليه بأنه لو لم يكن ما جئت به من الماء غير البارد

٧٢٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وافيا لغرضك فلم سكتت عن بيان القيد، كما يشهد لما ذكرناه أنه لو لم يكن المولى في مقام البيان لم يصح أن يقول "قلد أيّ مجتهد" ولكن صح أن يقول "قلد المجتهد"، كما يشهد له أننا لو سمعنا اسم الجنس من لافظ غير ذي شعور لم يتبادر الى ذهننا الا معنى واحدا والذي ليس الا المهية المهملة، وهو الذي يتبادر اليينا من سماعه من لافظ ذي شعور.

هذا وقد ذكر المحقق الايرواني "قده" أن الظاهر انه لانزاع في وضع اسم الجنس لذات الماهية من دون زيادة، وانما النزاع في المعنى وأن تلبس الماهية بلباس الإطلاق هل يتوقف على لحاظها بوصف الإطلاق والا فهي في حد ذاتها مهملة خالية عن وصف الإطلاق كخلوها عن وصف التقييد، وهذا ما عليه سلطان العلماء، او أنها في حد ذاتها مطلقة كما عليه المشهور، وهو الحق، فان الإطلاق والسريان ذاتي للطبيعة، والإهمال امر طارئ ناشئ من لحاظها مقيدة بقيد ما، فيكون الإهمال صفة للقيد حيث أهمل بيانه ويكون توصيف الطبيعة به توصيفا لها بحال قيدها، وإلا فالطبيعة في حد ذاتها لإهمال فيها فإذا توجه الحكم إلى الطبيعة المقيدة بقيد مهمل سرى الإهمال إلى الحكم وكان الحكم مهملًا بإهمال موضوعه، واما إذا توجه الحكم إلى نفس الطبيعة المجردة عن كل قيد كان الحكم مطلقا وسرى بسراية موضوعه، فأينما وجد موضوعه أعني تلك الطبيعة توجه إليه الحكم وتعلق به بلاتوقف على شيء وراء توجه الحكم في الخطاب إلى نفس الطبيعة، وعدم سراية الحكم حيث ما تسرى الطبيعة يتوقف على إحراز ان المتكلم في مقام الإهمال أعني إحراز ان الطبيعة مقيدة بقيد زائد لم يذكره المتكلم.

لا يقال: على ذلك يكون التقييد مجازا مع أنه لاتجوز قطعا في مثل رقبة مؤمنة. فانه يقال: الطبيعة إذا قيدت بدال آخر فهو كما إذا خصص العموم بدال آخر، فلا فرق بين "رقبة مؤمنة" وبين "العلماء الا زيادا" فكما أن العموم مستعمل في

المطلق والمقيد ٧٢٥

عمومه في الثاني وان لم يكن بعمومه موضوعا للحكم، فكذلك لفظ "رقبة" في الأول مستعمل في تلك الماهية المطلقة وان لم تكن بسيلاؤها موضوعا للحكم وقد دل عليه لفظ "مؤمنة" نعم إذا كانت القرينة قرينة على التصرف في المستعمل فيه وأن لفظ رقية ولفظ العلماء مستعملان في غير الإطلاق والعموم كان مجازا في المقامين، والا فان التخصيص لا يوجب التجوز في لفظ العام، بل الخاص يكون قرينة على قصر المراد الجدي مع استعمال العام في عمومه، فليكن المطلق أيضا كذلك.

ومن أوضح الشواهد على ما ذكرناه وأشد ما يلزم به الخصم انه لاشبهة في ان وضع اللفظ بإزاء المعنى نحو من الحكم عليه، فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهمة كان اللازم أن يتوقف عن استعمال اللفظ فيها ولا يبادر إلى إطلاق ألفاظها عليها حيثما وجدت، فان ذلك شأن تعلق الوضع بالماهيات المطلقة، والوضع بإزاء الماهيات المبهمة المهمة كالحكم عليها يكون في حكم الجزئية لا يجوز ان يستعمل اللفظ فيها الا بعد استعمال أنها هي ما وضع لها بعينها، فظهر أن مذهب المشهور هو الصحيح لكن لا بذلك المعنى الذي نسب إليهم، بل بمعنى أن الوضع تعلق بالطبيعة الساذجة، وهو مذهب السلطان بعينه، لكن هذه الطبيعة الساذجة ذات سيلان وإطلاق من غير توقف على لحاظها بوصف السيلان، بل لحاظها كذلك يمنعها عن السيلان والإطلاق، لعدم وجود الماهية بقيد الشيوخ في كل من افرادها، وانما يكون وجودها بهذا القيد في مجموع افرادها.

والحاصل أن الماهية في ذاتها لا إبهام فيها ما لم تلحظ مقيدة بقيد مبهم، بل هي في ذاتها سيالة سارية ذات إطلاق فلو توجه الحكم إليها سرى بتبع سرايتها لأن الطبيعة حينئذ تكون تمام الموضوع، وما هذا شأنه لا ينفك عن الحكم

فلا حاجة إلى مقدمات الحكمة^(١).

اقول: الظاهر أن ما ذكره من البحث عن كون سريان الماهية في افراده ذاتيا او بحاجة الى لحاظ السريان، غير ما هو المبحوث عنه في المقام، فان البحث الاول مرتبط بالاطلاق الثبوتي، دون مدلول اللفظ، بينما أن المبحوث عنه في المقام مرتبط بالاطلاق الاثباتي وأن دلالة اسم الجنس على كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم دلالة وضعية مستندة الى البيان، او دلالة ناشئة عن سكوت المتكلم عن بيان القيد الزائد، فاذا لم يكن في مقام البيان واقعا كما لو قال "يجب تقليد المجتهد" فهذا لايعنى أنه لاحظ الماهية مقيدة بقيد مبين او مهمل، فعلى المسلك المشهور يكون مجازا، كما ان لازمه كون التقييد بالمقيد المتصل موجبا للمجاز كما تقدم توضيحه، نعم اذا كان المقيد منفصلا فقد لايكشف عن عدم استعمال اسم الجنس المذكور في الخطاب المطلق في اللابشرط القسمي، كما لم يكن مجيئ المنخصص المنفصل كاشفا عن عدم استعمال العام في العموم.

وأما ما ذكره من أن وضع اللفظ بإزاء المعنى نحو من الحكم عليه، فإذا كانت أسماء الأجناس موضوعة بإزاء الماهيات المهملة كان اللازم أن يتوقف عن استعمال اللفظ فيها ففيه أنه بناء على مسلك سلطان العلماء فالمدعى هو أن الواضع لاحظ ذات الماهية ولم يلحظ معها قيذا آخر، فما تصوره يكون من اللابشرط القسمي باعتبار أن كيفية لحاظها بنحو لم يلحظ معها قيذا آخر، لكن ملحوظه هو ذات الماهية التي نسميها بالماهية المهملة، ووضع اللفظ بإزاء ذات الملحوظ، وهذا لاينافي اطلاق الوضع، غايته أنه بناء على ما ذكره من كون الاطلاق عند جماعة متقوما بلحاظ سريان الماهية فيكون اطلاق وضع اسم الجنس للماهية محتاجا الى لحاظ الواضع سريان الوضع الى جميع استعمالاته في

المطلق والمقيد ٧٢٧

الماهية، هذا بناء على مسلك سلطان العلماء، وأما بناء على مسلك المشهور يكون المدعى أن الواضع وضع اللفظ لتدلّ على الماهية التي لم يلحظ معها المتكلم قيّداً آخر.

وقد يورد على القول بوضع اسم الجنس للماهية المطلقة واللابشرط القسمي بأن الإطلاق كما مر يكون من كيفية اللحاظ لامن شؤون الملحوظ، فلو كان قيّداً في معنى اسم الجنس لامتنع انطباقه على الخارج لأنّ المقيد بالأمر الذهني ذهني لامحالة^(١)، وهذا ما يظهر من الكفاية حيث قال في مقام نفي وضع اسم الجنس للابشرط القسمي: ان المفهوم للابشرط القسمي كلي عقلي لاموطن له إلا الذهن، فلايكاد يمكن صدقه و انطباقه على الخارج، بدهة أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجا فكيف يمكن أن يتحد معه ما لا وجود له الا في الذهن.

وفيه اولا: انه يمكن اخذ كيفية لحاظ المعنى في المستعمل فيه بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المتكلم، كما يمكن أخذها في الموضوع له بالذات اي الصورة الذهنية للمعنى الموجود في ذهن المخاطب، فحينما يسمع السامع لفظ الانسان مثلا ينتقل ذهنه الى ماهية لم يلحظ معها قيد زائد وهذه الماهية منطبقة على الخارج، نعم لو اخذ ذلك في المستعمل فيه بالعرض والموضوع له العرض امكن دعوى عدم امكان انطباقه على الخارج، وقد ذكر في البحوث نظير ذلك، كما ذكر ذلك في البحوث في بحث الجمل الإنشائية المشتركة، حيث قال: ان حقيقة الوضع إيجاد تلازم تصوري بين اللفظ والمعنى على أساس القرن الأكيد بينهما، فما هو طرف الملازمة أولا وبالذات نفس الصورة الذهنية للمعنى وذات المعنى نفسه طرف للملازمة بالعرض بلحاظ كون الصورة وجودا ذهنيا له، فالموضوع له بمعنى ما جعل لازما لتصور اللفظ ينطبق أولا وبالذات على نفس الصورة، وينطبق ثانيا وبالعرض على ذات المعنى،

٧٢٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فهناك موضوع له بالذات وموضوع له بالعرض، فان أريد من عدم أخذ خصوصيات الصورة الذهنية في الموضوع له عدم أخذها في الموضوع له بالعرض فهذا واضح، وإن أريد من ذلك عدم أخذ تلك الخصوصيات في الموضوع له بالذات فليس بصحيح، إذ لا مانع من أن يحدّد طرف الملازمة بالذات بصورة ذهنية ذات خصوصيات معينة فيقرن اللفظ بها لكي يكون تصويره سبباً لوجود تلك الصورة بتلك الخصوصيات في الذهن، ونفس الشيء يقال عن أخذها في المستعمل فيه^(١).

وثانياً: ان الماهية التي لم يلحظ معها قيد آخر تنطبق على الخارج بالعرض والمجاز أي بالنظر العرفي، فيكون مأل أمر المولى بالاتيان بماء، الى الامر بالاتيان بماء لم يلحظ معه المتكلم -وهو المولى- قيذاً آخر، وكل فرد من الماء يكون مصداقاً له عرفاً.

وبذلك اندفع الاشكال الثبوتي عن القول بوضع اسم الجنس للماهية المطلقة، فالمهم هو كون هذا القول خلاف الوجدان العرفي.

هذا وقد يذكر اشكال ثبوتي على القول بوضع اسم الجنس للماهية المهملة، وهو أن الماهية المهملة لا يمكن أن توجد في الذهن الا في ضمن المطلقة او المقيدة، فانه اما لا يلحظ مع الماهية قيد زائد، فتكون ماهية مطلقة، او يلحظ معها قيد زائد فتكون ماهية مقيدة، فان كانت الماهية التي تصورها الواضع حين الوضع مطلقة وبنحو اللابشرط القسمي فلا بد من الالتزام بوضع لفظ اسم الجنس بإزاءها، وان كانت مقيدة وبنحو البشروط شيء او بشرط لا فيكون استعمالها في المطلقة مجازاً.

وفيه أن عدم لحاظ قيد زائد مع الماهية من كيفية لحاظ الماهية ولا يلحظ كوصف للماهية، فيمكن ان يقتصر لحاظ اللاحظ على ذات الماهية التي تكون

المطلق والمقيد ٧٢٩

منحفظة في الماهية المقيدة ايضا، فيضع لفظا بإزاءها، وهذه الذات هي التي يعبر عنها بالماهية المهملة، فالواضع الذي لاحظ ماهية الانسان مثلا من دون أن يلحظ معها قيда زائدا فما وجد في ذهنه انما هو الماهية المطلقة واللابشرط القسمي، ولكن ذات الملحوظ فيها تسمى بالماهية المهملة التي هي القدر المشترك بين الماهية المطلقة والمقيدة، فالحاصل أن الملحوظ للواضع وان كان هو الماهية من دون أن يلحظ الواضع قيда آخر معها، فيكون مصداقا للماهية المطلقة، لكن يمكنه أن يضع اسم الجنس بإزاء ملحوظه الذي ليس الا ذات الماهية، وتسمى بالماهية المهملة.

هذا مضافا الى أنه يمكن أن يلحظ الواضع عنوانا اجماليا مشيرا الى المهية المهملة، كمفهوم الماهية المهملة للانسان مثلا حيث يكون مرآة اجمالية لواقعها الذي لا يوجد في الذهن الا في ضمن الماهية المطلقة والمقيدة، فيضع لفظ الانسان لواقع ماهيته المهملة، او يلحظ عنوان الجامع بين الماهية المطلقة والمقيدة ويجعله مشيرا الى واقعه الذي لا يوجد الا ضمن المطلقة والمقيدة، وهذا لا يوجب كون اسم الجنس مشتركا لفظيا بين المطلقة والمقيدة، فانه نظير أن يعلم اجمالا بوجود شيء في الدار فيضع لفظا لنوعه.

ثم ان الاعلام لم يرتبوا ثمرة على هذا البحث، ويمكن أن يذكر له ثمرتان: احديهما فرض تعارض العام والمطلق بالعموم من وجه كما في تعارض "اكرم العالم" مع قوله "لا تكرم أي فاسق" فيقال بأنه بناء على وضع اسم الجنس للماهية المطلقة فلا وجه لمسلك المشهور من تقديم العام على المطلق، بخلاف ما لو قلنا بكون الاطلاق ناشئا عن مقدمات الحكمة، حيث يقال بأن من مقدمات الحكمة عدم البيان على الخلاف والعام بيان على الخلاف، ولكن الصحيح استقرار المعارضة بينهما، لأن من مقدمات الحكمة عدم البيان المتصل على الخلاف، فمع عدمه يتم الظهور الاطلاقي ولا يرفعه البيان المنفصل على

٧٣٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الخلاف، وانما يكون مانعا عن حجية الظهور الاطلاقي في كون المراد الجدي وفق الاطلاق، فلا يوجد فرق بين المطلق والعام، ودعوى أن الظهور الاطلاقي ناش عن السكوت فيقدم عليه عرفا الظهور الناشئ عن البيان في العام، ولكن لم يتم لنا هذا الوجه عرفا، بل الظاهر تحير العرف.

الثمرة الثانية: ما اذا وردت عدة مقيدات منفصلة بحيث يشك في بناء العقلاء على اجراء أصالة كون المتكلم في مقام بيان تمام الموضوع للحكم، فبناء على كون الاطلاق ناشئا عن مقدمات الحكمة فيناقش في حجية الاطلاق.

تحقيق معنى علم الجنس

وقع الكلام في معنى علم الجنس وأنه هل وضع كاسم الجنس للماهية المهمة ام يختلف عنه، وذلك مثل أسامة فان اختلافه عن لفظ "اسد" في أنه علم الجنس ولفظ "اسد" اسم الجنس، والمشهور بين أهل العربية أن علم الجنس موضوع للطبيعة لابما هي هي، بل بما هي متعينة بالتعنين الذهني، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

لكن الظاهر أن معنى علم الجنس هو نفس معنى اسم الجنس المعروف باللام، والمختار أن اللام تمنع من الحاق تنوين التنكير باسم الجنس فقط، وليس لها معنى آخر، ولذا تكون ترجمة كل من "اسامة" و "الاسد" بالفارسية "شير" بينما أن ترجمة "اسد" تكون "شيري"، ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية حيث قال: ان التحقيق أنه موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شيء معه أصلا، كاسم الجنس، والتعريف فيه لفظي كما هو الحال في التانيث اللفظي^(١).

هذا وأما ما استدل به صاحب الكفاية على كلامه (بأنه لو كان معنى علم الجنس هو الطبيعة بما أنه متعينة بالتعنين الذهني لما صح حمله على الأفراد بلا تصرف وتأويل، بعد تقيده بأمر ذهني، مع صحة حمله عليها بدون تصرف في

المطلق والمقيد ٧٣١

معناه، ضرورة أن التصرف في المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه، مع أن وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلا عن الواضع الحكيم) ففيه أن الماهية المتعينة بالتعيين الذهني وإن كانت موجودة في الذهن ولا تقبل الانطباق بالذات على الخارج، لكنها تقبل الانطباق بالعرض وبالنظر العرفي الفئائي على الخارج، وإن شئت قلت: إن الخارج حيث يكون معلوما بالعرض فيكون متعينا في الذهن بالعرض.

وكيف كان فعلم الجنس كاسم الجنس يتم له الاطلاق في موارد تامة مقدمات الحكمة.

ثم إن اسم الجنس قد يكون مفردا محلي باللام وقد يكون نكرة، فأما المفرد المحلي باللام فقد ذكر صاحب الكفاية أن المشهور وإن كان على أن المفرد المعرف باللام على أقسام: المعرف بلام الجنس، والمعرف بلام الاستغراق، والمعرف بلام العهد بأقسامه، على نحو الاشتراك بينها لفظا أو معنى، لكن الظاهر أن اللام مطلقا يكون للتزيين كما في الحسن والحسين، واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرينة، وحينئذ فلا حاجة إلى دلالة اللام للتعريف والاشارة إلى المعنى بعد لزوم وجود القرينة الدالة على تعيين خصوصية من تلك الخصوصيات على كل حال^(١).

أقول: الصحيح ما مر من أن اللام لا تغير من معنى مدخولها، وإنما هي وقاية من لحوق تنوين التنكير الذي هو يوجب زيادة في المعنى وهي البدلية، وأما اللام فهي لا توجب زيادة في المعنى، فأثر دخولها على اسم الجنس هو منع لحوق تنوين التنكير به، وقد يشهد على ذلك أنه لا مرادف لها في اللغات التي نعرفها، فتكون ترجمة "الرجل" بالفارسية "مرد" في قبال النكرة "مردى" وإنما يفهم

٧٣٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العهد الذكري او الذهني وما شابه ذلك من القرائن، كقوله تعالى "انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول" فتكون ترجمته "ما پیامبری را به سوى فرعون فرستاديم پس فرعون پیامبر را نافرمانی کرد" وليست ترجمته "پس فرعون آن پیامبر را نافرمانی کرد" لخلو الجملة عن اسم الاشارة.

ولعل هذا هو مراد صاحب الكفاية من كون اللام للترزين دائما، والآ فلانحسّ بميزة في حرف اللام على سائر الحروف حتى تصلح بها لأن تترزين بها الاسماء بها دون غيرها.

وكيف كان فالمفرد المحلى باللام يكون مفيدا للاطلاق مع تمامية مقدمات الحكمة، بان لم يكن هناك قرينة على ارادة العهد الى فرد او حصّة من الطبيعة. وأما النكرة فتارة تكون في سياق الإخبار مثل "جاء رجل من أقصى المدينة" فمن الواضح أنه لااطلاق لها لكونها في ضمن الاخبار عن القضية الخارجية التي تتحقق بتحقق فرد ما من الطبيعة، وأخرى تكون في سياق الإنشاء كما في قوله "جئني برجل" فتكون مطلقة لو تمت فيها مقدمات الحكمة.

وقد ذكر صاحب الكفاية أنه لإشكال أن المفهوم منها في الأول ولو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرجل، كما أنه في الثاني هو الكلي المقيد بقيد الوحدة، فيكون كليا ينطبق على كثيرين لافردا مرددا بين الأفراد^(١).

وما ذكره متين، فان "رجل" في قوله "جاء رجل" وان كان مستعملا في المفهوم الكلي ايضا، لكن وقوعه في سياق الاخبار قرينة على ضم الاشارة الذهنية به الى فرد معين واقعا وان كان مجهولا لدى السامع، بل قد يكون مجهولا لدى المتكلم ايضا، وبهذه الاشارة الذهنية بنحو تعدد الدال والمدلول يصير المدلول جزئيا.

مقدمات الحكمة

انه على المسلك المنسوب الى المشهور من وضع اسم الجنس للماهية المطلقة واللابشرط القسمي فيكون الاطلاق نتيجة أصالة الحقيقة، واما على مسلك الاعلام الذين اختاروا وضع اسم الجنس على الماهية المهملة فيكون الاطلاق نتيجة قرينة نوعية سميت في كلمات الاعلام بمقدمات الحكمة، وقد ذكر صاحب الكفاية أنها عبارة عن ثلاث مقدمات:

المقدمة الاولى: كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد، لا الإهمال او الإجمال، والمراد 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، فلا يكون الظفر بالمقيد المنفصل كاشفا عن عدم كون المتكلم في مقام البيان، ولذا لا يثلم به إطلاقه وصحة التمسك به أصلا.

ولا 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 قرينة على الخلاف.

المقدمة الثانية: انتفاء القرينة المتصلة على التقييد.

المقدمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب (وسياتي توضيحه).
فاذا تحققت هذه المقدمات فيتم الاطلاق، لكون السكوت عن بيان القيد فيما لو تعلق غرض المولى بالمقيد اخلا لا بالغرض^٢.

ويقع الكلام فعلا في المقدمتين الاوليين، وفي نهاية البحث نتكلم عن المقدمة الثالثة، ولا يخفى أن ما ذكره من كون المقدمة الاولى كون المتكلم في مقام بيان

١ - الظاهر انحصار الفرق بين الاهمال والاجمال في المقام بأن يقال: إن مقام الاهمال هو عدم

البيان لاجل عدم الداعي الى البيان، ومقام الاجمال هو عدمه لاجل وجود الداعي الى عدم البيان.

٢ - كفاية الاصول ص ٢٤٧

٧٣٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

تمام مراده يعني أن القرينة المنفصلة على الاهمال تكشف عن عدم انعقاد الاطلاق في الخطاب، وان كان ظاهره الاطلاق بمقتضى الاصل العقلائي الذي يعني ظهور حال المتكلم في كونه في مقام بيان تمام مراده، وهذا بخلاف القرينة المنفصلة على التقييد، فانها كما صرح به في الكفاية لا تكشف عن عدم الاطلاق، وانما هي حجة اقوى موجبة بوصولها لسقوط الاطلاق عن الحجية في خصوص مورد المقيد المنفصل، حيث ينكشف أن تفهيم كون موضوع وجوب الاكرام هو العالم مطلقا لم يكن بداعي الجدل من حيث نفي تقيده بقيد العدالة فقط.

هذا ويمكن أن يقال: ان الاطلاق ليس هو واقع كون المولى في مقام بيان تمام مراده، فانه ليس الا ظهور أن ما سكت عنه المتكلم من القيد الزائد فلم يردده، وان شئت قلت: الاطلاق هو ظهور الخطاب في أن ما كان فيه تمام الموضوع للحكم فهو تمام الموضوع في المراد الجدي، وهذا الظهور يتم للخطاب عند عدم نصب القرينة المتصلة على الاهمال، فما يعبر عنه بأصالة كون المتكلم في مقام البيان ليس الا هذا الظهور لأنه منشأ لظهور آخر يكون هو الظهور الاطلاقي، كما هو مقتضى كلام صاحب الكفاية.

وعليه فما سمي بمقدمات الحكمة فلا بد أن يراد منه بيان مورد انعقاد الاطلاق، وهو ما اذا انتفت القرينة المتصلة على الاهمال، والقرينة المتصلة على التقييد، ولعل ما ذكرناه هو المنشأ لانكار بعض الاعلام "فده" الحاجة في انعقاد الاطلاق الى مقدمات الحكمة، بدعوى أن الاطلاق ليس الا ظهورا سياقيا في أن الطبيعة التي هي تمام الموضوع في الخطاب يكون تمام الموضوع في المراد الجدي^١.

ثم انه بما ذكرناه يمكن الجواب عما ذكره السيد البروجردى "فده" من كون

المطلق والمقيد ٧٣٥

المقدمة الثانية زائدة، إذ البحث إنما هو في صورة الشك، ومع وجود القرينة على التقييد لا يكون شك في البين، فتكفي المقدمة الاولى^(١)، فانه بناء على كون مقدمات الحكمة بمعنى شرائط تحقق مورد الاطلاق فمن الواضح أن عدم بيان القيد مقوم لكون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب.

ثم ان المراد من كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده فيما اذا كانت الجملة خبرية هو أن يكون المتكلم قاصدا للإخبار عن الاطلاق، فاذا قال "الانسان ابيض" فتارة يكون الملحوظ بنظره الانسان المتعارف في بلده، وأخرى يكون الملحوظ بنظره طبيعي الانسان، فيكون قاصدا للإخبار عن كونه ابيض فيكون هو تمام الموضوع فيما قصد الاخبار عنه، وان كان كاذبا في إخباره سواء كان كذبه بداعي الجد او داعي الهزل او التقية، واذا كانت الجملة الانشائية كما قال المولى "أكرم العالم" فمعنى كونه في مقام بيان تمام مراده هو كونه في مقام بيان تمام غرضه من الانشاء، فاذا قال المولى "أكرم العالم" فظاهره أن انشاء الامر باكرام العالم موافق لتمام غرضه في ذلك، فكون انشاء الامر شاملا لاكرام العالم الفاسق من دون كونه موافقا لغرضه الذي هو ارادته التشريعية خلاف الظاهر، وهكذا لو قال "من افطر فليعتق رقبة" فظاهر أن تمام غرضه هو عتق رقبة، فيصدق على عتق رقبة كافرة، فيكون فرض عدم وفاء انشاء الامر بعتق رقبة لتمام غرضه في ذلك بأن يكون غرضه متعلقا بعتق رقبة مؤمنة خلاف الظاهر، إلا اذا كان هناك قرينة على عدم كونه بصدد بيان تمام غرضه كما في امر العامي بتقليد المجتهد.

وبما ذكرناه اتضح أن كون المتكلم في الخطابات الانشائية بصدد بيان تمام مراده ليس بمعنى كونه بصدد بيان تمام مجعوله، فانه قد لا يكون للجعل واقع وراء استعمال الجملة الانشائية، اذ حينما يقول المولى لعبده "أكرم العالم"

٧٣٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

فيتحقق بذلك جعل وجوب اكرام العالم، فيكون تمام مجعوله هو ذلك فلامعنى لأن يقال انه تارة يكون في مقام بيان تمام مجعوله وأخرى لا يكون في مقام بيانه، كما أنه ليس بمعنى كونه بصدد بيان تمام مراده الاستعمالي، فان الخطابات التي يكون المتكلم فيها بصدد الاهمال ايضا مثل " فلد المجتهد" او " اشرب دواء" يبين المتكلم تمام مراده الاستعمالي، بل المراد به هو كونه في مقام بيان تمام غرضه الذي هو في الحكم المولوي عبارة عن ارادة المولى، وفي الحكم الارشادي هو كونه بصدد بيان تمام الواقع المرشد اليه، فلو أمر الطبيب المريض بشرب اللبن مثلا فكونه في مقام بيان تمام غرضه يعني أنه في مقام بيان دواءه بنظره، فلو كان دواءه بنظره هو خصوص شرب لبن البقرة فسكوته عن ذكر هذا القيد يكون خلاف الظاهر، وهكذا معنى كون الفقيه في مقام بيان تمام مراده عند امره العامي بذبح شاة هو كونه في مقام بيان تمام الحكم الشرعي الذي بصدد بيانه.

ولا يخفى أن ما يقال من أن نكتة ظهور الخطاب في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، حيث انه لو كان تمام مراده هو المقيد لكان سكوته عن بيان القيد الزائد اخلالا بغرضه، فليس المقصود منه أن السكوت عن بيان القيد الزائد يكون تفويتا للغرض في الواقع، كما يكون ذلك فيما لو كان غرض المولى في أن يعتق المكلف رقبة مؤمنة فان اكتفاه بأمره بعق رقبة يكون اخلالا بغرضه اللزومي، ولكن ليس الامر كذلك دائما فانه في خطاب التكليف الشمولي كقوله "أكرم العالم" لو كان غرضه اللزومي خاصا باكرام العالم العادل، فعدم بيانه لقيد العدالة لا يوجب الاخلال بغرضه اللزومي، فان غايته أن المكلف يرتكب فعلا غير واجب بتخييل أنه واجب، والقاء المكلف فيه ليس قبيحا، كما أنه لم يفرض تعلق غرض المولى بكون المكلف عالما بأنه مرخص العنان في ترك اكرام العالم الفاسق، وانما المقصود منه أن السكوت عن بيان القيد الزائد يكون اخلالا

المطلق والمقيد ٧٣٧

بالغرض النوعي العقلاني من الكلام في أن يكون بصدد بيان تمام مراده. ثم انه كان ينبغي صياغة المقدمة الثانية بنحو تشمل عدم ما يصلح للقرينية على التقييد وان لم يكن قرينة بالفعل، مثل ما ذكرناه في الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة من أنه بعد ما كان كل من رجوع الاستثناء الى الاخير او الى الجميع محتملا عرفا فالعرف يشك في ارادة المتكلم لأي منهما، ولاجل ذلك يوجب اجمال سائر الجمل غير الجملة الأخيرة ويمنع من انعقاد الاطلاق فيها وان لم يكن قرينة على تقييدها، ولايلزم في تحقق الاجمال أن يصلح ما يتصل بالكلام لأن يبين المولى مراده به وانما حصل الاشتباه للسامع، فان المتكلم قد ياتي بلفظ يمنع من ظهور خطابه مع التفاته الى كونه مجملا لدى العرف ايضا، لعدم تعلق ارادته ببيان أكثر من ذلك، ولعل في الاهمال والاجمال مصلحة، فلايتم ما حكى عن السيد الخوئي "قده" من أن ما يصلح للقرينية يختص بما اذا احتف الكلام بما يصلح أن يعتمد عليه المتكلم في بيان التقييد بأن يكون ظاهرا في العرف الذي يعيش فيه في بيان التقييد، وانما حصل الشك للسامع، والا فيكون اكتفاء المتكلم بما لا يكون بيانا للتقييد في عرفه اخلالا بالغرض^(١)، فانه لايعتبر فيما يوجب اجمال الخطاب أن يكون مبينا لدى المتكلم وصالحا لأن يعتمد عليه في تبين مقصوده، وانما يحدث الاشتباه للسامع، فانه قد يلتفت المتكلم الى اجمال اللفظ ومع ذلك يستخدمه في كلامه لعدم تعلق غرضه بتفهم أكثر من هذا المقدار.

وعليه فينبغي أن تصاغ المقدمة الثانية بانتفاء ما يصلح للقرينية على التقييد ومنه الانصراف الذي يوجب أن يكون بعض الافراد او الاصناف متيقنا منه ولو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف، وهذا ما ذكره صاحب الكفاية في نهاية كلامه^٢، نعم لايقدم الانصراف البدوي الذي لايمنع

١ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص

٢ - كفاية الاصول ص٢٤٩

٧٣٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

العرف من استظهار شمول اللفظ لغير المقدار المتيقن.

ثم انه لا بد في جريان أصالة الاطلاق من انعقاد الاطلاق التصوري للكلام، فلو احتاج تتميم الكلام الى التقدير عرفا فمادام لم يحدد العرف ذلك المقدر فلا يمكن اجراء أصالة الاطلاق، فان اصالة الاطلاق انما تجري بعد ان تمّ المدلول التصوري للخطاب، واذا كان المدلول التصوري ناقصا فلا تجري اصالة الاطلاق، فان اصالة الاطلاق التصديقي فرع الاطلاق التصوري، ولأجل ذلك أشكلنا على التمسك باطلاق حديث رفع القلم عن الصبي لنفي تعلق الخمس بماله، فذكرنا أن المراد الاستعمالي من القلم حيث لا يتم عرفا الا بتقدير شيء كقلم التشريع او قلم التكليف او قلم المؤاخذة، وعدم التقدير يوجب نقص المراد الاستعمالي، وتقدير الجميع يكون من قبيل استعمال اللفظ في أكثر من معنى، حيث انه يحتاج الى لحاظات متعددة، ولاقرينة عرفية على تقدير المعنى الاعم بعد وجود احتمال عرفي لارادة رفع قلم المؤاخذة وكتابة السيئات، فقد ورد في صحيحة عبدالله بن سنان عن ابي عبدالله (عليه السلام) اذا بلغ الغلام ثلاث عشر سنة كتبت له الحسنه وكتبت عليه السيئة، وفي معتبرة طلحة بن زيد عن ابي عبدالله (عليه السلام) ان اولاد المسلمين موسومون عندالله شافع ومشفع، فاذا بلغوا اثنتي عشرة سنة كتبت لهم الحسنات، فاذا بلغوا الحلم كتبت عليهم السيئات^(١).

نتيجة مقدمات الحكمة

يقع الكلام في بيان نتيجة مقدمات الحكمة في جهتين:

الجهة الاولى: في أن نتيجة مقدمات الحكمة هل هي انعقاد الظهور

الاطلاقي او مجرد المنجزية والمعذرية، وتوجد هنا ثلاث بيانات:

البيان الاول: ما ذكره السيد الخوئي "قده" في مصباح الاصول من أن نتيجة

المطلق والمقيد ٧٣٩

مقدمات الحكمة حكم العقل بثبوت الاطلاق، فلا يروي الراوي عن الإمام (عليه السلام) الا ثبوت الحكم للماهية المهملة. وأما إطلاقه فهو خارج عن مدلول اللفظ، ويثبت بحكم العقل بعد تمامية مقدمات الحكمة، ولذا فصل في الخبر المعارض مع الكتاب بالعموم من وجه بين الخبر المخالف لعموم الكتاب، وبين الخبر المخالف لاطلاق الكتاب، فادعى أن الخبر المخالف لعموم الكتاب مخالف للكتاب، فيشمله ما دل على عدم حجية الخبر المخالف للكتاب، فيكون عموم الكتاب حجة بلامعارض، وأما الخبر المخالف لاطلاق الكتاب فليس مخالفاً للكتاب، لأن اطلاق الكتاب ليس مدلول الكتاب، بل هو بحكم العقل، فيتساقط اطلاق الخبر والكتاب معا بالمعارضة^(١)، ولأجل ذلك ايضا ذهب الى أنه لو كان احد الخبرين المتعارضين موافقا لاطلاق الكتاب لم يكن ذلك موجبا لترجيحه على الخبر الآخر، لأن الموافقة لاطلاق الكتاب ليست موافقة للكتاب، كما أن المخالفة لاطلاق الكتاب ليست مخالفة للكتاب.

وفيه أنا لم نعرف معنى حكم العقل بالاطلاق من دون ان يكون مدلول اللفظ، فانه ان كان بمعنى حكم العقل النظري أي ادراك العقل ثبوت الاطلاق في مقام الجعل فمن الواضح بطلانه، ولو كان كذلك لم يعقل انكشاف الخلاف، مع أنه بالمقيد المنفصل ينكشف الخلاف، وان كان بمعنى حكم العقل العملي أي حكمه بمنجزية الخطاب الذي تم فيه مقدمات الحكمة ومعدريته بلحاظ اطلاق الحكم فهذا وان كان ممكنا، لكنه خلاف الوجدان، اذ العقل الفطري المحض لا يتدخل في هذه الشؤون، بان يحكم بحجية المطلق بعد ان لم يكن الاطلاق موجبا للقطع الذي تكون حجيته ذاتية.

البيان الثاني: ما ذكره السيد الامام "قده" من أن نتيجة مقدمات الحكمة هي

مجرد الحجية العقلائية، من دون أن يتشكّل ظهور في الخطاب.

٧٤٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

وفيه أنه وان كان في سيرة العقلاء حجج ناشئة عن مصالح اجتماعية من حفظ نظام المجتمع ونحوها مثل قاعدة اليد وأصالة الصحة، ولكن الوجدان العقلاني في الاصول اللفظية يساعد على كونها بملاك الكاشفية النوعية والظهور، ولذا لو كان هناك ما يصلح للقرينية على عدم كون المتكلم في مقام البيان لم ينعقد الاطلاق، فالظهور الحالي النوعي للمتكلم في عدم سكوته عن بيان القيد الزائد اذا كان دخيلا في غرضه من الطبيعة يوجب انعقاد الظهور في الخطاب في كون الطبيعة تمام الموضوع لحكمه.

البيان الثالث: ان نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب المطلق في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وهذا ما يظهر من الكفاية واختاره جماعة، وهذا الظهور ناش من الظهور الحالي النوعي في كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، والمراد من كون المتكلم في مقام البيان ليس هو كون ظاهر حاله هو استعماله اللفظ بداعي التفهيم والجد، فانه لا يكفي في ثبوت الاطلاق، فانه اذا ثبت أن المولى حينما قال لعبده "ان أفطرت فاعتق رقبة" ثم انكشف أنه لم يكن إلا في مقام اصل الوجوب دون شرائط الواجب، فلا يعني ذلك أنه لم يكن له داعي التفهيم، بل لم يكن له داعي بيان الخصوصيات، وعليه فالمراد من ظهور كون المتكلم في مقام البيان هو ظهور حال المتكلم بما أنه واحد من العقلاء في أنه لو كان القيد الزائد دخيلا في غرضه لم يسكت عن بيانه حينما تصدى للامر بالطبيعة مثلا او تصدى لبيان حكم لها، فهذا يعني كون الظاهر التطابق بين مقام الاثبات (أي كون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب) وبين مقام الثبوت (أي كونها تمام الموضوع في مقام الجعل).

وبهذا اتضح أن الانصاف تمامية البيان الثالث، ويظهر من السيد الخوئي "قده" في المحاضرات اختياره، نعم مع ذلك لم يعدل عن رأيه من عدم كون الخبر المخالف لاطلاق الكتاب مخالفا للكتاب، ولعله لاجل ما ذكره في الفقه من أن

المطلق والمقيد ٧٤١

الدال على الاطلاق هو السكوت وعدم ذكر القيد، وهذا ليس من الكتاب، فلا يكون المخالف لاطلاق الكتاب مخالفاً للكتاب^(١)، وفيه أن عدم ذكر القيد يكون بحسب النظر العرفي حيثية تعليلية لأن يصير الخطاب المطلق ظاهراً في الاطلاق، وليس حيثية تقييدية بان يكون نفس عدم ذكر القيد دالاً عليه فيري العرف ان "احل الله البيع" مثلاً يدل على صحة البيع المعطاتي، وكذا يري ان الشرط الذي يخالف اطلاق الكتاب يكون مخالفاً للكتاب.

الجهة الثانية: وقع الكلام في أن نتيجة مقدمات الحكمة هل هي تنقيح المراد الاستعمالي، فيحرز بها أن المتكلم قصد تفهيم ثبوت الحكم للطبيعة المطلقة، وأما أن هذا التفهيم بداعي الجد فهو مقتضى أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والارادة الجدوية، فاذا ورد المقيد المنفصل فلاينكشف به الا أن تفهيم كون موضوع الحكم هو الطبيعة المطلقة لم يكن بداعي الجد في خصوص مورد التقييد، ام أن مقدمات الحكمة تجري لتنقيح المراد الواقعي وكون المراد الجدي هو المطلق، فذكر بعض الاعلام "قده" أن هذا هو الخلاف بين صاحب الكفاية والشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدمهم" حيث اختار صاحب الكفاية الاحتمال الاول ولكنهما اختارا الثاني، ولذا ذهب الى أن المقيد المنفصل رافع للاطلاق.

ثم ذكر أن ثمرة هذا الخلاف تظهر في موارد البحث عن انقلاب النسبة، إذ المقيد المنفصل لا يخلّ بظهور المطلق في الإطلاق على رأي صاحب الكفاية، بل يزاحمه في مقام الحجية، ولكنه يخلّ بإطلاق المطلق على رأي الشيخ الاعظم، لكشفه عن تقييد المراد الجدي وعدم إطلاقه^٢.

اقول: لعل الخلاف بينهم في أن صاحب الكفاية يري أن نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد ظهور في الخطاب في تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي من

١ - مستند العروة كتاب الحج ج ٢ ص ٢٠٢

٢ - منتقى الاصول ج ٣ ص ٤٣٣

٧٤٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

دون دخل قيد زائد فيه، فاذا ورد مقيد منفصل فلا يكشف عن عدم كون المتكلم بصدده تفهيم ذلك، بل غايته أنه لم يكن داعيه في هذا التفهيم بالنسبة الى مورد التقييد هو الجد، وانما كان داعيه هو أن يكون هذا الخطاب قاعدة وقانونا يرجع اليه عند الشك في المقيد المنفصل (ولامحذور في اختلاف الداعي في صدور خطاب واحد، بأن يكون خطاب الامر باكرام العالم بلحاظ شموله للعالم العادل صادرا بداعي الجد أي بداعي التوصل به الى انبعاث المكلف نحوه، وبلحاظ شموله للعالم الفاسق يكون صادرا بداع آخر، وأما المطلق البدلي كقوله "اعتق رقبة" فيكون صادرا بداعي الجد بلحاظ البعث نحو ذات عتق رقبة، ولكن يكون له داع آخر غير داعي الجد في تفهيم كونه لا بشرط من قيد الايمان، وهذا نظير من يشير الى زيد وعمرو، ويقول "هما عدلان" ويكون داعيه في الاخبار عن عدالة زيد هو الجد وفي الاخبار بعدالة عمرو هو الهزل) فلاتكون أصالة التطابق بين الارادة الاستعمالية والجدية الاحجية ذاك الظهور في تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي، وأما الشيخ الاعظم والمحقق النائيني "قدهما" فلعلهما ذهبا الى أن مقدمات الحكمة لاتنتج الظهور في الخطاب، وانما تنتج مجرد المنجزية والمعذرية للخطاب، فيكون الاطلاق هو حكم العقل او العقلاء بالمنجزية والمعذرية، ومن الواضح أن المقيد المنفصل بوصوله يكون رافعا له.

ويحتمل أن يكون الخلاف بينهم في شيء آخر، وهو أن صاحب الكفاية يرى أن نتيجة مقدمات الحكمة هو انعقاد الظهور في الخطاب في كون المتكلم بصدده تفهيم أن الطبيعة تمام مراده الجدي، بينما أنه على رأيهما يكون نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب في أن الطبيعة تمام مراده الجدي من غير أن يكون له ظهور في كون المتكلم بصدده تفهيم ذلك، وحينئذ فالمقيد المنفصل يكشف عن عدم مطابقة هذا الظهور للواقع، بينما أنه على رأي صاحب الكفاية لا يكشف المقيد المنفصل عن عدم مطابقة ظهور الخطاب في

كونه بصدد تفهيم أن الطبيعة تمام مراده للواقع، وانما يكشف عن عدم صدوره بداعي الجدل.

وأما ما ذكره من ثمرة الخلاف فالظاهر أن مراده أنه بناء على مسلك من ينكر نظرية انقلاب النسبة ويدعي أن الجمع العرفي تابع لمقدار دلالة الخطابين دون مقدار حجيتهما، فلو ورد في خطابٍ "أكرم العالم" وورد في خطاب آخر "لاتكرم العالم" وورد في خطاب ثالث "لاتكرم العالم الفاسق" فان هذا الخطاب الثالث وان كان يوجب اختصاص حجية الخطاب الاول بالعالم العادل، فيكون مقدار حجية الخطاب الاول اخص مطلقا من الخطاب الثاني، ولكن الجمع العرفي تابع لأخصية مقدار دلالة احد الخطابين من دلالة الخطاب الآخر، ولذا يبقى الخطابان متعارضين بنحو التباين، فبناء على هذا المسلك يقال بأنه بناء على مسلك الشيخ الاعظم "قده" في المقام يكون الخطاب الثالث باعتبار كونه مقيدا منفصلا للخطاب الاول فيكون موجبا لأخصية مقدار دلالته من الخطاب الثاني، فيتحقق بينهما الجمع العرفي، بخلاف ما اذا كانت دلالة الخطابين بنحو العموم، بينما أنه على مسلك صاحب الكفاية "قده" تبقى النسبة بين دلالة الخطاب الاول والثاني المطلقين بنحو التباين حتى بعد المقيد المنفصل، ولكن يرد عليه أن ملاك الجمع العرفي هو اخصية المدلول التصوري لأحد الخطابين من الآخر، ولاشكال في أن المقيد المنفصل لا يضيق المدلول التصوري من الخطاب المطلق، فلا يصح جعل هذه المسألة ثمرة للنزاع في المقام.

الجهة الثالثة: ان نتيجة مقدمات الحكمة انعقاد الظهور في الخطاب المطلق

في كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وقد يقال في تقريب ظهور كون المتكلم في مقام البيان: إن الظاهر من كلام المتكلم العاقل بما أن التكلم فعل اختياري له هو أنه صدر عنه ذلك بداعي التفهيم والبيان، لا الإهمال والإجمال، إذ الظاهر من الفعل الصادر عن العاقل بما أنه فعل اختياري له أن يكون صدوره

٧٤٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

عنه بداعي غايته الطبيعية، أعني ما يعد غاية وفائدة له عند العقلاء، بحيث يكون صدور هذا النوع من الفعل عنهم بهذا الداعي، والغاية الطبيعية العادية للتكلم بكلام إنما هي إلقاء مضمونه بداعي بيان المقصود^(١).

وفيه أن المراد من كون المتكلم في مقام البيان ليس هو كون ظاهر حاله هو استعماله اللفظ بداعي التفهيم والجد، فإنه لا يكفي في ثبوت الاطلاق، فإنه اذا ثبت أن المولى حينما قال لعبده "ان أفطرت فاعتق رقبة" ثم انكشف أنه لم يكن إلا في مقام اصل الوجوب دون شرائط الواجب، فلا يعني ذلك أنه لم يكن له داعي التفهيم، بل لم يكن له داعي بيان الخصوصيات، وعليه فالمراد من ظهور كون المتكلم في مقام البيان هو ظهور حال المتكلم بما أنه واحد من العقلاء في أنه لو كان القيد الزائد دخيلا في غرضه لم يسكت عن بيانه حينما تصدى للامر بالطبيعة مثلا او تصدى لبيان حكم لها، فهذا يعني كون الظاهر التطابق بين مقام الاثبات (أي كون الطبيعة تمام الموضوع في الخطاب) وبين مقام الثبوت (أي كونها تمام الموضوع في مقام الجعل).

ثم ان حاصل ما ذكرناه أن المقيد المنفصل لايجب اختلالا في ظهور الخطاب في كون المراد هو الطبيعة المطلقة، وانما يكشف عن عدم كون الداعي للاطلاق هو في مورد التقييد هو الجد، وخالف في ذلك جماعة كالشيخ الاعظم والمحقق النائيني "فدهما" فاختاروا كون البيان المنفصل على التقييد رافعا لمقدمات الحكمة الموجبة للاطلاق.

والوجه فيما ذكرناه أن توقف تمامية مقدمات الحكمة على عدم ورود المقيد المنفصل إما بأن يكون انعقاد الاطلاق للخطاب من الاول موقوفا على عدم مجيء المقيد المنفصل في المستقبل بنحو الشرط المتأخر بحيث لو جاء المقيد المنفصل فيكشف عن عدم الاطلاق للخطاب من الاول فهو خلاف الوجدان

العقلاني حيث ان العقلاء يأخذون بالظهور الاطلاقي حتى مع احتمال مجيء المقيد المنفصل في المستقبل، بينما أن لازم هذا الوجه عدم إمكان التمسك بالإطلاق في فرض احتمال مجيء المقيد المنفصل في المستقبل، واستصحاب عدم مجيئه لا يثبت الاطلاق الا بنحو الاصل المثبت، ودعوى أن بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المقيد المنفصل ليست الا بمعنى انعقاد الظهور الاطلاقي للخطاب ولو مع احتمال، اذ مر أن مآل بناء العقلاء في الدلالات اللفظية الى العمل بالظهور وحمل بناء العقلاء على التعبد المحض خلاف ما هو الظاهر من العقلاء من انهم يعملون بالمطلق من باب كشفه النوعي عن مراد المتكلم.

او يكون انعقاد الاطلاق مشروطا بعدم مجيء المقيد المنفصل بنحو الشرط المقارن، فاذا ورد المقيد المنفصل فيرفع الظهور الاطلاقي بقاءً، وهذا ما يظهر من المحقق النائيني "قده"، لكنه يرد عليه النقص بفرض احتمال وجود المقيد المنفصل واقعا وان لم يكن في معرض الوصول، فانه لا اشكال في العمل باطلاق الخطاب، مع انه مشكوك بناء على هذا المبنى، ودعوى استصحاب بقاءه بعد العلم بحدوثه قبل مجيء المقيد المنفصل مندفة اولاً: بأنه قد يحتمل مجيئه قبل الخطاب المطلق فلا يحرز حدوث الاطلاق حتى يستصحب بقاءه، وثانياً: ان الاستصحاب اصل تعبدي شرعي فلا يمكن أن يكون وجها لعمل العقلاء.

والجواب الحلي عنه أنه ان كان ظاهر حال المتكلم هو كونه في مقام بيان تمام مراده عند عدم البيان المتصل فينعقد الظهور الاطلاقي بشكل تنجيزي ولا يستطيع البيان المنفصل ان يهدم هذا الظهور، وان لم يكن ظاهر حاله الا كونه في مقام بيان تمام مراده من مجموع خطاباته لا الخطاب المطلق فقط، فهذا يعني عدم انعقاد ظهور الخطاب المطلق في كونه مراداً جدياً الا منضماً الى عدم البيان المنفصل، ومع احتمال البيان المنفصل فلا يحرز الظهور في كون المطلق

مرادا جديا للمولى .

هذا وقد ذكر السيد الخوئي "قده" ان البيان المنفصل بوصوله يهدم مقدمات الحكمة، غاية الأمر ان البيان المتصل مانع عن انعقاد الظهور في المطلق والبيان المنفصل كاشف عن عدم تعلق الإرادة الجدية بالاطلاق^(١) .

وفيه أنه ان كان مقصوده ان البيان المنفصل حجة على ضيق المراد الجدي في المطلق وان لم يهدم ظهوره في كون المطلق هو المراد الجدي للمولى، فهذا صحيح ويشهد له ما ذكر في موضع اخر من انه لافرق في ذلك بين العام والمطلق^(٢)، ولكن لوجه حينئذ لذكره كتأييد لمبنى الشيخ الأعظم "قده" لانه مخالف لذلك المبني تماماً؛ وان كان مقصوده ان الظهور الاطلاقي في كل زمان موقوف على عدم البيان في ذلك الزمان، فعند ما يرد الخطاب المطلق وليس معه بيان متصل يعقد له ظهور اطلاقي، ويستمر هذا الظهور الى ان يصل بيان منفصل وينكشف بذلك ان المراد الجدي كان هو المقيد من الأول فهذا لامعنى له، فان علم المخاطب بالبيان المنفصل وجهله ليس له دخل في انعقاد الظهور في كلام المتكلم، بل لامعنى لفرض كون الكلام الواحد الصادر عن المتكلم ظاهرا في نفسه في معنى في زمان وفي معنى آخر في زمان آخر.

نعم بناء على كون الاطلاق حكم العقل بحجية الخطاب الذي تم فيه مقدمات الحكمة وكونه منجزا ومعذرا، فلاشكال في أن المقيد المنفصل بوصوله حيث يرفع حجية الخطاب المطلق فهذا يساوق رفع اطلاقه .

هذا وقد اشكل بعض الاعلام "قده" على التمسك بالاطلاق من سائر الجهات بناء على رأي الشيخ الاعظم بتقريب أن اطلاق خطاب "اكرم العالم" من سائر الجهات ككون العالم العادل هاشميا ام لا، بعد ورود قوله "لاتكرم العالم الفاسق" يكون موضوعه العالم العادل، فهذا الاطلاق يكون في طول المقيد، إذ

١ - مصباح الاصول ج٣ ص٣٧٧

٢ - محاضرات في اصول الفقه ج٥ ص٣٦٨

المطلق والمقيد ٧٤٧

لامعنى للإطلاق من حيث الهاشمية الا في حدود العالم العادل، فانه لا يثبت الحكم مع فرض كون موضوعه العالم العادل للعالم المطلق من جهة الهاشمية وعدمها ولو لم يكن عادلا، وبعبارة أخرى: ان الإطلاق بلحاظ تمام الموضوع لا بلحاظ كل جزء جزء، وتمام الموضوع في الفرض هو العالم العادل وذات العالم جزء الموضوع، وهو ليس مجرى الإطلاق، ولذا لا يجري الإطلاق بالنسبة إلى كل جزء من اجزاء الصلاة، بل إلى مجموع الصلاة في موارد تعلق الحكم بها.

وعليه فإذا ورد المقيد الكاشف عن كون الموضوع هو العالم العادل اختل التمسك بالإطلاق من جميع الجهات، لأن ما ينبغي ان يكون موضوع الإطلاق هو الحصة لأنها تمام الموضوع، والمتكلم لم يكن في مقام البيان من جهاتها وخصوصياتها، وما كان في مقام بيانه وهو الطبيعة ليس مورد الإطلاق بعد ورود المقيد لأنه ليس موضوع الحكم.

ثم ذكر أن مبنى صاحب الكفاية ايضا غير صحيح، اذ معنى تعلق الارادة الاستعمالية بالاطلاق في الجمل الانشائية هو الانشاء على طبق الاطلاق، فيكون المولى قد انشأ وجوب اكرام العالم مطلقا، لكنه في غير مورد التقييد يكون بداع البعث الجدي وفي مورد التقييد يكون بداع آخر، وهو حسب ما ذكر في الكفاية داعي أن يكون قاعدة، ولكنه ان أريد كونه بما هو مطلق كاشفا بعد ورود المقيد المنفصل عن حكم ما عداه فهو خارج عن طريقة المحاورة، إذ لامعنى لإنشاء الحكم على الكل وإرادة البعض، فهو نظير ان يقول "أكرم عشرة" ثم يبين انه يريد إكرام خمسة، خاصة إذا كان معنى الإطلاق ثبوت الحكم للطبيعة من دون دخل الخصوصية، فانه يستهجن التصريح بدخل الخصوصية بعد ذلك، وان أريد كونه كاشفا عن حكم ما عدا مورد التقييد بما انه بعض مدلول الخطاب المطلق فهو يبتني على حجية الدلالة التضمنية لو سقطت المطابقة عن الحجية، كما انه

٧٤٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

ما الملزم للاستعمال في الاطلاق مع إمكان ان ينشئ الحكم على المقيد رأسا. ثم ذكر أن طريق الحل أن يقال: ان ما هو من مقدمات الحكمة انما هو عدم القرينة إلى زمان لا يقبح تأخيرها عنه، لاعدم القرينة في حال الخطاب، فلا ينعقد الإطلاق أصلا قبل ورود القيد، نعم ينعقد بعد مرور زمان يقبح تأخير البيان عنه، فإذا ورد القيد قبل مرور هذا الزمان كان موجبا للإخلال بالمقدمة الثانية، أعني عدم القرينة على التقييد، ولا يكون مخلا بالمقدمة الأولى، إذ لاتنافي بين تأخير البيان عن الخطاب وكونه في مقام البيان، فإذا كان المتكلم في مقام بيان مرامه بالتدرج لم ينعقد الإطلاق قبل مرور الزمان الذي يفرضه لبيان مرامه، ولم يكن ورود القيد في الأثناء منافيا لكونه في مقام البيان، فورود القيد في أثناء هذا الزمان يوجب انعقاد ظهور الخطاب الاول في المقيد، لأنه كان في مقام بيانه، وحينئذ يمكن التمسك باطلاقه من سائر الجهات.

وان كان الصحيح عدم الحاجة الى مقدمات الحكمة وأن استفادة الإطلاق بواسطة ظهور أخذ الطبيعة المدلول عليها باللفظ في موضوع الحكم في كونها تمام الموضوع، وهذا الظهور يكون حجة على المراد الواقعي بمقتضى أصالة الظهور^١.

اقول: مقتضى كلامه أن الظهور الذي ادعى عدم احتياجه الى مقدمات الحكمة لا ينعقد للخطاب الا بملاحظة البيانات الواردة قبل مضي وقت الحاجة الى العمل بالاطلاق.

وكيف كان فيلاحظ عليه **اولا**: انه اذا شك أنه هل صدر مقيد من المولى قبل مضي وقت الحاجة فلا يمكن العمل بالاطلاق، ولا يكفي الفحص واليأس عن الظفر به، اذ يحتمل ضياعه وقد يكون واصلا اليينا بخير ضعيف، وهذا مما لا يمكن الالتزام به في الشارع الذي جرت سيرته على الاعتماد على القرائن

المطلق والمقيد ٧٤٩

المنفصلة، فضلا عن غيره، والصحيح انعقاد الاطلاق للخطاب بمجرد عدم القرينة في مجلس التخاطب على التقييد، وعدم تعارف تأخير البيان على التقييد الى مجلس آخر، او قبح تأخيره عن وقت الحاجة فيما كان مؤديا الى تفويت مصلحة ملزمة او الوقوع في مفسدة ملزمة، فهو مما لا بد من الجواب عنه على أي تقدير للعلم بوقوع ذلك كثيرا في الخطابات الشرعية، وقد مر في بحث العام والخاص ما يرتبط بذلك.

وثانيا: ان التمسك بالاطلاق لنفي التقييد بالقيود الزائد بعد ورود مقيد منفصل على الخطاب المطلق صحيح على جميع المسالك، فانه بناء على مسلك الشيخ الاعظم ايضا يقال: ان مقدمات الحكمة كانت تنفي بنحو الانحلال تقييد خطاب الامر باكرام العالم بأي قيد زائد، سواء قيد العدالة او قيد الهاشمية، وورود المقيد المنفصل على اعتبار العدالة لا يوجب سقوط مقدمات الحكمة لنفي تقييد وجوب اكرام العالم بكونه هاشميا، ولا تجري لاثبات وجوب اكرام العالم غير الهاشمي ولو كان فاسقا، حتى يعترض عليه بما ذكر في كلامه.

ولم يظهر لنا من صاحب الكفاية أنه حينما ذكر (أن المقيد المنفصل انما يكون حجة اقوى على عدم كون الاطلاق بداع الجد في مورد التقييد، ولا يكشف عن عدم كون المتكلم بصدد تفهيم الاطلاق، فيمكن التمسك به لنفي تقيده بقيد آخر) كان بصدد الاشكال على الشيخ الاعظم بأنه على رأيه من كون المقيد المنفصل رافعا للاطلاق فلا يمكن التمسك به لنفي تقيده بقيد آخر، فانه ليس مقتضى رأي الشيخ الاعظم انكشاف عدم كونه في مقام البيان ابدأ، وانما غايته عدم كونه في مقام البيان من حيث هذا القيد الوارد في خطاب المقيد المنفصل.

ثمرة كون البيان المنفصل هادما للاطلاق او لحجيته

ثم انه ذكرت ثمرة لكون البيان المنفصل هادما للظهور الاطلافي او هادما

٧٥٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

لحججته، بانه بناء على القول الأول يلزم تقديم الخطاب العام على الخطاب المطلق في مورد التعارض بالعموم من وجه، كتعارض قوله اكرم العالم مع قوله لانكرم أي فاسق كما هو مختار الشيخ الاعظم "قده" حيث افاد ان ظهور العام تنجيزي وظهور المطلق تعلقي، فيتقدم العام على المطلق، وبناء على القول الثاني يتعارض العام والمطلق في مورد الاجتماع كما هو مختار صاحب الكفاية، حيث افاد ان ظهور المطلق معلق على عدم البيان المتصل لاعدم البيان الى الابد، فاذا لم يتصل به البيان على الخلاف تنجز ظهوره، فلو كان العام منفصلا عن المطلق فيتعارضان لكون ظهور كليهما تنجيزيا حينئذ.

وما افاده تام، وأضيف اليه انه لو تم ما ذكره الشيخ "قده" فانما يتم فيما لو كان البيان المنفصل هو بيان القرينة على التقييد فلا يشمل الكلام المجمل او البيان العام، وان كانا على تقدير اتصالهما مانعين عن انعقاد الظهور الاطلاقي. هذا ولا يخفى أنه بناء على كون نتيجة مقدمات الحكمة حكم العقل او العقلاء بحجية الخطاب المطلق فالمقيد المنفصل وان كان رافعا للحجية بوصوله، لكنه لا يستلزم تقديم الخطاب العام على المطلق، بل لا بد من ان نلاحظ ان العقلاء هل يعتبرون العام المتعارض مع المطلق بالعموم من وجه حجة فعلية ام لا يعتبرون أيًا منهما حجة فعلية، فاذا لم نحرز كون العام حجة فعلية بحكم العقلاء فلا يتم دعوى تقديم العام على المطلق، اذ لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، فاذا وصلا معا لم يكن أيّ منهما حجة، فلا يتم ما قد يقال من أن العام يكون رافعا لحكم العقل في مورد الخطاب المطلق باعتبار كونه بيانا على الخلاف.

ثم ان مثل المحقق النائيني "قده" الذي ذهب الى أن دلالة العام على العموم موقوفة على جريان مقدمات الحكمة في متعلق اداة العموم، لم يكن ينبغي أن يقدم العام على المطلق بنكته أن الاطلاق موقوف على تمامية مقدمات الحكمة

التي منها عدم البيان على الخلاف ولو كان منفصلا.
ثم انه قد يذكر وجهان آخران لتقديم العام على المطلق حتى على تقدير عدم رفع البيان المنفصل للظهور الاطلاقي:

احدهما: ان ظهور العام في شمول الحكم لافراده ناشئا من البيان، فهو اقوى من ظهور المطلق حيث يكون ناشئا عن السكوت عن ذكر القيد الزائد، فيقدم عليه عرفا، والشاهد عليه هو تقديم الخطاب المقيد كقوله اعتق رقبة مؤمنة على الخطاب المطلق في قوله اعتق رقبة، وعليه فيقدم العام على المطلق مالم يكن المطلق محفوفًا بخصوصيات اضافية صدفة يجعله في ذلك المورد اقوى من العام.

وحكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" انه اذا ثبت صدور العام والمطلق من الإمام (عليه السلام) ولم يحتمل ان ذلك من تعابير الرواة، وكان ذلك في روايات مقام التعليم دون مقام الإفتاء، فيتقدم العام على المطلق، لان الإتيان بأداة العموم لا بد ان يكون لغرض التأكيد لشمول العام لجميع افراده، لانه لو لم يقصد التأكيد لصح الاكتفاء بقوله "اكرم العلماء" ولم يحتج الى استخدام اداة العموم كأقوى يقول "اكرم كل عالم"، فهذه النكتة لامحالة تستوجب اظهرية العام على المطلق، واما اذا كانا من روايات مقام الإفتاء لم يكن بينهما أي جمع عرفي، واذا كان احدهما في مقام الإفتاء والآخر في مقام التعليم فيتقدم ما كان في مقام الإفتاء على الآخر مطلقا.

والظاهر عدم تمامية هذا الوجه، فان ملاك التقديم لما كان هو القرينية وعدم تحير العرف، فنحن نحسّ بوجودنا العرفي تحير العرف في كشف مراد المتكلم في فرض تعارض العام والمطلق، ولا اقل من الشك في بناء العرف على تقديم العام.

ثانيهما: ما قد يقال من ان العام لما كان في فرض اتصاله مقدما على

٧٥٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

المطلق، فبمقتضى ما ذكر في ضابط الجمع العرفي من فرض الخطابين المنفصلين متصلين، فيلزم تقديم العام المنفصل على المطلق أيضا.

وفيه **اولا:** ما مر منا سابقا من عدم تمامية هذا الضابط للجمع العرفي، فانه قد يشكّل اتصال الخطابين قرينة سياقية، ولا توجد هذه القرينة في فرض الانفصال، فاذا فرض اتصال العام بالمطلق، فقد يكون الظاهر من استخدام اداة العموم في العام هو إبراز شموله لموارد الاجتماع، كأن يقول "اكرم العالم ولا تكرم أيّ فاسق" وهذا بخلاف فرض الانفصال.

وثانيا: انه لا يتم تقديم العام على المطلق المتصل به بشكل عام، توضيح ذلك أنهم ذكروا في وجه تقديم العام ان دلالة على العموم لما كانت بالوضع، فلاتتوقف على مقدمات الحكمة، بينما ان الدلالة الاطلاقية في المطلق موقوفة على جريان مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان على خلاف الاطلاق، ومع وجود بيان كالعام لاتتم مقدمات الحكمة في المطلق، وبذلك تنتفي الدلالة الاطلاقية فيه، فيبقى العام ظاهرا في عمومه بلا أي مانع.

وقد يجاب عنه بأن المراد من عدم البيان على الخلاف الذي هو من مقدمات الحكمة هو ما يكون قرينة على التقييد لامجرد ما يكون بيانا على الخلاف، سواء كان بيانا بالفعل كما في فرض اتصال المطلق بالعام الذي تكون النسبة بينهما العموم من وجه، او كان بيانا لولا هذا المطلق، كما في فرض اتصال المطلق بمطلق آخر بينهما عموم من وجه كقوله "اكرم العالم ولا تكرم الفاسق" حيث ان قوله "لا تكرم الفاسق" لو كان وحده لثم فيه مقدمات الحكمة فصار بيانا بالفعل على حرمة اكرام العالم الفاسق، فان ظاهر حال المتكلم انما يقتضي وفاء كلامه بتمام مرامه مع مراعاة التطابق بين مرامه وكلامه بلحاظ الكيفية، فلو كان تمام مرامه الطبيعة المقيدة فلا يفي به مجرد البيان على الخلاف في ضمن العام او المطلق، وانما يفي به البيان على التقييد بحيث يضيق دائرة مفاد المطلق، وهذه

الكيفية غير محفوظة في العام، فكما ان الحكم لباً مجعول على نحو التقييد لا على نحو قضيتين كليتين متعارضتين فكذلك في مقام الإثبات لا بد وان يكون بيان القيد بلسان التقييد، فمثل هذا البيان لا يكفي لسد حاجة الظهور الحالي المذكور بل يبقى هذا الظهور مقتضياً لإرادة المطلق، فحينئذ تقع المزاخمة بين مقتضى الظهور في كل من العام والمطلق المتصلين.

اقول: انه لو كان غرض المتكلم من جملة "اكرم العالم" او "أكرم عالماً" عند اتصاله بقوله "لا تكرم أي فاسق" او قوله "لا تكرم الفاسق" هو خصوص العالم العادل فلا يكون سكوته عن بيان تقييده بالعدل نقضا للغرض، ومعه فلا تتم مقدمات الحكمة التي تنتج كون سكوت المتكلم اخلاقاً بالغرض لو كان غرضه في المقيد، وهكذا لو فرض اتصاله بما يمنع من ظهوره الفعلي في الاطلاق، ولو كان مثل كلام مجمل، حيث أنه حينئذ لو تعلق غرضه بالمقيد لما أخلّ بغرضه. ولكن لا يكفي مجرد عدم تمامية مقدمات الحكمة في المطلق في دعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم، اذ لعل احتفاهه بالمطلق مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في أن المتكلم اراد العموم وهذا لا ينافي وضع العام لإفادة العموم اذ الظهور التصديقي للكلام في ارادة المتكلم للمعنى الموضوع له يتأثر من عوامل أخرى غير الوضع أيضاً، فضلا عن ظهور العام في كونه مراداً

١ - ليس المراد من الغرض في المقام هو الغرض اللزومي في الواقع، فانه لو قال "أكرم العالم" ولم يكن اكرام العالم الفاسق واجبا فانه لا يؤدي الى نقض الغرض اللزومي، وانما يؤدي الى الاتيان بما ليس بواجب باعتقاد أنه واجب، مع جريان أصالة الاطلاق فيه ايضا، بل المراد به الغرض النوعي في عدم بيان المتكلم ما يفهم السامع منه أوسع مما هو تمام مراده، وعليه فاذا قال "لا تكرم الفاسق، وأكرم عالماً" فحيث ان اتصال الامر باكرام عالم يمنع من ظهوره في شموله للعالم الفاسق، فلو كان مراده العالم العادل لم يكن نقضا للغرض بهذا المعنى، وان كان فيه شبهة الانجرار الى نقض الغرض اللزومي الواقعي حيث يفتح المجال للرجوع الى البراءة عن شرطية العدالة، وان اجيب عن هذه الشبهة في بحث اجتماع الحكم الواقعي والظاهري.

جديا للمتكلم، فلهذا يصير العام والمطلق المتصلان كعامين متصلين، مثل اكرم كل عالم ولا تكرم أي فاسق.

فدعوى انعقاد الظهور التصديقي للعام في العموم مع اتصاله بالمطلق تحتاج الى مصادرة وجدانية، وغاية ما يقال في تقريبها ان استخدام اداة العموم في العام دون المطلق المتصل به، ينبه على ان مورد الاجتماع ملحوظ في العام فيريد المتكلم بيان شمول العام له دون المطلق، حيث يقول اكرم العالم ولا تكرم أي فاسق، ولكنه لا يتم اولا في الجمع المحلى باللام ولوقلنا بوضعه للعموم كقوله اكرم العالم ولا تكرم الفاسق، وانما يتم في مثل استخدام "كل" او "أي" ونحوهما من ادوات العموم، على ان الصحيح كون الموارد مختلفة، فلو قال "اكرم كل عالم ولا تكرم الفاسق" فعمل المراد منه استثناء العالم الفاسق وبيان اكرام كل عالم غير الفاسق، فيصير حكم العالم الفاسق مجملا، ولو قال "اكرم العالم ولا تكرم أي فاسق" فلا يبعد ظهوره في اخراج العالم الفاسق من اطلاق الجملة الأولى، فيثبت بذلك حرمة اكرامه، فتدبر.

هذا، وقد حكي عن بعض السادة الأعلام "دام ظله" أن تقديم العام على المطلق يبتني على مسلك كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين تقابل التضاد، بان يكون الاطلاق متقوما بلحاظ السريان وعدم دخل القيد الزائد، وحيث أن الاطلاق الاثباتي أمر عدمي جزما لكونه عبارة عن عدم التقييد في مورد قابل، فلا يمكنه ان يكشف عن الاطلاق الثبوتي، وانما يكون حجة عليه بحكم العقل، فيكون حكمه تعليقا أي مادام عدم البيان على خلافه، فيتقدم عليه العموم بمقتضى ظهوره التنجيزي، ولكن بناء على المسلك الصحيح من كون التقابل بين الاطلاق والتقييد الثبوتيين، تقابل العدم والملكة بمقتضى كون الاطلاق الثبوتي هو عدم التقييد الثبوتي في مورد قابل له، فيكون الاطلاق الاثباتي مطابقا مع الاطلاق الثبوتي تماما وكاشفا عنه، فينعقد له ظهور تنجيزي، على

وزان ظهور العام.

ولكن يلاحظ عليه **اولا**: ان الاطلاق الاثباتي ظاهر في ان غرض المتكلم هو اللابشرط القسمي، حيث انه لو كان غرضه في المقيد لكان السكوت عن بيان القيد اخلافا بغرضه، وهذا خلاف الظاهر النوعي من حال المتكلم، ولا يؤثر فيه الاختلاف في حقيقة اللابشرط القسمي وانه أمر وجودي او عدمي.

وثانيا: قد مر انه بناء على كون المطلق حجة على الاطلاق الثبوتي، فالظاهر كونه حجة عقلائية عليه، كما ان حجية ظهور العام بحكم العقلاء، ولادليل على ان حكم العقلاء بحجية المطلق يختلف عن حكمهم بحجية ظهور العام، بان يكون الحكم في كون الأول تعليقا والثاني تنجيزيا فيتقدم على الاول، بل لعل حجية كل منهما معلقة على عدم وصول الآخر، ومع وصولهما معا فلا يبقى موضوع لحجية أي منهما، وهذا معنى التساقط.

فالانصاف تساقط العام والمطلق في مورد الاجتماع، وعدم تقديم العام.

القدر المتيقن في مقام التخاطب

يقع الكلام فيما ذكره صاحب الكفاية من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن انعقاد الاطلاق، فان كان المراد منه ما يوجب الانصراف الى بعض الافراد او الاصناف بحيث يكون هو المتيقن من اللفظ وان لم يعلم بعدم شموله لغيره حسب اختلاف مراتب الانصراف، كما اشار اليه في آخر كلامه ' فلاشكال فيه، ولكن الظاهر من هذا اللفظ هو كون حيثية الخطاب مقتضية لشمول الحكم له جزما بنحو لو أريد غيره كان مستهجنا عرفا بالنظر الى الخطاب، بخلاف القدر المتيقن الخارجي حيث يكون شمول الحكم لبعض افراد الطبيعة متيقنا على تقدير ثبوته للطبيعة ولو في الجملة، فاذا سأل المولى عن اكرام العالم الفاسق فقال "اكرم العالم" فالامر باكرام العالم الفاسق يكون القدر المتيقن في مقام

التخاطب، حيث يستهجن عدم شمول الجواب لمورد السؤال، بينما أن الامر باكرام العالم العادل يكون القدر المتيقن بلحاظ الخارج عن مقام التخاطب، حيث لايحتمل العكس بأن يتعلق الامر باكرام العالم الفاسق دون العالم العادل، ففيه أنه لا يوجد فرق بينه وبين القدر المتيقن الخارجي من هذه الجهة، فان السامع كما يفهم أن القدر المتيقن الخارجي مصداق لموضوع الحكم فكذا يفهم ذلك في القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولكن هذا المقدار لا يمنع عن فهم كون الطبيعة هي الموضوع للحكم، ولو كان مجرد وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من الاطلاق لزم أن يكون مورد السؤال مانعا عن اطلاق الجواب، كما لو سأل المولى عن اكرام النحوي، فقال "اكرم العالم"، فان مورد السؤال هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، مع أنه لاوجه لتوهم منعه عن الاطلاق^١.

وما في الكفاية (من أنه لو كان تمام مراده هو ذلك القدر المتيقن في مقام التخاطب فسكوته لا يكون إخلالا بالغرض، حيث إنه يبين تمام مراده بذلك، نعم لا يفهم المخاطب أنه تمام مراد المولى، أي أن غيره ليس مرادا له، ولكن لم يفرض كون المولى بصدد تفهيم المخاطب ذلك، وهذا بخلاف ما لو كان هناك قدر متيقن بلحاظ الخارج عن مقام التخاطب فانه لا يمنع من الاطلاق، فانه

١ - حكى عن السيد الخوئي "فده" أنه مثل لذلك بموثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله (عليه السلام) عن الصلاة في الثعالب و الفئك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم انه إملاء رسول الله (صلى الله عليه وآله) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي غيره مما أحل الله أكله (محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٧١) ولكن هذا المثال غير تام فان الجواب في هذه الرواية بنحو العموم الوضعي لا الاطلاق، ولم يدع صاحب الكفاية كون القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعا عن انعقاد العموم، على أن الامام (عليه السلام) ذكر في الجواب كلاما عن النبي (صلى الله عليه وآله) وهو ليس مسبوقا بالسؤال.

المطلق والمقيد ٧٥٧

لو كان غرض المولى متعلقا بخصوص القدر المتيقن الخارجي يكون سكوته عن بيانه اخلالا بالغرض^(١) ففيه أنه بعد ما كان المفهوم من اللفظ المأخوذ في الخطاب اوسع من القدر المتيقن في مقام التخاطب، فلو كان القدر المتيقن تمام مراد المولى كان السكوت عن بيانه اخلالا بالغرض النوعي في عدم بيان المتكلم ما يفهم السامع منه اوسع مما هو تمام مراده، بل كان اخلالا بالغرض اللزومي فيما لو كان مآله الى الترخيص في الاجتزاء في اتيان الواجب بغير الواجد للقيد كما لو سأله العبد "هل عليّ ان افطرت أن اعتق رقبة مؤمنة، فقال له "إن افطرت فاعتق رقبة" فانه لو كان غرضه اللزومي عتق رقبة مؤمنة كان سكوته عن بيان القيد موجبا لتفويت غرضه، وهكذا لو كان مفاد الخطاب حلية طبيعة وكان له قدر متيقن في مقام التخاطب بأن ورد في جواب السؤال عن حلية حصه منه مثلا، فان فرضنا حرمة حصه أخرى منها فالسكوت عن القيد الدخيل في الحلية يكون اخلالا بالغرض اللزومي.

ولا يخفى أنه لا يبتني انكار مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب بهذا المعنى على القول بعدم احتياج الاطلاق الى لحاظ السريان، وأنه يكفي فيه كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم، وان ورد ذلك في تقريرات السيد البروجردي "قده" حيث ذكر أنه بناء على تقوم الاطلاق بلحاظ سريان الطبيعة في افرادها فيتم كلام الكفاية حيث يكون المتيقن لحاظ الافراد التي تكون هي القدر المتيقن في مقام التخاطب، ويشك في لحاظ الزائد، ولكن على مسلكنا من كفاية لحاظ الطبيعة وعدم لحاظ زائد عليها فيكون لحاظ الطبيعة هو المتيقن وتقييده بخصوص تلك الافراد يكون مشكوكا ومحتاجا الى البيان^(٢)، فان ما ذكره ينشأ عن الخلط بين الاطلاق الثبوتي والاطلاق الاثباتي، حيث ان الخلاف في تقوم الاطلاق بلحاظ السريان وعدمه - كما مرّ - مرتبط بالاطلاق الثبوتي، والكلام في المقام في مانعية

١ - كفاية الاصول ص ٢٤٦

٢ - نهاية الاصول ص ٣٨٣

القدر المتيقن عن الاطلاق اثباتي.

وكيف كان فالذي يقرب الى الذهن هو أن مراد صاحب الكفاية من القدر المتيقن في مقام التخاطب هو ما يوجب انصراف الطبيعة اليه بحيث يشك العرف في ارادة الباقي، نظير من كان متعودا على أكل لحم الشاة، فحينما يأمر خادمه بشراء اللحم فقد يكون الانصراف بحد يجعله ظاهرا في خصوص لحم الشاة فلا كلام فيه، او انصراف لفظ الحيوان او ما لا يؤكل لحمه عن الانسان، وأخرى يكون بحد يصير هو القدر المتيقن بحيث يشك العرف في شموله للباقي فيختلّ ظهوره فيه، وهذا هو القدر المتيقن في مقام التخاطب، ولعل مثاله الشرعي ما لو امر الشارع باكرام العالم، فانه ينصرف في عرف المتشركة الى ما هو القدر المتيقن منه في مقام التخاطب وهو العالم الديني، نعم قد مر عدم قدح الانصراف البدوي.

ثم انه حكي عن بعض السادة الاعلام "دام ظلّه" أن القدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع من اطلاق روايات مقام الافتاء، أي الروايات الواردة في بيان الوظيفة الفعلية للمخاطب، حيث أنه لو كان القيد مفروض الوجود خارجا فتقييد الخطاب به في مرحلة الافتاء يكون لغوا، فمثلا لو قال الطبيب للمريض استعمل هذا الدواء بالماء وكان المعتبر ان لا يكون الماء معدنيا ولكن لم يوجد في البلد الذي يعيش فيه المريض الماء المعدني فيكون تقييده به لغوا، بخلاف روايات مقام التعليم، أي الروايات الواردة في مقام بيان الاحكام الشرعية على نهج القضية الحقيقية.

وفيه أن كون عدم ابتلاء المخاطب بفاقد القيد مانعا عن اطلاق الخطاب الموجه اليه بالنسبة الى الفاقد للقيد غير ما هو المبحوث عنه في المقام من كون واجد القيد هو القدر المتيقن في مقام التخاطب مانعا عن الاطلاق، فان مانعية الاول عن الاطلاق واضحة، فاذا أمر الطبيب المريض الذي يكون الماء المعدني

خارجا عن محل ابتلاءه باستعمال دواء بالماء، فقد يعتمد في عدم تصريحه بالتقييد بغير الماء المعدني بما يعلمه من حال ذاك المريض، وهذا نظير ما لو قال الامام (عليه السلام) لرجل كبير السن: يجوز لك أن تلاعب اهلك في حال الصوم، فانه لا يمكن الغاء الخصوصية عنه الى شاب لا يثق من عدم خروج المنى.

واما القدر المتيقن في مقام التخاطب بمعناه المعروف الذي يشمل ما لو كان موردا للسؤال فلاريب في عدم منعه عن اطلاق الجواب حتى في روايات مقام الافتاء، وأما القدر المتيقن في مقام التخاطب بمعنى ما يكون موجبا للانصراف فيكون مانعا عن الاطلاق حتى في روايات مقام التعليم، نعم قد يكون تعارف وجود حصة من الطبيعة في عرف السائل والمجيب موجبا للانصراف في روايات مقام الافتاء ولا يكون موجبا للانصراف في روايات مقام التعليم، وتشخيص المصاديق موكول الى الفقه.

هذا وقد ذكر بعض الاعلام "قده" في توضيح كلام الكفاية في مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب أن المتكلم تارة يكون في مقام بيان واقع ما هو تمام مراده ولو لم يبق المخاطب شاكا في أنه تمام مراده او أن غيره مراد له ايضا، وأخرى يكون في مقام بيان تمام مراده بنحو يفهم المخاطب أنه تمام مراده.

فعلى الأول يكون وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مخلا بالإطلاق، لأن تمام المراد لو كان هو المتيقن لم يكن عدم التصريح به نقضا للغرض، لفرض فهمه في مقام الكلام، كما ان جهل المخاطب بعدم كونه التمام لا يضر بعد ان لم يكن على المولى رفع الجهل من هذه الناحية، إذ ليس عليه الا بيان تمام المراد بواقعه لا بوصف التمامية، وبما ان المتكلم في مقام بيان واقع تمام المراد لا وصف التمامية كان وجود القدر المتيقن مخلا بالتمسك بالإطلاق، وهذا البيان لا يأتي في القدر المتيقن الخارجي، إذ لادلالة للكلام عليه بوجه من

[Comment 6]: درس فقه: شنبه -

٩٤/٠٩/١١

یک بحثی مهمی است

می خواهم این را یک مقدار باز

کنم:

ما این را عرض کردیم که این که معروف است که مورد منحصر نیست، این باطلاقه ایراد دارد.

مورد ما يصلح للقرينة در خیلی

از موارد هست. ما دو مثال

بزنیم:

شخصی می آید از شما سؤال

می کند، می گوید ما هو حکم

اکرام الجیران، حکم اکرام

همسایه ها چیه؟ شما می گوید

من کان عالما فاكرمه. آیا کسی

به اطلاق من کان عالما تمسك

می کند که اگر همسایه هم

نبود، هر کسی که عالم است و

لو از جیران شما نباشد، من کان

عالما فاكرمه؟ یا نه، ممکن است

مراد این باشد که من کان عالما

من جیرانه فاكرمه.

مثال دوم: اگر همین سألته عن

...

٧٦٠.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الوجه، ولا يفهم منه أصلاً، فإن إرادته من الكلام من دون التصريح به خلف فرض كونه في مقام البيان.

وعلى الثاني لا ينفذ وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب لنفي الإطلاق، إذ غاية ما يقتضيه القدر المتيقن هو اليقين بإرادة هذا المتيقن، وأما أن غيره ليس بمراد فلا يفهم بالقدر المتيقن، فحينئذ يمكن التمسك بالإطلاق لاثبات أن المطلق هو المراد^(١).

اقول: لم يظهر من الكفاية أنه بصدد نفي مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق فيما كان المتكلم بصدد تفهيم وصف التمامية، بل الظاهر أنه بصدد اثبات مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب عن الإطلاق مطلقاً، بتقريب أن المتكلم حينئذ وان لم يصح أن يكون بصدد تفهيم السامع أن تمام مراده الذي ليس غيره بمراد له ما هو، لعدم إمكانه بعد شك السامع في إرادة المتكلم لغير القدر المتيقن، لكنه يكفي في عدم الإخلال بالعرض أن السامع يفهم القدر المتيقن من الخطاب فلو كان هو تمام مراد المتكلم فقد فهم السامع، وان كان شاكاً في إرادة غيره أيضاً، وقد يقال: انه حيث لا يفهم السامع من الخطاب أكثر من القدر المتيقن في مقام التخاطب بعد منعه من إطلاقه فلا يمكن أن يكون مراد المتكلم تفهيمه فبذلك يعلم السامع أن القدر المتيقن تمام مراده وغيره ليس بمراد، وفيه أنه لا كلام في أن المتكلم الملتفت إلى أن السامع لا يفهم أكثر من القدر المتيقن لا يمكن أن يريد تفهيم السامع للأكثر بهذا الخطاب، فليس هو المراد بالتفهم، لكن مع ذلك يحتمل السامع أنه المراد بمعنى ما تعلق به العرض وإرادة المولى، فلو قال المولى "أكرم العالم" فالقدر المتيقن في مقام التخاطب هو العالم الديني بحيث لا يظهر من الخطاب شموله للعالم غير الديني، ولكن يحتمل وجوب إكرامه واقعا.

تنبيهات

التنبيه الاول: ذكر صاحب الكفاية "قده" أنه إذا كان المتكلم في مقام البيان من جهة، ولم يكن في مقام البيان من جهة أخرى فلا يمكن التمسك بإطلاق كلامه من الجهة الأخرى.

وذكر السيد الخوئي "قده" أنه يوجد له موارد كثيرة في الآيات والروايات: أما الآيات فكقوله تعالى "فكلوا مما أمسكن عليكم" فانه إذا شك في نجاسة محل إمساك الكلب فلا يمكن التمسك بإطلاق الترخيص في الاكل من غير تقييده بما بعد غسل ذلك المحل، لأن إطلاق الآية غير ناظر إليها أصلاً، نعم إذا شك في اعتبار الإمساك من الحلقوم في تذكيتها فلا مانع من التمسك بإطلاق الآية لنفيه، لكونها في مقام البيان من هذه الجهة.

وأما الروايات فمنها قوله (عليه السلام) لأبأس بالصلاة في الدم إذا كان أقل من درهم، فانه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحية النجاسة حيث ان المتفاهم العرفي كون هذا استثناء من جهة مانعية نجاسة الدم، ولا يكون في مقام البيان من جهة أخرى، وهي كونه من دم ما لا يؤكل لحمه، وعليه فلا يمكن التمسك باطلاقه لنفي مانعية دم ما لا يؤكل لحمه اذا كان أقل من الدرهم^(١).

اقول: مجرد احراز كون الخطاب في مقام البيان من جهة لا يمنع من اطلاقه بالنسبة الى سائر الجهات، فلو سئل المولى عن اكرام العالم الفاسق فقال "يجب اكرام العالم" فانه يعلم بكونه في مقام بيان عدم مانعية الفسق عن وجوب اكرام العالم، لكنه لا يمنع من التمسك باطلاقه لسائر افراد العالم، الا اذا قامت قرينة على عدم كون المتكلم في مقام البيان من سائر الجهات، وأما الآية الكريمة فوجه عدم التمسك باطلاقها لنفي نجاسة محل امساك الكلب هو أن مفادها هو

٧٦٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الارشاد الى التذكية، مثل قوله "اذا خرج الدم فكل" ومن الواضح أن نجاسة محل الامسك كنجاسة محل خروج الدم لاعلاقة لها بتذكية الحيوان، كما أن مفاد الرواية نفي مانعية الدم الاقل من الدرهم بما هو دم، لا بما هو من اجزاء ما لا يؤكل لحمه .

التنبيه الثاني: ان الاطلاق رفض للقيود وليس جمعا للقيود، فليس معنى "احل الله البيع" مثلا "احل الله البيع بالصيغة العربية وغير الصيغة العربية" سواء قلنا بأن الاطلاق هو عدم التقييد كما هو الصحيح، او قلنا بأنه لحاظ عدم التقييد او فقل لحاظ سريان الطبيعة في افرادها، كما عليه السيد الخوئي "قده" فانه لايعني اخذ الخصوصيات في موضوع الحكم، وانما يعني لحاظ كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم .

بل نقول: ان العموم ايضا ليس جمعا بين القيود، وأما في البحوث من أن العموم جمع بين القيود، وانما الاطلاق رفض القيود حيث يقتصر فيه على النظر الى ذات الطبيعة^(١)، فانه يرد عليه أنه لا يؤخذ القيود والخصوصيات في موضوع الحكم حتى في موارد العموم، وانما يلحظ شمول الحكم لكل فرد من افراد الطبيعة من دون أن يلحظ خصوصيات تلك الافراد، والا لزم عدم انعقاد العموم بلحاظ الانقسامات الثانوية للحكم، فلو قال المولى "كل مكلف يجب عليه الصلاة" فلا بد ان يقال بان حيث يستحيل تقييده بالمكلف العالم بالحكم فيستحيل عمومه بلحاظه، مع انه خلاف الوجدان .

التنبيه الثالث: ان الاطلاق وان انقسم الى الاطلاق الشمولي كما في قوله "احل الله البيع" والاطلاق البدلي كما في قوله "اعتق رقبة" او قوله "توضأ بالماء" لكن استفادة الشمولية والبدلية ليست من الاطلاق ومقدمات الحكمة، بل عن قرائن أخرى تقتضي انحلال الحكم الى افراد الطبيعة فيكون الاطلاق

المطلق والمقيد ٧٦٣

شموليا، او قرائن تقتضي عدم الانحلال فيكون الاطلاق بدليا، وقد مر توضيح ذلك في بحث المرة والتكرار فراجع.

التنبيه الرابع: يقع الكلام في حمل المطلق على المقيد، وللمسألة صور:

الصورة الاولى: ان يكون المطلق والمقيد مختلفين في النفي والاثبات، فقد ذكروا ان مقتضى الجمع العرفي هو حمل المطلق على المقيد، سواء كان دلالة المقيد على الحكم المخالف للمطلق بالوضع او بالاطلاق، والأول مثل "اكرم العالم" و "لا تكرم العالم الفاسق" والثاني مثل "لا يجب اكرام العالم" و "اكرم العالم العادل" وقد تقدم نظيره في المخصص المنفصل، وهذا في المطلق الشمولي واضح، كما في المثال المتقدم، وأما فيما لو كان خطاب الامر بالمطلق بدليا كما في قوله "اعتق رقبة" و "لا تعتق رقبة كافرة" فان استظهرنا من لسان الخطاب الثاني الإرشاد الى المانعية فيقدم خطاب النهي عن المقيد على المطلق بمناط الحكومة، وان استظهرنا انه حكم نفسي مستقل فحينئذ فان قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي في العنوان الواحد فلا تنافي بينهما، وان قلنا بامتناعه - كما هو المختار حيث نرى امتناع اجتماع الامر بصرف وجود المطلق والنهي عن المقيد امتناعا عرفيا- فيتنايان ويحمل حينئذ المطلق على المقيد عرفيا، واما حمل النهي في الخطاب المقيد على الكراهة كي لا يتنافى مع الأمر بعق رقبة مطلقا فهو ممنوع لتقدم الجمع الموضوعي على الجمع الحكمي.

نعم اذا لزم من حمل المطلق على المقيد الظاهر في الارشاد الى المانعية او النهي النفسي تأخير البيان عن وقت الحاجة والقاء المكلفين في المفسدة الملزمة او تفويت المصلحة الملزمة فقد يناقش في كون مثل الحمل عرفيا بعد امكان حمل النهي على الكراهة اما مطلقا او في روايات مقام الافتاء، وقد ذكرنا تفصيل البحث في أبحاث التعارض.

الصورة الثانية: ان يكون المطلق والمقيد متوافقين في النفي والإثبات، وكان

٧٦٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

الحكم فيهما شموليا لابديا، كما اذا قال "اكرم العالم" وقال "اكرم الفقيه" فانه لاتنافي بينهما حتى لو احرز بمناسبة الحكم والموضوع وحدة الجعل، اي احرز وحدة القانون في مقام الثبوت، فان ذلك لايجب حمل المطلق على المقيد، اذ مر في بحث المفاهيم أنه لا يظهر من الخطاب المقيد انه يبين نص القانون المجعول في مقام الثبوت، بل يمكن ان يبين احد مصاديق القانون.

هذا ولو كان الخطاب المقيد مشتملا على الوصف المعتمد على الموصوف كما لو ورد في خطاب "اكرم العالم" وورد في خطاب آخر "اكرم العالم العادل" فبناء على ما هو الصحيح من ثبوت مفهوم الوصف في الجملة فيتنافى مع اطلاق قوله اكرم العالم، حيث يدل الوصف على عدم كون العالم تمام الموضوع لوجوب الاكرام والا لم يكن للعدالة أي دخل في وجوب اكرام العالم، وهذا خلاف ظاهر كون القيد احترازيا، ولكن نتيجة تقديم المقيد على المطلق هو العلم بتقييده في الجملة أي عدم وجوب اكرام العالم الفاسق مطلقا، فان كان له قدر متيقن وهو عدم وجوب اكرام العالم الفاسق غير الهاشمي مثلا فيؤخذ في مورد الهاشمي باطلاق الخطاب المطلق، وان لم يكن له قدر متيقن فمقتضى أصالة الاطلاق في الخطاب وجوب اكرام العالم الفاسق في الجملة مرددا بين الهاشمي وغيره، فيلزم الاحتياط فيما اذا كان جميع اطراف العلم الإجمالي داخلا في محل الابتلاء، فلا يتم ما ذكره السيد الخوئي "قده" من أن مقتضى مفهوم الوصف هو حمل الخطاب المطلق على المقيد^(١).

الصورة الثالثة: أن يكونا مثبتين ويكون الحكم بدليا لاشموليا، كما لو قال "ان ظهرت فاعتق رقبة" ثم قال "ان ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة" وحينئذ فقد يحرز من الخارج وحدة الحكم، والمراد منها في المقام هو وحدة الحكم الظاهر من الخطاب المطلق والمقيد، كالوجوب في مثال عتق الرقبة، حيث انه لا يحتمل

المطلق والمقيد ٧٦٥.....

تعدد الوجوب بل يعلم أن في الواقع وجوبا واحدا بديلا، فإما ان يكون متعلقه عتق رقبة او عتق رقبة مؤمنة، وحينئذ فيتنافى الخطاب المطلق مع الخطاب المقيد، لان الحكم الواحد اما ان يكون مطلقا او مقيدا، وحينئذ فيحمل المطلق على المقيد فيلتزم بوجود عتق رقبة مؤمنة دون ان يحمل الأمر في المقيد على الاستحباب من باب انه افضل الافراد، نعم قد يناقش في كون مثل هذا الجمع عرفيا فيما اذا لزم من ذلك تأخير البيان عن وقت الحاجة وتفويت المصلحة الملزمة.

وان احرز من الخارج تعدد الحكم فيكون من باب تعدد المطلوب، كما لو وجب عند الظهار مثلا عتق رقبة ووجب عتق رقبة مؤمنة، فان أعتق رقبة مؤمنة وافق كلا الأمرين، وان اعتق رقبة كافرة امتثل الأمر بالمطلق فقط ويبقى المجال لامتنال الأمر بالمقيد، نعم لو كان الأمر الثاني متعلقا بكون امتثال الأمر الأول في ضمن المقيد لم يبق موضوع له بعد ذلك لسقوط الأمر الأول بعتق الرقبة الكافرة فلم يبق مجال لامتناله في ضمن عتق الرقبة المؤمنة.

وذكر السيد الخوئي "قده" انه يلزم في فرض تعدد الحكم تقييد خطاب الأمر بالمطلق بفرض عدم امتثال الأمر بالمقيد، حيث أن اطلاقه لفرض امتثال الأمر بالمقيد لغو لاثار له فلا بد ان يكون الأمر بالمطلق على وجه الترتب، نعم فيما لو كان الخطابان عامين من وجه كما لو أمر باكرام عالم وامر باكرام هاشمي فلامانع من اطلاق الأمرين وان كان يكفي اكرام عالم هاشمي في امتثالهما؛ ولكن ما افاده غير تام، حيث أن كون الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع في فرض عصيان الأمر بالمقيد، لا يعني لغوية اطلاق الامر بالمطلق عقلا، ولزوم كونه مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد، بل يمكن الالتزام بان الغرض من الأمر بالمطلق التحريك نحو الجامع على أي تقدير فيكون ذلك موجبا لزيادة التحريك في حق من يحركه الأمر بالمقيد.

٧٦٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

واما اذا لم يحرز من الخارج وحدة الحكم ولا تعدده، فقد ذكر السيد الخوئي "فده" أنه يلزم حملهما على وحدة الحكم فيحمل المطلق على المقيد، حيث أنه لا يمكن الأمر بالمطلق والأمر بالمقيد لان نتيجته التخيير بين الأقل والاكثر، فإن أمر المكلف يدور بين ان يعتق رقبة مؤمنة او يعتق رقبة كافرة اولاً ثم يعتق رقبة مؤمنة، والتخيير بين عتق رقبة مؤمنة وبين عتق رقبة كافرة اولاً وعتق رقبة ثانياً يكون تخييراً بين الأقل والأكثر وهو غير معقول.

ومن جهة أخرى ان الأمر بالمطلق ان سقط بامتنال الأمر بالمقيد فحينئذ يلغو جعل الأمر المطلق الا على تقدير عدم محركة الأمر بالمقيد فيثبت أمر بالمطلق مترتباً على عسيان الأمر بالمقيد، وبناء عليه فيقال في المقام بان حمل الخطاب المطلق على الخطاب المقيد حيث أنه جمع موضوعي فيقدم على حمل الخطاب المطلق على كونه بنحو الترتب فانه جمع حكمي حيث أنه يوجب تقييد الهيئة في الخطاب المطلق، واما لو فرض كون الإتيان بالمقيد غير موجب لسقوط الأمر بالمطلق بان يلزم عتق الرقبة مرتين مرةً لامتنال الأمر بالمطلق ومرةً لامتنال الأمر بالمقيد فهذا أيضاً خلاف ظاهر الأمر بالمطلق، حيث ان الإتيان بالمقيد يعدّ امتثالاً له كما يعدّ امتثالاً للامر بالمقيد فيلزم سقوطهما بذلك الا اذا تعلق الأمر في الخطاب المطلق بايجاد فرد آخر من عتق الرقبة، ولكنه خلاف الاطلاق^(١).

ولكن يلاحظ عليه أن المقام يختلف عن التخيير بين الأقل والاكثر، اذ يفرض هناك أمر واحد بالجامع بين الأقل والاكثر، وحينئذ يقال اذا لوحظ الأقل بشرط لا عن الاكثر صاراً متباينين وهو خلف الفرض، وان لوحظ لا بشرط فيحصله يسقط الأمر فلا يكون متعلق الأمر مقيداً بحصول الزائد على أي حال، فلا يصح الا ان يؤمر بالزائد كمستحب في ضمن الواجب، وهذا بخلاف المقام حيث أن الأمر

بالمطلق يسقط بالإتيان به والأمر بالمقيد لا يسقط الا بالإتيان بالمقيد.
 واما ما ذكره من لغوية الأمر بالمطلق في عرض الأمر بالمقيد ففيه: أن كون
 الغرض من جعل الأمر بالمطلق التحريك نحو المطلق لمن لا يحركه الأمر
 بالمقيد، لا يوجب كون الأمر بالمطلق مشروطا بعصيان الأمر بالمقيد، وتظهر
 الثمرة فيما لو عجز عن الإتيان بالمقيد فعلى ما ذكرنا يلزم الإتيان بالمطلق لبقاء
 امره، بينما انه لو حمل المطلق على المقيد فلا دليل على التكليف بغير المقيد.

نعم لا يبعد أن يقال: ان تعدد الامر بنحو تعلق امر بالطبيعة وامر آخر بالحصة
 خلاف الطريقة العقلائية، فان العقلاء في فرض تعدد المطلوب يأمرن بالحصة
 اولاً، وعلى تقدير عصيان المكلف له يأمرن بغير تلك الحصة من افراد الطبيعة،
 فاذا كان للمولى غرض في طبخ العبد للطعام وغرض آخر في طبخه للحم، فيقول
 لعبده "اطبخ اللحم، فان كنت لا تطبخ اللحم فاطبخ طعاما على الاقل".

فما في البحوث (من أنه اذا ورد خطاب مطلق وخطاب مقيد وكانا بدليين
 وشك في وحدة الحكم وعدمها، فحيث يمكن ثبوتها كل منهما فان ثبت من
 الخارج احدهما فهو، والا كان مقتضى القاعدة الالتزام بتعدد الأمر، اذ لا دليل
 على تقييد الخطاب المطلق بالخطاب المقيد) غير متجه بالنظر العرفي.

التنبيه الخامس: المشهور بين الاصحاب هو عدم حمل المطلق على المقيد
 في المستحبات، والتزموا فيها بالحمل على اختلاف مراتب الاستحباب، وحينئذ
 يقع الكلام في الفارق بين المستحبات والواجبات، حيث انه قد يقال: ان دليل
 المقيد اذا كان قرينة عرفية على التقييد فلماذا لا يكون كذلك في المستحبات،
 وان لم يكن قرينة عرفية على التقييد فلماذا حمل المطلق على المقيد في
 الواجبات؟.

ومن هنا ذكر في بيان الفرق بينهما وجوه:

احدها: ما عن صاحب الكفاية "قده" من أن الفارق هو كون المستحبات

٧٦٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

غالبًا ذات مراتب مشككة من حيث الفضل، ولا ينحصر الاتيان بها في كيفية واحدة بل لها كيفيات مختلفة بعضها افضل من بعض، وهذه الغلبة قرينة على حمل المقيد في المستحبات على كونه الفرد الأفضل.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" بأن مجرد الغلبة لا يوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينة عرفية على تعيين المراد من المطلق، ضرورة ان الغلبة ليست على نحو تمنع من ظهور دليل المقيد في ذلك^(١).

اقول: قد توجب الغلبة انعقاد ظهور الخطاب على وفقها كما في ظهور خطاب النهي في كونه بنحو الاستغراق لاصرف الوجود، فان منشأ غلبة انحلالية النواهي والمفاسد العرفية، كما مرّ في بحث النواهي، فالمهم في المقام هو المنع عن احراز غلبة تفتضي ذلك.

ثانيها: ما ذكره صاحب الكفاية أيضا من أن ثبوت استحباب المطلق لأجل قاعدة التسامح في أدلة السنن.

واورد عليه السيد الخوئي "قده" **اولا:** ان دليل المقيد اذا كان قرينة عرفية على حمل المطلق على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق، فلو ورد الأمر بصلاة الليل في خطاب وورد في خطاب آخر الأمر باتيانها بعد منتصف الليل فحيث ان الظاهر منه شرطية كونها بعد منتصف الليل، فلا يصدق عرفاً بلوغ الثواب على الإتيان بصلاة الليل قبل ذلك الوقت.

وثانيا: ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا بالعنوان الثانوي، بل مجرد الإرشاد الى حسن الاحتياط والانقياد عقلا مع الوعد بذلك الثواب البالغ.

وثالثا: لو سلم كون مفادها استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعا،

المطلق والمقيد ٧٦٩

فلاموجب لكون المقيد من افضل الافراد، حيث ان استحبابه ثبت بدليل،
واستحباب المطلق ثبت بدليل آخر اجنبي عنه، لاعلاقة لاحدهما بالآخر^(١).

اقول: الظاهر تمامية هذه الإيرادات على صاحب الكفاية، وقد ذكرنا في
البحث عن قاعدة التسامح ان مفادها استحباب الاحتياط والانقياد مع الوعد
باعطاء ذلك الثواب البالغ، وعلى أي حال لا يتم مسلك صاحب الكفاية في تلك
القاعدة، بل على مبنى المشهور من ان مفادها حجية الخبر الضعيف في السنن
لا بد حينئذ من رعاية الجمع العرفي بين المطلق والمقيد، فان غاية ما تقتضيه
القاعدة هو التعبد بحجية الخبر الضعيف الدال على الاستحباب.

وقد يورد على الاشكال الثالث بانه لو سلم كون مفاد القاعدة استحباب العمل
البالغ عليه الثواب فيتم بذلك كون المقيد افضل الافراد، حيث يجتمع فيه الملاك
النفسي الاولي والملاك الثانوي لبلوغ الثواب عليه أيضا، بخلاف فاقد القيد فانه
يكون واجدا للملاك الثانوي فقط فيكون الأول اقوى ملاكا.

ولكنه غير تام، فان معنى كون المقيد افضل الافراد وجدان غيره لنفس الملاك
الاولي، بحيث يكون الإتيان به مجزيا عنه، وهذا لا يتم على هذا الوجه فانه لو
اتى بصلاة الليل في أول الليل فقد استوفى بذلك الملاك الثانوي، ولكن يبقى
الملاك الاولي في صلاة الليل بعد منتصف الليل غير مستوفى فيؤتى بها حينئذ
بعد منتصف الليل لاستيفاء ملاكها الاولي، مع انه لو حمل المقيد على افضل
الافراد لأجزأ الإتيان بصلاة الليل في أول الليل عنه.

ثالثها: ما ذكره السيد الخوئي "فده" من ان دليل المقيد ان كان بمنطوقه او
مفهومه ينفي الاستحباب عن الفاقد للقيد فلا بد حينئذ من حمل المطلق على
المقيد، كما لو دل دليل على ان صلاة الليل انما تستحب بعد منتصف الليل
فانه يوجب حمل الخطاب المطلق الدال على استحباب صلاة الليل عليه، وكذا

لو كان الأمر في دليل المقيّد متعلقاً بنفس التقييد لابلالمقيّد، كما اذا افترض انه ورد استحباب الاقامة في الصلاة في خطاب وورود في خطاب آخر: "فلتكن الاقامة في الصلاة في حال القيام" فحيث ان قوله "فلتكن" ظاهر في الإرشاد الى شرطية القيام في الاقامة فلا بد من حمل خطاب استحباب الاقامة عليه، نعم لو تعلق الأمر في دليل المقيّد بنفس المقيّد كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلاً ورد خطاب مطلق في استحباب زيارة الحسين (عليه السلام) وورد خطاب آخر في استحباب زيارته ليلة الجمعة، فلاوجه لحمل المطلق على المقيّد، اذ لاتنافي بين الخطابين حيث أن دليل المقيّد لايجب الإتيان بالمقيّد كي يتنافى مع ايجاب المطلق المقتضي لترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد شاء، بل دليل المقيّد في المستحب مقرون بالترخيص في الترك، فلايتنافى مع الخطاب المطلق المقتضي للترخيص في التطبيق على أي فرد شاء؛ وهذا هو الفارق بين الواجبات والمستحبات.

اقول: يرد على ما ذكره اخيراً انه ليس الكلام في ما اذا كان الخطاب المطلق شمولياً كما في مثال زيارة الحسين (عليه السلام)، اذ لايتنافى استحبابها في كل وقت مع استحبابها في وقت خاص، فيظهر منه ان زيارته في هذا الوقت افضل، وليس في تعدد الاستحباب أيّ محذور بعد ان كان الغرض من الاستحباب الترغيب الى الفعل، وللترغيب مراتب، بل الكلام فيما اذا كان الخطاب المطلق بديلاً كما لو ورد خطاب الأمر بصلاة الليل وخطاب آخر يتضمن الأمر بصلاة الليل في آخر الليل بل ونظيره ما لو ورد الأمر بزيارة الحسين (عليه السلام) وورد الأمر بزيارته (عليه السلام) مع الغسل فقد يقال بلغوية جعل الاستحباب المطلق الا لمن لايمثل الأمر الاستحبابي بالمقيّد، كما مر نظيره عن السيد الخوئي "قده" في الصورة الثالثة من صور حمل المطلق على المقيّد في الواجبات، ولكن قد مر هناك عدم تمامية كلامه عقلاً، وانما قبلناه بالنظر الى الطريقة العقلانية في

المطلق والمقيد ٧٧١

الواجبات، وأما في المستحبات فلا مانع عقلا وعقلاء من الالتزام بتعدد الأمر الاستحبابي فيها بلحاظ مراتب الاستحباب، ولعل العرف يحمل الأمر الاستحبابي بالمقيد كزيارة الحسين (عليه السلام) مع الغسل على كونه أمرا بالقييد أي الغسل قبلها، فتدبر، هذا ولو كان ظاهر الأمر الثاني تعلقه بتحصيل القيد وكان ظاهرا في استحبابه النفسي، فلا مانع مطلقا من اجتماع الأمرين: أمر بالطبيعة وأمر بقيدها، ولا محذور فيه أبدا.

وملخص الكلام انه اذا كان الأمر الاستحبابي متعلقا بالمقيد فان احراز وحدة الحكم فلا بد من حمل المطلق عليه، واما مع عدم احراز وحدة الحكم فيلتزم بتعدد الأمر في المستحبات.

الاطلاق المقامي

ثم انه ينبغي الكلام حول الاطلاق المقامي والفرق بينه وبين الاطلاق اللفظي، فان الاطلاق اللفظي هو اطلاق الطبيعة المذكورة في الخطاب وعدم تقييدها بخصوصية من خصوصياتها واقسامها، سواء كانت موضوعا للحكم، كالعالم في قوله "اكرم العالم" حيث يشمل العادل والفاسق، او كانت متعلقا للأمر والنهي، كالاكرام في هذا المثال حيث يشمل الاطعام وغيره فيقتضي أجزاء حصول طبيعة الاكرام في ضمن أي فرد منها، او كان الاطلاق في نفس الحكم كاطلاق صيغة الأمر حيث انه يقتضي كون الوجوب نفسيا، فانه لو كان الوجوب غيرا لزم تقييد هذا الوجوب بفرض فعلية وجوب ذي المقدمة، كما يقتضي اطلاقها كون الوجوب تعيينيا لاتخييريا، عينيا لاكفائيا.

بل قد مرّ في بحث دلالة مادة الامر او صيغة الامر على الوجوب أن هذه الدلالة تكون بالاطلاق، فانه حيث يشتمل لفظ الأمر على إبراز الإرادة بفعل الغير فمقتضى الظهور الانصرافي خاصة فيما اذا صدر خطاب الأمر من المولى ان هذه الإرادة لاتنفك عن الفعل كما ان الإرادة التكوينية لاتنفك عن الفعل، فكأن عضلات العبد مما تتحرك بإرادة المولى وتكون تابعة لها، وانما الفرق بينهما في تخلل اختيار العبد واراوته فيما اذا تعلقت ارادة المولى بصدور الفعل عنه باختياره، ولذا تسمى بالإرادة التشريعية، ويجري نظير هذا البيان بلحاظ دلالة صيغة الأمر على البعث والطلب فان الظاهر الانصرافي من البعث الى فعل هو البعث الذي لاينفك عن الانبعاث نحو ذلك الفعل، كما ان البعث التكويني لاينفك عن الانبعاث.

وهذا الظهور الانصرافي ناش عن اطلاق خطاب الأمر وعدم احتفافه بما يدل على الترخيص في الترك، نظير انصراف لفظ زيد مثلا الى زيد المشهور في البلد دون غيره، فانه ظهور انصرافي ناش عن الاطلاق، وهذا لا يختص بخطاب الأمر

المطلق والمقيد ٧٧٣

بل لو قال المولى لعبده مثلاً "أريد ان تقوم" فالعرف يفهم من اطلاقه ان ارادته لذلك تكون بنحو لاينفك عنها المراد اذا كان العبد في مقام الانقياد، كما يفهم من قول المولى "اريد ان اقوم" أنه لايتخلف عنه القيام مع فرض بقاء ارادته.

وهذا الاطلاق يختلف عن اطلاق المتعلق في مثل خطاب الأمر بعق رقبة مثلاً، حيث انه يوجب التوسعة واللابشرطية عن الخصوصيات، بينما ان الاطلاق في المقام يوجب التضييق وانصراف خطاب الأمر الى الوجوب، نظير انصراف لفظ زيد عند اطلاقه الى الرجل المشهور في البلد، نعم ليس منشأ الانصراف في المقام كثرة الاستعمال، ولكنه ليس بمهمّ لعدم دليل على انحصار سبب الانصراف بها.

وبذلك اتضح الاشكال فيما ذكره السيد الإمام "قده" من أن القول بكون الوجوب مستفاداً من الاطلاق ومقدمات الحكمة غير تامّ، لأن مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو إرادة الجامع لابشرط من الخصوصيات كما أنه مقتضى مقدمات الحكمة في انصباب الحكم على الطبيعة مع عدم تقييدها بقيد زائد مثل قوله "اعتق رقبة" فلو كان المعنى الموضوع له للأمر هو جامع الطلب فلامعنى لاقتضاء مقدمات الحكمة لإرادة حصة من الطلب وهو الطلب الوجوبي، والقول بكون الوجوب مستفاداً من انصراف خطاب الأمر الى البعث الناشئ من الإرادة الحتمية فمما لاينبغي الاصغاء اليه، اذ السبب الوحيد للانصراف هو كثرة الاستعمال فيه بحيث يوجب استيناس الذهن وهي مفقودة^(١).

والحاصل أن الاطلاق اللفظي -في غير الظهور الانصرافي- يقتضي كون الطبيعة المذكورة في الخطاب بدون قيد زائدٍ تمام مراده، في قبال تقييدها بقسم معين منها، وأما الاطلاق المقامي فهو أن تقوم القرينة على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته، ولا يخفى أنه كما ذكر شيخنا الاستاذ "قده" ليس الاطلاق المقامي

٧٧٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

مثل الاطلاق اللفظي مما تجري فيه أصالة البيان فلا تجري فيه مقدمات الحكمة، بل يحتاج الى قيام قرينةٍ او احراز كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته. ثم ان الاطلاق المقامي على قسمين:

القسم الاول: أن تقوم القرينة على كون المتكلم في مقام بيان تمام مراداته في مجموع خطابه، لافي شخص هذا الخطاب، كما هو المناسب لما قد يستدل لنفي اعتبار شيء بأنه حيث يغفل عنه العامة فعدم التنبيه عليه يكشف عن عدم اعتباره، وهذا مثل ما يتمسك لنفي دخالة قصد القرينة والوجه والتميز في الغرض بناء على استحالة اخذها في متعلق الامر بأنه حيث يغفل العامة عن دخلها في غرض المولى فلو كانت دخيلة في غرضه كان عليه بيانه ولو بالإخبار عن ذلك، والا لزم نقض الغرض، فانه كما ذكر في البحوث يكفي في انتفاء نقض الغرض أن يتصدى المولى لبيان غرضه ولو في خطاب آخر، فلا بد من العلم بعدم بيان ذلك في أي من خطابات الشارع، ولا يكفي مجرد عدم بيانه في شخص خطاب الأمر، وحينئذ فلا بد من احراز عدم بيانه في مجموع خطابات الشارع واحرازه صعب جدا لاحتمال ضياعه وعدم وصوله اليها الا في الموارد المبتلى بها لعامة الناس، فيعلم من عدم وصوله اليها بعدم وجوده، حيث انه لو كان لبان. ويلحق بهذا القسم ما لو اختصت القرينة بكون المولى في مقام بيان تمام مراداته بمجموع خطابه الصادرة منه قبل مضي وقت الحاجة.

القسم الثاني: أن تقوم القرينة على كونه في مقام بيان تمام مراداته في خطاب واحد، والقرينة قد تكون شخصية، نظير ما لو كان ظاهر حال المولى أنه يجمع وظائف عبده في كل يوم في خطاب واحد يوجهه اليه في صباح كل يوم، فقال له "اشتر اللحم والخبز وحي بالماء" فينقده له اطلاق مقامي في عدم وجوب شراء الفاكهة عليه مثلا في ذلك اليوم، وهذا ليس من الاطلاق اللفظي،

المطلق والمقيد ٧٧٥

فان عدم الامر بشراء الفاكهة لايعني الاطلاق اللفظي في خطاب الامر بشراء اللحم، كما أن ثبوت ذلك الامر لايعني التقييد اللفظي في هذا الخطاب، بخلاف اطلاقه بلحاظ عدم وجوب كون شراء اللحم من محل خاص او كون اللحم من صنف خاص فانه اطلاق لفظي لانه يعني كونه تمام الموضوع للحكم، وهكذا لو قال المولي لعبده "اكرم زيدا واخاه واكرم عمروا" فان مقتضى اطلاقه المقامي عدم وجوب اكرام اخي عمرو، والا لكان مقتضى قرينة السياق أن يقول "اكرم زيدا واخاه واكرم عمروا واخاه".

والمثال الفقهي لذلك ما ورد في صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: سألته عن رجل نسي طواف الفريضة حتى قدم بلاده وواقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدي إن كان تركه في حج بعث به في حج وإن كان تركه في عمرة بعث به في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه^١، فان مقتضى اطلاقها المقامى عدم وجوب الاجتناب عن محرمات الاحرام كمباشرة النساء قبل اتيان النائب بالطواف، وكذا معتبرة فضيل بن يسار عن أبي جعفر (عليه السلام) قال: إذا طافت المرأة طواف النساء فطافت أكثر من النصف فحاضت نفرت إن شاءت^٢، فان مقتضى اطلاقها المقامى عدم وجوب الاستنابة عليها لطواف النساء، وكذا ما ورد من قول النبي (صلى الله عليه وآله) للرجل الانصارى فى قضية سمرة: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار^٣، فان مقتضى اطلاقه المقامى عدم ضمان الانصارى لقيمة النخلة التى قلعها، وهكذا ما قد يتمسك بمثل دليل وجوب خمس الكنز على كون الباقي ملك لواجده.

وقد تكون القرينة الموجبة لانعقاد الاطلاق المقامي في الخطاب قرينة عامة، نظير ما مر في بحث التعبدى والتوصلي من أنه بناء على امتناع اخذ قصد القرينة

١ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٤٠٥ باب ٥٨ من ابواب الطواف ح ١

٢ - وسائل الشريعة ج ١٣ ص ٤٦١ باب ٩٠ من ابواب الطواف ح ١

٣ - وسائل الشريعة ج ٢٥ ص ٤٢٨ باب ١٢ من كتاب احياء الموات ح ١

٧٧٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

في متعلق الامر كما عليه المشهور فيمكن التمسك بالاطلاق المقامي لخطاب الامر لنفي دخل قصد القرية في غرض المولى، فان ظاهر حال المولى عند ما يأمر بشيء أنه بصدد بيان تمام غرضه، فلو كان الأمر قاصراً عن بيان تمام غرضه ولكن أمكن تتميم ذلك في نفس الخطاب ولو بالإخبار عن دخل قصد القرية في غرضه كان ظاهر حاله انه يفعل ذلك، فاذا سكت عنه انعقد لكلامه اطلاق مقامي لنفي دخل قصد القرية في غرضه، ومع هذا الظهور الحالي لاحاجة الى ما ذكره صاحب الكفاية "قده" من توقف انعقاد الاطلاق المقامي على إحراز ان المولى كان في خطابه في مقام بيان تمام ما هو دخيل في غرضه.

وهكذا اذا شك في وجوب قصد القرية تكليفا في امثال واجب، كما لو شك في وجوب قصد القرية في اداء الزكاة كتكليف مستقل، كما التزم جمع من الأعلام بإجزاء أداء الزكاة ولولم يكن مع قصد القرية وانما يكون قصد القرية فيه واجبا في واجب^(١)، فلاشكال في هذا الفرض في كون مقتضى الاطلاق المقامي عدم وجوب قصد القرية، مع أن وجوبه الاستقلالي في اداء الزكاة ليس تقييدا لخطاب الامر باداء الزكاة ابدا.

وهكذا ما يقال من أن مقتضى الاطلاق المقامي للخطاب الدال على نجاسة شيء أن الغسل بالماء مطهر منه كما أنه مطهر من القذارات العرفية، وهكذا يكون مقتضى الاطلاق المقامي للخطاب الدال على مطهريه الماء كون كيفية التطهير بالماء شرعا نفس الكيفية العرفية، وهكذا ما يدعى من اقتضاء الاطلاق المقامي في خطاب غسل المتنجس بالماء طهارة اليد وآلات الغسل بالتبعية.

ثم انه لو وقعت المعارضة بين خطاب انعقد له الاطلاق المقامي من هذا القسم وبين خطاب انعقد له اطلاق لفظي فلاوجه لتقديم الخطاب الثاني بعد انعقاد الظهور الاطلاقي في الخطاب الاول ايضا بمجرد عدم اتصاله بالبيان على

١ - تعليقة السيد الصدر قده على منهاج الصالحين ج١ص٣٧٧، منهاج الصالحين للسيد السيستاني دام ظلّه ج١ص٤٤٢

المطلق والمقيد ٧٧٧

الخلاف، ولا فرق في ذلك بين ما لو كانت سيرة المولى الاعتماد على القرائن المنفصلة ام لا، لعدم الفرق من هذه الجهة بين الخطاب الاول والثاني.

ان قلت: ان الخطاب المطلق اللفظي لو كان متصلا بالخطاب الاول لكان مانعا عن انعقاد الاطلاق المقامي له فالعرف يقدمه عليه في فرض الانفصال في مقام الجمع العرفي بمقتضى الضابط العرفي المذكور في محله للجمع العرفي.

قلت: قد مر مرارا المنع عن تمامية هذا الضابط للجمع العرفي وان تبنته مدرسة المحقق النائيني "قده" فانه قد يكون نفس الاتصال او الانفصال موجبا لتشكل القرينية العرفية، فلا يمكن اسراء حكم احدهما الى الآخر، وبذلك اتضح الخلل فيما ذكره السيد الصدر "قده" في مقام الجمع بين الروايات المتعارضة الواردة في حكم الخمر من حيث النجاسة والطهارة ما محصله أن في اخبار النجاسة ما يكون دالا على النجاسة بالاطلاق المقامي من حيث ظهور سكوت الامام (عليه السلام) في إمضاء ما كشف عنه سؤال السائل من ارتكاز نجاسة الخمر في ذهنه، وهو صحيحة عبدالله بن سنان قال: سألت أبي عبد الله (عليه السلام) وأنا حاضر: إني أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير فيرده علي، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال أبو عبد الله: صل فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرتة إياه وهو طاهر ولم تستيقن أنه نجسه، فان قول السائل واضح في ارتكاز نجاسة الخمر و لحم الخنزير في ذهنه، والامام وإن لم يكن في مقام البيان من هذه الناحية، وإنما كان في مقام بيان جريان الاستصحاب، غير أن سكوته إمضاء عرفا لما ظهر من كلام السائل من ارتكاز النجاسة.

وهذا الظهور يقدم عليه عرفا جميع روايات طهارة الخمر، حتى ما كان دالا على طهارته بالاطلاق كصحيحة علي بن جعفر الواردة في ماء المطر الذي أصابه الخمر، حيث ان اطلاق الحكم بطهارته لفرض انقطاع نزول المطر مع

٧٧٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

كونه قليلا يقتضى طهارة الخمر، فانها لو اتصلت بصحيحة عبدالله بن سنان منعت عن اطلاقها المقامى وظهورها السكوتى فتقدم عليها فى فرض الانفصال بحسب الجمع العرفى، وحينئذ حيث تتعارض الطائفة التى تكون دلالتها على نجاسة الخمر بالنص بحيث لا يصح عرفا حملها على التنزه، من قبيل موثقة عمار قال: لا يجزيه حتى يدلّكه بيده ويغسله ثلاث مرات مع الطائفة التى تكون نصا عرفا فى الطهارة مثل ما دل على عدم لزوم غسل الثوب الذى اصابه الخمر، كما تتعارض الطائفة التى تدل على نجاسة الخمر بالإطلاق من قبيل ما اشتمل على تنزيل الخمر منزلة الخنزير او الميتة حيث يشمل إطلاقه النجاسة مع ما دل على طهارة الخمر بالإطلاق كصحيحة على بن جعفر، وبعد تساقطهما فيكون المرجع صحيحة عبدالله بن سنان، لاستحالة طرفيتها للمعارضة مع اى من روايات الطهارة لتقدم تلك الروايات عليها مع عدم ابتلاء تلك الروايات بالمعارض فيكون وزان هذه الصحيحة وزان العام الفوقانى.

بل ذكر أنه يمكن الرجوع الى ظهور خطاب الامر بغسل الثوب الذى اصابه الخمر ايضا لتقدمها باعتبار اخصية موضوعها على اطلاق مثل صحيحة على بن جعفر، الا أن يقال بأن هناك صحيحة أخرى لعلي بن جعفر فى الصلاة فى مكان رش بالخمر أنه ان اصاب مكانا آخر فلا يصلى فيه وان لم يصب مكانا غيره فليصل فيه ولا بأس، فانه بناء على أن دلالتها على طهارة الخمر لاجل ظهور نفي البأس فى طهارة الخمر فيتعارض ظهورها مع ظهور خطاب الامر بالغسل نفي النجاسة فينحصر الامر بالرجوع بعد ذلك الى صحيحة عبدالله بن سنان، نعم لو قلنا بأن دلالتها على طهارة الخمر لاجل اطلاق موردها لفرض سعة الوقت او امكان التجفيف فيقدم عليها بملاك اخصية الموضوع خطاب الامر بغسل الثوب الذى اصابه الخمر^١.

فان المعارضة بين الاطلاق المقامى فى صحىحة عبدالله بن سنان والاطلاق اللفظى لروايات طهارة الخمر مستقرة ولاوجه لتقديم الثانى على الاول، كما أن دلالة الصحىحة الثانية لعلى بن جعفر تكون لاجل ظهور نفى البأس فى طهارة الخمر فتعارض مع خطاب الامر بالغسل، وأما البحث عن مبنى كلامه فى المقام وهو سلامة الخطاب الظاهر ومرجعته بعد تساقط الخطابين النصين، كما لو تعارض خطاب "يجب اكرام العالم " مع خطاب "لايجب اكرام العالم" حيث ادعى انه يرجع الى ظهور خطاب "اكرم العالم" ويفتى بوجوب اكرام العالم لاجله، فقد تعرضنا له فى بحث تعارض الادلة فراجع.

المجمل والمبين

المراد من المجمل ما ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به، والمثال المعروف له ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم في تحديد الكر بأنه ستمأة رطل، وكلمة الرطل مرددة بين الرطل العراقي والمكي والمدني، فان الرطل العراقي نصف الرطل المكي، وثلاثة ارباع الرطل المدني، وحينئذ فان كان كل من واحد من الاحتمالات محتملة الصدق فيؤخذ بالقدر المتيقن منها ان كان لها قدر متيقن كما في هذا المثال، فيستفاد منها كرية الماء البالغ ستمأة رطل مكي جزماً، وهي تساوي الف ومأتي رطل عراقي، وان لم يكن لها قدر متيقن فيعمل بمقتضى العلم الاجمالي، كما لو قال المولى لعبده "أكرم زيدا" وتردد بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر فيجب عليه الاحتياط باكرامهما معا.

انما الكلام فيما لو علم وجدانا او تعبداً بكذب احد هذه الاحتمالات، كما لو علم بعدم وجوب اكرام زيد بن عمرو او ورد في خبر آخر "لاتكرم زيد بن عمرو" فالظاهر عن المشهور أن مقتضى لزوم العمل بخبر الثقة حمله على ذلك المعنى الآخر المحتمل الصدق، وقد يوجد كلامان مجملان وصدقهما معا يقتضي حمل كل منهما على معنى معين، كما في مثال تحديد الكر حيث ورد في صحيحة محمد بن مسلم "الكر ستمأة رطل" فان صدقها وصدق مرسله ابن ابي عمير يقتضي أن يراد بالرطل في الصحيحة الرطل المكي وفي المرسله الرطل العراقي، حيث ان ستمأة رطل مكي تساوي الف ومأتي رطل عراقي.

هذا وقد ذكر السيد الصدر "فده" في بحوثه في الفقه تفصيلاً في المقام بين ما كانت جهة صدور الرواية المجملة قطعية بان لم يحتمل صدورها بداعي التقية فيمكن رفع الاجمال، فمثلاً لو ورد "اكرم زيدا" ولم نعلم أن المراد منه زيد بن ابن عمرو او زيد بن بكر، ثم ورد في خطاب آخر "لاتكرم زيد بن عمرو" فينعقد لهذا الخطاب الآخر دلالة الترامية في قضية شرطية، وهي أنه لو كان احد الزيدين

٧٨٢.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

واجب الاكرام فهو زيد بن بكر، والخطاب الاول يحرز تحقق شرط هذه القضية فحينئذ يثبت الجزاء، وهو وجوب اكرام زيد بن بكر، وبين ما لو لم تكن جهة صدور الرواية المجملة قطعية بأن احتملنا صدورها تقية فهنا لاتجري أصالة الجدد، لأن أصالة الجدد انما تجري فيما اذا كان المراد الاستعمالي متعينا وشك في جديته، وأما اذا دار امر المراد الاستعمالي بين ما يقطع بعدم جديته وبين ما لا يقطع بعدم جديته، فلاتجري أصالة الجدد لاحراز كون المراد الاستعمالي هو المعنى الثاني، ولذا لم يجزوا أصالة الجدد في العام الذي ورد عليه مخصص منفصل لاثبات كون المراد الاستعمالي منه ما عدا مورد التخصيص.

وأما تطبيق الضابط الذي ذكره المحقق النائيني "قده" في الجمع العرفي (من أنه كلما كان كلام قرينة على كلام آخر على تقدير اتصاله به فلا بد من تقديمه عليه على فرض انفصاله عنه ايضا) على المقام بدعوى أنه لو اتصل الخطاب الثاني بالاول كان رافعا لإجماله بلاشكال، كما لو قال القائل "أكرم زيدا ولاتكرم زيد بن عمرو" فيكون حجة في رفع إجماله في فرض الانفصال أيضا، فيرد عليه أن رفع الإجمال في فرض الاتصال ينشأ من ظهور عطف احدى الجملتين على الأخرى في انه ليس إلغاء لمفاد الجملة المعطوف عليها، بل ان الجملة المعطوفة مسوقة لإضافة مفاد إلى مفادها، وهذه القرينة مفقودة في حال الانفصال.

وهكذا لو كانت الروايتان مجملتين كما في رواية أن الكر الف ومأتا رطل، ورواية أن الكر ستمائة رطل، فانه ان فرضنا قطعية جهة الصدور فيهما، كان مقتضى حجية خبر الثقة فيهما هو حملهما على معنى لا يخالف الآخر، وهو حمل الرواية الاولى على الرطل العراقي والرواية الثانية على الرطل المكي، بخلاف ما اذا فرضنا عدم قطعية جهة الصدور فيهما فانه لاتجري أصالة الجدد فيهما بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيهما بين ما يقطع بابتلائه بالمعارض وهو ارادة

العراقي في كليهما او المكي كذلك وبين ما يقطع بعدم ابتلائه بالمعارض وهو ارادة العراقي من الاولي والمكي من الثانية^(١).

هذا ولكنه عدل في بحوثه في الاصول عن هذا التفصيل والتزم بحل الاجمال حتى في فرض ظنية جهة الصدور في الرواية المجملة حيث ذكر أن الظهور في الجدل حالة مضافة إلى نفس الكلام لا إلى المدلول الاستعمالي، بمعنى أن الدال على الجدل إنما هو ظهور حال المتكلم في أن كلامه الذي يتكلم به ليس بداعي الهزل أو التقية، وليس الدال عليه هو نفس المدلول الاستعمالي، ليقال انه مردد بين ما يقطع بعدم جديته وبين غيره، وحينئذ فتجري أصالة الجدل في الرواية المجملة، ومقتضى ذلك كون المراد الاستعمالي منها ما لا يتنافى مع الرواية الأخرى، ففي مثال اجتماع خطاب "اكرم زيدا" مع خطاب "لا تكرم زيد بن عمرو" فبضم جريان أصالة الجدل في المراد الاستعمالي من الخطاب الاول الى ما احرز من الخطاب الثاني من عدم جدية وجوب اكرام زيد بن عمرو يثبت كون المراد الاستعمالي من الخطاب الاول هو وجوب اكرام زيد بن بكر.

ثم ان الالتزام بجريان أصالة الجدل في المقام لا يتنافى المنع عن جريانها في العام الذي ورد عليه مخصص منفصل لاثبات كون المراد الاستعمالي منه هو ما عدا التخصيص، فانه في المقام لا يراد من اجراء أصالة الجدل إثبات كون المراد الاستعمالي من الرواية المجملة هو المعنى الآخر غير ما يقطع بعدم جديته، بل يراد منه ابتداءً إثبات جدية المعنى الآخر باعتباره لازماً لحجية الظهور المذكور، من دون أن نتعبد بما هو المراد الاستعمالي له وإن كان ذلك أيضاً لازماً لها^(٢).

هذا وقد ذكر في كلا الموضوعين أنه يمكن أن يذكر تقريب آخر لحل الاجمال في مثل الروايتين الواردتين في تحديد الكفر، وهو انه تارة تكون الرواية مجملة محضاً، فلا يمكن شمول دليل الحجية لها إلا إذا أمكن رفع الإجمال عنها ولو

١ - بحوث في شرح العروة الوثقى ج١ ص٤٢٢

٢ - بحوث في علم الاصول ج٣ ص٤٤٦

٧٨٤.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

بقريئة الرواية الأخرى، فحينئذ يأتي فيها البحث السابق، وأخرى لاتكون الرواية مجملة محضاً بل اجمالها يكون مقروناً بظهور فلا بد من الأخذ به، والروايتان من هذا القبيل، فان ما دل على أن الكر الف ومأتا رطل يكون ظاهراً في أن ما يقل عن الف ومأتي رطل عراقي ليس بكر، فان ما يقل عنه يقل عن الف ومأتي رطل مكّي او مدني، كما أن ما دل على أن الكر ستمأة رطل يكون ظاهراً في أن ما يبلغ ستمأة رطل مكّي (وهي تساوي الف ومأتي رطل عراقي) فهو كر، فان ما يبلغها فقد بلغ ستمأة رطل عراقي او مدني، فيجب الاخذ بهذين الظهورين، وتكون نتيجته كون حد الكر الف ومأتي رطل عراقي.

اقول: ان للمسألة صوراً:

الصورة الاولى: أن تكون الرواية المجملة قطعية الجهة ويكون الاجمال في نقل الراوي، نظير ما لو اشار ثقة الى شخص وقال لعبدٍ "ان مولاك امرك باكرامه" ولكن لم يعلم العبد أن المشار اليه هل هو زيد او عمرو، وفرض علم العبد بأنه لو اراد أن المولى امر باكرام زيد فقد اخطأ في نقله او أنه يوجد له معارض بأن قال ثقة آخر ان المولى نهاك عن اكرام زيد، فان حصل الاطمئنان بصدقه فمعنى ذلك هو حصول الاطمئنان بأن المولى امر جدا باكرام عمرو، وأما اذا لم يحصل الاطمئنان بصدقه بأن احتملنا خطأه في نقله فلم يثبت بناء العقلاء على قبول خبره وحمله على كون مراده الاستعمالي هو المعنى الثاني الذي يحتمل صدقه، مع عدم ظهوره فيه، فان المتبع عندهم هو الظهور، فلو اشار ثقة الى اناء فقال انه نجس ولم نعلم أنه اشار الى الاناء الشرقي الذي نعلم بطهارته او اشار الى الاناء الغربي الذي نحتمل نجاسته، فلم يظهر بناء العقلاء على حمله على ارادة الاناء الغربي، نعم لو كان مراده الاستعمالي مبيناً بأن قال "احدهما نجس" فبضمه الى العلم بعدم نجاسة الاناء الشرقي يثبت نجاسة الاناء الغربي، وهكذا لو اشار ثقة الى اناء فقال انه نجس، ولم نعلم انه اشار الى الاناء الشرقي او الغربي واشار ثقة

آخر الى اناء فقال انه ظاهر، ولم نعلم منه ايضا أنه اشار الى أي منهما فلم يثبت بناء العقلاء على حمل المشار اليه في احدهما على كونه غير المشار اليه في الآخر كي يثبت بذلك نجاسة احدهما اجمالا فيجب الاحتياط، بل لعلهم لا يعتمدون على أي منهما بعد احتمال وحدة المشار اليه فيهما.

الصورة الثانية: أن تكون الرواية المجملة قطعية الجهة ويكون الظاهر من نقل الراوي كون الاجمال في بيان المولى، كما لو روى ثقة أنه قال المولى "أكرم زيدا" وتردد مراد المولى بين كونه زيد بن عمرو او زيد بن بكر، وحصل العلم وجدانا بأنه لا يأمر باكرام زيد بن عمرو ابدا بحيث يعلم بأنه لو صدر هذا الكلام عن المولى فقد اراد به الامر باكرام زيد بن بكر.

فلا يبعد أن يكون حكم هذه الصورة ثبوت الامر باكرام زيد بن عمرو بمقتضى ضم خبر الثقة عن صدور خطاب الامر باكرام زيد من المولى الى العلم بأنه لو صدر هذا الكلام عن المولى فقد اراد به الامر باكرام زيد بن بكر، فانه يكون عرفا بحكم ما لو سمعنا هذا الكلام من المولى مباشرة.

الصورة الثالثة: نفس الصورة الثانية ولكن لم يحصل العلم الوجداني بأن المولى لا يأمر باكرام زيد بن عمرو مثلا، بل يفترض وجود رواية أخرى تنقل عنه أنه قال "لا تكرم زيد بن عمرو" فلم يحرز بناء العقلاء في هذه الصورة على العمل بكلتا الروايتين بحمل الاولى على ارادة زيد بن بكر، فلعل الرواية الثانية لم تصدر من المولى او صدرت بغير داعي الجدل.

ومما ذكرناه يظهر فرض ما لو كانت الرواية الثانية مجملة ايضا، وكانتا قطعتي الجهة، كما في مثال روايتي تحديد الكر اذا فرضنا العلم بأنهما على تقدير صدورهما عن الامام (عليه السلام) فلم يصدرا تقيية، فانه ان حصل الاطمئنان بصدورهما فلامحالة يحصل الاطمئنان بكون المراد من الرطل في قوله "الكر الف ومأتا رطل" هو الرطل العراقي ومن الرطل في صحيحة محمد بن مسلم

٧٨٦.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع

"الكر ستمأة رطل" هو الرطل المكي، وأما اذا لم يحصل الاطمئنان بصدورهما فلم يحرز بناء العقلاء على التعبد بصدورهما بعد اجمال مدلولهما الاستعمالي واحتمال معارضتهما.

الصورة الرابعة: أن لاتكون الرواية المجملة قطعية الجهة، ويدور امر المراد الاستعمالي فيها بين ما يعلم وجدانا بعدم جديته وبين معنى آخر محتمل الجد، كما لو روي عن الامام (عليه السلام) "ان هشام رجل صالح" ولم يعلم أن مراده هشام بن عبد الملك خليفة بني امية وانما قاله تقية، او أن مراده هشام بن سالم مثلا، فلم يثبت بناء العقلاء على حمله على كون المراد به هشام بن سالم. وما ذكره السيد الصدر "فده" في بحوثه في الاصول من جريان أصالة الجد فيه لكون الجد حالة للكلام لالمراد الاستعمالي، ففيه -مضافا الى أنه قد يكون عدم الجدية على تقدير كون المراد الاستعمالي هو المعنى الاول ثابتا بالقرينة اللبية المتصلة المانعة من انعقاد الظهور في الجد- ان مجرد ظهور الكلام في الجدية لا يستلزم ثبوت بناء العقلاء على اجراء أصالة الجد واستنتاج المعنى الآخر منه، فانه قد مر الجواب عن دعويه من أن بناء العقلاء على حجية الظهور ليس من باب التعبد فلامعنى لقبول الظهور والتشكيك في حجيته العقلائية.

الصورة الخامسة: نفس الصورة الرابعة، لكن لايفرض العلم الوجداني بعدم جدية المراد الاستعمالي مطلقا، كما لو روي عن الامام (عليه السلام) أنه قال "احترموا هشام" واحتملنا صدوره عنه بداعي الجد حتى تقدير كون المراد منه هشام بن عبد الملك، ولكن روي عنه أنه قال "لاتحترموا هشام بن عبد الملك" فيكون معارضا له واقعا، فانه لم يثبت بناء العقلاء على اجراء أصالة الجد في الرواية الاولى وحملها بقرينة الرواية الثانية على كون المراد منها هشام بن سالم، بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيها بين ما يكون مبتلى بالمعارض وبين معنى آخر، ولا فرق في ذلك بين فرض حصول العلم بصدورها وعدمه.

ومن علم حكم فرض اجمال الرواية الثانية كما في روايتي تحديد الكر مع فرض عدم قطعياً أصالة الجهة فيهما، فانه لم يثبت بناء العقلاء على أصالة الجهة فيهما بعد دوران امر المراد الاستعمالي فيهما بين معنى معلوم المعارضة بأن يراد من الرطل في كليهما الرطل العراقي مثلاً، وبين معنى آخر.

ثم ان التقريب الذي ذكره السيد الصدر قد في بحوثه الفقهية والاصولية حول الروايتين في تحديد الكر غير تام، فانه بعد دوران المدلول الاستعمالي المطابقي فيهما بين معنى يقطع بابتلائه بالمعارض وهو ارادة الرطل العراقي في الروايتين معا او ارادة الرطل المكّي كذلك وبين معنى آخر، وافترض عدم امكان رفع هذا الاجمال في كل منهما بقرينية الرواية الأخرى، فلا يكون المدلول المطابقي فيهما حجة وما ذكر كونه مدلولاً واضحاً لكل من الروايتين انما هو مدلول التزامي له فيتبعه في السقوط عن الحجية، وهذا نظير ما لو اشار ثقة الى شخص وقال لعبد "ان مولك امرك باكرامه" ولم يعلم أن المشار اليه هو الابن الكبير لزيد او الابن الصغير له، وفرض علم العبد بأنه لو اراد أن المولى امر باكرام الابن الصغير فقد اخطأ في نقله، فكما لم يثبت بناء العقلاء على أنه نقل امر المولى باكرام الابن الكبير فكذلك لم يثبت بناءهم على اثبات ما هو لازم وجوب اكرام أي منهما عرفاً، وهو وجوب اكرام ابيهما مثلاً بهذا الخطاب.

هذا كله في المجمل الحقيقي، وأما المجمل الحكمي فهو ما اذا حصل العلم الاجمالي او قامت الحجة الاجمالية على كذب احد الظهورين فيوجب ذلك سقوطهما عن الحجية وصيرورتها بحكم المجمل، نظير العلم الاجمالي بتخصيص العام باحد المتباينين، وقد تقدم الكلام في ذلك مفصلاً.

هذا تمام الكلام في المجمل والمبين، ويتلوه مباحث القطع، وقد تم تحريره في ليلة الاثنين والعشرين من شهر ذي الحجة الحرام من سنة الف واربعمئة واحدي وثلاثين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين، ربنا عليك توكلنا

٧٨٨.....أبحاث أصولية- مباحث الألفاظ- الجزء الرابع
واليك أنبنا واليك والمصير.

رس المطالب.....٧٨٩