

المقصد الثالث: المفاهيم.
المقصد الرابع: العام والخاص.
المقصد الخامس: المطلق والمقيد.

دروس الكفاية

المقصد: الثالث، والرابع، والخامس.

محمد أحمد عبدالرسول
إملاء لدروس سماحة الشيخ معين دقيق العاملي حفظه الله تعالى

جدول المحتويات

10..... المقصد الثالث: المفاهيم.

10..... مقدمة: تعريف المفهوم وأنه من صفات المدلول أو الدلالة.

ص ١٩٣، قوله رحمه الله: (وهي: أن المفهوم -كما يظهر من موارد إطلاقه- هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه...).
10.....

11..... درس ٢٢١:

17..... درس ٢٢٢:

17..... الفصل الأول: مفهوم الشرط.

22..... درس ٢٢٣:

ص ١٩٤، قوله رحمه الله: (وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم...).
22.....

27..... درس ٢٢٤:

ص ١٩٥، قوله رحمه الله: (وأما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها..).
27.....

31..... درس ٢٢٥:

ص ١٩٥، قوله رحمه الله: (قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف..).
31.....

34..... درس ٢٢٦:

ص ١٩٦، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده..).
34.....

38..... درس ٢٢٧:

ص ١٩٧، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوده..).
38.....

44..... درس ٢٢٨:

ص ١٩٨، قوله رحمه الله: (بقي أمور: الأمر الأول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه..). 44.....

درس ٢٢٩: 48.....

ص ٢٠٠، قوله رحمه الله: (وبذلك انقذ فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الإشكال، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي..). 48.....
ص ٢٠١، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر)، فبناء على ظهور الجملة..). 51.....

درس ٢٣٠: 55.....

ص ٢٠١، قوله رحمه الله: (ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه..). 55.....
ص ٢٠٢، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث..). 58.....

درس ٢٣١: 59.....

درس ٢٣٢: 65.....

ص ٢٠٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر..). 65.....

درس ٢٣٣: 69.....

ص ٢٠٤، قوله رحمه الله: (وقد انقذ مما ذكرناه، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها..). 69.....

درس ٢٣٤: 75.....

ص ٢٠٦، قوله رحمه الله: (وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد..). 75.....

درس ٢٣٤: 77.....

الفصل الثاني: مفهوم الوصف. 77.....

ص ٢٠٦، قوله رحمه الله: (فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع..). 77.....

درس ٢٣٥: 82.....

المقصد: الثالث، والرابع، والخامس 3

ص ٢٠٧، قوله رحمه الله: (وأما الاستدلال على ذلك -أي عدم الدلالة على المفهوم- بأية {وربائبكم اللاتي في حجوركم}..). 82.....

درس ٢٣٦: 88.....

88..... الفصل الثالث: مفهوم الغاية.

ص ٢٠٨، قوله رحمه الله: (فصل: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخول الغاية في المغيّا..). 88.....

درس ٢٣٧: 93.....

93..... الفصل الرابع: مفهوم الاستثناء.

ص ٢٠٩، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم -سلباً أو إيجاباً- بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى..). 93.....

درس ٢٣٨: 98.....

ص ٢١١، قوله رحمه الله: (.. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق..). 98.....

درس ٢٣٩: 103.....

ص ٢١٢، قوله رحمه الله: (ومما يفيد الحصر -على ما قيل- تعريف المسند إليه باللام) 103

106..... الفصل الخامس: مفهوم العدد واللقب.

ص ٢١٢، قوله رحمه الله: (فصل: لا دلالة للقب ولا للعد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً..). 106

110..... المقصد الرابع: العام والخاص.

110..... الفصل الأول: تعريف العام.

ص ٢١٥، قوله رحمه الله: (فصل: قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقص بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى..). 110

درس ٢٤٠: 111.....

ص ٢١٦، قوله رحمه الله: (.. كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً..). 111

درس ٢٤١: 117.....

117..... الفصل الثاني: هل للعموم صيغة تخصه؟

ص ٢١٦، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه -لغة وشرعاً- كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما..). 117

درس ٢٤٢: 123.....

123..... الفصل الثالث: بيان ما دل على العموم.

ص ٢١٧، قوله رحمه الله: (فصل: ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي..). 123

درس ٢٤٣: 128.....

ص ٢١٧، قوله رحمه الله: (.. وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً -بناء على إفادته للعموم- ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره..). 128

132..... الفصل الرابع: في تحقيق العام المخصص (حجية العام في الباقي بعد التخصيص).

درس ٢٤٤: 134.....

ص ٢١٨، قوله رحمه الله: (وأما في المنفصل، فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه..). 134

درس ٢٤٥: 138.....

ص ٢١٩، قوله رحمه الله: (وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاحتجاج، هذا لفظه..). 138

142..... الفصل الخامس: في المخصص المجمل

درس ٢٤٦: 144.....

ص ٢٢١، قوله رحمه الله: (وأما إذا كان مجملاً بحسب المصدق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام..). 147

(وأما إذا كان منفصلاً عنه..). 148

درس ٢٤٧: 148.....

قوله رحمه الله: (وأما إذا كان لبياً..). 150

درس ٢٤٨: 152.....

ص ٢٢٣، قوله رحمه الله: (إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل..).
152

درس ٢٤٩: 155.....

ص ٢٢٣، قوله رحمه الله: (وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرده..).
155
ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (وأما صحة الصوم في السفر بنذره فيه..).
159

درس ٢٥٠: 160.....

ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (..، وإما لصيرورتهما راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك..).
160
ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم..).
163

درس ٢٥١: 166.....

١٦٦..... الفصل السادس: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص

ص ٢٢٦، قوله رحمه الله: (فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف..).
166

درس ٢٥٢: 173.....

١٧٣..... الفصل السابع: الخطابات الشفاهية

ص ٢٢٧، قوله رحمه الله: (فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب..).
173

درس ٢٥٣: 177.....

ص ٢٢٩، قوله رحمه الله: (وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعلوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه..).
177

درس ٢٥٤: 182.....

ص ٢٣٠، قوله رحمه الله: (وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص..).
182

درس ٢٥٥: 187.....

187.....الفصل الثامن: ثمرة خطابات المشافهة للمعدومين والمناقشة فيها.

ص ٢٣١، قوله رحمه الله: (ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:...) ... 187

191.....درس ٢٥٦:

ص ٢٣١، قوله رحمه الله: (ولا يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن...) ..
191

196.....الفصل التاسع: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده.

ص ٢٣٢، قوله رحمه الله: (هل تعقب العام بضمير يرجع..) .. 196

197.....درس ٢٥٧:

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإرادة
خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه..) .. 197

202.....الفصل العاشر: التخصيص بالمفهوم المخالف.

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف..) .. 202

203.....درس ٢٥٨:

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (وتحقيق المقام: انه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين..) ... 203

207.....الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة.

ص ٢٣٤، قوله رحمه الله: (الاستثناء المتعقب لجمل متعددة..) .. 207

208.....درس ٢٥٩:

ص ٢٣٤، قوله رحمه الله: (والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال..) ..
208

213.....الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

ص ٢٣٥، قوله رحمه الله: (الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد..) .. 213

214.....درس ٢٦٠:

ص ٢٣٥، قوله رحمه الله: (.. واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.) 214
ص ٢٣٦، قوله رحمه الله: (وكون العام الكتابي قطعياً صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً.) 215

219.....: ٢٦١ درس

ص ٢٣٧، قوله رحمه الله: (والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة..) 219

222.....: الفصل الثالث عشر: تعارض العام والخاص وصوره.

ص ٢٣٧، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً
ومنسوخاً..) 222

223.....: ٢٦٢ درس

229.....: ٢٦٣ درس

ص ٢٣٨، قوله رحمه الله: (ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام..)
..... 229
230.....: بحث النسخ:

232.....: ٢٦٤ درس

ص ٢٣٩، قوله رحمه الله: (وأما البداء في التكوينيات بغير ذلك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات
المتواترات..) 232

235.....: المقصد الخامس: في المطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

236.....: ٢٦٥ درس

236.....: الفصل الأول: تعريف المطلق

ص ٢٤٣، قوله رحمه الله: (فصل: عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض
الأعلام..) 236

241.....: ٢٦٦ درس

ص ٢٤٤، قوله رحمه الله: (ومنها: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع لا بما
هي هي..) 242

245.....: ٢٦٧ درس

ص ٢٤٥، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه..).
245
ص ٢٤٥، قوله رحمه الله: (وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول..).
250 ..

درس ٢٦٨: 250.....

ص ٢٤٦: قوله رحمه الله: (ومنها: النكرة، مثل (رجل) في (وجاء من أقصى المدينة) أو في (جنني
برجل) ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول..).
252

درس ٢٦٩: 254.....

الفصل الثاني: قرينة الحكمة: 259.....

ص ٢٤٧، قوله رحمه الله: (فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً،
وأن الشيعاء والسريان..).
259

درس ٢٧٠: 259.....

درس ٢٧١: 264.....

درس ٢٧٢: 267.....

ص ٢٤٧، قوله رحمه الله: (.. ومع انتفاء الثالثة، لا إخلال بالغرض لو كان المتيقن تمام مراده..).
267
ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده..).
269
ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (وقد انقح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيعاء والسريان أيضاً..).
271
ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (بقي شيء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في
مقام بيان تمام المراد..).
271

درس ٢٧٣: 273.....

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد انقح بما عرفت -من توقف حمل المطلق على الإطلاق- فيما لم يكن
هناك قرينة..).
275

درس ٢٧٤: 277.....

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: كيف يكون ذلك، وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق
أصلاً؟).
277
ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (تنبيه: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام
البيان..).
279

الفصل الثالث: في المطلق والمقيد المتنافيين. 282.....

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (فصل: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونا مختلفين في الإثبات..). 282

درس ٢٧٥: 284

ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب) 284
ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (نعم، فيما إذا كان إحراز كون المطلق في مقام البيان بالأصل..). 287

درس ٢٧٦: 288

ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعيني..). 290
ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور..).
..... 292
ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل) 292

درس ٢٧٧: 294

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب..). 294
ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر أنه لا ينفوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين..). 295
ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونها في بيان الحكم التكليفي..). 297
ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (تبصرة لا تخلو من تذكرة، وهي: أن قضية مقدمات الحكمة..). 298

درس ٢٧٨: 299

ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (..، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته..). 299

الفصل الرابع: في المجمل والمبين. 301

ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر..). 301

المقصد الثالث: المفاهيم.

مقدمة: تعريف المفهوم وأنه من صفات المدلول أو الدلالة. ص ١٩٣، قوله رحمه الله: (وهي: أن المفهوم -كما يظهر من موارد إطلاقه- هو عبارة عن حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه...)

في الابتداء يشرع الماتن رحمة الله عليه في تعريف المفهوم، هناك نزاع بين العلماء في أن المفهوم هل هو حكم غير مذكور، أو أنه حكم لغير مذكور؟، والفرق بينهما أن وصف (غير المذكور) يكون ثابتاً للحكم على الأول، بينما على الثاني يكون ثابتاً للموضوع، اختار الميرزا القمي ومن تبعه أن المفهوم حكم لغير مذكور، بينما اختار جماعة منهم المصنف أن المفهوم حكم غير مذكور..

ولكي يتضح هذا المطلب لابد من التفريق أولاً بين المفهوم وبين المنطوق، المفهوم في العلوم المتعارفة له إطلاقات متعددة منها إطلاقه على ما يقابل المصداق كما هو الحال في الاصطلاح المنطقي، ومنهي إطلاقه على ما يساوق المعنى والمدلول وهو أعم من الاصطلاح المنطقي، ومنها إطلاقه على ما يقابل المنطوق وهذا هو موضوع بحثنا..

من مجموع ما ذكره الماتن رحمة الله عليه نستفيد أن المفهوم الأصولي لابد أن يتصف بمجموعة من القيود: القيود الأول: أنه مدلول لفظي، فيخرج عن المفهوم المداليل العقلية، الملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته ليس من المفهوم لأنه ليس من الدلالة اللفظية.

القيود الثاني: أنه من باب اللزوم البين بالمعنى الأخص، فإن العلماء قسموا اللزوم إلى قريب وبعيد، وقسموا القريب إلى بين وغير بين، فالدلالة اللفظية لكي تشمل الدلالة الالتزامية لابد أن يكون اللزوم بيناً..

درس ٢٢١:

شرعنا في بحث المفاهيم وكنا بصدد تعريف المفهوم، واتضح لدينا الخلاف المعروف في تعريف المفهوم، هل هو حكم لغير مذكور، أم هو حكم غير مذكور؟

اختار جمع من القدماء كالحاجبي وذهب إليه الميرزا القمي رحمة الله عليه إلى أن المفهوم هو حكم لغير مذكور، بينما اختار المصنف رحمة الله عليه أنه حكم غير مذكور سواء كان موضوعه مذكوراً في المنطوق أم لم يكن مذكوراً..

أما التعريف الأول فقد أشكل عليه طرداً وعكساً..

أما عكساً فبدعوى عدم شموله لمفهوم اللقب على القول به، إذ أنه عندما يقال: (أكرم رجلاً) فإذا قلنا إنه يوجد لهذه الجملة مفهوم كان مفهومها (لا تكرم امرأة)، فإذا عرّفنا المفهوم بأنه حكم غير مذكور وأريد منه الحكم وما يشمل نفي الحكم لدخلت¹ الجملة اللقبية في التعريف الذي اختاره الميرزا القمي..

لكنه حينئذ تخرج الجملة الشرطية، ففي قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه) فإن المفهوم على القول به (إذا لم يأت زيد..) وزيد مذكور، فالحكم الثابت في المفهوم -وهو عدم وجوب إكرامه- ثبت لموضوع كان مذكوراً في المنطوق، فلا يصدق على

1 المفروض أن يقول لخرجت الجملة اللقبية من التعريف وليس (لدخلت) لأنك في مقام الإشكال على التعريف بأنه غير جامع لأفراده بناءً على القول بمفهوم اللقب..

الجملة الشرطية أنها حكم لغير مذكور لأن الموضوع مذكور فيها، فلا يكون جامعاً لجميع ما يندرج تحت المفهوم..² وأما طرداً فقد اعترض عليه ببعض أمثلة ما يسمى عندهم بالدلالة السياقية من قبيل دلالة الإيماء والإشارة والاقتضاء، فمثلاً استفيد أن أقل الحمل ستة أشهر من النظر في قوله: (وحمله وفصاله ثلاثون شهراً) ومن قوله: (والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين) فإذا كان الرضاع عبارة عن أربعة وعشرين شهراً فيكون ذلك بإزاء الفصال فيبقى من الثلاثين ستة أشهر بإزاء الحمل، فالحكم الثابت في مثل هذه الدلالة وهي ستة أشهر ثابتة لأقل الحمل وأقل الحمل غير مذكور في الآيتين، فيصدق عليه أنه حكم لغير مذكور، مع أن الدلالة السياقية ليست من المفهوم اصطلاحاً.. فتحصل أن التعريف الذي اختاره الميرزا القمي تبعاً لبعض القدماء ليس جامعاً ولا مانعاً..

المصنف رحمة الله عليه على الرغم من كونه غير التعريف إلا أنه بناء على مسلكة الذي تكرر معنا من أن جميع التعاريف التي بأيدينا ليست من قبيل التعاريف الحقيقية بل هي من قبيل شرح الاسم، وما كان من هذا القبيل وليس من التعاريف الحقيقية فلا يشكل عليه بعدم الجامعية وعدم المانعية، ولكن على الرغم من ذلك اختار أن المفهوم: هو حكم غير مذكور، سواء كان موضوعه مذكوراً أم لا..

لتقريب هذا التعريف لا بد أن مميزات المفهوم:

² عدم الجامعية تقتصر فيه بعدم شمول مفهوم الشرط، أما ذكره لمفهوم اللقب غير واضح عندي لأنه يدخل تحت تعريف الميرزا، فيكون الإشكال فقط عدم شموله لمفهوم الشرط فيحتاج إلى تأمل..

يستفاد من مجموع كلمات الماتن مجموعة من الخصائص للمفهوم..

الخصوصية الأولى: أنه عبارة عن نسبة تركيبية، وليس مفهوماً إفرادياً، بلا فرق بين أن تكون هذه النسبة التركيبية إخباراً أم إنشاءً بلحاظ الجزاء، فالإنشاء من قبيل (إذا جاءك زيد فأكرمه)، والإخبار من قبيل (إذا دخل الوقت فزيد جالس).
الخصوصية الثانية: أن الدلالة المفهومية دلالة التزامية بينة بالمعنى الأخص، والدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأخص هو ما يكفي في تصور الملزوم تصور اللازم، فخرج بهذه الخصوصية الملازمة القائمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فإنه لا يكفي في تصور وجوب الصلاة أن نتصور وجوب الوضوء بل يحتاج ذلك إلى إقامة برهان كما تقدم ذلك مفصلاً في مبحث مقدمة الواجب، فوجوب المقدمة وإن كان لازماً لوجوب الصلاة إلا أنه لازم عقلي..

والدلالة الالتزامية البينة بالمعنى الأخص لازم لفظي، لذا عدت الدلالة الالتزامية من مصاديق الدلالة اللفظية.

الخصوصية الثالثة: أن الدلالة المفهومية دلالة تبعية وليست دلالة استقلالية، بهذا القيد تخرج الكناية ففي قولنا (زيد كثير الرماد) كناية عن الكرم فإن كرم زيد وإن كان لازماً لكثرة الرماد عند زيد إلا أن إرادة هذا اللازم لم تكن تبعية بل كانت استقلالية، ولذا عُرِّفت الكناية بأنها استعمال اللفظ في معناه الحقيقي ليراد به اللازم، فاللازم في الكناية مقصود بالاستقلال، بخلافه في المفهوم فإن إرادة المفهوم بتبع إرادة المنطوق..

بناء على ذلك يصح لنا أن نعرف المفهوم بأنه: حكم غير مذكور، لجملةٍ فيها بحسب اللفظ ما يستلزم ذلك الحكم، فمثلاً

في قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه) مفهوم هذه الجملة على القول به هو نفي وجوب الإكرام عن زيد إذا لم يجيء، ونفي وجوب الإكرام حكم غير مذكور في المنطوق، وهذا الحكم غير المذكور استتبعته -لأن الدلالة تبعية- خصوصية في المنطوق. ويشمل هذا التعريف مفهوم المخالفة ومفهوم الموافقة، تقريبه: أن العلماء قسموا المفهوم إلى قسمين، مفهوم مخالفة وهي أن تكون الجملة المفهومية مخالفة للجملة المنطوقية في السلب والإيجاب كمفهوم الجملة الشرطية، ومفهوم موافقة وذلك بأن تكون الجملة المفهومية موافقة للمنطوقية في السلب والإيجاب كمفهوم الأولوية ففي قوله تعالى: (ولا تقل لهما أف..) مفهومه ولا تضربهما، فلا تضربهما يدل على حرمة الضرب والحرمة في المنطوق لم تكن منتفية بل كانت ثابتة لأن المنطوق دل على حرمة قول (أف)..

هذا تمام الكلام في تحديد المفهوم وفرقه عن المنطوق..

في ختام البحث يشير إلى ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أن هناك تعاريف أخرى ذكرت للمفهوم، وبنظر المصنف لا داعي للتعرض لها وبيان ما فيها من النقص والإبرام، وذلك لما عرفت من عدم الحاجة إلى ذلك بعد كون التعريف لفظية..

المطلب الثاني: وقع النزاع بين القوم في أن المفهوم هل هو من صفات المدلول، أو من صفات الدلالة؟، جماعة اختاروا الأول، وجماعة اختاروا الثاني.

والفرق بين المدلول وبين الدلالة كالفرق بين الطرف والنسبة، لأن الدلالة نسبة قائمة بطرفين، لأن الدلالة عبارة عن كون

اللفظ بحالة يلزم منه فهم معناه، فهي نسبة قائمة بين اللفظ والمعنى، والمدلول هو أحد طرفي الدلالة..

فهل المفهوم وصف للدلالة أم هو وصف للمدلول؟

اختار المصنف أن الأشبه أن يكون المفهوم والمنطوق من أوصاف المدلول لا من أوصاف الدلالة، والوجه في هذه التشبيهية أن كلاً من المفهوم والمدلول من قبيل صيغة اسم المفعول، وهذا يتناسب مع المدلول لا الدلالة، فالمفهوم إذا كان حكماً غير مذكور كما تقدم في تعريفه فالذي يتصف بهذا الشيء هو المدلول الذي يُستفاد من تلك الخصوصية الموجودة في المنطوق..

فإذا كان المفهوم وصفاً للمدلول فماذا نفع بإطلاق المفهوم في كثير من الكلمات على الدلالة، فيقال: دلالة مفهومية كما يقال دلالة منطوقية؟

يجيب المصنف عن ذلك بأن هذا الإطلاق من باب الإسناد المجاز إسناد اللفظ إلى غير ما هو له، فالدلالة تتصف بالمفهومية ولكن بلحاظ مدلولها..

المطلب الثالث: أن النزاع في المفهوم هل نزاع صغروي، أم أنه نزاع كبروي؟

ظاهر بعض العناوين حيث يقال: (مفهوم الشرط حجة، ومفهوم اللقب ليس بحجة) أن النزاع في إثبات كبرى الحجية..

ولكن الأمر ليس كذلك وفي هذه العناوين يوجد مسامحة، لأن بحث المفاهيم من صغريات حجية الظهور، والبحث في الواقع هل الجملة الشرطية فيها خصوصية ظاهرة في المفهوم والانتفاء عند الانتفاء، أم لا؟، فالنزاع إذاً في وجود ظهور للجملة في المفهوم، وبعد ثبوت هذا الظهور يندرج المفهوم تحت كبرى حجية الظهور..

هذا تمام الكلام في هذه المقدمة..

درس ٢٢٢:

الفصل الأول: مفهوم الشرط.

من أهم الجمل التي أدعي لها ثبوت المفهوم هي الجملة الشرطية، وقبل الدخول في البحث والاستدلال لثبوت المفهوم أو لنفيه، ينبغي تقديم بعض الأمور..

الأمر الأول: في المراد من الجملة الشرطية.

المقصود بها في علم الأصول هو ما يقصد من الشرطية في علم النحو، فكل جملة اشتملت على أداة شرط أو ما يصطلح عليه في علم الأصول بأداة الفرض والتقدير، فتكون هذه الجملة جملة شرطية..

وتتركب الجملة الشرطية من أمور..

الأول: الحكم، وهو مفاد الجزاء أعم من أن يكون إخباراً أم إنشاءً، وإن كان الذي يهتم الأصولي هو الإنشاء باعتبار أنه يريد أن يمهد لقاعدة يستنبط منها الفقيه الحكم الشرعي، فمفاد الجزاء أو بالتحديد مفاد الهيئة في الجزاء هو الحكم الشرعي، الوجوب في قولنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه)..

الثاني: الشرط، وهو ما يقع بعد أداة الشرط والتقدير وهو المجيء في المثال..

الثالث: الموضوع، وهو الذي يثبت له الفعل المتصف بالحكم ففي المثال الإكرام فعل متصف بالوجوب يكون لصالح زيد فزيد في المثال هو الموضوع..

الرابع: متعلق الحكم، وهو الإكرام في المثال، فيجب إكرام زيد بشرط ميجبئه..

الأمر الثاني: البحث عن المفهوم مع قطع النظر عن القرينة الخاصة.

لا يختص بمبحث الجملة الشرطية وإنما نحتاج إليه في جميع بحث المفاهيم، وهو أن الكلام عن ثبوت المفهوم لجملة من الجمل إنما يكون مع قطع النظر عن القرينة الخاصة، لأن أي جملة من الجمل التي ادعي ثبوت المفهوم لها قد تدل على المفهوم أو تدل على عدمه بواسطة قرينة خاصة، والبحث الأصولي يتمحور على الجمل التي ادعي لها المفهوم مع النظر عن القرينة الخاصة، فمثلاً في قوله عليه السلام جواباً عن سؤال السائل عن يرجع إليه في مسألة رفع الخصومة والنزع بين الناس، فقال عليه السلام: (انظروا إلى رجل). فإن هذه الجملة جملة لقبية نظير قولنا: (أكرم رجلاً) والجملة اللقبية عند علماء الأصول من أوهن المفاهيم، يعني إذا قال واحد (أكرم رجلاً) لا يدل ذلك على (لا تكرم امرأة) فليس لها مفهوم، والحال أن العلماء تمسكوا بقوله عليه السلام: (انظروا إلى رجل..) لإثبات شرطية الذكورة في القاضي، وليس ذلك إلا لوجود قرينة خاصة استدعت ثبوت المفهوم للقب ككون الإمام عليه السلام في مقام التحديد، فمقام التحديد قرينة على ثبوت المفهوم لهذه الجملة، وهذا لا نبحت عنه في علم الأصول، وإنما نبحت عن الجملة ذاتها مع قطع النظر عن القرائن الخاصة التي تحف بها..

فالنتيجة: أنه رب جملة بحث في علم الأصول عن ثبوت المفهوم لها قد تكون معها قرينة خاصة في بعض الأحيان تثبت المفهوم وفي أحيان أخرى تنفي المفهوم، فالبحث الأصولي يتمحور حول الجملة المجردة عن القرائن الخاصة.

الأمر الثالث:

أنه في الجملة الشرطية اتفق العلماء على أنها تدل على الثبوت عند الثبوت، أي ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط، والثبوت عند

الثبوت هو مفاد منطوق الجملة أما مفهومها فهو الانتفاء عند الانتفاء، أي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط.. ومن ثمرات دلالة الجملة الشرطية على الانتفاء عند الانتفاء أنه لو ورد جملتان شرطيتان لهما جزاء واحد كقولنا: (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر) فإن لازم دلالة الجملة الأولى على الانتفاء عند الانتفاء أن يتعارض مع مفهوم إحدى الجملتين مع منطوق الأخرى، فإذا كان لقوله: (إذا خفي الأذان فقصر) مفهوم بمعنى (إذا لم يخفى الأذان فلا تقصر) فإن هذا المفهوم يعارض منطوق (إذا خفي الجدران فقصر)³.

الأمر الرابع:

أنه مما لا شك فيه أن الاستعمال للجملة الشرطية لوحده لا يكون كافياً لإثبات المفهوم أو نفيه، فلذا لا نوافق على من أحصى ما يقارب مئة مورد للجملة الشرطية في القرآن لا دلالة لها على المفهوم، فإن الاستدلال على نفي المفهوم بالاستعمالات غير وجيه لإمكان أن يكون للجملة مفهوم ومع ذلك تدل القرائن في مقام الاستعمال على نفيه، هكذا الحال بالعكس..

بناءً على ذلك فالموارد التي استعملت الجملة الشرطية فيها للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء، هل يكون استعمالها في ذلك بالوضع؟، بمعنى أن الجملة الشرطية قد وضعت للدلالة على الانتفاء عند الانتفاء؟

اختار ذلك جملة من الأعلام، ولكنهم اختلفوا في أن هذه الدلالة الوضعية هل هي دلالة تضمنية بأن تكون الجملة موضوعة للأعم من الثبوت عند الثبوت والانتفاء عند الانتفاء يعني

³ فإطلاق مفهوم (إذا خفي الجدران..) أنه إذا لم تخفى الجدران فلا تقصر وإن خفي الأذان..

موضوعه لجزئين فدلالته على أحد الجزئين بالتضمن، أم أنها
موضوعه لذلك بالالتزام؟

الأكثر ذهبوا إلى الدلالة التضمنية، واختار الميرزا القمي
الدلالة الالتزامية.

أم أن دلالته على ذلك ليس بالوضع بل بالقرينة العامة
كالانصراف أو الإطلاق ومقدمات الحكمة؟
خلاف بين العلماء..

فنستطيع أن نقسم أقوال العلماء في الجملة الشرطية إلى أربعة
أقوال..

- ١- موضوعه للانتفاء عند الانتفاء تضمناً..
- ٢- موضوعه للانتفاء عند الانتفاء التزاماً..
- ٣- لا يوجد وضع ولكنه بالقرينة العامة تدل على الانتفاء عند
الانتفاء..
- ٤- ينكر المفهوم للجملة الشرطية..

الأمر الخامس:

ذكرنا في تعريف المفهوم بشكل عام أنه لا بد من وجود
خصوصية في المنطوق تستتبع المفهوم، ما هي هذه
الخصوصية؟

المعروف بينهم أن تكون الجملة تدل على العلية الانحصارية،
وفي قولنا العلية الانحصارية في الواقع نحتاج إلى أمور
أربعة..

الأول: اللزوم، لأنه في باب العلية يوجد لزوم لا اتفاق..

لثاني: الترتب.

الثالث: العلية.

الرابع: الانحصار.

هنا مطلبان، الأول توضيح هذه الأمور الأربعة، والثاني بيان توقف ثبوت المفهوم عليها.

أما المطلب الأول:

فاللزم يقابل الاتفاق، والقضية اللزومية تصدق في موارد أربعة..

الأول: أن يكون الشرط علة للجزاء (إذا على الماء فإنه يتبخر).

الثاني: أن يكون الشرط معلولاً للجزاء (إذا تبخر الماء فهو يغلي).

الثالث: أن يكون كلٌّ من الشرط والجزاء معلولين لعلّة ثالثة (إذا تمدد الحديد فهو حار) وكان كل من التمدد والحرار معلولين للنار -مثلاً-

الرابع: أن يكون بين الشرط والجزاء نسبة التضاييف، كقولنا: (إذا كان زيد أباً لعمر، فعمرو ابناً لزيد)

فالقضية اللزومية بناءً على ذلك هي تلك القضية التي يكون فيها بين الشرط والجزاء علاقة، بخلاف القضية الاتفاقية كقولنا: (إذا قام الإنسان فالحمار ينهق).

والترتب، هذه الموارد الأربعة المتقدمة في بعضها يكون الشرط متقدماً على الجزاء، ككون الشرط علة للجزاء، وفي بعضها يكون الأمر بالعكس، الشرط متأخراً عن الجزاء كما لو كان الشرط معلولاً للجزاء، وفي بعضها هناك تقدم وتأخر بين الشرط والجزاء..

فبقولنا: (اللزم) أخرجنا القضية الاتفاقية، وبقولنا (الترتب) أخرجنا الموارد التي يكون الشرط فيها في رتبة واحدة مع الجزاء (الثالث والرابع)..

وأما العلية، فعندما اشتراطنا عليّة الشرط للجزاء أخرجنا مورداً من الموردين المتبقين، وهو فيما إذا كان الشرط معلولاً للجزاء (الثاني).

وأما الانحصارية، عندما اشتراطناها أخرجنا العلة البديلة، فإن الشرط في بعض الأحيان مع كونه علة للجزاء إلا أنه قد يكون له علة بديلة، كما لو قلنا: (إذا طلعت الشمس فالنور ساطع في الغرفة) سطوع النور في الغرفة معلول لطلوع الشمس ولكن له علة أخرى وهو وجود المصباح، فبقولنا: (انحصاري) خرج ما كان له علة بديلة..

إذاً حتى يكون للجملة الشرطية مفهوم لابد من اللزوم الترتبي العلي الانحصاري، هذا كله في المطلب الأول..
وأما المطلب الثاني: لماذا اشتراطنا اللزوم الترتبي العلي الانحصاري؟ يأتي عليه الكلام..

درس ٢٢٣:

ص ١٩٤، قوله رحمه الله: (وأما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم..)

اتضح لدينا في البحث السابق المقصود من هذه الاصطلاحات الأربعة (الزوم، الترتبي، العلي، الانحصاري)، يقع الكلام في وجه توقف دلالة الجملة الشرطية على المفهوم على هذه الأمور الأربعة؟

أما اللزوم فباعتبار أن الجملة لو كانت اتفاقية بمعنى أن يكون ترتب الجزاء على الشرط ناشئاً من باب الاتفاق والصدفة من دون أي علاقة بين الشرط والجزاء، فحينئذ كما أن الاتفاق قد يختلف ويتخلف فإن انتفاء ما يتفق حصوله عند حصول شيء آخر إن انتفاه عند انتفاء الآخر لا يكون ضرورياً، فلو قلنا (إذا شرع الأستاذ بالدرس فالسمااء تمطر) من دون أي علاقة

لزومية بين الشروع في الدرس ومطر السماء، فإذا انتفت هذه العلاقة قد يتفق أيضاً ألا يشرع الأستاذ بالدرس مع كون السماء تمطر..

أما الوجه في توقف المفهوم على الترتب فإنه بعد ثبوت حاجة المفهوم إلى كون العلاقة بين الشرط والجزاء علاقة لزومية، وعرفنا في البحث السابق أن اللزوم قد يحصل في واحد من موارد أربعة، ففيما لو كان كل من الشرط والجزاء معلولين لعلّة ثالثة فقد يتفق في الخارج أن يحصل أحد المعلولين من دون حصول المعلول الآخر، كما لو وُجد مانع عن تأثير المقتضي بالنسبة للمعلول الآخر، فمثلاً (إذا احترق الكتاب في مكتبتني فالمكان الموضوع فيه الكتاب سوف يحترق) فإن احتراق الكتاب واحتراق المكان كلاهما معلول للنار، ولكن قد توجد النار ويوجد أحد المعلولين مع عدم وجود المعلول الآخر كما لو كان المعلول الآخر رطباً، فإذاً في المثال يوجد علاقة لزومية بين المعلولين ولكن إذا لم يتحقق أحدهما لوجود المانع فيه عن تأثير المقتضي لا يؤدي ذلك إلى عدم تحقق الآخر الفاقد للمانع، فلا تدل الجملة حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء، قد لا يحترق الكتاب لرطوبته لكن المكان يحترق لعدم رطوبته..، فإذاً مجرد اللزوم من دون أن يكون على نحو الترتب كالعلية والمعلولية لا يلزم منه الانتفاء عند الانتفاء، هذا هو الوجه في اشتراط الترتب..

أما الوجه في اشتراط العلية بأن يكون الشرط علّة للجزاء، فلوضوح أن الأمر لو كان بالعكس لو كان الشرط معلولاً للجزاء انتفاء المعلول قد لا يؤدي إلى انتفاء العلة، لإمكان وجود مانع عن تأثير المقتضي، فمثلاً إذا قلنا: (إذا احترق الكتاب في الغرفة فالنار موجودة) فلو انتفى احتراق الكتاب لا يلزم عدم وجود النار، لأن انتفاء احتراق الكتاب لازم أعم من

عدم وجود النار، لأن انتفاء المعلول قد يكون لعدم علته وقد يكون لوجود المانع..، فلا يدل مطلق الترتب على الانتفاء عند الانتفاء بل لابد أن يكون ترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على علته إذا انتفت العلة ينتفي المعلول..
وأما الوجه في اشتراط الانحصار بمعنى أن ترتب الجزاء على الشرط لابد أن يكون على نحو العلة المنحصرة، وذلك لوضوح أن الجزاء على الرغم من كونه معلولاً للشرط لو كان للجزاء علة بديلة فإن انتفاء الشرط لا يؤدي إلى انتفاء الجزاء المعلول لاحتمال أن تكون العلة الأخرى قد وجدت مقارنة لانعدام الشرط، فمثلاً لو قلنا: (إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة) فمن الممكن أن يكون حين ذهاب الشمس قد حلّ محلها علة أخرى كاشتعال النار فلا يؤدي زوال الشمس إلى انتفاء الحرارة لأن انتفاء العلة غير المنحصرة لا يلزم انتفاء المعلول، قد يبقى المعلول لوجود العلة الأخرى..

واتضح لدينا أن القائل بثبوت المفهوم للجملة الشرطية أمره أصعب من المنكر لثبوت المفهوم، لأن القائل بالثبوت بحاجة إلى إثبات الأمور الأربعة (اللزوم الترتبي العلي الانحصاري) بينما المنكر للمفهوم يكفي أن ينكر أمراً من هذه الأمور الأربعة..

بعد وضوح ما يتوقف عليه ثبوت المفهوم نرجع إلى صلب الموضوع: هل للجملة الشرطية مفهوم أم لا؟
تحرك المصنف للجواب عن هذا السؤال بأنحاء ثلاثة:
النحو الأول: بيان الأدلة القائمة على ثبوت المفهوم.
النحو الثاني: إنكار المفهوم عن طريق فقد الدليل على المفهوم.

النحو الثالث: إنكار المفهوم عن طريق قيام الدليل على عدم المفهوم.

أما في النحو الأول وفي ضمنه سوف يأتي النحو الثاني عندما نبطل أدلة القائل بثبوت المفهوم..

فالأدلة التي سيقف لإثبات المفهوم تارة تثبته على أساس أن المفهوم مدلول وضعي للجملة الشرطية، وأخرى تثبته على أساس القرينة العامة..

فالكلام فعلاً في إثبات أن المفهوم مدلول وضعي للجملة الشرطية، وذلك عن طريق الاستفادة من علامات وآيات الحقيقة التي على رأسها التبادر، بدعوى:

في الابتداء أن الجملة الشرطية يتبادر منها اللزوم، فاللزوم بدلالة التبادر يكون مدلولاً وضعياً إما (للفاء) التي تدخل على الجزاء (فأكرمه)، وإما لأداة الشرط، وإما لهيئة الجملة.. (وغير مهم تحقيق ذلك، المهم أنه يتبادر من الجملة اللزوم)

ودعوى دلالة الجملة الشرطية على مجرد الاتفاق في غاية البطلان، مع وجود التبادر والانسباق المذكور، إذ من غير المعقول أن يكون قوله: (إذا زالت الشمس فصلي، أو إذا خفي الأذان فقصر) للاتفاق بل لا بد أن تكون هناك ملازمة بينهما، فمن المسلمات أن الجملة الشرطية موضوعة للزوم، وهذا يسلمه المصنف..

أما الترتب على نحو العلية فضلاً عن كون هذا الترتب على نحو الترتب على العلة المنحصرة فيرى المصنف أن للمنع منه مجالاً واسعاً، فالجملة الشرطية ليست موضوعة للترتب على نحو العلية بل لمطلق اللزوم..

في مقابل ذلك هناك دعوى: أنه كما يتبادر من الجملة الشرطية اللزوم كذلك يتبادر منها اللزوم على نحو ترتب العلة المنحصرة، فعندما يقال (إذا جاءك زيد فأكرمه) أو (إذا نجح ابنك فأعطه جائزة) نفهم أن علة إعطاء الجائزة هو النجاح على وجه الانحصار، فالمنسبق والمتبادر إليه في الجملة الشرطية هو أن الشرط علة منحصرة للجزاء..

هذه الدعوى يناقشها المصنف بما حاصله:

أولاً: أنه تقدم في بداية البحث وقلنا أن البعض قد أحصى ما يقرب من مئة مورد في القرآن الكريم ليس للجملة الشرطية فيها مفهوم، من أمثلة ذلك قوله تعالى: (ولا تكرر هو فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً)⁴ ليس لنا القول فإذا لم يردن التحصن فأكرهوهن على البغاء؟!، فالجملة الشرطية استعملت كثيراً في غير المفهوم، وهذا يعني أنها استعملت مع عدم استفادة العلية الانحصارية، فمع كثرة استعمالها في العلة غير المنحصرة بل في مطلق اللزوم ولم يكن على نحو العلية، فنأتي إلى هذه الاستعمالات الكثيرة لو كان المتبادر من الجملة الشرطية اللزوم العلي الانحصار لكان الاستعمال في جميع هذه الموارد مجازياً، والحال أننا لا نرى فرقاً بين قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) وبين قوله: (ولا تكرر هو فتياكم على البغاء إن أردن تحصناً) فلا نرى أن الاستعمال في الآية الثانية يكون مجازياً وفي الآية الأولى يكون حقيقياً، بل الجملة الشرطية موضوعة للتعليق والتعليق في كليهما موجود..

ثانياً: أنه في مقام الاحتجاجات والمخاصمات لو كان أحد الخصمين قد عبّر بجملة شرطية، فجاء الخصم الآخر عند القاضي معتذراً بقوله لم أفهم المفهوم من كلامه، فالقاضي يقبل

4 هذا مورد من الموارد بغض النظر عن صحة المثال، فقط نريد تقريب الفكرة..

جوابه، فلو كانت الجملة موضوعة للمفهوم لما صح للقاضي أن يقبل هذا الجواب..
 إذاً لا نسلم بأن المتبادر من الجملة الشرطية هو العلية الانحصارية..
 هذا تمام الكلام في الاستدلال على المفهوم بحيث نثبت أن المفهوم مدلو وضعي، الآن المرحلة الثانية وهو أن نثبت المفهوم للقريفة العامة..

درس ٢٢٤:

ص ١٩٥، قوله رحمه الله: (وأما دعوى الدلالة، بادعاء انصراف إطلاق العلاقة اللزومية إلى ما هو أكمل أفرادها..)
 ذكرنا أن البحث في الاستدلال لإثبات المفهوم للجملة الشرطية تارة يكون على أساس أن المفهوم والانتفاء عند الانتفاء مدلول وضعي للجملة الشرطية وذلك عن طريق التبادر والانسباق، وتقدم بطلان ذلك عند المصنف..
 وأخرى يكون على أساس أن المفهوم للجملة الشرطية ناشيء من دلالة قريفة عامة على ذلك، وقرب ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ادعاء الانصراف، تقريبه في ضمن مقدمتين:
المقدمة الأولى: أن العلية تنقسم إلى قسمين، العلية المنحصرة، والعلية غير المنحصرة، والعلة المنحصرة أكمل هذين القسمين باعتبار أن عدم الانحصار في العلية يعني أن للعلة بديلاً، بينما الانحصار فيها يقتضي أنها المؤثر الوحيد، ومما لا شك فيه أن المؤثر الوحيد أقوى وأكمل من غيره، فثبت أن العلية الانحصارية التي تتوقف عليها دلالة الجملة على المفهوم هي أكمل أفراد العلة.

المقدمة الثانية: أن اللفظ المطلق ينصرف إلى أكمل أفراده، فمثلاً عندما يقال الفقيه وكان للفقيه فردان أحدهما الفقيه الجامع للشرائط والآخر الفقيه الذي لا يتصف بالعدالة -مثلاً-، فاللفظ وإن كان بإطلاقه يشمل هاتين الحصتين إلا أنه بمقتضى الانصراف يكون ظاهراً في الحصة الكاملة..

وفيما نحن فيه الأمر من هذا القبيل لأنه بعد أن ثبت بمقتضى المقدمة الأولى أن العلة المنحصرة أكمل من العلة غير المنحصرة، فتأتي المقدمة الثانية التي هي بمثابة الكبرى وهي أن اللفظ ينصرف إلى أكمل حصصه وأفراده..

هذا الوجه يتضمن الفراغ عن دلالة الجملة الشرطية على اللزوم، لأنه في هذا الوجه تحركنا مباشرة لإثبات العلية الانحصارية، فلا بد أن نكون في مرحلة سابقة قد فرغنا عن دلالة الجملة على اللزوم الترتبي العلي، وإثبات الانحصار لوحده يكون متضمناً لإثبات العلية وفي ضمنها يثبت الترتب وفي ضمن الترتب يثبت اللزوم، هذا تمام الكلام في الوجه الأول من القرينة العامة..

أجاب المصنف رحمة الله عليه أن هذا الوجه بجوابين:

الجواب الأول: بمنع الصغرى وعدم تسليم كون العلة المنحصرة أكمل الأفراد، وهذا ما يحتاج إلى توضيح:

العلة التامة تتركب من المقتضي والذي يُعبر عنه بالسبب، ومن الشرط، ومن عدم المانع، والسبب الذي هو المقتضي تأثيره في المعلول على حدٍ سواء فيما لو وجدت بقية أجزاء العلة أم لم توجد، فالسبب سبب والنار محرقة كانت الورقة رطبة أم لم تكن، ولا تتأثر سببية السبب بوجود المانع وعدم وجوده، ولا بوجود الشرط وعدم وجوده، وكذا الحال فيما لو وجد سبب آخر فإن سببية السبب تبقى على حالها وجد له بديل أم لم يوجد، الشمس سبب للنور وجد غيم أم لم يوجد وجد

مصباح أم لم يوجد، فإذا كان السبب لا تتأثر سببته في حالتي وجود البديل وعدم وجوده فحينئذ لا يصح أن نقسم السبب إلى كامل وناقص، لأزن سببته لم تتأثر..

ولتقريب الفكرة إلى الذهن: في العلل المركبة - كما هو مفروض البحث- العلة مركبة من ثلاثة أجزاء (السبب، الشرط، عدم المانع) لو فرضنا أن تأثير السبب في وجود المعلول يساوي خمسين درجة فإن هذه النسبة سوف تبقى سواء وجد سبب بديل أم لم يوجد، فعلى هذا الأساس لا نوافق على دعوى أن العلة في حال الانحصار أكمل من العلة في حال عدم الانحصار، فالصغرى باطلة..

إن قلت: إن رفضك لدعوى تقسيم الأسباب إلى كاملة وناقصة يترتب عليه تالٍ فاسد، فإن الله عزوجل علةٌ فهل نستطيع أن نقول إن الله تبارك وتعالى في رتبة واحدة مع سائر العلل، وإنه ليس بأكمل منها؟، هذا بالوجدان وبالبرهان وبالشرع باطل، فإن الله أكمل من سائر العلل..

قلت: إن الكلام في مقامنا في العلل المادية المركبة لا في العلل البسيطة، والله تبارك وتعالى علةٌ بسيطة ليس كسائر العلل حتى يُقاس به سائر العلل.

الجواب الثاني: يرتبط بالكبرى - أن اللفظ ينصرف إلى أكمل أفراده-، وذلك بتقريب: أن الانصراف شيء يمنع عن الإطلاق، ما دام اللفظ بحسب وضعه له إمكانية الصدق على تمام حصصه لابد بمقتضى مقدمات الحكمة أن ينطبق على تمام الحصص، ما لم يمنع من ذلك مانع، والانصراف إنما يكون مانعاً إذا وصل إلى حدٍ صار هناك أنس ذهني بين اللفظ المطلق وإحدى حصصه، أما إذا لم يصل إلى هذه المرحلة فلا انصراف يمنع من الاطلاق..

نمثل على ذلك بمثالين..

أحدهما في الانصراف المانع والآخر في غيره، أما الأول فانصراف لفظة العلم في الحوزة إلى عالم الدين مع أن اللفظة بحسب وضعها اللغوي قابلة للانطباق على كل عالم، لكن لكون كثرة الاستعمال والقرائن أدت إلى حصول أنس بين طبيعي لفظ العلم وهذه الحصة الخاصة، فصار الظاهر من اللفظ عند الإطلاق في الحوزة هو الحصة الخاصة، فهذا النوع من الانصراف يمنع عن التمسك بالإطلاق.

وأما الثاني فكمثال الفقيه بحسب وضعه الاصطلاحي يشمل الذي صلاة الليل والذي لا يصلي، فالفقيه الذي يصلي صلاة الليل قد يكون أكمل من الذي لا يصليه، لكن هذه الأكملية إن لم تصل ببركة كثرة الاستعمال إلى إيجاد أنس بين اللفظ والحصة المصلية لصلاة الليل فلا يحصل انصراف من الإطلاق، وما نحن فيه من هذا القبيل، لو سلمنا أن العلة المنحصرة أكمل من غيرها لكن من قال أنها هذه الأكملية أوجبت الأنس بين اللفظ والحصة الخاصة..

الوجه الثاني⁵: التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وله تقرّيات..

التقريب الأول: فيما نحن فيه قاسوا دلالة الجملة الشرطية على المفهوم بدلالة صيغة الأمر، فكما أن صيغة الأمر الدالة على الوجوب والوجوب ينقسم إلى قسمين، وجوب نفسي ووجوب غيري، وإطلاق الصيغة يقتضي حمل الوجوب على الوجوب النفسي، بتقريب: أن الوجوب الغيري يتوقف على وجوب الغير، فالوضوء يجب إذا وجبت الصلاة، فوجوب الوضوء

⁵ من استفادة المفهوم من القرينة العامة، عند قوله: (إن قلت: نعم، ولكنه قضية الإطلاق بمقدمات الحكمة، كما أن قضية إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسي..

وجوب مقيد بوجوب الصلاة، بينما الوجوب النفسي غير مقيد، فمقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمة أن نحمل الوجوب المستفاد من الصيغة على الوجوب النفسي..

ما نحن فيه من هذا القبيل، بدعوى: أن العلة إذا لم تكن منحصرة فبحاجة في مقام بيانها إلى عناية زائدة، فمثلاً إذا قلنا: (إذا جاءك زيد فأكرمه) لو كان وجوب الإكرام لا ينحصر بالمجيء لكان على المولى أن يأتي بقيد يبين فيه العلة البديلة، فمع عدم القيد نستكشف أن ما ذكر في الجملة علة منحصرة، فإذاً إطلاق أداة الشرط يقتضي حمل اللزوم على اللزوم العلي الانحصاري.

درس ٢٢٥:

ص ١٩٥، قوله رحمه الله: (قلت: أولاً: هذا فيما تمت هناك مقدمات الحكمة، ولا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف..)

ذكرنا أن المفعوم تارة يراد إثباته للجمل الشرطية عن طريق كونه مدلولاً وضعياً للجملة وقد تقدم، وأخرى يراد إثباته على أساس أنه مستفاد من القرينة العامة وقربت القرينة العامة بوجوه، الوجه الأول الانصراف، الوجه الثاني الإطلاق، أما الإطلاق فله تقريبات ثلاثة، أحدها وهو أن مصب الإطلاق هو أداة الأشراف، والآخران يكون مصبه هو الشرط نفسه، وكان البحث في التمسك بإطلاق الأداة..

فكما يُستفاد من صيغة الأمر النفسية التعيينية العينية في مقابل الغيرية والتخييرية والكفائية، كذلك يستفاد من إطلاق الشرط أن اللزوم على نحو العلية الانحصارية..

في هذا التقريب لا بد أن نكون قد فرغنا عن دلالة الأداة على اللزوم، فالأداة (إن أو إذا) قد وضعت للزوم، واللزوم له نحوان، الأول: اللزوم العلي الانحصاري، والثاني: اللزوم

العلي غير الانحصاري، واستفادة غير الانحصارية من الأداة بحاجة إلى قيد يدل على ذلك، فإذا كان المولى في مقام البيان ولم ينصب قرينة على أن اللزوم من باب العلية غير المنحصرة فنحمله على اللزوم العلي الانحصاري..

هذا التقريب⁶ يعترض عليه الماتن بجوابين:

الجواب الأول: جواب جدلي، بمعنى أنه يتم على مبنى الخصم ولا يتم على مبنى المصنف، وذلك لأنه قد عرفنا في أول الكتاب أن المصنف خالف مشهور المتأخرين في مسألة وضع الحروف، فالمشهور والمعروف بين المتأخرين أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، فالحروف عندهم من قبيل القسم الثالث من الوضع أي: الوضع العام والموضوع له الخاص، والمصنف رحمة الله عليه لم يرتضي هذا المبنى بل أدرج الحروف وما يشابهها من أسماء الإشارة في القسم الثاني من الوضع أي: الوضع العام والموضوع له العام، فبناءً على مبنى المشهور لا يصح التمسك بإطلاق أداة الشرط لأن أداة الشرط من الحروف والمعنى الحرفي جزئي، والجزئي عندهم لا يقبل التقييد وما لا يقبل التقييد لا يقبل الإطلاق، فعلى هذا الأساس ليس لهم أن يتمسكوا بإطلاق أداة الشرط على اللزوم لإثبات أن اللزوم عليّ انحصاري..

فيمكن أن يقرب إشكال المصنف ببيان آخر، بأن يقال: إن عدم جواز التمسك بإطلاق الأداة لم ينشأ من مجرد جزئية الأداة، لأن هذه الدعوى قد رد عليها المصنف سابقاً في الواجب المشروط عندما أرجع الشيخ الأعظم القيود إلى المادة لاستحالة تقييد الهيئة لأنها جزئية باعتقاده، حيث ذكر أن الجزئي لا يصح فيه الإطلاق الأفرادي ولكنه يقبل الإطلاق الأحوالي

⁶ التقريب الأول للوجه الثاني للتمسك باستفادة الشرطية من القرينة العامة..

ف(زيد) جزئي ولكنه إذا قيل (أكرم زيداً) نتمسك بالإطلاق الأحوالي لزيد قائماً كان أو قاعداً مريضاً أو صحيحاً، وإنما المانع من التمسك بالإطلاق في الحروف: أن جزئية الحروف نشأت من أخذ اللحاظ الآلي في المعنى الموضوع له، فإذا كان الحرف أخذ فيه اللحاظ الآلي والفناء في الغير، المفهوم الذي يقبل الإطلاق تارة والتقييد أخرى لا بد أن يكون من المفاهيم المستقلة والحرف ليس كذلك..

الفرق بين هذا الثاني والأول أن المانع على الأول ذات الجزئية، بينما المانع على الثاني مناط الجزئية، إذ مناط جزئية الحروف هو اللحاظ الآلي.

وعلى كل حال لا بد أن يكون هذا الجواب بكلاً تقريبية جواباً جدلياً، أما على التقريب الأول فلوضوح أن الجزئي عند المصنف يقبل التقييد والإطلاق الأحوالي، وأما الثاني فباعتبار أن المصنف في بحث صيغة الأمر قد تمسك بإطلاق الهيئة لإثبات الوجوب النفسي والعيني والتعيني، والهيئة من المعاني الحرفية، وعند المصنف اللحاظ الآلي لم يؤخذ لا في المعنى الموضوع له ولا في المعنى المستعمل فيه وإنما نشأ من طور الاستعمال، فإذا كلا التقريبيين للجواب يثبتان الجواب الأول يثبتان الرد على أساس جدلي..

الجواب الثاني: فحاصله: أن قياس الأداة على صيغة الأمر قياس مع الفارق، حيث إنه في صيغة الأمر نلاحظ أن الغيرية بحاجة في مقام الثبوت إلى قرينة زائدة، إذ الواجد الغيري هو ما وجب إذا وجب الغير، فوجوبه مقيد بوجوب الغير وليس كذلك الواجب النفسي، فإذا كانت الغيرية في مقام الثبوت بحاجة إلى مؤونة زائدة فحينئذ في مقام الإثبات نحتاج إلى دال يدل عليها، فإذا كان المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة،

حينئذ يكشف مقام الإثبات عن إرادة الواجب النفسي، هذا هو حال المقيس عليه..

أما المقيس وهو ما نحن فيه، فإن اللزوم المستفاد من أداة الشرط وضعاً بحسب الفرض له حصتان، لزوم على نحو العلة المنحصرة، ولزوم على نحو العلة غير المنحصرة، كلا هاتين الحصتين تعتبران خصوصية في مقام الثبوت، فكل واحد منهما بحاجة إلى دالٍّ عليه في مقام الإثبات..
إذاً قياس ما نحن فيه على الواجب الغيري والنفسي المستفادين من الصيغة قياس مع الفارق.

درس ٢٢٦:

ص ١٩٦، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم بإطلاق الشرط، بتقريب أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده..)

وصل الكلام إلى التقريب الثاني من تقرّيبات التمسك بالإطلاق لإثبات المفهوم..

التقريب الثاني: عن طريق التمسك بإطلاق الشرط، وحينئذ يكون الفرق بين هذا التقريب والتقريب السابق أنه في التقريب السابق تمسكنا بإطلاق أداة الشرط ولذا جاء إشكال أن المعنى الحرفي لا إطلاق له، بينما في هذا التقريب نريد أن نتمسك بإطلاق الشرط، ففي قولنا: (إن جاءك زيد فأكرمه) نريد أن نتمسك بإطلاق المجيء لإثبات العلية الانحصارية، وهذا الإطلاق المفترض في المقام هو إطلاق أحوالي للشرط، فإن الشرط وهو (المجيء) في المثال له أحوال ثلاثة..

إذ تارة يكون مسبوqاً بالسلام، وأخرى مقارناً له، وثالثة غير مسبوq به ولا مقارن له، فهذه أحوال ثلاثة للشرط، فلو كان السلام علةً أخرى لوجوب الإكرام ففي صورة سبق السلام

للمجيء يكون المؤثر هو السلام لا المجيء، وفي صورة مقارنته للسلام يكون المؤثر هو الجامع بين المجيء والسلام ضرورة استحالة توارد علتين على معلول واحد، فلو كان السلام مؤثراً سابقاً أو مقارناً للزم أن يقيد شرطية المجيء بصورة عدم سبقه أو مقارنته للسلام، فمع كون المتكلم في مقام البيان وعدم نصبه قرينة على هذا التقييد في مقابل الإطلاق الأحوال نستنتج أن المجيء مؤثر مطلقاً وفي جمع الأحوال سبقه السلام أو قارنه، فلما ثبت أن المجيء مؤثر حتى مع سبق السلام ومقارنته ينتج ذلك أن العلة الوحيدة هو المجيء، وأن السلام ليس بعلة، إذ لو كان السلام علة لما صدق تأثير الشرط مطلقاً..

وإن شئت فقل: إن معنى (إذا جاءك زيد فأكرمه) أنه كلما وُجد المقدم وُجد التالي، فلو كان السلام مؤثراً لما صدقت هذه الكلية في حال سبقه، وحينئذ تتحول الكلية المذكورة من كلية إلى مهملية، والإهمال كون المتكلم في مقام البيان..

هذا التقريب لا يرتضيه الماتن رحمة الله عليه، ونستذكر قبل بيانه مقدمة ذكرناها في أول بحث المفاهيم، وحاصلها:
أنه مما لا ينكر دلالة الجملة الشرطية على المفهوم في بعض الأحيان، فيما لو وجد في تلك الأحيان قرينة خاصة أو عامة تقتضي المفهوم، وهذا خارج عن محل النزاع..
وإنما النزاع في أن الجملة الشرطية بشكل دائم هل يوجد فيها ما يقتضي المفهوم أم لا؟

إذا اتضح ذلك، فيقول المصنف رحمة الله عليه: أن التقريب المتقدم وإن كان يثبت المفهوم أعني التمسك بالإطلاق الأحوال للشرط، ولكن هذا التقريب كما ترى يتوقف على ثبوت أن المتكلم في مقام البيان بالنسبة لأحوال الشرط، فإذا

ثبت أنه في مقام البيان ولم ينصب قرينة فهذا يكشف (إنّاً) عن أن الشرط المذكور هو العلة المنحصرة، ولكن الكلام كل الكلام في أن المتكلم بجملة شرطية هل هو دائماً في مقام البيان من جهة أحوال الشرط أو كثيراً ما يكون في مقام بيان أصل الشرطية والتوقف واللزوم، فإثبات أن المتكلم بكل شرط يكون في مقام البيان بلحاظ أحوال الشرط عهداً على مدعيها، عادةً من يقول (إذا حصل كذا فكذا) يكون في مقام البيان بلحاظ أصل التوقف أما أن غير المتوقّف عليه في المنطوق يؤثر أو لا يؤثر فلا يكون في مقام البيان من هذه الجهة، فنقاش المصنف في هذا التقريب نقاش صغروي، يعني نسلم أن المتكلم إذا كان في مقام بيان أحوال الشرط يكون للجملة مفهوم، ولكن هل هو كذلك دائماً؟، هذا أول الكلام..

قوله رحمه الله: (وأما توهم أنه قضية إطلاق الشرط، بتقريب أن مقتضاه تعيينه..)

التقريب الثالث: هذا التقريب يشترك مع التقريب السابق في كوننا نريد أن نتمسك بإطلاق الشرط لا بإطلاق الأداة -لكي يقال إن الأداة معنى حرفي والمعنى الحرفي لا يتمسك بإطلاقه-، وإنما نريد أن نتمسك بإطلاق الشرط ولكن ببيان جديد مغاير للبيان السابق، تقريبه:

أما نحن فيه له نظير في علم الأصول، فإن من تقسيمات الواجب الواجب التعيني وذكرنا في مباحث متقدمة أن إطلاق الصيغة يقتضي حمل الوجوب على الوجوب التعيني في مقابل الوجوب التخيري، وهذا الإطلاق في الصيغة ناشيء من أن الوجوب التخيري فيه ثبوتاً عناية زائدة وهو التقييد ب(أو)، فلو كان قوله (صل) يفيد الوجوب التخيري للصلاة كان على المتكلم أن يقيد ذلك بالعدل الآخر، فيقول: (صل أو صم) وهذا

نوع من التقييد فلتطلق عليه اسم التقييد (الأوي) الذي يدل على وجود عدل وبديل للواجب، ما نحن فيه عيناً من هذا القبيل غاية الأمر نستبدل الوجوب بالعلية فنقول: لو كان للشرط عدلٌ آخر في مقام التأثير والعلية لوجب التقييد ب(أو)، فيقال: (إذا جاءك زيد أو أرسل رسالة فأكرمه) فكما أن مقدمات الحكمة في المقيس عليه وهو الجوب التعييني والتخييري اقتضت نفي الوجوب التخييري، كذلك فيما نحن فيه والمقيس فإن مقدمات الحكمة تنفي العدل الآخر..

هذا التقريب الذي يظهر من كلمات صاحب الفصول رحمة الله عليه لم يرتضه المصنف، واعترض عليه بوجهين:
الوجه الثاني منهما: هو عين ما تقدم على التقريب السابق، يعني أن هذا التقريب يتوقف على كون المولى في مقام البيان بالنسبة إلى سائر العلل، فإذا لم يقيد ب(أو) نستكشف عدم وجود علة أخرى، وهذا إما أه لا يحصل، أو إذا حصل يحصل نادراً..

أما الوجه الأول: قياس ما نحن فيه على الواجب التعييني والتخييري قياس مع الفارق، توضيح ذلك:
 أنه في الوجوب التعييني والتخييري في التخيير وإن كان يوجد وجوب لكنه وجوب ناقص مشوب بالنقص، لأنه بلحاظ كل عدل في الوجوب التخييري مع كونه واجباً مشوب بجواز تركه، فعتق الرقبة في خصال الكفارة مع كونه واجباً يجوز تركه، ولذا ثبت لدينا سابقاً في بحث حقيقة الوجوب التخييري أن الوجوب التخييري سنخ آخر من الوجوب ويغاير الوجوب التعييني، فعندما يقول المولى (صل) نستفيد منه الوجوب غير المشوب بالنقص وجواز الترك وليس ذلك إلا الوجوب التعييني

لأنه هو الوجوب الذي لا يجوز تركه الواجب فيه، ولذا سابقاً حملنا الإطلاق في الواجب التعييني على هذا المعنى..
بينما في المقيس لا نقص ولا تختلف العلية والمؤثرية بين العلة التي لها عدل والعلة التي لا عدل، علية شيء لشيء تتوقف على وجود نوع من المسانخة والمجانسة بطريقة خاصة بين العلة والمعلول، وهذه الحقيقة الخاصة التي اقتضت التأثير لا تكون تامة تارة في صورة عدم وجود العدل، ولا ناقصة أخرى في صورة وجود العدل، بل هي واحدة في العلة سواء كانت منحصرة أم لم تكن..، بخلاف الأمر في الوجوب التخيري فإنه سنخ آخر من الوجوب مغاير للوجوب التعييني..
وعليه فقياس ما نحن فيه على باب الوجوب التعييني والتخيري مع الفارق..

إلى ثبت لدينا عدم المفهوم للجملة الشرطية من باب عدم تمامية الدليل، البحث الآتي ينكر المفهوم لكن عن طريق إقامة الدليل على عدم المفهوم..

درس ٢٢٧:

أدلة إنكار المفهوم في الجملة الشرطية:

ص ١٩٧، قوله رحمه الله: (ثم إنه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:..)

ذكرنا في البحث السابق أن جمعاً ممن أنكر المفهوم للجملة الشرطية لم يكتفي بعدم الدليل للمفهوم وإنما أقام الدليل لعدم المفهوم، هناك وجوه ثلاثة مذكورة في الكتاب لإثبات عدم المفهوم للجملة الشرطية..

الوجه الأول:

ما ذكره السيد المرتضى رحمة الله عليه في الذريعة، وحاصله: أن العلاقة القائمة بين الشرط والجزاء هي عبارة عن علاقة تعليلية، أي إن الجزاء معلق ومرتبب بالشرط، فإذا كان الأمر كذلك، ففي مقام الثبوت ومقام الوقوع لا مانع من وجود شرط آخر، أما في مقام الثبوت فلوضوح أن تعليق الحكم بشرط لا ينافي أن يتعلق بشرط آخر أيضاً، وأما في مقام الوقوع ففي صفتين من صفحات الوجود يمكن أن نمثل على الوقوع، الصفحة الأولى: صفحة التكوين فإن الحرارة معلقة ومرتبطة بالنار مع أنها يمكن أن ترتبب بشرط آخر كالشمس مثلاً فإذا انتفت النار لا يلزم منه انتفاء الحرارة لإمكان تواجد الشرط البديل مكان الشرط المنتفي، الصفحة الثانية: صفحة التشريع فهو أكثر من أن يحصى، فمثلاً نلاحظ أن قبول شهادة الشاهد ارتببت وتعلقت بشهادته بشرط انضمام شاهد آخر إليه كما هو مفاد قوله تعالى: (واستشهدوا شهيدين من رجالكم..) الحكم هو قبول شهادة الشاهد والشرط هو انضمام شاهد آخر إليه، هذا الشرط في صفحة التشريع قام مقامه شروط أخرى من قبيل انضمام امرأتين مكان شاهد ذكر، ومن قبيل انضمام اليمين إذا شهد شاهد ويمين، وحينئذ تبادلت الشروط، فلا ينتفي القبول بمجرد انضمام شاهد ذكر إلى الشاهد الموجود لإمكان أن يحل محله شرط آخر..

خلاصة المطلب: أنه في صفحتي التكوين والتشريع الشروط تتبادل، وارتباط الشرط بالحكم ليس إلا عبارة عن تعلق الحكم بالشرط ولا مانع من أن يتعلق ويرتبب بشرط آخر.. هذا هو البرهان الذي أقامه السيد المرتضى رحمة الله عليه لإثبات عدم المفهوم للجملة الشرطية..

يناقش المصنف رحمة الله عليه: أن السيد المرتضى ذكر أنه يمكن نيابة بعض الشروط عن بعض سواء في صفحة التكوين أم في صفحة التشريع، فتارة يكون مراده من إمكان النيابة هو الإمكان الثبوتي، وأخرى يكون مراده من ذلك الإمكان الوقوعي..

فإن أريد من الإمكان الاحتمال الأول، فهو صحيح يمكن أن ينوب شرط مكان شرط، ولكن مدعي المفهوم للجملة الشرطية يقول: إن مقام الدلالة والإثبات يدل على الانحصار، فإمكان شيء في مقام الثبوت والواقع شيء، ودلالة الجملة الشرطية شيء آخر، فمثلاً في قولنا: (رأيت أسداً يرمي) يمكن في مقام الثبوت أن يكون المراد من الأسد الحيوان المفترس ولكن هذا الإمكان الثبوتي لا يصادم ظهور الجملة في مقام الإثبات في الرجل الشجاع..

وإن أريد الاحتمال الثاني بمعنى أنه من الممكن أن يقع في صفحة التكوين أو في صفحة التشريع نيابة شرط عن شرط، نقول أيضاً: هذا الاحتمال لا ينافي ادعاء الخصم، فإن الخصم لم يدعي أن الجملة الشرطية نص في المفهوم وإنما ادعى ظهورها في المفهوم، ومن الواضح أنه مع كل ظاهر يوجد احتمال الخلاف، إذ لو لم يوجد احتمال الخلاف لانقلب الظاهر من الظاهر إلى النص، فمجرد الاحتمال لا يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، إذ كيف يمنع الاحتمال عن انعقاد الظهور والحال أن الظهور يتقوم بوجود احتمال الخلاف..

فالدليل الأول الذي ذكره السيد المرتضى رحمة الله عليه لإثبات عدم المفهوم للجملة الشرطية لا يمكن الموافقة عليه..

الوجه الثاني:

هذا الوجه عبارة عن قياس استثنائي، حاصله: أن الجملة الشرطية لو دلت على المفهوم لوجب أن تكون دلالتها غير خارجة عن إحدى الدلالات الثلاث هذه المقدمة الأولى، المقدمة الثانية لكن الدلالات الثلاث منتفية، فينتج -عن طريق استثناء نقيض التالي نقيض المقدم- الجملة الشرطية لا يدل على المفهوم..

ليتم هذا الاستدلال نحتاج إلى إثبات الملازمة من جهة، وإلى إثبات بطلان التالي من جهة أخرى..

أما الأول فلأن الملازمة بين دلالة الجملة الشرطية على المفهوم وبين كون الدلالة لا تخرج عن الدلالات الثلاث لو لم تكن ثابتة لما تمكنا حينئذ من إثبات المفهوم، إذ الدلالات تنحصر بالدلالات الثلاث، وبالتالي لا ينفعا بعد ذلك بطلان التالي، فالملازمة واضحة باعتبار أن الدلالة في المنطق تنحصر بإحدى الدلالات الثلاث..

أما الوجه في بطلان التالي، فلوضوح أن المفهوم ليس مدلولاً مطابقاً للمنطوق، وإلا لانقلب المفهوم إلى منطوق، فإذاً الدلالة لو كانت فليست هي دلالة مطابقة، كما أنها ليست تضمنية لأن انتفاء وجوب الإكرام عند انتفاء مجيء زيد ليس جزءاً من مدلول (إذا جاءك زيد فأكرمه)، فيبقى لدينا الدلالة الالتزامية وهي منتفية أيضاً لوضوح انتفاء شرطها إذ شرط الدلالة الالتزامية أن تكون بينة، وكيف تكون كذلك والحال أن الكثير لم يقبلوا المفهوم، وعند الناس كذلك..، فانتفت الدلالات الثلاث..

أجيب عن هذا الوجه: بأننا لا نسلم بطلان التالي، لأن التالي في القياس الاستثنائي المتقدم كان عبارة عن سالبة كلية -مرجع التالي إلى قولنا لا شيء مكن الدلالات الثلاث موجود-،

والسالبة الكلية نقيضها الموجبة الجزئية وهو قولنا بعض الدلالات الثلاث ثابت وهو الدلالة الالتزامية..
المصنف يقول: ثبوت الدلالة الالتزامية متوقف على ثبوت تلك الخصوصية المستتعبة للمفهوم -أي للانتفاء عند الانتفاء-، وتلك الخصوصية كانت عبارة عن العلية الانحصارية، وقد عرف فيما تقدم أن الوجوه التي أقيمت لإثبات العلية الانحصارية لم تتم، فعلى هذا الأساس يكون الوجه الثاني صحيحاً..

الوجه الثالث:

التمسك بقوله تبارك وتعالى: (ولا تكرر هو فتياتكم على البغاء إن أردن تحصناً)، تقريب الاستدلال:
 أن الجملة الشرطية لو كان لها مفهوم لثبت بمقتضى مفهوم هذه الآية جواز إكراه الفتاة على البغاء والزنا إن لم ترد التحصن مع أن هذا باطل بضرورة الشرع، فيكشف عن عدم المفهوم للجملة الشرطية..

المصنف رحمة الله عليه أجاب⁷ عن هذا الوجه بجواب عام، حاصله: أنه لا يجوز التمسك بالأمثلة لإبطال المفهوم، كما لا يجوز التمسك بالأمثلة لإثبات المفهوم، لما ذكرناه في أول البحث أن بعض الجمل وإن ثبت في علم الأصول عدم المفهوم لها إلا أنه في بعض الاستعمالات لقرائن خاصة يكون لها مفهوم، كما أن بعض الجمل وإن ثبت لها المفهوم في علم الأصول إلا أن بعض استعمالاتها لا يكون له مفهوم لقرائن خاصة، وكررنا أن البحث ليس في القرائن الخاصة..

⁷ نذكر هذا الجواب بشكل عام، ثم نذكر ما وقع في بعض الحواشي من اشتباه..

ففيما نحن فيه هذه الآية المباركة ليس لها مفهوم للضرورة والإجماع، ولا ينافي عدم المفهوم لجملة بقيام دليل على ثبوت المفهوم لطبيعي الجملة..

في بعض الحواشي إن هذه الجملة (ليس لها مفهوم لأجل أنها من الجمل المسوقة لبيان تحقق الموضوع كما هو الحال في قوله إن رزقت ولداً فاختنه، فإنه ليس لها مفهوم لأنه بانتفاء الشرط وهو رزق الولد لا يبقى للجملة موضوع وهو الولد ليترتب عليه وجوب اختنانه، بل يقال سالبة بانتفاء الموضوع) فادعى أن هذه الآية من هذا القبيل، وبين ذلك بأن الإكراه لا يتحقق مع إرادة الفتيات للبعاء إذ الإكراه هو القيام بعمل على خلاف الرغبة والإرادة، ففي قوله: (إن أردن تحصن..) مفهومها إن لم يردن، فمع عدم إرادة التحصن لا يتحقق الإكراه على البغاء، فتكون من السالبة بانتفاء الموضوع..

ولكن قياس هذه الآية على قوله إن رزقت ولداً فاختنه قياس مع الفارق، فإن في قوله: (إن رزقت ولداً..) يوجد عندنا شرط (رزق الولد)، وموضوع (الولد)، وحكم (الوجوب)، ومتعلق (الاختتان)، والشرط عبارة عن وجود الموضوع، بينما في الآية باعتبار يوجد تقديم وتأخير حيث قدم الجزاء على الشرط فقوله: (ولا تکرهوا) جزاء، والشرط (إن أردن تحصنا)، فالشرط هو (إرادة التحصن)، والموضوع (الفتيات)، والحكم (الحرمة)، متعلق الحكم (الكرهية) لا أنها الموضوع لكي تكون الجملة من السالبة بانتفاء الموضوع..

هذا تما الكلام في أدلة نفي المفهوم..

درس ٢٢٨:

ص ١٩٨، قوله رحمه الله: (بقي أمور: الأمر الأول: إن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه..)
 اتضح لدينا في المباحث السابقة أن الأدلة التي أقيمت لإثبات المفهوم للجملة الشرطية لم تكن وافية بذلك، وأن بعض الأدلة التي نفت المفهوم عن الجملة الشرطية لم تكن كذلك، فينتج ذلك أن الجملة الشرطية المجردة عن القرائن الخاصة نتعامل معها على أساس أنه لا مفهوم لها، وبهذا يكون قد تم أصل البحث في الجملة الشرطية..

بقي هناك مجموعة من الأمور أكثرها -أو على الأقل- بعضها مشترك بين الجملة الشرطية وبين غير الجملة الشرطية..
 الأمر الأول: يرتبط حقيقة في تحرير محل النزاع في الجمل التي ادعي أن لها مفهوماً شرطية كانت أم وصفية أم غائية..، وبجملة واحدة: الجملة التي يُدعى لها المفهوم لا بد لكي تصدق هذه الدعوى من أن يكون المعلق على الشرط أو الوصف أو الغاية هو طبيعي الحكم وسنخ الحكم، وإلا فلا يكون للجملة مفهوماً..

وهذا ما يحتاج إلى توضيح: وذلك في ضمن نقاط..

النقطة الأولى: في المراد من سنخ الحكم..

عندما نقول: (إذا جاءك زيد فأكرمه) تارة يكون الوجوب المعلق على المجيء هو طبيعي الوجوب للإكرام الصادق على أفراد متعددة، فيصدق على وجوب الإكرام بمناط المجيء ويصدق على وجوب الإكرام بمناط الهاشمية وهكذا..، فالمقصود من سنخ الحكم هو الطبيعي الذي له أفراد، في قبال شخص الحكم الذي ينشأ من الحكم وخصوصياته المذكورة في

الجملة بحيث لا يكون قابلاً للانطباق مع انتفاء بعض خصوصيته، فلا يكون كالتطبيعي بالنسبة لأفراده، فلا كلية له لكي يكون له أفراد..

إذاً اتضح الفرق بين سنخ الحكم وبين شخص الحكم..

النقطة الثانية: لماذا نشترط هذا الشرط؟

لكي يتضح الجواب عن هذا السؤال لابد من تقديم مقدمة، حاصلها:

أن ثمرة المفهوم تظهر فيما لو ورد جملتان ذاتا مفهوم وكان منطوق أحدهما يعارض مفهوم الأخرى، فعلى القول بالمفهوم يقع التعارض بين منطوق إحداهما ومفهوم الأخرى، وعلى القول بعدم المفهوم يمكن حينئذ الأخذ بكلا الدليلين من دون أن يكون معارضة في البين، مثلاً لو قيل: (إذا جاءك زيد فأكرمه)، وورد خبر آخر يقول: (إذا كان زيد هاشمياً فأكرمه)، تارة نلتزم أن للجملة الشرطية مفهوماً وأخرى نلتزم بعدمه، فعلى القول بالمفهوم تكون الرواية الأولى بحسب مفهومها معارضة للرواية الثانية بحسب منطوقها، إذ مفهوم الأولى مفاده (إذا لم يجئك زيد فلا تكرمه) ومقتضى إطلاق هذا المفهوم هو نفي وجوب الإكرام عن زيد غير الجائي مطلقاً وإن كان هاشمي، هذا الإطلاق للمفهوم -أي وإن كان هاشمياً- يعارض منطوق الرواية الثانية إذ مفادها إكرامه إن كان هاشمياً، إذا على القول بالمفهوم وقع التعارض بين مفهوم الأولى ومنطوق الثانية..

بينما لو أنكرنا المفهوم للجملة الشرطية فلا تعارض في البين فيمكن العمل بكلا الخبرين، بأن نقول: يجب إكرام زيد إن جاء كما أنه يجب إكرامه إن كان هاشمياً حتى ولو لم يأتي..

إذاً ثمرة القول بالمفهوم هو وقوع التعارض.

إذا اتضحت هذه المقدمة نرجع للجواب عن السؤال: لماذا
اشتراطنا انتفاء سنخ الحكم؟

وذلك لأن المعلق على الشرط إن كان شخص الحكم فإن كل حكم شخصي ينتفي بانتفاء موضوعه ولو بانتفاء بعض قيود الموضوع وخصوصياته، وانتفاء الحكم الشخصي سوف لن يؤدي إلى المعارضة مع ثبوت شخص آخر، فلو كان المعلق على المجيء هو شخص وجوب الإكرام الذي هو أمر عرضي ينتفي بانتفاء المجيء ولا ينافي ذلك ثبوت شخص آخر بمناط الهاشمية، لأن التعارض المستقر مرجعه إلى التناقض أو التضاد ويشترط في التناقض والتضاد وحدة الموضوع ووحدة المحمول، مع كون المعلق هو الشخص فلا تتحقق الوحدة المحمولية لأن الوجوب المعلق على المجيء غير الوجوب المعلق على الهاشمية، فإن كل واحد منهما شخص يغير شخص آخر، فلا تترتب الثمرة المتقدمة..

مضافاً إلى أن انتفاء العرض بانتفاء موضوعه أمر قهري ليس بحاجة إلى منكر ومثبت لا يقع فيه الخلاف، انتفاء هذا البياض الشخصي قهري بانتفاء الجدار الحال به، ولا ينافي ذلك ثبوت شخص آخر من البياض لجدار آخر..

فهذا هو الوجه في اشتراطنا للدلالة على المفهوم أن يكون المعلق هو سنخ الحكم.

النقطة الثالثة: هل المعلق في الجملة الشرطية -مثلاً- هو الشخص أو السنخ؟

قد يقال: أن الحكم في غالب الجمل يكون مستفاداً من الهيئة، والهيئة معنى حرفي، والمعنى الحرفي جزئي، لأن الحروف بأجمعها وما ألحق بها من أسماء الإشارة تندرج في القسم الثالث من أقسام الوضع الأربعة أي الوضع العام والموضوع

له الخاص، فإذا الحكم مفاد الهيئة، ومفاد الهيئة جزئي، والجزئي لا يكون سنخ الحكم بل يكون شخص الحكم..
 قد يقال: اشترطتم شرط لا يتوفر في العادة، لأن كل الأحكام مستفادة من الهيئة؟

الجواب المبني عند المصنف أنه ثبت في محله أن الحروف وما ألحق بها من قبيل القسم الثاني من أقسام الوضع لا الثالث أي الوضع العام والموضوع له العام بل والمستعمل فيه يكون عاماً، وذكرنا سابقاً أن الخصوصية التي تتوهم للمعنى الحرفي هي خصوصية ناشئة من طور الاستعمال والتخصص الناشيء من طور الاستعمال لا يكون موجباً لجزئية المعنى الموضوع له..

تطبيق المطلب على ما نحن فيه: إذا قال المولى (إذا جاءك زيد فأكرمه) فإن عام الاستعمال يقتضي تخصص الوجوب المنشأ بالصيغة، أما الصيغة لم توضع لهذا المنشأ الشخصي وإنما وضعت لمفهوم الإنشاء، وتشخص المنشأ إنما هو لوقوعه طرفاً في عالم الاستعمال، لأن الشيء الذي يستعمل خارجاً لا بد أن يتشخص، لأن الشيء مالم يتشخص لم يوجد من دون أن تكون الهيئة موضوعة للمنشأ الشخصي..

النقطة الرابعة: من جميع ما تقدم يتضح لدينا الاشتباه الذي وقع فيه مثل الشهيد الأول رحمة الله عليه، حيث توهم أن الوصايا والأوقاف والنذور والأيمان والعهود وما شاكل ذلك من قبيل المفهوم، تقريب هذا التوهم: أن الواقف مثلاً لو قال: (وقفت هذه الشجرة على أولادي إن كانوا طلاب علوم دينية) فبانتهاء هذا الشرط سوف ينتفي الوقف ولا يجوز لهم حينئذ التصرف في الموقوف، وكذلك لو نذر أو أقسم أو عاهد أو أوصى..
 كذلك من باب المفهوم..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك: أن هذه الدلالة ليست دلالة مفهومية وإنما الانتفاء عند الانتفاء لكبرى خارجية مستفادة من النصوص وهو أن الموقوف لا يوقف ثانية، عندما أقول: وقفت هذه الشجرة على أولادي إن كانوا علماء بانتفاء العلم لا يمكن بعد ذلك أن أقف ثانية، لا لأجل أن الحكم ينتفي بانتفاء شرطه ليكون من باب المفهوم، بل لتلك الكبرى المنقحة في باب الوقف وهو أن الموقوف لا يوقف ثانية لأن الوقف فك ملك، فوقفه ثانية يحتاج إلى تملك والمفروض أنه قد فك، فالانتفاء عند الانتفاء ليس لأجل الدلالة المفهومية، انتفاء شخص الوقف نشأ من أن العرض ينتفي بانتفاء معروضه، وانتفاء الطبيعي لا لأجل المفهوم بل لأجل تلك الكبرى الشرعية..

درس ٢٢٩:

ص ٢٠٠، قوله رحمه الله: (وبذلك انقح فساد ما يظهر من التقريرات في مقام التفصي عن هذا الإشكال، من التفرقة بين الوجوب الإخباري والإنشائي..)

ما زال البحث في الأمر الأول الذي تعرضنا فيه إلى عدة أمور تدور حول محور أن يكون المعلق على الشرط هو سنخ الحكم، من البيان المتقدم في النقاط السابقة استظهر الماتن رحمة الله عليه بطلان الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم في مقام الإجابة عن الإشكال المتقدم، حيث كان خلاصة الإشكال: أنه لا يمكن لنا أن نستفيد أن المعلق على الشرط هو سنخ الحكم، وذلك لأنه بمجرد إنشاء الوجوب بالصيغة التي هي من المعاني الحرفية يكون المنشأ جزئياً، ومع جزئيته لا يمكن أن يكون المعلق طبيعياً الحكم، فإذا أيها الأصوليون اشترطتم في المفهوم شرطاً غير قابل للتحقق..

الشيخ الأعظم رحمة الله عليه فيما نسب إليه في التقريرات ذكر أن الجملة الشرطية تنقسم إلى قسمين:

الأول: الجملة الشرطية الخبرية.

الثاني: الجملة الشرطية الإنشائية.

وذكر في محله أن إخبارية الجملة الشرطية وإنشائيتها إنما هو بلحاظ الجزاء، فالجزاء إن فرض جملة تامة فإن كان إخباراً فالجملة الشرطية تكون خبرية، وإن كان إنشاءً فالجملة الشرطية تكون إنشائية، مثلاً إذا قلنا (إذا جاءك زيد فأكرمه) فالجزاء بتقدير أكرم زيداً وهو إنشاءً فالجملة بمجموعها تكون إنشاءً، وإن قلنا (إذا جاءك زيد فالسمااء تمطر) فبلحاظ الجزاء تكون الجملة خبرية..

إذا اتضح ذلك فيقول الشيخ الأعظم: أن الإشكال المتقدم كان مبتنياً على قضية سالبة كلية، مفادها: (لا شيء من الجمل الشرطية يكون المعلق فيها سنخ الحكم)، ويكفي في إبطال السالبة الكلية صدق الموجبة الجزئية، وفيما نحن فيه الإشكال المتقدم لا يتأتى في الجمل الخبرية، فلو قيل (إذا جاءك زيد فأكرمه واجب) فإن الحكم وهو الوجوب لم يستفد من الصيغة ليقال: إن الصيغة معنى حرفي والمعنى الحرفي جزئي، لأن الجمل الخبرية ليست حرفية، فإذاً بعض الأحكام يكون المعلق هو طبيعي الحكم، وإذا صدقت الموجبة الجزئية حينئذ تبطل السالبة الكلية..

ولكن مع ذلك لا نسلم الإشكال في القسم الثاني -وهو إذا كانت الجملة إنشائية- حيث دفعه الشيخ الأعظم بأن ارتفاع طبيعي الوجوب لم ينشأ من تعليق الطبيعي ليقال إن الصيغة لا تدل على الطبيعي، وإنما نشأ ارتفاع طبيعي الوجوب من دلالة الجملة على العلية الانحصارية، فإن الشخص لا يحتاج ارتفاعه

إلى العلية الانحصارية، بل يرتفع الشخص بارتفاع موضوعه، ولذا تسالم العلماء على أن شخص الحكم يرتفع في الجملة اللقبية مع عدم دلالتها على العلية الانحصارية، وليس ذلك إلا لكون شخص الحكم لا يرتبط بالعلية الانحصارية، فلما استظهرنا من الجملة الشرطية دلالتها على العلية الانحصارية أضفنا شيئاً إلى ارتفاع شخص الحكم وهو ارتفاع طبيعي الحكم.

ثم تابع الشيخ الأعظم بعد أن تبني هذا الجواب وأشكل على من يتفصى عن الإشكال بطريقة الأخوند - أن الوضع في الحروف ليس جزئياً كالموضوع له- بما حاصله: أننا لا نسلم أن الموضوع له في الحروف كلي، لأن تخصص المعنى الحرفي بكونه آلة بين أمرين وحالة بين منتسبين هذا التخصص نشأ من اللفظ، فإذا نشأ من اللفظ فيكون الموضوع له هي الخصوصية فلا يكون كلياً، هذا تمام الكلام في حل الشيخ وإشكاله على ما يشابه حل الأخوند..

يقول المصنف رحمة الله عليه: أنه مما تقدم عن قريب ومما حققناه في معاني الحروف يظهر بطلان ما أفاده الشيخ، ويمكن إرجاع إشكال الأخوند على الشيخ إلى وجهين:

الوجه الأول: أنك أيها الشيخ جعلت الحكم المستفاد من الجملة الخبرية كلياً والحكم المستفاد من الإنشائية جزئياً، مع أن الجملتين تشتركان في اللحاظ، فإن كان اللحاظ الآلي موجباً لجزئية الجملة الإنشائية، فاللحاظ الاستقلالي لماذا لا يوجب ذلك؟!، إذا كان كلا الجملتين قد قيدتا باللحاظ، واللحاظ سواء تعلق بالآلية أم بالاستقلالية هو جزئية والمقيد بالأمر الجزئي جزئي بلا فرق بين الإنشاء والإخبار..، وهذا الوجه يرجع في جوهره إلى إشكالٍ نقضي..

الوجه الثاني: ومرجعه إلى إشكال حلي وهو ما تكرر مراراً من المصنف، بأن اللحاظات كلها تكون في طور الاستعمال والخصوصية الناشئة من طور الاستعمال لا توجب تقييد المستعمل فيه فضلاً عن الموضوع له، لأن الموضوع له شيء متقدم رتبة على الاستعمال، فيستحيل أن يكون الشيء من الاستعمال المتأخر رتبة مقيداً لما هو متقدم رتبة..

ص ٢٠١، قوله رحمه الله: (الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط، مثل (إذا خفي الأذان فقصر، وإذا خفي الجدران فقصر)، فبناء على ظهور الجملة..)

الأمر الثاني: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء..
 مثل علماء الأصول لذلك بما ورد في أخبار صلاة المسافرين، ففي خبر ذكر شرط التقصير على أساس أنه خفاء الأذان، وفي آخر ذكر على أساس أنه خفاء الجدران، فنلاحظ أن الشرط متعدد -وهو خفاء الأذان وخفاء الجدران- بينما الجزاء واحد وهو وجوب التقصير، تارة نبني على أن الجملة الشرطية ليس لها مفهوم وأخرى نبني على أنه لها مفهوم..
 لكن قبل ذلك نشير إلى إشكال في المثال، نشأ هذا الإشكال من أن الشرائط التي ذُكرت في لسان هذه الأخبار هي في الواقع ليست شرائط، وإنما هي معرفات للشرط الواقعي، فمرجع الجملتين في الواقع إلى قولنا: (إذا ابتعدت فقصر) وكان للابتعاد معرفان وعلامتان، أحدهما خفاء الأذان والآخر خفاء الجدران، فالتمثيل بهذا المثال يبتني على أن الخفائين ليسا معرفات بل من الشروط، فمع قطع النظر عن المناقشة في المثال..

إذا نبينا على أن الجملة الشرطية لا مفهوم لها، فالأمر سهل، لأن الجملة التي لا مفهوم لها لا دلالة لها حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء ليقع التعارض بين منطوق إحدى الجملتين ومفهوم الجملة الأخرى..

وإنما الإشكال فيما لو التزمنا بالمفهوم، فيقع التعارض لأن مقتضى إطلاق مفهوم (إذا بليت فتوضاً) أنه إن لم تبلى فلا تتوضاً مطلقاً إن نمت.. (إذا خفي الأذان فقصر) المفهوم إذا لم يخفى فلا يجب عليك التقصير مطبقاً وإن خفيت الجدران، فهذا الإطلاق يناهض منطوق الجملة الثانية لأنها تعلق التقصير على خفاء الجدران..

إذاً كيف تعالج هذا التعارض؟

تارة يقع الكلام في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات.. أما في مقام الثبوت هناك ظهورات أربعة للجملة الشرطية، يكفي لرفع التعارض أن نتصرف في إحدى هذه الظهورات..
الظهور الأول: ظهور الجملة الشرطية في المفهوم.

الظهور الثاني: ظهور المفهوم في الإطلاق، فإذا قلت: (إذا جاءك زيد فأكرمه) المفهوم إذا لم يأتك زيد فلا تكرمه مطلقاً وإن كان هاشمياً.

الظهور الثالث: ظهور الشرط في كونه تمام العلة، وذلك ببركة الإطلاق (الواوي) فإن المجيء لو كان جزء علة لوجب على المتكلم أن يعطف الجزء الآخر بواسطة (الواو)، فيقول (إذا جاءك زيد وكان هاشمياً فأكرمه) عدم التقييد بالواو يدل على أن الشرط علة تامة لا جزء علة..

الظهور الرابع: ظهور الشرط في كونه له موضوعية لا أنه يحمل على الطريقية، مثلاً إذا قال المولى: (إذا جاءك هاشمي فأكرمه) ظاهر الجملة أن الدخيل في وجوب الإكرام مجيء الهاشمي لا العلم ومجيء الهاشمي معرفاً له..

فهذه ظهورات أربعة لكل جملة شرطية، لرفع التعارض بين الجملتين يكفي أن نرفع اليد عن أحد هذه الظهورات.. فتارة نرفع اليد عن ظهور الجملة في أصل المفهوم -الذي هو الوجه الثاني بحسب عبارة الكتاب-، وحينئذ إذا رفعنا اليد عن أصل المفهوم في قولنا: (إذا خفي الأذان فقصر) فهذا يعني أنه لا مانع من أن يكون لوجوب التقصير شرط آخر، فعندما تأتي الرواية الأخرى وتدل على الشرطية فلا يقع التعارض، لأنها قالت هذا شرط ولم تقل غيره ليس بشرط حتى يقع التعارض، فإذا رفعنا اليد عن المفهوم يرتفع لتعارض، هذا التصرف الأول..

وأما لو تصرفنا في الظهور الثاني بأن نرفع اليد عن إطلاق المفهوم لا أصل المفهوم، حينئذ يقيد إطلاق المفهوم في كل واحد منهما بالمنطوق، فمفهوم قولنا: (إذا خفي الأذان فقصر) (إذا لم يخفى الأذان فلا تقصر مطلقاً) نرفع اليد عن الإطلاق، فنقول: إذا لم يخفى الأذان فلا تقصر إلا إذا خفي الجدران، قيدناه بمنطوق الجملة الثانية، فإذا رفعنا اليد عن الإطلاق حينئذ لا يبقى تعرض في البين..

هنا سؤال: ما الفرق بين التصرف الأول والتصرف الثاني، وبماذا يشتركان؟

جهة الاشتراك بين رفع اليد عن أصل المفهوم ورفع اليد عن إطلاق المفهوم هي أنه كل من خفاء والأذان وخفاء الجدران شرط، لكن في التصرف الأول لا يوجد نفي لوجود شرط ثالث، لأن الذي ينفي الثالث هو المفهوم والمفروض أننا رفعنا اليد عنه، بينما في التصرف الثاني لما رفعنا اليد عن إطلاق المفهوم ينتفي الشرط التالي، فلا يوجد في البين شرط ثالث،

فتكون العلة منحصرة في شرطين، فيكون مثل المتعارضين الذين ينفيان الثالث، مثلاً لو ورد دليل يدل على وجوب الجمعة وآخر يدل على استحباب الجمعة بينهما تعارض لكن ينفيان حرمة الجمعة، كذلك فيما نحن فيه المفهوم موجود رفعنا اليد عن إطلاقه دخلنا شرط آخر، فصار الموضوع شرطان ولكن يدل ذلك على نفي شرط ثالث⁸..

وأما التصرف الثالث أن نرفع اليد عن الظهور الثالث وهو الإطلاق (الواوي) بأن نجعل كل واحد من الخفائين جزء علة، فينتج ذلك: لكي يجب التقصير لأبد من تحقق الخفائين والشرطين لأنه جزء علة، حتى يتحقق المعلول لأبد من تحقق تمام العلة..، ويكفي في ارتفاع الحكم ارتفاع أحد الخفائين، لأن المعلول عدم عند عدم علته أو أحد أجزاء علته، فتتحل المشكلة ولا يبقى تعارض..

التصرف الرابع أن نرفع اليد عن الظهور الرابع وهو ظهور الشرط في كونه بنفسه شرطاً لا أنه مصداق لشرط آخر، فنرفع اليد عن هذا الظهور ونقول: بأن الشرط هو الجامع بين الخفائين وإنما ذكر الخفاء لكونه من مصاديق الجامع، وينتج ذلك أنه إذا انتفيا معاً ينتفي الحكم ويكفي في وجود الحكم وجود أحدهما، لأن الجامع يوجد بأحدهما.. هذا تمام الكلام في مقام الثبوت، أما على أي تصرف يساعد مقام الإثبات فسيأتي الكلام عنه إن شاء الله تعالى..

⁸ نقلتها من دفتر الشيخ علي مكي ..

درس ٢٣٠:

ص ٢٠١، قوله رحمه الله: (ولعل العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه..)

ما زال البحث في الأمر الثاني من الأمور التي عقدها الماتن رحمة الله عليه للبحث عن بعض ما يتعلق بمفهوم الشرط للجملة الشرطية، وكان موضوع البحث إنه إذا ورد روايتان اختلف فيهما الشرط واتحد الجزاء، كالمثال المشهور (إذا خفي الأذان فقصر وإذا خفي الجدران فقصر)، فذكرنا أن البحث تارة يقع في مقام الثبوت وأخرى في مقام الإثبات، وفي مقام الثبوت ذكرنا وجوهاً أربعة راجعة إلى التصرف في ظهور من الظهورات التي تدل عليه الجملة الشرطية، فوصل بنا الكلام إلى مقام الإثبات..

أما في مقام الإثبات يذكر الماتن رحمة الله عليه مرجحاً عرفياً للوجه الثاني ومرجحاً عقلياً للوجه الرابع، توضيح المطلوب:

أن الوجه الثاني كان مرجعه إلى رفع اليد عن أصل دلالة الجملة عن المفهوم، وكان فرقه عن الوجه الأول أنه في الوجه الأول يوجد دلالة على نفي الثالث باعتبار أننا حافظنا على مفهوم الجملة وإنما تصرفنا في إطلاق المفهوم مع بقاء دلالة الجملة على المفهوم، فيتحول كل واحد من الشرطين إلى شرط مستقل لكن له بديل، ومع بقاء المفهوم للجملتين تدلان على نفي الثالث، لأن كل جملة بالتحليل كانت تدل على أمرين، على نفي الثاني وعلى نفي الثالث، لما خصصنا المفهوم انتفت الدلالة على نفي الثاني لكن تبقى الدلالة على نفي الثالث..

بينما في الوجه الثاني المستظهر عرفياً رفعنا اليد عن أصل المفهوم، فإذا رفعنا اليد عن أصل المفهوم يبقى دلالة للجملتين على العقد الإثباتي، أي بوجود القصر عند تحقق الشرط، ولا

يبقى لها دلالة على العقد السلبي أي انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط لعدم دلالتها على المفهوم..

أما الوجه في استظهار العرف لانتفاء المفهوم، فيمكن أن يقرب بأحد تقريبين:

التقريب الأول: تقريب بدوي، حاصله: أنه تقدم في بحث دلالة الجملة على المفهوم من أن الركن الأساس هو الدلالة على العلية الانحصارية، فمع وجود شرطين لا يبقى دلالة على العلية الانحصارية، فالعرف يرى أن ورود شرطين قرينة وأمانة على عدم العلية الانحصارية، ومع انتفاء هذا الركن ينتفي دلالة الجملة الشرطية على المفهوم..

التقريب الثاني: أكثر دقة وعمقاً، وحاصله: أننا عرفنا في بحث تعريف المفهوم أن الدلالة المفهومية دلالة تبعية ولا يوجد لفظ مستقل يدل على المفهوم لكي نأتي ونخصص هذا اللفظ أو نقيده كما هو الحال في الوجه الأول من الوجوه الثبوتية، وإنما الدلالة المفهومية دلالة تبعية التزامية، وحينئذ مع ورود جملتين فلا بد أن يكون التخصيص أو التقييد لئلاً وفي الواقع يرجع إلى المنطوق وما كانت دلالاته أصلية، والعرف إذا دار الأمر عنده بين تخصيص المنطوق وبين إلغاء الدلالة الالتزامية للمنطوق المقدم عنده هو إلغاء الدلالة الالتزامية، والسر في ذلك تخصيص المنطوق فرع الالتزام بوجود المفهوم، لأن التنافي بين الجملتين نشأ من وجود المفهوم، فالعرف حينئذ يسقط الدلالة الالتزامية ولا تصل النوبة إلى التصرف في المنطوق الذي هو فرع عن وجود دلالة التزامية، فهذا التعارض والتنافي بنظر العرف يقتضي سقوط الدلالة الالتزامية لأن التعارض نشأ عنها لا بقاء الدلالة والتصرف في عموم

المنطوق، فلأجل ذلك إذاً العرف يساعد على الوجه الثاني في قبال الوجه الأول.

كذلك العرف يرى أن كل ما يذكر في لسان الخطاب له موضوعية لا أنه ذكر لمصداقيته لما ليس بمذكور، وهذا استظهار للوجه الثاني في قبال الوجه الرابع..

وكذلك الحال فإن العرف يرى أن الجزاء في العقد الإيجابي مترتب على الشرط بخصوصه، بمعنى أن يحافظ على الإطلاق المقابل للتقييد بالواو بأن يكون جزء علة، وهذا استظهار للثاني في مقابل الوجه الثالث..
اتضح لدينا إذاً أن الوجه الثاني هو الذي يساعد عليه الفهم العرفي..

أما أن القرينة العقلية تقتضي الوجه الرابع فباعتبار أنه لما تعدد الشرط واتحد الجزاء فالالتزام بالمفهوم للجملة الشرطية وإن رفعنا اليد عن الإطلاق المقابل للتقييد ب(أو) الذي نتيجته عدم انحصار العلة بشرط واحد، لكن العقل يرى أن هذا من توارد العلتين على معلول واحد، بمعنى أن الواحد له علتان، وقد عرفنا في أول الكتاب أن قاعدة السنخية بين العلة والمعلول تقتضي أن الواحد له علة واحدة، فإذا أردنا أن نطبق هذه القاعدة على المقام فهذا يعني أن الشروط المتعددة كانت مؤثراتها لمصداقيتها لعلة واحدة واقعية، كأن يقال: العلة هي البعد وخفاء الأذان مصداق للبعد وخفاء الجدران كذلك، فنحافظ على قاعدة أن الواحد يصدر من واحد، ولكن لما كان الكلام ملقى إلى العرف وإلى الأذهان العامية فيكون هذا سبباً لترجيح الوجه الثاني.

في بعض النسخ يوجد إضافة لوجه خامس، وهو ما أشار إليه بعض الفقهاء من إلغاء مفهوم إحدى الجملتين والالتزام بمفهوم الأخرى، وبالتحديد نلتزم بمفهوم جملة خفاء الأذان ولا نلتزم بمفهوم جملة خفاء الجدران، والأولى كما في هذه النسخة حذف هذا الوجه، لأننا وإن كنا نتكلم في مقام الإثبات لكن في مقام الإثبات يمكن أن نوقع البحث في مقامين، المقام الأول في القرينة العامة وقد عرفت أن القرينة العرفية تقتضي الثاني والقرينة العقلية تقتضي الرابع، والمقام الثاني في القرينة الخاصة وهذا المقام الثاني يرتبط بالبحث الفقهي ولا ربط له بعلم الأصول، فذهب من ذهب كالعلامة في بعض كتبه إلى استظهار أن الشرط هو خفاء الأذان نشأ ذلك من استظهاره من بعض الروايات وهذا يناسب البحث الفقهي لا الأصولي، ولعله لذلك شطب الماتن على هذه النسخة..

ص ٢٠٢، قوله رحمه الله: (الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فلا إشكال على الوجه الثالث..)

الأمر الثالث: في هذا الأمر الثالث يتحدث عن قضية مشتركة مع الأمر الثاني، بمعنى أن موضوع البحث في الأمر الثاني والثالث واحد، وهو إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فيقع الكلام في التداخل، قبل الشروع في البحث ينبغي تقديم نقاط ثلاث..

النقطة الأولى: في وجود ترابعية بين الثالث والثاني، بمعنى أن الأمر **الثالث** لا تصل النوبة إليه إلا بعد الفراغ عن الأمر الثاني، بمعنى أن الكلام في الأمر الثالث هل الشرط سبب أم لا؟، بعد الفراغ عن سببته يقع الكلام في التداخل وعدمه، فهذا الأمر الثالث متأخر عن الأمر الثاني..

النقطة الثانية: ما هو المقصود من اصطلاح تداخل الأسباب؟

بعد الفراغ عن سببية الشرط، وأن كل شرط يؤثر في الجزاء، يقع الكلام في أن السببين هل يتداخلان ويصبا حكماً كشرط وسبب واحد لينتج ذلك مسبباً واحداً..

النقطة الثالثة: إذا بنينا على عدم التداخل في الأسباب وأن كل شرط يبقى على مؤثرته، يقع الكلام في تداخل المسببات، بمعنى أن في مقام الامتثال لو أتى المكلف بمسبب واحد فهل يجزي عن المسببين فنتيجته تداخل المسببات، أو لا يجزي فنتيجته عدم التداخل؟

فلو قال: (إذا جمعت فاغتسل، وإذا لامست الميت فاغتسل) مره نبحت عن أن الأصل عدم تداخل الأسباب كل سبب له استقلالية في التأثير فيحتاج إلى مسبب على حده، ثم بعد الفراغ عن ذلك نبحت أنه في مقام الامتثال لو أتينا بغسل واحد فهل يسقط عنا وجوب الغسل المسبب عن كل واحد من الشرطين على حده هذا تداخل المسببات..

طبعاً المصنف هنا أخذ في البحث من دون تقسيمه إلى تداخل في الأسباب أو المسببات..

درس ٢٣١:

ما زال البحث في الأمر الثالث، ينبغي أن نلتفت إلى نقطة حاصلها: أن هذا الأمر والأمر السابق لا يتوقف البحث فيهما على القول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية، ولأجل ذلك لا يصح أن ندعي أن الآخوند رحمة الله عليه لا يصح له أن يتعرض لهذين الأمرين لإنكاره للمفهوم للجملة الشرطية، فيقال حينئذ: إنما تعرض لهذين الأمرين تنزلاً وتماشياً مع القول بالمفهوم..

وذلك لما ذكرناه في صدر البحث عن المفاهيم من أنه قد تقوم قرينة خاصة على ثبوت المفهوم لجملة وإن لم تقم قرينة عامة على ثبوت المفهوم بنوعها، فلو فرضنا في مورد من الموارد

قامت القرينة الخاصة على ثبوت المفهوم ككون المتكلم في مقام التحديد في هذه الجملة أو قطعنا بثبوت المفهوم لجملة فحينئذ يصح أن نتنازع في أن الأصل والقاعدة الأولية هل تقتضي التداخل أم عدم التداخل؟، فالنزاع في التداخل وعدمه يبتني على ثبوت المفهوم للمورد المتنازع فيه وإن كنا نقول بعدم ثبوت المفهوم كقاعدة كلية..

إذا اتضح ذلك نرجع إلى أصل البحث، إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فهذا له صورتان:

الصورة الأولى: أن يتعدد الشرط مع الاتحاد في الجنس، كما لو نام المكلم مرتين، وردت رواية إذا نمت فتوضاً، فالشرط هو النوم تعدد ولكنه مع تعدده كلا الشرطين يدخلان تحت جنس⁹ واحد..

الصورة الثانية: يتعدد الشرط مع عدم اتحادهما في الجنس، كما لو بال ونام..

وعلى كل حال، تارة يكون الجزاء قابلاً للتكرار وأخرى لا يكون قابلاً، مثال الثاني إذا قلنا: (إذا ارتد فاقتله، وإذا فعل الفاحشة فاقتله) فإن الجزاء وهو القتل لا يقبل التكرار، وبالذقة متعلق الجزاء لا يقبل التكرار لأن الجزاء هو الوجوب والحكم والقتل هو متعلق الحكم..

وأخرى يكون قابلاً للتكرار كمثال الوضوء والغسل وما شابه ذلك..

نص جماعة على أن الجزاء إذا لم يكن قابلاً للتكرار فلا يدخل في محل النزاع، لأن القول بعدم التداخل مرجعه في الأخير إلى لزوم تعدد الجزاء، والمفروض أنه لا يتعدد، والقول بعدم

⁹ طبعاً ليس المقصود هنا هو الجنس المنطقي، بل المراد ما يعمهما ويشملهما..

التداخل فرع التأثير المستقل لكل شرط في الجزاء وهذا متفرع على إمكان تعدد الجزاء، وربما يأتي في آخر هذا الأمر إشارة إلى ذلك..

اختلفوا في هذه المسألة إلى أقوال ثلاثة:

ثالثها ما يظهر من كلام لابن ادريس رحمة الله عليه من التفصيل من الاتحاد جنس الشروط وبيت تعدده، ففي صورة الاتحاد نلتزم بالتداخل، وفي صورة التعدد نلتزم بعدم التداخل.. ولا ينبغي أن يغيب عن ذهننا أننا نتكلم عن مقتضى القاعدة الأولية لا عن القرائن الخاصة التي يبحث عنها في البحث الفقهي فلا مانع أن يقول الفقيه هنا بعدم التداخل بينما في البحث الفقهي يلتزم بوجوب غسل واحد..

إذاً في المسألة ثلاثة أقوال، قول بعدم التداخل ولعله هو المشهور، وذهب المحقق الخونساري في مشارق الشموس إلى القول بالتداخل وفصل ابن إدريس الحلبي في هذه المسألة..

المصنف رحمة الله عليه في مقام تحقيق هذا المطلب يرى أن القول بالتداخل فيه إشكالية تكون بمثابة المانع عن القول بالتداخل، فلا بد حينئذ من أن نبحث عن حل لرفع هذا المانع، فمصعب البحث عن المصنف في وجود مانع عن القول بالتداخل، حاصل هذه الإشكالية:

أن القول بالتداخل يترتب عليه تالي فاسد ألا وهو اجتماع المثليين، كبروياً استحالة هذا التالي الفاسد مفروض عنه لأن اجتماع المثليين كاجتماع الضدين في الاستحالة..

وما قد يقال: من أن اجتماع المثليين مستحيل في الأمور التكوينية والوجوب الذي هو الجزاء فيما نحن فيه من الأمور الاعتبارية، قد أجبنا عنه: لو سلمنا باعتبارية الوجوب والتحرير

وما شاكل ذلك لكن هذا الحكم يكشف عن إرادة ومصلحة وحب وبغض.. وهذه كلها من الأمور التكوينية، ولا مانع من وجود أمر تكويني يؤدي إلى انتزاع شيء منه فتكون الإشكالية في اجتماع المثليين في المنتزع منه لا في الأمر الانتزاعي، حتى نقول هو أمر اعتباري لا يخضع لقوانين عالم التكون..

تقريب الملازمة: إذا قلنا بأن كل واحد من الشرطين ك (البول والنوم) يؤثر على وجه الاستقلال، ومن ناحية المسبب نلتزم بالتداخل بمعنى أن الوضوء الواحد يصبح معروضاً لإيجابين نشأ وتسببا عن الشرطين الذي هذا هو معنى التداخل في المسببات، فهذا معناه أن شيئاً واحداً اجتمع فيه وجوبان وهذا عين اجتماع المثليين..

هذه هي الإشكالية التي تواجه القول بتداخل المسببات..

أصحاب القول بالتداخل عندهم محاولات متعددة لرفع هذه الإشكالية وهذا المانع..

المحاولة الأولى: ما يظهر من بعض كلمات صاحب الحاشية على المعالم من أنه في صورة تعدد الشرط واتحاد الجزاء يجب أن نرفع اليد عن دلالة الجملة الشرطية بالحدوث عند الحدوث، فإن الجملة الشرطية بمنطوقها ظاهرة في ترتب الجزاء على الشرط على نحو ترتب المعلول على العلة بمقتضى فاء الترتيب وهذا هو معنى الحدوث عند الحدوث، أي حدوث الجزاء مسبباً عن حدوث الشرط، فنرفع اليد عن هذه الدلالة ونلتزم بأن الجملة الشرطية في هذه الحال لا تقتضي أكثر من الدلالة على ثبوت الجزاء في صورة ثبوت الشرط، وثبوت شيء عند ثبوت آخر أعم من السببية..

إذاً لا دلالة في الجملة حينئذ على السببية، فلا يحدث إيجابان بحدوث شرطين ليلزم اجتماع المثليين..

طبعاً هذه المحاولة مع قطع النظر عن الإشكال الذي سوف يطرحه المصنف، نسأل: هل هي ثابتة في كل جملة شرطية؟ لتكون ملازمة لنفي المفهوم في الجملة الشرطية حتى في صورة القرينة الخاصة، أم هذه المحاولة فقط في صورة التعدد؟، إذا قلت في كل الجمل الشرطية فهذه المحاولة تؤدي إلى ما هو خلاف الفرض إذ فرض البحث ثبوت المفهوم للجملة الشرطية، وإن قلت فقط في صورة التعدد نقول بعض صور التعدد تكرر الشرط مع الاتحاد في الجنس فهل يمكن أن نلتزم أن رواية واحدة إذا تكرر الشرط خارجاً فليس لها مفهوم وإن لم يتكرر يكون لها مفهوم..

المحاولة الثانية: أن نحل هذه المشكلة عن طريق الالتزام بكون متعلق الجزاء متعدداً لياً وإن كان واحداً صورة، مثلاً لو قلنا: (إذا أجنبت فاغتسل، وإذا مسست الميت فاغتسل) فإن متعلق الجزاء وهو الغسل وإن كان واحداً صورة ولكنه لياً متعدد، واستكشفنا هذا التعدد من الاختلاف في الآثار فإن غسل الجنابة يجزي عن الوضوء وغسل الميت لا يجزي مع اشتراكهما في الشكل والصورة، فإذا لم يعرض إيجابان على شيء واحد بل على شيئين، فلا يلزم اجتماع المثليين في واحد..

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فكيف نقول بالتداخل؟، فإن التداخل في المسببات معناه الاجتزاء بامتنال واحد..

نقول: يمكن مع ذلك القول بالتداخل عن طريق تصادق العنوانين، نظير ما لو قال المولى: (أكرم عالماً، وقال أكرم هاشمياً) فكما أن المكلف يستطيع أن يمتثل الخطابين بمصداقين لا يتصادقان كذلك يستطيع أن يمتثل الخطابين في مصداقين يتصادقان بأن كرم شخصاً متصفاً بكلا العنوانين، فكما هنا

يحصل الإجزاء بامتنال واحد كذلك في صورة تعدد الشرط واتحاد الجزاء..

فلكون هذه الغسلات الثلاث مما ينطبق عليها غسل الجنابة وغسل الميت حصل الاجتزاء، ولا فرق في حصول الاجتزاء بين التصادق الاتفاقي كما في مسألة الهاشمي والعالم وبين التصادق الدائمي كما في الغسل..

هناك إشكال ربما يسجل على المحاولة الثانية، حاصل الإشكال -الذي أفاده الماتن بقوله: (إن قلت..): - أن الامتنال في مصداق صار مجمعاً للعنوانين لا يرفع غائلة اجتماع المثليين خصوصاً على رأي الماتن القائل بمسألة اجتماع الأمر والنهي بالامتناع، هنا اجتمع العنوانان في مصداق واحد فيؤدي ذلك إلى اجتماع المثليين ولم نحل شبهة اجتماع المثليين..

يجيب عن هذا الإشكال أنه تارة نختار الجواز وأخرى نختار الامتناع، على القول بالجواز الذي يبتني على أن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون ففي ما نحن فيه يوجد تعدد عنوان فترتفع غائلة اجتماع المثليين، وأما على القول بالامتناع ففي الواقع أيضاً لا يلزم اجتماع المثليين لأنه بحسب الفرض انطبق على هذا الفعل الخارجي عنوان غسل الجنابة وعنوان غسل الميت، فالمجمع بعد انطباق العنوانين عليه لا يكون متصفاً بوجوبين بل يتصف بوجوب واحد عيناً كما مسألة العالم والهاشمي، فإن العالم الهاشمي يجب إكرامه مرة واحدة غاية الأمر يكون انطباق العنوانين عليه منشأ لانتزاع الحكم الشرعي وصفة الوجوب، فلا اجتماع للمثليين في البين..

المحاولة الثالثة: أن نلتزم بأن أحد الشرطين يكون كيفية تأثيره مغايراً لكيفية تأثير الشرط الآخر، تقريب المحاولة:
 أن الشرطين لا يخلو أمرهما من حالتين، إما أن يتقارنا في الحصول كأن يجنب في اللحظة نفسها التي هي مس الميتم، الثانية أن يتقدم أحدهما على الآخر، في الحالة الثانية نلتزم بمؤثرية كلا الشرطين لكن أحدهما يؤثر في حدوث الجزاء والآخر يؤثر في تأكد الجزاء، نعم في حصولهما معاً نلتزم بتأثيرهما معاً لكن تطبيقاً للقاعدة العقلية لابد أن يتحول التأثير التام المستقل لكل واحد من الشرطين إلى تأثير ناقص..

درس ٢٣٢:

ص ٢٠٣، قوله رحمه الله: (ولا يخفى أنه لا وجه لأن يصار إلى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر..)
 اتضح لدينا أن القائل بالتداخل لابد له من واحد من تصرفات ثلاثة تقدم شرحها مفصلاً، ويقع الكلام فعلاً في أن مقام الإثبات هل يساعد على هذه التصرفات الثلاثة أم لا؟
 يعترض المصنف رحمة الله عليه في الواقع على القائلين بالتداخل لأحد هذه التصرفات الثلاث باعتراضين:
الاعتراض الأول: عام وشامل لكل واحد من هذه التصرفات الثلاث، وهو أن هذه التصرفات على خلاف الظاهر، والوجه في كونها بأجمعها تشترك في أنها على خلاف الظاهر واضح لكونها قد عبر عنها بـ(تصرفات) فتأويل ظاهر الكلام والتصرف على خلافه أمر مشترك بين الالتزامات الثلاثة التي يتوقف عليها القول بالتداخل..

الاعتراض الثاني: خاص بالتصرفين الأخيرين -الثاني والثالث-، لأننا في التصرف الثاني بحاجة إلى إثبات مؤونة وعناية زائدة وهو أن نثبت بأن متعلق الجزاء في التصرف

الثاني متعدد ويحصل بالعنوانين المتعددين تصادق على واحد، فهذا مع قطع النظر عن كون أصل التصرف مخالفاً للظاهر لا يتأتى لنا إثباته من جملتين متحدتين جزاءً متعددتين شرطاً، ولعدم تماميته في جميع الموارد لأنه في بعض صور تعدد الشرط لا يوجد آثار متعددة للجزاء لكي نستكشف من اختلاف الآثار تعدد الجزاء كما هو الحال في الوضوء (إن بليت فتوضاً، وإن نمت فتوضاً) مع اشتراكهما في الأثر يكون إثبات تعدد الطبيعة دونه خرق القتاد..

وبالنسبة للتصرف الثالث أن نجعلهما يشتركان في التأثير ولكنهما يختلفان في نوعية التأثير بأن يكون التأثير في أحدهما للحدوث وفي الآخر للتأكد، هذا الأمر مع قطع النظر عن كونه خلاف ظاهر الجملة الشرطية لا يمكن إثباته بصورة دائمة حتى لو وجدت قرينة في بعض الأحيان عليه لكي لا يكون على خلاف الظاهر، إذ أنه كما ذكرنا سابقاً في الخارج والواقع إما أن يحصل السببان أو الكاشفان عن السببين معاً وإما أن يكون أحدهما متقدماً على الآخر، وهاتان الصورتان يختلفان من مكلف إلى آخر ومن زمن إلى آخر، فكيف نحمل الجملة الشرطية على الحدوث والآخر على التأكد..

إذاً مضافاً إلى هذه المشكلة في التصرفين الأخيرين فإن كل هذه التصرفات على خلاف الظاهر..

إن قلت: أنه لماذا لا نتعامل مع المقام كتعاملنا في باب الترتب وفي باب التعبد بالأمارات الظنية، فإنه في باب الترتب ذكرنا أن الدليل على الإمكان هو عين الدليل على الوقوع، فبمجرد القول بإمكان الترتب فإن الإمكان لو ثبت الترتب لا نحتاج في مقام الإثبات إلى دليل يدل عليه، فيما نحن فيه عندنا مشكلة وهي لزوم اجتماع المثليين، وهذه المشكلة لا ترتفع إلا بأحد

هذه الوجوه الثلاثة، فنقول بارتفاعها بأحد هذه التصرفات وإن لم يوجد ما يعين أحد هذه التصرفات في مقام الإثبات.. وهكذا الحال في باب التعبد بالأمارات فإن شبهة ابن قبا لو تمت تثبت استحالة التعبد بالأمارات الظنية، فإذا وجد في مقام الثبوت وجه يمكن أن تدفع به الاستحالة فنصرف إليه مثل آية النبأ وإن كان هذا الوجه على خلاف الظاهر، آية النبأ تعبدنا بخبر الثقة لو كنا نقول بالاستحالة كان ينبغي أن نصرف آية النبأ عن ظهورها فنحملها على خبر الثقة إذا أفاد العلم مثلاً لأنه يستحيل التعبد بالظن..، لو كان في مقام الثبوت وجه يدفع الاستحالة نأخذ بآية النبأ وإن كان هذا الوجه لا يوجد ما يعينه في آية النبأ، كذلك فيما نحن فيه..

قلت: في الواقع هناك مشكلتان ينبغي أن نميز بينهما:
المشكلة الأولى: تعيين التصرف في مقام الإثبات الصحيح بين هذه التصرفات.

المشكلة الثانية: عدم وجود تصرف رابع على تقديره ترتفع الشبهة ولكن لا يثبت القول بالتداخل.

لو كانت مشكلتنا منحصرة في المشكلة الأولى كما لو انحصر الأمر في مقام الثبوت بين هذه التصرفات الثلاثة فلكونها مشتركة في النتيجة وهي رفع مشكلة اجتماع المثليين وفي الوقت نفسه تؤدي إلى القول بالتداخل، حينئذ صح أن نقيس مقامنا على مقام الترتب..

ولكن إذا أدخلنا المشكلة الثانية في الحساب يكون قياس ما نحن فيه على الموردتين المذكورين قياساً مع الفارق، وفيما نحن فيه يوجد تصرف رابع يخالف هذه التصرفات الثلاثة في أمرين، ويشترك معها في أمرين..

يشارك معها في رفعه لمشكلة اجتماع المثليين، ويفارقها في أمرين، الأمر الأول: أنه لا ينتج القول بالتداخل بل ينتج القول بعدم التداخل، الأمر الثاني: أنه لا يوجد في مخالفة للظاهر.. فإذا صار هناك اختلاف بالنتائج والآثار فلا بد أن نستعين بمقام الإثبات، فما لا يساعد عليه مقام الإثبات نخرجه عن دائرة التصديق..

هذا الوجه الرابع أن نتصرف في إطلاق المادة، مثلاً (إذا قيل إذا نمت فتوضاً) مادة الجزاء هو الوضوء، هذه المادة لها إطلاق بحيث تشمل كل فرد، هذا الإطلاق نرفع اليد عنه ونخصص المادة بفرد غير الفرد الذي وقع في مادة الجزاء الآخر، هذا الوجه يؤدي إلى رفع غائلة اجتماع المثليين، لأن الوجوب في كل جملة عرض على فرد غير ما عرض عليه في الجملة الأخرى، هذا وجه الاشتراك بين هذا الوجه وبين الوجوه الثلاث الأخرى ترتفع شبهة اجتماع المثليين.. أما أنه لا ينتج التداخل فواضح، لأن الوجوب إذا عرض على فردين مقتضى القاعدة أن يأتي المكلف بالفردين.. أما أنه ليس على خلاف الظاهر يمكن أن يوضح ذلك على كلا المبنيين في مقدمات الحكمة..

يوجد في مقدمات الحكمة مبنيان..

المبنى الأول مبنى المشهور واختاره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه وهو أن مقدمات الحكمة تتوقف على كون المتكلم في مقام البيان هذه المقدمة الأولى، والثانية عدم وجود ما يصلح للبيانية ولو بقرينة منفصلة..

المبنى الثاني ما اختاره الآخوند، فإن الآخوند يشارك الشيخ في المقدمة الأولى ولكنه يخالفه في المقدمة الثانية، فالشيخ جعل المقدمة الثانية عدم وجود ما يصلح لبيانية القيد وإن كان

منفصلاً، بينما الآخوند يرى أن المقدمة الثانية عدم وجود ما يصلح لبيانية القيد في مقام التخاطب لا في مقام آخر..
فإن أخذنا بالمبنى الأول، فإذا وردت رواية على لسان معصوم متقدم (إن نمت فتوضاً) ثم وردت أخرى في زمن آخر على لسانه أو لسان غيره من سائر المعصومين (إن بليت فتوضاً) تصلح هذه الرواية الثانية للبيانية فلا ينعقد لمادة الجملة الأولى إطلاق، ليكون التقييد على خلاف الظهور، لأنه من شرائط الإطلاق عدم وجود ما يصلح لبيان التقييد والمفروض أنه موجود فلم نخالف الظهور..

وأما على مبنى الآخوند فقد يُقال بأن الأمر مشكل، لأن الرواية الأولى المفروض أنه قد انعقد لها ظهور في الإطلاق لأنه متوقف على عدم القرينة المتصلة والموجود هو القرينة المنفصلة، ولكن يفترق هذا المبنى مع مبنى الشيخ الأعم في الطريق دون النتيجة، لأن على مبنى الشيخ لا ينعقد الإطلاق موضوعاً، بينما على مبنى الآخوند لا ينعقد الإطلاق حكماً، لأن الإطلاق للرواية الأولى وإن تم لكن القرينة المنفصلة تصادم حكم هذا الإطلاق وحجيته..

فحينئذ ثبت لدينا أنه وجد تصرف رابع على تقدير تماميته يثبت عدم التداخل، ومقام الإثبات يساعد عليه لعدم كونه على خلاف الظهور، ومن هنا تكون النتيجة القول بعدم التداخل لا التداخل..

درس ٢٣٣:

ص ٢٠٤، قوله رحمه الله: (وقد انقح مما ذكرناه، أن المجدي للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها..)
 قد يقال: إنما ما ذكره الماتن رحمة الله عليه لإثبات أن القاعدة الأولية في صورة تعدد الشرط ووحدة الجزاء تقتضي عدم

التداخل أنه يتم في صورة تعدد الجملة الدالة على الاشتراط كما لو قال: (إذا نمت فتوضاً، وإذا بليت فتوضاً)، أما في صورة وحدة الجملة وتعدد المحصل للشرط خارجاً فلا يتم ما ذكر، لا يعقل أن تكون جملة واحدة دالة على الإطلاق بالنسبة لشخص وعلى عدمه بالنسبة لآخر..

ولكن بالتأمل في كلمات المصنف يندفع هذا الإشكال، بأن يقال: لو ورد مثلاً (إذا أحدثت فتوضاً) جملة واحدة لا غير فإنه من ناحية الشرط تكون الجملة انحلالية فمع انحلاليتها تتعدد، فيأتي فيها ما ذكر في صورة التعدد عيناً، وهذه الانحلالية دائمية لا تختلف من شخص إلى آخر لكن غاية الأمر قد يكون التعدد الخارجي من شخص أكثر من التعدد الخارجي من آخر وهذا لا يضر في أصل الانحلالية..

بقي لدينا في هذا الأمر مبحثان:

الأول يرتبط بتفصيل ذكره فخر المحققين، والآخر يرتبط بتفصيل ذكره ابن ادريس..

أما التفصيل الأول حاصله: أن فخر المحققين فصل بين كون الأسباب الشرعية معارفات وبين كونها مؤثرات، فإذا كانت الأسباب الشرعية من قبيل المعرفات فنقول بالتداخل، وإن كانت من قبيل المؤثرات فنقول بالعدم، لتوضيح هذا التفصيل لابد من بيان معنى المعرف..

يحتمل في المراد منه بدواً احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يراد من المعرف أن الشرط واسطة في الإثبات بالنسبة للجزاء، فإذا قلنا (إذا أجنببت فاغتسل) تكون

الجنابة دليلاً على وجوب الاغتسال، هذا معنى واسطة في الإثبات..

على هذا الاحتمال يكون تقريب القول بالتداخل واضحاً، باعتبار أن الشيء الواحد لا مانع من أن يكون له أدلة متعددة، ولذا في الأدلة المتعددة لو بطل بعضها لا يلزم منه بطلان المدعى، لأن كل واحد من الأدلة لا يثبت مدعى مستقل عما يثبته الآخر، فإذا لا مانع من أن يكون أدلة متعددة ومدعى واحد، فيكون القول بالتداخل على القاعدة..

الاحتمال الثاني: أن يكون الشرط كاشفاً عن سبب واقعي للجزاء، وفرق هذا الاحتمال عن سابقه أن الشرط في السابق بنفسه كان كاشفاً عن الجزاء، بينما في هذا الاحتمال الشرط يكشف عن علة الجزاء..

ولذا يترتب على هذا الفرق أنه في الاحتمال الأول لا نحتاج في إثبات الجزاء إلى أكثر من قياس واحد، بينما على الثاني نحتاج إلى قياسين، فيقال على الأول: هذا أجنب، وكل من أجنب يجب عليه الغسل، فينتج وجوب الغسل، بينما على الثاني يقال: هذا أجنب، وكل من أجنب فهو محدث، فنضمها إلى كبرى كل محدث، يجب عليه الغسل..

على هذا الاحتمال أيضاً يقال بالتداخل، باعتبار أن السبب الواحد قد يكون له كواشف متعددة، فمثلاً طلوع الشمس يكشف عنه الضياء ويكشف عنه الحرارة وهكذا..، فإذا كواشف متعددة تكشف عن سبب واحد، فإذا وجد سبب واحد لا نحتاج إلا إلى مسبب واحد فلا نحتاج إلى أكثر من غسل واحد، مقتضاه القول بالتداخل..

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من المعرف أن الأسباب الشرعية ليست هي دواعي الأحكام من المصالح والمفاسد بل هي مجرد قيود تؤخذ في موضوعات الأحكام، فالجنابة ليست هي العلة الغائية للغسل لوضوح أن العلة الغائية من خصائصها أنها متقدمة تصوراً لكنها متأخرة تحقّقاً والجنابة ليست كذلك، لكنه في الوقت نفسه الجنابة -مثلاً- شيء مأخوذ في موضوع وجوب الاغتسال، فيما أنه انتفت السببية عن الشرط الشرعي فلا يكون كل شرط مستدعياً لجزاء، بخلاف ما لو قلنا بأن الشرائط الشرعية مؤثرات وأسباب، فإن القاعدة تقتضي أن كل مؤثر بحاجة إلى معلول وهذا معناه عدم التداخل..

هذا تقريب ما ذهب إليه فخر المحققين على الاحتمالات الثلاثة في تفسير المعرفية..

المصنف يشرع في مناقشة هذا التفصيل بناء على الاحتمالين الأولين، يورد على هذا التفصيل بمناقشتين:
المناقشة الأولى: أنه حتى لو قلنا بأن الأسباب الشرعية معرفات بالمعنى المذكور لا ننسى أننا في مفروض البحث قد فرغنا عن دلالة الجملة الشرطية على الحدوث عند الحدوث إما بالقرينة العامة أو بقرينة خاصة، فإذا فرغنا عن ذلك فحينئذ تختلف معرفية الأسباب الشرعية عن معرفية الأدلة المتنوعة عن مدعى واحد لأن ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث كل معرف، فإذا حافظنا على هذا الظهور فينبغي أن تكون القاعدة عدم التداخل، حتى لو كانت الأسباب الشرعية معرفات..

وإذا رفعنا اليد عن هذا الظهور فالقاعدة تقتضي التداخل وإن كانت الأسباب الشرعية مؤثرات، فمدار التداخل وعدمه ليست على المعرفية والمؤثرية..

المناقشة الثانية: أن أصل المبنى باطل فضلاً عما يبتي عليه من التداخل وعدمه، فإن الأسباب الشرعية المقصود منها ما يؤخذ في لسان الخطاب كشرط، فإن الشارع المقدس كالمخبر في التكوينية، كما أن المخبر في التكوينية قد يخبر عن السبب الواقعي عن الكاشف عنه كذلك الشارع المقدس، قد يأخذ في خطابه السبب الواقعي وقد يأخذ في خطابه المعرف، فلا نوافق على هذا النزاع في كون الأسباب الشرعية معرفات أو مؤثرات..

هذا كله فيما يرتبط بالاحتمالين الأولين، أما ما يرتبط بالاحتمال الثالث: ففي الواقع الإشكال الثاني لا يرد، إذ نسلم أن الأسباب الشرعية ليست هي العلة الغائية لمنافاة العلة الغائية لظاهر الجملة الشرطية إذ أن ظاهر الجملة الشرطية يقتضي تحقق الجزاء بعد تحقق الشرط، وعرفت أن العلة الغائية مما يترتب على إتيان متعلق الحكم، فإذاً يمكن القول أن الأسباب الشرعية على نحو الإطلاق معرفات بهذا المعنى، فالإشكال الثاني لا يرد..

ولكن يرد الإشكال الأول لأن فخر المحققين إذا قصد من المعرف ما يؤخذ في الموضوع هذا يقتضي عدم التداخل لا التداخل، لأن كل موضوع يقتضي حكماً مستقلاً..
فإذاً من جميع ما تقدم أنه لا وجه لهذا التفصيل، فعلى الاحتمال الأول والثاني يرد إشكالان وعلى الاحتمال الثالث يرد إشكال واحد..

أما التفصيل الثاني: ما ذهب إليه ابن إدريس حيث إنه قدس سره في باب السهو من كتاب الصلاة فصل بين تكرر السهو مع وحدته جنساً، وبين تكرره مع مغايرته جنساً، ففي الصورة الأولى قال بوجوب سجدي سهو واحدة، وفي الصورة الثانية أوجب مرتين، مثلاً لو سلم في الثانية وفي الثالثة فكرر السلام سهواً ولكنه من جنس واحد فليس عليه إلا سجدي سهو، بينما لو سلم وأضاف سجدة من سجديتين سهواً فيجب عليه سجود السهو مرتين..

منشأ هذا التفصيل الذي يرتبط في الواقع عنده بمسألة اسم الجنس، فهو يرى أنه في صورة عدم تكرر الجنس في هذه الصورة لا يوجد إلا سبب واحد للجزاء، لأن اسم الجنس لا دلالة فيه على العموم، هو قال: (إذا بليت فتوضاً) فالشرط هو البول وهذا اسم جنس، فلا دلالة فيه على العموم، عندما يقال: (إني أخاف أن يأكله الذئب) ليس المقصود عموم الذئب بل ذئب واحد من بين الذئاب، فإذا لم يكن هناك عموم في اسم الجنس فلا يوجد إلا سبب واحد، والسبب الواحد لا يقتضي إلا جزءاً واحداً..

بينما في صورة تعدد الجنس فيوجد سببان وكل سبب يقتضي الجزاء، فتكون مقتضى القاعدة عدم التداخل..

هذا الوجه وهذا التفصيل يظهر بطلانه مما تقدم، حيث ذكرنا سابقاً أن إطلاق الشرط يقتضي الانحلال بعدد مصاديقه وأفراده وإن لم يصدق على اسم الجنس العموم الاصطلاحي، فكما لو قيل أكرم العالم فبمقتضى إطلاق العالم يقتضي تعلق الوجوب بكل فرد فرد من أفراد العالم غاية الأمر تارة يكون على نحو البدلية وأخرى على نحو الشمولية على حسب

القرائن الحافة بالكلام، ففيما نحن فيه لأبد من القول باقتضاء كل مصداق لجزاءٍ نتيجةً للانحلال، فيجب عليه الوضوء بتكرر الحدث منه ولو كان متحداً جنساً، ولولا ذلك لما قلنا بعدم التداخل مع تغاير الجنس، لأن الأجناس المتعددة تطبيقاً بقاعدة الواحد لأبد أن ترجه إلى جامع بينها يكون هو المؤثر، لأن الكثير بما هو كثير لا يؤثر في الواحد..

فبناءً على ظهور الجملة الشرطية في الحدوث عند الحدوث من جهة، وبناءً على ظهور متعلق الجزاء في كون المتحد صورة متحداً لبأ، فالقاعدة تقتضي عدم التداخل مطلقاً بخلاف الجنس أم اتحد..

بقي في البحث شيء قدمناه في البداية وهو أن محل النزاع في كل مورد يكون الجزاء قابلاً للتعدد مثل الوضوء والغسل، أما لو كان الجزاء أو بالدقة متعلق الجزاء لا يقبل التعدد فلا يأتي هذا البحث فلا بد من القول بالتداخل، كما لو قال: (إذا زنا فاقتله، وإذا ارتد فاقتله) فإن القتل لا يقبل التعدد فالأصل هو تداخل الأسباب..

درس ٢٣٤:

ص ٢٠٦، قوله رحمه الله: (وأما ما لا يكون قابلاً لذلك، فلا بد من تداخل الأسباب، فيما لا يتأكد المسبب، ومن التداخل فيه فيما يتأكد.)

بقي الكلام في الجملة الأخيرة في بحث مفهوم الشرط، حيث ذكرنا أن متعلق الجزاء، وبتعبير المصنف موضوع الحكم تارة يكون قابلاً للتعدد كالوضوء والغسل، وأخرى لا يكون قابلاً للتعدد، تمام الكلام المتقدم كان يرتبط بالنوع الأول فثبت لدينا أن مختار المصنف هو القول بعدم تداخل الأسباب والمسببات..

أما في النوع الثاني: هذا النوع الثاني بلحاظ الحكم لا بلحاظ المتعلق، تارة يكون قابلاً للاشتداد، وأخرى لا يكون كذلك.. مثال الأول الأحكام التكليفية، فإن الأحكام التكليفية من المفاهيم المشككة ذات المراتب، عندنا وجوب شديد ووجوب ضعيف تبعاً لشدة الملاك وضعفه..

وأخرى لا يكون قابلاً للاشتداد لكونه من المفاهيم المتواطئة، وذلك كبعض الأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة والملكية، فإن الملكية التي هي مسببة عن مثل الإيجاب والقبول يدور أمرها بين الوجود والعدم لا أنها قد توجد شديدة وقد توجد ضعيفة..

في الصورة الأولى التي يكون فيها الحكم قابلاً للاشتداد، يرى المصنف أنه الأصل تداخل الأسباب والمسببات، فلو فرضنا أنه قال: (إذا فعل الفاحشة فاقتله، وإذا ارتد فاقتله) فإن القتل وهو متعلق الحكم لا يقبل التعدد، لكن الحكم المتعلق به مما يقبل الشدة والضعف فيتأكد الوجوب ويصير لدينا باجتماع أسباب متعددة للقتل وجوب واحد مؤكد، وهذا معنى تداخل المسببات..

أما في الصورة الثانية فيما لو لم يكن الحكم والجزاء قابلاً للشدة والضعف، فحينئذ يقال بتداخل الأسباب دون المسببات، فلو اجتمعت أسباب النجاسة كأن وقع في الماء دم وبول، فإن وقعا معاً يصبح المجموع سبباً واحداً، وإن وقعا على التعاقب فيكون الأثر للسابق دون اللاحق، وهذا معنى تداخل الأسباب..

درس ٢٣٤:

الفصل الثاني: مفهوم الوصف.

ص ٢٠٦، قوله رحمه الله: (فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف وما بحكمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع..)
يقع الكلام في الجملة الثانية التي قيل بثبوت المفهوم لها وهي الجملة الوصفية، والكلام في الجملة الوصفية يقع في جهات ثلاث..

الجهة الأولى: في إبطال المقتضى لثبوت المفهوم للوصف.

الجهة الثانية: في إيجاد المانع عن ثبوت المفهوم للوصف.

الجهة الثالثة: في تحرير محل النزاع، حسب ترتيب الكتاب وإلا فنياً تحرير محل النزاع لابد أن يكون في البداية..

لكن قبل الخوض في الجهة الأولى لابد من شرح قوله: (لوصف وما بحكمه) الجملة الوصفية هي تلك الجملة المشتملة على وصف، المراد من الوصف بحسب شراح الكفاية أحد احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يراد من الوصف النعت النحوي، فيراد مما بحكمه ما يلحق بالنعت من ناحية المعنى، ففي قوله تعالى: (ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق) تكون الآية جملة وصفية وإن لم تكن (خشية إملاق) نعتاً نحويّاً، لكنها في المعنى بقوة النعت..

الاحتمال الثاني: الاحتمال الأول لا يبتني على الدقة إذ لم يتعارف إطلاق الوصف على خصوص النعت لا في الأصول ولا في النحو، نعم النعت وصف أما الوصف أعم من النعت، وفي خصوص علم الأصول تعارفوا على إطلاق هذه الكلمة على ما ينتزع عن الذات بلحاظ اتصافها بالمبدأ، فتشمل صيغ

المشتقات ك (ضارب، مضروب، الصفة المشبهة، أفعال التفضيل..) وما شابه ذلك من صيغ المشتقات.. ويراد حينئذ بناء على هذا الاحتمال الثاني من قوله (وما بحكمه) ما ينتزع عن الذات وإن لم يكن له مبدأ اشتقاقي كالزوج والرق وما شاكل ذلك مما يعد في النحو من الجوامد.. وهذا التفسير هو الأليق بالاصطلاحات الأصولية وسيأتي في تحرير محل النزاع كلام إضافي في ذلك..

الجهة الأولى: في إبطال المقتضى لثبوت المفهوم للوصف.
لابد من بيان مقتضيات المفهوم للوصف، أي أدلة مفهوم الوصف، استدلالاً بالمفهوم في الجملة الوصفية بوجوه..

الوجه الأول: الوضع بدعوى أن الجملة الوصفية موضوعية لتلك الخصوصية التي تقتضي الانتفاء عند الانتفاء.. هذه الدعوى لا تخرج عن كونها مجرد ادعاء بعد ملاحظة الموارد المتعددة التي استعمل فيها الوصف من دون أن يقصد المتكلم الانتفاء عند الانتفاء مع عدم الإحساس بالتجاوز والعناية في ذلك الاستعمال، مع أن الجملة الوصفية لو كانت موضوعية للانتفاء عند الانتفاء لكان استعمالها في غير هذا المورد من استعمال المركب لغير ما وضع له..

الوجه الثاني: ولعله عمدة الوجوه وهو التمسك بلزوم اللغوية، تقريب ذلك: أن الجملة الوصفية في مثل قولنا: (أكرم الفقيه العادل) لو لم يكن لها مفهوم وكان يجب إكرام الفقيه عادلاً كان أم فاسقاً، لكان حينئذ ذكر وصف العدالة لغواً وبلا فائدة، فصيانة لكلام المتكلم عن اللغوية نلتزم بثبوت المفهوم، بدعوى أن اللغوية لا ترتفع إلا بدلالة الجملة على الانتفاء عند الانتفاء..

هذا الوجه يمكن أن يناقش بأن أصل الكبرى وهي أن المتكلم الحكيم ينبغي صيانة كلامه عن اللغوية مسلم، إلا أن رفع اللغوية عن كلام المتكلم الحكيم لا ينحصر بالانتفاء عند الانتفاء لكي يثبت للجملة مفهوم، لوضوح أن للوصف والقيود فوائد متعددة غير المفهوم، من هذه الفوائد الاهتمام بالشيء الموصوف بالوصف المذكور، ومنها دفع توهم الخلاف في مورد الوصف كما في قوله تعالى: (ولا تقتلوا أولادكم خشية إِملاق) فإنه لا ينبغي أن يتوهم أحد أنه في غير مورد خشية الفقر يجوز قتل الأولاد، بل إنما خصص الكلام بخشية الفقر لأجل أنهم كانوا يتوهمون أن الفقر مبرر للقتل والوَأد فجاءت هذه الآية لرفع هذا التوهم..

الوجه الثالث: التمسك بقريئة عامة ملازمة للمفهوم كدعوى الانصراف، كأن يدعى أن الجملة الوصفية منصرفة إلى تلك الخصوصية المستلزمة للمفهوم، كانصراف إلى العلية الانحصارية..

هذا الوجه تقدم مناقشته فيما هو أقوى من الوصف الذي هو صريح في التعليق وهي الجملة الشرطية، فتجري تلك المناقشة بعينها..

الوجه الرابع: التمسك لإثبات المفهوم بقاعدة احترامية القيود، فإن الأصل في كل قيد يذكر في الكلام أن يكون للاحتراز، وعلل ذلك علماء الأدب أن سياق كلام المتكلم يقتضي أنه في مقام الإفادة لشيء جديد لا في مقام توضيح أو تأكيد شيء متقدم، هذا الظهور الحالي للمتكلم يقتضي حمل القيد على الاحتراز..

وهذه القاعدة تقتضي ثبوت المفهوم، فعندما يقول المتكلم (أكرم الفقيه العادل) الأصل في هذا القيد أنه للاحتراز عن غير العادل، ولا يتم الاحتراز عنه إلا بانتفاء وجوب الإكرام عنه، وهذا معنى المفهوم..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الوجه بأننا نؤمن بأن الأصل في القيود الاحترازية، لكن هذه القاعدة دورها هو تضيق موضوع الحكم المذكور، ولأجل ذلك لا يكون هناك فرق بين إفادة التضيق بلفظ واحد أو إفادة التضيق بلفظين، فكما أن قولنا: (أكرم إنساناً) لا مفهوم له لكون الجملة لقبية، فإن قولنا (أكرم حيواناً ناطقاً) ينبغي أن يكون كذلك، إذ لا فرق بين تقييد موضوع الحكم ذاتاً وبين تقييده بلفظ آخر، وهذا معنى ما يقال: إن قاعدة احترازية القيود تنفي شخص الحكم بانتفاء القيد، ضرورة انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه..

الوجه الخامس: ما نقل عن الشيخ البهائي رحمة الله عليه، يعتمد هذا الوجه على الاستفادة من قضية مسلمة بين الفقهاء حاصلها: أنه إذا ورد مطلق ومقيد وكانا متفقين في الإيجاب والسلب وأحرزنا ولو من الخارج وحدة المطلوب، فإن اتفاق الفقهاء حينئذ قائم على حمل المطلق على المقيد، مثلاً لو قيل: (إن ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة) فإن الفقيه إذا أحرز من الخارج وحدة المطلوب وأنه لا يجب على المظاهر إلا عتق مرة واحدة، في هذه الحالة يحملون المطلق على المقيد ويكون مطلوب المولى هو عتق رقبة متصفة بالإيمان..

هذا الشيء المتفق عليه بين الفقهاء لا يتم إلا على القول بالمفهوم للوصف، إذ لو لم يكن لقوله: (رقبة مؤمنة) مفهوم لما صح حمل المطلق على المقيد، وذلك لأن حمل المطلق

على المقيد من أنحاء التعارض غير المستقر، والتعارض مطلقاً مبني على التنافي، فلو لم يكن لقولنا: (رقبة مؤمنة) مفهوم لما تنافى المقيد مع المطلق، الرقبة المؤمنة لا تنفي الرقبة الفاسقة ليتنافى مع إطلاق المطلق، فلا حاجة حينئذ إلى حمل المطلق على المقيد..

إذاً حمل المطلق على المقيد لا يتم إلا بناء على الالتزام بمفهوم الوصف..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الوجه بجوابين:

الجواب الأول: أننا لا نسلم بأن حمل المطلق على المقيد يتوقف على ثبوت المفهوم، بل يكفي في الحمل أن يكون القيد مفيداً لتضييق دائرة موضوع الحكم، سواء أفيد ذلك بلفظ أم بلفظين، فلو قيل: (أعتق إنساناً) وقيل: (أعتق عبداً) وفرضنا أن العبودية هنا تدل على الإيمان، في هذه الصورة نحمل الإنسان على الإنسان المؤمن مع عدم ثبوت المفهوم للفظ، وعموماً بعد إحراز وحدة الحكم فيدور أمر موضوعه بين السعة والضيق، وبين السعة والضيق يوجد منافاة، ولا تتوقف المنافاة على ثبوت المفهوم..

الجواب الثاني: نسبه الماتن رحمة الله عليه إلى (القيـل) وهو ما ذكره الشيخ الأعظم في مطارح الأنظار، حاصله: أن الأمر بالعكس تماماً، المستدل ذكر أنه إذا لم يكن للوصف مفهوم فلا وجه لحمل المطلق على المقيد، ونحن نقول بالعكس: لو كان للوصف مفهوم لما توجه حمل المطلق على المقيد، وذلك لأن المطلق يدل على السعة الشمولية في المنطوق، بينما الوصف يدل على الانتفاء عند الانتفاء بالمفهوم، والدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية بطبيعتها -مع قطع النظر عن وجود قرائن قد تقوي الدلالة المفهومية- لأنها لا تتوقف على الانتقال من الملزوم إلى اللازم..

هذا تمام الكلام في أدلة القول للمفهوم..

في أثناء البحث أشار الماتن إلى تفصيل للعلامة -ذكره بعد الدليل الثالث- حاصله: أن العلامة فصل بين الوصف الذي يكون بمثابة العلة، وبين الوصف الذي ليس كذلك، فما كان بنحو العلية كما لو رجع قولنا: (أكرم الفقيه العادل) إلى إكرام الفقيه لعدالته فيكون للجملة مفهوم، أما إذا لم نستفد العلية وكان الوصف لمجرد بيان ضيق الموضوع فلا مفهوم..

يجيب المصنف عن هذا التفصيل: أن مجرد العلية لوحدها لا يكون كافياً لإثبات المفهوم ما لم يثبت أنها منحصرة كما تقدم في بحث الشرط، والانحصار إن استفيد من قرينة خاصة يثبت المفهوم إلا أن هذا خارج عن محل الكلام، لما قلناه في أول بحث الشرط أن الجملة قد يتفق على عدم المفهوم لها بطبعها ولكن لقرينة خاصة في بعض الموارد يثبت لها المفهوم، والقرينة العامة بحسب الفرض كالانصراف وقاعدة احترازية القيود وما شاكل ذلك ثبت بطلانها.. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى..

درس ٢٣٥:

ص ٢٠٧، قوله رحمه الله: (وأما الاستدلال على ذلك -أي عدم الدلالة على المفهوم- بأية {وربائبكم اللاتي في حجوركم}..)
ذكرنا أن البحث يقع في جهات ثلاث، وكانت الجهة الأولى حول إبطال المقتضي للقول بالمفهوم، يقع الكلام في الجهة الثانية في إبطال المفهوم من ناحية وجود المانع..

الجهة الثانية: في إيجاد المانع عن ثبوت المفهوم للوصف.

فقد استدل البعض على نفي المفهوم، والفرق بين هذه الجهة والجهة السابقة أن الجهة السابقة تنفي الدليل على ثبوت المفهوم، نعم عن طريق أن عدم الدليل دليل على عدم تصحيح

الجهة الثانية مشاركة للجهة الأولى في إثبات الدليل على نفي المفهوم، غاية الأمر عدم الدليل دليل على العدم أصل إذ مرجعه إلى أن الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها في مرحلة الظاهر، بخلاف الجهة الثانية عندما نقيم الدليل بالمباشرة على نفي المفهوم..

إذا يصبح الفرق بين الجهتين من ناحيتين:
 الناحية الأولى: أن إبطال المفهوم في الجهة الأولى من باب عدم المقتضي، وفي الجهة الثانية من باب عدم المانع.
 الناحية الثانية: أن مرجع الأولى وإن كان إلى إبطال المفهوم إلا أنه في الجهة الأولى إبطال للمفهوم في مرحلة الظاهر القاعدة تأسيس الأصل، بخلافه في الناحية الثانية..

إذا اتضح ذلك، بعضهم استدل على نفي المفهوم بآية الربائب، حيث دلت الآية المباركة الواردة في سياق ذكر المحرمات السببية والنسبية ذكرت الرببية ووصفتها بشبه جملة وهي كونها (في الحجر)، والرببية في الشريعة الإسلامية التي هي بنت الزوجة من زوج آخر محرمة مطلقاً كانت في الحجر أم لم تكن، فلو كان للوصف مفهوم للزوم اختصاص التحريم ببنت الزوجة الصغيرة، ولما كان ذلك على خلاف الشريعة نستكشف منه عدم المفهوم للوصف..

المصنف في مقام الجواب عن هذا الدليل يجيب بجواب يمكن توضيحه ببيانين، إجمالي وتفصيلي..

أما الإجمالي: فهو أنه قد تقدم في أول بحث المفاهيم وقلنا في تحرير النزاع أننا نتكلم عن ذات الجملة وطبعها المدعى ثبوت المفهوم لها، ولا نتكلم عن الجملة بلحاظ القرائن الخاصة، فقد يكون طبع الجملة يقتضي المفهوم والقرينة الخاصة في مورد

تنفيه، كما قد يكون الأمر بالعكس، وعلى هذا الأساس لا يمكن الاستناد إلى الاستعمالات..

أما البيان التفصيلي: فتقريبه: أن القائل بدلالة الوصف على المفهوم يرتكز إلى أحد أمرين..

الأول: أن يدل الوصف على الاختصاص، بمعنى أن سنخ الحكم مختص بالموضوع الذي يتواجد فيه هذا الوصف..

الثاني: أن يستظهر من الجملة العلية الانحصارية، كما لو قيل: (لا تشرب السائل المسكر) واستظهرنا من الجملة أن الاسكار هو علة التحريم، المفهوم يثبت إما ببركة الاختصاص وإما ببركة العلية الانحصارية..

في الآية المباركة التي ورد فيها تحريم الربيبة الموصوفة بكونها في الحجر لا تتواجد فيها كلا الركيزتين، لا العلية، ولا الاختصاص، أما العلية فلم يتعرض الماتن لنتيحتها لوضوح عدمها، إذ يبعد أن يدعي أحد أن الكون في الحجر علة لتحريم النكاح وهذا واضح، أما الاختصاص فإن الوصف يمكن أن يكون ظاهراً في الاختصاص لو فرضنا أنه لم يؤت به لغرض آخر، وفيما نحن فيه وصف (الربيبة) بكونها في الحجر جاء جرياً على الغالب، إذ الغالب في رجل يقدم على الزواج من امرأة ذات أولاد أن يكون أولادها صغاراً، فإذا كان الوصف وارداً مورد الغالب فيكون ذلك قرينة على أنه لم يذكر لأجل اختصاص الحكم به، فلا يستظهر الاختصاص فتنتفي الركيزة الأولى أيضاً..

الجهة الثالثة: في تحرير محل النزاع.

وفي تحرير محل النزاع جهات من البحث كلها ترتبط بتحرير النزاع..

مثلاً من الجهات المرتبطة بتحرير محل النزاع ما تقدم قبل قليل من أن الجملة المدعى ثبوت المفهوم لها هي الجملة المجردة عن القرائن الخاصة..

ومن الجهات المرتبطة بتحرير محل النزاع -وأغفلت في المقام- أن الوصف تارة يعتمد على موصوف مذكور كقولك: (أكرم الفقيه العادل)، وأخرى لا يعتمد على موصوف كقولنا: (أكرم العادل)، هذا المطلب لم يتعرض له المصنف وهو في الواقع يختلف الحال فيه دخولاً وخروجاً باختلاف أدلة المفهوم، فإذا كان دليلنا اللغوية فإن الوصف غير المعتمد يخرج عن محل النزاع، لأن ذكره وإن لم يكن للجملة مفهوم لا يكون لغواً موضوعاً للحكم، وذكر الموضوع للحكم ليس بلغو، نعم بناء على بعض الأدلة يدخل في محل النزاع..

المصنف رحمة الله عليه في هذا التذنيب الذي نبحت عنه في الجهة الثالثة خصص البحث في تحرير محل النزاع بلحاظ النسبة بين الوصف والموصوف، والذي جوّز فنياً أن يُذكر هذا البحث المرتبط بمحل النزاع متأخراً مع كون القاعدة تقتضي ذكره متقدماً لأنه بحثه من ناحية دخالته في تفصيل في الجملة الوصفية، فصح أن يبحث متأخراً لأنه بناءً على ما تقدم تكون الأقوال ثلاثة، قول بالثبوت مطلقاً وهو ما تناولناه في الجهة الأولى، وقول بعدم الثبوت مطلقاً وهو ما ذكرناه في الجهة الثانية، وقول بالتفصيل وهو ما سنطلع عليه في الجهة الثالثة، لكن لما كان رد هذا التفصيل يعتمد على تحرير محل النزاع تناولناه في هذا التذنيب..

إذا اتضح ذلك، عندما يكون لدينا جملة وصفية فإذا نظرنا إلى نسبة الوصف إلى الموصوف نخرج بأنحاء أربعة:

النحو الأول: أن يكون الوصف مساوياً للموصوف، كقولك: (أكرم إنساناً ضاحكاً)، يقصد من الضاحك الضاحك بالقوة ولا فالضاحك بالفعل لا يكون مساوياً، وإنما لم نمثل بوصف (النطق) لأن من عمدة أدلة المفهوم للوصف قاعدة احترازية القيود، وذكر الذاتي ليس للاحتراز..

النحو الثاني: أن يكون الوصف أعم من الموصوف، كقولنا: (أكرم إنساناً ماشياً).

النحو الثالث: أن يكون الوصف أخص من الموصوف، كقولك: (أكرم إنساناً كاتباً) الكاتب بالفعل.

النحو الرابع: أن تكون النسبة بين الوصف والموصوف العموم والخصوص من وجه، كقولك: (أكرم رجلاً عادلاً) أو (أكرم فقيراً هاشمياً)..

إذا اتضح هذا التقسيم للنسبة بين الوصف والموصوف، فمن المسلمات أن الوصف إذا كان أخص من الموصوف فيدخل في محل النزاع، لأن الوصف إذا انتفى يبقى الموصوف فيصح البحث عن بقاء الحكم للموصوف أو ارتفاعه، فلو قال: (أكرم رجلاً عادلاً) إذا انتفت العدالة لا ينتفي الرجل..

أما في الصور الأخرى لا شك أن الوصف المساوي والوصف الأعم يخرجان عن محل النزاع، لأن الوصف في هذين النحوين إذا انتفا ينتفي الموصوف، فلم يبقى موصوف لنبحث عن بقاء الحكم له بانتفاء الوصف أو عن انتفاءه عنه بل تكون القضية من السالبة بانتفاء الموضوع، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه ليس من بحث المفاهيم.

أما النحو الرابع أن تكون النسبة العموم والخصوص من وجه، فتارة يكون الافتراق من ناحية الموصوف بأن يكون الموصوف باقياً والوصف منتفياً، ففي قولنا: (أكرم الرجل العادل) ينتفي العدالة مع بقاء الرجولة، ففي هذه الحالة يدخل

في محل النزاع، لأن انتفاء الحكم على تقديره لا يكون من السالبة بانتفاء الموضوع ليخرج عن محل النزاع، وأخرى يكون الافتراق من ناحية الوصف بمعنى أن الوصف يبقى والموصوف يرتفع، كما لو انتفت الرجولة في المثال، فهل يدل على انتفاء الحكم أم لا؟، هذا خارج عن محل النزاع لعدم بقاء الموضوع..

هذا التفصيل في النحو الرابع يصطدم بما نُقل عن الشافعي من أن قوله صلى الله عليه وآله: (في الغن السائمة زكاة) يدل على انتفاء الزكاة عن الإبل المعلوفة تمسكاً بمفهوم الوصف، المسائل الأصولية لكون الغالب فيها أمور تعتمد على الاعتبار فيؤخذ الداخل والخارج عن محل النزاع من أهل الحل والعقد في العلم ولا شك أن الشافعي من أوائل من صنف في علم الأصول..

المصنف في تحقيقه للجواب عن هذه الشبهة يرجع إلى تذكيرنا بالركيزتين اللتين يعتمد عليهما المفهوم وهما (الاختصاص، والعلية)، فإن كان المبنى هو الركيزة الأولى فما فعله الشافعي ليس بصحيح لأن الاختصاص المستفاد من المنطوق والملازم للمفهوم يقتضي التطابق بين المنطوق والمفهوم، ولا شك أنه مع اختلاف المنطوق والمفهوم في الموصوف والموضوع ينتفي التطابق المعتبر كما في الجملة الشرطية، كما أنه هناك لو قيل (إذا جاءك زيد فأكرمه) إن لها مفهوماً فليس من المفهوم الدلالة على انتفاء وجوب الإكرام عن عمرو إذا لم يأت، وليس ذلك إلا لأن عمرو ليس مذكوراً في المنطوق، ولا بد من التطابق بين المنطوق والمفهوم، فكذا في قوله: (ليس في الإبل المعلوفة زكاة)..

أما لو كان المعبر في مفهوم الوصف هو الركيزة الثانية فلما ذكره الشافعي وجه، تقريبه: أنه إذا استظهرنا أن علة الحكم بالزكاة هي السوم ففي الواقع يتحول الوصف من وصف وقيّد إلى موضوع، لأن الحثيات التعليلية في هذه الحالة تنقلب إلى حثيات تقييدية، فيصبح الموضوع هو (السائمة) لا الغنم، والسائمة كما تنطبق على الغنم تنطبق على الإبل، فيكون نظير لا تشرب (الخمير لأنه مسكر) فيدخل في محل النزاع..

من هذا البيان ينقدح أن ما ذكرناه في النحو الرابع من النسب يجري في النحو الأول -أي صورة المساواة والنحو الثاني أي صورة كون الوصف أعم- ولا وجه للتفصيل حينئذ بينها، فإن كانت من قبيل العلة تدخل في محل النزاع وإلا فلا تدخل بأجمعها، وهذا تعريض لما يستفاد من بعض كلمات الشيخ في التقرير المنسوب إليه..

درس ٢٣٦:

الفصل الثالث: مفهوم الغاية.

ص ٢٠٨، قوله رحمه الله: (فصل: هل الغاية تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغاية، بناء على دخول الغاية في المغيّا..)
يقع الكلام في مفهوم الغاية، الجمل الغائية من الجمل التي وقع النزاع في ثبوت المفهوم لها وعدمه، ولا بد في البداية أن نشرح المراد من الغاية..

الغاية فيما نحن فيه يراد منها ما يقع بعد أداة الغاية، أي نهاية الشيء، ولما كانت هذه النهاية تارة تكون داخلة في الشيء وواقعة في أطرافه، وأخرى تكون خارجة عن الشيء وواقعة بعد حده الداخل فيه، لما كان الأمر كذلك وُجد نزاع آخر في

بحث الجملة الغائية والمتحصل أن في الجمل الغائية يوجد نزاعان..

أحدهما نزاع مفهومي وهي أن الجملة الغائية هل تدل على ارتفاع الحكم عن الغاية إذا كانت الغاية خارجة، أو عما بعد الغاية إذا كانت الغاية داخلية؟، فمثلاً لو قيل: (صم إلى الليل) فالغاية وهي اللي هل تدل الجملة الغائية على انتفاء الحكم عن الغاية بمعنى أنه عندما يدخل الليل يرتفع وجوب الصيام، وهذه دلالة مفهومية، انتفاء الحكم بانتفاء المعلق عليه، أم أنها لا تدل؟ فكما تلاحظ هذا النزاع نظير النزاع الموجود في الجملة الشرطية وفي الجملة الوصفية..

النزاع الثاني نزاع منطوق يرتبط بأن الغاية داخلية في المغيّا أم خارجة، فإذا قلنا: (كل السمكة إلى رأسها) فهل الرأس داخل فيما يلزم أكله، أم أنه خارج؟

وهذا النزاع لا ربط له بالمفهوم، بل ناظر إلى أن منطوق الجملة هل يقتضي أن يدخل ما بعد أداة الغاية في الحكم المغيّا أو لا؟

وعلى ضوء هذا الخلاف المنطوق يختلف البحث المفهومي سعةً وضيقاً، فلو كان المنطوق يدل على دخول الغاية في المغيّا، فالبحث المفهومي يكون النزاع فيه في أن الحكم هل يرتفع عما بعد الغاية لا عن الغاية لفرض أن الغاية مشمولة منطوقاً في الحكم..

وإن قلنا في البحث المنطوق أن الغاية خارجة، فيكون النزاع في المفهوم في ارتفاع الحكم عن الغاية فضلاً عما بعد الغاية.. وأصل هذا الفصل منعقد للنزاع الأول..

النزاع المفهومي..

وقع الخلاف في البحث المفهومي على أقوالٍ عديدة..

أولها: ثبوت المفهوم، وهذا ما عليه المشهور من قداماء أصوليي العامة والخاصة، واختاره الشيخ الأعظم على ما نسب إليه في التقرير..

ثانيها: عدم المفهوم ونُسب هذا القول إلى السيد والشيخ، ومشى عليه من المتأخرين صاحب الفصول ذاهباً إلى أن التقييد بالغاية كالتقييد بالوصف، فكما أنه لا يوجد للتقييد بالوصف مفهوم فلا مفهوم للتقييد بالغاية، فقولنا: (صم إلى الليل) في قوة قلنا: (صم الصيام المتصف يكونه إلى الليل) فإذا رجعت الجملة الغائية إلى الجملة الوصفية فتأخذ حكمها، وثبت لدينا في البحث السابق عدم المفهوم للوصف..

وهناك تفصيلات هذين القولين، اختار المصنف من بين هذه التفصيلات التفصيل بلحاظ مرجع الغاية في أنها من قيود الحكم أم من قيود الموضوع؟، والبعض فصل بلحاظ أدوات الغاية بين (إلى وحتى) ولكنه في الكتاب لم يشر إلى هذا التفصيل..

وحاصل التفصيل الذي تبناه في المتن:

أن الغاية إن كانت من قيود الحكم ومعرفة ذلك يبتني على الاستظهار العرفي كما في قولنا: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) فإن المتبادر العرفي من هذه الجملة هو أن الحرمة مقيدة ومعلقة على عدم الوصول إلى حالة الطهر أو التطهير [على الخلاف في قراءة يطهرن]، كذلك في قوله عليه السلام: (كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه) فإن المقيد بمعرفة الحرام هو الحلية وهي حكم، فإذا كانت الغاية من قيود الحكم فتكون الجملة الغائية حينئذ نظير الجملة الشرطية تدل على تعليق الحكم على عدم الغاية إذا كانت الغاية خارجة عن المغيا، أو على تعليق الحكم على عدم ما بعد الغاية إذا كانت الغاية داخلة في المغيا، فإذا دلت على التعليق فينتفي المعلق بانتفاء

المعلق عليه، ولما كان المعلق بمقتضى الإطلاق هو الطبيعي والسنخ فيثبت المفهوم للجملة الغائية..

أما لو كانت الغاية من قيود الموضوع ومقصوده من الموضوع هو متعلق الحكم، كما لو قيل: (سر إلى الكوفة) واستظهرنا من الجملة أن الغاية ترجع إلى مفاد المادة لا إلى مفاد الهيئة فيكون المقيد في المثال هو (السير) لا (وجوب السير)، كما لو قيل إن الهيئة في هذه الجملة من أول الأمر عرضت على المادة المقيدة (السير المقيد بكون انتهاءه إلى الكوفة) هو الذي عرض عليه الوجوب، فيكون (إلى الكوفة) من قيود المادة والمتعلق لا من قيود الهيئة والحكم...

في هذه الحالة يكون التقييد بالغاية كالتقييد بالوصف ينتفي فيه تعليق الحكم، فيتوقف ثبوت المفهوم حينئذ على ثبوت أن قاعدة احترازية القيود تثبت المفهوم، أو على ثبوت اللغوية بتقييد المادة لولا المفهوم، أو على وجود قرينة عامة كالانصراف إلى الاختصاص أو العلية المنحصرة، وجميع هذه الوجوه الثلاثة تقمت مناقشتها في مبحث مفهوم الوصف.. فلا يكون هناك مفهوم للجملة الغائية في الصورة الثانية.. وبهذا يتم الكلام في البحث والنزاع المفهومي

النزاع المنطوقى..

النزاع المنطوقى في أن الغاية هل هي داخلة في المغيا أم لا؟ يستظهر الماتن رحمة الله عليه خروج الغاية عن المغيا، لأن الفهم العرفي على أن الغاية من قبيل الحد، والحد لا يكون محكوماً بحكم المحدود، وعليه فإذا قيل: (اغسل يدك إلى المرفق) مقتضى ظهور الجملة الغائية هو عدم لزوم غسل المرفق..

ولدفع بعض الاستدلالات التي تعارف القوم على ذكرها ويكون مرجعها إلى التمسك بالاستعمالات، أجاب الماتن عن هذا النحو من الاستدلال أن الاستعمالات غالباً محفوفة بالقرائن الخاصة ونحن نتكلم عن اقتضاء طبع الجملة الغائية لا عن الجملة الغائية بلحاظ القرائن الخاصة، وعليه فلا وجه لما فعله البعض تأييداً لمبناه من التمسك بالاستعمالات..

بقي نقطة أخيرة في البحث المنطوقي، وحاصلها: أن النزاع في البحث المنطوقي إنما يعقل في الصورة الثانية من الصورتين المذكورتين آنفاً أي فيما لو كانت الغاية من قيود المادة، أما لو كانت من قيود الهيئة والحكم فلا يعقل جريان النزاع المنطوقي، فمثلاً في قوله تعالى: (ولا تقربوهن حتى يطهرن) لا يعقل النزاع في أن الطهارة داخلة في الحكم المغيا أم خارجة..

ما هو الوجه في عدم المعقولية؟

يوجد تفسيران لذلك:

التفسير الأول: أن المقصود من عدم المعقولية هو استحالة النزاع ثبوتاً، ففي الآية المذكورة يستحيل النزاع لأنه على أحد شقي الترديد في النزاع -وهو دخول الغاية في المغيا- يلزم اجتماع الضدين، ففي قوله: (كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه نجس) الغاية هي العلم بالنجاسة فلو قلنا بدخولها بالمغيا والمغيا هو الحكم بالطهارة، فيلزم أن يتصف الشيء الواحد في آن بالطهارة والنجاسة..، وهذا مستحيل، فيتعين القول بأن الغاية خارجة عن المغيا..

التفسير الثاني: أن المقصود من عدم المعقولية ليس هو الاستحالة، بل بمعنى أن العنوان المذكور للنزاع بهذه الكيفية

لا يتأتى في قيود الحكم وإن كان يتأتى النزاع لو كان بعنوان آخر، توصيحه:

أن النزاع بعنوان أن الغاية هل هي داخلة في المغيّا لا يجري في قيود الحكم، لأنه لو قلنا (لا تقربوهن حتى يطهرن) فإن الطهارة علق عليها شخص الحكم كقدر متيقن، ومعنى التعليق مساوق لعدم الشمول وإلا لا يكون تعليق، فلا يتأتى عنوان النزاع وإن كنا لو غيرنا العنوان ربما يأتي النزاع بهذا العنوان الآخر، فعدم المعقولية بلحاظ عدم جريان العنوان المأخوذ في النزاع، وفرق واضح بين التقريبين..

وأنا أرجح التفسير الثاني لعدم كون التقريب الأول مطرداً فإنه وإن تم في مثل (كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر) لكنه لا يتم في مثل (ولا تقربوهن حتى يطهرن)، فلعدم اطراده لا يكون صحيحاً..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بمبحث الجملة الغائية..

درس ٢٣٧:

الفصل الرابع: مفهوم الاستثناء.

ص ٢٠٩، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم -سلباً أو إيجاباً- بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى..)

يقع الكلام في الجمل الاستثنائية وهذا من المباحث التي بحثها علماء البيان بشكل مفصل في كتب البلاغة، والكلام في نقاط..

النقطة الأولى: في حقيقة الجملة الاستثنائية.

اختلف العلماء في رجوع جملة الاستثناء إلى جملتين أم إلى جملة واحدة؟

ظاهر علماء البلاغة أن الجملة الاستثنائية ترجع إلى جملتين وإلى عقدين، أحدهما إيجابي والآخر سلبي، وبفهم ذلك من تصريحهم في أن فائدة القصر هو الاختصار ومن المعلوم أن الاستثناء واحد من طرق القصر، وإنما كانت فائدته الاختصار لأن قولنا: (ما قام القوم إلا زيد) في قوة قولنا: (القوم ما قاموا وزيد قام)..

بينما يفهم من الرضي رحمة الله عليه في شرحه على الكافية إنكار ذلك، ولعل ذلك نشأ من التناقض البدوي الموجود في الجمل الاستثنائية، لأنه في المثال المتقدم في عقد المستثنى منه قد نفينا القيام عن زيد في ضمن نفينا للقيام عما يشمل زيدا، وفي عقد المستثنى قد أثبتنا القيام لزيد وهذا تناقض، فأراد أن يدفع هذا التناقض بدعوى أن الاستثناء عبارة عن جملة واحدة، ففي المثال نكون قد نفينا القيام عن القوم المستثنى منهم زيد، فكأن استثناء زيد يرجع إلى كونه قيذاً للمستثنى منه فيصبح المستثنى منه هو القوم غير زيد، فترجع الجملة الاستثنائية إلى جملة واحدة..

ولكن هذا لا يلزم منه عدم إفادة جملة الاستثناء للقصر والاختصاص، غاية الأمر على طريقة المشهور بالصراحة، وعلى طريقة الرضي بالالتزام، لأن لازم نفي القيام عن القوم عدا زيد أن يثبت القيام لزيد..
كيفما كان، الجملة الاستثنائية تدل على القصر..

النقطة الثانية: بعد ثبوت دلالة الجملة الاستثنائية على القصر والاختصاص نستكشف أن الاستثناء من النفي يقتضي الإثبات، ومن الإثبات يقتضي النفي..

في مقابل ما أوضحناه من دلالة الجملة الاستثنائية على الاختصاص نسب إلى أبي حنيفة إنكار ذلك مستدلاً على ذلك بمثل قوله صلى الله عليه وآله: (لا صلاة إلا بطهور) فلو كان الاستثناء يدل على القصر والحصر والاختصاص لكان معنى ذلك أن الصلاة مختصة بالطهور، وهو واضح البطلان، لأن الطهور شرط ولا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط لاحتمال اختلال المشروط باختلال أجزائه أم سائر شرائطه، مقتضى قولهم: (أن الإخراج من النفي يقتضي الثبوت) أن يدل الحديث على أن الصلاة طهور، وهو واضح البطلان، هذا ما استدل به أبو حنيفة على ما نسب إليه..

أجاب الماتن عن هذه الدعوى بأنها ضعيفة لضعف حجتها، وذلك:

أولاً: إن المنساق من مثل هذا التركيب عرفاً هو أن الصلاة الكاملة لا تكون إلا بطهور لأن الطهور من مكملات الصلاة، وبعبارة جامعة: يوجد في ألفاظ العبادات مبنيان أساسيان: الأول: أنها موضوعة لخصوص العبادة الصحيحة، والثاني: أنها موضوعة للأعم من الصحيح والفسد، فعلى المبنى الأول: (إذا قلنا لا صلاة) فتكون الرواية ناظرة إلى الصلاة الصحيحة، فيكون المعنى: أن العبادة الصحيحة والصلاة الصحيحة لا تكون إلا مع الطهارة، وعلى المبنى الثاني: القائل بأن الصلاة موضوعة للأعم لا بد أن نقدر وصفاً للصلاة كـ(الصحة، أو التمامية، أو المأمور بها..) لأن الحديث عندما يكون عن الأجزاء والشرائط لا بد أن يكون المتكلم ناظراً إلى الصلاة المطلوبة وليست هي إلا الصحيحة..

وعليه فلا فرق بين المبنيين في كون المقصود أن الصلاة لا تكون صحيحة إلا مع الطهور..

ثانياً: لو تنزلنا وقلنا بأن الجملة لا تدل على الاختصاص، فلا يلزم أن يسري ذلك إلى كل جملة استثنائية، بل يقال: إن الاستثناء في هذا الاستعمال لا يدل على الاختصاص، وهذا يكون من التمسك بالاستعمال الذي يكون عادة محفوفاً بقرينة مقامية أو مقالية..

النقطة الثالثة: نستنتج من هذا الكلام الأخير المتقدم أنه كما لا يصح لأبي حنيفة لإثبات نفي الاختصاص أن يستدل بالاستعمال كذلك لا يصح للمثبت للاختصاص أن يستدل بالاستعمال، لأن الاستعمال الذي يستدل به على الاختصاص قد تكون دلالاته على الاختصاص ناشئة عن قرينة.. ولأجل ذلك يتضح النظر في كلام من تمسك بالاختصاص عن طريق كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) حيث إن البعض استدل على دلالة الاستثناء على الاختصاص بأنه لولا ذلك لما دلت هذه الجملة على التوحيد، لولا دلالة الاستثناء على الاختصاص لأمكن أن تثبت الألوهية لغير الله تعالى فلا يصح لنا أن نطلق على هذه الجملة بأنها كلمة التوحيد..

النقطة الرابعة: من باب أن الكلام يجر الكلام يقع البحث في كيفية دلالة هذه الكلمة على الوحيد، حيث يوجد شبهة على تقدير تماميتها لا تدل الكلمة على التوحيد، وهذه الشبهة ناشئة عن البرهان التالي: وهو أنه في قوله: (لا إله إلا الله) يوجد شيء مقدر في عقد المستثنى منه وهذا الشيء المقدر يدور أمره بين أحد احتمالين، الأول: أن يكون المقدر (ممكن) أي لا إله ممكن إلا الله، الثاني: أن يكون المقدر (موجود) ليكون المعنى لا إله موجود إلا الله..

فإن أريد الأول فنفي دلالة الجملة على التوحيد وإن كان ممكناً
 لكننا نبتلي بإشكال من ناحية أخرى وهي أن هذه الكلمة لم
 تثبت وجود الخالق بل أثبتت إمكان وجوده، لأن المعنى حينئذ
 (لا إله ممكن إلا الله) فالله هو الممكن، وإثبات الإمكان لا يلزم
 إثبات الوجود، فلا تدل كلمة التوحيد على وجود الخالق..
 (استغفر الله)

وأما إذا أريد الاحتمال الثاني أي (موجود) فإن كلمة التوحيد
 حينئذ لا تنفي إمكان وجود إله آخر، وإنما غاية ما تدل أنه في
 الوجود الخارجي بالفعل لم يوجد من الآلهة إلا الله، أما غير
 الله فهو غير موجود ولكن من الممكن أن يوجد، لأنها لم تنفي
 الإمكان، هذه هي الشبهة الموجودة..

أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بأنها ناشئة عن
 عدم الالتفات إلى المقصود من لفظ (الله)، فإن المقصود منه
 هو واجد الوجود المستجمع لصفات الجلال والجمال، فلنا أن
 نقدر كل واحد من الاحتمالين حينئذ بلا لزوم محذور في البين..
 فإذا قدرنا لفظ (ممكن) فيكون المعنى: (لا واجب وجود ممكن
 إلا الله)، فلا يتأتى الإشكال المتقدم، لأن واجب الوجود إذا
 انحص بفرد لا بد أن يكون وجوده ضرورياً وإلا لما كان واجب
 الوجود، فإثبات الإمكان في واجب الوجود يلزم إثبات
 الوجود، وإلا للزم الخلف..

ولنا أن نختار تقدير (موجود) ليكون المعنى لا واجب الوجود
 موجود إلا الله، ولا يأتي المحذور المتقدم لأنه إذا لم يكن واجب
 الوجود موجوداً فلا يكون ممكناً إذ أنك قد عرفت أن إمكانه
 يلزم وجوده، فمع عدم وجوده فليس بممكن، فأشكالكم أنه على
 تقدير أن يكون المقدر موجود فلن ينتفي الإمكان أصبح واضح
 البطلان..

النقطة الخامسة: أن الدلالة على الاختصاص وعلى نتيجة المفهوم في طرف المستثنى هل هو بالمفهوم أم بالمنطوق؟ (يعني هل الدلالة مفهومية أم منطوقية؟)

يختار المصنف رحمة الله عليه أن الدلالة مفهومية، فإن انتفاء الحكم في طرف المستثنى أو ثبوته على نحو الانحصار نشأ وكان لازماً لخصوصية الحكم في جانب المستثنى منه، فإن هيئة الجملة الاستثنائية تدل على خصوصية في عقد المستثنى منه تقتضي هذه الخصوصية الحكم اختصاصاً نفيّاً أو إثباتاً في جانب المستثنى..

درس ٢٣٨:

ص ٢١١، قوله رحمه الله: (.. نعم لو كانت الدلالة في طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة، كانت بالمنطوق..)

كان في البحث في أن دلالة الجملة الاستثنائية على اختصاص الحكم بالمستثنى نفيّاً أو إثباتاً وانحصاره به هل هو من قبيل الدلالة المفهومية أم من قبيل الدلالة المنطوقية؟

وقع الاختلاف في ذلك وذهب المشهور إلى عده من الدلالة المفهومية فإن الكثير وإن لم يصرحوا بهذا البحث لكن مجرد ذكر الجملة الاستثنائية في باب المفاهيم كاشف عن اعتقادهم بالدلالة المفهومية إلا إذا صرحوا بالخلاف..

الذي يظهر من عبارة الكتاب أن منشأ الخلاف يرجع إلى الخلاف المذكور في علم النحو في أن أدوات الاستثناء ك(إلا) هل هي تدل على الاستثناء بلحاظ كونها حرفاً، أم أنها تدل على الاستثناء بلحاظ كونها فعلاً؟، فالمستثنى المنصوب بعدها هل هو معمول للعامل المتقدم على أداة الاستثناء -بناء على حرفيتها لعدم معهودية عمل الحرف النصب إلا في باب

النواسخ مثل (إن)- أم أن العامل في المستثنى هو الأداة على معنى الفعلية؟

خلاف بين النحاة، على القول الأول فيكون الاستثناء يدل على خصوص الإخراج ومن لوازم الإخراج من المثبت أو المنفي هو الاختصاص والحصر، فبالملازمة استفدنا الانحصار والاختصاص، وهذا شأن الدلالة المفهومية..

أما على القول الثاني فيكون مفاد قولنا: (قام القوم إلا زيداً) يرجع إلى جملتين، (قام القوم) (لم يقم زيد) لأن (إلا) بمعنى أستثنى، واستثناء زيد من القيام هو عين عدم قيامه لا أن عدم القيام من لوازم الاستثناء، فعليه يكون ثبوت الحكم للمستثنى بعد نفيه عن جميع أفراد المستثنى منه دالاً على الانحصار بالدلالة المنطوقية..

هذا ما يفهم من عبارة الكتاب..

بعد ذلك يرى المصنف أن هذا النزاع مجرد نزاع نظري لا أثر عملي لهذا النزاع..

إن قلت: إن الأثر العملي يظهر في باب التعارض، فلو وجد عندنا جملة استثنائية يعارضها منطوق رواية أخرى، فعلى القول بكون دلالة الاستثناء منطوقية فيكون التعارض واقعاً بين منطوقين والمنطوقان متكافئان في الظهور، فلا بد من إعمال مرجحات أخرى لا ترتبط بالظهور ومع عدمها نحكم بالتساقط أو التخيير على الخلاف في المبنى..

أما لو قلنا بأن دلالة الاستثناء مفهومية، فيكون التعارض بين مفهوم ومنطوق ولما كانت دلالة المنطوق أقوى من دلالة المفهوم فيقدم الدلالة المنطوقية على المفهوم، فهذا أثر عملي يبتني على هذا الخلاف..

قلتُ: هذا الأثر العملي مبني على خلاف مبنى المصنف أي المبنى القائل بكون الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية، والماتن رحمة الله عليه لا يلتزم بهذا المبنى لأن المدار عنده على الظهور وأقوائية الظهور وإن لم يكن هذا الظهور ناشئاً من الوضع، فإن كان لكلام ظهور في المجاز أقوى من ظهور كلام آخر في الحقيقة فالذي يقدم هو المجاز لا الحقيقة، فلما كان المدار على أقوائية الظهور فتارة يكون ظهور المنطوق أقوى فيقدم لا لكونه منطوقاً بل لأقوائية ظهوره، وأخرى يكون ظهور المفهوم أقوى فيقدم لا لكونه مفهوماً بل لأقوائية ظهوره، فهذه الثمرة التي ذكرت على خلاف تحقيق المصنف..

لكن مع ذلك لا نسلم بعدم الثمرة لهذا البحث، بل تظهر الثمرة في مسألة تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية، والتفصيل موكول إلى محله..

بعد تمامية الكلام في الاستثناء استطرد المصنف في ذكر سائر الطرق التي تدل على الحصر، وطرق الحصر يمكن حصرها بطريقتين رئيسيتين..

الطريق الأول: ما يدل على الحصر بالأداة، وكان منها الاستثناء ومنها (إنما، بل..)

الطريق الثاني: ما يدل على الحصر بالهيئة كتقديم ما حقه التأخير، وكتعريف المسند إليه باللام..

ما زال الكلام بالفعل على الطريق الأول أي الحصر بطريق الأداة..

من جملة الأدوات (إنما)، وقع الخلاف بين المصنف وأستاذه في أن (إنما) هل تدل على الحصر والاختصاص أم لا؟ ذهب المصنف إلى الدلالة تبعاً للمشهور، وخالف في ذلك الشيخ الأعظم على ما نسب إليه في التقريرات، الشيخ الأعظم يبتني مدعاه على مقاربة مفادها أنه لكي ندعن بأن (إنما) تدل على الانحصار لابد أن يتبادر الانحصار منها والاختصاص عند الإطلاق، وبالنسبة إلينا لكي يصح أن نتمسك بالإطلاق يتوقف ذلك على أن يكون لهذه الكلمة في لغتنا مرادف، والحال أنه ليس لها في اللغة الفارسية مرادف، بخلاف أداة الشرط فإن مرادفها في الفارسية (أگر) بينما (إنما) ليس لها مرادف، وقولهم في معاجم الفارسية في مقام شرحها (إيناست) هذا ليس مرادفاً لها وإنما هو شرح لمعناه باعتقاد أنها للحصر فيكون أشبه بالمصادرة، فلأجل ذلك توقف الشيخ الأعظم رحمة الله عليه عن إفادة (إنما) للانحصار..

مضافاً إلى أنه لو تتبعنا استعمالات العرب لهذه الكلمة نجد أنها في بعض الاستعمالات تفيد الانحصار وفي بعضها لا تفيد الانحصار، فعلى تقدير صحة التمسك بالاستعمال فإن الاستعمال هنا مختلف مثل استخدامها للتعريض (إنما يتذكر أولو الألباب)

يجيب الآخوند رحمة الله عليه عن مقاربة الشيخ بأن ما ذكره الشيخ يتوقف على انحصار أمارية التبادر والانسباق بنا نحن كأجانب عن اللغة العربية وكالمولدين، والحال أنك قد عرفت في بحث التبادر أن التبادر على نوعين، أحدهما تبادر المستعلم، والآخر تبادر العالم، فيكفي في ثبوت وضع هذه الكلمة للانحصار أن نرجع إلى تبادر العرف العام وهؤلاء ينسب إلى أذهانهم الانحصار قطعاً، مضافاً إلى تنصيب أهل اللغة على ذلك..

والذي أفهمه من عبارة الماتن أنه ليس بصدد أن يجعل تنصيب أهل اللغة دليلاً مستقلاً حتى يشكل عليه بأنه سوف يأتي في بحث الأمارات تصريح المصنف بعدم حجيته، وإنما الذي أفهمه من ذلك أن هذا التنصيب لأهل اللغة الذين هم أقرب منّا إلى العرب العرباء ناشيء من أن ما يتبادر إلى فهم العرف العام في عصرنا هو عين ما كان يتبادر في العرف العام عند العرب العرباء، فبالتالي يصبح ذلك دليلاً وإن لم نقل بحجية قول اللغوي..

الأداة الثالثة من الأدوات التي ادعي دلالتها على الانحصار (بل) الاضرابية، للتصديق بهذه الدعوى ونفيه لابد لنا من ذكر أنواع الاضراب، وهي ثلاثة:

النوع الأول: الاضراب عن الخطأ والاشتباه كما لو قال: (اشتريت لحماً) ثم التفت إلى خطئه (بل خبزاً هذا النوع من اضراب الاشتباه والخطأ حتماً لا يدل على الانحصار، لأن هذه الجملة ترجع في الواقع إلى جملة واحدة وهي قولك: (اشتريت خبزاً) واسناد الفعل المنتسب إلى فاعل ما إلى مفعوله لا يدل على الاختصاص..

النوع الثاني: الاضراب الذي يأتي للتأكيد، كقولك: (ذهب المشهور إلى كذا بل عليه كافة العلماء) فإن الاضراب هنا ورد لأجل التأكيد، فكأنه قال من الابتداء: (ذهب إليه كافة العلماء) وإنما تدرج في ذلك للتأكيد الذي يستفاد من ثبوت الاجماع في الذهن بعد ثبوت الشهرة..

النوع الثالث: الاضراب الذي يأتي في مقام الردع عما أثبت أولاً، كقوله تعالى: (وقالوا اتخذ الرحمن ولدا سبحانه بل عباد مكرمون) هذا النوع من الاضراب يدل قطعاً على الانحصار، غاية الأمر هذا الانحصار قد يكون للتعيين وقد يكون للقلب

وقد يكون للإفراد، ففي الآية المباركة هذا الانحصار وجعل الملائكة منحصرين بعباد مكرمون في مقابل ما يعتقد المخطب من كونهم أولاد للرحمن تعالى عن ذلك علواً كبيراً وليس في مقابل كل وصف، فهو من قصر القلب يعني المخطب يعتقد بشيء وأنت تثبت له شيء آخر..

درس ٢٣٩:

ص ٢١٢، قوله رحمه الله: (ومما يفيد الحصر -على ما قيل- تعريف المسند إليه باللام)

من جملة ما ادعي دلالاته على المفهوم ما يفيد الحصر من قبيل تعريف المسند إليه باللام كما لو قيل: (الرجل قائم) وما شاكل ذلك من التعابير..

الدعوى يضعها المصنف رحمة الله عليه تحت مجهر البحث، فإن إفادة الحصر في مثل هذا التركيب لا بد له من دالٍ، والدال لا يخلو من أحد من أحد أمور ثلاثة..

الأول: أن يكون الدال على الحصر مجرد دخول اللام.

الثاني: أن يكون الدال على الحصر هو حمل خبر على معرف باللام.

الثالث: أن يكون الدال هو مجموع الهيئة المركبة من اللام ومن الحمل.

أما الأول فالأصل في اللام أن تكون للجنس، فإن اللام وإن ذكر لها في البيان سبعة معانٍ من قبيل الاستغراق بقسميه ومن قبيل اللام العهد الذهني والعهد الحضوري وما شاكل ذلك، إلا أن هذه المعاني إنما تستفاد بتوسط القرائن وإلا فالأصل فيها أنها لتعريف الجنس، وحينئذ فلا وجه لدالاتها على الحصر والاختصاص، فإن قولنا: (الرجل قائم) إذا كان المقصود من

التعريف أنها لتعريف الجنس فحينئذ تدل على مجرد بيان أن هذه الحقيقة قائمة أما أن غيرها ليس بقائم فمما لا تقتضيه أصل اللام، نعم لو دلت قرينة على أن المراد من اللام الاستغراق الاستغراقية سواء أريد الاستغراق الحقيقي أم الاستغراق الادعائي، كقولنا: (الرجل أنت) فإنها حينئذ تدل على انحصار الرجولة بالمخاطب غاية الأمر مبالغة وادعاء..

وأما الدال الثاني أن يُستفاد الحصر والاختصاص من الحمل، فالحمل كما حقق في محله لا يخلو إما أن يكون من باب الحمل الأولي أو من باب الحمل الشايع، والأصل في الحمل هو النوع الثاني ولذا قيل له بالشائع فالغالب في الحمل أن يكون هو الحمل الشايع الذي مناطه الاتحاد الوجودي، فغاية ما يدل عليه حمل القيام على الرجل أن بين الموضوع والمحمول يوجد اتحاداً وجودي، وهذا لا ينافي أن يكون هناك اتحاد وجودي بين القيام وبين موضوع آخر، نعم لو قامت قرينة على أن الحمل من قبيل الحمل الأولي الذي ملاكه الاتحاد المفهومي كما لو كان المتكلم في مقام بيان الحد كقولنا: (الإنسان حيوان ناطق) فإن هذا الحمل يدل على الانحصار بمعنى أن غير الإنسان ليس بحيوان ناطق، وهذا واضح..

أما الأداة الثالثة وهو أن يكون الدال على الانحصار هو مجموع الأدوات، فبطلانه واضح؛ لأن المجموع مركب منهما ولا دلالة لأي واحد منهما على الانحصار لا وضعاً ولا بقرينة عامة..

فاتضح من جميع ما تقدم أن استفادة الانحصار من تعريف المسند إليه باللام بحاجة إلى قرينة يقتضيها المقام أو لفظ مخصوص، وهذه القرينة إما هي الاستغراق، وإما هي الإطلاق والإرسال في مدخول اللام بحيث يقوم هذا الإطلاق

في المدخول مقام استغراقية اللام، وإما هو كون الحمل من باب الحمل الأولي، مع عدم واحد من هذه الثلاثة لا يفيد تعريف مسند إليه الانحصار..

الفصل الخامس: مفهوم العدد واللقب.

ص ٢١٢، قوله رحمه الله: (فصل: لا دلالة للقب ولا للعد على المفهوم، وانتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما أصلاً..)
يتكلم في هذا الفصل عن جملتين ذهب بعض القدماء إلى ثبوت المفهوم لهما..

الجملة الأولى: الجملة اللقبية، عرف اللقب بأنه أحد أركان الكلام من الفاعل والمفعول وما شابههما، والمقصود من الركن ليس هو الاصطلاح النحوي بمعنى العمدة في الكلام والذي لا يصح الاستغناء عنه بمعنى أن الجملة من دونه لا تكون تامة، إذ لو أخذنا الركن بهذا المعنى لما دخل فيه المفعول لأن المفعول ليس كذلك..

وإنما مرادهم من الركن الركنية بحسب المقصود، بمعنى أن الكلمة جزء من مقصود المتكلم فتشمل المتعلقات كالمفعول والجار والمجرور وما شاكل ذلك، لكن مع إضافة قيد وهو ألا يكون مما ذكر سابقاً، وإلا فإن التعريف بمجردة يصدق على الجملة الوصفية..

نعم وقع الخلاف بينهم في أن الوصف الذي لا يعتمد على موصوف مذكور في الخطاب هل يدخل في الجملة الوصفية أم في الجملة اللقبية؟، وذلك كقولنا: (أكرم عالماً) فهل هذه الجملة تدخل في الجملة الوصفية أم في اللقبية؟

التحقيق أنه بلحاظ بعض أدلة المفهوم للوصف تكون هذه الجملة خارجة عن الوصف وداخلة في اللقب كدليل اللغوية، فإنه لو لم يكن للجملة مفهوم لما كان ذكر العالم في قولنا: (أكرم عالماً) لغويةً لكونها موضوعاً للحكم، وذكر الموضوع للجملة ضروري حتى ولو لم يكن للجملة مفهوم..

لكن على بعض الأدلة الأخرى كالدليل الأخير المنقول عن الشيخ البهائي سابقاً يدخل الوصف غير المعتمد في الجملة الوصفية ملاكاً ومناطقاً..

كيف ما كان، لو قال المتكلم: (أكرم رجلاً) لا شك أن شخص الحكم ينتفي بانتفاء الرجل، ولكن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي وليس من المفهوم لما عرفت أن المفهوم عبارة عن انتفاء سنخ الحكم، وثبوت شيء لشيء لا دليل فيه على نفيه عن سواه، نعم لو وجدت قرينة خاصة ككون المتكلم في مقام التحديد لثبت المفهوم ببركة القرينة، كما تمسك الفقهاء بمقبولة ابن حنظلة في قوله: (انظروا إلى رجل..) لإثبات شرطية الذكورة في القاضي مع أنها جملة لقبية تمسكوا بالمفهوم لوجود قرينة لأن الإمام في مقام التحديد والسائل سألة إلى من نرجع..

الجملة الثانية: الجملة العددية، اختلفوا في المراد من العدد هل يشمل الواحد أم لا يشملها؟

بناء على تعريف للكلم بأنه: (ما ينقسم إلى حاشيتين) فإذا حملنا هذا التعريف على معنى أنه في كل حاشية لا بد من عدد صحيح فلا يكون الواحد عدداً، لأنه لا ينقسم إلى حاشيتين فيهما عدد صحيح..

وإن عرفنا العدد بمطلق (الك المنفصل) فيشمل الواحد..

ففي قولنا: (جئني بعشرة) هل يكون له مفهوم بحيث ينتفي الحكم سنخاً مع انتفاء العدد المقدر أم لا؟
المصنف يرى أن الجملة العددية لا مفهوم لها، لأن استعمال الجملة العددية على أنحاء ثلاثة:

النحو الأول: أن تستعمل في مقام يؤخذ العدد بنحو (البشرط لا) قلة وكثرة، كما هو الحال في بعض الأذكار لابد من ذكرها بهذا العدد لا أزيد ولا أنقص كتسبيح السيدة الزهراء عليها السلام..

النحو الثاني: أن يكون قد أخذ على نحو (اللابشرط) قلة وكثرة، مثل (استغفر الله سبعين مرة) وقلنا أن السبعين كناية عن الكثرة فلا مانع من الاتيان بالأكثر كما لا مانع من الاتيان بالأقل بشرط صدق الكثرة..

النحو الثالث: أن تكون على نحو (اللابشرط) من ناحية الكثرة وعلى نحو (البشرط لا) من ناحية القلة، كما هو الحال في إقامة عشرة أيام فإنها أخذت في موضوع الحكم من ناحية القلة على نحو البشروط لا فلو أقام أقل من عشرة أيام فلا يجب الإتمام، أما من ناحية الكثرة فقد أخذ على نحو اللابشرط فلو قصد إقامة عشرين يوماً يترتب الحكم..

النحو الرابع: بالعكس، من ناحية التشقيقات الثبوتية موجود ولكن ربما لا يكون له مثال في الخارج..

إذا اتضح ذلك، فإنه في الأنحاء التي تقوم قرينة على أخذ العدد على نحو (البشرط لا) ولو من إحدى الحاشيتين القلة أو الكثرة، فإن الحكم وإن انتفى عن ما كان مخالفاً للعدد إلا أنه ليس هذا من المفهوم ما لم يدل على انتفاء سنخ الحكم، ومع دلالاته على انتفاء سنخ الحكم يكون الفضل للقرينة الدالة على نحو (البشرط لا) وإلا لولا القرينة لما ثبت الانتفاء عند الانتفاء وهذا خارج عن محل الكلام..

وبهذا تم الكلام في المقصد الثالث..

المقصد الرابع: العام والخاص.

الفصل الأول: تعريف العام.

ص ٢١٥، قوله رحمه الله: (فصل: قد عرف العام بتعاريف، وقد وقع من الأعلام فيها النقض بعدم الاطراد تارة والانعكاس أخرى..)

فصل يتعرض فيه الماتن لبحث يرتبط بتعريف العام وأقسامه..
أما التعريف..

فقد عرف العام بتعاريف متعددة، منها ما نسب إلى أبي الحسن البصري: من كون العام ما دل على شمول ما يصلح للانطباق عليه من أفراد. (مضمون التعريف)

وأشكل على هذا التعريف عكساً وطرداً..

أما عكساً فكما لو وقع المشترك اللفظي مدخولاً لأداة العموم مع إرادة أحد معنوي المشترك منه، كما في قولنا: (رأيت كل عين) فإن هذا في الاصطلاح عام ولكنه لا يشمل التعريف، لأن لفظ العين يصلح للانطباق على أفراد الباكية والجارية، مع أن المراد استيعاب أفراد الباكية فقط، فلم يستوعب كل ما يصلح له المدخول فلا يكون التعريف جامعاً..

وأما الإشكال في طرده فبالعدد ففي قولنا: (اقرأ عشرة كتب) فإنه يصدق عليه زن عشرة استوعبت جميع أجزائها مع أنها قطعاً في الاصطلاح ليست من ألفاظ العموم، فلا يكون التعريف مانعاً..

ثم وقع البحث بينهم في رفع هذين الإشكاليين أو تثبيتهما، المصنف كعادته المتكررة يرى أنه لا وقع لمثل هذه الإشكالات، ومجموع ما تقدم وما بحث هنا يرقى إلى ثلاثة وجوه..

الوجه الأول: أن التعاريف المذكورة تعاريف لفظية تقع جواباً عن (ما) الشارحة والتعاريف اللفظية لا يشكل عليها طرداً وعكساً ودوراً وما شاكل ذلك..

الوجه الثاني: ما تقدم في مبحث المشتق ويأتي في بحث الاجتهاد والتقليد، وهذا في الواقع ليس وجهاً في قبال الوجه الأول وإنما هو مبنى للوجه الأول، يعني لو سأل سأل لماذا هذه التعريف لفظية وليست بحقيقية؟

يكون الجواب أن حقيقة الشيء وماهيته لا يطلع عليها إلا علام الغيوب.

درس ٢٤٠:

ص ٢١٦، قوله رحمه الله: (.. كيف؟ وكان المعنى المركوز منه في الأذهان أوضح مما عرف به مفهوماً ومصداقاً..). ما زال البحث في تعريف العام، وذكرنا أن المصنف يتعامل مع هذا التعريف كما يتعامل مع سائر التعريفات في كونها تعاريف لفظية لا وجه للإشكال عليها بما يُشكل على التعاريف الحقيقية، وذلك لثلاثة وجوه ذكرنا اثنين منهما..

الوجه الثالث: أننا نلاحظ أن العلماء في محاكمتهم لأي تعريف من التعاريف التي ذُكرت للعام وفي نقضهم عليه في الطرد والعكس يرجعون إلى مصاديق علموا بدخولها تحت العنوان العام وإلى مصاديق علموا بخروجها، وهذا العلم بالدخول والخروج ناشيء عن ارتكازية معنى العام في أذهانهم، وهذا المعنى المرتكز للعام أوضح عندهم وأجلى من التعريف نفسه، ويشترط في المعرف الحقيقي، أن يكون أجلى وأوضح من المعرف (بالفتح)، بينما في مقامنا نلاحظ أن المعرف (بالفتح) وهو العام له معنى مرتكز في الأذهان وإن لم يلتفت إليه

تفصيلاً وهذا المعنى أجلى من المعرّف (بالكسر)، فهذا شاهد على عدم إرادتهم للتعريف الحقيقي..

فالحاصل: أن مفهوم العام من المفاهيم البديهية المرتكزة في الأذهان كمفهوم الوجود وما شاكل ذلك من المفاهيم، فلا يحتاج إلى معرف على أساسه يُعرف.. وبكلمة أخرى: التعريف في المقام ليس لأجل إرادة الانتقال من معلوم تصوري وهو التعريف إلى مجهول تصوري وهو العام، لكون العام من المفاهيم المرتكزة في الأذهان والمعلومة لكل إنسان، نعم في مقام التعليم والتعلم احتجنا إلى صياغة شيء يعبر عن هذا المفهوم المرتكز..

إن قلت: إذا كان الأمر كذلك فما هو الغرض من تعريف العام؟

قلت: لفظ العام لم يرد في آية أو رواية كان يترتب فيها أثر شرعي على مفهومه لكي نأتي ونتنازع في حقيقة هذا المفهوم، ولكن كتنظيم عقلائي -لما كان يترتب آثار عملية ونظرية على مصاديق هذا المفهوم من قبيل اجماله تارة واجمال مخصصه أخرى ومن قبيل تعارضه ثالثة وتخصيصه رابعة.. وهكذا- أراد العلماء في مقام ترتيب هذه الآثار وتنقيحها لمصاديق العام ولما هو عام بالحمل الشائع، أن يأتوا بمفهوم جامع بين شتات هذه المصاديق، وهذا المفهوم عبّر عنه بلفظ (العام) لأن ترتيب الآثار على المصاديق مع كثرتها طريقة غير عقلائية، فينتزعوا عن هذه المصاديق المتكثرة مفهوماً جامعاً لها فيسهل الأمر في مقام التعليم والتعلم..

فعوضاً عن أن يقال: (كل عالم) في قولنا (أكرم كل عالم) إذا خصص بالحو يبقى حجة في الباقي بعد التخصيص، و(جميع

الهاشميين) في قولنا (احترم جميع الهاشميين) إذا خصص بالعدل يبقى حجة بعد التخصيص..، إلى آخر المصاديق المتكثرة، وكما تلاحظون هذا من جهة فيه تطويل ومن جهة أخرى لا ينفع في العلوم، لأنك مهما استقرت الجزئيات لن تستطيع أن تصل إلى جميعها، فلا يكون الحكم كلياً، والجزئي لا يكون كاسباً ولا مكتسباً..

بخلاف لو كان الحكم ثابتاً لعنوان جامع بين كل المصاديق، فمن جهة أسهل في مقام الصياغة والتعبير، ومن جهة أخرى يكون الحكم مأخوذاً على وجه القاعدة القانونية..

فاذاً البحث أولاً وبالذات عن المصاديق وعمّا هو عام بالحمل الشايح، ولكن للتسهيل وللتقنين أخذنا مفهوم العام واللفظ المعبر عنه قنطرة لاستيعاب المصاديق.. هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالتعريف..

بقي في هذا الفصل نقطتان:

النقطة الأولى: في تقسيم العام.

قسم العام إلى ثلاثة أقسام إلى الاستغراقي، والمجموعي، والبدلي، واستظهر الماتن صراحةً أن هذا التقسيم ناشيء من كيفية تعلق الحكم بالعام، فهنا بحثان، أحدهما في معنى هذه الأقسام، والثاني في منشأ هذه القسمة..

البحث الأول: معنى هذه الأقسام..

فالعام الاستغراقي: هو العام الذي يتعلق الحكم فيه بكل فردٍ بحيث يصلح كل فرد لحكم يخصه، ويكون لكل فرد عقاب وثواب مستقل عما للفرد الآخر..

ويراد من العام المجموعي: أن تكون الأفراد بلحاظ اجتماعها موضوعاً للحكم، بحيث إنه لـر شذ فرد ولم يمثله المكلف لما كان ممثلاً أصلاً، وإن جاء بجميع الأفراد يكون له ثواب واحد..

ويراد من العام البدلي: أنه جعل كل فرد موضوعاً للحكم لكن على نحو البدلية، فيكون المطلوب فرداً على البديل بحيث لو طبق الحكم على فرد واترك سائر الأفراد لكان ممثلاً.. هذا هو المقصود من هذه الأقسام..

البحث الثاني: منشأ هذه القسمة..

حيث استظهر الماتن أن هذه الأقسام نشأت من كيفية تعلق الحكم بالعام، ولولا ذلك فالعموم في جميع أقسامه بمعنى واحد، وهو: شمول المفهوم لجميع ما يصلح للانطباق عليه..

هذا المختار للماتن رحمة الله عليه وقع محلاً للبحث عند من تأخر عنه، وصوروا وجود نزاع في البين، وأن العلماء اختلفوا في هذا التقسيم إلى مذهبين..

مذهب نسب إلى المشهور: وهو أن التقسيم الثلاثي للعام في رتبة متقدمة على الحكم، فلا يكون ناشئاً من نسبة الحكم إلى العام، لأن ما في الرتبة المتقدمة لا ينشأ من ضمنية ما في الرتبة المتأخرة..

فمع قطع النظر عن الحكم يوجد لدينا ثلاثة مفاهيم إفرادية وضع الواضع لكلٍ منها لفظاً يخصه..

المفهوم الأول: الاستغراقية، وضع له لفظة (كل).

المفهوم الثاني: المجموعية، وضع له لفظة (مجموع).

المفهوم الثالث: البدلية، وضع له لفظة (أي).

فالاستغراقية والمجموعية والبديلية ثلاثة مفاهيم إفرادية وضع الواضع لكل مفهوم منها لفظة تخصه، ثم بعد ذلك عرض الحكم..

هذا المذهب الذي نسب إلى المشهور..

الثاني ما عليه صاحب الكفاية: من أن هذه المعاني الثلاثة ناشئة عن مرحلة متأخرة عن تعلق الحكم بالعام، كما أوضحنا آنفاً..

فما هو سر المطلب؟

الظاهر أنه لم يُعطى لما ذكره صاحب الكفاية المجال الواسع من البحث والتحقيق، وهذا ما يحتاج إلى تقديم مقدمة.. المفاهيم في أفق الذهن ليست بحاجة إلى قضايا تعبر عنها، وإنما المفهوم في أفق الذهن وفي مقام تحليله ينفق إلى ما به الاشتراك وما به الامتياز، من دون أن يتحول المفهوم الفارد بهذا التحليل والانفتاق إلى قضية بل يبقى على ما هو عليه من المفهوم الإفرادي، غاية الأمر في مقام التفهيم والتفهم وفي مقام التعليم والتعلم نعبر عن هذا الانفتاق بقضية فنقول: (الإنسان حيوان ناطق) وإلا فالمفهوم واحد والتحليل ذهني، فالعام بمفهومه لم يشذ عن هذه القاعدة وبأقسامه الثلاثة له معنى واحد جامع بينها، ولما كان الاختلاف بين الأقسام الثلاثة له امتيازات ترتبط بالامتثال والعصيان فلا بد حينئذ أن نلاحظ هذا المفهوم الواحد طرفاً في قضية كان طرفها الآخر الحكم، ليتم هذه الامتيازات المرتبطة بالامتثال والعصيان، وفي رتبة متقدمة على الامتثال والعصيان مرتبطة بعالم الملاكات والأغراض، فإذا كان الغرض يترتب على مجموع الأفراد بما هي مترابطة فلا بد في مقام التعبير من الاتيان بحكم يرتبط بالعام على نحو المجموعية، وإذا كان الغرض والملاك قائماً في كل فرد على

نحو الاستقلالية فلا بد أن يكون ارتباط الحكم بحاشيته بما يدل على الاستغراقية، وليُقَسَّ الحال في البدلية..
وليس مقصود الماتن أنه لا يوجد ألفاظ قد وُضعت لكي تصلح لاستفادة هذه الأنحاء الثلاثة بلحاظ فعلية ترتب الآثار عليها والامتيازات..
ومن هذا التحقيق يتضح الخلل في إشكال الشهيد الصدر على صاحب الكفاية.. خذ واغتنم..

النقطة الثانية:

يظهر من صاحب القوانين أن العشرة من ألفاظ العموم، فلذا وقع البحث عند من تأخر في تحقيق هذه الدعوى، والصحيح عندهم أن استيعاب العشرة لأجزائها ليس من العموم، وذلك لما عرفت من أن العموم عبارة عن شمول المفهوم لما يصلح للانطباق عليه، وهذا يستدعي وجود أداة تخرج هذا الاستيعاب من الصلاحية إلى الفعلية، وهذا لا يوجد في العشرة، بل العشرة لفظ وضع لأجزاء محدودة حاله كحال البيت كحال الصندوق الشامل لأضلاعه وأجزائه..

هذا تمام الكلام في هذا الفصل..

درس ٢٤١:

الفصل الثاني: هل للعموم صيغة تخصه؟

ص ٢١٦، قوله رحمه الله: (فصل: لا شبهة في أن للعموم صيغة تخصه -لغة وشرعاً- كالخصوص كما يكون ما يشترك بينهما ويعمهما..)

يقع الكلام في أنه هل يوجد ألفاظ خاصة بإفادة العموم؟ ولا بد في البداية من تحرير محل النزاع، وذلك في مواضع..

الموضع الأول: في أن البحث هل هو مختص ببعض أدوات العموم، أم أن النزاع شامل لجميع الأدوات؟
الذي يظهر مما حكي عن العضدي أن النزاع يختص بالألفاظ التي ادعي دلالتها على العموم وكانت من الألفاظ المبهمة (من) الموصولية والاستفهامية والشرطية ويلحق بها الجمع المعرف والجمع المضاف، أما الألفاظ الخاصة بالعموم نحو (كل، وجميع، كافة) وأمثال ذلك فلا نزاع فيها..
لكن الذي يظهر من صاحب المعالم أن النزاع جارٍ في الجميع، ولعل هذا هو الصواب نظراً إلى بعض الأدلة التي سيقى لنفي وجود أدوات العموم من قبيل استدلالهم على ذلك بالمقولة المشهورة (ما من عام إلا وقد خص) كما سوف يأتي، وهذا الدليل كما ترى على تقدير صحته ينفي الاستيعاب عن جميع أدوات العموم ولا يختص ببعضها، فالنزاع إذاً جارٍ في جميع أدوات العموم وهذا هو الذي يظهر من المتن أيضاً..

الموضع الثاني: أن النزاع هل هو في ثبوت العموم للأدوات وضعاً، أم في ثبوته لها إفادةً ودلالةً؟، بمعنى: أن النزاع في أنه هل يوجد ألفاظ وضعها الواضع لإفادة العموم، أم أن الواضع لا يوجد عنده هكذا نحو من الواضع؟ فيكون النزاع

على مستوى المدلول الوضعي، أم أن النزاع يرتبط بمقام الاستعمال والإفادة والاستفادة ليكون النزاع في مرحلة الدلالة التصديقية؟

ظاهر بعض الأدلة كقولهم (ما من عام إلا وقد خص) هو الثاني إذ فيه اعتراف بوجود عام لكنه قد خصص، وهذا لا يتناسب مع كون النزاع وضعياً..

ولكن الظاهر ممن ذهب إلى وجود أدوات للعموم أنه ناظر إلى مرحلة الوضع..

وهذه في الحقيقة مفارقة تسجل في هذا البحث لأن أدلة الخصمين ليست على نسق واحد، فأدلة المثبت تثبت المدلول الوضعي، وأدلة المنكر تنفي المدلول التصديقي، فلا يكون مصب النفي والإثبات واحداً..

وربما لأجل ذلك حاول المصنف رحمة الله عليه أن يبطل أدلة الخصم بما يتناسب مع ما ينكره الخصم في مرحلة المدلول التصديقي..

الموضع الثالث: في أن النزاع كما وقع في ألفاظ العموم وقع أيضاً في ألفاظ الخصوص، فلا بد من معرفة المقصود من ألفاظ الخصوص، فقد يقال: إن من ألفاظ الخصوص الأعلام الشخصية، فهل يعقل أن يتنازع في أن العلم الشخصي موضوع أو مستعمل في معنى خاص؟!

فهذا يكشف عن أن مقصودهم من ألفاظ الخصوص تلك الألفاظ التي وضعت أو ادعي وضعها لمرتبة من الاستيعاب أقل من المرتبة العليا نظير لفظ (بعض، خاصة..) وماشابه ذلك مما يدخل في سور القضايا الجزئية..

هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع..

إذا اتضح ذلك، ذهب المصنف إلى أن الألفاظ التي تدخل في حيز بحثنا تتنوع إلى أنواع ثلاثة، نوع موضوع لخصوص العموم من قبيل (كل، جميع، كافة)، ونوع موضوع لخصوص الخصوص مثل (بعض، خاصة)، ونوع مشترك ك (المفرد المعرف باللام) فإن اللام إن كانت للعهد فخصوص وإن كانت للجنس فعموم، أو مثل المبهمات كأسماء الموصول على قول، وهذا الذي اختاره الماتن هو ما عليه المشهور وذهب إليه الشيخ والمحقق والعلامة..

في قبال ذلك يوجد قولان آخران، أحدهما: أنه لا يوجد للعموم والخصوص صيغة تخصصهما، نسب ذلك إلى بعض العامة، ثانيهما: ما عزي إلى السيد المرتضى رحمة الله عليه من موافقة القول السابق لغة ولكنه ادعى أنه في الاصطلاح يوجد ألفاظ وُضعت للعموم..

كيف ما كان، بعض أصحاب القول الأول المنسوب إلى المشهور استدلوا له بعلامات الوضع كالتبادر، إلا أن المصنف استدل له بالضرورة، وهذا يكشف عن أنه بنظره لا يصح الاستدلال بعلامات الوضع، لأن علامات الوضع يرجع إليها عند الشك، ومع وجود الضرورة يحصل القطع، ومع حصول القطع ينتفي موضوع علامات الوضع..

ومقصوده من الضرورة ليست هي اللابدية في مقام التكوين، إذ رب ضرورة في مقام التكوين تكون معروضا للشك، بل المقصود من الضرورة: الضرورة المعرفية، توضيح ذلك:

أن المفاهيم بحسب ذاتها تنقسم إلى قسمين، مفاهيم ضيقة بلحاظ عالم الانطباق، ومفاهيم واسعة بلحاظ ذلك العالم، وتقدم في بحث تعريف العام أن العام من المفاهيم العامة البديهية كمفهوم الوجود، وما كان هذا شأنه فحقه أن يُعلم فلا يخفى حينئذ على

الواضع الحكيم هذا المفهوم، فلا بد له أن يضع لفظاً يدل عليه، وهذا الدليل يثبت وجود وضع في الجملة وهو كافٍ لإبطال السالبة الكلية للمنكر..

نعم في مقام تحديد اللفظ الموضوع قد نحتاج إلى علامات الوضع، لكن إبطال قول المنكر لا يتوقف على أن نحدد الأدوات بل يكفي القطع بوجود وضع، والبيان المتقدم يثبت لما ذلك..

في مقابل ذلك لا بد من أن نبطل أدلة الخصم حتى يرتفع المانع بعد ثبوت المقتضي، وما استدل به الخصم عبارة عن وجوه ثلاثة:

الوجه الأول: أن العام قد استعمل أحياناً في الخصوص، فلو كان اللفظ موضوعاً للعام لما صح استعماله في الخصوص، ولعل هذا الوجه يبتني على علامية الاستعمال وثبت في محله أن الاستعمال لازم أعم من الحقيقة والمجاز، مضافاً إلى أن الوضع للأعم لا ينافي الاستعمال في الخصوص، إما من باب المبالغة والادعاء كقولك: (أنت كل الرجل)، وإما من باب المجاز المرسل لعلاقة العموم والخصوص يعني كإطلاق الموضوع للعموم وإرادة الخصوص، أو من باب الادعاء..

الوجه الثاني: أن إرادة الخصوص متيقنة، وذلك لأن اللفظ المدعى وضعه للعموم لا يخلو، إما أن يراد به العموم، وإما أن يراد به الخصوص، فعلى الأول يكون الخصوص متضمناً، وعلى الثاني فالخصوص هو المتعين، فصح أن يقال: أن الخصوص هو القدر المتيقن، وعند الشك نحمل الكلام على المتيقن..

هذا الوجه يناقشه المصنف بأمر ثلاثة:

الأول: أن هذا الوجه يبتني على الشك لكي يصار إلى القدر المتيقن، وبعد الضرورة المتقدمة لا يبقى مجال للشك¹⁰ ..

الثاني: أن هذا الدليل لا يثبت الوضع بل يثبت أن المراد هو القدر المتيقن، ولا مانع من أن يكون اللفظ موضوعاً لمعنى والمراد منه معنى آخر..

الثالث: أن هذا الدليل على تقدير تسليمه ليس مطرداً إذ كثيراً ما ننتيقن إرادة العموم، كما في قوله: (إن الله على كل شيء قدير) (إن الله بكل شيء محيط) هنا ننتيقن العموم..

الوجه الثالث: التمسك بقاعدة ما من عام إلا وقد خُصَّ¹¹ ..
ناقشه الماتن بثلاثة وجوه:

الأول: التمسك به فرع الشك وقد عرفت أن القضية ضرورية..
الثاني: هذه المقولة تدل على كثرة التخصيص، فليكن فإن الاستدلال يبتني على أن الواضع ليس بحكيم لأنه وضع أداة لم تستعمل كما وضعت، والحال أن الوضع وليد حاجة فكان عليه أن يضع لما يستعمل لا لما لا يستعمل، فلو كانت ألفاظ العموم موضوعاً للعموم للزمت المجازية دائماً، وهذا يتنافى مع حكمة الواضع

والجواب أن هذا الدليل يبتني على أن التخصيص يؤدي إلى المجازية في ألفاظ العموم، وسوف يأتي أننا لا نؤمن بالتجاوز، كما سيأتي بحثه..

10 كما تلاحظ أن مصب النفي والإثبات ليس واحداً، والتقصير ليس من المصنف بل من أدلتهم فهم في مقام الإرادة، والمصنف في مقام الوضع..

11 هذا الوجه في غاية السخافة مع قطع النظر عن إشكالات المصنف، فهل هذه القاعدة كلية أو جزئية؟، لكي يصح الاستدلال بها لا بد أن تكون كلية، إذا قولهم: (ما من عام إلا وقد خص) يدل على العموم فكيف تنفون وجود ما يدل على العموم؟!

الثالث: أنه لو سلمنا وتنزلنا فإن هذا التجوز يكون بواسطة القرينة وهي لا ضير فيها، لكن هذا الوجه الثالث بالتوضيح المتقدم يتضح أن فيه ضير لأن القضية ترجع في الواقع إلى عدم حكمة الواضع..
هذا تمام الكلام في هذا الفصل..

درس ٢٤٢:

الفصل الثالث: بيان ما دل على العموم.

ص ٢١٧، قوله رحمه الله: (فصل: ربما عد من الألفاظ الدالة على العموم، النكرة في سياق النفي أو النهي..)
بعد أن ثبتنا أن للعموم ألفاظاً وصيغاً تخصه، يقع الكلام في هذا الفصل في بعض صيغ العموم التي وقع فيها الاختلاف..
من هذه الصيغ (وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي).
وهذا البحث من المباحث التي وقع فيها الاشتباه، فلا بد في الابتداء من تحرير محل النزاع..

المقصود من (النكرة) فيما نحن فيه عبارة عن: اللفظ الدال على الطبيعة بقيد الوحدة، فقولنا: (الدال على الطبيعة) يقتضي أن تكون النكرة كلياً يصدق على كثيرين..

فما يفهم من بعض عبارات صاحب الفصول في المقام من كون النكرة (جزئياً مردداً) نشأ من توهم أن قيد (الوحدة) - الذي أخذ في معنى النكرة- يستوجب انقلابها من الكلي إلى الجزئي، وهذا التوهم مدفوع نقضاً وحلاً..

أما نقضاً: فبالعام البدلي، لا شك في أن العموم بجميع أقسامه الثلاثة المتقدمة من مصاديق الكلي، والحال أن من أقسام العام العام الذي يؤخذ على وجه البدلية، فكما أن البدلية في العام لم تستوجب جزئية العم فقيد الوحدة في النكرة ينبغي ألا يستوجب جزئية النكرة..

وأما حلاً: فإن قيد الوحدة المأخوذ في الطبيعة لما لم يكن فيه ما يستوجب تقييد الطبيعة بحصة معينة فيبقى قابلية الانطباق على كثيرين محكماً، فالنكرة طبيعة مقيدة بقيد الوحدة غير المعينة، فأى مصداق من مصاديق الطبيعة يُلحظ تكون النكرة قابلة للانطباق عليه، وقابلية المفهوم للانطباق على كثيرين آية الكلية..

فالتوهم للجزئية نشأ من تقيد الطبيعة بقيد الوحدة ولكن خفي على المتوهم أن الوحدة التي قيدت بها الطبيعة وحدة عددية وليست وحدة تعيينية لكي يستلزم صيرورة النكرة جزئياً حقيقياً..

وبقولنا في تعريف النكرة (الدال على الطبيعة بقيد الوحدة) يخرج نوعان من الجمل، النوع الأول: الجملة التي سيقت لنفي الجنس كقولنا: (لا رجل في الدار)، والنوع الثاني: النكرة بالاصطلاح النحوي المنفية والواقعة بعد حرف الاستغراق كقولنا: (ليس من رجل في الدار)، هاتان الجملتان بتعريفنا للنكرة تخرجان عن محل النزاع..

أما الجملة الثانية: فلنص العلماء ومنهم النحاة على أن الأداة والحرف وهي (من) وإن كانت زائدة -ضرورة شياع زيادة (من) الداخلة على النكرة بعد النفي والاستفهام كقوله تعالى: (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت) - فإنها على الرغم من زيادتها تدل على الاستغراق لجميع ما يصلح الجنس للانطباق عليه، فليس المراد من النكرة في المقام مطلق ما يقبل التعريف بـ(أل) كما في الاصطلاح النحوي، فالنكرة الواقعة بعد (من) الاستغراقية من المسلمات عندهم أنها تدل على الاستيعاب..

وأما الجملة الأولى: النكرة الواقعة في سياق نفي الجنس فهو أيضاً من المسلمات، لأنهم أرجعوا هذه الجملة إلى تضمين حرف الاستغراق، ولذا نص النحاة على أن (رجل) في قولنا: (لا رجل في الدار) مبني والوجه في بناءه تضمنه لمعنى الحرف وهو (من) الاستغراقية أي بمعنى (لا من رجل في الدار)..

فإذاً هاذان النوعان من الجمل يخرجان عن محل النزاع..

وإنما النزاع في مثل قولنا: (لا تكرم رجلاً) والذي يؤيد ما ذكرناه هو تسالم علماء البيان على عدم صحة قولنا: (لا رجل في الدار بل رجلين) وصحة قولنا: (لا رجل في الدار بل امرأة) فعدم صحة الأول نشأ من الدلالة على الاستغراق وأن مدخول (لا) ليس الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة وإلا لصح (بل رجلين)، بخلاف قولنا: (لا تكرم رجلاً بل رجلين)، فاتضح لنا أن ما يقع في سياق لا النافية للجنس يكون خارجاً عن محل النزاع، سواء ذكرت لفظاً (من) الاستغراقية أم لم تذكر..

بعد وضوح محل النزاع وأنه في مثل (لا تكرم رجلاً) وقع الخلاف بينهم في ذلك على أقوال أربعة:

القول الأول: أنها تدل على العموم وضعاً بمقتضى التبادر، وأصحاب هذا القول اختلفوا فيما بينهم في أن الموضوع للعموم هل هو مجموع الهيئة، أو خصوص النكرة المنفية؟

القول الثاني: أنها ليست موضوعة للعموم لكنها تدل على العموم بالدلالة الالتزامية، كالملازمة القائمة بين الأصل والعكس، بين العين والنقيض، في قولنا: (الموجبة الكلية تنعكس موجبة جزئية) وكقولنا: (نقيض الموجبة الكلية سالبة جزئية)، فالمدعى أن النكرة الواقعة في سياق النفي تدل على معنى لازمه عموم السلب (سالب كلي)، لا سلب العموم (سلب جزئي)

القول الثالث: أنها تدل على العموم والاستيعاب لكن لا بالدلالة الوضعية مطابقة كانت أم التزامية، بل بحكم العقل، وهذا هو مختار الماتن وسوف يأتي توضيحه..

القول الرابع: إنكار الدلالة على الاستيعاب، ولعل ذلك نشأ من إنكار كون البدلية تتناسب مع العموم والاستيعاب..

المصنف رحمة الله عليه يختار من بين هذه الأقوال القول الثالث، ومفاده: أن النفي عندما يدخل على الطبيعة لا بد لكي تنتفي الطبيعة عقلاً أن ينتفي جميع أفرادها، وإلا لما انتفت الطبيعة، وانتفاء الطبيعة بانتفاء أفرادها عقلي..

إن قلت: إن دلالة هذه الصيغة على العموم إن كان بالعقل فنحن نعرف بأن الأحكام العقلية غير قابلة للتقييد، لما ذكرناه مراراً من أن الأحكام العقلية عبارة عن مدركات عقلية نشأت من إدراك العقل للملاكات التي بمثابة العلة لثبوت الحكم، وما دامت العلة موجودة فيستحيل أن يتخلف الحكم، فلذا كانت الأحكام العقلية غير قابلة للتقييد والتخصيص¹²..

فلو كان العموم في مقامنا من مدركات العقل لامتنع التخصيص، والحال أنك تستطيع أن تقول: (لا تكرم رجلاً فاسقاً)، فكيف دل على التخصيص لو كان العموم بحكم العقل؟ قلت: أن التخصيص المذكور ليس تخصيصاً لحكم العقل وإنما هو تضيق لدائرة المستوعب، أما الاستيعاب فيبقى ثابتاً..

فهذه الصيغة ما يحكم به العقل: أنها تدل على استيعاب ما يراد من المدخول، وهذا المدخول تارة يكون شاملاً لجميع أفراد الطبيعة العقل يحكم باستيعاب جميع أفراد الطبيعة، وأخرى يكون المدخول مستوعباً لصنف من أصناف الطبيعة وفي المثال (العادل) من الرجال، فحينئذ يحكم العقل باستيعاب جميع أفاد الصنف، فلم يحصل تقييد في حكم العقل..

لأن المراد من المدخول ليس من شأن العقل أن يحدده، بل الذي يحدده القرائن الخاصة أو القرائن العامة، فالأول مثل لفظ الفاسق، والثاني مثل مقدمات الحكمة فإن مقدمات الحكمة هي

12 مثلاً إذا حكم العقل بقبح الظلم يكون كل ظلم قبيح ولا يوجد استثناء في ذلك..

التي تثبت لنا أن النكرة المدخولة للنفي مرسلة، كما أن اللفظ الخاص يثبت لنا أن المقصود من النكرة صنف خاص.. وهذا له نظير فإن من أوضح أدوات العموم (كل) 13 فإن (كل) وضعها الواضع للاستيعاب، غاية الأمر مدخولها الذي تستوعبه تارة يكون وسیعاً وأخرى يكون ضيقاً، وفي كلا الحالتين (كل) استعملت فيما وضعت له وهو الاستيعاب غاية الأمر مرة تستوعب ألف وأخرى تستوعب مئة..

هنا بعد أن استشهد بهذا النظير أراد أن يبين: أن هذا النظير هل يشبه ما نحن فيه من ناحية الاحتياج إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخول كل، أو لا نحتاج؟

هنا حصل اشتباه في فهم مقصود الماتن، ولذا نلاحظ أن في كتب الخارج ينسب إلى صاحب الكفاية مبنیان: تارة ينسب له أنه يرى الاحتياج إلى مقدمات الحكمة في المدخول، وأخرى ينسب له لا يرى ذلك..

ومنشأ الاشتباه عدم النظرة المجموعية إلى كلام صاحب الكفاية، بين ثلاثة مباحث ينبغي أن نتحرك، أحدها: المتن هنا، وثانيها: تعليقه على المتن، وثالثها: ما يأتي في بحث المطلق والمقيد..

بعد أن نظر هنا للنكرة الواقعة في سياق النفي بـ(كل) فيفهم من هذا التنظير أنه كما أن النكرة الواقعة في سياق النفي نحتاج فيها إلى إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، وكما أكد على ذلك في التعليقة قد يُتوهم أن (كل) كذلك، فكل تكون لاستيعاب ما يراد من المفهوم، فلا بد أن نعين ما يراد من المدخول لكي تأتي بعد ذلك كلمة (كل) وتستوعبه، والمراد من المدخول يتعين بواسطة مقدمات الحكمة، عندما قال: (أكرم كل عالم)

13 نظير لأن كل تدل على العموم بالوضع، وما نحن فيه بحكم العقل..

ف(عالم) لم يقيد بالعاقل، فإذا يراد من العالم مطلق العام، فتأتي (كل) وتستوعب مطلق العالم..

لكنه استدرك بعد ذلك ليدفع هذا التوهم وذهب إلى أن (كل) تفترق عن النكرة في سياق النفي في أنها موضوعة لاستيعاب ما يصلح المدخول للانطباق عليه لا لما يراد من المدخول، فحينئذ لا نكون بحاجة إلى توسيط مقدمات الحكمة، وسوف يأتي لهذا البحث مزيد توضيح في المطلق والمقيد..

درس ٢٤٣:

ص ٢١٧، قوله رحمه الله: (.. وهذا هو الحال في المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً -بناءً على إفادته للعموم- ولذا لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف وغيره..)

خلاصة الفرق بين (كل) وبين (وقوع النكرة في سياق النفي) يكمن في أمرين:

الأمر الأول: أن دلالة (كل) على الاستيعاب بالوضع، بينما دلالة (النكرة الواقعة في سياق النفي) بحكم العقل، كما تقدم توضيحه..

الأمر الثاني: أن النكرة الواقعة في سياق النفي إن كانت مبهمة ومهملة فيسري إهمالها إلى النفي، فحينئذ يكون النفي في قوة الجزئية لأنه هو القدر المتيقن، بينما في (كل) فإن إهمال المدخول لا يسري إلى الأداة بل تكون الأداة رافعة لإبهامه وإهماله..

وهذه النقطة في غاية الأهمية إذ يترتب عليها أن رفع الإهمال في وقوع النكرة في سياق النفي بحاجة إلى قرينة عامة من قرينة الحكمة أو اقتضاء المقام لعموم السلب، وهذا يختلف باختلاف الموارد، فبواسطة قرينة الحكمة وغيرها من القرائن يرتفع الإهمال، ومع انتفاء القرينة يسري الإهمال إلى الأداة

ويكون النفي راجعاً إلى (سلب العموم) لا (عموم السلب) لأن المهمل في قوة الجزئي..
بينما في مدخول (كل) فإن وضع كل للاستيعاب يكون في حد ذاته قرينة على رفع الإهمال عن المدخول..
والسر في هذا الفارق الثاني نشأ من أنه في (كل) يوجد أداة موضوعة للاستيعاب بخلافه في النكرة في سياق النفي، فإن النفي لم يوضع للاستيعاب وإنما استفدنا الاستيعاب من حكم العقل..

هذا هو تمام الكلام في التفريق بين (النكرة الواقعة في سياق النفي) وبين العموم بواسطة (كل)..

في ختام البحث يتعرض للمحلى باللام

فإنه من الأدوات التي وقع فيها الخلاف في دلالتها على العموم أم لا، واللام تارة تدخل على المفرد، وأخرى تدخل على الجمع، وعلى كل حال تارة تكون للإشارة إلى معهود، وأخرى لا تكون للإشارة إلى معهود..

فإن كانت للإشارة إلى معهود فحينئذ لا إشكال في عدم دلالتها على العموم، لأن المعهودية نوع من أنواع التخصيص..

وإنما الكلام في غير صورة المعهودية، فبناء على دعوى الدلالة على العموم فحينئذ يكون الدلالة على العموم بحاجة إلى رفع الإبهام والإهمال عن المدخول، فهل يرتفع هذا الإهمال بواسطة اللام كما قلنا في (كل)؟، أن أنه بحاجة إلى قرينة عامة كما قلنا في النكرة الواقعة في سياق النفي؟

يستظهر المصنف رحمة الله عليه أن المعرف باللام والذي ليس للعهد أن حاله كحال (كل) فتكون الأداة هي الرافعة للإهمال والمعينة للمراد من المدخول..

إن قلت: لو كانت الأداة سواء كانت (كل) أم (اللام) معينة للمراد من المدخول ورافعة لإهماله فيكون ذلك منافياً لتقييد المدخول الذي هو من الأمور المتعارفة لدى العرف، كقولنا: (أكرم كل فقيه عادل)، ووجه المنافاة: أن التقييد بالوصف - مثلاً- يدل على ضيق دائرة المدخول، وكون الأداة موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول ينافي التضيق..

قلت: ينبغي أن نفرق بين نحوين من التقييد..
النحو الأول: التقييد الذي يعرض بعد استيعاب الأداة لتمام أفراد المدخول، وهذا عادة لا يكون إلا بالقرينة المنفصلة..
النحو الثاني: التقييد الذي يكون مجموع القيد والمقيد فيه معروضاً للأداة..

وهذان النحوان لهما نظير في عالم التكوين الخارجي، تارة يقول المالك للأجير قبل البدء في حفر البئر والركية (ضيق فم الركية) بمعنى أوجد الركية والبئر من أول الأمر مضيقاً، وأخرى يقول له ذلك بعد حفره للبئر الواسع، وقولنا: (أكرم الفقيه العادل) من نحو الأول في (ضيق فم الركية) فإن الأداة وهي كل دخلت على مفهوم كان مضيقاً فاستوعبت تمام أفراد هذا المفهوم المضيق، لا أنها استوعبت تمام أفراد المفهوم الموسع ثم ضيقنا بعد ذلك ليحصل المنافاة..

كما أن هذه المنافاة لو قبلناها في القرينة المنفصلة فسوف يأتي في الفصل اللاحق أنها لا تنافي العموم والاستيعاب وإنما تمنع عن حجيته..

لكن المشكلة أننا لا نعتقد بدلالة الجمع المعرف أو المفرد المعرف على العموم وضعاً، وذلك لأن دلالاته على العموم بالوضع لا يخلو، إما أن يكون الألف واللام موضوعة للعموم،

أو المدخول موضوع للعموم، أو المركب هو الموضوع للعموم، ولا مجال لهذه الدعوى في واحد منها..
أما أن (أل) ليست موضوعة للعموم فلوضوح أن (أل) في اللغة العربية لها وضع واحد وهو التعريف والتعيين..
وأما أن المدخول ليس كذلك، فلأن الواضع عندما وضع الألفاظ وضعها كمفردات ولم يضعها كألفاظ موجودة في ضمن جمل، والمدخول إن جرد عن وصف المدخولية فهو (عالم) موضوع لذات ثبت لها العلم وليس موضوعاً للاستيعاب، وإن لوحظ فيه وصف المدخولية فقد عرفت أن الواضع وضع الألفاظ للمعاني قبل استعمالها ووصف المدخولية ينشأ من الاستعمال، وقد عرفت سابقاً أن ما ينشأ عن طور الاستعمال لا يكون له دخالة في الموضوع ولا في الموضوع له..
فإذا كان كلُّ من الأداة والمدخول لم يوضعا للعموم فالمركب منهما ليس كذلك..
هذا تمام الكلام في هذا الفصل، وسوف يأتي تنمة في بحث المطلق والمقيد..

الفصل الرابع: في تحقيق العام المخصص (حجة العام في الباقي بعد التخصيص).

في هذا الفصل الجديد يتعرض في إلى بحث حجة العام في الباقي بعد التخصيص، إذا قال المولى: (أكرم العلماء) ثم خصص ذلك بالعدول، أو أخرج الفاسق تخصيصاً، أو قال: (أكرم العلماء) وأخرج النحوي تخصيصاً، فهل يكون قولنا: (أكرم العلماء) حجة في غير النحاة أو لا؟
هناك أقوال ثلاثة:

القول الأول: ما يظهر من علمائنا الاتفاق عليه، وهو أن العام حجة في الباقي بعد التخصيص، طبعاً على تفصيل يأتي في الفصل اللاحق..

القول الثاني: في أن العام ليس بحجة بعد التخصيص، ونسبه في التقريرات إلى بعض العامة، ونسبة الأملي إلى أبي ثور.. وحاصله: أن العام ليس حجة في الباقي، ودليلهم على ذلك أن العام المخصص فيه تجوز لأنه بحسب الفرض موضوع للجميع فاستعمل في البعض، فلو كان عدد العلماء مائة وأخرجنا النحاة وعددهم عشرة، فالعام موضوع لاستيعاب المئة فاستعماله في التسعين يكون استعمالاً للفظ في غير ما وضع له..

ولكن بما أن ما دون المرتبة العليا من الأعداد بأجمعه يكون مجازاً فاستعمال العالم في المثال في التسعين مجاز وفي الثمانين مجاز وفي السبعين مجاز وهكذا.. ولا أولولوية لمجاز على مجاز، فمع عدم المعين لمرتبة من الأعداد غير المرتبة العليا تكون الجملة مبهمة ومجملة والمجمل ليس بحجة..

القول الثالث: نسب إلى البلخي، وحاصله التفصيل بين القرينة المتصلة وبين القرينة المنفصلة، فذهب إلى أن العام حجة في

الباقى إذا كانت القرينة متصلة، وليس بحجة فى الباقى إذا كانت القرينة منفصلة، ولعل منشأ هذا التفصيل أنه فى القرينة المتصلة لا يلزم التجوز بناءً على أن تكون الأداة دخلت من أول الأمر على المدخول المخصص من باب (ضيق فم الركبة) بخلافه فى المنفصلة..

المصنف رحمة الله عليه يذهب إلى القول الأول ويبطل حجة الخصم..

فإن حجة الخصم كما عرفنا مبنية على المجاز، والتخصيص تارة يكون بالمتصل وأخرى يكون بالمنفصل..

أما التخصيص بالمتصل فهو فى الواقع ليس بتخصيص لما عرفت من أنه من قبيل (ضيق فم الركبة)، توضيح المطلب:

أن التجوز المدعى فى التخصيص بالمتصل لا يخلو، إما أن يكون فى استعمال الأداة، وإما أن يكون باستعمال المدخول المخصص، وإما أن يكون باستعمال الوصف المخصص..

أما الأول فلا مجازية فيه، لأن (كل) موضوعة للاستيعاب فاستعملت للاستيعاب، غاية الأمر مرة يكون المستوعب مئة ومرة يكون المستوعب تسعين فى كلا الحالتين هي استعملت للاستيعاب، وضيق المستوعب وسعته لا يفرق فيه فى استعمالها فى الاستيعاب..

أما المدخول والوصف، ففي الواقع التقيد والتخصيص جاء من قبل تعدد الدال والمدلول، فعالم استعمل فى معناه والعاقل كذلك، بعد ضمنية هذين الدالين حصل التضييق ولا تجوز فى طريقة تعدد الدال والمدلول..

درس ٢٤٤:

ص ٢١٨، قوله رحمه الله: (وأما في المنفصل، فلأن إرادة الخصوص واقعاً لا تستلزم استعماله فيه وكون الخاص قرينة عليه..)

كان الكلام في أن تخصيص العام هل يستوجب مجازية العام، أم لا يستوجب؟

ويمكن من خلال ما تقدم ما سوف يأتي -مع قطع النظر عن الأقوال الموجودة بالفعل- أن يذكر لهذا البحث وجوهاً ناشئة من انقسام المخصص إلى متصل ومنفصل، وناشئة من أنه على القول بالتجوز هل يلزم الإجمال في العام أم لا يلزم؟ اختار جمع من علماء العامة التجوز والإجمال، واختار الماتن رحمة الله عليه الحقيقة في المتصل والمنفصل، وعلى تقدير الاعتقاد بالمجازية يلزم الإجمال، تقدم الحديث عن المخصص إذا كان متصلاً، ووصل الكلام إلى المخصص المنفصل..

أما التخصيص بالمنفصل، يرفع الماتن المجازية عن العام في صورة كون التخصيص بالمنفصل بالتفريق بين الدلالة الاستعمالية والدلالة على المراد الجدي، تقريب ذلك:

أن الحقيقة والمجاز من الأوصاف التي تعرض على الاستعمال، فالاستعمال ينقسم إلى استعمال مجازي واستعمال حقيقي، فالدلالة الاستعمالية هي المقسم للحقيقة والمجاز، ولا يشترط أن تتوافق الدلالة الاستعمالية مع المراد الجدي، فإنه في صورة الهزل يوجد مراد استعمالي على وفق ظهور الكلام ولكن لا توجد إرادة جدية..

والسر في ذلك أنه في كل كلام يطلقه المتكلم يوجد أصلاً، الأول: أصالة ظهور الكلام في المراد، والثاني: أصالة كون المراد الجدي هو الظاهر..

والأصل الأول ناظر إلى مرحلة الاستعمال، بينما الأصل الثاني ناظر إلى مرحلة الإرادة الجدية، ففيما نحن فيه عندما يقول المتكلم: (أكرم كل عالم) فإن الأصل الأول يكون محكماً إذ أن هذا الكلام ظاهر في العموم استعمالاً، ولكن بعد الالتفات إلى القرينة المنفصلة لا ينعقد الأصل الثاني على وفق الأصل الأول، إذ يتبين أن المراد الجدي على وفق الخاص.. والاستفادة من هكذا طريقة ناشئة في الأعم الأغلب أن المولى والمتكلم يكون بصدد ضرب القاعدة والقانون لتكون هي المرجع في الأفراد المشكوكة، فعندما يأتي الخاص ويكون حجة في حصة خاصة فهذه الحصة الخاصة المتيقنة تتزاحم حجية الخاص فيها مع حجية العام، فيقدم الخاص على العام في هذه الحصة لأقوائيته، وتبقى الحصص الأخرى داخلية في العام..

يستفاد من هذا البيان أن ورود الخاص منفصلاً عن العام لا يؤدي إلى أي تصرف وتغيير في الدلالة الاستعمالية بل يبقى العام وأداة العموم مستعملة فيما وضعت له، وإنما التغيير يطرأ على حجية العام وهذا مربوط بمرحلة المراد الجدي وفي هذه المرحلة لا تكون محلاً للتجاوز والحقيقة في الاستعمال..

لقائل أن يقول: أن هذا البيان لا يخرج عن كونه احتمالاً في الكلام، ومعه احتمال آخر إن لم يكن أقوى منه فلا أقل يكون مكافئاً له، ألا وهو أن يكون المتكلم ابتداءً قد استعمل العام في غير العموم، ومع تكافؤ الاحتمالين يعود حديث الإجمال..

فإنه يقال: سلمنا وجود الاحتمال الثاني، لكننا لا نسلم التكافؤ فضلاً عن الأقوائية، ضرورة أن العام قبل مجيء الخاص قد

استقر ظهوره في العموم وتحقق الأصل الأول، ومجرد إبداء احتمال المجازية لا يمنع من تحقق الأصل الأول وهو أصالة الظهور، ضرورة أن كل ظاهر معه احتمال الخلاف وإلا لكان نصاً، وبعد مجيء الخاص يتضح أن المراد الجدي ليس على وفق أصالة الظهور، فتتصادم حجية الخاص مع حجية العام فيقدم الخاص للأقوائية..

من هذا البيان يتضح لنا الفرق بين التخصيص بالمتصل والتخصيص بالمنفصل، ففي المتصل يتطابق الأصل الأول مع الأصل الثاني، بمعنى أنه من أول الأمر لا ينعقد للعام ظهور في العموم الواسع ولكن من جهة أخرى لا يلزم المجازية لعدم صدق التخصيص حقيقة بل يكون المستوعب ضيقاً، ولا فرق في استعمال الأداة في الاستيعاب بين أن يكون المستوعب واسعاً وأن يكون ضيقاً، بينما في القرينة المنفصلة ينعقد ظهور العام في العموم الواسع غاية الأمر يقع التزاحم بين حجتين من دون أن يتأثر المدلول الاستعمالي بمجيء الخاص..

هذا تمام الكلام فيما يرتبط بإثبات أن التخصيص لا ينافي الاستعمال الحقيقي، فبالتالي يكون نفي الإجمال من السالبة بانتفاء الموضوع، لأن سبب الإجمال هو المجاز ومع عدم وجوده لا يوجد إجمال..

البعض سلّم المجازية¹⁴ ولكنه لم يسلم الإجمال، فالميرزا القمي رحمة الله عليه ذكر أنه على تقدير استلزام التخصيص للتجاوز في العام مع ذلك لا يلزم من ذلك إجمال الخطاب، لأنه مع

14 طبعاً التسليم بالمجازية أعم من التسليم الواقعي والتسليم الجدلي..

التخصيص وإن كان الأمر كما ذكر المستدل من تعدد المجازات، لكن تعدد المجازات يؤدي إلى الإجمال لو لم يكن في البين قرينة تعين أحد المجازات وهي موجودة في المقام، فإن أقربية المرتبة العليا للمعنى الحقيقي قرينة معينة للمجاز المراد، فمثلاً لو كان عدد أفراد العلماء مئة وأخرجنا خمسة فإن استعمال العام في خمس وتسعين كاستعماله في العشرين في لزوم المجازية لكن لما كان الخمس والتسعون أقرب إلى المئة من العشرين تكون هذه الأقربية معينة للمرتبة الأخيرة.. بهذا البيان رفعوا الإجمال على تقدير تسليم المجازية..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المحاولة، بأن الأقربية يمكن تصويرها على نحوين:

النحو الأول: الأقربية الدخيلة في حصول الأنس بين اللفظ وبين المرتبة المجازية..

النحو الثاني: الأقربية التي لا توجب الأنس وإنما هي مجرد شيء يرتبط بعالم التكوين، كالأقربية المقدارية أو المكانية أو الزمانية..

ومما لا يخفى أن الأقربية إنما تصلح لتعيين المرتبة إذا كانت من المورد الأول وهي الأقربية التي توجب الأنس بين اللفظ والمرتبة، دون ما كان من النحو الثاني، والأقربية المذكورة فيما نحن فيه من النحو الثاني..

درس ٢٤٥:

ص ٢١٩، قوله رحمه الله: (وفي تقارير بحث شيخنا الأستاذ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاحتجاج، هذا لفظه..)

ما زال البحث في مناقشة احتجاج من اختار الإجمال في العام بعد التخصيص، والمنصف رحمة الله عليه بعد أن بين جوابه على الاحتجاج تعرض لبعض أجوبة القوم، وتقدم الجواب الأول عن الميرزا القمي رحمة الله عليه..

الجواب الثاني هو الجواب الذي تبناه الشيخ الأعظم في تقريره ويمكن أيضاً أن يستفاد من كلام لصاحب الحاشية على المعالم، إلا أنه بحاجة إلى تأويل للفظ التجوز الذي سلمه الشيخ الأعظم، وإلا لولا ذلك لتوهم أن جواب التقارير يبين جواب الحاشية..

جواب الشيخ الأعظم بيئني على أنه:

لو تنزلنا وسلمنا التجوز عند تخصيص العام، ولكن مع ذلك لا يلزم الإجمال فالتجوز لا يلزم الإجمال، وذلك لأن شمول العام لتمام الباقي بعد التخصيص تام الاقتضاء ومفقود المانع.. أما تمامية المقتضي فباعتبار أن المجازية على تقدير تسليمها نشأت من عدم شمول العام للأفراد الخارجة بالتخصيص، ولم تنشأ من دخول الأفراد غير المخصصة في العام، فإن قولنا: (أكرم كل عالم) نظير دلالة الكل على جزئياته لا الكل على أجزائه، بمعنى أنه لا ترابط بين الأفراد فإن دلالة العام على إدخال فرد لا يرتبط بدلالته على إدخال الفرد الآخر بحيث لو أن الفرد الآخر خرج من تحت العموم لسقطت الدلالة على الفرد الأول، فإذا كانت دلالة العام على الأفراد استقلالية

وليست ترابطية فحينئذ يكون المقتضي لشمول تمام الباقي بعد التخصيص موجوداً، وإن كان هذا الاستعمال مجازياً لما عرفت من أن المجازية نشأت من عدم دلالة العام على الأفراد الخارجة ولم تنشأ من إرادة إدخال الأفراد الباقية، لكي يقال: إن إدخال عشرة مجاز وإدخال تسعين مجاز ولا ترجيح لمجاز على آخر، وعليه فيتم المقتضي..

أما أن المانع مفقود فباعتبار أن ما يتصور مانعاً في المقام هو القرينة التي توجب صرف اللفظ عن مدلوله، وفيما نحن فيه لا يوجد إلا قرينة واحدة دلت على خروج بعض الأفراد، أما الباقي فلم تدل على خروجه، ولو شككنا بالخروج فالأصل هو العدم..

النتيجة النهائية: الشيخ يرى أنه حتى لو سلمنا المجازية لا يوجد إجمال لوجود المقتضي للدلالة على تمام الباقي وفقد المانع، المقتضي أن كل عام كان يشمل كل فرد على نحو الاستقلال فخرج البعض لا يؤدي إلى عدم دخول البعض الآخر أو سقوط دلالاته عليه، والمجازية نشأت من عدم دلالاته على الخارج لا من إرادة إدخال الباقي حتى يقال إدخال عشرة مجاز وإدخال تسعين مجاز، فاللفظ له صلاحية لشمول الباقي.. والمانع لا بد أن يكون قرينة في المقام والمفروض أن القرينة لم تخرج إلا الأشخاص التي خرجت، فلو شككنا في خروج غيرها الأصل عدم الخروج، فحينئذ المقتضي موجود والمانع مفقود فيشمل العام تمام الباقي بعد التخصيص.. هذا هو الجواب الذي ذكره الشيخ الأعظم رحمة الله عليه..

الآخوند رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الجواب..

وفي البداية لا بد أن نفرق بين مدخول أداة العموم وبين أداة العموم نفسها، فإن مدخول أداة العموم اسم جنس لا يؤثر

استعماله الحقيقي إخراج بعض الأفراد عنه وعدم الإخراج، لأن اسم الجنس كما سوف يأتي يدل على الطبيعة المهمة التي تنسجم مع التقييد وإخراج بعض الأفراد..

بينما في أداة العموم نفسها التجوز الذي بحسب الفرض سلمه الشيخ الأعظم، فحينئذ حتى تدل كلمة (كل) على كل فرد فرد على نحو الاستقلال فلا بد من دلالتها على الشمول والاستيعاب، والمفروض أنها استعملت في غير ما وضعت له لتسليماً للمجازية، فحينئذ لا يبقى ما يدل على كل فرد فرد على نحو الاستقلال، إذ بعد تعدد المجازات وصلاحيه اللفظ مجازاً على الانطباق على مراتب الأعداد المختلفة كان تعين بعض هذه المراتب بحاجة إلى معين ومع فقدته يكون التعيين من باب الترجيح بلا مرجح..

والدال على التعيين لا يخلو من أحد أمرين، إما الوضع وإما القرينة، والمفروض انتفاء الأول لكون الاستعمال مجازياً، فتبقى القرينة، والقرينة الموجودة في المقام ليست هي إلا المخصص، والمخصص قرينة صارفة للعام عن الشمول للداخل تحت المخصص، وهذه من سنخ القرائن الصارفة التي لا تكون معينة، تقريب المطلوب:

نلاحظ أن كلاً من المجاز والمشارك بحاجة إلى قرينة، لكن الفرق أن قرينة المجاز تفترق عن قرينة المشارك في أن قرينة المشارك معينة للمراد، بينما قرينة المجاز صارفة عن المعنى الحقيقي، وكثيراً ما تكون معينة أيضاً، كما لو كان للفظ مجازات متعددة وأقمنا قرينة ففي الوقت الذي تصرف القرينة اللفظ عن معناه الحقيقي تتلائم مع أحد المجازات، مثلاً إذا قلنا أن استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجاز وفي العصفور الشجاع مجاز لكن (يقود السيارة) كما تصرف لفظ الأسد عن

الحيوان المفترس تعين نوعية المجاز وهو أنه الرجل الشجاع
لا العصفور الشجاع..
بينما فيما نحن فيه هذه القرينة لا تصلح إلا للصارفية إذ حد
دلالتها هو الإخراج ليس إلا، فلا تعين مرتبة من مراتب المجاز
كالمرتبة الدنيا أو المرتبة العليا، فإذا فقد المعين مع تسليم
المجازية فتعود شبهة الإجمال جذعاً..

الفصل الخامس: في المخصص المجلد.

هذا الفصل من أهم فصول مبحث العموم بل إذا قلنا إنه من أهم فصول القسم الأول من الكفاية لما كنا مبالغين لكثرة الحاجة إليه في علم الفقه مع اختلاف الأنظار فيه، عنوان البحث: أن إجمال الخاص هل يسري إلى العام أم لا؟

ولاستيعاب تمام شقوق المسألة لابد من تقديم هذه المقدمة، حاصلها:

أن ما يُسمى بالتخصيص بدوّاً على ثلاثة أنحاء..

النحو الأول: أن تكون أداة العموم عارضة على المقيد، كما هو الحال في التخصيص بالوصف، كقولنا: (أكرم العلماء العدول)

النحو الثاني: أن يكون التخصيص بواسطة الاستثناء، كقولنا: (أكرم كل عالم إلا الفساق)

النحو الثالث: أن يكون التخصيص بعد الظهور الاستقراري للعام، كقولنا: (أكرم كل عالم) ويأتي في كلام آخر (لا تكرم الفساق).

ويصطلح على المخصص في الأخير بالقرينة المنفصلة، وعلى الثاني يصطلح بالقرينة المتصلة، أما الأول فقد عرفت أن مختار المصنف هو عدم التخصيص..
فينتج ذلك:

- ١- أن التخصيص تارة بالمتصل، وأخرى بالمنفصل.
- ٢- ومن جهة أخرى الخاص تارة يكون مبيناً مفهوماً ومصادقاً، وأخرى يكون مجملاً، وإجمال الخاص تارة من ناحية المفهوم، وأخرى من ناحية المصادق، والإجمال المفهومي تارة يكون من باب الدوران بين الأقل والأكثر كما لو اشتبه مفهوم لفظ بين عام وخاص، وأخرى يكون بين المتباينين.

٣- ومن جهة ثالثة المخصص متصلاً كان أم منفصلاً تارة يكون لفظياً، وأخرى يكون لبيئاً..
هذه هي الشقوق الدخيلة في هذا الفصل..

المصنف أوقع الكلام في مقامين، الأول في المخصص اللفظي المجمل، الثاني في المخصص اللبي المجمل..

أما الكلام في المقام الأول: المخصص اللفظي المجمل.
فصدّر البحث في الإجمال المفهومي الدائر بين الأقل والأكثر مع كون المخصص منفصلاً، كما لو قال: (أكرم كل عالم) ثم قال: (لا تكرم الفساق)، واشتبه علينا مفهوم الفسق بين مرتكب مطلق الذنب ومرتكب خصوص الكبيرة، فهذا الإجمال دائر بين الأقل والأكثر¹⁵..

اختار الماتن رحمة الله عليه أن إجمال الخاص في الصورة المذكورة لا يسري إلى العام، بمعنى أن الفرد المشكوك اندراجه تحت الخاص لاشتباهاه المفهومي لا يمنع من التمسك بالعام فيه، ولكي يتضح محل النزاع بشكل بين:
ففي المثال المتقدم عندنا ثلاثة أنواع من الأفراد:

النوع الأول: الفرد الذي نتيقن بعدم اندراجه تحت الخاص، وهو في المثال الذي لم يرتكب لا كبيرة ولا صغيرة..

النوع الثاني: الفرد الذي نقطع باندرجاه تحت الخاص، وهو في المثال مرتكب الكبيرة..

النوع الثالث: الفرد الذي يشك في اندراجه تحت الخاص، وهو في المثال مرتكب الصغيرة..

لا شك أن العام يشمل الفرد الأول -بعد فراغنا عن الفصل السابق-، كما أنه لا شك في عدم شمول العام للفرد الثاني،

15 الأقل مرتكب الكبيرة، والأكثر مطلق الذنب صغيراً كان أم كبيراً..

وإنما الكلام في شموله للثالث، فإن كان شاملاً له فهذا معناه أن إجمال الخاص لم يسري إلى العام، وإن لم يكن شاملاً له فهذا معناه أن إجمال الخاص سري إلى العام..

درس ٢٤٦:

بعد تلك المقدمة يشرع الأخوند رحمة الله عليه في المخصص اللفظي المجمل مفهوماً، وتبين أنه تارة يدور أمره بين الأقل والأكثر، وأخرى بين المتباينين، وينتج من ضربهما في الاتصال والانفصال من ناحية القرينة صور أربع..

الصورة الأولى: التي تعرض لها الأخوند هي صورة كون المخصص منفصلاً مع دوران الأمر فيه بين الأقل والأكثر.. والعمدة في فهم سراية الإجمال من المخصص إلى العام مع التفريق بين الاتصال والانفصال تكمن في أن المخصص المنفصل لا يعطي للعام عنواناً بل يبقى العام على ما هو عليه من ناحية ظهوره الاستقراري..

بخلاف المخصص المتصل فإنه يوجب تعنون العام بعنان جديد وفي الواقع يصبح موضوع الحكم في صورة الاتصال مركباً من جزئين أحدهما عنوان العام والآخر القيد المستفاد من الاتصال، ففي قولنا: (أكرم العلماء إلا الفساق) يكون موضوع الحكم ليس مجرد عنوان العام بل العام جزء من الموضوع والجزء الآخر هو عدم الفسق..

بينما -كما عرفنا- في صورة الانفصال يبقى ظهور العام في العموم مستقراً، وحيث المخصص المنفصل لا يستوجب الانقلاب في العنوان..

بناء على هذه النقطة المهمة ففي الصورة الأولى التي نبحت عنها كما لو قال: (أكرم العلماء) وقال: (لا تكرم الفساق)

وتشتبه مفهوم الفسق بين خصوص مرتكب الكبيرة والأعم منه ومن الصغيرة، بالنسبة لمرتكب الكبيرة إن كان عالماً لا شك أن العام يشملُه بعنوانه لكن لا يشملُه بما هو حجة لأنه القدر المتيقن من الخاص، وطبقاً لتقديم الحجة الأقوى يخرج عن تحت العام حكماً لا موضوعاً، وأما مرتكب الصغيرة فالمفروض أن العام يشملُه عنواناً، لما عرفت من أنه بطرو التخصيص بالمنفصل لم ينقلب عنوان العام بل يبقى ظهوره مستقراً، فمرتكب الصغيرة إن كان عالماً يكون داخلاً في عنوان العام، وبما أن الخاص مجملٌ فيه فيشك في تخصيص زائد بالنسبة إليه فيكون موضوعاً داخلاً في العام من دون أن يثبت المزاحم للعام في حجته فيه، فتكون حجية العام فيه محكمة فلا يسري إجمال الخاص إلى العام في المخصص المنفصل المجمل مفهوماً..

طبعاً هذا كله إذا لم يكن للمشكوك حالة سابقة، وإلا سوف يأتي هل يجوز التمسك بالاستصحاب إذا كان له حالة سابقة أو لا؟، وهناك يأتي بحث عدم الأزلي..

الصورة الثانية: فيما لو كان المخصص المتصل مجملاً مفهوماً مع دورانه بين الأقل والأكثر....

في هذه الصورة يتضح مما ذكرناه أن إجمال الخاص يسري إلى العام، إذ بعد كون القرينة متصلة، وكون القرينة المتصلة موجبة لتعنون العام بعنوان جديد، ففي هذه الصورة يشك في شمول العام للمورد المشكوك وهو مرتكب الصغيرة، فلم يحرز أصل الظهور فيه لكي يقال: (إن الخاص لا يزاحمه فيما هو ظاهر فيه لإجماله)..

وبعبارة أخرى: بعد أن قلنا إنه في القرينة المتصلة يصبح الموضوع مركباً من جزئين، أحدهما العلم، والآخر عدم الفسق

(العدالة)، فكأنه من أول الأمر جاء بموضوع مضيق وبما أننا نشك في انطباقه على مرتكب الصغيرة فيرجع التمسك بالدليل فيه إلى التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية لنفس الدليل، وهذا بالاتفاق غير جائز، لأن كل دليل لا يحرز موضوعه.. فلو قال المولى: (لا تشرب الخمر) لا نستطيع من هذا الدليل أن نثبت خمرية سائل، وهنا الأمر كذلك لأن المفروض أن الخاص أعطى للعام عنواناً جديداً وهو (العالم العادل) فالتمسك بأكرم العالم العادل لإثبات جزء الموضوع في مرتكب الصغيرة يكون من التمسك بالدليل لإحراز موضوعه وهذا بالاتفاق باطل..

الصورة الثالثة: أن يكون التخصيص بالمتمصل لكن مع دوران الأمر بين المتباينين..

والكلام هو الكلام، إذ ما دام الاتصال يستوجب تعنون العام بعنوان جديد لا يفرق في ذلك بين عدم صحة التمسك به لإدراج أحد شقي الأقل والأكثر أو لإدراج المباين..

الصورة الرابعة: أن يكون التخصيص بالمنفصل مع كون الدوران بين المتباينين..

كما لو قال: (أكرم العلماء) وقال: (لا تكرم زيدا) واشتبه المقصود من زيد بين كونه ابن عمرو أو ابن بكر، فالمخصص مجمل، والعالم حافظ على ظهوره الاستقراري، لكن فرقه عن صورة الانفصال في دوران الأمر بين الأقل والأكثر أن في صورة الأقل والأكثر مع إجمال الخاص لكن يوجد له قدر متيقن، بينما في المتباينين لا يوجد قدر متيقن فيتحقق لنا علم إجمالي بخروج إما زيد بن عمرو وإما زيد بن بكر..

فإدخال كلاهما في حجية العام مخالفة قطعية، وإدخال أحدهما في حجية العام المعين ترجيح بلا مرجح، وأحدهما غير المعين ليس فرداً ثالثاً في البين، فلا يكون العام حجة في أحدهما، فيسري إجمال الخاص إلى العام، طبعاً في مورد التخصيص أما في العام غير زيد حتماً يكون حجة فيه.. وبهذا يتم الكلام في الشبهة المفهومية..

ص ٢٢١، قوله رحمه الله: (وأما إذا كان مجملاً بحسب المصداق، بأن اشتبه فرد وتردد بين أن يكون فرداً له أو باقياً تحت العام..)

يقع الكلام في مقام آخر، فيما لو كان المخصص لفظياً ولكنه مجملٌ مصداقاً..

في هذا المقام يوجد صورتان لا غير، الصورة الأولى: أن تكون القرينة متصلة، الصورة الثانية: أن تكون منفصلة..

أما الصورة الأولى: للشبهة المصداقية فيما لو كان المخصص متصلاً..

كما لو قال: (المرتد يقتل إلا المرأة) ومفهوم المرأة مبين ولكن هذه الخنثى المشكل هل هي امرأة أم لا؟، أو قال: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي إلا يد العدوان) وشكنا أن يد زيد على هذا الكتاب هل هي يد عدوان أم يد أمانة؟

في هذه الصورة لا يوجد نزاع بين الفقهاء والأصوليين بحسب الظاهر، اتفقوا على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص المتصل..

والسر في ذلك واضح لما عرفت من أن القرينة المتصلة توجب تعنون العام بعنوان جديد، ويكون الموضوع مركب من جزئين، ففي المثال الأول يكون مركباً من الارتداد والذكورة

وما دمنا لم نحرز الذكورة في هذه الخنثى فالتمسك بالعام حينئذ يكون من التمسك بالدليل لإثبات موضوعه..

(وأما إذا كان منفصلاً عنه..)

الصورة الثانية: للشبهة المصدقية فيما لو كان التخصيص بالمنفصل..

هذه الصورة محل بحث وكلام بين الأعلام، ذهب جمع إلى القول بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، واختار الأخوند وجماعة عدم الجواز.. ومنشأ توهم الجواز قياس هذه الصورة على صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة المفهومية مع انفصال المخصص، فكما أنه هناك قلنا بأن الظهور الاستقراري للعام يبقى على حاله والخاص لا يزاحم حجية هذا الظهور الاستقراري إلا في ما كان الخاص حجة فيه، كذلك فيما نحن فيه يمكن أن نطبق هذا الأمر طابق النعل النعل، فإذا قال المولى: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) ثم في كلام آخر قال: (يد الأمانة لا تضمن) فإن الكلام الأول يحافظ فيه على ظهوره الاستقراري، فيد زيد في الخارج بما أنها لم يحرز كونها يد أمانة مع دخولها في العام، يكون المقتضي موجوداً وهو الظهور الاستقراري للعام، والمانع مفقود وهو مزاحمة الخاص للعام فيما هو حجة فيه فإنه لم يحرز..

هذا دليل من قال بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية..

درس ٢٤٧:

لا زال البحث في الشبهة المصدقية للمخصص المنفصل، وذكرنا ما يمكن أن يستند إليه القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية وأن إجمال الخاص لا يسري إلى العام..

في مقابل هذا القول يختار الماتن رحمة الله عليه عدم الجواز، ولا بد حينئذ من التفريق بين هذه الصورة وبين صورة دوران الأمر بين الأقل والأكثر في الشبهة المفهومية للمخصص المنفصل، حيث إن صاحب الدليل المتقدم قاس ما نحن فيه على تلك الصورة..

الفرق بينهما أن الصورة المتقدمة تدرج تحت كبرى (الشك في التخصيص الزائد) وذلك لأن الأقل قد علمنا بطرو التخصيص عليه وبخروجه من تحت العام الذي هو القدر المتيقن وهو في المثال مرتكب الكبيرة، فلو كان مرتكب الصغيرة خارجاً من تحت العام لكان هذا تخصيصاً زائداً على التخصيص الأول، فمع الشك في التخصيص الزائد يتمسك بأصالة العموم..

بينما فيما نحن فيه في الشبهة المصداقية المفروض أن المرأة التي خرجت عن وجوب قتل المرتد مبينة مفهوماً فلم يخرج عن تحت عموم العام إلا التخصيص بالمرأة المبينة مفهوماً بحسب الفرض، وهذا المصداق الخارجي مردد بين الدخول في إحدى الحجتين وليس من مصاديق الشك في التخصيص الزائد، فالخنثى المشكل لما تردد بين إحدى الحجتين يحتاج إدراجه في أحدهما إلى دليل خارج عن إحدى الحجتين من أصل لفظي أو عملي..

وبعبارة أخرى: وإن كانت القرينة المنفصلة تختلف عن القرينة المتصلة في أنها لا توجد عنونة العام بعنوان جديد، ولكنها في الوقت نفسه تستوجب تعنون العام الحجة بعنوان جديد، فيكون من يجب قتله بلحاظ المراد الجدي الحجة هو المرتد غير المرأة، وهذه الحجة لم يحرز انطباقها على الخنثى لكي تكون شاملة له، فالخنثى وإن كان داخلاً تحت العام حقيقة لكن لم يحرز دخوله تحت العام حكماً، والموضوع النهائي لما هو

حجة ليس المرتد بما هو مرتد بل المرتد غير المرأة، وهذا الموضوع كما تقدم غير محرز الانطباق على الخنثى¹⁶.. بهذا البيان تم الكلام في الجهة الأولى، حيث ذكرنا في ابتداء البحث أنه تارة نتكلم عن المخصص اللفظي، وأخرى نتكلم عن المخصص اللبي..

قوله رحمه الله: (وأما إذا كان لبياً..)

المقام الثاني: المخصص اللبي المجمل..

المقصود من المخصص اللبي كل ما يصلح للإخراج مع عدم دخوله في مقولة اللفظ، سواء نشأ ذلك القطع بالخروج من إجماع أو بداهة عقل أو اطلاع على الملاك والمناط أو ما يشبه ذلك.. مثلاً ورد في بعض النصوص عن أئمة أهل البيت عليهم السلام: (لعن بني أمية قاطبة) وقاطبة من أدوات العموم، ولكننا بالوجدان نقطع أنه لو فرض وجود مؤمن من هذه الشجرة الملعونة لما جاز لعنه، مع عدم وجود دليل لفظي على هذا الاستثناء والتخصيص، فحينئذ يكون خروج المؤمن الذي هو من هذا البيت عن عموم الحكم بالمخصص اللبي، لأن الخروج لم يكن مقولة اللفظ..

16 نلتفت جيداً.. هناك في دوران الأمر بين الأقل والأكثر لما التبس المفهوم واشتبه وهنام قدر متيقن في التخصيص خرج قطعاً عن تحت العام، أما مرتكب الصغيرة لم يخرج من تحت العام والمفروض أن العام يشملها، والخاص ليس حجة فيه لكي يزاحم حجية العام، بينما لو قلنا (أكرم كل عالم) و (لا تكرم الفساق) وكنا نعلم المقصود من مفهوم الفسق وأنه خصوص مرتكب الكبيرة ولكن شككنا أن زياداً هل ارتكب كبيرة أم لا؟، بما أن المفهوم المبين فلا يكون الشك من قبيل تخصيص زائد فلا يوجد إلا تخصيص واحد (إخراج نرتكب الكبيرة)، فحينئذ زيد الذي صدر منه شيء يدور أمره بين الاندراج تحت الحجة الأولى (العالم غير مرتكب الكبيرة) ويمكن أن يكون داخل تحت الحجة الثانية (مرتكب الكبيرة)، فيدور أمره بين الاندراج تحت إحدى الحجتين ولا مرجح في البين، فلا بد حينئذ أن نستعين بأصل خارج عن إحدى الحجتين...

فحينئذ يقع الكلام في جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه، وعدم جوازه..

وينبغي هنا أن نلتفت إلى نقطة مهمة وهو أنه في الحديث عن المخصص اللبي لا مجال للشبهة المفهومية، بل يختص الكلام في الشبهة المصدقية، إذ لا معنى لأن يقال: (نقطع بخروج شيء عن تحت العام لا نعلم مفهومه)، وإنما الكلام في الشبهة المصدقية، فلو شكنا أن عمر بن عبد العزيز هل كان مؤمناً وشيعياً اثنا عشرياً أم لم يكن؟، فحينئذ هل يجوز لعنه أم لا؟

يقسم الماتن رحمة الله عليه المخصص اللبي إلى قسمين:

القسم الأول: المخصص اللبي الذي يكون بمكان من الوضوح بحيث يعتبر حافاً بالكلام، بمعنى أن السامع بمجرد أن يسمع العام يستحضر معه المخصص اللبي.. هذا القسم حكمه حكم القرينة المتصلة لأنه يعتبر من الأمور الحافة بالكلام فلا ينعقد للكلام ظهور على خلافه، في هذه الصورة لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية للقرينة اللبية..

القسم الثاني: فهي ما لو لم يكن بهذه المثابة بحيث يستحضره السامع عند سماعه للعام، كما لو كان بحاجة إلى إعمال نظر وتأمل، فلا شك حينئذ أنه ينعقد للعام ظهور في العموم، فعندما يرد (العن بين أمية قاطبة) يتحقق لهذا الكلام ظهور في العموم..

لكن لا نرى أن حكم هذا المخصص اللبي كحكم المخصص المنفصل في الشبهة المصدقية إذا كان لفظياً، إذ هناك لم نجوز التمسك بالعام لدوران أمر المصداق بين الاندراج تحت إحدى

الحجتين، أما فيما نحن فيه فلم يصدر من المولى إلا حجة واحدة، والقطع بخروج المؤمن ليس حجة صادرة من المولى وإنما هي معذر للعبد إذا ترك لعن المؤمن من بين أمية، فلا يوجد حجتان نتحير في اندراج عمر بن عبدالعزيز تحت أحدهما فهو يندرج قطعاً تحت الحجة الأولى الواحدة ولا يوجد قطع بخروجه لكي يقال: (إذا تركنا لعنه نكون معذورين)، فلا يعذر إلا بالقطع فلا بد من لعنه..

بل أكثر من ذلك.. نستطيع أن نستنتج من جواز لعنه أنه ليس بمؤمن، لأنه بعد القطع بخروج المؤمن عن عموم العام فإذا ثبت جواز لعن شخص فعن طريق الملازمة يثبت أنه ليس بمؤمن وإلا لما جاز لعنه..

فنستطيع أن نركب قياساً اقترانياً، فنقول: هذا جائز اللعن، وكل جائز اللعن ليس بمؤمن، فهذا ليس بمؤمن. وبهذا يتم الكلام في الجهة الثانية أيضاً..

درس ٢٤٨:

ص ٢٢٣، قوله رحمه الله: (إيقاظ: لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالأستثناء من المتصل..). إيقاظ يرتبط بالتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، اتضح لدينا مما تقدم أنه إن كان المخصص لفظياً فلا يجوز التمسك في العام في المصداق المشتبه اندراجه تحت العام سواء كان المخصص متصلاً أم كان المخصص منفصلاً، واستثنى من ذلك صورة كون المخصص لبياً لا يتكل عليه المتكلم في مقام التخاطب، فهل يوجد عندنا طريقة أخرى بواسطتها يمكن أن ندرج الفرد المشتبه تحت العام؟

ذكروا أنه يمكن لنا بواسطة الأصل أن ننقح موضوع الحكم العام، فلا بد أولاً من تحرير محل النزاع باعتبار أن هذا البحث

أصبح مثاراً للجدل بين من تأخر عن الآخوند وصار يطرح بعنوان: جريان الاستصحاب في الأعدام الأزلية. لكن الآخوند عندما طرح هذا البحث لم يخصه بالأعدام الأزلية، وإنما نشأ البحث عندهم من المثال الأخير الذي ذكره الآخوند، إذ هو مصداق للتمسك بالاستصحاب في الأعدام الأزلية، فعليه لا بد من تحرير محل النزاع..

الكلام أولاً في المخصص اللفظي..

وكما عرفت ينقسم إلى متصل ومنفصل، ثم المخصص المتصل على نوعين، تارة يكون بعنوان الإخراج من العام، وأخرى لا يكون بعنوان الإخراج بل بعنوان التوصيف.. وعندما يكون بعنوان الإخراج تارة يكون المخرج أمراً وجودياً، وأخرى يكون المخرج أمراً عديمياً.. وعلى كل حال في القرينة المتصلة الذي يكون التخصيص فيها بعنوان الإخراج تارة يكون الخاص من سنخ العام، وأخرى لا يكون.

فيتولد من هذا التشقيق أقسام عديدة..

القسم الأول:

أن يكون المخصص منفصلاً من دون أن يكون الإخراج من سنخ العام، كما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (لا تكرم الفساق) واشتبه حال العالم الفلاني في كونه فاسقاً أم لا؟ فهنا يصح لو كان للفسق في العام الفلاني حالة سابقة أن نتمسك بالاستصحاب لإدراجه تحت العام تارة وتحت الخاص تارة أخرى، فإن كان مسبوقاً بالفسق فببركة الاستصحاب يدرج تحت الخاص، وإن كان مسبوقاً بالعدالة فبالاستصحاب ندرجه تحت العام..

وذلك لأن المخصص المنفصل كما تقدم لا يوجب تعنون العام بعنوان جديد، بل في الواقع يكون الحجة هو العام الذي لا ينطبق عليه عنوان الخاص، فتارة يكون مسبقاً بالعدالة فنستصحب العدالة ويندرج حقيقة تحت عنوان العام، وأخرى يكون مسبقاً بعدم الفسق فحينئذ يصدق أيضاً عليه أنه عالم لا يندرج تحت عنوان الخاص لأن عنوان الخاص هو الفاسق، وببركة الاستصحاب أثبتنا عدم فسقه والمفروض أن القرينة المنفصلة تجعل الحجة هو العام الذي لا يندرج تحت عنوان الخاص..

القسم الثاني:

أما لو كان الخارج بالقرينة المنفصلة، أو ما في حكمها من المتصلة التي تكون بعنوان الإخراج لا بعنوان التوصيف مما يسانخ العام، كما لو قال: (أكرم العلماء) ثم قال: (أكرم العدول منهم) فهنا لو شككنا في عدالة عالم لا ينفع استصحاب عدم عدالته لإدراجه تحت العام، لأنه لما كان المخصص مسانخاً للعام فبطبيعة الحال إذا انتفى عنوان الخاص سوف ينتفي عنوان العام الذي هو بعد الحجية العالم العادل، فلا يمكن إدراجه تحت العام..

القسم الثالث:

أن يكون المخصص متصلاً لكن بلسان التوصيف، هذا خارج عن محل الكلام لما تقدم في الفصل السابق من إنكار المصنف للتخصيص في مثل هذه الصورة، لا يوجد عام وخاص بل الموجود أداة عموم دخلت على دائرة مضيقه..
ومنه يفهم أن بقية الصور التي أشرنا إليها في التشقيق داخله باستثناء هذه الصورة..

في ختام البحث يذكر الماتن مثلاً أدى إلى الجدل فيه عند من تأخر عنه، لو ورد (كل امرأة الدم إلى خمسين) ثم ورد استثناء القرشية لأنها ترى الدم إلى الستين، وشككنا في امرأة هل هي قرشية أم نبطية مثلاً، فنشك في انتسابها إلى قريش.. وانتسابها إلى قريش ليس له حالة سابقة لأن المرأة عندما ولدت إما قرشية وإما غير قرشية، لا أن لها حالة سابقة وهي القرشية ثم طرأ الشك لأنها من الأوصاف الذاتية.. أما عدم انتسابها إلى قريش فله حالة سابقة لأن الانتساب شيء حادث، وكل حادث مسبوق بالعدم فتتم أركان الاستصحاب في عدم الانتساب، فإذا ثبت عدم انتسابها يجري عليها الحض إلى الخمسين، لأن العام الحجة هو المرأة التي لا تندرج تحت عنوان الخاص، وهذه المرأة ببركة الاستصحاب لا تندرج تحت عنوان الخاص، فحينئذ يجري عليها حكم العام..

درس ٢٤٩:

ص ٢٢٣، قوله رحمه الله: (وهم وإزاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرده..). يظهر من بعض الفقهاء في بحوثهم الفقهية أنهم يتمسكون بالعمومات في الموارد التي يشكون فيها في حكم فرد لكن لا من باب احتمال التخصيص، ولكي يتضح البحث بصورة مفصلة لابد من تحرير محل النزاع..

إذا كان لدينا دليل يدل على حكم شيء بعنوانه الأولي ولكنه بلحاظ فرد من الأفراد كان مجملاً، فلا يعرف حال ذلك الفرد من ناحية العام صحةً وبطلاناً، فإذاً الدليل الدال على الحكم الأولي لا يمكن أن نتمسك به لإثبات بطلان فرد أو صحته لإجماله بالنسبة إليه، ولكن انعقد النذر على الإتيان بذلك الفرد

المشكوك، فحينئذ قد يتمسك بعموم الدليل الدال على الحكم الثانوي لإثبات صحة ذلك الفرد..

مثاله لو قال المولى: (إذا قمتم إلى الصلاة فتوضؤوا) فهذا دليل دال على وجوب الوضوء بعنوانه الأولي، ثم شككنا في فرد من أفراد الوضوء مع فرض أن الدليل كان مجملاً بالنسبة إليه، ولكن ذلك الفرد المشكوك وقع متعلقاً للنذر، في هذه الصورة لا يمكن أن نتمسك بعموم (إذا قمتم للصلاة فتوضؤوا) لكونه مجملاً بحسب الفرض، ولكن يمكن أن نتمسك بعموم أوفوا بالنذر لتصحيح ذلك الفرد..

وذلك لأن عموم الوفاء بالنذر يدل على وجوب الإتيان بهذا الفرد، وإذا وجب الإتيان به وفاءً للنذر فلا محالة يكون صحيحاً، لأن المفروض أن النادر نذر الإتيان بالوضوء المشروع..

فرق هذا البحث عن البحث السابق أن الشك في البحث السابق كان من جهة احتمال التخصيص، شككنا في وجوب إكرام مرتكب الصغيرة مثلاً لاحتمال دخوله تحت المخصص، بينما فيما نحن فيه العام -مع قطع النظر عن وجود مخصص له وعدم وجوده- هو في حد ذاته كان مجملاً فلا نعرف هل يدل على بطلان هذا الفرد أو لا يدل؟، فنريد أن نصح الفرد بالدليل الدال على العنوان الثانوي، فهل يمكن ذلك أم لا؟

يظهر من بعض الفقهاء إمكان ذلك، وأيد هذا المطلب بطائفتين من النصوص:

الطائفة الأولى: ما دل على تصحيح الإحرام قبل الميقات بالنذر.

الطائفة الثانية: ما دل على تصحيح الصيام في السفر بالنذر.

قد نتساءل ما هو الوجه في التنزل عن الدليلية إلى المؤيدية؟، فلماذا لا نجعل هذه النصوص دليلاً على إمكان تصحيح الفرد المشتبه بدليل العنوان الثانوي؟

السبب في ذلك أن هاتين الطائفتين خارجتان عن محل النزاع، إذ محل النزاع كما أسلفنا إذا كان دليل العنوان الأولي مجملاً لا يستفاد منه الصحة ولا البطلان، وفي المثالين الأدلة متضافرة على بطلان الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات، كما إنه سوف يأتي عن قريب توجيه تصحيح الصيام والإحرام في السفر وقبل الميقات..

بعد وضوح عنوان البحث وتحرير محل النزاع يبدأ المصنف رحمة الله عليه بتحقيق هذا المطلب..

في الابتداء يقسم العمومات المتكفلة لأحكام العناوين الثانوية إلى قسمين:

القسم الأول: ما يكون قد أخذ في موضوعاتها الحكم الشرعي الثابت للعناوين الأولية، كما هو الحال في وجوب الوفاء بالندب وفي وجوب إطاعة الوالدين، فإن الوجوب ثابت لهذا الفعل بعنوان أنه منذور وبعنوان أنه طاعة للوالدين، ويشترط في المنذور حكماً ثابتاً للعنوان الأولي وهو الرجحان، ويشترط في الطاعة للوالدين حكم ثابت للفعل بعنوانه الأولي وهو الإباحة مثلاً..

القسم الثاني: ما لا يكون كذلك كما قد يقال ذلك في العهد على رأي بعض الفقهاء، فإن وجوب الوفاء بالعهد لو فرضنا أنه لا يشترط فيه رجحان المعاهد عليه، أو كحرمة الفعل الضروري حيث لا يشترط في الفعل بحسب عنوانه الأولي أي حكم من الأحكام..

فإذا كان المورد من قبيل القسم الأول: فلا يمكن بوجه من الوجوه تصحيح الفرد المشتبه، لأن تصحيحه إما من قبل الدليل الدال على حكم العنوان الأولي وهو غير ممكن لفرض إجماله، وإما من ناحية الدليل الدال على حكم الشيء بعنوانه الثانوي، وهذا غير ممكن لكونه من صغريات التمسك بالعام في الشبهة المصدقية لنفس العام¹⁷ وهذا عند الجميع باطل..

تقريب ذلك:

أن المفروض أنه قد أخذ في الدليل الدال على وجوب الوفاء بالندر مشروعية ورجحان الفعل، فيصبح استحباب الفعل - مثلاً - جزءاً من موضوع هذا الدليل، فإذا أردنا أن نتمسك بهذا الدليل لنثبت استحباب بهذا الفرد ومن خلاله نثبت الصحة فهذا كما ترى من التمسك بالدليل لإثبات موضوعه، وكذلك وجوب طاعة الوالدين بالفعل المباح فإنه لا يثبت إباحة الفعل، لا بد من دليل آخر والمفروض أن الدليل الآخر مجمل..

أما لو كان من قبيل القسم الثاني: فيرى الماتن رحمة الله عليه جواز التمسك بدليل العنوان الثانوي لإثبات الصحة، وذلك واضح إذ لم يؤخذ في موضوع هذا الدليل شرط غير محرز في الفرد المشتبه، فمثلاً لو ورد دليل يحرم الفعل الضرري من دون أن يكون قد أخذ في العنوان الأولي لهذا الفعل أي شرط، فبمجرد أن يصدق على فعل أنه ضرري نستطيع أن نتمسك بهذا الدليل..

فلو كان هذا الفعل مشمولاً للخطاب الثانوي كما هو مشمول للخطاب الأولي ففي هذه الحالة يقع التعارض أو التزاحم بين الدليلين..

¹⁷ فالدليل لا يثبت موضوعه..

أما أنه يقع التعارض بين الدليلين فذلك على مبنى من يرى أن أدلة الأحكام الأولية تتعارض مع أدلة الأحكام الثانوية..
 أما على مختار المصنف وكما سيأتي ذلك في أول باب التعارض بل وقبل ذلك في شرائط الأصول العملية يتضح أن المقام يكون من باب تراحكم المقتضيات، بمعنى أن الوضوء إذا كان ضرورياً مثلاً أو حرجياً كما لو أدى إلى دفع مال فإن مراتب الضرر والحرج تختلف، ففي بعض مراتبهما يكون ملاك لوضوء أقوى من ملاك الضرر والحرج وفي بعض مراتبهما يكون الأمر بالعكس، وسوف يأتي مزيد توضيح لهذا المطلب..

ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (وأما صحة الصوم في السفر
 بنذره فيه..)

بقي الكلام في توجيه الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات
 بتوسط النذر..

ذكر الماتن رحمة الله عليه توجيهات ثلاثة لهذا المطلب، وقبل ذكر هذه التوجيهات لابد من الإجابة عن تساؤل حاصله: أنه لماذا احتاج هذين المثالين إلى توجيه، فإن التوجيه إنما يتم في الشيء الذي يكون على خلاف القاعد؟

والأمر فعلاً كذلك، فإنه بعد الفراغ عن تظافر الأدلة في حرمة الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات فنستكشف من ذلك أن هذين الفعلين فيهما مفسدة، فمع وجود المفسدة فيهما كيف تعلق بهما النذر؟، وكيف ارتفعت هذه المفسدة بتعلق النذر؟

وليس بحثنا في وجود دليل خاص، إذ لا شك في وجوده، وإنما الكلام في توجيهه..

التوجيه الأول: أن نفرض أن الصيام في السفر في حد ذاته كان راجحاً، وإنما لم يأمر المولى بإتيانه وجوباً أو استحباباً لوجود مانع أقوى من رجحانه، وكان هذا المانع مما يرتفع بالندر..

بطرو النذر ارتفع المانع، لا أن النذر أعطى الفعل راجحية ليقال بلزوم الدور، بتقريب أن النذر لا بد أن يتعلق بما هو راجح، فلو جاء الرجحان من قبل النذر للزم أن الشيء متقدماً ومتأخراً

درس ٢٥٠:

ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (..، وإما لصيرورتها راجحين بتعلق النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك..)

ما زال البحث في توجيه صحة الصوم في السفر وصحة الإحرام قبل الميقات، وتقدم التوجيه الأول الذي كان خلاصته أنه يوجد في الصيام في السفر وفي الإحرام قبل الميقات مصلحة ذاتية غاية الأمر كان يوجد مانع عن أمر الشارع بهما وجوباً أو استحباباً ولعل هذا المانع هو إيقاع المكلف في المشقة، ولكن لما نذر المكلف وتعهد على نفسه ورضي بهذه المشقة فارتفع المانع واستوفيت المصلحة الذاتية..

التوجيه الثاني: أن متعلق النذر في الصوم في السفر والإحرام قبل الميقات لا يوجد فيه رجحان ذاتي قبل تعلق النذر، وإنما يصححان راجحين بتعلق النذر بهما، فحينئذ لا يلزم إشكال من ناحية تعلق النذر بالراجح لصيرورتها راجحين بتعلق النذر..

والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق أن الصيام والإحرام في الوجه السابق كانا راجحين قبل تعلق النذر، بينما على هذا

الوجه اكتسبا الرجحان من تعلق النذر بهما، وفي كل واحد من الوجهين جهات امتياز وجهات سلب..

أما جهة الإيجاب والامتياز في الوجه الأول فتكمن في أن هذا الوجه يتم على جميع المباني، سواء قلنا: بأن متعلق النذر لا بد أن يكون راجحاً قبل أن يعرض عليه النذر، أم قلنا بكفاية رجحانه ولو بتعلق النذر..

بخلاف الوجه الثاني فإنه لا يتم على المبنى الأول، هذه جهة الامتياز لصالح الوجه الأول..

أما جهة الامتياز لصالح الوجه الثاني، فمن وجهين:

الأول: أن الوجه الثاني يتناسب مع بعض النصوص دون الوجه الأول، كالنصوص التي دلت على أن الإحرام قبل الميقات كالصلاة قبل الوقت، ومن الواضح أن الصلاة قبل الوقت لا مصلحة فيها، فيكون الإحرام قبل الميقات خالٍ عن المصلحة ذاتاً..

إن قلت: كيف فهمنا أن الصلاة قبل الوقت لا مصلحة فيها، إذ من الممكن أن يكون الوقت شرطاً لاستيفاء المصلحة التي كانت ثابتة قبل الوقت..

قلت: أن المفروض أن الوقت لعدم لكونه اختيارياً من شرائط الوجوب، وشرائط الوجوب شرط للاتصاف لا للترتب والاستيفاء، الزوال شرط لاتصاف الصلاة بالمصلحة..

الثاني: أن الصلاة في السفر والإحرام قبل الميقات لو كان فيهما مصلحة ذاتية يوجد مانع عن استيفائها، وهي المشقة التي يقع فيها المكلف، فإذا نذر وتعهد من قبل نفسه وكان راضياً بالمشقة فيرتفع المانع، إذا كان الأمر كذلك كان الأولى بالنبي وأهل بيته صلوات الله وسلامه عليهم أن يواظبوا على هذا الأمر، فعدم مواظبتهم إلا في الحالات الضرورية والتي لا يكون لهم طريق على الميقات كاشف عن أن الأمر ليس كما

ذكر في التوجيه الأول، وهذا الإشكال لا يرد على التوجيه الثاني..

لكن لقائل أن يقول: أن التوجيه الثاني لا يرفع لنا تمام المشكلة، توضيح المطلوب:

أن مشكلة الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات ثنائية، لها شقان..

الشق الأول: مسألة رجحان متعلق النذر، هذا الشق كما يرفعه التوجيه الأول عن طريق إثبات اتصافهما بالمصلحة ذاتاً، يرفعه التوجيه الثاني عن طريق الالتزام بالرجحان من قبل تعلق النذر لكن مع امتياز الأول على الثاني لتماमितه على جميع المباني..

الشق الثاني: أن الإتيان بمتعلق النذر توصلي لا تعبدي، فإن المكلف عندما يقول: (إن نجح ولدي فله علي أن أصوم شكراً يوم الجمعة في سفري) فإن متعلق النذر لا تعبدي فيه وإنما التعبد في امتثال أمر النذر، فإذا كان الأمر كذلك كيف نوجب على الناذر أن يصوم قربة إلى الله تعالى؟!!

هذا الإشكال لا يتوجه على التوجيه الأول، لفرض أن الصيام فيه أمر اقتضائي ناشيء من المصلحة الذاتية التي لها مانع فيمكن أن تقصد أمره، أما على التوجيه الثاني لا أمر بالصيام وإنما الأمر بالوفاء بالنذر..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه المشكلة:

أنه بالإمكان أن نلتزم بعبادية الصيام -مثلاً- من باب كشف الدليل الدال على صحة الصيام في السفر نذراً عن عروض عنوان راجح على الصيام، وبعد عروض العنوان الراجح على الصيام في الوقت نفسه الذي تعلق به النذر أصبح الصيام

مطلوباً، ولا يلزم اجتماع طلبين لاختلاف الجهة، فإن طلبه تارة من ناحية وجوب الوفاء بالندر، وأخرى من ناحية رجحانه لظرو عنوان عليه ملازم لتعلق النذر به، فحينئذ تأتي التعبدية من قبل ذلك الرجحان الذي حصل ولو بتعلق النذر، وتقدم مراراً أن التعبدية لا تتوقف على وجود أمر فعلي، بل يكفي قصد الملاك..

التوجيه الثالث: بأن الروايات التي دلت على صحة الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات نذراً تكون نسبتها إلى أدلة اشتراط الرجحان في متعلق النذر نسبة الخاص إلى العام، إذ أن الأدلة العامة تقول: يشترط الرجحان في متعلق كل نذر، وأدلة الصيام والإحرام -بعد رفع اليد عن التوجيهين السابقين- تدل على عدم راجحية متعلق هذا النذر بخصوصه، فتكون النسبة نسبة الخاص إلى العام، فنلتزم بالتخصيص، فيقال: يشترط في متعلق كل نذر أن يكون راجحاً إلا في الصيام في السفر والإحرام قبل الميقات..

ص ٢٢٥، قوله رحمه الله: (بقي شيء، وهو أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم..).
المطلب الأخير في هذا الفصل من الأمور المهمة جداً والتي يستفاد منها في الفقه في مواضع متعددة، في الابتداء أذكر مثلاً ثم نتجاوزه لتوسيع المطلب على أنحاء ثلاثة..
أما المثال لو فرضنا أن دليلاً دل على ثبوت أثر لكل صلاة كالمعراجية للمؤمن، وعلماً خارجاً بأن صلاة من الصلوات لا يثبت لها هذا الأثر، لكن نشك في أن عدم ثبوت الأثر هل لكونها ليست صلاةً ليكون خروجها بالتخصيص؟، أم أنها صلاة وخروجها كان حكماً وبالتخصيص؟

في هذه الصورة هل يمكن التمسك بالعام أم لا؟

لفهم المطلب على حقيقته علينا أن نفرق بين أنحاء ثلاثة:
النحو الأول: ما تقدم في ذيل البحث عن المخصص اللبي، حيث قلنا إننا نستطيع أن نتمسك بالعام لإثبات أن فلاناً من بني أمية ليس بمؤمن، وذلك عن طريق إجراء قياس أن فلاناً جاز لعنه لعموم لعن الله بني أمية قاطبة، وكل من جاز لعنه فليس بمؤمن، فينتج أن فلاناً ليس بمؤمن..

النحو الثاني: لو ورد (أكرم كل عالم) وورد (لا تكرم زيداً) وكان زيد مشتركاً بين عالم وجاهل، فهل يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد العالم لينحل العلم الإجمالي في (لا تكرم زيداً) وينحصر بزيد الجاهل..

النحو الثالث: لو ورد (أكرم العلماء) وعلمنا قطعاً أن زيداً لا يجوز إكرامه، ولكن شككنا أن عدم جواز إكرامه هل لكونه جاهلاً فيخرج خروجاً موضوعياً عن تحت العام، أم مع كونه عالماً لا يجوز إكرامه ليكون قد خرج عن تحت العام خروجاً حكماً؟

محل الكلام في النحو الثالث، والمعروف بينهم عدم جواز التمسك بالعام، بينما في النحويين الأولين المعروف بينهم جواز التمسك بالعام، فيحق لنا أن نسأل عن الفرق؟

نعطي ضابطة عامة، حاصلها:

أنه في كل مورد يرجع فيه الأمر إلى الظهور عند الشك في المراد يصح أن نتمسك بالعام، وإلا فلا..

وفي المورد الثالث لا يوجد شك في المراد لقطعنا بحرمة إكرام زيد، وإنما الشك في كيفية الإرادة، وبما أن مدرك أصالة الظهور سيرة العقلاء وهي دليل لبي يقتصر فيه على القدر

المتيقن عند الشك في المراد لا في كيفية الإرادة، بخلافه في
النحوين الأولين..

هذا العنوان طرح في بعض الكتب بهذا العنوان: هل يجوز
التمسك بالعام في العكس المستوي أم لا؟

درس ٢٥١:

الفصل السادس: العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.
ص ٢٢٦، قوله رحمه الله: (فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص؟ فيه خلاف..)
يقع الكلام في هذا الفصل في جهات..

الجهة الأولى: في نقل الأقوال في المسألة.
نفي الخلاف عن عدم جواز التمسك بالعام قبل أن يفحص المتمسك عن وجود المخصص، بل ادعي على ذلك الإجماع، ولعل أول من نقل عنه الخلاف في المسألة في القرن الخامس للهجرة أبو بكر الصيرفي، وذهب بعض متأخري المتأخرين من علمائنا إلى الجواز أيضاً منهم الشيرواني والفاضل التوني في الوافية والسيد الصدر في شرحها، وبقية العلماء على نفي الجواز..

الجهة الثانية: في تحرير محل النزاع.
أخذ الماتن رحمة الله عليه قيوداً ثلاثة في تحرير محل النزاع..
القيد الأول: أن يكون اعتبار أصالة العموم من باب الظن النوعي لا الشخصي.
القيد الثاني: أن يكون ظهور العام في العموم شاملاً للمشافه وغيره.
القيد الثالث: ألا يكون العام الذي يراد أن يتمسك به طرفاً في علم اجمالي.
بهذه قيود ثلاثة باعتقاد المصنف رحمة الله عليه لا بد من اعتبارها في النزاع في المسألة..

أما القيد الأول: فهو في قبال من استدل على عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص بدعوى أنه قبل الفحص لا يحصل للمتمسك ظن بإرادة العموم..

وهذا الاستدلال كما ترى يبتني على كون أصالة الظهور التي تعتبر أصالة العموم من مصاديقها تبتني حجيتها على الظن الشخصي بالمراد، فحينئذ يصح أن يقال: إن أراد أن يتمسك بالعموم لا يحصل له ظن بالفعل قبل الفحص.

بينما لو كان المناط في حجية الظهور هو كون ظهور الكلام لو ألقى إلى النوع لكان محصلاً للظن وإن لم يحصل لشخص ما ظن فعلي، وبما أن الصحيح في باب الظواهر أن المناط على الظن النوعي فلا بد أن يكون الأمر كذلك فيما هو من صغريات أصالة الظهور..

وذلك لما عرفت من أن البعض قد نقل الاتفاق على اشتراط الفحص، مع كون غالب المجمعين يرون حجية الظهور من باب الظن النوعي، فلو صح استدلال على اشتراط الفحص بعدم إفادة الظن الشخصي للمتمسك قبل الفحص لما كان وجهه للإجماع، بل اختص القول بلزوم الفحص بخصوص من يقول بأن المناط هو الظن الشخصي.

وأما القيد الثاني: فباعتبار أن من خص ظهور الكلام بالمشافه والمقصود بالإفهام هو خصوص الميرزا القمي، فبناء على رأيه من اختصاص حجية الظهور بالمقصود بالإفهام، فبالنسبة لنا نحن غير المقصودين بالإفهام ينسد علينا باب العلمي كانسداد باب العلم، كما أنه لا قطع لنا ولا علم لنا بغالب أحكام الشريعة، كذلك لا يبقى لنا ظن معتبر بغالب أحكام الشريعة، لأن الظنون المعتبرة مختصة بالمشافه، وليس نحن فإننا من غير المشافهين..

فإذا انسد باب العلمي مع انسداد باب العلم تصل النوبة إلى دليل الانسداد، ومن مقدمات دليل الانسداد عدم جواز ترجيح المرجوح وهو الوهم على الراجح وهو الظن، وهذا يتوقف على وجود ظن، والظن المطلق لا يحصل إلا بعد الفحص.. ولكن هذا كما ترى لا يصلح أن يكون معقداً للإجماع، إذ لم يذهب غير الميرزا القمي إلى ذلك، فلا بد إذاً في تحرير محل النزاع أن نكون قد فرغنا عن حجية الظهور للمشافه وغيره..

وأما القيد الثالث: ألا يكون العام طرفاً في علم إجمالي، فذلك لأن العلماء ذهبوا إلى لزوم الفحص حتى على تقدير انحلال العلم الإجمالي، فلو كان النزاع فقط فيما لو وقع طرفاً في علم إجمالي لما صح إيجابهم للفحص حتى بعد زوال العلم وانحلاله..

ومن هنا يتضح سقوط ثلاثة أدلة ذكرت لإيجاب الفحص.. أولها: أنه لولا الفحص لما حصل الظن الفعلي، والوجه في بطلانه أنه يبتني على كون حجية الظهور من باب الظن الشخصي..

ثانيها: أن مقدمات الانسداد لا تتم إلا بعد الفحص، وجوابه أنه يبتني على كون حجية الظهور مختصة بالمشافه..

ثالثها: أنه يوجد مانع عن التمسك بالعام وهو العلم الإجمالي بوجود مخصصات، وجوابه أنه لو كان هذا هو الدليل لما صح أن يقولوا: بوجوب الفحص في غير مورد العلم الإجمالي وفي موارد الإنحلال..

الجهة الثالثة: في تحقيق المطلب.

استدل المصنف لإثبات رأي المشهور بعد تقديم مقدمة،
حاصلها:

أن العمومات في عالم الخارج على نوعين..

النوع الأول: العمومات التي تكون في معرض التخصيص، ويقصد من ذلك العمومات التي تصدر عن متكلم ديدنه الاتكال على القرائن المنفصلة كما هو الحال في الشارع المقدس وكما هو الحال في القوانين التي تصدر عن البرلمانات ومن شأنها تردف بتبصرات (مذكرات تفسيرية)..

النوع الثاني: العام الذي لا يكون في معرض التخصيص، كما هو الحال في غالب المحاورات العرفية، فإنه في غالب المحاورات العرفية يكون التباني على إفادة المقصود في مجلس التخاطب..

فما كان من قبيل النوع الثاني يرى المصنف رحمة الله عليه أن العمل بالعام لا يتوقف على الفحص عن المخصص، فلو فرضنا أن مولى من الموالي العرفيين أرسل رسالة إلى عميله في السوق مفادها (بع جميع الآلات الثقيلة) ولم يكن من ديدن هذا المولى أن يعتمد على القرائن المنفصلة، فإن العقلاء في هذه الصورة لو باع العميل جميع الآلات من دون أن يفحص عن المخصص لما كان عندهم ملوماً، بخلاف النوع الأول وهو المهم ما دام الشارع خطاباته من قبيل النوع الأول، فإن العقلاء يرون أن الكلام مادام في معرض التخصيص لأبد للعمل به أن يخرج عن معرضيته للتخصيص، والمدار في حجية الظهور كما هو معلوم سيرة العقلاء، وسيرة العقلاء إما أنها قائمة في هذا النوع على التوقف إلى ما بعد الفحص يقيناً، وإما نشك في إقدام العقلاء على العمل من دون فحص..

والشاهد على وجود هذا الشك على أقل تقدير هو الإجماع المتقدم، حيث إن المجمعين من العقلاء، لو لم يكن على الأقل

عندهم هذا الشك لما أجمعوا على وجوب الفحص، فإدخال عنصر الإجماع في كلام المصنف ليس لإثبات وجوب الفحص لكي يقال: إن الإجماع على تقدير حجيته في المسائل الفرعية لا في المطالب الأصولية، بل اقحام الإجماع في المقام لأجل إثبات الحد الأدنى وهو الشك في الحجية، مع الشك يقتصر في الدليل اللبي على القدر المتيقن، وهو العمل بالعام بعد الفحص.

الجهة الرابعة: في مقدار الفحص.

يختلف الحال باختلاف الأدلة، فإذا كان دليلنا الظن الشخصي فلا بد أن نفحص إلى أن يحصل الظن الشخصي بالمراد، وإذا كان دليلنا العلم الإجمالي فلا بد من الفحص إلى وجود قدر ينحل به العلم الإجمالي، وأما لو كان دليلنا هو ما ذكره الماتن رحمة الله عليه من معرضية الكلام للتخصيص فلا بد أن نفحص بمقدار يخرج الكلام عن معرضيته للتخصيص..
فمثلاً لو كان العام وارداً في مسألة ترتبط بالطهارة بالفحص في أخبار الطهارة وما يتوقف عليها من الأطعمة والأشربة ولباس المصلي -مثلاً- كاف لإخراج الكلام عن معرضية التخصيص.

الجهة الخامسة: هل هذا الكلام المتقدم يختص بالقرائن المنفصلة كما هو ظاهر الأدلة المتقدمة، أم أنه يجري في القرائن المتصلة؟

البعض أوجب الفحص عن القرائن المتصلة بدعوى أن الراوي قد يشتبه قد ينسى قد يحصل سقط في الروايات، فيؤدي ذلك إلى سقوط القرائن المتصلة، فلا يجوز العمل بالعام إلا بعد إحراز عدمها، وهذا لا يحصل إلا بعد الفحص..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن ذلك:
أولاً: بالنقض، وذلك باحتمال قرينة المجاز، فإن العقلاء إذا قيل لهم: (رأيت أسداً) يحملون الكلام بلا تردد على رؤية الحيوان المفترس مع أنه يحتمل أن يُراد الرجل الشجاع مع سقوط قرينة المجاز، فهنا أيضاً تلغي احتمال القرينة المتصلة على المجاز..

ثانياً: بالحل، أن هذا الاحتمال لقرينة التخصيص المتصلة وكذا لقرينة المجاز لا يبالي به العقلاء ويبنون على عدمه، وذلك لكون الغالب في المتكلم وفي الناقل أن ينقل تمام ما له دخل، فهذه الغلبة شكلت ارتكازاً وبناء عقلائياً على عدم الاعتناء بلا فرق بين قرينة التخصيص وقرينة المجاز..

الجهة السادسة: بعد أن ثبت أن العام لا يجوز التمسك به إلا بعد الفحص، فيذكرنا هذا ببحث يأتي في الأصول العملية وهو عدم جواز العمل بالأصل العملي إلا بعد الفحص، فهل هما من باب واحد وعلى نسق واحد أم لا؟

يرى المصنف اختلافاً ماهوياً بين البابين في أحدهما يكون الفحص لأجل رفع المانع، وفي الآخر يكون لتميم المقتضي.. ففي بابنا الفحص لأجل رفع المانع لأن الحديث عن القرينة المنفصلة، وقد عرفت أن القرينة المنفصلة ينعقد للعام معها ظهور في العموم وإنما تزام حجية العام في العموم، والمزاحم مانع عن تأثير المقتضي لا أنه يثبت القصور في الاقتضاء نفسه..

بينما في باب الأصول العملية الفحص دخيل في تميم الاقتضاء، فمثلاً المقتضي للتأمين في البراءة العقلية هو عدم البيان، واحتمال التكليف قبل الفحص بيان يمكن أن يعتمد عليه

الشارع، فقبل الفحص لا موضوع للبراءة العقلية ومع عدم الموضوع يكون المقتضي قاصراً لا أنه يوجد مانع..

إن قلت: هذا يتم في البراءة العقلية، لكن ماذا تفعل في البراءة الشرعية، حيث إن موضوعها عدم العلم وهو بإطلاقه يصدق على صورة ما قبل الفحص..

قلت: هذا وإن كان مطلقاً إلا أن الإجماع بقسميه المنقول والمحصل قام على تقييد حديث الرفع وما يشابهه بما بعد الفحص، فببركة الإجماع قبل الفحص لا يوجد موضوع لحديث الرفع، ومع عدم الموضوع يكون القصور في الاقتضاء.. وبهذا تم الكلام في هذا الفصل..

درس ٢٥٢:

الفصل السابع: الخطابات الشفاهية.

ص ٢٢٧، قوله رحمه الله: (فصل: هل الخطابات الشفاهية مثل: (يا أيها المؤمنون) تختص بالحاضر مجلس التخاطب..). هذا البحث من البحوث التي طرحت قديماً ولا بد أن نجيب أولاً عن تساؤل مفاده: ما هو علاقة البحث عن الخطابات الشفاهية بمبحث العام والخاص، كي يكون هذا الفصل مندرجاً تحت مباحث العام؟، ولا يتم الجواب عن هذا السؤال إلا بعد فهم المراد من الخطابات الشفاهية..

الخطاب والألفاظ التي تصدر من المولى والمقنن يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما كان مشتملاً على أداة خطاب، وهذا على نحوين:

النحو الأول: أن يكون طرف الخطاب فيه نحو من العمومية، كما لو قيل: (يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله).

النحو الثاني: ما كان طرف الخطاب مختصاً بشخص معين، نحو (يا أيها المزمّل).

ففي كلا النحويين يصدق أن الخطاب أنشأ بواسطة أداة التخاطب.

القسم الثاني: أن يُنشأ الحكم عن طريق إيجاد اللفظ من دون تصدر الكلام بأدوات الخطاب، كما لو قال المولى: (أقيموا الصلاة).

القسم الثالث: أن يكون اللفظ بصدد إبراز إرادة المولى المتعلقة بفعل المكلف، كقوله تعالى: (ولله على الناس حج البيت).

ظاهر كلمات المتعرضين لهذا البحث من الأوائل هو اختصاص النزاع في القسم الأول، لكن لا بكلا نحويه، إذ لا معنى للبحث عن أن الخطاب الموجه إلى شخص معين يشمل غيره من الغائبين والمعدومين، فما اختص النزاع بالنحو الأول من القسم الأول وذكرنا في تعريف النحو الأول (ما كان له جهة عموم) فلأجل ذلك اندرج هذا الفصل في مباحث العموم. وبجوابنا عن هذا السؤال تحرر محل النزاع..

إن قلت: إن بعض الوجوه الآتية لإثبات امتناع تعلق الخطاب بالغائبين والمعدومين على تقدير تماميتها تشمل القسم الثاني والثالث، ولا تختص بالقسم الأول.

قلت: هذا من باب أعمية الدليل من المدعى، وهذا لا محذور فيه عندما تكون الدعوى ليست على نحو الانحصار، بخلاف أخصية الدليل من المدعى فإنه لا يجوز مطلقاً..

إذا اتضح ما ذكرناه في تحرير محل، النزاع عبارات القوم مختلفة الدلالة، إذ تارة يفهم من بعضها أن النزاع عقلي وفي مقام الثبوت، وأخرى يفهم من بعضها أن النزاع لفظي وفي مقام الإثبات..

أما النزاع العقلي فيمكن أن يعقد من جهتين:
الجهة الأولى: ترتبط بأن الخطاب الشفاهي المتضمن للتكليف هل يمكن أن يكون التكليف شاملاً للمعدوم كما يشمل الموجود، ومرجع ذلك إلى البحث عن إمكان تكليف المعدوم..
وهذا البحث كما ترى لا ربط له بعالم الألفاظ، لأن اللفظ دوره في المقام مجرد إبراز التكليف والكلام في أن هذا التكليف المبرز هل يمكن أن يتعلق بذات لا وجود لها.

الجهة الثانية: أن المخاطبة الحقيقية هل هي ممكنة مع الغائبين والمعدومين أم غير ممكنة؟
توضيحه: أن أدوات الخطاب وضعت لإنشاء خطاب حقيقي، أي بالحمل الشائع يكون خطاباً، فهل هذا الخطاب الحقيقي يمكن أن يكون طرفه المتعلق به غائباً عن مجلس التخاطب فضلاً عن أن يكون معدوماً أو لا يمكن؟
والبحث هنا كما ترى في الإمكان وعدمه، فلا ربط له بالألفاظ..

وأما البحث اللفظي¹⁸ فيرتبط في أن ألفاظ التخاطب هل هي حقيقة في الموجود الملتفت ليكون استعمالها في الغائب أو المعدوم مجازاً، أم أنها موضوعة للأعم؟
وهذا البحث كما ترى لفظي لا ربط له بحكم العقل..
فتمام هذه الجهات تفهم من كلمات الأصوليين ولو لم تكن بمجموعها موجودة في كلام أصولي واحد..

وعليه فلا بد أن يقع الكلام في الجهات الثلاث..

أما الجهة الأولى: في إمكان تكليف المعدوم.
وهذا كما ترى لا يختص بالقسم الأول من الأقسام الثلاثة المتقدمة في تحرير محل النزاع، إذ لا دخالة للخطاب في الإمكان وعدمه، فلو تآتى إبراز التكليف من دون توسط الألفاظ لوقع النزاع في إمكان تكليف المعدوم..
المصنف رحمة الله عليه يقول: بالتفصيل، وذلك لأن التكليف ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: التكليف الفعلي، ويراد منه التكليف المنشأ بداعي البعث والزجر الفعليين..

القسم الثاني: التكليف في مرتبة الإنشاء، ويراد منه جعل الحكم على وفق مقتضيات..

أما القسم الأول: فيختار المصنف عدم إمكان تكليف المعدوم ضرورة أن البعث والزجر الفعليين لا يتحققا إلا بوجود مبعوث ومبعوث إليه ومزجور ومزجور عنه..

وبعبارة أخرى إن التكليف المنشأ بداعي البعث الفعلي يتقوم بأركان ثلاثة، الركن الأول: الباعث، الركن الثاني: المبعوث، الركن الثالث: المبعوث إليه، فكما أنه لا تكليف حقيقي باختلال الركن الأول، كذلك لا تكليف حقيقي باختلال الركن الثاني، وفي صورة كون المبعوث معدوماً يختل هذا الركن فلا يتحقق البعث الحقيقي..

وأما القسم الثاني: فهو بمكان من الإمكان، والمانع عنه نستطيع أن نرد عليه نقضاً وحلاً..

إما نقضاً، فكالوقف على البطون إذ لا فرق بين التكليف الإنشائي وبين الوقف على البطون من ناحية احتياجهما إلى متعلق، فكما صح في الوقف الشمول للمعدوم يصح ذلك في التكليف..

وأما حلاً، فلأن التكليف بمعنى إنشاء الطلب على وفق مقتضيات بلا أن يستتبع ذلك بعث وزجر في الفعل سهل المؤونة وهو مجرد عملية تنظيمية لقانون كلي، كما أن الحال في الوقف كذلك فإن الواقف لعدم تمكنه من إنشاء الصيغة عند ولادة الجيل الثاني فينشئها الآن فتكون شاملة للجيل الأول بالفعل وللجيل الثاني على تقدير وجوده، وكذا الحال في التكليف الإنشائي ربما لا يتأتى للمولى أن يكلف المعدومين إما لقصور في المولى كما في الموالي العرفية وإما لقصور في

القابل فينشأ التكليف شاملاً للمعدومين من باب التقنين والتنظيم، وهذا لا محذور فيه أصلاً..
 هذا كله إذا كان الخطاب عاماً أما لو كان مقيداً بالوجود فإمكانه من باب أولى، كما لو قال: (يا أيها الناس صلوا عندما تصلون إلى حد البلوغ) أو (أوقفت هذا البستان على أولادي إن وجدوا)، فإذا كان مع عدم التعليق على الوجود ممكناً لما ذكرنا فمع التعليق يكون من باب أولى..
 هذا تمام الكلام في الجهة الأولى..

درس ٢٥٣:

ص ٢٢٩، قوله رحمه الله: (وكذلك لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، وعدم إمكانه..)
الجهة الثانية: وهي استحالة مخاطبة المعدوم والغائب، بل والحاضر في مجلس الخطاب إذا لم يكن ملتفتاً..
 مما لا شك في أنه إذا أريد من الخطاب توجيه الكلام إلى الغير بصدد تحريكه فلا يصح مخاطبة غير الحاضر الملتفت، وعدم الصحة في المقام والاستحالة إنما هي استحالة على الحكيم بمعنى أن الحكيم لا يخاطب حقيقة المعدوم والغائب وغير الملتفت، وليس المقصود من غير الملتفت هو ذلك الشخص الذي يراد الفاته بالخطاب بل المقصود منه هو ذلك الشخص الذي لو توجه إليه الخطاب يبقى على حاله من عدم الالتفات..
 ومن هنا يتضح بطلان ما يمكن أن يقال: إن الخطاب لا بد أن يتوجه إلى غير ملتفت، إذ توجيهه إلى الملتفت بمنزلة طلب تحصيل ما هو حاصل..

وبعبارة أخرى: -في مقام الجواب عن هذه المغالطة- إن الالتفات على نحوين، النحو الأول: الالتفات إلى الخطاب بمعنى قابلية المخاطب لأن يتلقى هذا الخطاب، والثاني:

الالتفات إلى الخطاب بمعنى أن يكون متوجهاً إليك قبل أن تخاطبه، والمقصود من الالتفات الذي أخذ شرطاً في صحة الخطاب هو الأول لا الثاني، وعلى هذا الأساس فالذي له استعداد للالتفات ليصح توجيهه ما بعد أداة الخطاب إليه هو الحاضر المتوجه ولا يشمل المعدوم أو الغائب أو الحاضر الغافل..، هذا ما يرتبط بالجهة الثالثة..

وأما الجهة الثالثة: والتي كان مضمونها أن أداة الخطاب هل تخصص مدخولها بالحاضرين، وبغير المعدومين والغائبين ليكون استعمالها في التعميم مجازاً، أم أنها من أول الأمر وضعت لمعنى يصلح للتعميم؟
المصنف رحمة الله عليه في مقام تحقيق هذا المطالب يقسم الخطاب إلى قسمين:

القسم الأول: الخطاب الحقيقي، والقسم الثاني: الخطاب الإيقاعي، والفرق بين هذين القسمين يكمن في أن الخطاب إذا أخذ فيه تحريك الغير الذي يترتب عليه التحرك وكان ذلك جزءاً من مدلول معناه فالخطاب يكون حقيقياً، أما لو جعل هذا الأمر من الدواعي الخارجة عن مدلول الخطاب فيكون الخطاب إيقاعياً..

وهذا نظير أدوات الاستفهام، إذ تارة نقول إن أداة الاستفهام وضعت في اللغة لإنشاء طلب الفهم سواء كان هذا الإنشاء بداعي (طلب الفهم واقعاً، أم بداعي التقرير، أم الإنكار، وما شاكل ذلك)، فيسمى هذا بالاستفهام الإيقاعي الإنشائي، وأخرى يقال إن الاستفهام وضع في اللغة بحيث يكون داعي طلب الفهم مقوماً للمعنى الموضوع له، والثمرة المترتبة بين هذين النحوين تظهر في صيرورة الاستعمال مجازياً وبقائه حقيقياً، فالقدماء من علماء البيان أخذوا هذا الداعي - أعني طلب الفهم -

الموافق لإنشاء الاستفهام جزءاً من المدلول الوضعي لأداة الاستفهام، فلأجل ذلك التزموا بأن الاستفهامات الصادرة من الباربي عزوجل تكون مستعملة في غير ما وضع له..
بينما عند المحققين المتأخرين من علماء الأصول لم يأخذوا الداعي جزءاً من المدلول الوضعي للكلمة بل الاستفهام وضع لإنشاء طلب الفهم، وإنشاء طلب الفهم تارة يكون داعيه ما هو بالحمل الشايح طلب الفهم فيتحد الإنشاء مع الداعي، وأخرى يكون هو التقرير أو الإنكار أو سائر الدواعي التي يمكن أن يقصد إليها المنشأ للاستفهام، وحينئذ لا يكون هناك استعمال مجازي..

إذا اتضح الفرق بين الخطاب الحقيقي والخطاب الإنشائي حينئذ تتضح النتيجة التي يقصد إليها الماتن، فإن بنينا على أن أدوات الخطاب قد وضعت للخطاب الحقيقي لوجب حينئذ أن نلتزم بأن متلو أداة الخطاب يختص بالحاضر الملتف لأن الخطاب الحقيقي لا يتعلق إلا به، أما لو التزمنا بوضع أدوات الخطاب كحروف النداء وضمائر الخطاب للإيقاع من الخطاب لما كان هناك وجه للتخصيص في مدخول أدوات الخطاب بل نعمم..
إذا في مقام الثبوت يختلف الحال بين أن نلتزم بالوضع للخطاب الحقيقي وبالوضع للخطاب الإيقاعي..

وأما في مقام الإثبات فيستظهر الماتن رحمة الله عليه من أدوات الخطاب أنها موضوعة للخطاب الإيقاعي، فيترتب على ذلك التعميم في مدخول أدوات الخطاب، والوجه في هذا الاستظهار أن أدوات الخطاب استعملت بكثرة في غير ذوي الشعور من دون أن نشعر في قرارة أنفسنا بأي عناية في مقام الاستعمال، نظير أيا شجر الخابور ما لك مورقا هلا بكيت على ابن طريف.. ويا كوكباً ما كان أقصر عمره..

إذاً النتيجة النهائية: أن أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي، والخطاب الإيقاعي لا يقتضي تخصيص المدخول بالحاضرين الملتفتين.

لكن هذا في مرحلة الوضع، أما في مرحلة الاستعمال.. فالذي يظهر من مجموع كلمات المصنف أنه يصنف الخطابات إلى صنفين:

الصنف الأول: الخطابات الشائعة في المحاورات العرفية، الصنف الثاني: الخطابات القانونية..

أما في الصنف الأول: فعلى الرغم من التزامنا بوضع أداة الخطاب للخطاب الإيقاعي لكن المنصرف إليه في مقام الاستعمال هو الخطاب الحقيقي، ليحصل توافق بين المنشأ وبين الداعي كما ذكرنا في نظائر ذلك، فالاستفهام وإن كان موضوعاً لإنشاء طلب الفهم لكن ينصرف إلى ما هو بالحمل الشائع طلب الفهم ليتوافق المنشأ مع الداعي، وهكذا الحال في صيغ الأمر فإنها وإن كانت موضوعة للطلب الإنشائي لكن المنصرف إليه هو أنه بداعي الطلب حقيقة وبالفعل، ففي الخطابات العرفية يحمل الداعي على ما يوافق المنشأ، إلا إذا دلت قرينة خاصة على الاختلاف بين المنشأ والداعي..

أما الصنف الثاني: أعني الخطابات القانونية التي تكون بصدد التشريع والتقنين، فعندنا قرينة عامة على التعميم وعدم الاختصاص بالحاضر الملتفت، وهذه القرينة العامة مقامية ولفظية..

أما اللفظية فنظير قوله -صلوات الله وسلامه عليه وعلى أهل بيته- مكرر: (فليبلغ الشاهد الغائب)، وأما القرينة المقامية فهي

كون مقام التقنين لا ينظر فيه إلى خصوصية المخاطب ولذا دأب الفقهاء على إلغاء الخصوصية..

إن قلت: إن المصنف رحمة الله عليه في مقام استظهار وضع أدوات الخطاب للخطاب الإيقاعي استشهد بصحة استعمال أدوات الخطاب مع إرادة العموم في متلوها والشمول لغير الحاضر، فعندما يقول النبي صلى الله عليه وآله: (يا أيها الناس افعلوا كذا..) ثم في ختام الخطبة يقول: (فليبلغ الشاهد الغائب) لا نشعر في هذا الاستعمال بعناية وتجاوز، لو كان اللفظ موضوعاً للخطاب الحقيقي لكان هذا الاستعمال مجازياً..

ولكن هذا الإشكال عليه بأن العناية لعلها أمر ارتكازي لأجل ذلك لا نلتف إليه، فمثلاً إذا أكثر شخص من استعمال الأسد في الرجل الشجاع فيتعود على هذه الحالة من دون أن يلتفت إلى العناية، لا بمعنى أننا ننكر العناية بل ننكر الالتفات إليها لارتكازيتها عنده، فلعل الأمر فيما نحن فيه من هذا القبيل، فعد الالتفات إلى العناية لازم أعم من الوضع للإيقاعي، إذ من الممكن أن يكون الخطاب موضوعاً للحقيقي منه ولا نلتف مع ذلك إلى العناية لا لعدم العناية بل لارتكازية العناية..

قلت: لو كان عدم الالتفات ناشئاً عن ارتكازية العناية للزم من ذلك أننا لو التفتنا لاطلعنا على العناية، بيان الملازمة:

أن الالتفات والعلم ينقسم إلى قسمين، التفات تفصيلي، والتفات ارتكازي، فمثلاً في هذه اللحظة التي أكون منشغلاً ببحث أصولي أنا ملتفت ارتكازاً إلى الكتب الموجودة في مكتبتي وغير ملتفت تفصيلاً لما عرفنا مراراً من الالتفات الارتكازي بجامع الغفلة، فإذا أردنا أن نعرف وجود الالتفات الارتكازي فعلامته استحضار الملتفت إليه ارتكازاً بالالتفات التفصيلي،

فإذا الآن حين انشغالي بالبحث الأصولي سألني سائل عن ترتيب مكتبتي يستحضر عندي هذا الأمر الارتكازي.. فيما نحن فيه مدعى المستشكل أن العناية ملتفت إليها ارتكازاً تصديق هذا الأمر أو تكذيبه يكمن في امتحانه وامتحانه يكون بالقدرة على استحضار المرتكز عند الالتفات التفصيلي، والآن لو استحضرنا كلماتنا التي نعمم فيها المدخول على غير الحاضر نبقي غير شاعرين بالعناية، فيفشل في الامتحان فلا عناية ارتكازية إذ لو كانت موجودة لاستحضرت عند الالتفات..

درس ٢٥٤:

ص ٢٣٠، قوله رحمه الله: (وإن أبيت إلا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص عن التزام اختصاص..)

خلاصة ما تقدم أن الماتن رحمة الله عليه حل إشكالية تعميم الخطاب على غير الحاضرين في مجلس التخاطب عن طريق الالتزام بالخطاب الإيقاعي الانشائي دون الخطاب الحقيقي، وهذا هو ما يعتقد بكونه حلاً للمشكلة الثانية والثالثة.. أما لو أردنا نلتزم بأن الخطاب من سنخ الخطاب الحقيقي وليس موضوعاً للخطاب الإيقاعي فلا حل للمشكلة حينئذ بل لابد أن نلتزم باختصاص الخطاب الشرعي بخصوص المشافهين.. هذا الكلام إنما ذكره كتمهيد للرد على الملا صالح رحمة الله عليه في حاشيته على المعالم، حيث إنه التزم بكون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، وفي الوقت نفسه التزم بالتعميم على غير المشافه..

وبعبارة أوضح: هناك حلول ثلاثة لمشكلة اختصاص الخطاب بالمشافه..

الحل الأول: ما تقدم عن المصنف رحمة الله عليه من كون أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإيقاعي..

الحل الثاني: ما اقترحه الملا صالح رحمة الله عليه من أنه لنا أن نلتزم بوضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقي ومع ذلك نعمم المخاطب على غير المشافه، وتقريب ذلك:

أن الكلام الذي يهتم الأصولي والفقهاء هو خطابات الله سبحانه وتعالى، وهذه الخطابات لما كانت صادرة من ذات مقدسة المضي الحضور والاستقبال عندها على حد سواء، فالموجود المنصرم والآني والاستقبالي بأجمعهم حاضرون عنده تعالى بلا أي تفاوت في حضورهم، فحينئذ بالنسبة له لا تفاوت بين الموجود والمعدوم، فالخطاب الموجه من قبله تبارك وتعالى شامل لهما على حد سواء..

وإذا أردنا أن نقرب المسألة بطريقة حسية نهدف إلى مجرد التقريب وإلا فالخالق جل وتعالى عن أن يقاس، لو فرضنا يوجد مرآة لها سعة وجودية بحيث تنطبع فيها الأشياء من دون أن يكون لقربها أو بعدها دخالة في الانطباع، فحينئذ بسعتها الوجودية تكون شاملة للجسم القريب كشمولها للجسم البعيد على حد سواء، ولو قلنا باستلزام القرب والبعد للتفاوت في الانطباع للزم القصور في مرآتية المرآة، هو خلاف فرض كونها ذات سعة وجودية..

فالباري عز وجل المنتزه عن الزمان والمكان يكون محيطاً بما وجد وبما هو موجود وبما سوف يوجد ولذا خاطبهم في عالم المثال (أست بربكم)، فحينئذ بإحاطته التامة لا تفاوت بين الحاضر والغائب والموجود والمعدوم، فيكون خطابه شاملاً لهما على حد سواء، حتى لو قلنا بأن الأداة موضوعة للخطاب الحقيقي..

الحل الثالث: لم يتعرض له في الكتاب ويفهم من كلام صاحب التقرير، فإن الشيخ الأعظم فيما نسب إليه يحل الإشكالية بطريقة أخرى:

أن الجهة الثالثة من الجهات المبحوث عنها كانت ترتبط بأن التعميم على غير الموجود الحاضر يكون مجازاً، فسأل ما هو مقصودكم من التجوز؟

لا شك أن المقصود منه في المقام هو التجوز في الكلمة، بمعنى استعمال اللفظ في غير ما وضع له كأن يكون مدخول الأداة موضوعاً للموجود لا المعدوم، لكن بقرينة الأداة استعمل في الأعم، فيكون من استعمال اللفظ في غير ما وضع له..

إذا كان هذا هو المراد فحله سهل، وذلك عن طريق الالتزام بالحقيقة الادعائية، ففي قولنا: (يا أيها الذين آمنوا) أو (يا أيها الناس) استعمل الناس في الموجود بالفعل لا في الأعم ليلزم التجوز غاية الأمر نزلنا المعدوم منزلة الموجود ادعاءً، فصار اللفظ مستعملاً في الموجود لا غير، غاية الأمر هناك توسع في الموجود صار له فردان فرد حقيقي وهو الموجود بالفعل وفرد ادعائي وهو المعدوم بالفعل، فارتفع اشكال المجازية..

أما الحل الثاني المقترح من قبل الملا صالح فأجاب عن المصنف رحمة الله عليه بجوابين:

الجواب الأول: أن صاحب الحل سلك في حله عن طريق إحاطة علمه تعالى بكل شيء وهذا أمر مسلم، لكن سعة العلم لا تجعل ما لا يصح مخاطبته مما يصح مخاطبته، لأن الخطاب والتكليف من المفاهيم ذات التعلق فلا بد من النظر إلى المتعلق فإذا كان الخطاب لا يصح أن يتعلق بالمعدوم فبشمولية علمه وسعة علمه لا يصبح المعدوم مما يصح أن يتعلق بهما

الخطاب، والقصور في القابل لا يسري إلى الفاعل، وإلا لنقضنا بموارد القدرة وهي كثيرة مثل العالم والبيضة كما أن هناك سعة قدرته وعموم قدرته لا تجعل هذا المورد قابلاً، وقصور القابل لا يسري إلى الفاعل..

الجواب الثاني: الفرق بين الجواب الأول والجواب الثاني أن الأول ناظر إلى الجهة الثانية من الجهات الثلاث ألا وهي إمكان مخاطبة المعدوم، بينما في الجواب الثاني الكلام عن الخطاب اللفظي لا عن الخطاب الموجود في اللوح المحفوظ، وهذا الخطاب اللفظي لكونه مرتبطاً بالممكنات فهو تدريجي ومتصرم الوجود، بحيث ينقضي السابق عند عروض اللاحق، فكما أن القصور في الجواب الأول كان في القابل وهو المخاطب، فالقصور في هذا الجواب الثاني في الخطاب نفسه لكونه متصرم الوجود، فليس له قابلية الوصول إلى من لم يكن بمسمع من المتكلم فالقصور في الخطاب..

طبعاً كل ما تقدم يبتني على نظرية في خطابه تبارك وتعالى إذ فيها نظريتان:

النظرية الأولى: ولعلها تنسب إلى المشهور، وحاصلها أن المخاطب بالخطابات القرآنية ليس هو خصوص النبي صلى الله عليه وآله بل جميع الناس الذين يشملهم الحكم..
النظرية الثانية: أن المخاطب يمثل (يا أيها الناس) هو خصوص النبي صلى الله عليه وآله..

فعلى الأول الذي كلامنا السابق مبتنياً عليه تأتي الحلول الثلاثة المتقدمة وتبين لنا مختار الماتن، أما على النظرية الثانية فلا مجال إلا للالتزام بالخطاب الإيقاعي حتى لو قلنا إن أداة الخطاب الحقيقي، لا بد أن نلتزم في القرآن الكريم بالمجازية

ونقول استعملت في الإيقاعية، ضرورة أن الخطاب الحقيقي في تكاليف لا تخص النبي وفي بعضها تخص غيره فالخطابات الموجه مثلاً إلى النساء لا يعقل أن تكون أساس الخطاب الحقيقي، فلا بد أن نلتزم بأن الخطاب حينئذ خطاب إيقاعي ولو بالمجازية..

درس ٢٥٥:

الفصل الثامن: ثمرة خطابات المشافهة للمعدومين والمناقشة فيها.

ص ٢٣١، قوله رحمه الله: (ربما قيل: إنه يظهر لعموم الخطابات الشفاهية للمعدومين ثمرتان:..)
البحث في هذا الفصل الذي هو من توابع الفصل السابق ولذا كان الأولى بمشرب الماتن في الاختصار ألا يعقد لهذا المبحث فصلاً مستقلاً بل نبخته تحت تميم وما شاكل ذلك من الأمور التي عودنا عليها..
هذا الفصل يرتبط بالبحث السابق وتحديدًا في ثمرة النزاع في البحث السابق، ذكر للقول لتعميم الخطابات الشفاهية على المعدومين ثمرتان..

الثمرة الأولى: ما يظهر من الميرزا القمي رحمة الله عليه، وحاصل هذه الثمرة:
أنه على القول بالتعميم حينئذ يتنقح موضوع حجية الظهور بالنسبة للمعدومين في زمن صدور الخطاب، هذا على وجه الإجمال، أما على وجه التفصيل:
فظهور هذه الثمرة يبتنى على مقدمتين:

المقدمة الأولى: أن موضوع حجية الظهور هو المقصود بالإفهام، فالظهور حجة لمن كان الكلام قد سبق لأجل تفهيمه وأما غير المقصود بالإفهام فلا يكون الظهور حجة له، وذلك لاحتمال أن يكون بين المتكلم وبين المقصود بالإفهام قرينة خاصة معهودة يتكل عليها المتكلم إذا أراد خلاف ظاهر كلامه، ويفهم المخاطب اعتماداً عليها مقصود المتكلم، وهذا لا يتأتى في غير المقصود بالإفهام لعدم معهودية تلك القرينة عنده، فالرسالة التي يرسلها المستخدم إلى عميله في السوق لا يكون

ظهورها حجة لغير المقصود بها لاحتمال اعتماده على قرينة معهودة بين المتكلم وبين المقصود بالإفهام..
والحاصل: أن نتيجة هذه المقدمة أن موضوع حجية الظهور هو خصوص المقصود بالإفهام..

المقدمة الثانية: أن الخطابات المصدرة بأدوات الخطاب أو ما يلحق بها حكماً، تارة نبني على أنها شاملة للغائب والمعدوم، وأخرى نبني على عدم الشمول، فإن بنينا على الشمول يصبح المقصود بالإفهام في الخطابات الشفاهية هو الأعم من الحاضر فيشمل الغائب والمعدوم، وإذا بنينا على اختصاصها بخصوص الحاضر فلا يكون الغائب والمعدوم مقصوداً بالإفهام..

فعلى الأول يكون موضوع الحجية ثابتاً بالنسبة لغير الحاضر لأنه مقصود بالإفهام فيكون الخطاب بالنسبة إليه حجة، وأما على الثاني فبعد عدم شمول الخطاب له لا يكون مقصوداً بالإفهام فتنتفي حجية بانتفاء موضوعها..

هذه الثمرة يعلق عليها الماتن رحمة الله عليه بأنها تتسجم مع مشرب الميرزا القمي، إذ هو القائل بأن حجية الظهور مختصة بمن قصد إفهامه، أما على مبنى المشهور والمنصور الذي سوف يأتي إثباته في ضمن مباحث حجية الظهور فموضوع الحجية مطلق من قصد إفهامه ومن لم يقصد، فلو فرضنا أن قوله: (يا أيها الذين آمنوا) يختص بالحاضر لا مانع من أن يتمسك غير الحاضر به على الرغم من عدم كونه مقصوداً بالإفهام، لما عرفت من أن موضوع الحجية لا يختص بالمقصود بالإفهام..

مضافاً إلى ذلك لو تنزلنا وسلمنا المقدمة الأولى في الثمرة المتقدمة -وهي اختصاص الحجية بمن قصد إفهامه- مع ذلك لا تتم هذه الثمرة، إذ يمنع كون الغائبين والمعدومين في ظرف الخطاب غير مقصودين بالإفهام..

وبعبارة أخرى: الثمرة المتقدمة كما تتوقف على الكبرى تتوقف على الصغرى، فلو سلمنا الكبرى وهي اختصاص حجية الظهور بالمقصود بالإفهام، لكن هذا لوحده لا يكفي بل لابد من إثبات أن غير الحاضر غير مقصود بالإفهام وللمنع عن هذه الصغرى مجال واسع، ضرورة أن المعدوم وإن لم يشمل الخطاب لكن عدم شمول الخطاب له لا يلزم عدم قصده بالإفهام، ويشهد لذلك غير واحد من الأخبار كقوله: (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام كذلك..) وكالنصوص الدالة على أن ما شرع للأول شرع للآخر..

هذا تمام الكلام في مناقشة الثمرة الأولى، ومن هذا نفهم أنه لا ملازمة بين اختصاص الخطاب لغة ووضعاً بالحاضر والالتزام بأن غير الحاضر مقصود بالإفهام، وله نظير فإن الكتب التي تصنف ويخاطب بها المؤلف أميره أو ابنه يكون المقصود بالإفهام فيها عاماً على الرغم من اختصاص الخطاب بفرد..

الثمرّة الثّانية: ذكرها أيضاً الميرزا القمي في القوانين، لكنه ناقش فيها، وحاصلها:

أننا لو عممنا الخطابات الشفاهية القرآنية على غير الحاضر كما في قوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) حيث تكون ظاهرة في وجوب الجمعة، فلو قلنا بأن هذا الخطاب يشمل الحاضر عند تلاوة الآية والغائب والمعدوم في هذه الصورة يمكن لنا التمسك

بإطلاق الآية لدفع خصوصية مصنفة عن الاعتبار، أما لو قلنا بالتخصيص فلا يصح التمسك بالإطلاق، كما أن قاعدة الاشتراك لا تنفعنا في المقام..

فهنا ثلاثة مقاطع بحاجة إلى بحث..

المقطع الأول: صحة التمسك بالإطلاق بناء على التعميم، ففي المثال المتقدم على تقدير تعميم الآية على غير الحاضر فبالنسبة لزماننا لو احتل الفقيه دخالة خصوصية حضور المعصوم في إيجاب الجمعة التي هي خصوصية مصنفة للنوع إلى صنفين، إذ يصبح المكلف على صنفين، صنف يعيش في بحبوحة الحضور، وصنف يعيش في حرمان الغيبة..

على القول بالتعميم، لفقيه زمن الغياب أن يتمسك بإطلاق الآية لدفع دخالة الخصوصية المذكورة، ضرورة أن الخطاب بعدما فرضنا أنه يشمل فيصح له أن يتمسك بإطلاقه..

المقطع الثاني: بخلاف لو قلنا باختصاص الخطاب بالحاضر، فإن فقيه هذا الزمان ليس له التمسك بالإطلاق إذ أن التمسك بالإطلاق فرع الانطباق والمفروض أن الخطاب لا ينطبق عليه..

إذاً ظهرت هذه الثمرة وهذا هو المقطع الأول والثاني، فالمقطع الأول يصح مع التعميم والمقطع الثاني لا يصح مع التعميم..

المقطع الثالث: في أنه على تقدير اختصاص الخطاب بالحاضر ليس لنا أن نتمسك بما يسمى بقاعدة الاشتراك.

قاعدة الاشتراك أطلقت في العلوم الشرعية على معانٍ أهمها اثنان:

الأول: اشتراك الحكم بين العالم والجاهل، وهذا هو المقصود عندما يرد على أخذ العلم بالحكم في موضوع الحكم أنه منافٍ لقاعدة الاشتراك..

الثاني: اشتراك الحكم بين الحاضر في زمن المشرع وغير الحاضر، وهذا هو المقصود منها فيما نحن فيه..

هذه القاعدة كقاعدة لا مدرك لها سوى الإجماع، ولما كان الإجماع دليلاً لبياً والقاعدة في الدليل اللبي تقتضي الاقتصار على القدر المتيقن، والقدر المتيقن في اشتراك الحكم بين الصحابة والتابعين هو صورة اشتراكهما في الخصوصية المصنفة المحتمل دخالتها في الحكم الشرعي..

ففيما نحن فيه حضور الإمام وغيبته خصوصية مصنفة محتملة الدخالة، فحينئذ لا تجري قاعدة الاشتراك، لعدم اشتراكهما في الخصوصية المصنفة، وبهذا يتم الكلام في المقطع الثالث..

درس ٢٥٦:

ص ٢٣١، قوله رحمه الله: (ولا يذهب عليك، أنه يمكن إثبات الاتحاد، وعدم دخل ما كان البالغ الآن..)

كان الكلام في ثمرات البحث عن الخطابات الشرعية، وتقدم الكلام عن الثمرة الأولى مع نقاشها، ووصل الكلام إلى الثمرة الثانية التي يظهر من الوحيد البهبهاني أنه يتبناها، وخالصة هذه الثمرة:

أنه إذا اختلف المشافه مع غير المشافه في بعض الخصوصيات المصنفة، تارة نعلم بأن الخصوصية المصنفة لها دخالة في أصل الحكم وفي ترتب الحكم على موضوعه، وأخرى نعلم بعدم الدخالة، وثالثة نشك في الدخالة..

في الحالة الأولى لا شك أن الحكم الشرعي لا يمكن تعديته إلى غير المشافه والمعدوم لا بالتمسك بأصالة الإطلاق ولا

بالتمسك بقاعدة الاشتراك، كما لو كان المشافه والحاضر في إيجاب الظهر أربع ركعات هو الحاضر غير المسافر، والمعدوم عندما وجد وبلغ كان مسافراً في هذه الصورة لا يمكن أن نعدي وجوب الأربع ركعات على المعدوم لا بالإطلاق لفرض دخالة هذه الخصوصية المصنفة في ثبوت الحكم والمفروض أننا نعلم بدخالتها، ولا يمكن التعدية بقاعدة الاشتراك إذ أن قاعدة الاشتراك كغيرها من القواعد مختصة في صورة إمكان الاشتراك بالمعنى الذي يذكره ابن سينا للإمكان الذي هو الاحتمال، ومع علمنا باختصاص الحكم بالواجد لتلك الخصوصية لا احتمال للاشتراك لتجري القاعدة..

وأما الحالة الثانية وهي العلم بعدم الدخالة فيعدي الحكم إلى المعدوم في وقت الخطاب على القول بعدم اختصاص الخطاب بالمشافه، ولا نحتاج حينئذ لتعدية على غيره لا إلى الإطلاق وإلى قاعدة الاشتراك، لأن كلاً من الإطلاق وقاعدة الاشتراك يتمسك بهما في حالة الاحتمال والشك، والمفروض أننا نقطع بعدم الدخالة..

وإنما محل الكلام في الحالة الثالثة وهو أن نشك في الدخالة، كما هو الحال في المثال المشهور وهي مسألة وجوب صلاة الجمعة، فإن المشافه كان يتميز بخصوصية حضور السلطان عليه السلام بينما المعدوم نراه فاقداً لهذه الخصوصية مع احتمال دخلها في الحكم، والشاهد على ذلك وقوع الخلاف بين الفقهاء في ذلك..

في هذه الصورة إذا قلنا بأن الخطاب الشرعي لا يختص بالمشافه فيمكن التمسك بإطلاقه لإثبات عدم الدخالة، وموضوع التمسك بالإطلاق وهو الشك موجود، أما لو قلنا باختصاص الخطابات الشفاهية بالمشافه وعدم شمولها للمعدوم

فلا مجال لإثبات الحكم للمعدوم لا بأصل الخطاب ولا بإطلاقه ولا بقاعدة الاشتراك..

أما الأول فلاختصاصه في بالمشافه، وأما الثاني فلأن التمسك بالإطلاق فرع توجه الخطاب من لا يكون الخطاب متوجهاً له ليس له أن يتمسك بالإطلاق، وأما الثالث فإن قاعدة الاشتراك مدرکها لَمَّا كان هو الإجماع كقاعدة كلية والإجماع دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو صورة الاشتراك في الخصائص المصنفة التي يحتمل دخالتها في الحكم، والمفروض أنه لا يوجد هذا الاشتراك.. هذه هي الثمرة التي ذكرها الوحيد البهبهاني في بعض فوائده..

المصنف رحمة الله عليه يجيب عن هذه الثمرة بالجواب التالي:
أن المانع عن التمسك بقاعدة الاشتراك كان عبارة عن احتمال دخالة خصوصية حضور السلطان في الحكم، ولما كان مدرک القاعدة لبياً فيقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن هو صورة الاشتراك فيما يحتمل الدخالة..

هذا المانع نستطيع أن نرفعه ببركة الإطلاق، تقريب ذلك: أن الخصائص التي توجد في المشافه يمكن تصنيفها إلى أنحاء: النحو الأول: الخصائص الثابتة فيه ولا تتغير، ككونه صحابياً مثلاً..

النحو الثاني: الخصوصيات التي يكثر فيها التغير حتى بين المشافهين أنفسهم بل قد تكون في مشافه واحد متغير، كالوزن والطول..

النحو الثالث: الخصوصيات التي تتغير لكن لا يكون تغيرها بمثابة النحو السابق، وذلك كالإنسان المخضرم الذي يعيش في

مرحلتين، كذلك الذي عاصر الإمام العسكري عليه السلام وغيبة الإمام المهدي عجل الله تعالى فرجه الشريف..

أما ما كان من النحو الأول فإذا كان كل المشافهين يتميزون بهذه الخصوصية فيكون نفس توأجدها فيهم بمثابة القيد اللفظي الذي يمكن أن يعتمد عليه المتكلم إن كان في مقام البيان ومريداً للتقييد، وأما لو لم يكن جميع أفراد المشافه مشتملاً على هذه الصفة فالإطلاق يكون محكماً..

أما النحو الثاني فهذه الصفات التي يكثر فيها الاختلاف بين المشافهين بل المضافه الواحد فضلاً عن المشافه وغيره، فلا يمكن أن يعتمد عليها المتكلم لو كان في مقام البيان وأراد المقيد، فمع عدم ذكره لقرينة يثبت الإطلاق..

وأما النحو الثالث فهو أيضاً مما لا يمكن أن يعتمد عليه المتكلم إذا كان في مقام البيان وأراد المقيد، لما عرفت من أن بعض المشافهين من المخضرمين الذين تنتفي عنهم هذه الصفة في زمان، ومجرد توأجدهم على هذه الصفة في وقت صدور الخطاب لا يكفي للاعتماد عليها لإرادة التقييد، ومحل النزاع من هذا النحو الثالث، فمع عدم القرينة على التقييد يثبت الإطلاق، فحينئذ إذا ثبت الإطلاق يشمل الحكم الشرعي بوجوب صلاة الجمعة لمن كان غائباً عنه السلطان عليه السلام..

ويشهد لذلك أعني استثناء خصوص النحو الأول من قاعدة الاشتراك أنه لو لم نقل بها في النحويين الآخرين لما بقي لقاعدة الاشتراك مورد، أو لا أقل يكون موردها في غاية الندرة بحيث تخرج عن كونها قاعدة، إذ إن أكثر المكلفين بينهم اختلاف

كبير في الحالات الطارئة فلو لم يكن التمسك بالإطلاق مجدياً
لما بقي مورد معتد به لقاعدة الاشتراك..

الفصل التاسع: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده.

ص ٢٣٢، قوله رحمه الله: (هل تعقب العام بضمير يرجع..). في هذا الفصل يقع الكلام عن مسألة مشهورة قديماً بين علماء الأصول، عنوانها: تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، هل يوجب تخصيص العام بالبعض الذي يرجع عليه الضمير أو لا؟

ذهب شيخ الطائفة والعلامة في أحد قوليه إلى أنه يوجب الاختصاص، واختار العلامة في قوله الآخر العدم، ومال علم الهدى وتبعه صاحب المعالم إلى القول بالتوقف بمعنى أن التعقب المذكور يوجب الإجمال..

لابد أولاً من تحرير محل النزاع..

يمكن أن نذكر لهذه المسألة صوراً ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون العام مستقلاً في كلام والضمير مستقلاً في كلام آخر، كما في الآية المباركة (والمطلقات يتربصن) فإن العام مع حكمه ورد في جملة مستقلة وفي جملة مستقلة أخرى ورد الضمير (وبعولتهن أحق بردهن)..

هذه الصورة داخلية في محل النزاع قطعاً، فالجملة الأولى عامة لكل مطلقة رجعية كانت أم غيرها، بينما الجملة الثانية الضمير في قوله: (وبعولتهن) يرجع إلى خصوص الرجعية لأنها هي التي يجوز لزوجها إرجاعها، فيقع الكلام أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام هل يوجد اختصاص العام بهذا البعض أم لا؟

الصورة الثانية: أن يكون العام مستقلاً دون الضمير كما لو قلنا: (أكرم العلماء وخدامهم) وقيل بأن الضمير يرجع إلى خصوص الفقهاء على سبيل الاستخدام، فالعام مستقل ولا

يتوقف على الضمير، بينما الخاص غير مستقل (وخدامهم) هنا أيضاً يظهر من كلماتهم أنه داخل في محل النزاع..

الصورة الثالثة: ألا يكون العام مستقلاً، كما لو قيل: (والمطلقات بعولتهن أحق بردهن) فإن هذا المثال خارج عن محل النزاع، ولا شك بينهم في أن الحكم لا يثبت لتمام أفراد العام، وذلك لأن العام قبل ورود الضمير -في بعولتهن- لم يثبت له حكم بعد، من أول الأمر نقول هذا الحكم مختص بالمطلقة الرجعية..

درس ٢٥٧:

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (والتحقيق أن يقال: إنه حيث دار الأمر بين التصرف في العام، بإرادة خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه..)

ما زال البحث عن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده، وبعد أن حررنا محل النزاع يصل الكلام إلى تحقيق المصنف في المسألة، وحاصل ما أفاده:

أننا في مثل هذه الجمل أمانا خيارات ثلاثة:
الأول: أن نلتزم بتخصيص العام، ففي قوله تعالى: (والمطلقات يتربصن) نبنى على أن وجوب حفظ وجوب حفظ العدة ثابت لخصوص المطلقة الرجعية لا مطلق المطلقة.
الثاني: أن نلتزم بالتصرف في الضمير، بأن نرجعه إلى بعض أفراد العام..

وهذا التصرف إما خلاف الظاهر، وإما هو مجاز، والسر في هذا التردد هو الاختلاف الواقع في الاستخدام، أن الاستخدام

هل هو من قبيل التجوز في الاستعمال أو هو من قبيل الحقيقة غاية الأمر هو خلاف الظاهر؟

فإذا قلنا إن الضمير موضوع للعود إلى تمام المرجع فعاد إلى بعضه فهو مجاز، وإن قلنا أن الضمير موضوع للعود إلى المراد من المرجع فلا نلتزم التجوز ففي مثل قولهم: (سقى الأرض السماء وأكلناه) المراد من السماء المطر، والضمير المراد به العشب.

وعليه فالتصرف في الضمير إما بالالتزام بالمجاز في الكلمة، أو بكونه على خلاف الظاهر..

الثالث: أن نلتزم بإرادة العام من العموم ورجوع الضمير إلى العام من دون أن يكون هناك تجوز في الكلمة في استعمال الضمير، ولكن التجوز يكون في الإسناد، ففي قوله تعالى: (وبعولتهن أحق بردهم) ضمير النسوة يرجع إلى تمام المطلقات الرجعية وغير الرجعية، لكن لما كان الرد مختصاً بالرجعية فيكون إسناده إلى مطلق المطلقة من قبيل إسناد اللفظ إلى غير ما هو له، وهنا ليس مجازاً في الكلمة وإنما هو مجاز في الإسناد.

وفي تعيين واحد من هذه الخيارات لا بد من الرجوع إلى أصالة الظهور، لأن المرجع في باب الألفاظ هو الظهور، وقبل بيان ما تقتضيه أصالة الظهور لا بد من تقديم مقدمة حاصلها:

أن في أصالة الظهور يوجد مبنيان أساسيان:

المبنى الأول: أن أصالة الظهور ثابتة ببناء العقلاء من باب الكاشفية، وهذا هو المبنى الشائع بين علماء الأصول.

المبنى الثاني: أن حجية الظهور ثابتة عن العقلاء من باب التعبد المحض، فالعقلاء يأخذون بالظاهر حصلت نكتة الكشف

أم لم تحصل عن المراد، وينسب هذا المبنى إلى الميرزا القمي..

وعلى كل تقدير لَمَّا كان مدرك حجية الظهور هي سيرة العقلاء والسيرة من الأدلة اللبية التي يقتصر فيها على القدر المتيقن، والقدر المتيقن في سيرة العقلاء هو اعتبارها في المورد الذي يشك فيه في المراد، فعندما يقال: (رأيت أسداً) ونشك أن المراد هل هو حيوان مفترس أم الرجل الشجاع حينئذ نتمسك بأصالة الظهور..

أما لو أحرزنا المراد من الكلام من دون شك وشبهة وإنما تردد علينا كيفية الإرادة كما لو قطعنا من قوله تعالى (صعيداً طيباً) أن المراد كم الصعيد هو مطلق وجه الأرض، ولكن التبس الأمر علينا بأن إرادة هذا المعنى من كلمة الصعيد هل كان لأجل وضعها للمعنى أم لأجل استعمالها فيه مجازاً، فإن أصالة الظهور حينئذ لا تعين لنا كيفية الإرادة..

وهذا معنى ما يقال: أن الأصول المرادية لتعيين المراد لا لتعيين كيفية الإرادة.

إذا اتضحت هذه المقدمة نرجع إلى بحثنا، حيث كان لدينا خيارات ثلاثة، نلاحظ أن هناك شيئاً مشتركاً بين هذه الخيارات الثلاثة، ألا وهو أن المراد الجدي للمولى من قوله (وبعولتهن أحق بردهن) هو خصوص المطلقة الرجعية، فإذاً في المقطع الذي يوجد فيه الضمير نقطع بالمراد، إذ على كل خيار من هذه الخيارات الرجوع مختص بالمطلقة الرجعية حتى على الخيار الثالث، لأن الأسناد المجازي الناشيء من التغليب لا يؤدي إلى إنشاء حكم شرعي في الأفراد الم أغلب عليها وهي المطلقة غير الرجعية..

وإنما الشك في جانب الضمير في كيفية هذه الإرادة، هل هي بالتجاوز في الكلمة -كما هو الخيار الثاني-، أم بالتجاوز بالإسناد -كما هو الخيار الثالث-، أو من دون تجاوز أصلاً كما هو الخيار الأول؟، إذا شكنا في كيفية الإرادة لا في أصل الإرادة.. فإذا رجع الشك إلى كيفية الإرادة فحينئذ لا مجال للتمسك بأصالة الظهور في المقطع الذي فيه الضمير، لما عرفته في المقدمة..

بينما في المقطع الذي فيه المرجع إن لم نلتزم بالتخصيص فإن المراد سوف يختلف عما لو التزمنا بالتخصيص، إذ مع عدم الالتزام بالتخصيص يكون الحكم بوجوب حفظ العدة شاملاً لمطلق المطلقة، ومع الالتزام بالتخصيص يكون وجوب حفظ العدة مختصاً بالرجعية، فثبت أنه في المقطع الذي يوجد المرجع يوجد شك في المراد لا في كيفية الإرادة، فأصل المراد غير محرز فيتفتح موضوع لأصالة الظهور لما عرفت من أن موضوعها هو الشك في المراد، والظاهر من هذا المقطع هو العموم، فتعين لنا المراد ببركة أصالة الظهور..

لكن تمام هذا الكلام لو لم نقل بأن احتفاه بالضمير الصالح للقرينية يمنع عن العمل بالظهور، توضيح ذلك: أن القطع بإرادة خصوص الرجعية من الضمير يؤدي إلى احتفاف العام بما يصلح للقرينية، فحينئذ تظهر الثمرة بين مبنى المشهور ومبنى الميرزا القمي، فعلى المبنى المنسوب إلى الميرزا القمي لا يضر هذا الاحتفاف بالتمسك بأصالة الظهور لإثبات إرادة العموم، لأن المفروض أن العمل بالظهور تعبدى لا لأجل نكته ارتكازية، بينما على مبنى المشهور مع الاحتفاف

المذكور لا تبقى تلك النكتة الارتكازية وهي غلبة الكاشفية عن المراد، فلا يصح التمسك بأصالة الظهور فيكون المرجع حينئذ هو الأصل العملي، لأن أصالة العموم سقطت للاحتفاف وأصالة الظهور لم تعين كيفية الإرادة في طرف الضمير فنفقد الأصل اللفظي ومع فقدته تصل النوبة إلى الأصل العملي..

الفصل العاشر: التخصيص بالمفهوم المخالف.

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (قد اختلفوا في جواز التخصيص بالمفهوم المخالف..)

تحرير صور المسألة لمعرفة المتفق عليه من المختلف فيه، الكلام فما إذا وقع التنافي بين العام وبين المفهوم، فهذا ابتداء على صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون بين العام والمفهوم الموافق كما في قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) وفي الرواية القائلة: (يجب أن يكون العقد في صيغة الماضي) بدعوى أن الرواية الدالة على لزوم الماضوية تدل بالأولوية على اشتراط الصيغة، يعني أن المعاطاة لا تصح، فإن (أوفوا بالعقود) عام يشمل العقود القولية والفعلية، بينما الخبر يبني بمفهوم الأولوية على خصوص العقود القولية..

اتفقوا على أن المفهوم الموافق يصلح لتخصيص العام..

الصورة الثانية: أن يكون التنافي بين العام وبين مفهوم المخالفة، وهذه الصورة لها حالتان..

الحالة الأولى: أن يكون ذلك في كلامين، كما في قوله تعالى: (إن الظن لا يغني عن الحق شيئاً)، وفي قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا) بناء على دلالة الآية بالمفهوم على حجية خبر الواحد الظني..

الحالة الثانية: أن يردا في كلام واحد، مثاله: كما في قوله تعالى: (إن جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة) فإن عموم التعليل في ذيل الآية يتنافى مع المفهوم في صدرها، بين عموم الذيل والمفهوم..

ومحل النزاع في هذا الفصل هو في الصورة الثانية بكلا حالتها..

درس ٢٥٨:

ص ٢٣٣، قوله رحمه الله: (وتحقيق المقام: انه إذا ورد العام وما له المفهوم في كلام أو كلامين..)
 ما زال البحث في تخصيص العام بالمفهوم، واتضح أن محل النزاع في مفهوم المخالفة، وحاصل ما أفاده المصنف رحمة الله عليه في حسم هذه المسألة هو أنه في البداية هناك تقسيمات لا بد من الإشارة إليها بعد الفراغ عن أن محل النزاع في مفهوم المخالفة..

في الابتداء نقسم ذلك إلى قسمين أساسيين، لأن كلاً من العام والمفهوم الخاص تارة يكونان بحيث إن أحدهما يكون صالحاً للتصرف في الآخر لوجود ارتباط بينهما بحيث لو حوّل المفهوم إلى قرينة متصلة لكان صالحاً للتصرف في العام، وأخرى لا يكون بينهما هذا الارتباط، فهذان قسمان..

وعلى كل حال من ناحية الدال على العموم والمفهوم، تارة تكون الدلالة وضعية فيهما، وأخرى تكون إطلاقية، وثالثة تكون مختلفة بأن تكون في أحدهما بالوضع وفي الآخر بالإطلاق، فهذه أقسام ثلاثة..

مثال الأول: وهي أن تكون الدلالة وضعية فيهما كما لو كان الدال على الاستيعاب مثل لفظة (كل) الموضوع للعموم، والدال على المفهوم مثل أدوات الحصر على القول بكون المفهوم فيها مدلولاً وضعياً للكلمة..

مثال الثاني: أن تكون الدلالة في كلّ منهما إطلاقية، كما لو كان الدال على الاستيعاب النكرة الواقعية في سياق النفي بناء على الحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في النكرة، وكمفهوم الشرط بناء على توقف استفادة العلية الانحصارية من الإطلاق المقابل للتقيد بـ(أو) -مثلاً..
 مثال الثالث: أصبح واضحاً..

القسم الأول: بين العام والمفهوم ترابط بحيث يكون أحدهما صالحاً للتصرف في الآخر.

إذا اتضحت هذه المقدمة، فيرى المصنف أن هذه الصور الثلاث إن كانت واردة في القسم الأول بأن يكون المفهوم لوجود ارتباط بينه وبين العام يصلح للتصرف فيه إذا جعل قرينة متصلة، فيرى أنه إذا تساوت دلالة العام والمفهوم وضعاً وإطلاقاً فحينئذ يتساقط الظهوران ويثبت الإجمال وننتقل إلى الأصول العملية، وهذا يشتمل على صورتين:

الصورة الأولى: أن يتساويا في الحاجة إلى مقدمات الحكمة، في هذه الحالة بما أن الظهور المبتني على مقدمات الحكمة ظهور تعليلي لا تنجيزي لأنه يتوقف على تمامية مقدمات الحكمة، وبما أن من جملة مقدمات الحكمة عدم وجود ما يصلح للقرينية والمفروض أن كلاً من العام والمفهوم بينهما ترابط، فأحدهما يصلح قرينة على التصرف في الآخر، فيتساقطان في مقام الدلالة ولا يصل الظهور من مرحلة التعليق إلى مرحلة التنجيز..

الصورة الثانية: فيما لو كانت دلالتهم بالوضع، فإن الظهور الوضعي وإن كان تنجيزياً لكن لما تساويا في الظهور وكان أحدهما يصلح لرفع اليد عن ظهور الآخر ولا مرجح في البين، فيحصل الإجمال فيهما..

ولكن مع وجود نكنتين لأبد من التنبيه عليهما:
النكته الأولى: أنه حتى في صورة التساوي في نوعية الدلالة في كونها إطلاقية أو وضعية فهذا لا يعني التساوي في الظهور

أبدأ وبشكل دائم، بل قد يتحدان في الدلالة ومع ذلك يكون أحدهما أقوى ظهوراً من الآخر..
 كما لو كانا يدلان بالوضع لكن وجدت في أحدهما أداة تعليل، فإن ظهور المقطع الذي فيه التعليل أقوى من ظهور الآخر، ضرورة تعليق الآخر بواسطة التعليل عليه، فلو قال مثلاً: (إن جاءك فاسق فتبين لأنه في خبره جهالة) فإن العموم لكونه في مقام التعليل يكون ظهوره في التعليل بكبرى كلية¹⁹ أقوى من ظهور المفهوم ولو فرض أن ظهور المفهوم بالوضع..

النكته الثانية: أنه في الدرس السابق أشرنا إلى أن العام مع المفهوم تارة يكونان في كلامين، وأخرى في كلام واحد، فهل يختلف الحكم بين هاتين الصورتين؟

يرى المصنف طبقاً لما تقدم في بحث التخصيص أنه لا اختلاف بينهما في النتيجة، وإنما الاختلاف في شيء آخر وهو أنه إذا كانا في كلام واحد فالإجمال ذاتي إذ لا ينعقد لأي واحد منهما ولو ظهور بدوي لأن القرينة المتصلة من انعقاد الظهور ولو بدواً على خلافها فيكون الإجمال ذاتياً، وأما لو كانا في كلامين فالإجمال حكمي، لأن القرينة المنفصلة لا تمنع من انعقاد الظهور وإنما تمنع من استقراره وحجيته فيكون في حكم المجمل..

أما في صورة اختلافهما في الدلالة، بأن كانت دلالة أحدهما وضعية والآخر إطلاقية لا شك حينئذ أن الذي يقدم هو الدلالة الوضعية لكون الدلالة الوضعية تنجزية والدلالة الإطلاقيه تعليلية، فإن الظهور الإطلاقي معلق على عدم وجود ما يصلح

¹⁹ قال كلية لأن الجزئية قد لا يكون ظهورها أقوى، كما لو قال إن بعض خبره فيه جهالة..

للقريئة، فمع وجود الظهور الوضعي لا ينعقد ظهور للدلالة الإطلاقيه فيما إذا كان في كلام واحد أو لا يستقر هذا الظهور فيما لو كانا في كلامين..

طبعاً جميع ما تقدم إنما هو في القسم الأول بأن يكون أحدهما صالحاً للتصرف في الآخر..

القسم الثاني: إذا لم يكن بين العام والمفهوم ترابط بحيث يكون أحدهما صالحاً للتصرف في الآخر.
فحينئذ الحاكم فقط هو ما كان أظهر إذا وجد الأظهر، أما مع عدم وجوده فلا يتحقق إلا الإجمال الحكمي..

هذا تمام الكلام في هذا الفصل..

الفصل الحادي عشر: الاستثناء المتعقب للجمل المتعددة.

ص ٢٣٤، قوله رحمه الله: (الاستثناء المتعقب لجمل متعددة..)
في هذا الفصل يتناول الماتن رحمة الله عليه مسألة من المسائل
المطروحة في بداية تكون علم الأصول كصناعة، وهو العام
الذي يحصل في جمل متعددة ثم يأتي بعدها استثناء، ويعبر
عن ذلك بالاستثناء المتعقب لجمل متعددة..

وكالعادة لا بد أولاً من تحرير محل النزاع، فنقول: هذا البحث
يتصور في موارد:

المورد الأول: أن يتعدد العام ذاتاً ولا يتعدد حكماً، كقولنا:
(أكرم العلماء والأدباء والشرفاء إلا الفساق) في هذا المثال
العام متعدد ذاتاً لكن حكماً واحد وهو وجوب الإكرام..

المورد الثاني: أن يتعدد العام ذاتاً وحكماً، كقولنا: (أكرم العلماء
وأعن الفقراء واكسوا العراة إلا الفساق) العام متعدد ذاتاً ولكل
واحد حكم يختص به..

المورد الثالث: إن يتحد العام ذاتاً ويتعدد حكماً، كقولنا: (أكرم
العلماء وأعنهم وتصدق عليهم إلا الفساق)..

يظهر من جماعة أن المورد الأول خارج عن محل النزاع،
ولعل السبب في إخراج المورد الأول عن محل النزاع نشأ من
دليل أقامه الشافعي، فإن الشافعي ذهب إلى أن الاستثناء
المتعقب لجمل متعددة يرجع إلى جميع الجمل -بخلاف الحنفي-
، واستدل على مدعاه بأن قولنا: (أكرم العلماء، وأعن الفقراء،
واخلع على الأدباء) في قوة المفرد، فكما أنه في المفرد يكون
الاستثناء راجعاً إلى الجميع فهنا الاستثناء يرجع إلى الجميع،
فلما كان دليل الشافعي على إرجاع الاستثناء إلى الجميع هو
القياس على المفرد فلا بد أن يكون المفرد مسلماً فيه الحكم وإلا
لما صح دليله، والمورد الأول من الموارد الثلاثة -العام متعدد
ذاتاً والحكم واحد- خارج عن محل النزاع..

كيف ما كان، المصنف رحمة الله عليه بنى على أن الجملة الأخيرة لا شك في أن الاستثناء يرجع إليها، والوجه في ذلك أن الاحتمالات في مقام الثبوت ثلاثة..

الأول: أن يرجع الاستثناء إلى الجميع.

الثاني: أن يرجع إلى الأخيرة فقط.

الثالث: أن يرجع إلى ما غير الأخيرة.

على الاحتمال الأول وهو رجوعها إلى الجميع فهو يرجع إلى الأخيرة، وعلى الثاني يرجع إلى الأخيرة، يبقى الاحتمال الثالث فهذا الاحتمال وإن كان متصوراً ثبوتاً لكن لا مجال له إثباتاً، إذ أن إرجاع الاستثناء المقترن بالأخيرة إلى غيرها ليس من طريقة أهل المحاورة فهذا الاحتمال باطل.. فالقدر المتيقن الرجوع إلى الجملة الأخيرة.

درس ٢٥٩:

ص ٢٣٤، قوله رحمه الله: (والظاهر أنه لا خلاف ولا إشكال في رجوعه إلى الأخيرة على أي حال..)

اتضح لدينا محل النزاع في الاستثناء المتعقب لجمل متعددة، وفي محل النزاع أيضاً الكلام فيما لو تجرد الاستثناء عن قرينة تدل على الرجوع إلى أحدهما أو إلى أحدها بعينه، ويمكن أن يمثل للقرينة بهذا المثال، لو قال: (أكرم العلماء، وأعن العدول إلا الفساق) فلا شك أن الاستثناء حينئذ يكون راجعاً إلى الجملة الأولى..

فالحاصل أنه مع وجود قرينة خاصة في البين لا نزاع في لزوم الأخذ بها والعمل على مقتضاها..

واتضح لدينا أيضاً أن القدر المتيقن في صورة التجرد عن القرائن هو الرجوع إلى الجملة الأخيرة..

ثم إنه يستفاد من مقدمة مهدها صاحب المعالم أنه في مسألة الرجوع إلى بقية الجمل غير الأخيرة هناك كلام في إمكانه، بمعنى هل يصح أن يرجع إلى جميع الجمل بما فيها غير الأخيرة أو لا يصح ولا يمكن؟

خلاصة ما أفاده في المعالم كرد على السيد المرتضى القائل بالاشتراك وأن أداة الاستثناء موضوعة لمعنى مشترك بين الرجوع إلى الأخيرة والرجوع إلى الجميع، فذكر صاحب المعالم في مقدمته احتمالين..

الاحتمال الأول: أن تكون أداة الاستثناء موضوعة بالوضع العام والموضوع له الخاص ولمعنى واحد وهو الإخراج..

الاحتمال الثاني: أن تكون أداة الاستثناء مشتركاً لفظياً بين الإخراج من الأخيرة والإخراج من الجميع..

ثم ذكر أنه بناء على الاحتمال الأول يصح رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدمة، بينما على الاحتمال الثاني -لمكان الاشتراك، وفرض عدم وجود قرينة تعين المراد- فلا يصح الرجوع إلى الجميع، فتعبيره بـ(يصح، ولا يصح) كاشف عن وجود كلام في أصل الإمكان..

هذا ما فهمه الماتن رحمة الله عليه من ذلك التمهيد لصاحب المعالم..

ثم أجاب عنه بأنه: مهما قلنا في أداة الاستثناء سواء التزمنا بمقولة المشهور الذين يرون أن الوضع في الحروف عام والموضوع له خاص، أم التزمنا بمقولة المصنف أن الوضع والموضوع له عامان، على كل تقدير لا يلزم أي محذور في استعمال أداة الاستثناء للإخراج من الجميع..

والسبب في ذلك: أن الأداة بحسب الفرض قد وضعت للإخراج، أي لمفهوم الإخراج، ويبقى الاستعمال في هذا

المفهوم حتى لو تعددت في الخارج مصاديق الإخراج، فلا يلزم استعمال اللفظ في غير ما وضع له، كما لا يلزم بتعدد الإخراج خارجاً ومصدقاً تعدد الوضع، فعلى هذا الأساس يكون إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ممكناً، وإنما الكلام في وقوعه خارجاً..

وفي نهاية البحث يختار الماتن رحمة الله عليه: أن كلا الاحتمالين وارد أعني الرجوع إلى الأخيرة والرجوع إلى الجميع، ولكي يتضح مختار المصنف الذي هو في الواقع عين مختار صاحب المعالم لأبد من التمييز بين نظريات ثلاث..

النظرية الأولى: نظرية التوقف..

النظرية الثانية: نظرية الاحتمال لأجل الاشتراك..

النظرية الثالثة: نظرية الاحتمال..

ما يختاره الماتن تبعاً لصاحب المعالم هو النظرية الثالثة، فإن هذه النظريات الثلاث تشترك في النتيجة وهي أنه لا يمكن أن ندعي الرجوع إلى الجميع، لكن الفرق بينها:

أنه بناء على نظرية التوقف الحكم بالتوقف نشأ من أن هذا الاستثناء الذي هو مستعمل في معنى واحد هل هو الأخير أم الجميع؟، فصاحب نظرية التوقف يرى أن الاستعمال لأداة الاستثناء إنما هو في معنى واحد، وبما أنه لا قرينة على التعيين فتوقف..

وأما نظرية الاشتراك التي يقول بها علم الهدى فنشأت من اعتقاد الاشتراك بين الإخراج من الأخيرة والإخراج من الجميع، واستشهد لذلك بأن المولى لو قال لعبد: (أكرم العلماء وأضف الأدباء إلا الفساق) فجاء العبد واستبصر من المولى أن الاستثناء إلى أي جملة يرجع لما كان العبد ملوماً، فهذا يكشف عن الاشتراك..

أما النظرية الثالثة التي يقول بها الماتن تبعاً لصاحب المعالم فقد نشأت من إمكان رجوع الاستثناء إلى كل واحد من المحتملين من دون أن يكون هناك اشتراك في البين، بل لأجل إمكانهما مع عدم وجود قرينة معينة، والشاهد الذي ذكره السيد المرتضى لازم أعم من الاشتراك، فقد يكون استفسار العبد لأجل احتمالهما معاً لا لأجل الاشتراك..

هذا هو مختار الماتن رحمة الله عليه، ولكن النتيجة تكون واحدة، فنقتصر على القدر المتيقن وهو الإرجاع إلى الجملة الأخيرة، وفي غير الأخيرة نرجع إلى ما تقتضيه الأصول العملية في المورد المشكوك..

اللهم إلا إذا بنينا على أصالة الحقيقة تعبداً لا من باب الظهور، وشرحنا هذا المطلب في درس سابق وقلنا أنه في الأصول المرادية يوجد مبنيان، مبنى يرى أن حجيتها من باب النكتة الارتكازية وغلبة الكشف، ومبنى نسب إلى صاحب القوانين وهو أنه من باب التعبد..

في هذه الصورة لو أخذنا بمبنى الكشف لا يمكن العمل بأصالة الحقيقة في الجمل غير الأخيرة، وذلك لكون الكلام محفوفاً بما يصلح للقرينية، والكلام الذي يكون كذلك تخف فيه درجة الكشف فلا تثبت أصالة الحقيقة..

بينما لو قلنا بنظرية صاحب القوانين فلا يضر احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية لأن العمل بأصالة الحقيقة أو العموم من باب التعبد لا الكشف..

نعم نفرق حتى على هذا المبنى بين العموم الوضعي والاستيعاب الإطلاقي الناشيء من مقدمات الحكمة، ففي العموم الوضعي بناء على نظرية التعبد نتمسك به، أما في الاستيعاب الإطلاقي فلا مجال للتمسك بأصالة الإطلاق،

والسبب في ذلك أن من جملة مقدمات الحكمة عدم وجود قرينة
على التقييد، وهذه المقدمة لا تحرز مع احتفاف الكلام بما
يصلح للقرينية
بهذا يكون قد تم الكلام في هذا الفصل..

الفصل الثاني عشر: جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.
ص ٢٣٥، قوله رحمه الله: (الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد..)

في هذا الفصل يتناول الماتن بحثاً من البحوث القديمة والمهمة والتي يكون التفاوت بين الطرفين تفاوتاً بحيث يكون فقه أحدهما مغايراً لفقه الآخر، ألا وهي جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

لا بد أولاً من تحرير محل النزاع..
النزاع في هذه المسألة يتم على غير قول أمثال السيد المرتضى وابن إدريس وابن قبا، لأن هؤلاء ينكرون حجية خبر الواحد، فإذا كانت الحجية غير ثابتة فلا وجه للنزاع في جواز التخصيص وعدمه..

ثانياً أن الكلام في خبر الواحد الظني أما خبر الواحد المحفوف بالقرينة الموجبة للقطع واليقين فهذا ملحق بالخبر المتواتر، ولا إشكال بينهم في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر..

المصنف رحمة الله عليه يستدل على الجواز بسيرة المتشركة القائمة على العمل بأخبار الأحاد إلى زمن المعصومين عليهم السلام، وبعبارة أخرى يمكن أن نحل كلام المصنف إلى دليلين:

الدليل الأول: يثبت المقتضي لجواز تخصيص الكتاب بالخبر.
الدليل الثاني: يثبت المانع عن القول بعدم الجواز.

أما الأول فهو سيرة المتشركة، وأما الثاني فإنه لو لم نلتزم بالجواز للزم أن تكون الأدلة الدالة على حجية الخبر لغواً أو في حكم اللغو إذ ما من خبر إلا وعلى خلافه عموم قرآني أو

يبقى موارد نادرة جداً، فتكون أدلة حجية الخبر إما لا فائدة بها أو ناظرة إلى موارد نادرة جداً..

درس ٢٦٠:

ص ٢٣٥، قوله رحمه الله: (.. واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.)

ذكرنا دليلين على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، وكان الدليل الأول عبارة عن التمسك بسيرة المتشرعة المعاصرة للمعصوم..

قد يقال اعتراضاً على هذا الدليل:

بأننا نسلم وجود هكذا سيرة، وأن الفقهاء والأصحاب إلى زمان المعصومين كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد، لكن بما أن دليلية السيرة ترجع إلى دلالة الفعل والفعل في كثير من الأحيان لا يعرف وجه صدوره، فهذا الفعل وهو تخصيص الكتاب بالخبر قد يكون معتمداً على أساس أن الخبر الذي كانوا يخصصون به كان عندهم محفوفاً بالقرائن التي تفيد القطع بالصدور، فتكون السيرة قائمة على أمر خارج عن محل النزاع، إذ فرغنا في البحث السابق عن خروج الخبر المتواتر والمحفوف بالقرائن عن محل النزاع..

يذكر المصنف رحمة الله عليه جواباً على هذا الدليل: بحسب نص العبارة يقول عن هذا الإشكال إنه (واضح البطلان)، والوجه في ذلك:

أن هذه السيرة المشار إليها ليست سيرة آنية بمعنى أنها حصلت في آن معين وانقطعت بل هي سيرة بحسب الفرض مستمرة، هكذا سيرة مستمرة والمفردات التي تتشكل منها وهي عبارة عن عمل الفقهاء والأصحاب، هذه المفردات لما كانت متعددة

المشارب، فبين فقيه لا يعمل بخبر الواحد، وفقهه يعتمد على خبر الواحد الظني، وبين فقيه يتصف بالوسوسة العلمية والدقة بحيث لا يحصل له العلم بشكل سريع..، فمع هذا الاختلاف في المشارب والأذواق والمباني مع ذلك كلهم بنوا على تخصيص الكتاب بالخبر، ومن جهة أخرى تختلف الأخبار قوة وضعفاً دلالة وسنداً.. فمع كل ذلك لا يعقل أن يكون عمل الفقهاء على التخصيص كله مستند إلى القرائن القطعية.. هذا تمام الكلام في الأدلة التي أقامها الماتن لإثبات المدعى..

ص ٢٣٦، قوله رحمه الله: (وكون العام الكتابي قطعياً
صدوراً، وخبر الواحد ظنياً سنداً..)
أدلة المنع..

بعد ذلك يتحرك على الأدلة التي أقامها المانع، وهي عبارة عن وجوه أربعة:

الدليل الأول: للقائل بالمنع عن التخصيص هو أن العام الكتابي قطعي صدوراً لكون القرآن متواتراً، وخبر الثقة ظني صدوراً، فالالتزام بتخصيص الكتاب بالخبر معناه رفع اليد عن الدليل القطعي بالدليل الظني، وهذا واضح البطلان..

يجيب المصنف عن هذا الدليل بوجهين:

الوجه الأول: عبارة عن إشكال نقضي حاصله: أن الإشكال المذكور لو تم لجرى في الخبر المتواتر، فيجب المنع عن تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، والحال أن تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر محل اتفاق وإجماع..

وبعبارة أخرى: يمكن النقض بموردين، المورد الأول: تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر، والمورد الثاني: تخصيص الخبر المتواتر بالخبر الواحد، فإن هذين الموردين اتفق الفقهاء على التخصيص بهما..

قد يقال: إن المورد الأول لا يصح النقض به لكون قياس الخبر الواحد على الخبر المتواتر قياساً مع الفارق، إذ الخبر المتواتر يشترك مع القرآن في قطعية الصدور، بينما خبر الواحد ظني الصدور..

قلت: الفرق بين الموردين المنقوض بهما: في أن المورد الثاني وهو تخصيص المتواتر بخبر الواحد يصح النقض به دائماً، بينما تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر يصح النقض به في بعض الموارد، كما لو كان خبر الثقة قطعي الدلالة فإنه في هذه الصورة يكون مساوياً للخبر المتواتر الظني الدلالة، فمع المساواة يصح النقض..

فتلخص: أن قطعية صدور الكتاب لو كانت مانعة عن تخصيصه بالخبر لكانت أيضاً مانعة عن تخصيص المتواتر بالخبر..²⁰

الوجه الثاني: جواب حلي، حاصله: أن العام الكتابي يتميز بميزتين، الأولى ترتبط بالصدور وهو قطعي، والثانية ترتبط بالظهور وهو ظني، والخاص الخبري يتميز أيضاً بميزتين، الأولى أنه ظني الصدور، والثانية أنه قطعي الظهور، والمراد من قطعية الظهور في المقام المعنى الإضافي أي ظهور الخاص بالإضافة ظهور العام يكون نصاً..

فحينئذ التعارض في الواقع ليس بين القطعيين وإنما هو بين الظنيين، أي بين ظهور العام في العموم وحجية الصدور في

²⁰ الجواب النقضي يرجع إلى أن الكبرى غير كلية..

الخاص، لأن الخاص لأقوائية ظهوره لو ثبت صدوره لقدم على العام بلا إشكال، فالتعارض بين عموم العام وصدور الخاص..

وبما أن الدليل قد قام على حجية خبر الثقة فيكون حينئذ قد ثبت صدوره تعبداً فيقدم الخاص لأقوائته ظهوراً على العام..

الدليل الثاني: هو ما ذكره المحقق رحمة الله عليه في معارج الأصول، وحاصله:

أن حجية خبر الثقة قام عليها الإجماع، والإجماع كما هو معلوم دليل لبي، والدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، وعندنا نوعان من الأخبار أحدهما الذي ليس على خلافه عموم قرآني، والآخر الخبر الذي على خلافه عموم قرآني، ومما لا إشكال فيه أن المتيقن من دليل حجية الخبر هو الأول (ما ليس على خلافه عموم قرآني)..

يجيب المصنف رحمة الله عليه بجوابين:

الجواب الأول: أن الدليل الدال على حجية الخبر لا ينحصر بالإجماع بل عندنا أدلة أخرى غير الإجماع..
 طبعاً لكي يكون هذا الدليل صحيحاً لا بد أن نعرف ما المقصود من الإجماع المذكور في كلام المحقق، إن أريد من الإجماع الأعم من الإجماع القولي والإجماع العملي أي يكون شاملاً للسيرة بقسميها، ومن جهة أخرى إذا كنا نقول: إن الأدلة اللفظية من كتاب وأخبار ليست تأسيسية وإنما هي إمضاء للسيرة، فحينئذ ينصح الدليل بالإجماع، فلا يصح للمصنف أن يقول إن الدليل لا ينحصر بالإجماع..

فهذا الجواب من المصنف يتم على أحد تقديرين، التقدير الأول: أن يراد من الإجماع خصوص القول، التقدير الثاني: أن يراد من الإجماع الأعم من القول والعمل، ولكن تكون الأدلة اللفظية تأسيسية لا إضائية..

الجواب الثاني: أن الإجماع والسيرة وإن كانت من الأدلة اللبية وأن الأدلة اللبية يقتصر فيها على القدر المتيقن، ولكن هذا الكلام إنما يتم فيما لو أردنا أن نتمسك بإطلاق الدليل اللبي، فيصح أن يقال لنا: إن الدليل اللبي لا إطلاق له.. أما لو كان الدليل اللبي قائماً على الإطلاق، فهذا ليس تمسكاً بإطلاق الدليل اللبي بل هو تمسك بالدليل اللبي القائم على الإطلاق..

الدليل الثالث: هو عبارة عن التمسك بطوائف من الأخبار أمرت بطرح الخبر المخالف للكتاب، وفي بعضها أمرت بأن يضرب به عرض الجدار أو أنه زخرف أو أنه لم نقله.. وما شابه ذلك..، والخبر المخالف للعموم القرآني يصدق عليه أنه خالف الكتاب..

لا يقال: هذا من باب التمسك بالخبر لنفي حجية الخبر، لأنه يقال: هذه الأخبار كثيرة جداً بلغت حد التواتر..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الدليل: أولاً: أنه يتعين علينا التصرف في دلالة هذه الأخبار، وأن نحمل المخالفة فيها على غير صورة المخالفة بالعموم والخصوص، وذلك أن السيرة القائمة والتي أثبتنا معاصرتها للمعصوم مع وجود هذه الأخبار يكشف ذلك عن أن هذه

الأخبار ليست ناظرة إلى هذا النوع من المخالفة، وإلا لما انعقد الإجماع والسيره..

ثانياً: أننا يمكن أن نترقى ونقول خلافاً للوجه الأول -الذي كان يتضمن اعترافاً بصدق موضوع هذه الروايات (أعني المخالفة للكتاب) على الخبر الذي يخالف العموم القرآني-: أن هذا في العرف لا يسمى مخالفة، بل المخالفة التي في العرف هي المخالفة التي تستقر وتبقى، والمخالفة بين العام والخاص مخالفة بدوية سرعان ما تزول، ويرى العرف أن الخاص قرينة على العام..

ثالثاً: أن هذه الأخبار المستشهد بها في الواقع يحتمل فيها احتمال في غاية القوة، ألا وهو أن تكون ناظرة إلى الحكم الواقعي لا إلى المخالفة اللفظية، ففي قوله عليه السلام: (لا نقول ما خالف قول ربنا) -مثلاً- ناظر إلى أن كلامنا لا يخالف ما يريده الله في الواقع ولا نظر له إلى المخالفة اللفظية بين الخبر وبين الكتاب، وعليه فتكون هذه النصوص أجنبية عن محل الكلام..

درس ٢٦١:

ص ٢٣٧، قوله رحمه الله: (والملازمة بين جواز التخصيص وجواز النسخ به ممنوعة..)

الدليل الرابع: عبارة عن قياس استثنائي مفاده: أنه لو جاز تخصيص القرآن بالخبر لجاز نسخه به، لكن النسخ لا يجوز فينتج عدم جواز التخصيص، استثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم.

بيان الملازمة: أن التخصيص والنسخ يشتركان في كونهما كليهما من باب الإخراج، غاية الأمر التخصيص إخراج من الأعيان والنسخ إخراج من الأزمان، فإذا كان النسخ تخصيصاً

أزمانياً فكل ما يرد ويجوز على التخصيص ينبغي أن يجوز على النسخ.

أما بطلان التالي وهو عدم جواز نسخ القرآن بخبر الواحد مما اتفق عليه العلماء، فإذا بطل التالي بطل المقدم..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الاستدلال بوجهين:

الوجه الأول: بحاجة إلى تقديم مقدمة ولولاها لكان الجواب الأول المذكور في عبارة المصنف على خلاف القاعدة، توضيح ذلك:

أنه في كل قياس استثنائي لابد لكي يكون منتجاً وضروري الإنتاج أن تكون القضية الشرطية التي يتألف منها القياس الاستثنائي لزومية وهذا واضح، ولا بد أن يكون امتناع التالي بطريقة لا تكون قابلة للتخصيص، لأن التالي يشترك مع مورد الادعاء في المقدم بالاندراج تحت كلي وجامع مشترك بينهما، فلو لم يكن الامتناع في التالي من قبيل الامتناع غير القابل للتخصيص لأمكن حينئذ التفريق بين الموردين على الرغم من اندراجهما تحت جامع، فلذا لو كان لأب ولدان ومع اشتراكهما في جامع البنوة لكن كان لأحدهما مزية على الآخر لأمكن التفريق بينهما في الحكم من دون أن يصدق من امتناع صدق الحكم على أحدهما امتناعه على الآخر..

وفيما نحن فيه التخصيص والنسخ يندرجان تحت كلي جامع وهو مطلق التخصيص لكن أحدهما امتاز بخصوصية بحيث صار الامتناع في أحدهما قابلاً للتخصيص به لكان تلك الخصوصية، والخصوصية في المقام هي قيام الإجماع على المنع في مورد النسخ وعدم قيامه في مورد التخصيص، والإجماع لم ينشأ من وجود نكته في الجامع بحيث يسري إلى كلا مصداقيه، وإنما قام على خصوص النسخ.

الوجه الثاني: أن قياس التخصيص على النسخ قياس مع الفارق، فإن النسخ لكونه رفعا للحكم بالكلية وانتهاءً لصلاحية العمل به بالكلية كان ادعاءه بحاجة إلى جراءة، فلأجل ذلك لو حصل في الشريعة يصل إلينا بالتواتر لأهميته وتوفر الدواعي على نقله، ولأجل ذلك كان الخلاف في النسخ في موارد نادرة بخلاف التخصيص كثر الخلاف في موارد، فلأجل ذلك لم يُقبل النسخ إلا بدليل قطعي بخلاف التخصيص.. وبهذا تم الكلام في هذا الفصل..

الفصل الثالث عشر: تعارض العام والخاص وصوره.

ص ٢٣٧، قوله رحمه الله: (لا يخفى أن الخاص والعام المتخالفين، يختلف حالهما ناسخاً ومخصصاً ومنسوخاً..)
يمكن أن نعنون هذا الفصل بالعنوان التالي: دوران الأمر بين التخصيص والنسخ.

موضوع البحث في هذا الفصل أنه إذا ورد خاص وعام وكانا متخالفين، فثبوتاً يحتمل أن يكون الخاص مخصصاً للعام، ويحتمل أن يكون العام ناسخاً للخاص، ويحتمل العكس، فحينئذ في الموارد التي توجد قرينة على تعيين أحد الاحتمالات من التخصيص أو النسخية أو المنسوخية فنأخذ بها، ومع عدم القرينة فما هو مقتضى القاعدة؟

قبل أن نبين مقتضى القاعدة لابد أن نشرح اصطلاحاً ورد في تحريرنا لمحل النزاع، حيث عبرنا عن الخاص والعام بكونهما متخالفين، فما المقصود بالمتخالفين؟

التخالف بين الخاص والعام يحصل في موردين:

المورد الأول: أن يختلفا في السلب والإيجاب، كما لو كان العام (أكرم كل عالم) وكان الخاص (لا تكرم النحوي).

المورد الثاني: أن يتفقا في السلب والإيجاب لكن يحرز وحدة المطلوب مع دلالة الخاص على الاختصاص، كما لو قال: (أكرم كل عالم) وقال: (أكرم الفقيه) واستفدنا من الخارج وحدة المطلوب مع دلالة الخاص على أن ذكر الفقيه ليس من باب التمثيل بل لاختصاص الحكم به، حينئذ يكون هناك تخالف بين العام والخاص.

يقع الكلام فيما نحن فيه في مقامين:

المقام الأول: أن نعلم بتاريخ الصدور في العام والخاص.

المقام الثاني: أن نجهل بتاريخهما أو بتاريخ أحدهما.

أما الكلام في المقام الأول ففيه صور:

الصورة الأولى: أن يتقارن العام والخاص، بمعنى أن يصدر في زمان واحد، ولا يخلو إما أن يراد من الوحدة الحقيقية، أو الوحدة العرفية..

والأول يتصور في موارد ثلاثة:

المورد الأول: أن يصدر في آن واحد من إمامين.

المورد الثاني: أن يصدر العام من معصوم بالقول، ويصدر الخاص منه بالفعل، كأن يقول المعصوم: (رد على سلام كل مسلم) ويصادف قوله هذا دخول يهودي ويسلم ولا يجيب المعصوم، فالعام بالقول والخاص بالفعل.

المورد الثالث: أن يكون العام بالقول والخاص بالتقرير، كأن يقول (لا تصلي فيما أصابه الدم) في وقت كان يصلي بمراى من الإمام رجل أصاب ثوبه دم مأكول اللحم..

وإما أن يكون المراد من التقارن العرفي وهذا واضح كأن يصدر في مجلس واحد أو في كلامين متقاربين زماناً بحيث ينزلهما العرف منزلة الزمان الواحد..

كيفما كان حكم صورة التقارن هو الالتزام بالتخصيص، لأن الخاص يصلح بياناً للعام دون العكس، والكلامان المتلاصقان زماناً الصالح أحدهما للبيانىة دون الآخر يكون الصالح للبيان نصاً بالنسبة للآخر، فيقدم عليه تخصيصاً..

درس ٢٦٢:

ما زال البحث في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص، وما زال الكلام في المقام الأول في صورة العلم بالتاريخ..

الصورة الثانية: أن يكون الخاص وارداً بعد العام ولكن قبل حضور وقت العمل بالعام، مثلاً قال المولى: (أكرم كل عالم إذا ملكت داراً) ومر على هذا الحكم مدة ولم يملك إنسان داراً وبعد ذلك قال: (لا تكرم النحوي) فالخاص وإن كان قد ورد بعد العام لكن لم يرد بعد مجيء وقت العمل بالعام، لأن المفروض أن شرط العمل بالعام لم يتحقق قبل مجيء الخاص.. في هذه الصورة نلتزم كالصورة السابقة بالتخصيص لعين ما ذكر في الصورة الأولى بلا فرق..

الصورة الثالثة: أن يرد الخاص بعد العام وبعد حضور زمن العمل بالعام، ففي المثال السابق ورد (لا تكرم النحوي) بعد أن ملك جماعة بيتاً وعملوا بالعام (بمعنى أن العام قد أصبح فعلياً أعم من أن يكون قد أطاعوا أو عصوا المهم وقت العمل بالعام قد جاء)، هذه الصورة قسمها المصنف إلى نحوين: النحو الأول: أن يكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي. النحو الثاني: أن يكون وارداً لبيان الحكم الظاهري. وتوضيح هذين النحوين يتوقف على فهم المراد من الواقعية والظاهرية في المقام:

يقصد من الحكم الظاهري هنا هو الحكم الصوري الذي يكون صادراً لمجرد التقنين، فإن من عادة المقنن أن يصيغ القانون في إطار قاعدة عامة ليوضحها بعد ذلك بإضافات واستثناءات وتبصرات، فهذا يقال للعام إنه صادر لبيان الحكم الظاهري.. وفي قبالة الحكم الواقعي وهو ما كان الشمول والعموم في العام مراداً جداً للمقنن..

فإن كان من قبيل النحو الأول فحينئذ لا بد من أن نلتزم بناسخية الخاص للعام، إذ لو كان الخاص مخصصاً للعام والمفروض

أن المخصص (بالكسر) بيان للمخصص (بالفتح) وتوضيح له، وبما أننا فرضنا أن العام قد ورد لبيان الحكم الواقعي فيلزم من الالتزام بالتخصيص أن يكون الشارع قد أخرج البيان عن وقت الحاجة، ووقت الحاجة هو وقت العمل، والمفروض أن العام قد حضر وقت العمل به قبل مجيء الخاص وتأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح لا يصدر من الشارع الحكيم..

والحاصل: أن دوران الأمر بين التخصيص والنسخ من دون وجود شق ثالث في البين يقتضي تعيين أحدهما في صورة امتناع الآخر، والمفروض أن التخصيص يترتب عليه تالٍ فاسد، ألا وهو تأخير البيان عن وقت الحاجة فيتعين الالتزام بالنسخ..

أما في النحو الثاني فنلتزم بالتخصيص لكن لا لأجل امتناع النسخ بخلاف النحو الأول بخلاف النحو الأول التزمنا بالنسخ لامتناع التخصيص، فإنه ثبوتاً لا محذور في هذا النحو الثاني من كلٍّ من النسخ والتخصيص، لكن بشكل عام لَمَّا كان النسخ على خلاف القاعدة الأولية من أن الحكم يشرع ليبقى فلا يكفي في تعيينه صرف إمكانه، بخلاف التخصيص لَمَّا كان يرجع إلى بيانية العام وكان الغالب في العمومات أن تخصص كان مجرد إمكانه دليلاً على إثباته..

الصورة الرابعة: أن يرد خاص ويتحقق شرط العمل به، كما لو قال: (أيها البالغ العاقل لا تكرم النحوي) وهناك مجموعة من الناس بلغوا وعقلوا، ثم بعد مدة ورد أكرم العلماء فالعام ورد بعد مجيء وقت العمل بالخاص..

في هذه الصورة لا يلزم محذور ثبوتي، فإن المحذور الثبوتي الذي كان يلزم في الصورة السابقة وهو تأخير البيان عن وقت

الحاجة لا يجري في هذه الصورة، بل يجري نقيضه وهو تقديم البيان عن وقت الحاجة، ولا محذور في تقديم البيان عن وقت الحاجة، إذ من الممكن أن يكون هناك مانع من تخصيص العام في وقت صدوره من تقية أو ما شاكل ذلك فيقدم البيان عليه.. وحينئذ يكون في هذه الصورة كلُّ من تخصيص الخاص المتقدم للعام المتأخر، ومنسوخية الخاص المتقدم بالعام المتأخر، يكون كلُّ منهما ممكناً ثبوتاً..

ولكن غلبة التخصيص على النسخ توجب أظهارية الخاص في الاستمرار -وإن كان بالإطلاق- على ظهور العام في الاستيعاب لجميع الأفراد وإن كان بالوضع، وهنا التمسك ليس بالظن الحاصل من الغلبة لعدم حجية مطلق الظنون بل لكون هذا الظن موجباً للأظهرية، والسيرة العقلانية قائمة على تقديم الأظهر على الظاهر، في قولنا (لا تكرم النحوي) دلالة هذا الخاص على الاستمرار في عمود الزمان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وفي قولنا (أكرم كل عالم) دلالته على الاستيعاب لكل فرد بالوضع، ولكن على الرغم من ذلك نقدم الظهور الإطلاقي على الظهور الوضعي لما ذكرناه من كون غلبة التخصيص حتى اشتهر (ما من عام إلا وقد خص) توجب أظهارية الخاص على العام، وهذا أحد الموارد الذي يقدم فيها الظهور الإطلاقي على الظهور الوضعي..

هذا كله فيما لو علم بتاريخ الصدور..

الكلام في المقام الثاني:

لو شككنا في تاريخ الصدور وجهلنا به ولم يتضح لنا أن الخاص هل صدر بعد حضور وقت العمل بالعام لنلتزم بالنسخ، أم ورد قبل ذلك لنلتزم بالتخصيص..

فهل تجدي غلبة التخصيص على النسخ فيما نحن فيه ليتعين التخصيص، أم لا تجدي لكي تصل النوبة إلى الأصول العملية؟²¹ (والغالب في الروايات هذا النحو)

يظهر من البعض الالتزام بالتخصيص لأجل الغلبة قياساً لهذه الصورة على الصورة الأخيرة في المقام الأول لأجل أن غلبة التخصيص توجب تقديم التخصيص على النسخ..

المصنف رحمة الله عليه يرى أن قياس هذه الصورة على الصورة السابقة قياس مع الفارق، فإنهما وإن كانا يشتركان في اندراجهما تحت قاعدة غلبة التخصيص على النسخ؛ إذ أن هذه القاعدة موردها دوران الأمر بين التخصيص والنسخ وهذا الدوران صادق فيما نحن فيه..

لكن مع ذلك يوجد مائز بين الصورتين، إذ في الصورة السابقة لم يكن ترجيح التخصيص على النسخ ناشئاً من مجرد الغلبة، بل نشأ من الأظهرية التي استفدناها من الغلبة، وفيما نحن فيه هذه الأظهرية لا تتحقق لأن أظهرية شيء فرع قابليته وإحراز إمكانه، وفيما نحن فيه لما كان من الممكن أن يكون الخاص متأخراً عن وقت العمل فلا تحرز القابلية، ومجرد اندراج المقام تحت قاعدة غلبة التخصيص لا تجدي بعد عدم قيام دليل على هذه القاعدة سوى إفادتها للظن وهو غير معتبر..

استدراك 22:

ذكرنا في بحث الدوران أن الكلام في الدوران في مقامين:

الأول: في صورة العلم بالتاريخ.

الثاني: في صورة الجهل بالتاريخ.

²¹ صورة الدوران بين النسخ والتخصيص..

²² ذكره الشيخ بعد الانتهاء من المقصد الرابع، فوجدت أنه من المناسب ذكره هنا..

وثبت لدينا أنه في صورة الجهل في كون الخاص هل هو بعد حضور وقت العمل بالعام أم قبل حضوره؟، فيكون إثبات النسخ والتخصيص نظير التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، وبما أنه لا يجوز فيكون الأمر مجملاً..

فمثلاً وجدنا في روايتين عن الإمام الصادق عليه السلام -مثلاً- رواية تأمر بوجوب إكرام كل عالم، ورواية تنهى عن إكرام صنف من العلماء، ولم يتضح لدينا أن إحدى الروايتين هل صدرت قبل العمل بالرواية الأخرى لتحمل على التخصيص أم بعدها لتحمل على النسخ؟

ففي هذه الحالة يقع الشك ومع عدم وجود دليل لفظي يصلح للتمسك به فلا بد أن نرجع إلى الأصل العملي..

وتارة نلاحظ الأصل العملي في مرحلة الإجزاء والسقوط، وأخرى في مرحلة التكليف والثبوت، فلو فرضنا أن شخصاً في زمن الإمام الصادق عليه السلام أكرم ذلك الصنف التي وردت رواية في النهي عن إكرامه، فبناء على كون الواقع على التخصيص فلا يكون ما قام به مجزياً، وبناء على كون الواقع على النسخ يكون ما قام به مجزياً لو كان قد أكرم ذلك الصنف قبل الرواية الناهية..

فحينئذ نريد أن نبحث عما يقتضيه الأصل العملي في مرحلة الإجزاء وسقوط التكليف، وفي مرحلة الشك في السقوط مع العلم باشتغال الذمة يكون المرجع أصالة الاشتغال..

أما في مرحلة التكليف والثبوت فلو شك ذلك الشخص قبل العمل في أنه هل يجب عليه إكرام ذلك الصنف الذي ورد فيه النهي؟

إذ على احتمال التخصيص يحرم إكرامه من رأس، وعلى احتمال النسخ كان يجب إكرامه في فترة من الفترات، فيكون من باب الشك في التكليف لا المكلف به، فتجري أصالة البراءة بلا إشكال..

درس ٢٦٣:

ص ٢٣٨، قوله رحمه الله: (ثم إن تعين الخاص للتخصيص، إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام..)

يوجد بحث بين العلماء أن النسخ هل يختص بصورة تأخر المبين عن وقت العمل، أو أنه يجري حتى قبل حضور وقت العمل؟

خلاف بين الأعلام سوف يأتي من قبل المصنف رحمة الله عليه أنه يختار الجواز مطلقاً، ولكن الآن لا يبحث المسألة بشكل مبنائي بل يعطي النتيجة على كلا مبنيين..

فإذا ورد عام وخاص فتارة يكون الخاص مثلاً قد ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، فهنا بناء على اختصاص النسخ بتأخره عن وقت العمل فحينئذ لا دوران في البين بل يتعين المقام للتخصيص، إذ المفروض أنه عندما ورد الخاص لم يكن وقت العمل بالعام قد صار فعلياً، فلا بد حينئذ أن تحمل الخاص على التخصيص...

أما على مبنى التعميم وهو أن النسخ كما يكون له وجه لو تأخر المبين عن وقت العمل يكون أيضاً له وجه لو ورد المبين قبل وقت العمل، فحينئذ يصبح المثال المتقدم من مصاديق الدوران، ولكن مع ذلك عند الدوران يقدم التخصيص على النسخ لما ذكرناه من أن كثرة التخصيص وقلة النسخ تعطي ظهوراً للعام في الاستمرار، فيقدم التخصيص على النسخ..

والمتحصل: أنه على مبنى اختصاص النسخ بالتأخر عن وقت العمل يتعين التخصيص من دون دوران، وعلى مبنى عدم الاختصاص يتعين التخصيص بعد الدوران..

بحث النسخ:

ثم بعد أن انتهى البحث الأصولي في تنقيح المتعين عند الدوران استطرد المصنف رحمة الله عليه في بحث إمكان النسخ، حيث أحاله جماعة..

النسخ تارة يكون مورده التشريعات، وأخرى يكون مورده التكوينية، وفي الاصطلاح اختص ما يجري في التشريعات باسم (النسخ)، وما يجري في التكوينية باسم (البداء)، وذكر الفخر الرازي في تفسير قوله تعالى (ويمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب) أن الرفضة ذهبت إلى البداء وهذا يستلزم نسبة الله تعالى إلى الجهل، وهذا ناشيء عن الجهل بالمقصود من البداء..

النسخ والبداء تارة يقصد منهما المعنى الحقيقي وهو (ظهور ما خفي)، وأخرى يقصد منهما المعنى المجازي وهو (إظهار ما خفي)، ما هو مستلزم لمحذور نسبة الجهل إلى الباري تعالى عن ذلك هو المعنى الحقيقي (ظهور ما خفي) بخلاف إظهار ما خفي..

وعلى هذا الأساس النسخ في المقام الإثبات والتعبير والدلالة وإن كان بلسان رفع الحكم ففي مسألة وجوب التصديق عند مناجاة الرسول صلى الله عليه وآله كان الحكم بالوجوب ثابتاً فجاء قوله (أشفقتم أن تقدموه) ورفع هذا الحكم بالوجوب، لكن النسخ الذي نقول به في مقام الثبوت والواقع عبارة عن دفع استمرار الحكم لا رفع أصل الحكم، لكن في مقام التعبير عن المنسوخ يعبر عنه بطريقة تقتضي الاستمرار لحكمة..

فالباري عزوجل كان عالماً من الابتداء بعدم استمرار الحكم وبانقطاعه، ولكن لم يظهر ذلك للناس لحكمة اقتضت ذلك..

لكن هنا نكتة ينبغي أن نلتفت إليها وهي أن الخطاب المثبت للتكليف المنسوخ على نحوين:

النحو الأول: أن يكون شخصياً بمعنى أن تكليف ثابت لشخص معين من دون أن يكون له سراية إلى غيره من الأشخاص ومن دون أن يكون له استمرار في عمود الزمان، كتكليف إبراهيم على نبينا وآله وعليه آلاف التحية والثناء بذبح ابنه إسماعيل عليه السلام..

النحو الثاني: أن يكون التكليف نوعياً ومستمراً في عمود الزمان، كتكليف المسلمين بالصدقة قبل المناجاة..

هذان النحوان من الخطاب يختلف النسخ فيهما، فإنه في الأول لا معنى لجعل النسخ تخصيصاً أزمانياً، لأن المكلف شخص واحد في زمن واحد، بخلافه في الثاني كما يمكن التخصيص الأفرادي يمكن التخصيص الأزمانى..

وبهذا الفارق نستكشف فارقاً جوهرياً آخر، وهو أن النسخ في النحو الأول دائماً وأبداً يكون قبل العمل، ولذا عندما فداه بكبش عظيم نسخ الحكم بوجوب الذبح قبل العمل بخلافه في النحو الثاني فقد يعمل به البعض في زمن ما ثم ينسخ..

وعلى هذا الأساس المصنف رحمة الله عليه اختار التعميم في مسألة النسخ، فيرى أن النسخ لا يختص بورود الناسخ بعد زمان العمل بل هو أعم..

كذلك سوف يختلف التعبير في مقام التدليل على النسخ الذي نقول به، فالنسخ -كما ذكرنا- دفع الحكم ثبوتاً، والحكمة اقتضت في النحو الثاني إظهار الدوام والاستمرار، وهذا العبير

لا يصح في النحو الأول، بل نقول: الحكمة اقتضت إنشاء الحكم وإظهاره كحكمة الامتحان..

فالنتيجة النهائية: أن المصنف رحمة الله عليه يرى إمكان النسخ حتى قبل حضور وقت العمل به، ويمكن تلخيص الدليل على ذلك بوجهين:

الوجه الأول: ما تقدم من نحوي الخطاب المنسوخ، حيث عرفت أن في النحو الأول لا معنى لاشتراط العمل لكي ينسخ، إذ بالعمل يسقط التكليف لعدم استمرار له في عمود الزمان فلا وجه للقول بالنسخ..

الوجه الثاني: أن المقتضي موجود والمانع مفقود، أما وجود المقتضي فهو اقتضاء المصلحة والحكمة لإنشاء تكليف ولو كان المولى عالماً بأنه لا يريد أن يعمل به كمصلحة الامتحان، أما أن المانع مفقود فلما عرفت من أن المقصود من النسخ الذي هو عين البداء ليس ظهور ما خفي ليلزم منه نسبة الباري تعالى إلى الجهل، فمع وجود المقتضي وفقدان المانع يعمم النسخ على كلا الحالتين..

درس ٢٦٤:

ص ٢٣٩، قوله رحمه الله: (وأما البداء في التكوينية بغير ذلك المعنى، فهو مما دل عليه الروايات المتواترات..)
من جملة الأمور الخلافية في علم الكلام مسألة البداء، والبداء اسم ممدود على وزن السماء مفتوح الباء، وهو من البدو بمعنى الظهور، وهناك تأكيد شديد على الاعتقاد بالبداء في الروايات الواردة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام وفي الخبر (ما نوذي بشيء كما نوذي بالبداء)..

وهناك بعض الفرق المنتسبة إلى التشيع أنكرت البداء من باب أن القول به مستلزم لإبطال إمامة من ينتهون إليه كالفرقة الإسماعيلية، ومن هنا يظن قوياً أن ما ألفه الخاجه نصير الدين الطوسي في البداء عندما كان محبوساً في قلعة الاسماعيليين كان مضطراً إليه على مذهبهم، فما ينسب إليه من إنكاره للبداء فيه تأمل..

وكيف ما كان، فالإشكالية في البداء هي عين الإشكالية في النسخ والجواب هو الجواب..

فإن الله تبارك وتعالى قد تتعلق إرادته بإظهار ثبوت ما يعلم أنه سوف يمحوه في المستقبل، فقد يخبر بالوحي أو الالهام إلى نبي من أنبيائه عن وقوع عذاب في زمن ما مع علمه بأنه سوف يمحو ذلك، سواء أعلم نبيه بذلك أم لم يعلم، والروايات الواردة في ليالي القدر تدل على أن الأمر قد يصل في بعض القضايا إلى درجة الإبرام بحيث لا تناله يد البداء وقد يصل إلى مرحلة يبقى المجال للبداء فيه..

فبناء على هذا المعنى البداء إبداء لا بداء لأن الله تبارك وتعالى يبدي ويظهر ما كان خافياً، فهو إبداء وإظهار لما كان خافياً وليس بداء وظهور ما كان خافياً..

ولكن الإطلاقات والتسمية كثيراً ما لا تخضع للضوابط التي يراعى فيها جانب من يسند إليه الاسم والكلمة، يُراعى الإطلاقات المتعارفة في يشبه من يسند إليه الكلمة بالإطلاقات المتعارفة المسندة إلى الغير، فتستعار حينئذ الكلمة التي تسند إلى الغير وتطلق على الباري عزوجل وهذا نوع من أنواع الاستعارة، فلما كان الغالب في بني البشر هو (ظهور ما خفي) عندهم وهذه تشبه حالة (إظهار ما خفي)، استعير اللفظ الموضوع (لظهور) ما خفي وأطلق على (إظهار) ما خفي..

ونختم البحث بمسألة أصولية: وهي مسألة الثمرة في دوران الأمر بين النسخ والتخصيص..
ولمّا كان الدوران ينقسم بلحاظ الناسخ والنسوخ إلى قسمين فلا بد من ذكر مثالين..

المثال الأول: أن يكون العام متقدماً والخاص متأخراً، كما لو ورد (أكرم العلماء) ثم ورد (لا تكرم النحاة) فعلى القول بالتخصيص يكون النحاة من أول الأمر خارجاً عن حكم العام، بينما على القول بالنسخ يكون التحريم ثابتاً لإكرام النحاة من حين صدور الخاص أما قبل ذلك فقد كان واجب الإكرام..

المثال الثاني: أن يتقدم الخاص على العام، كما لو قال: (لا تكرم النحاة) وبعد مدة قال: (أكرم العلماء) فعلى القول بالتخصيص يكون الإكرام للنحاة خارجاً من أول الأمر ولا يوجد فترة من الفترات كان يجب فيها إكرام النحاة، بينما على القول بمنسوخية الخاص فحينئذ قبل صدور العام الناسخ كان النحاة يحرم إكرامهم وبعد صدوره صار إكرامهم واجباً..
الحمد لله تم الكلام في العام والخاص..

المقصد الخامس: في المطلق والمقيد، والمجمل والمبين.

منذ القديم عقد علماء الأصول فصلين، فصل في العام وفصل في المطلق، للوهلة الأولى قد يقال: إن عقد فصلين يتناسب مع ما ذهب إليه سلطان العلماء من التفريق بين العام والمطلق بالوضع ومقدمات الحكمة، ولا يتناسب عقد فصلين مع المبنى الشائع قبل سلطان العلماء، إذ على هذا المبنى يكون الشمول في كلِّ من العام والمطلق شمولاً وضعياً وتصورياً، فأبي داعٍ لعقد فصلين؟!!

والجواب أنه على الرغم في اشتراكهما بالدلالة الوضعية والتصورية إلا أنهما يختلفان في شيء آخر على أساسه ناسب عقد فصلين، ألا وهو أن الشمول فيما يصطلح عليه بالعام نشأ من وضع أدوات مخصوصة لاستيعاب مدخولها، بينما في المطلق كاسم الجنس هو في حد ذاته وضع للدلالة على الاستيعاب، فمع وجود هكذا فرق ناسب أن نبحت عنهما في ضمن فصلين..

درس ٢٦٥:

الفصل الأول: تعريف المطلق.

ص ٢٤٣، قوله رحمه الله: (فصل: عرف المطلق بأنه: ما دل على شائع في جنسه، وقد أشكل عليه بعض الأعلام..)

هذا التعريف هو التعريف الذي اشتهر بين علماء الأصول منذ القديم ووقع محلاً للنقض والإبرام، وقبل الإشارة إلى بعض ما أورد على هذا التعريف لابد من شرح مفرداته..

المقصود من اسم الموصول الواقع في أوله -(ما)- هو اللفظ وذلك بقريظة الصلة، حيث أن الصلة وهي قوله (دلّ) تنصرف إلى الدلالة اللفظية، فإذن يكون المراد من المطلق هو اللفظ الذي دل على شائع في جنسه، وإنما يدل اللفظ على شائع في جنسه إذا كان مقيداً بقيد الوحدة، فإن هذا الواحد المقصود من اللفظ إذا كان لا على نحو التعيين فإنه يكون قابلاً للانطباق على كل حصة من حصص المعنى، غاية الأمر هذا الانطباق لا يكون انطباقاً عرضياً بل بدلياً، ضرورة منافاة قيد الوحدة للعرضية، فقولنا مثلاً (عالماً) في قولنا: (أكرم عالماً) يدل على المتصف بالعلم المقيد بقيد الوحدة..

فيوجد في المعنى الموضوع له اللفظ خصوصيتان..

الأولى: الضيق والتقيد، وهو تقيد المعنى بقيد الوحدة..

الثانية: الانتشار والسعة، وهي عبارة عن قابلية هذا الواحد لينطبق على أي حصة من حصص المعنى..

والسريان العرضي ينافي الخصوصية الأولى أعني قيد الوحدة..، هذا هو المقصود من قولهم (ما دل على شائع في جنسه)

والمقصود من الجنس سوف يأتي توضيحه عن قريب..

من جملة ما أورد على هذا التعريف -كما في الفصول وغيرها- هو أنه ليس بجامع ولا مانع..

أما أنه ليس بمانع فباعتبار دخول الأغيار فيه من قبيل (من) الموصولية وما شاكل ذلك من المعارف المبهمات، فإن المبهمات أيضاً تدل على شايع في جنسه مع أنها ليس من المطلق الاصطلاحي، لوضوح أن المطلق في هذا التعريف يساوق النكرة لأن النكرة تدل على شايع في جنسه، والحال أن المبهمات تكتسب التعريف من الصلات ولا تصنف في ضمن النكرات..

أما أنه ليس بجامع فلعدم انطباق التعريف على أسماء الأجناس من قبيل (رجل)، حيث سيأتي أن أسماء الأجناس موضوعة للماهية المهملة التي لم يؤخذ فيها قيد حتى لحاظ عدم الأخذ، فاسم الجنس وضع لمعنى مجرداً عن قيد الوحدة، مع أن اسم الجنس من أبرز مصاديق المطلق الأصولي والتعريف ليس بجامع له..

المصنف رحمة الله عليه كعادته على مبناه الذي صار أشهر من الشمس في رابعة النهار يرى أنه لا محل لهذه الإشكالات على هذه التعاريف لعدم كونها تعاريف حقيقية، وإشكال عدم الاطراد والانعكاس يختص بالتعاريف الحقيقية، وعلى هذا الأساس فلا حاجة إلى صرف الوقت في الجواب عن هذا الإشكالات بعد خروجها موضوعاً عن البحث²³..

والأولى صرف الكلام إلى بيان مصاديق المطلق أو ما يلحق به..

²³ لأن موضوع هذه الإشكالات التعاريف الحقيقية وهذا ليس تعريفاً حقيقي

المصداق الأول: اسم الجنس.

ذكر الميرزا القمي رحمة الله عليه في مقام التفريق بين الجنس واسمه أن الفرق بينهما كالفرق بين الاسم والمسمى، ف(زيد) اسم والذات التي أطلق عليها هذا الاسم هي المسمى، وفي مقامنا يوجد طبيعة ما مع قطع النظر عن وضع لفظ لها أو دلالة لفظ عليها تسمى هذه الطبيعة بالجنس، واللفظ الذي وضع للدلالة عليها يسمى ب(اسم الجنس)..

طبعاً ينبغي أن نلتفت إلى أن الجنس في الاصطلاحات العلمية يطلق على تسعة معانٍ، هذا الذي ذكرناه هو أحد تلك المعاني.. كيف ما كان، لفظ (إنسان) ولفظ (سواد) ولفظ (زوجية) تسمى بأسماء الأجناس، والتمثيل بهذه الأمثلة الثلاثة للتدليل على أن اسم الجنس لا يختص إطلاقه بالجواهر بل يشمل الأعراض ك(سواد، وبياض)، كما يشمل الأمور غير المتأصلة بل تكون تابعة للجعل والاعتبار والانتزاع ك(زوجية، وفوقية)..

وقع الكلام في أن اسم الجنس لأي معنى من المعاني قد وضع؟ وفي هذا المقام أقدم علماء الأصول مبحث اعتبارات الماهية -الذي هو من المباحث الفلسفية- لمعرفة المعنى الموضوع له اللفظ، وهنا يوجد احتمالات أربعة..

الاحتمال الأول: أن يكون اللفظ موضوعاً للماهية المهملة، أي الماهية المجردة عن كل شرط حتى لحاظ تجردها، فيكون الموضوع له اللفظ ذات المعنى والطبيعة بما هي هي من دون أن يؤخذ فيها كونها بما هي هي، ولذا سميت بالمهملة لكونها مهملة عن كل شرط حتى لحاظها مهملة، فالطبيعة عندما يقتصر في النظر عليها على ذاتها وذاتياتها مع إغفال أننا قصرنا النظر عليها تسمى بالطبيعة المهملة..

وهذه الطبيعة المهملة هي التي يعبر عنها بالماهية اللابشرط المقسمي، أما كونها (ماهية) فلوضوح إطلاق الماهية على الطبيعة، أما كونها (لابشرط) فلعدم أخذ شرط فيها، أما وصف اللابشرط بـ(المقسمة) فلوضوح أن ذات الطبيعة المجردة عن كل قيد وشرط قابلة للانطباق على الطبيعة مع ألف شرط، فقابليتها للانطباق أشبهت انطباق المقسم على أقسامه فلذا سميت بـ(الماهية اللابشرط المقسمي).

الاحتمال الثاني: أن تؤخذ الطبيعة التي وضع لها اللفظ لابشرط أيضاً لكن لا عن كل ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها بل تؤخذ على نحو اللابشرط إلا من ناحية هذا الأخذ..

والفرق بين هذا الاحتمال والاحتمال السابق بتعبير الشيخ الأعظم في التقرير: أن الأول لا يلتفت فيه إلى ذلك، والثاني يلتفت فيه إلى ذلك، والمقصود من اسم الإشارة أخذها على نحو اللابشرط..

هذا النحو يطلق عليه اسم (الماهية المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي)، أما كونها على نحو (اللابشرط) فباعتبار أنها تنفي كل العوارض التي هي خارجة عن ذاتها وذاتياتها، ولكن لما التفتنا إلى ذلك صار لحاظ الماهية بهذا المعنى أخص من لحاظها بذلك المعنى السابق من ناحية الانطباق فأشبهت نسبة القسم إلى المقسم فأطلق عليها اسم اللابشرط (القسمي).

الاحتمال الثالث: أن تلاحظ الطبيعة بشرط شيء، ولحاظ الطبيعة بشرط شيء يختلف باختلاف الشرط المشترك فقد يكون من قبيل العلم والإيمان وقد يكون من قبيل الأرسال والبدلية، فإن لحاظ الطبيعة بقيد الشيعويع البدلي يصدق عليه أنه

لحاظ للطبيعة بشرط شيء، كما أن لحاظها بوصف العلم أو الإيمان يصدق عليها لحاظ الطبيعة بشرط شيء..

الاحتمال الرابع: أن تلاحظ الطبيعة على نحو (بشرط لا) كالحاظ الرقبة مثلاً بشرط عدم الإيمان أو عدم الارسال والشياع..

إذا اتضحت هذه الاحتمالات الأربعة فالمصنف يرى أن اسم الجنس قد وضع للطبيعة المأخوذة على نحو الاحتمال الأول، وبرهانه على ذلك يعتمد على قياس السبر والاستقصاء، وهذا القياس يتألف من ركنين أساسيين..

الركن الأول: أن تذكر جميع محتملات القضية، وذكر جميع المحتملات تارة ينشأ من الحصر العقلي كما في القسمة الثنائية الدائرة مدار النفي والإثبات -كما في محل الكلام-، وأخرى ينشأ من الاستقراء التام المهم أن نذكر جميع المحتملات..
الركن الثاني: أن نبطل جميع المحتملات ما عدا المدعى لكي يتعين..

والمصنف هنا ذكر جميع محتملات ما يمكن أن يوضع له اسم الجنس، والآن نحن بصدد إبطال الاحتمالات الثلاثة الأخيرة..
أما الأول منها: وهو أن يكون الموضوع له الطبيعة اللابشرط القسمي، فالوجه في بطلانه أن الطبيعة المأخوذة على نحو اللابشرط القسمي قد لوحظ فيها هذا الأخذ، وهذا اللحاظ لما كان لحاظاً ذهنياً فيصبح اللفظ موضوعاً للمعنى المقيد باللحاظ الذهني، وقد عرفنا في بحث المعاني الحرفية أن المقيد بقيد ذهني من قبيل الكلي العقلي، والكلي العقلي لا موطن له إلا في الذهن، فلكي ينطبق على الخارج لابد حين الاستعمال أن نجرده عن اللحاظ الذهني ليكون الاستعمال مجازياً -لأنه موضوع للمعنى مع اللحاظ الذهني وأنت تجرده-، والحال أننا

في قرارة أنفسنا لا نشعر بهذا التجريد عن استعمالنا و فهذا يكشف عن أن اللفظ لم يوضع للماهية اللابشرط القسمي..

ومنه يظهر الحال في الاحتمال الثاني من الاحتمالات الثلاثة وهي الماهي المأخوذة على نحو بشرط شيء، فإن لحاظ الماهية مقيدة بذلك الشيء سواء كان ذلك الشيء من قبيل وصف العلم والإيمان أم من قبيل وصف الشياخ البدلي يجعل المعنى مقيداً بقيد ذهني فلا ينطبق على الخارج إلا بعد التجريد..

وأما بطلان الاحتمال الثالث -موضوعة للماهية بشرط لا-، فإن الماهية التي يؤخذ فيها شرط العدم تكون مقيدة، والمقيد لا ينطبق على المعنى الفاقد للقيد إلا بعد التجريد..

فبطلت الاحتمالات الثلاثة الأخيرة فيتعين الأول، وهو المطلوب.

درس ٢٦٦:

قبل الدخول في علم الجنس نشير إلى شبهة من دون جواب.. البعض تمسك باعتبارات الماهية لإثبات إمكان أن يكون المقسم قسماً منه، وهذا له نظير بل نظائر، والمهم أننا عندما نقول: ماهية الإنسان تنقسم إلى مطلقة ومخلوطة ومجردة، فإن المقسم الذي هو الماهية للإنسان يدخل في الماهية المطلقة والمفروض أن الماهية المطلقة قسم من ماهية الإنسان، فدخل المقسم في القسم..

ومثلوا على ذلك بنظائر كما لو قلنا: المفهوم ينقسم إلى موجود ومعدوم، فإن المفهوم الذي هو من قبيل المقسم يدخل في القسم وهو الموجود..

ص ٢٤٤، قوله رحمه الله: (ومنها: علم الجنس كأسامة، والمشهور بين أهل العربية أنه موضوع لا بما هي هي..)

المصداق الثاني: علم الجنس.

ذكر في القوانين والظاهر أن هذا هو المشهور في مقام التفريق بين علم الجنس كأسامة، واسم الجنس كأسد، أن علم الجنس بذاته يدل على الماهية المتعينة، بينما اسم الجنس يدل على الماهية المتعينة بواسطة الآلة كحرف التعريف، فتقول: (الأسد)، فأسامة بحد ذاته من دون أي أداة يدل على الماهية المتعينة، بينما (أسد) حتى يدل على ماهية متعينة لا بد أن يكون بأداة من الأدوات كحرف التعريف..

والمقصود من (التعين) في الماهية المتعينة هو التعين الذهني، ويشهد لهذا التعين أن علم الجنس يتعاملون معه في النحو معاملة المعرف بالألف واللام كما قال ابن مالك: (ووضعوا لبعض الأجناس علم ** كعلم الأشخاص لفظاً وهو عم) أي يتعامل بحسب اللفظ مع علم الجنس معاملة العلم الشخصي، فالجملة إذا وقعت بعد علم الجنس تعرب على الحالية كما أن الجمل بعد المعارف أحوال، وليس ذلك إلا لدلالته على التعين الذهني، فيشبهه المعرف بلام العهد الذهني.. هذا ما ذكره الميرزا القمي وهو المعروف بينهم..

إلا أن المصنف رحمة الله عليه تبعاً للشيخ الرضي صاحب الحاشية على الكافية يرى أن هذا لا يصح، وذلك لوجهين:

الوجه الأول: أن علم الجنس لو كان موضوعاً للماهية المتعينة بالتعين الذهني، للزم عندما نحمله على الأفراد أن نجرده عن التعين الذهني لكي يصح الحمل، ضرورة أن الموضوع للتعين الذهني يكون من قبيل الكلي العقلي، والكلي العقلي لا يصدق على الأفراد الخارجية، مع أن الصدق حاصل تقول: (هذا الأسد أسامة) فمع صدق هذا الحمل بالوجدان نكون أمام خيارين، الأول: أن نلتزم بوضع علم الجنس للتعين الذهني لكن عند حمله على أفراد نجرده عن هذا التعين، الثاني: أن نقول من أول الأمر يوضع للتعين الذهني لكي نحتاج إلى التجريد، والثاني هو المتعين لكون الأول مستلزماً للتجوز واستعمال اللفظ في غير ما وضع له..

الوجه الثاني: أننا لو تقبلنا فكرة المجاز لكن يلزم الإخلال بحكمة الوضع، فإن الوضع كما هو معلوم يأتي نتيجة لحاجة عند المستعملين، فلو كنا في مقام الاستعمال دائماً سوف نستعمل اللفظ لمعنى لم يوضع له أو على الأقل غالباً لما كان الواضع حكيماً، حيث وضع للمعنى النادر مع أن الغالب والحاجة إلى غيره..

إذا اتضح بطلان وضع علم الجنس للتعين الذهني، لكن يبقى سؤال وهو أنه لو لم يكن موضوعاً للتعين الذهني كيف صار معرفة؟

يجيب المصنف رحمة الله عليه: أن القياس الاستثنائي لا ينتج من اللازم الأعم، فإن التعريف المأخوذ في القياس هو الأعم من التعريف المعنوي ومن التعريف اللفظي، والذي يقتضي الوضع للتعين هو التعريف المعنوي، والتعريف الثابت لأعلام الأجناس من قبيل التعريف اللفظي كالتأنيث في مثل طلحة، ولذا نص ابن مالك في قوله: (كعلم الأشخاص لفظاً وهو عم)

ففي اللفظ نتعامل معه معاملة المعرفة أما في المعنى فهو (عم) لا تعين فيه، ولا يكشف هذا النوع من التعريف عن الوضع للتعين الذهني.

المصداق الثالث: المفرد المعرف باللام.

المفردة الثالثة التي يقع فيها الكلام المفرد المعرف باللام كقولك: (العالم).

قسم علماء البيان المفرد المعرف باللام إلى أقسام، نشأت من تقسيمهم للام إلى لام الجنس، ولام الاستغراق الأعم من الحقيقي والعرفي، فالحقيقي كقولنا: (إن الإنسان لفي خسر)، والعرفي كقولنا: (جمع الأمير الصاغة) فليس المقصود كل من ينطبق عليه اللفظ لاستحالة ذلك عادة، ولام العهد وقسموها إلى أقسام، لام العهد الذهني كقوله (إني أخاف أن يأكله الذئب)، ولام العهد الذكري كقوله: (وأرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول)، ولام العهد الحضوري كقولك: (القرطاس لمن سدد سهماً)..

لكنهم اختلفوا أن المعرف بلام التعريف هل يدل على هذه المعاني بالاشتراك اللفظي بأن تعدد الأوضاع بتعدد هذه المعاني، أم أنه موضوع لها على نحو الاشتراك المعنوي كأن يكون موضوعاً لجامع وهذه المعاني السبعة من مصاديقه؟ المصنف رحمة الله عليه يختار في المقام أن المعرف باللام لم يوضع إلا لمعنى واحد وأن خصوصيات هذه المعاني السبعة استقيدت من دال آخر على طريقة تعدد الدال والمدلول، لا أن المدخول وضع لهذه المعاني ليلزم الاشتراك، أو وضع لبعضها ليلزم المجاز عند استعمالها في البعض الآخر.. هذا ما يرتبط بالمدخول..

وبعبارة أخرى: في قولنا: (العالم) علينا أن نبحث في مقامات ثلاثة..

المقام الأول: في ذات المدخول، وثبت لنا أن المدخول لم يوضع لهذه المعاني ولا لبعضها بل وضع لنفس المعنى الذي وضع له غير المدخول..

المقام الثاني: الأداة الداخلة وهي اللام، المعروف بينهم بل كاد أن يكون من المسلمات أن اللام موضوعة للتعيين في جميع هذه الأقسام السبعة عدا العهد الذهني، وإنما استثنوا العهد الذهني لأنه في قوة النكرة ولذا أعربوا الجمل بعده على أنها صفات، كما في قول الشاعر (ولقد أمر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت لا يعنيني) فإن اللئيم معرف بلام العهد الذهني إذ ليس المقصود لئيماً بعينه بل جنس اللئيم من دأبه وديدنه السب، فهي صفة لازمة فيه ولو أعربت على الحالية لما كان الكلام بليغاً إذ يفيد أن اللئيم يتصف بالسب فقط حين المرور..، هذا المعروف بين أهل العربية..

درس ٢٦٧:

ص ٢٤٥، قوله رحمه الله: (وأنت خبير بأنه لا تعين في تعريف الجنس إلا الإشارة إلى المعنى المتميز بنفسه..)
كان البحث في المفرد المعرف باللام وفي ذلك اختلفوا على رأيين أساسيين..

الأول: الالتزام بالوضع النوعي فيه، بمعنى أن واضع اللغة العربية وضع اسم الجنس التي تدخل عليه اللام لمعنى من المعاني..

الثاني: الالتزام بالوضع الشخصي وهو ما عليه الأكثر..
وتقدم في أول الكتاب التفريق بين الوضع النوعي والوضع الشخصي..

والذين التزموا بالوضع الشخصي فيه اختلفوا على أقوال كثيرة..

القول الأول: ما ذهب إليه القوشجي بأن اسم الجنس الواقع مدخولاً للام قد وضع لتعريف الجنس من دون أن يلزم التجوز في سائر أقسام اللام، فالموضوع له واحد والمستعمل فيه كثير، فإن الوضع لتعريف الجنس إذا أخذ على نحو اللابشرط فيكون استعماله مع بشرط العهد أو بشرط الاستغراق حقيقياً لا مجازياً..

القول الثاني: الالتزام بالاشتراك اللفظي بين معنيين، الأول تعريف الجنس، والثاني التعريف الاستغراقي، وصاحب هذا القول إنما ذهب إليه لما لاحظ أنه من أن تعريف الجنس تؤخذ فيه الطبيعة بما فيها ينظر، بينما تعريف الاستغراق تؤخذ فيه الطبيعة بما بها يُنظر، ولما كانت النظرة الأولى إلى الطبيعة استقلالية والنظرة الثانية إليها مرآتية وآلية، فلا يمكن أن يكون ما يوضع لما فيه النظرة الاستقلالية يصدق على ما فيه النظرة المرآتية لعدم إمكان الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي..

فما ادعاه صاحب القول الأول من أن الموضوع له تعريف الجنس لا يتلائم مع كون الاستعمال في الاستغراقية على وجه الحقيقة، لأن الموضوع لتعريف الجنس لا يصدق على الاستغراق إلا بعد تجريده عن اللحاظ الاستقلالي..

واعتبر ذلك في قولنا: (الرجل خير من المرأة) و(إن الإنسان لفي خسر)، فإن الملحوظ في المثال الأول ذات الطبيعة مع قطع النظر عن أفرادها وإلا لكانت القضية كاذبة فيكون قولنا (الرجل خير من المرأة) من القضايا الطبيعية التي تؤخذ فيها الماهية على نحو ما فيها يُنظر، بينما في المثال الثاني أخذت الطبيعة الإنسانية مرآة لأفرادها ولذا صح الاستثناء (إلا الذين

آمنوا وعملوا الصالحات..)، فتكون الطبيعة في موارد الاستغراق أخذت مرآة لرؤية الأفراد، فلما حصل التباين بين اللام الجنسية واللام الاستغراقية امتنع صدق ما وضع لأحدهما على الآخر، ولما كان أيضاً لا يوجد جامع بين اللحاظ الاستقلالي والآلي امتنع الاشتراك المعنوي وتعين الالتزام بالاشتراك اللفظي..

وأما سائر المعاني للام فما كان من قبيل العهد الذهني والذكري والحضوري يندرج في الوضع الثاني، لأن الاستغراق إما استغراق لجميع الأفراد التي يقبل اللفظ للانطباق عليها، وإما الاستغراق لحصة خاصة دلت عليها القرينة..

القول الثالث: الالتزام بالوضع لخصوص تعريف الجنس مع كون الاستعمال في غيره من قبيل المجاز..

القول الرابع: الالتزام بتعدد الوضع بحسب تعدد أقسام اللام، وهذا قول بالاشتراك اللفظي..

المصنف رحمة الله عليه في مقام تحقيق هذا المطلب، ذكر ما
حاصله:

أن نجم الأئمة رحمة الله عليه في شرح الكافية نص على أن التعريف بشكل عام لا يكون إلا بالإشارة، وأن الإشارة لا تحصل إلا بالتعين الذهني أو الخارجي، فاسم الإشارة -مثلاً- يفيد التعريف لمصاحبته للإشارة الحسية الخارجية، والمعرف بلام الجنس يفيد التعريف لدلالته على الإشارة إلى الطبيعة المتعينة في الذهن..

لكن المصنف في مقام تحقيقه للمطلب بيّن أن المعرف بلام الجنس لا يدل على التعيين الخارجي وهو واضح، كما أنه لا يدل على التعيين الذهني إلا بمعنى أنه ماهية موجودة في الذهن ممتازة عن غيرها من سائر الماهيات، فلا معنى لتعيين الجنس إلا المعنى المذكور، فماهية الرجل متعينة في الذهن بمعنى أنها بذاتها وذاتياتها تمتاز عن ماهية المرأة، وهذا الامتياز كما نرى لا يكون إلا بالحركة الذهنية واللحاظ الذهني، وهذا اللحاظ الذهني يمتنع أن يكون جزءاً من المعنى الموضوع له لكي يكتسب المدخول التعريف..

وذلك أولاً: أنه لو جعلنا المعرف باللام جزءاً من قضية أعم من أن يكون موضوعاً فيها أو محمولاً، فإذا ربطناه بالأفراد الخارجية لما صحت القضية ولما صح الحمل إلا بالتجريد، وذلك لما عرفت مراراً من أن المقيد باللحاظ الذهني يكون من قبيل الكلي العقلي الذي لا يصدق على الخارجيات إذ لا موطن للكلي العقلي إلا الذهن، فلو قلنا (أنت الرجل) لا يصح هذا الحمل إلا بتجريد الرجل عن ذلك اللحاظ الذهني، وإذا جردناه عن اللحاظ الذهني وهو التعيين في الذهن لخرج عن كونه مفيداً للتعريف، إذ المفروض أن التعريف اكتسبناه من التعيين الذهني فإذا جردناه عنه فلا يبقى ما يدل على التعريف..

وثانياً: أن العرف الذي يكون غالب أفراده من العوام الذين يتصرفون على سجيبتهم لا يشعرون في استعمالاتهم بهذا النوع من التجريد..

ثالثاً: المدعى المذكور يؤدي إلى الإخلال بحكمة الوضع، لما عرفت من أن الوضع لما لا حاجة له أصلاً إلا في موارد نادرة لاستعماله غالباً أو دائماً في غيرها يتنافى مع حكمة الوضع..

وعلى هذا الأساس يختار المصنف رحمة الله عليه في نهاية المطاف أن ما اشتهر من كون اللام للتعريف لا محصل له، بل اللام مطلقاً وفي جميع الموارد تدل على التحلية والتزيين كما هو الأمر كذلك عند دخولها على الأعلام فلا تعريف في اللام وإنما تدخل لتزيين الكلام كما في قولنا: (الحسين والحسين عليهما السلام)، وأما الخصوصيات الخارجة عن التزيين من قبيل العهد والاستغراق بأقسامها فإنما يستفاد ذلك من القرائن..

إن قلت: إن هذا الرأي فيه تكلف زائد، وذلك للحاجة فيه بشكل دائم إلى القرائن..

قلت: إن القرائن نحتاج إليها على جميع المباني والأقوال المتقدمة، إذ سواء قلنا بالاشتراك اللفظي بين جميع المعاني فنحتاج إلى قرينة التعيين، أم قلنا بالوضع لأحدها فنحتاج أيضاً إلى قرينة لصرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلى المعنى المجازي، فالإحتياج إلى القرائن أمر لازم على كل حال.. فعلى هذا الأساس لا يكون الحاجة إلى القرينة مما يكون تالياً فاسداً لمختار المصنف رحمة الله عليه.

هذا مع وجود مرجح لقول المصنف على سائر الأقوال، لأن مختار المصنف يشترك مع سائر الأقوال في الحاجة إلى القرينة، بينما سائر الأقوال تحتاج إلى التجريد -لما عرفت- بخلاف قول المصنف..

ص ٢٤٥، قوله رحمه الله: (وأما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول..)
 إن قلت 24: أن المتسالم عندهم أن اللام الداخلة على الجمع تفيد العموم وقد ذكر صاحب الحاشية وتبعه أخوه صاحب الفصول إلى توجيهه فني لدلالة الجمع المعرف على العموم، توضيحه: أنه مما لا شك فيه أن الجمع المجرد لا يدل على العموم، فلو قلت: (أكرم علماء) لما استفدنا العموم، فإذا دخلت اللام لكي نقول باستفادة العموم لا بد من دلالتها على التعيين، وكل مرتبة من مراتب الجمع نأخذها لا تعيين فيها لإمكان صدقها على كثيرين ولا تعيين إلا في المرتبة العليا وهي جميع أفراد الجمع، واستفادة العموم تتوقف على دلالة اللام على التعميم وهذا يتنافى مع ما ذكره المصنف..

درس ٢٦٨:

كان الكلام فيما أفاده الأخوان الإصفهانيان، وحاصله: أن المعرف باللام إن كان جمعاً فإنما يدل على العموم لأجل أن الجمع قد وضع لمرتبة الثلاثة فصاعداً، وإذا أخذنا كل مرتبة من مراتب الجمع فهي لا تدل على التعيين، فإن الثلاثة الأولى قابلة للانطباق على كثيرين من دون أن يكون لها تعيين، بخلاف ما لو أخذنا المرتبة العليا المستغرقة لتمام أفراد ما تصدق عليه مادة الجمع، وليس ذلك إلا لأن اللام موضوعة للتعين وهذا التعيين يحصل بالإشارة إلى المرتبة الأخيرة، فلولا دلالة اللام على التعيين لما استفدنا العموم الاستغراقي من الجمع المعرف باللام..

24 المفروض إلى هنا انتهى من المفرد المعرف باللام، ويدخل في مصداق جديد هو (الجمع المعرف) إلا أنه صاغ البحث على شكل جواب إشكال على صاحب الفصول..

والحاصل أن استفادة العموم يكشف كشفاً إنياً عن وضع اللام للتعين، فكيف ينكر المصنف هذا الوضع والدلالة ويذهب إلى أن اللام للتحلية والتزيين..

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذه الشبهة بما حاصله:
أن الجمع كما هو معلوم مركب من مراتب متعددة أقلها ثلاثة، وعليه فيكون الجمع في حد ذاته في أقل مراتبه يدل على التعيين غاية الأمر هذا لوحده لا يكفي لإفادة العموم، وإلا لما حصل فرق بين الجمع المعروف باللام وبين الجمع المجرد عن اللام، فكيف صار الأول يدل على العموم ولم يدل الثاني عليه؟..

وبعبارة أخرى: في الجمع هناك تعين للحد الأدنى وهذا التعين للحد الأدنى قد أخذ في الجمع على نحو اللابشرط بحيث يقبل للانطباق على ذات الثلاثة وعلى الأزيد منها، وإن كان الزائد في حد ذاته لا تنطبق عليه مرتبة الجمع كما لو قلنا: (قام العلماء) وكان القائم أربعة، فصدق الجمع على ذلك كاشف عن وضعه لمرتبة متعينة أخذت على نحو اللابشرط..
وحينئذ لا بد للتفريق بين الجمع الواقع مدخولاً للام والجمع المجرد عنها أن نلتزم بأن مجموع اللام والجمع قد وضع للعموم، فلا يتوقف دلالة الجمع المعروف على العموم على أن تكون اللام موضوعة للتعين..

لو أن أحداً لم يقبل هذا الكلام وأصر على أن الدلالة على العموم مستفادة من خصوص اللام، لكن مع ذلك لا يلزم توسيط التعيين في المقام، إذ يمكن لنا أن ندعي أن اللام الداخلة على الجمع في حد ذاتها موضوعة لاستغراق ما ينطبق عليه الجمع، ولما كان الجمع قد أخذت فيه المرتبة الدنيا على نحو اللابشرط

فهو قابل للانطباق على كل ما من شأنه أن يندرج تحته، فحتى مع هذا التنزل لا يلزم أن تكون اللام للتعيين، وفي هذه الصورة يكون الجمع المعرف باللام معرفة لفظية لا حقيقية إذ لا دلالة للام على التعيين، فيكون نظير التأنيث اللفظي في مثل طلحة وعترة وما شاكل ذلك..
هذا تمام الكلام فيما يرتبط بالجمع المعرف..

خلاصة المطلب: أن المصنف رحمة الله عليه ادعى استظهاراً أن اللام في جميع مواردنا تكون للتزيين، وهذه الدعوى مأخوذة على نحو الموجبة الكلية، ثم إنه في الشبهة التي أثرت أردنا أن نصور سאלبة جزئية لا تكون اللام فيها للتزيين وذلك في مورد الجمع المحلى باللام، ببيان: أن اللام لو كانت للتزيين لما استفدنا العموم حيث إن استفادة العموم ببيان العلمين كان عن طريق دلالة اللام على التعيين، وناقش المصنف هذه الشبهة بأحد طريقتين، الثاني منهما كان تنزلياً وأثبت في كلا الطريقتين أنه يمكن أن نقول بالعموم من دون أن يتوقف هذا القول على دلالة اللام على التعيين.

ص ٢٤٦: قوله رحمه الله: (ومنها: النكرة، مثل (رجل) في (وجاء من أقصى المدينة) أو في (جنني برجل) ولا إشكال أن المفهوم منها في الأول..)

المصداق الرابع: النكرة.

يقع الكلام في النكرة، والنكرة المبحوث عنها في المقام هي النكرة بالحمل الشايع، أي ما يصدق عليه أنه نكرة، ومثل الماتن للنكرة بمثالين، المثال الأول: النكرة الواقعة في سياق الإخبار، والمثال الثاني: النكرة الواقعة في تلو الطلب، فالأول:

كقوله: (وجاء من أقصى المدينة رجل يسعى)، والثاني: كقولنا: (جنني برجل).

والسبب في ضرب مثالين هو وجود اخلاف جوهري بينهما، فإن النكرة الواقعة في تلو الطلب يستحيل ألا يكون فيها تعين إذ مع عدم التعين والإهمال لن يتمكن المكلف من الامتثال، بينما في حالة الإخبار لا مانع من أن يكون المقصود من النكرة مجهولاً لدى المخاطب ومتعيناً في الواقع ونفس الأمر وعند المتكلم، فلأجل ذلك تدل النكرة الواقعة في تلو الإخبار على فرد ما معين في الواقع مجهولٍ لدى المخاطب، ولجهله به يقبل لأن يطبقه على كثيرين، بينما في قولنا: (جنني برجل) يكون المقصود من النكرة هي الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة..

ومن هنا يتضح الفرق بين النكرة واسم الجنس، فإن المقصود من النكرة بالحمل الشائع يختلف عن المقصود من اسم الجنس وإن اشتركا في اللفظ، فإن (رجل) إذا كان التنوين فيه للتمكين أو دخلت عليه الألف واللام يكون اسم جنس، وتقدم أنه عند المصنف موضوع للطبيعة المهمله عن أي قيد حتى قيد الإهمال، بينما النكرة في الحمل الشائع التي يدخل عليها ما يصطلح عليه بتنوين التذكير في اصطلاح علماء البيان تدل ولو عن طريق تعدد الدال والمدلول كأن يكون أصل مدخول التنوين دالاً على الطبيعة والتنوين دالاً على قيد الوحدة لنستفيد من الجميع ما يصطلح عليه بالحصه في مقابل الطبيعة..
وبعبارة أخرى: في مفاد النكرة الواقعة تلو الأوامر احتمالات ثلاثة:

الأول: ذات الطبيعة المهمله عن أي قيد حتى قيد الإهمال..

الثاني: الحصه، وهي الطبيعة المقيدة بقيد الوحدة..

الثالث: الفرد المردد..

فهذه احتمالات ثلاثة المتطرفان منهما باطلان،

أما الأول: فلوضوح الفرق عند العرف بين النكرة واسم الجنس فلا يعقل أن يكون مفادهما واحداً،
وأما الثالث: فلوجهين، أحدهما: انعدام الهوية للفرد المررد لأن الفرد المررد إن أريد منه ما هو بالحمل الأولي فرد مررد فلا يعقل أن يكون مفاداً للنكرة لعدم إمكان انطباقه على الخارج حينئذ لما عرفت من أن ما لا موطن له إلا الذهن لا ينطبق على الخارجيات،
وإن كان المقصود ما هو بالحمل الشائع مررد فهو لا وجود له خارجاً، لأن ما في الخارج (هو هو) لا (هو أو غيره)، فيتعين الحد الأوسط وخير الأمور أوسطها.

درس ٢٦٩:

ما زال البحث في النكرة وذكرنا أن الفرق بين النكرة واسم الجنس أن النكرة هي اسم الجنس الذي دخل عليه التنوين، وأن هذه النكرة تختلف بين كونها واقعة في تلو الإخبار أو واقعة في تلو الأوامر والنواهي..

فإن كانت واقعة في سياق الإخبار فحينئذ يُراد منها الفرد المعين في الواقع، وإرادة الفرد المعين في الواقع على نحوين.. النحو الأول: أن يكون معيناً في الواقع وعند المتكلم لكنه مجهولٌ للمخاطب، كما في قوله: (وجاء رجل من أقصى المدينة)..

النحو الثاني: يكون معيناً في الواقع ومعيناً لدى المخاطب لكنه مجهول عند المتكلم، كما لو قيل: (أي رجل جاءك؟) فإن الذي جاء المخاطب هو رجل معين في الواقع ونفس الأمر ومعلوم لدى المخاطب ولكنه مجهول عند المتكلم..

وهذا التعيين واقعاً بإضافة المتكلم تارة والمخاطب أخرى لم ينشأ من ذات النكرة وإنما نشأ من قرائن الحال أو المقال على طريقة تعدد الدال والمدلول..

وأما لو كانت النكرة واقعة تلو الأمر فلا بد أن تكون متعينة للمخاطب ولو على نحو التعيين بالحصة المنتشرة في تمام أفراد الجنس، إذ لو لم يكن هناك تعيين للنكرة الواقعة تلو الأمر لما أمكن للمخاطب أن يمتثل..

ومن جميع ما تقدم نستظهر أن إطلاق المطلق على اسم الجنس وعلى النكرة الواقعة تلو الأوامر أنه إطلاق حقيقي، وذلك لأن المصنف يعتقد أن علماء الشريعة ليس لهم اصطلاح خاص في المطلق وفي الإطلاق، وذلك للقاعدة الثابتة عنده التي مفادها: أن ابتكار الاصطلاح إنما يُصار إليه إذا لم يكن المعنى اللغوي أو العرفي وافياً بحاجة المستعمل، أما مع وفائه فلا حاجة إلى ابتكار اصطلاح..

والمعنى اللغوي للإطلاق هو الإرسال، ففي قولنا: (أطلق الإبل) أي أرسلها إلى المرعى ولم يحبسها ولم يقيدها، وهذا اللفظ بما له من هذه الدلالة اللغوية يفي بحاجة الأصولي، فيصح له أن يستعمله في مقصوده بلا حاجة إلى ابتكار اصطلاح..

إن قلت: إنما ذكر لا يغنيانا عن ابتكار الاصطلاح، فإن الإطلاق في اللغة وإن كان يشترك مع المعنى الذي يقصده الأصولي عند استعماله لهذه الكلمة، لكن مع ذلك يوجد فرق بينهما، فإن الإطلاق اللغوي يستعمل في مثل الإبل والدواب في مقابل تقييدها وحبسها وربطها، وفي الأصول يستعمل في إطلاق المعنى وإرساله عن القيد، وبينهما فرق، فلا بد أن يكون

الأصولي قد استعار لفظة الإطلاق المستعملة في الدواب واستعملها في المعاني، وعلى مرور الوقت حصل نقل والاصطلاح ليس إلا المنقول..

قلت: إن استعمال العرف واللغة لهذه الكلمة في مثل الإبل من باب التطبيق لا من باب أن الكلمة موضوعة للإرسال في خصوص الحيوانات، فإذا كان الاستعمال من باب التطبيق والانطباق فكما تنطبق هذه الكلمة على (الإبل) تنطبق على (المعاني)، فلا استعارة في البين ليتحقق النقل ويثبت الاصطلاح..

هذا المعنى اللغوي لهذه الكلمة لا شك أنه ينطبق على ما اصطلحنا عليه بـ(اسم الجنس) وذلك لكون (اسم الجنس) كما عرفت هو اللفظ الموضوع للطبيعة المهملة، والطبيعة المهملة مرسلة عن أي قيد حتى الإهمال، فيصح إطلاق الكلمة عليها حقيقة..

أما بالنسبة للنكرة الواقعة تلو الأوامر المصطلح عليها بالحصاة فأيضاً هي مرسلة من ناحية الانطباق وإن كانت مقيدة بقيد الوحدة، لكن لما كان لها قابلية الانطباق على كثيرين فكانت من قبيل الكلي، خلافاً لصاحب الفصول حيث توهم أن الحصاة من قبيل الجزئي لحمله إياها على الفرد المررد، وقد عرفت في البحث السابق أنه إن أريد من الفرد المررد المفهوم فلا قابلية له للانطباق على الخارج، وإن أريد ما في الخارج فما في الخارج ليس إلا (هو هو) لا (هو أو غيره)..

ثم يستدرك المصنف رحمة الله عليه مشيراً إلى الاختلاف بين مشهور من تقدم على سلطان العلماء وبين ما توافقوا عليه من زمن سلطان العلماء..

فقد نُسب إلى مشهور المتقدمين أن الإرسال قيد قد أخذ في المعنى الموضوع له اللفظ، فاسم الجنس مثلاً موضوع للماهية المطلقة لا للماهية المهملة²⁵، فحينئذ إذا بنينا على ذلك يُشكل الأمر في إطلاق (المطلق) على اسم الجنس والنكرة، لأننا حينما نستعمل اللفظ ونريد ذات الجنس فحينئذ لا يكون الإطلاق جزءاً منه فلا يصدق عليه المطلق، وكذا الحال في النكرة المراد منها الحصة لما عرفت من أن النكرة هي اسم الجنس بعينه غاية الأمر أضيف إليها التنوين لاستفيد الحصة على نحو تعدد الدال والمدلول، فلا يكون الإطلاق جزءاً من مدلولها.. لكن الذي يُسهل الخطب أن ما نُسب إلى المشهور غير ثابت، وفرق بين سكوتهم عن أحد رأيين وبين تبنيهم لرأي، ولو فرضنا صحة النسبة أو تبنيها هذا الرأي لكان استعماله في المقيد مجازاً لأن استعمال اللفظ الموضوع للإرسال في المقيد استعمال للفظ في غير ما وضع له..

بينما على الرأي الآخر، تارة نلتزم بالاستعمال الحقيقي، وأخرى نلتزم بالاستعمال المجازي، مثلاً عندما يقال: (أكرم رجلاً عادلاً) فلا يخلو، إما أن يكون استفادة التحصص من دالين ليكون ذات الرجل مستعملاً في الماهية المهملة والتقيد بالعدل استفيد من الوصف فيكون الاستعمال حقيقياً، وإما أن تكون كلمة رجل استعملت ابداءً في الرجل العادل وجاء

²⁵ يعني يصبح الإطلاق مثل العموم كما أن الاستيعاب في العموم مدلول وضعي، الإطلاق في المطلق مدلول وضعي، وإن كانا يختلفان أنه في العموم بواسطة أداة وهنا بواسطة نفس الكلمة..

الوصف على نحو القرينة المتصلة أو المنفصلة ليكون قرينة على هذا الاستعمال المجازي فيكون الاستعمال مجازياً..

الفصل الثاني: قرينة الحكمة.

ص ٢٤٧، قوله رحمه الله: (فصل قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل (رجل) إلا على الماهية المبهمة وضعاً، وأن الشيع والسريان..)

في هذا الفصل يتعرض المصنف رحمة الله عليه للبحث عن مقدمات الحكمة، ولكن قبل ذلك نذكر تمهيداً، حاصله: أنه تبين أن العمدة في البحث هو اسم الجنس لما عرفت من أن النكرة هي عين اسم الجنس، واتضح لدينا أن اسم الجنس موضوعٌ للطبيعة المهملة الملائمة للشيع والسريان والملائمة للتقييد والتخصيص، ولذا أطلق على الماهية المهملة اللابشر المقسمي، وحينئذ فكما أن إرادة التقييد من اسم الجنس بحاجة إلى قرينة فكذلك إرادة الإطلاق يحتاج إلى قرينة لاشتراك كل من التقييد والإطلاق في كونهما أمراً زائداً على المعنى الموضوع له، وهذه القرينة تتنوع إلى أنواع ثلاثة، القرينة اللفظية، القرينة الحالية، وقرينة الحكمة.

والأولان لما كانا من القرائن الخاصة التي تختلف باختلاف المتكلم والمخاطب فلا تتدرجان تحت ضابطة فلا يبحث عنهما في علم الأصول، بخلاف قرينة الحكمة فإنها من سنخ القرائن العامة، ولما كان العلم الأصول ينقح لنا القواعد العامة ناسب أن نبحث عنها في علم الأصول..

درس ٢٧٠:

يقع الكلام فيما يعرف بمقدمات الحكمة، الكل اتفقوا على أن استفادة الإطلاق من اسم الجنس بحاجة إلى ما يصطلح عليه بمقدمات الحكمة، إنما الاختلاف في بعض هذه المقدمات.. كيف ما كان، ذكر المصنف رحمة الله عليه في هذا الكتاب أربع مقدمات، في البداية ذكر منها ثلاثة، وفي ختام هذا الفصل سوق يشير إلى مقدمة رابعة..

أما المقدمة الأولى: فهي عبارة عن كون المتكلم في مقام البيان، لتنتيخ هذه المقدمة نحتاج للإجابة عن أسئلة ثلاثة..
 السؤال الأول: ما معنى هذه المقدمة؟
 السؤال الثاني: ما هو الوجه في مقدميتها؟
 السؤال الثالث: كيف نحرز أن المتكلم في مقام البيان؟

أما السؤال الأول: فيقصد من البيان في المقام ما يقابل الإهمال والإجمال، فلا بد حينئذ من شرح هذين الاصطلاحين ليعرف البيان المقابل لهما..

يشترك الإهمال مع الإجمال في أن الكلام الصادر تكون فيه جهة مظلمة وإن صح التعبير معتم عليها، بينما الفرق بينهما أن التعتيم والخفاء في الإجمال يكون مراداً للمتكلم بينما في الإهمال لا يكون مراداً وإنما جاء من خلال عدم تعلق الغرض ببيانه..

إذا اتضح الإهمال والإجمال فيتضح مقام البيان لأن الأشياء تعرف بأضدادها، فالمراد من كون المتكلم في مقام البيان هو أن يتعلق له غرض بإفادة تلك الجهة، ولا نقصد من كونه في مقام البيان أن يكون في مقام البيان من جميع الجهات فإن هذا قد لا يتأتى في كلام، فقد يكون في مقام البيان من جهة والإهمال أو الإجمال من جهة أخرى، فمن الجهة التي يكون في مقام البيان من ناحيتها يصح التمسك بالإطلاق إذا تمت سائر المقدمات دون الجهة الأخرى، فمثلاً في الآيات القرآنية التي عادة تكون في مقام بيان أصل التشريع لا أستطيع التمسك بإطلاق (أقيموا الصلاة) لإثبات عدم وجوب جلسة الاستراحة..

أما السؤال الثاني: وهو الوجه في مقدمية هذه المقدمة فهذا أصبح واضحاً، باعتبار أن المتكلم الذي لا يكون بصدد بيان مراده لا يقال له إنك لو تعلق لك غرض بقيد أو حصة معينة لكان كلامك مخللاً بهذا الغرض، لوضوح أنه مع إجماله أو إهماله من ناحية ذلك القيد لا يكون مخللاً بغرضه، فاتضح أن الحكمة المبتنية على أن الحكيم لو تكلم بكلام ولم يذكر فيه قيداً وكان مقصوده الواقعي هو الواقعي مع عدم كونه في مقام البيان من جهة ذكر القيود لا يكون كلامه منافياً للحكمة..

أما السؤال الثالث: وهو كيف نحرز أن المتكلم في مقام البيان؟ تارة نعلم ونقطع بأي منشأ من المناشيء أن المتكلم في مقام البيان فيؤخذ بذلك لحجية القطع ذاتاً، وأخرى نشك هل أن المتكلم في مقام البيان أم لا؟، كما قد يتفق كثيراً في الروايات بالنسبة إلينا غير المعاصرين لصدور الأخبار، فهل يوجد أصل أو قاعدة تثبت أن المتكلم في مقام البيان؟ المصنف رحمة الله عليه يدعي وجود هكذا أصل ويطلق عليه اسم أصالة البيان، وسوف يأتي توضيحه..

إذاً ثبت لدينا المقصود من كون المتكلم في مقام البيان، ولماذا اشترطنا للتمسك بالإطلاق أن يكون المتكلم في مقام البيان، وكيف نحرز أن المتكلم في مقام البيان؟..

المقدمة الثانية: انتفاء ما يوجب التعيين، وفي هذه المقدمة أيضاً نحتاج لإجابة عن أسئلة..
منها المراد من هذه المقدمة، ومنها الوجه في مقدميتها، ومنها أن انتفاء ما يوجب التعيين هل يختص بالقرينة المتصلة أم يعم المتصلة والمنفصلة؟

أما السؤال الأول: فالمقصود ألا ينصب المتكلم قرينة على التقييد، هذا معنى انتفاء ما يوجب التعيين..

وجواب السؤال الثاني في غاية الوضوح، إذ لو وجدت قرينة على التقييد لأحرزنا عدم الإطلاق، وفي صورة إحراز عدم الإطلاق لا يبقى موضوع لما يُسمى بأصالة الإطلاق، إذ أن موضوع أصالة الإطلاق هو صورة الشك في الإطلاق وعدمه، أما لو كان الإطلاق متيقناً أو كان عدمه كذلك فلا مجال لأصالة الإطلاق، حيث إن الأصول اللفظية كالأصول العملية موضوعها الشك، ومع نصب المتكلم لقرينة على التقييد لا يبقى شك في إرادة المقيد..

إن قلت: إنه حتى مع نصب المتكلم لقرينة يبقى بالوجدان احتمال إرادة المطلق، وذلك لاحتمال أن المتكلم قد سهى في ذكره للقييد..

قلت: هذا الاحتمال وإن كان ثابتاً بالوجدان لكنه ملغى تعبداً، توضيح ذلك:

أنه كما يوجد في الأصول العملية أصل سببي يقدم على الأصل المسببي، كذلك يوجد في الأصول اللفظية والعقلانية أصل سببي يقدم على المسببي، فمثلاً في باب الاستصحاب إذا غسلت ثوبي المعلوم النجاسة بماء مشكوك الطهارة مع كون حالته السابقة الطهارة، في هذه الصورة عندنا استصحابان إذ بعد غسل الثوب أشك في طهارة الثوب استصحاب بقاء نجاسته، ومن جهة أخرى أشك في طهارة الماء الذي غسل به الثوب استصحاب بقاء طهارته، وبما أن الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في طهارة الماء، إذ لو كان الماء طاهراً لما ترددنا

في طهارة الثوب المغسول به، فعندما أجري استصحاب طهارة الماء يزول الشك في طهارة الثوب تعبدًا، وهذا معنى حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي..
 فيما نحن فيه وإن كنت مع ذكر القيد أبقى احتمال رادة الإطلاق، لكن هذا الاحتمال والشك مسبب عن احتمال الغفلة في ذكر القرينة، فإذا جرت أصالة عدم الغفلة يزول احتمال إرادة الإطلاق تعبدًا..

من هذا البيان ينقدح الفرق بين المقدمة الثانية والمقدمة الأولى، فإن المقدمة الثانية في صورة اختلالها لا يبقى موضوع لما يسمى بأصالة الإطلاق، إذ موضوعها الشك ومع نصب قرينة على التقييد نحرز عدم الإطلاق، فلا يبقى موضوع لأصالة الإطلاق، بينما في المقدمة الأولى وهي أن يكون المتكلم في مقام البيان مع عدمها وهو كونه في مقام الإهمال أو الإجمال يبقى الشك لا أنه يزول..

أما الجواب عن السؤال الثالث فيأتي في محله، لأجل ترتيب الكفاية..

المقدمة الثالثة: وهي المهمة لكونها خلافية، وهي عبارة عن انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب..

أولاً نريد أن نفهم أصل هذه المقدمة، فنقول: تارة يكون للكلام مقداراً متيقن، وأخرى لا يكون كما لو كانت جميع حصصه متكافئة، وعلى الأول القدر المتيقن تارة يكون ناشئاً من مقام التخاطب، وأخرى يكون ناشئاً من خارجه وعلامة ذلك أن المضمون الواحد لو عبّر عنه بقوالب لفظية متفاوتة مع أشخاص مختلفين فإن بقي القدر المتيقن واحداً في

الجميع فهذا يسمى القدر المتيقن من الخارج، كما هو الحال في طلب إكرام العالم فإن القدر المتيقن من العالم هو الفقيه الورع العادل وهذا المقدار المتيقن مهما غيرنا أسلوب التعبير ومهما كان المتكلم أو المخاطب..

درس ٢٧١:

كان الكلام في المقدمة الثالثة وهو انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، وبيننا الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب والقدر المتيقن من الخارج، والجامع بينهما أنه لو قصد المتكلم غيره لكان مستهجنًا بلا فرق بين ما كان التيقن ناشئاً من مقام التخاطب أو ناشئاً من الخارج، ففي قوله (أكرم العالم) لو قصد غير العادل لكان مستهجنًا، وكذلك في القدر المتيقن في مقام التخاطب..

غاية الأمر يقع هنا سؤال، وهو أنه هل يوجد فرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب وبين مورد الآية أو الرواية؟ فإن كان أحدهما يرجع إلى الآخر فهذا يعني أن صاحب الكفاية ومن تبعه على رأيه في الالتزام بهذه المقدمة في ضمن مقدمات الحكمة لا بد أن يلتزم بأن القاعدة المشهورة من أن المورد لا يخصص الوارد غير صحيحه، لأن المورد إذا رجع إلى القدر المتيقن في مقام التخاطب يكون موجباً لانتفاء المقدمة الثالثة، وذلك لأن المقدمة الثالثة كانت عبارة عن انتفاء القدر المتيقن، وانتفاء هذه المقدمة معناه ثبوت القدر المتيقن ضرورة أن انتفاء الانتفاء إيجاب وإثبات، فإذا كان المورد هو عين القدر المتيقن فيكون قد انتفت المقدمة الثالثة، فمع انتفاءها لا يتمسك بالإطلاق، وهذا مخالف لقاعدة المورد لا يخصص الوارد..

ولكن الظاهر أنه يوجد فرق بين المقامين لا لما يُقال بدواً من أن قاعدة المورد لا يخصص الوارد محلها العموم للتعبير

بالتخصيص، وانتفاء القدر المتيقن موردها الإطلاق، ضرورة بطلان هذا التفريق بعد مراجعة تطبيقات قاعدة المورد لا يخصص في كلمات الفقهاء حيث يطبقونها على المطلق كما يطبقونها على العام، مما يعني أن مرادهم من التخصيص في القاعدة ليس هو المعنى الاصطلاحي في مقابل التقييد بل الأعم منه ومن التقييد..

وإنما الصحيح أن يقال: أنه يمكن لصاحب الكفاية أن يلتزم بكلا القاعدتين من دون أن يُشكل عليه بالتهافت، وذلك بأن يقال: إنه في قاعدة المورد نلتزم بأن هذا المورد لا يوجب التخصيص به للمطلق أو العام ولكن في الوقت نفسه لا يمكن أن نتمسك بالإطلاق، وفرق بين التقييد وسكوت الدليل عن الإطلاق، ففي قاعدة المورد لا يوجب المورد التقييد ولكنه في الوقت نفسه يمنع من الإطلاق، فيمكن الالتزام بكلا القاعدتين بلا محذور التهافت..

أما أمثلة القدر المتيقن فهي كثيرة، أخصص مثلاً بالذكر لوقوع الاشتباه فيه:

بعضهم مثل للقدر المتيقن في مقام التخاطب بمثل ما لو سأل السائل عن جواز الصلاة في جلد الأرنب فأجاب الإمام عليه السلام قائلاً: (لا تصل في كل شيء له وبر)، فإن جواب الإمام لم يؤخذ فيه جلد الأرنب وإنما أخذ فيه الأعم، فلو أراد من جوابه غير الأرنب لكان مستهجناً ضرورة أنه حينئذ لم يجب عن سؤال السؤال، فثبت ملاك القدر المتيقن، وهذا القدر المتيقن لما نشأ من هذا التحاور فهو ناشيء من الخطاب لا من الخارج..

لكن في هذا المثال نظر، حيث إنما ورد في الجواب هو العام لا المطلق فهذا المثال لا يصح على جميع المباني إذ في العام

يوجد مبنيان، أحدهما أن استفادة الشمول من أداة العموم لا يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، والآخر التوقف فإذا كان المبنى هو الأول فلا يكون المثال صحيحاً لعدم الحاجة إلى مقدمات الحكمة، وعلى الثاني يكون المثال صحيحاً فهذا المثال الذي ذكر في بعض الكتب لا يصح على جميع المباني..

وعموماً مع قطع النظر عن المثال كل ما يكون ناشئاً من خصوصية التخاطب بحيث لولا التخاطب لما صارت الحصة متيقنة، فيكون القدر المتيقن ناشئاً من مقام التخاطب..، وله موارد..

الأول: مقام السؤال والجواب، مثل المثال المتقدم مع استبدال العام بالمطلق..

الثاني: أن يكون العقل البديهي يدل على الحصة بحيث يعتبر هذه الدلالة حافة بالكلام والخطاب لوضوحها، ولكن لما كان المصنف رحمة الله عليه قد فصل المقدمة الثالثة عن المقدمة الثانية، وفي المقدمة الثانية القرينة على التقييد أعم من دلالة لفظ أو غيره فيندرج هذا المورد في المقدمة الثانية، إلا إذا كانت دلالة العقل لإثبات تيقن الحصة لا لإثبات التقييد بالحصة..

الثالث: أن يكون ما يصلح للإطلاق وارداً في مورد خاص بشرط ألا يكون المورد الخاص ناشئاً من السؤال وإلا لرجع إلى الأول، كما فيما يعبر عنه بشأن النزول فهذا كله يشكل قدراً متيقناً حافاً بالكلام وناشئاً من مقام التخاطب.. هذا تمام الكلام في توضيح معنى المقدمة الثالثة..

إن قلت: أن ما سنّه الآخوند في الأصول يخالف ما بنى عليه في كثير من الموارد التي منها التمسك بأية النبا لإثبات حجية

خبر الواحد في الشبهات الحكمية والتي منها التمسك بصحيفة زرارة الأولى لإثبات حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية، مع أن آية النبأ لها شأن نزول وهو قصة زكاة بني المصطلق، وصحيفة زرارة واردة في جواب السؤال عن الخفقة والخفتين، فإذا كان السؤال والجواب وكذا شأن النزول من مصاديق مقام التخاطب لكان على الأخوند أن يناقش في دلالة آية النبأ بمنع الإطلاق بلا حاجة لأن يناقش فيها بمنع المفهوم، ولما استطاع أن يتمسك بصحيفة زرارة لتعميم حجية الاستصحاب على الشبهات الحكمية..

قلت: بمقتضى التأمل في كلمات الأخوند هنا وفي حاشيته على المكاسب وشرحه على التبصرة يتضح لنا جلياً أن مقام التخاطب إذا استفيد منه أن الجواب وارد في مقام تطبيق كبرى كلية على المورد فإن ذلك لا يمنع عن التمسك بالإطلاق، ففي صحيفة زرارة وإن وجد قدر متيقن لكن الأخوند أشار في الكفاية إلى أن الإمام عليه السلام بصدد التعليل بكبرى ارتكازية فإن هكذا مقام للتخاطب لا يمنع من التمسك بالإطلاق، فالنقض عليه بمثل هذه الموارد غير وارد..

بعد وضوح المقصود من المقدمة الثالثة يقع الكلام في وجه اشتراطها:

درس ٢٧٢:

ص ٢٤٧، قوله رحمه الله: (.. ومع انتفاء الثالثة، لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده..)

كان الكلام في الحديث عن مقدمات الحكمة ووصل البحث إلى المقدمة الثالثة التي تفرد بها صاحب الكفاية رحمة الله عليه وهي ألا يوجد قدر متيقن في مقام التخاطب، وشرحنا الفرق

بين نحوي القدر المتيقن، وصل الكلام إلى الوجه في اعتقاد صاحب الكفاية لمقدمية هذه المقدمة، وحاصل ما يمكن أن يقال:

أن المتكلم لو كان في مقام البيان وكان لكلامه قدر متيقن واعتمد عليه في إفادة مراده لما كان مخلاً بالغرض، فمثلاً لو أن سائلاً سأل الإمام عليه السلام عن حكم الصلاة في لباس مصنوع من جلد الأرنب، وأجاب الإمام عليه السلام بكلام لو فصلناه عن السؤال لكان مطلقاً إلا أن الإمام عليه السلام لم يرد من هذا الكلام الذي له قابلية الإطلاق إلا ما يتطابق مع السؤال من دون إرادة المطلق، فمع وجود القدر المتيقن الناشيء من التخاطب لا يكون الإمام عليه السلام مخلاً بغرضه، إذ يكفي في إفادة الغرض أن يوجد ما يُعتمد عليه في إفادة المراد وإن لم يكن يوجد ما يدل على المراد بعنوان أنه تمام المراد..

وإن شئت فقل: في مسألة إفادة المراد يمكن أن نصور نحوين: النحو الأول: أن يكون المراد قد أخذ على نحو الحمل الشائع، بمعنى أن المبيّن مصداق للمراد..

النحو الثاني: يؤخذ على نحو الحمل الأولي، بمعنى أن المبيّن يبيّن بعنوان أنه تمام المراد لا بمجرد صلاحيته لمصداقية المورد للمراد..

فإن كان المقصود من كون المتكلم في مقام بيان مراده هو الثاني فالقدر المتيقن لا يمنع من التمسك بالإطلاق لأنه لا يبيّن المراد بعنوان أنه تمام المراد، لعدم كون القدر المتيقن من مقولة الألفاظ وما يدل على الشيء بحدده..

أما لو أريد من كونه في مقام البيان مجرد مصداقية المبيّن لمراده فحينئذ يكون القدر المتيقن مانعاً من التمسك بالإطلاق، لوضوح أن الكلام الذي يصاحب المقدار المتيقن يمكن أن

يعتمد عليه المتكلم في إفادة مصداقية الكلام لمراده، والمقصود من المقدمة الأولى أعني كون المتكلم في مقام البيان هو الاحتمال الأول لا الثاني، ضرورة أنه في التخاطب العرفي يكفي ببيان تمام المراد لا بيان تمام المراد بما هو تمام المراد، وعلى هذا الأساس ثبتت مقدمية المقدمة الثالثة..

ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (ثم لا يخفى عليك أن المراد بكونه في مقام بيان تمام مراده..)

يتعرض الماتن رحمة الله عليه لخلاف بينه وبين الشيخ الأعظم، وهذا الخلاف انجرّ أثره إلى من تأخر عنهما، وهو يرتبط بالمقدمة الأولى وهي كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده..

مقام البيان يمكن أن يفسر بأحد تفسيرين يترتب على أحدهما ما لا يترتب على الآخر، وهذان التفسيران نشأ من تعدد الدلالة إلى نوعين (الدلالة على المراد الجدي، والدلالة على المراد الاستعمالي)

فإن كان المراد من المقدمة الأولى من مقام البيان أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدي، فحينئذ يترتب على ذلك أثر وهو أنه لو ورد بعد ذلك كلام منفصل عن الكلام الأول وكان فيه ما يصلح للتقييد، ففي هذه الحالة يتبين أن الكلام الأول قد اختلت فيه المقدمة الأولى، إذ أن المراد الجدي بعد ورود القرينة المنفصلة يكون على طبقها، فقبل ورودها كنا نتوهم أنه في مقام البيان أما بعد ورودها فيرتفع هذا التوهم..

أما لو بنينا على أن المراد من مقام البيان البيان على وفق الإرادة الاستعمالية، فحينئذ لا يكون ورود القرينة المنفصلة

موجباً لاختلال المقدمة الأولى لما عرفت مراراً من أن التقييد لا يستوجب التجوز..

وعليه فيقع الكلام في المراد من مقام البيان:

يظهر من الشيخ الأعظم في بعض مباحث التعارض أن المقصود هو الأول أي كونه في مقام بيان المراد الجدي، بينما يختار الأخوند الثاني..

ويستدل الأخوند على مدعاه بقياس استثنائي حاصله: أنه لو أخذنا بدعوى الشيخ لترتب على ذلك تالٍ فاسد لا يمكن الالتزام به، وهذا التالي الفاسد عبارة عن عدم صحة التمسك بالإطلاق في غير مورد القيد المستفاد من القرينة المنفصلة..

مثلاً لو ورد (أعتق رقبةً) ثم بقرينة منفصلة ورد تقييد الرقبة بالمؤمنة، فإذا كانت القرينة المنفصلة تظهر أن المتكلم لم يكن في مقام البيان فهذا يعني أنه بعد هذا التقييد لا يصح التمسك بـ(أعتق رقبة) لإثبات التعميم على الرقبة الصغيرة والكبيرة، وذلك لاختلال المقدمة الأولى، وهذا التالي فاسد بالضرورة ويلزم منه تأسيس فقه جديد، فإن ديدن الفقهاء قائم على التمسك بالمطلقات غي غير موارد التقييد كقيام ديدنهم على التمسك بالعمومات في غير موارد التخصيص، بينما هذا الإشكال لا يرد على الأخوند لأن المراد من مقام البيان بيان الدلالة الاستعمالية، وورود القرينة المنفصلة لا تنافي الدلالة الاستعمالية، فيصح التمسك بالإطلاق في غير مورد التقييد..

وعليه ينبغي أن نفرق بين كلمة (البيان) الواردة في مقدمات الحكمة، وكلمة (البيان) الواردة في قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإن المراد من البيان في الأول هو بيان الدلالة الاستعمالية، والمراد من البيان في الثاني البيان الواقعي والإرادة الجدية..

إن قلت: ما دام المراد الجدي على التقييد كما يستفاد من القرينة المنفصلة فلم يُبين المراد الاستعمالي على وجه الإطلاق؟ قلت: ليس ذلك إلا لكون المتكلم يريد أن يضرب قاعدة وقانوناً يُرجع إليه في موارد الشك، إذ لولاه لما صح التمسك بالإطلاقات في غير موارد التقييد، والحال أن ما من مطلق إلا وقد قيد، فلو لم يكن المتكلم في مقام إعطاء ضابطة كلية يُرجع إليها في مورد الشك لما سلم عندنا مطلق من المطلقات.. هذا هو النزاع بين الشيخ الأعظم وبين المصنف..

ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (وقد انقح بما ذكرنا أن النكرة في دلالتها على الشيع والسريان أيضاً..)

البحث الذي يتعرض له اليوم تذكير بمطلب يرتبط ببحث النكرة، ذكرنا فيما سبق أن النكرة قد أخذ في مفهومها قيد الوحدة، فيتضح من ذلك أن النكرة في حد ذاتها لم توضع للشيع والسريان لكون وضعها لمعنى بقيد الوحدة يتنافى مع أن تكون في حد ذاتها تدل على الشيع والسريان، وحينئذ لا بد من استفادة الشيع والسريان إما من قرينة خاصة مقالية أو مقامية أو من قرينة عامة ألا وهي مقدمات الحكمة.. إذاً استفادة الإطلاق من النكرة بحاجة إلى مقدمات الحكمة..

ص ٢٤٨، قوله رحمه الله: (بقي شيء: وهو أنه لا يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد..)

في المتبقي من هذا الفصل عندنا ثلاثة أمور:

الأمر الأول: يرتبط بالمقدمة الأولى.

الأمر الثاني: يرتبط بالمقدمة الثانية.

الأمر الثالث: تنبيهه على دائرة المقدمة الأولى.

أما الأمر الأول: فهو يرتبط بأحد المباحث الثلاثة التي ذكرنا أنها لا بد منها في المقدمة الأولى التي هي حصيلة الجواب عن أسئلة ثلاثة، ما معنى كون المتكلم في مقام البيان؟، ولما اشترطنا في الإطلاق هذه المقدمة؟، وكيف نحرز هذه المقدمة؟ هذا البحث وهذا الأمر يرتبط بجواب السؤال الثالث..

باعتماد المصنف أنه إذا أحرزنا في مورد من الموارد أن المتكلم في مقام البيان فلا إشكال، وكذا لو أحرزنا أنه ليس في مقام البيان فلا إشكال، أما لو شككنا فيرى أنه يوجد أصل عقلائي فلنسمه ب(أصالة البيان) يثبت أن المتكلم في مقام البيان.

فإن ديدن العقلاء والعلماء قائم على التمسك بإطلاق كلام المتكلم حتى في صورة شكهم في كونه في مقام البيان، وليس ذلك إلا لأجل الغائهم لهذا الشك والاحتمال، ويشهد لذلك أن المشهور يتمسكون بإطلاقات الآيات والروايات مع عدم إمكان دعوى الإحراز في كل هذه الموارد، هذا يعني أنهم ألغوا احتمال ألا يكون في مقام البيان..

إن قلت: ما فعله المشهور لازم أعم، وذلك لوجود احتمالين، الأول: أن يكونوا قد فعلوا ذلك لأصالة البيان وبهذا الاحتمال يثبت مدعى المصنف، الثاني: أنهم تمسكوا بالإطلاق لكون الإطلاق عندهم مدلولاً وضعياً وهذا الاحتمال لما نُسب إلى مشهور المتقدمين على سلطان العلماء حيث نسب إليهم أن اسم الجنس موضوع للمطلق..

قلت: أنه لم نحرز أولاً هذه النسبة، وإنما يوجد في المقام ما يشبه الدور إن لم يكن هو عين الدور، توضيحه:

أن السبب في نسبة هذا الرأي إلى المشهور هو أنهم يتمسكون بالإطلاق وإن لم يحرزوا أن المتكلم في مقام البيان، ومن جهة أخرى لو أردنا أن نتمسك بعدم الحاجة إلى أصالة البيان بتمسك المشهور بالإطلاق لكان هذا دوراً، والحاصل: أن نسبة ما ذكر إلى المشهور ناشيء عن الغفلة عن أصالة البيان..
بقية البحث تأتي..

درس ٢٧٣:

خلاصة في أصالة البيان: هي كسائر الأصول اللفظية والعملية موضوعها الشك، فإذا شككنا أن المتكلم بهذا الكلام هل هو في مقام البيان أم في مقام الإهمال أم الإجمال فهناك أصل عقلائي يقتضي الحمل على البيان، ولما كان المدعى أن أصالة البيان مرجعها إلى أصل عقلائي فلا بد من إثبات وجود ديدن على ذلك لأن الأصول العقلانية تنشأ من عمل العقلاء الممضى من قبل المعصوم عليه السلام..

والمصنف رحمة الله عليه في محاولته لإثبات هذا الديدن تمسك بعمل العلماء، حيث إنهم دأبوا على الأخذ بإطلاقات الكتاب والسنة من دون تردد، وهذا الأخذ يمكن أن ينزل على أربع احتمالات..

الاحتمال الأول: أن يكون تعبيرياً، بأن يكون هناك دليل صدر من الشارع المقدس أمرهم بالأخذ بهذه المطلقات..

الاحتمال الثاني: أن يكون أخذهم بها لإحرازهم أن الشارع في كل هذه المطلقات كان في مقام البيان..

الاحتمال الثالث: أن يكون عملهم بهذه المطلقات ناشئاً من اعتقادهم بأن الإطلاق مدلول وضعي للكلام، فلا يحتاج إلى مقدمات الحكمة التي منها كون المتكلم في مقام البيان..

الاحتمال الرابع: أن يكون منشأ أخذهم بالمطلقات مع وجود شك عندهم في كون الشارع في مقام البيان اعتماداً على أصالة البيان..

فهذه احتمالات أربعة..

المثبت للسيرة والدين هو الرابع، فلا بد من إبطال الاحتمالات الثلاثة الأولى لكي يتعين الرابع..

أما الاحتمال الأول: فبطلانه سهل من جهتين..

الجهة الأولى: لو كان المنشأ هو التعبد لوصل إلينا دليل التعبد لوجود المقتضي وفقدان المانع، أما أن المقتضي موجود لنقل هكذا دليل على التعبد فلكثرة الابتلاء، وأما أن المانع مفقود فلعدم ارتباط المسألة بمسائل الحكم والسياسة حتى تطمس من قبل السلطة الحاكمة، والحال أنه لا عين ولا أثر لهذا الدليل التعبدي..

الجهة الثانية: أن ما يرتبط بمباحث الألفاظ ديدن الشارع على الإمضاء لا التأسيس، فحتى لو ورد دليل فيكون في مقام إمضاء ما هو موجود أو في مقام تصحيحه من دون أن يكون له نظر إلى التعبد المحض..

وأما الاحتمال الثاني: -وهو أن يكون المنشأ لأخذهم بالمطلقات هو إحراز أن المولى في مقام البيان- فهو في غاية البعد بعد ملاحظة كثرة الموارد وكثرة العلماء العاملين بها، فإنه من المستبعد الذي يصل إلى حد الاستحالة العادية أن يكون جميع العلماء في جميع الموارد قد تيقنوا كون الشارع في مقام البيان..

وأما الاحتمال الثالث: -وهو أن يأخذوا بتلك المطلقات لاعتقادهم بكون الشيوع فيها مدلولاً وضعياً- فهذا وإن كان أقرب من سابقه وعلى أساسه نسب إلى المشهور أن الإطلاق مدلول وضعي، لكن هذه النسبة لوحدها لا تكفي لتثبيت هذا الاحتمال، فإن ثبوت هذا الاحتمال لو توقف على أنهم يعتقدون بعدم الحاجة إلى كون المتكلم في مقام البيان للزم الدور لأنه من الجهة الأخرى فإن عدم الحاجة تتوقف على اعتقادهم بكون الشيعاء مدلولاً وضعياً، مضافاً إلى وجود دليل يبطل هذا الاحتمال ألا وهو أن الكثير من العلماء اعترضوا على شيخ الطائفة رحمة الله عليه عند تمسكه بقوله تبارك وتعالى: (وكلوا مما أمسكن..). لإثبات أن صيد الكلب طاهر، حيث اعترضوا عليه بأن هذه الآية مسوقة لإثبات الحلية، وهذا الإشكال ناشيء من الحاجة إلى مقام البيان، فحينئذ لا يكون ما نسب إلى المشهور دقيقاً، فلا مثبت لهذا الاحتمال الثالث فيتعين الرابع وهو البناء على أصالة البيان وإلغاء احتمال الإهمال أو الإجمال..

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (ثم إنه قد انقح بما عرفت -من توقف حمل المطلق على الإطلاق- فيما لم يكن هناك قرينة..)

الأمر الثاني: يرتبط بالمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة وهو عدم وجود ما يوجب التعيين، فإن ظاهر هذه المقدمة قد يوهم أنها تختص بكون الموجب للتعين من مقولة الألفاظ والأمر ليس كذلك، فقد يكون الموجب للتعين هو الانصراف وانسباق الذهن إلى حصة أو فرد من المطلق، وقد وقع الكلام بينهم في كون الانصراف موجباً للمنع عن الأخذ بالإطلاق..

في الابتداء يقسم المصنف رحمة الله عليه الانصراف بلحاظ منشأه إلى أقسام..

القسم الأول: الانصراف الناشيء من ظهور الطبيعة في الحصة، هذا القسم والنوع إنما عنوناه بهذا العنوان لدخول أصناف متعددة تحته لأن ظهور الطبيعة في الحصة قد تكون: لأجل مناسبات الحكم والموضوع، وقد تكون لأجل كثرة الاستعمال، وقد تكون لأجل كثرة الوجود، وهذه الأمور الثلاثة بعنوانها ليس لها موضوعية وإنما تؤثر إذا أدرجت المورد تحت كبرى حجية الظهور..

إذاً المنشأ الأول أن يكون الانصراف ناشيء من ظهور اللفظ في الحصة، وهذا المنشأ يمنع من التمسك بالإطلاق لأنه بعد ظهور اللفظ في الحصة تنتفي المقدمة الثانية وهي عدم وجود ما يدل على التعيين..

القسم الثاني: الانصراف الناشيء من تيقن الحصة، وهذا التيقن تارة يكون من مقام التخاطب، وأخرى من خارجه، فعلى الأول يكون الانصراف مانعاً من الإطلاق لانخرام المقدمة الثالثة دونه على الثاني..

القسم الثالث: الانصراف البدوي الذي سرعان ما يزول عند التأمل ويمثل له عادة بالانصراف الناشيء من كثرة الوجود، فإن المولى لو قال في قم لعبده (جنني بماء) ابتداء ينصرف ذهن العبد إلى الماء المالح لكن هذا الانصراف سرعان ما يزول..

هذا الانصراف لعدم استقراه فلا يشكل قرينة على التعيين فلا يمنع من التمسك بالإطلاق..

القسم الرابع: الانصراف الناشيء من كثرة الاستعمال إلى حدٍ أدت إلى تشكل وضع تعيني جديد في الحصة من دون أن يحصل هجران للمعنى الأول، وهو وضع اللفظ لمعنى قابل للانطباق على جميع حصص الطبيعة، فيتحول اللفظ حينئذ إلى مشترك لفظي بين المعنى القابل للانطباق وبين الحصة..

القسم الخامس: هو النوع السابق نفسه بإضافة هجران المعنى الأول، وهذا ما يعبر عنه بالمنقول..
هذان النوعان الأخيران يختلف الأمر بينهما في المانع عن التمسك بالإطلاق بلحاظ المنشأ، بمعنى أن كلاهما يمنع عن التمسك بالإطلاق لكن في صورة الاشتراك للإجمال، وفي صورة النقل لتعين المعنى الجديد وهو الحصة، ففي كليهما لا يوجد تمسك بالإطلاق لكن المنشأ مختلف..
هذا تمام الكلام في الانصراف..

درس ٢٧٤:

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (لا يقال: كيف يكون ذلك، وقد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق أصلاً؟)
كان البحث في إيجاب الانصراف لعدم صحة التمسك بالإطلاق، وذكرنا مراتب خمس للانصراف، هناك إشكال يرتبط بالمرتبتين الأخيرتين أي الانصراف الذي يكون موجباً للاشتراك أو النقل، هذا الإشكال خلاصته: أن هاتين المرتبتين من الانصراف يكون الاعتقاد بهما منافياً لما تقدم من أن التقييد لا يستلزم المجازية، فإنه بعد أن قلنا بأن اسم الجنس موضوع للماهية المهمله والماهية المهمله كما تتلائم مع الإطلاق تتلائم مع التقييد على طريقة تعدد الدال والمدلول، فإذا لم يكن هناك تجوز في التقييد فتمتنع المرتبتين الأخيرتين من الانصراف..

والوجه في هذا الامتناع أن المرتبتين المذكورتين تشتركان في كثرة استعمال اللفظ في الحصة إلى حدّ تستوجب الوضع التعيني، فإن حصل هجران للمعنى الأول فيتحقق النقل، وإن لم يحصل فيتحقق الاشتراك، ومن المعلوم أنه قبل الوصول إلى مرتبة النقل أو الاشتراك يمر الاستعمال بمرحلة التجوز ليصبح بعد التكثر من المجاز المشهور ثم يتحول إلى الوضع نقلاً أو اشتراكاً..

وعليه فالاعتقاد بالنقل والاشتراك يتنافى مع ما تقدم من أن استعمال اسم الجنس في المقيد لا تجوز فيه.

يجيب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بوجهين:

الوجه الأول: أنه ينبغي أن نفرق بين مقولتين..
المقولة الأولى: إن الاستعمال في المقيد لا يستلزم المجازية.
المقولة الثانية: إن الاستعمال في المقيد لا يمكن أن يكون مجازاً.

وفرق بين المقولتين، فإنه على المقولة الأولى لا تمتنع المجازية، وعلى المقولة الثانية تمتنع المجازية، والذي تقدم منا سابقاً هي المقولة الأولى أن استعمال اسم الجنس في المقيد لا يؤدي قهراً إلى المجازية لإمكان أن يكون هذا الاستعمال على طريقة تعدد الدال والمدلول، فالذي نفينا استلزام المجازية لا إمكان المجازية..

وعليه فيمكن أن يكون المستعملون قد استعملوا لفظ الدابة في الخيل والحمير مثلاً ابتداءً من دون تعدد دال ومدلول فيكون الاستعمال مجازياً..

فتحصل أن الذي يتنافى مع الاعتقاد بالاشتراك والنقل هو عدم إمكان الاستعمال المجازي في المقيد وهذا لم يتقدم منا، وما

تقدم منا وهو عدم استلزام الاستعمال في المقيد للتجاوز لا يتنافى مع الاشتراك والنقل..

الوجه الثاني: أنه لو تنزلنا وقلنا بامتناع المجازية عند استعمال اللفظ في المقيد مع ذلك لا تنافي بين هذا القول وبين الاعتقاد بالاشتراك أو النقل، تقريبيه:

أنه لو فرضنا أن لفظ الدابة استعمل على وجه الحقيقة في الخيل والحمير أي في الحصاة، وكثر هذا الاستعمال إلى أن أدى إلى أنس خاص بين اللفظ وبين الحصاة، فهذا الأنس الحاصل بين اللفظ والحصاة لا يخلو، إما أنه يؤدي إلى زوال الأنس الناشيء من العلة الوضعية بين اللفظ وبين الطبيعة وهذا حينئذ يحصل معه النقل، وإما ألا يؤدي إلى ذلك فيصبح اللفظ مشتركاً.. فتحصل أن دعوى المنافاة نشأت من توهم أن النقل والاشتراك لا بد أن يمرّا بمرحلة التجوز وهذا غير لازم كما بينا في المثال..

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (تنبيه: وهو أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة، كان وارداً في مقام البيان..)
الأمر الثالث:

المطلب الأخير المتبقي في هذا الفصل يعقده العلماء عادة لبيان إشكال وقع فيه شيخ الطائفة، حيث إنه تمسك في بعض كتبه الفقهية بقوله تعالى: (وكلوا مما أمسكن..) لإثبات أن صيد الكلب طاهر، إذ لو لم يكن طاهراً لما أمر بالأكل على وجه الإطلاق، بل كان ينبغي أن يقول: (وكلوا مما أمسكن إن طهرتم موضع الملاقاة..)

لأجل الجواب عن هذه الدعوى نقحوا مطلباً يرتبط بالمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة وهي كون المتكلم في مقام البيان، حاصله:

أنه لا يعقل في العادة أن يكون المتكلم في مقام البيان من جميع الجهات، فقد يكون في مقام البيان من جهة دون جهة أخرى، وحتى يصح التمسك بالإطلاق لا بد أن نحرز ولو بأصالة البيان أن المتكلم في مقام البيان من تلك الجهة التي يُراد التوسعة إليها، ولا يكفي أن يكون في مقام البيان من جهة أخرى، والدليل على ذلك هو الدليل نفسه الذي تقدم في إثبات الحاجة إلى المقدمة الأولى..

وعلى هذا الأساس لو فرضنا أن الآية المباركة سيقّت لبيان حلية صيد الكلب فلا يمكن أن نتمسك بإطلاق الآية لإثبات طهارة ما يمسكه الكلب، لأن المتكلم بحسب الفرض لم يكن في مقام البيان من هذه الجهة..

نعم لو فرضنا أن المتكلم كان في مقام البيان من جهة وكانت هذه الجهة ملازمة لجهة أخرى إما على نحو الملازمة العقلية أو الشرعية أو العادية والعرفية..، في هذه الصورة يصح أن نتمسك بالإطلاق لتلك الجهة لوجود الملازمة، مثلاً لو ورد خبر يقول: (إذا تجاوزت بيوت القرية فقصر..) وكان المتكلم بهذا الكلام في مقام البيان من جهة الصلاة لا غير، فلا إشكال أنه يصح لنا أن نتمسك بإطلاق الخبر للتعميم على البيوت الصغيرة والكبيرة، لكن لو أردنا أن نتمسك بهذا الخبر لإثبات الحكم بعدم الفرق بين البيوت الصغيرة والكبيرة بالنسبة للصوم الذي لم يكن المتكلم بصدده بيانه فمقتضى القاعدة أنه لا يصح التمسك بالإطلاق من هذه الجهة، لكن باعتبار أنه يوجد ملازمة بين الصوم والصلاة وأن كلما يثبت للصلاة يثبت للصوم يصح التمسك على تأمل في هذا المثال..

الفصل الثالث: في المطلق والمقيد المتنافيين.

ص ٢٤٩، قوله رحمه الله: (فصل: إذا ورد مطلق ومقيد متنافيين، فإما يكونا مختلفين في الإثبات..)

هذا البحث من البحوث المهمة جداً لكثرة الابتلاء بها في الروايات، فلا بد أولاً من شرح موضوع المسألة وذلك عن طريق فهم المراد من التنافي بين المطلق والمقيد، فإنه قد يقال لما كانت النسبة بين المطلق والمقيد هي العموم والخصوص المطلق فلا تنافي بين العام والخاص لدخول الخاص في العام..

المراد من التنافي هو أنه لو أعملنا أصالة الظهور في كل واحد من دليلي المطلق والمقيد للزم التنافي، فمثلاً لو ورد (أعتق رقبة) وورد (لا تعتق رقبة كافرة) فإن أصالة الظهور في (أعتق رقبة) تقتضي جواز أن يعتق الرقبة الكافرة، بينما أصالة الظهور في قوله: (لا تعتق رقبة كافرة) يقتضي عدم جواز عتق الكافرة، وهذان لا يمكن أن يجتمعان..

بعد وضوح المراد من التنافي لا بد من تحرير محل النزاع، وتحرير محل النزاع يرتبط بالمقيد، فإن التقييد تارة يستفاد من قرينة متصلة، وأخرى يستفاد من قرينة منفصلة، الذي هو محل الكلام هو التقييد المستفاد من القرينة المنفصلة، أما التقييد بالمتصل فهو خارج عن محل النزاع لعدم مجيء فكرة التنافي بين الظهورين لأنه مع القرينة المتصلة لا ينعقد ظهور للمطلق في الإطلاق ولا ينعقد الظهور إلا على وفق القرينة، فلا يوجد لدينا ظهوران حتى يصدق مفهوم التنافي بينهما..

المبحث الأول: في تصنيف البحث.

المطلق والمقيد تارة يشتركان في الإيجاب والسلب، وأخرى يفترقان، فالأول مثل (أعتق رقبة) و (أعتق رقبة مؤمنة)، والثاني مثل (أعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة)..

نبدأ في الكلام على صورة الاختلاف، اتفق الفقهاء أنه في صورة الاختلاف لا بد من حمل المطلق على المقيد -بلا نزاع- وأن نلتزم بالتقييد..

ووجهه واضح: فإن المقيد لما كان أقوى دلالة على نفي الحصة المقابلة للحصة المأخوذة فيه، وفي الوقت نفسه يصلح للقرينة، وكان ظهور القرينة مقدماً على ظهور ذبها لكون القرينة يوتى بها لتفسير وتوضيح ذبها فتقدم عليه، ومقتضى تقديم المقيد على المطلق هو أن نلتزم بالتقييد.. هذا كله في صورة الاختلاف بالسلب والإيجاب..

أما صورة الموافقة فالمسألة اختلافية، ذهب المشهور إلى إلحاق هذه الصورة بالصورة السابقة بأن نحمل المطلق على المقيد، وهؤلاء المشهور استدلوا بتطبيق قاعدة أن الجمع مهما كان أولى من الطرح، تقريب ذلك:

أنه إذا حملنا المطلق على المقيد لا يلزم إلغاء واحد من الدليلين بل نأخذ بهما معاً غاية الأمر رفعنا اليد عن ظهور الدليل لا عن أصل الدليل، فإن قوله (أعتق رقبة) كان ظاهراً في أن تمام المناط هو الرقبة، عندما جاء (أعتق رقبة مؤمنة) وحملنا المطلق على المقيد نكون قد عملنا بالمطلق والمقيد غاية الأمر صارت الرقبة جزء المناط والجزء الآخر هو الإيمان، فلا يوجد إلغاء لأي واحد من الدليلين، بخلاف ما لو قدمنا المطلق فإنه يستلزم طرح أحد الدليلين..

درس ٢٧٥:

ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (وقد أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب) كان البحث في حمل المطلق على المقيد في صورة كونهما متوافقين في السلب والإيجاب، وتقدم الدليل الذي تمسك به المشهور استناداً إلى قاعدة الجمع مهما كان أولى من الطرح.. أورد البعض على هذا الاستدلال بما حاصله: أن قاعدة الجمع تقتضي لزوم الجمع بوجه معتبر من دون أن تعين هذا الوجه، فهي إذاً تدل على أصل لزوم الجمع من دون نظر لها إلى كيفية الجمع، وحينئذ إذا وجد دليلان إن لم يُعمل فيهما وجه معين للجمع لأدى ذلك إلى طرحهما أو طرح أحدهما، ففي هذه الصورة كما تدل قاعدة الجمع على لزوم الجمع بوجه تعين ذلك الوجه ولكن لا لأجل اقتضائها للتعين بل لأجل انحصار وجه الجمع بذلك الجمع..

أما لو فرضنا في مورد تعارض دليلين كان لدينا أكثر من وجه من وجوه الجمع فإن قاعدة الجمع لا تعين أحد هذه الوجوه بل لا بد من وجود قرينة على التعيين، وفيما نحن فيه من قبيل الثاني فإن المطلق بظهوره يتعارض مع المقيد بظهوره، وحل هذا التعارض تارة يكون عن طريق حمل المطلق على المقيد وأخرى يكون عن طريق حمل المقيد على الاستحباب، ففي قولنا: (أعتق رقبة) و (أعتق رقبة مؤمنة) نحمل الأمر في المقيد على الاستحباب فيؤخذ حينئذ بكل الدليلين من دون طرح في البين، وثالثة يمكن أن نحمل الأمر على التخيير لا على الإيجاب، لأن مشكلة التعارض جاءت من المحافظة على ظهور الأمر في الإيجاب..

فتحصل أن أمامنا ثلاثة وجوه للجمع، وقاعدة الجمع لا تعين الأول منهما..

جماعة حاولوا الاستنصار لدليل المشهور، فسلموا بهيئة الإشكال بمعنى أن قاعدة الجمع لا تعين وجه الجمع وأن التعيين بحاجة إلى قرينة خارجية، ولكنهم أبرزوا قرينة على تعيين الوجه الأول²⁶، حاصل الكلام:

أن حمل المطلق على المقيد أولى من حمل الأمر على الاستحباب، بيان الأولوية: أنه إذا حملنا المطلق على المقيد لا يلزم تجوز، بينما لو حملنا الأمر على الاستحباب لزم التجوز.. أما أنه بحملنا للمطلق على المقيد لا يلزم تجوز فباعثار أن الكلام عندما يجرى عن قرينة على التقييد يتوهم حينئذ أن المتكلم في مقام البيان، فإذا لم يرد بعد ذلك قرينة على التقييد يصبح هذا التوهم فعلياً، فنلتزم بالإطلاق..

أما لو ورد قرينة منفصلة بعد ذلك تدل على التقييد فحينئذ يتبين أننا كنا متوهمين لكون المتكلم في مقام البيان بل كان في مقام الإجمال أو الإهمال..

فإذا كان الأمر كذلك فلا إطلاق لتوقف الإطلاق على كونه في مقام البيان، وعليه فالتقييد ليس تصرفاً في الإطلاق، إذ التصرف في الإطلاق فرع وجود الإطلاق، ولا إطلاق مع عدم البيان، فنأخذ حينئذ بالمقيد..

فتحصل أن تقديم دليل التقييد على دليل الإطلاق ليس فيه تصرف في معنى اللفظ لأن الإطلاق لم يكن معنياً من اللفظ إلا توهماً، وبعد مجيء التقييد زال ذلك التوهم، فلا يلزم تصرف في معنى اللفظ..

²⁶ طبعاً المصنف في الكتاب تعرض لوجهين فقط، حمل المطلق على المقيد، وحمل الأمر على الاستحباب..

أما أن حمل الأمر على الاستحباب يلزم منه التجوز والتصرف
في معنى اللفظ فواضح باعتبار أن الأمر موضوع للوجوب،
فحملة على الاستحباب حمل للفظ على خلاف ما وضع له..

المصنف رحمة الله عليه لا يرتضي هذا الدفاع، لكونه لا ينسجم
مع أسنائه سابقاً من التفريق بين القرينة المتصلة والقرينة
المنفصلة، توضيح المطلب:

أنه تقدم سابقاً في تحرير محل النزاع في هذا الفصل أن الكلام
عن القرينة المنفصلة، والقرينة المنفصلة تمتاز عن المتصلة
أن المتصلة تمنع من انعقاد أصل الظهور على غير مضمونها
أما القرينة المنفصلة فلا تمنع ذلك ولا نظر لها إلى الدلالة
الاستعمالية، وإنما تعارض ظهور المطلق في الاستيعاب
بلحاظ الحجية والمراد الجدي..

فإذا كان الأمر كذلك فيتضح الاشتباه في كلام المدافع، حيث
نفي التجوز في حمل المطلق على المقيد معللاً ذلك بأن
الخطاب الأول لم يستعمل في المطلق ليكون تقييده تجوزاً وهذا
غير صحيح، لأنه في القرينة المنفصلة المطلق استعمل في
الإطلاق والسعة، ويشهد لذلك ما ذكرناه مراراً من أن الإطلاق
لا يعلق على عدم القرينة إلى الأبد بل على عدم القرينة
المتصلة، أما مع القرينة المنفصلة فإن مقدمات الحكمة تكون
تامة غاية الأمر يحصل تصادم في الحجية..

كما أنه يمكن على تقدير التسليم بما تقدم أن نناقش من جهة
أخرى، فإنه ورد في كلام المدافع أن في حمل الأمر على
الاستحباب يوجد تجوز وعناية، وهذا لا نسلمه..

وتقريبه بعد الالتفات إلى نقطتين:

الأولى: أن محل الكلام في حمل المطلق على المقيد هو صورة احراز وحدة المطلوب، أما تعدد المطلوب فلا تنافي بين المطلق والمقيد..

الثانية: أنه ثبت في محله أن الأحكام التكليفية متضادة بجميع أنواعها، فكما لا يجوز اجتماع الوجوب مع الحرمة في واحد كذلك لا يجوز اجتماع الوجوب مع الاستحباب في واحد..

إذا اتضح ذلك فيثبت ما نريد ادعاءه وهو أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب تجوزاً، وذلك لأن الأمر في المقيد لم يستعمل في الاستحباب ليلزم استعمال اللفظ في غير معناه الموضوع له، بل استعمل في الإيجاب لأن عتق مطلق الرقبة لو كان واجباً فعتق الرقبة المؤمنة يتصف أيضاً بالوجوب، غاية الأمر لما كان فيه ميزة صار من أفضل أفراد الواجب، ولو لم نقل كذلك للزم اجتماع الحكمين الوجوب والاستحباب، لأن الأمر بالطبيعة يقتضي العقل التخيير بين أفرادها وعتق الرقبة المؤمنة أحد أفراد الطبيعة فهو واجب، فلو استعمل الأمر في الاستحباب للزم اجتماع الحكمين وهو محال كما تقدم، فالأمر بالمقيد لم يستعمل في الاستحباب لكي يلزم المجازية..

فلم يترجح الوجه الأول على الوجه الثاني..

ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (نعم، فيما إذا كان إحراز كون

المطلق في مقام البيان بالأصل..)

بناء على ذلك يكون المصنف إلى الآن قد أبطل دليل المشهور في حمل المطلق على المقيد، لكن يريد أن يؤيد المشهور في مورد..

ذكرنا سابقاً أن المقدمة الأولى من مقدمات الحكمة هي كون المتكلم في مقام البيان، وذكرنا أيضاً أنه لا بد من إحراز هذه

المقدمة، وإحرازها على نحوين، تارة بدليل وإحراز وجداني، وأخرى بالأصل..

يستثني المصنف من الإشكال على دليل المشهور لو كان إحراز المقدمة الأولى بالأصل، والوجه في هذا الاستثناء أن الأصل (أصالة البيان) موضوعها الشك، وبعد ورود المقيد يتضح لنا أن المتكلم ليس في مقام البيان أو يزول الشك المقضي للعمل بأصالة البيان، فحينئذ لا بد أن يكون الدليل الحاكم هو المقيد..

بخلاف ما لو أحرزنا أصالة البيان بدليل وجداني، فإنه حينئذ مع مجيء المقيد يبقى المتكلم في مقام البيان غاية الأمر لا يكون كلامه حجة على تقدير حمل المطلق على المقيد..

درس ٢٧٦:

كان البحث في الدفاع عن إشكال المشهور أو عن الدليل الذي أقامه المشهور لإثبات حمل المطلق على المقيد، خلاصة ما تقدم: أن المشهور استدلوا بقاعدة الجمع لإثبات لزوم حمل المطلق على المقيد، وفي المرحلة الثانية أشكل عليهم بأن الجمع لا يتعين بالحمل بل من الممكن أن نجمع بحمل الأمر بالمقيد على الاستحباب، وفي مرحلة الثالثة دافع الشيخ الأعظم عن المشهور بإبراز وجه لألوية التصرف في المطلق على التصرف في الأمر الوارد في المقيد، وفي مرحلة رابعة ناقش المصنف رحمة الله عليه في كلام الشيخ بوجهين، أحدهما: يرجع إلى ما ذكر لتوجيه عدم لزوم التجوز في المطلق لو التزمنا بالتقييد فإن الآخوند وإن اعترف بعدم المجازية لكن لا لأجل أن القرينة المنفصلة تجعل الإطلاق ليس في مقام البيان لما تقدم من أن القرينة المنفصلة تزامم الحجية في المراد الجدي ولا تزامم الدلالة الاستعمالية، ثانيهما: أثبت فيه

المصنف أن الأمر بالمقيد إذا حُمل على الاستحباب لا يكون مجازاً فيتساوى حينئذ التصرف الأول مع التصرف الثاني لعدم المجازية والعناية..

بعد هذه المناقشة للمصنف رحمة الله عليه قام مستدركاً ومفصلاً بين صورتين، إحداهما: صورة ثبوت كون المتكلم في مقام البيان بالوجدان، ثانيهما: صورة ثبوت ذلك بأصالة البيان، والكلام المتقدم الذي كانت نتيجته إبطال دليل المشهور كان يختص بالصورة الأولى، أما الصورة الثانية فدفاع الشيخ الأعظم عن المشهور يكون صحيحاً، تقريبه:

أنه لو صدر مثلاً من الإمام السابق (أكرم العالم) ثم صدر من الإمام اللاحق (أكرم العالم العادل)، ومفروض البحث أنه في (أكرم العالم) لم نحرز أن الإمام كان في مقام البيان بل كنا نشك ولكننا ألغينا هذا الشك ببركة الأصل العقلاني..

حينئذ عندما يأتي الخطاب اللاحق بالتقييد يوجد احتمالان.. الاحتمال الأول: أن يكون هذا الخطاب اللاحق بصدد بيان المراد الجدي فلا يتنافى حينئذ مع مضمون أصالة البيان، لأن أصالة البيان تكون حينئذ قد صنعت لنا المدلول الاستعمالي فنحافظ عليها لعدم المنافاة فلا يتم كلام الشيخ..

الاحتمال الثاني: أن يكون الأصل المزبور قد اختل في المقام بأن يكون المتكلم السابق مهملًا أو مجملًا، فجاء المتكلم اللاحق وبيّن أو رفع الإجمال فيتم كلام الشيخ..

وبما أن مدرك أصالة البيان هو سيرة العقلاء وهي لبية ليس لها إطلاق ففي مقامنا لا يمكن تعيين أحد هذين الاحتمالين، وبالتالي لا نتفعنا أصالة البيان، ومع عدم جريانها يكون المتكلم مهملًا أو مجملًا من الناحية العملية..

ص ٢٥٠، قوله رحمه الله: (ولعل وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة في الإيجاب التعييني..)
بعد تمام النقض والابرام في دليل المشهور يقترح المصنف رحمة الله عليه لإثبات قاعدة حمل المطلق على المقيد، حاصل هذا الدليل:

أنه في مثل (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) هناك تنافي بين ظهورين، الظهور الأول: ظهور المطلق في الإطلاق، الظهور الثاني: ظهور الأمر في المقيد في الإيجاب التعييني في مقابل الإيجاب التخييري، فإن المقيد لو كان ظاهراً في الإيجاب التخييري فلا تنافي بين ظهور المطلق وظهور المقيد..
فعندنا ظهوران لا يمكن العمل بهما معاً فلا بد من رفع اليد عن أحدهما، والقاعدة تقتضي أن نرفع اليد عن الظهور الأضعف ونعمل الظهور الأقوى، والظهور الأضعف فيما نحن فيه هو ظهور المطلق في الإطلاق، فإذا رفعنا اليد عنه فينتفي إطلاقه ويحمل على المقيد وهو المطلوب..

إن قلت: نحن نسلم بالكبرى القائلة إنه عندما يتعارض ظهوران ويكون أحدهما أقوى من الآخر يقدم الأقوى، لكن هذه الكبرى موردها صورة اختلاف منشأ الظهورين كأن يكون أحد الظهورين بالوضع والآخر بالإطلاق أو يكون أحدهما بالمنطوق والآخر بالمفهوم، أما في صورة اتحادهما في المنشأ فليست مورداً لتلك الكبرى، إذ أن منشأ واحداً لا يكون في أحد الدليلين أقوى من نفسه في الدليل الآخر، وما نحن فيه من هذا القبيل فإن ظهور المطلق في الإطلاق ببركة مقدمات الحكمة وظهور صيغة الأمر في الإيجاب التعييني أيضاً ببركة مقدمات الحكمة لما تقدم في مباحث الصيغة من أن إطلاق الصيغة

يقتضي الحمل على الإيجاب العيني التعييني النفسي، فإذا تساويا في منشأ الظهور فلا أقوائية لأحدهما على الآخر.. قلت: لا نسلم أن التساوي في منشأ الظهور يقتضي التساوي في مرتبة الظهور، ومع قطع النظر عن مورد البحث فإن الظهور الإطلاقي قد تثبت مقدمات الحكمة فيه بأدلة أقوى من ثبوتها في خطاب آخر، وحينئذ يكون الظهور الإطلاقي في الذي تثبت مقدمات الحكمة فيه بأدلة أضعف يكون ظهوراً تعليقياً لا تنجيزياً، بخلاف الظهور الإطلاقي فيما تثبت مقدمات الحكمة فيه بأدلة أقوى..

فمثلاً لو كان عندنا خطابان في أحدهما ثبت أن كون المتكلم في مقام البيان محرز بالوجدان وفي الخطاب الآخر ثبتت هذه المقدمة بأصالة البيان الجارية في صورة الشك، وبعد ثبوت الإطلاق في الدليلين وقع التنافي بينهما فإن الظهور الأول يكون تنجيزياً والظهور الثاني يكون تعليقياً، لأن أصالة البيان الجارية في صورة الشك تقتضي الجريان مع عدم المعارضة بشيء آخر وهذا معنى تعلقيتها..

فثبت إذاً أنه لا مانع من أقوائية ظهور على ظهور حتى في صورة التساوي في المنشأ.

وفيما نحن فيه وإن كان ظهور المطلق في الإطلاق يتساوى في المنشأ مع ظهور الصيغة في التعيين لكون كلا الظهورين بمقدمات الحكمة، لكن من ناحية ثانية لما كان المقيد يصلح تفسيراً وبياناً وقرينة على المطلق دون العكس كان ذلك مرجحاً لظهور المقيد على ظهور المطلق..

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (وربما يشكل بأنه يقتضي التقييد في باب المستحبات، مع أن بناء المشهور..)
 لقائل أن يقول: أن هذا الدليل الذي أقامه المصنف لإثبات قاعدة حمل المطلق على المقيد على تقدير تماميته يبطل فاسد، ومرد ذلك إلى قياس استثنائي صيغته أنه لو أخذنا بدليل المصنف لأدى ذلك إلى الالتزام بحمل المطلق على المقيد في باب المستحبات، والتالي فاسد فالمقدم مثله..

فحتاج إلى الحديث في مقامين..

المقام الأول: بيان الملازمة، وهي واضحة لأنه في باب المستحبات أيضاً عندنا ظهوران فإذا ورد مثلاً (زر الحسين عليه السلام) وورد (زره ليلة الجمعة) فإن الخطاب الأول ظاهر في الإطلاق، والثاني ظاهر في الاستحباب التعيني، وبين ظهور المطلق في الإطلاق والاستحباب التعيني تنافي، فبمقتضى الكبرى التي نقّحها المصنف في دليله السابق علينا أن نلتزم بحمل المطلق على المقيد الذي هو التقييد..
 المقام الثاني: في بطلان التالي (أنه يلزم أن يكون الأمر كذلك في باب المستحبات)، وذلك لأن ديدن الفقهاء في باب المستحبات على عدم الالتزام بالتقييد ومع وجود هذا الديدن نستكشف أن الدليل الذي أقامه الماتن لم يكن عرفياً، كيف وهو على خلاف ديدن الفقهاء..

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (اللهم إلا أن يكون الغالب في هذا الباب هو تفاوت الأفراد بحسب مراتب المحبوبة، فتأمل)
 أجاب المصنف رحمة الله عليه عن هذا الإشكال بجوابين:
الجواب الأول: بحاجة إلى تقديم مقدمة ترتبط بمقام الثبوت، حاصلها:

أنه في مقام الثبوت هناك احتمالات في كل خطابين يراد في باب الاستحباب..

الاحتمال الأول: أن يتحدا في الذات والمرتبة، على هذا الاحتمال لا يكون هناك إلا حكم استحبابي واحد..

الاحتمال الثاني: أن يكون هناك اتحاد في الذات واختلاف في المرتبة، على هذا الاحتمال تكون الذات بجميع مراتبها مستحبة، والأمر الوارد في أحد حصصها يكون أكد استحباباً..

الاحتمال الثالث: أن يكون بينهما اختلاف في الذات، وهذا الاحتمال الثالث خارج عن محل الكلام، ولا يكون من باب تنافي المطلق مع المقيد، فيكون مثل لو أمر بالصلاة وبين الصوم..

بقي الاحتمالان الأولان فلا بد حينئذ من ملاحظة مقام الإثبات لنرى أي الاحتمالين هو الظاهر، فلو كان الظاهر هو الأول لتعين أن نلتزم بحمل المطلق على المقيد (التقييد)، ولو كان الظاهر هو الثاني فلا تجري قاعدة التقييد..

يدعي المصنف رحمة الله عليه أن قانون الغلبة الجاري في باب المستحبات يعين الاحتمال الثاني، فإن الغالب في باب المستحبات أن تتفاوت أفرادها في المرتبة لا أن تتحد في المرتبة..

وعليه فقياس باب الواجبات على باب المستحبات قياس مع الفارق، إذ في باب الواجبات لا يوجد غلبة في تفاوت المراتب بخلافه في باب المستحبات..

درس ٢٧٧:

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، وكان عدم رفع اليد من دليل استحباب..)
 ما زال البحث في الاعتراض الذي سجل على دليل المصنف رحمة الله عليه، والذي كان خلاصته أن الدليل المذكور لو تم لجرى في باب المستحبات والحال أن ديدن الفقهاء في باب المستحبات ليس على التقييد، فهذا يكشف عن عدم كون الدليل المتقدم دليلاً عرفياً..

الجواب الثاني: الذي يجيب به المصنف عن هذا الإشكال أن عدم جريان الدليل المتقدم في باب المستحبات لوجود دليل آخر اقتضى عدم التقييد وحمل المطلق على المقيد، وهذا الدليل الآخر عبارة عن قاعدة التسامح في أدلة السنن، فإن صحيحة هشام بن سالم تدل بناء على قاعدة التسامح على ثبوت الاستحباب للفعل بمجرد بلوغ الثواب عليه بأي نحو من أنحاء البلوغ، وحينئذ فلو ورد (زر الإمام الحسين عليه السلام) فيصدق أنه بلغ الثواب على مطلق زيارة الإمام الحسين، فبمقتضى قاعدة التسامح في أدلة السنن يثبت الاستحباب في غير مورد القيد وهو (ليلة الجمعة)..

إذاً قاعدة التسامح في أدلة السنن لوجودها في باب المستحبات هي التي منعت عن جريان الدليل المتقدم في باب المستحبات.. وهذا لا يعني أن المصنف يلتزم بهذه القاعدة حتى يقال إن هذا يتنافى مع ما سوف يأتي في أواخر بحث أصالة البراءة، وإنما يريد أن يبرز نكتة حاصلها: أن ديدن العلماء على عدم الالتزام بالتقييد في باب المستحبات لا يكشف عن عدم كون الدليل عرفياً لأن مشهور هؤلاء العلماء على إجراء قاعدة التسامح، فرفضهم للتقييد لا لعدم عرفية الدليل بل لوجود دليل آخر، فعدم عملهم في باب المستحبات لم يكن لعدم عرفية الدليل المتقدم..

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (ثم إن الظاهر أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين..)
يشير المصنف رحمة الله عليه إلى نزاعين..

النزاع الأول: يرتبط في أن الكلام المتقدم الذي كان عنوانه تعارض المطلق مع المقيد في صورة التوافق هل يختص بالتوافق في الإيجاب أم يشمل التوافق في السلب؟، يعني هل يختص في (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) أو يجري في (لا تعتق رقبة) و(لا تعتق رقبة كافرة)؟

نُسب إلى العلامة رحمة الله عليه اختصاص القاعدة في التوافق بالإيجاب، وادعى الشيخ البهائي في الزبدة الإجماع على ذلك، أما المصنف فيختار التسوية بين القبيلتين ولا فرق في قاعدة حمل المطلق على المقيد أن يتوافقا في الإيجاب أو يتوافقا في السلب وذلك لوحدة المناط فيهما، وهذا ما يحتاج إلى تقديم مقدمة في غاية الأهمية:

إذا وجد مطلق ومقيد ففي صورة الاختلاف في السلب والإيجاب يكون هناك تنافي ذاتي بينهما، فإن أحدهما يثبت والآخر ينفي مع الالتقاء في حصة وقعت محلاً للنفي والإثبات وهذا معنى التنافي الذاتي، فلذا لوجود هذا التنافي الذاتي لم نحتج في المتنافيين إلى أي مقدمة خارجة عن ذات المتنافيين.. أما في صورة الاتحاد في السلب والإيجاب فلا يوجد تنافي ذاتي، عندما يقال (أعتق رقبة) و(أعتق رقبة مؤمنة) هذان الخطابان لا تنافي بينهما بحسب ذاتهما..

لذا ليثبت التنافي نحن بحاجة إلى إحدى مقدمتين خارجيتين: المقدمة الأولى: إحراز وحدة التكليف وأن المولى في هذين الخطابين لا يوجد عنده إلا تكليف واحد، حينئذ يحصل التنافي،

إذ لا يمكن في تكليف واحد يريد عتق المطلق ويريد عتق المقيد..

المقدمة الثانية: أن نبنى على أن القيد في المقيد للاحتراز مع كون المعلق على القيد سنخ التكليف، حينئذ يحصل التنافي بين المطلق والمقيد..

هذا فارق جوهرى بين الاختلافي في السلب والإيجاب وبين الاتحاد في السلب والإيجاب..

وهذا المناط الذي ذكرناه لا يختص بالتوافق الإيجابي بل يجري في التوافق السلبي، فمثلاً لو قيل (لا تعتق رقبة) و (لا تعتق رقبة كافرة) وأحرزنا من الخارج وحدة الحكم، فإنه حينئذ يحصل التنافي والجمع العرفي هو حمل المطلق على المقيد.. هذا تمام الكلام في النزاع الأول..

النزاع الثاني: تقدم قبل قليل أنه ليحصل التنافي بين المتوافقين لأبد من إحراز وحدة التكليف، السؤال هنا أنه هل يفترق ذلك بافتراق منشأ احراز هذه المقدمة؟

نُقل عن بعض التفريق فإن كان وحدة التكليف قد أحرزت عن طريق الاتحاد في السبب فنقول بلزوم حمل المطلق على المقيد، وأما لو لم يكن للخطابين سبب وأحرزت وحدة التكليف من منشأ آخر كإجماع أو قرينة لفظية أو حالية فلا تجري قاعدة حمل المطلق على المقيد..

مثلاً: لو ورد (إن ظاهرت فأعتق رقبة) وورد (إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة)، فتكون وحدة التكليف قد أحرزت من وحدة السبب لأن السبب الواحد يكشف عرفاً عن وجود تكليف واحد وإن كان في الدقة العقلية قد يفرق بين الوحدة النوعية والوحدة

الشخصية، في هذه الصورة اتفقوا على جريان قاعدة حمل المطلق على المقيد..

وإنما النزاع فيما لو كان الخطابان أو أحدهما مجرداً عن ذكر السبب، وأحرزنا وحدة التكليف من دال آخر من إجماع أو قرينة حال أو مقال..، في هذه الصورة يظهر من صاحب المعالم وتبعه صاحب القوانين أن قاعدة حمل المطلق على المقيد لا تجري..

بينما المصنف رحمة الله عليه يختار الجريان وعدم القول بالتفصيل وذلك لوحدة المناط، فإن التنافي بين المتوافقين لما لم يكن ذاتياً وكان ناشئاً من وحدة التكليف فلا يؤثر منشأ إحراز وحدة التكليف، فيحمل المطلق على المقيد..

ص ٢٥١، قوله رحمه الله: (تنبيه: لا فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين، بين كونها في بيان الحكم التكليفي..). بعد أن ثبت لنا ما يُسمى بقاعدة حمل المطلق على المقيد فهل تختص هذه القاعدة بالأحكام التكليفية أم تجري في الأحكام الوضعية؟

في الأحكام التكليفية كنا نقول: إن منشأ التنافي هو ظهور المطلق في الإطلاق وظهور المقيد في الواجب التعييني، من هذا التعبير قد يتوهم السامع أن القاعدة تختص في الأحكام التكليفية إذ لا وجود للواجب التعييني في الأحكام الوضعية، فأراد أن يدفع هذا التوهم ويرى أن القاعدة عامة كما تجري في التكليف تجري في الوضع، غاية الأمر نغير التعبير فإذا ورد (أن البيع سبب للملك) وورد (أن بيع الصرف سبب للملك) وأحرزنا من الخارج أن المولى يريد شيئاً واحداً سببية واحدة، في هذه الصورة يقع التنافي بين ظهور المطلق في

الإطلاق وظهور المقيد تعين السببية به، فيجري الدليل المتقدم
المقتضي لحمل المطلق على المقيد..
والحاصل أنه بعد إحراز وحدة الحكم لا يفرق في ثبوت التنافي
بين التكليف والوضع، ولا يفرق في حل هذا التنافي بحمل
المطلق على المقيد بين التكليف والوضع..

ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (تبصرة لا تخلو من تذكرة، وهي:
أن قضية مقدمات الحكمة..)

في العنوان يوجد شيئان (التبصرة) و(التذكرة)، أما التذكرة
فباعتبار أنه في أكثر من موضع قد أشرنا إلى تنوع الإطلاق
والشمول إلى أنواع فمن هذه الجهة عندنا تذكرة، ومن جهة
أخرى لم نتعرض إلى الآن إلى منشأ هذا الاختلاف والتنوع
مع كون مقدمات الحكمة واحدة، فكيف انتجت الإطلاق البدلي
تارة والإطلاق الشمولي أخرى وغير ذلك؟، فهذا شيء جديد
فهو تبصرة..

خلاصة المطلب: أنه في أكثر من موضع تبين لنا أن مقدمات
الحكمة قد تنتج الإطلاق الشمولي كما في مثل (أحل الله البيع)،
وقد تنتج الإطلاق البدلي كما في مثل (أكرم عالماً)، وقد تنتج
سناً ثالثاً مغايراً للسنخين الآخرين كما ذكرنا ذلك في بحث
الأوامر حيث قلنا إن إطلاق الصيغة يقتضي الحمل على:
(الوجوب النفسي في مقابل الغيري، والتعيني في مقابل
التخييري، والعيني في مقابل الكفائي) فإن مقدمات الحكمة هنا
لا ربط لها بالبدلية والشمولية فإن الإطلاق هنا عين إحدى
الخصتين..

فهل هذا التغير مرده إلى مقدمات الحكمة، أم مرده إلى التغير
بحسب المقامات وقرائن الأحوال؟

يختار المصنف رحمة الله عليه الثاني ولنمثل على ذلك بمثال في (أحل الله البيع) مقدمات الحكمة تقتضي لو كان المتكلم في مقام البيان التجرد عن كل الخصوصيات سواء منها (ما يرجع إلى البيع، أم ما يرجع إلى البائع، أم ما يرجع إلى المبيع)، وعندنا قرينة مقامية اقتضت الحمل على الشمول لا البدلية ألا وهي كون المولى في هذه الآية المباركة في مقام الامتتان، فإن قرينة الامتتان تمنع من أن يكون المحلل بيعاً واحداً شائعاً في جنسه..

درس ٢٧٨:

ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (..، ولا يصح قياسه على ما إذا أخذ في متعلق الأمر، فإن العموم الاستيعابي لا يكاد يمكن إرادته..)

أشرنا في الفصل السادس من الفصول التي بحثنا عنها في صيغة الأمر أنه يمكن لنا أن نتمسك بإطلاق الصيغة لإثبات الوجوب النفسي والعيني والتعيني، وذكرنا هناك أن هذا السنخ من الإطلاق يغير الإطلاق الذي يكون في المفهوم لغرض تعميمه على جميع أفراد المفهوم أو حصصه، وعلى هذا الأساس الإطلاق يصنف بدواً إلى صنفين رئيسيين..

الصنف الأول: ولنسمه: الإطلاق المفهومي، وهو الإطلاق الذي يراد منه بيان سعة دائرة المفهوم من حيث تعميمه على الأفراد والحصص والأحوال، وهذا تارة يكون على نحو الاستغراقية، وأخرى يكون على نحو البدلية..

الصنف الثاني: ولنسمه: الإطلاق السعي كما عند بعضهم، ويُقصد منه نفي دائرة أخرى من المفهوم على تقدير إرادتها لاحتجنا إلى مؤونة زائدة..

وهذا من قبيل التمسك بإطلاق الصيغة لإثبات النفسية مقابل الغيرية، فإنه لا يراد من هذا الإطلاق بيان سعة دائرة المفهوم الواحد، وإنما يراد نفي مفهوم آخر مقابل على تقدير إرادته احتجنا إلى مؤونة زائدة، فإن مفهوم الغيرية في مقابل النفسية ليس المقصود من التمسك بالإطلاق إدخال فرد أو حصة أو حالة، وإنما المقصود نفي مفهوم الغيرية الذي في مقام الثبوت بحاجة إلى عناية زائدة..

ومع هذا التنوع في الإطلاق فهل ينشأ هذا التنوع من ذات مقدمات الحكمة، أم من خارج عنها يقتضيه المقام والقرائن؟، بينا في الدرس السابق أن الصحيح هو الثاني، هذا من جهة.. ومن جهة أخرى قد يكون الإطلاق في دائرة الأحكام التكليفية، وقد يكون في دائرة الأحكام الوضعية، ومع ذلك قد يختلف النتيجة الحاصلة من مقدمات الحكمة، فمثلاً في قولنا: (أكرم عالماً) يحمل الإطلاق على الإطلاق البدلي، بينما في قولنا: (أحل الله البيع) يحمل الإطلاق على الإطلاق الشمولي، وذلك لأن إرادة الشمولية من الأول تقتضي التكليف بغير المقذور، كما أن إرادة البدلية من الثاني تنافي مقام الامتنان الواردة فيه الآية، لأن مرجع البدلية إلى حلية بيع واحد، وهذا لا امتنان فيه..

فتحصل: أن هذا التفاوت ينشأ من طبيعة كل مورد والقرائن المحيطة به..

الفصل الرابع: في المجمل والمبين.

ص ٢٥٢، قوله رحمه الله: (والظاهر أن المراد من المبين في موارد إطلاقه، الكلام الذي له ظاهر..)

الفصل الأخير في هذا القسم من الكفاية يرتبط بالمجمل والمبين، وكما لا حظنا المصنف أدرج هذا البحث في ضمن مباحث الإطلاق ولم يدرجه في بحث مستقل، فما هي العلاقة بين بحث المجمل والمبين وبحث الإطلاق؟

تكرر منا سابقاً أن من جملة مقدمات الحكمة كون المتكلم في مقام البيان، وقلنا إن مقام البيان يقابل مقام الإجمال والإهمال، فلهذه المناسبة ناسب أن نتكلم في الفصول المرتبطة ببحث الإطلاق عن المجمل وعن مقابله وهو المبين..

وقع النزاع في تحديد المراد من المجمل والمبين بين الشيخ والآخوند، فالشيخ على ما نُسب إليه في تقرير بحثه جعل الإجمال والتبيين من الصفات الراجعة للمراد، بينما الآخوند جعلهما من الصفات الراجعة للدلالة الاستعمالية، وهذا الخلاف يرتبط بالخلاف المتقدم الذي أشرنا إليه عند البحث عن مقدمات الحكمة، وبما أنه قد أثبتنا أن الإطلاق يكون ابتداءً المدلول الاستعمالي لينتقل منه إلى المراد الجدي فبطبيعة الحال ينبغي أن نلتزم بذلك في المجمل الذي يقابل الإطلاق..

وعلى هذا الأساس ينظر في البيانية والإجمال إلى ذات الكلام فإن كان ظاهراً في معنى فهو المبين حتى لو أقيم بعد ذلك قرينة اقتضت إجمال المراد الجدي لما عرفت من أن البيانية تكون المدلول الاستعمالي، ولو وجد كلام في حد ذاته تكافأت فيه احتمالات المعنى الممكنة فهو المجمل وإن نصبت بعد ذلك قرينة رفعت إجماله، فلو فرضنا أن في رواية ورد تقدير الكرّ بستمئة رطل وأجمل علينا باعتبار اشتراك الرطل بين المكي

والعراقي، ثم بعد ذلك ورد خبر حدد الكر بألف ومئتي رطل وكان الراوي لهذا الخبر من أحد البلدين، فإن ذلك قرينة على تفسير المراد من الرطل في الرواية الأولى وهذه البيانية المتأخرة لا تجعل الخبر الأول يخرج عن مصداقيته للإجمال لما عرفت من أن الإجمال دخيل في تكوين الدلالة الاستعمالية لا المراد الجدي..

بعد وضوح المراد من المبين والمجمل، لا شك أن جملة من المصاديق تكون واضحة الدخول في أحد القسمين، ولكن هناك جملة أخرى من المصاديق وقع الالتباس فيها في كونها تندرج تحت أي القسمين..

ومثل على ذلك بآية السرقة، فإن اليد المأخوذة في آية السرقة هل هي مرددة بين الكف أو بين أطراف الأصابع إلى المرفق أو إلى المنكب؟، أم أن هذا ليس من الاشتراك اللفظي بل أحد هذه المعاني حقيقة والبقية مجاز؟

فلما كان تعيين المصاديق ليس من وظيفة البحث الأصولي فيرجأ إلى البحث الفقهي..

المطلب الآخر الذي يذكره الماتن في المقام، حاصله: أن البيانية والإجمال ليست مما يقام عليها البرهان، لأن ملاكهما هو الظهور وعدمه، والظهور ليس تابعاً للبرهان والتحليل العقلي بل هو تابع إلى الاستظهار الذوقي والعرفي والوجداني، وعليه فما يشاهد من بعض العلماء لإثبات ظهور شيء بإقامة برهان عليه إنما هو لأجل التذكير بالأمر الوجداني الذي كثيراً ما تنحرف عنه أذواق الفقهاء لشدة اشتغالهم بالتدقيق العلمي..

المطلب الأخير:

المصنف رحمة الله عليه جعل الإجمال والبيان من الأوصاف الإضافية التي تختلف من شخص إلى شخص، وهذا واضح إذ أن مروراً سريعاً على المباحث الفقهية يقتضي الجزم لهذا الادعاء، والذي هو جدير بالتنبيه بالمقام هو المراد من الوصف الإضافي..

ليس المراد منه هنا مقولة الإضافة في قبال سائر المقولات، لأن البيانية والإجمال من الأمور الواقعية الحقيقية التي يتصف بها الكلام بحسب ما يورده المستعمل على مبنى المصنف أو بحسب ما يقصده المتكلم على مبنى الشيخ، وإنما المراد من الإضافة المعنى العرفي واللغوي، أي بالنسبة إلى شخص السامع وما يطلع عليه من أوضاع للكلمة، فربما يطلع على أوضاع متعددة فيكون الكلام بالنسبة إليه مجماً لاشتراكه من دون قرينة وربما لا يطلع إلا على وضع واحد، أو يطلع على أوضاع متعددة لكنه يرى وجود قرينة تعين معنى من بين المعاني الموضوع لها اللفظ فلا يكون مجماً بالنسبة إليه..