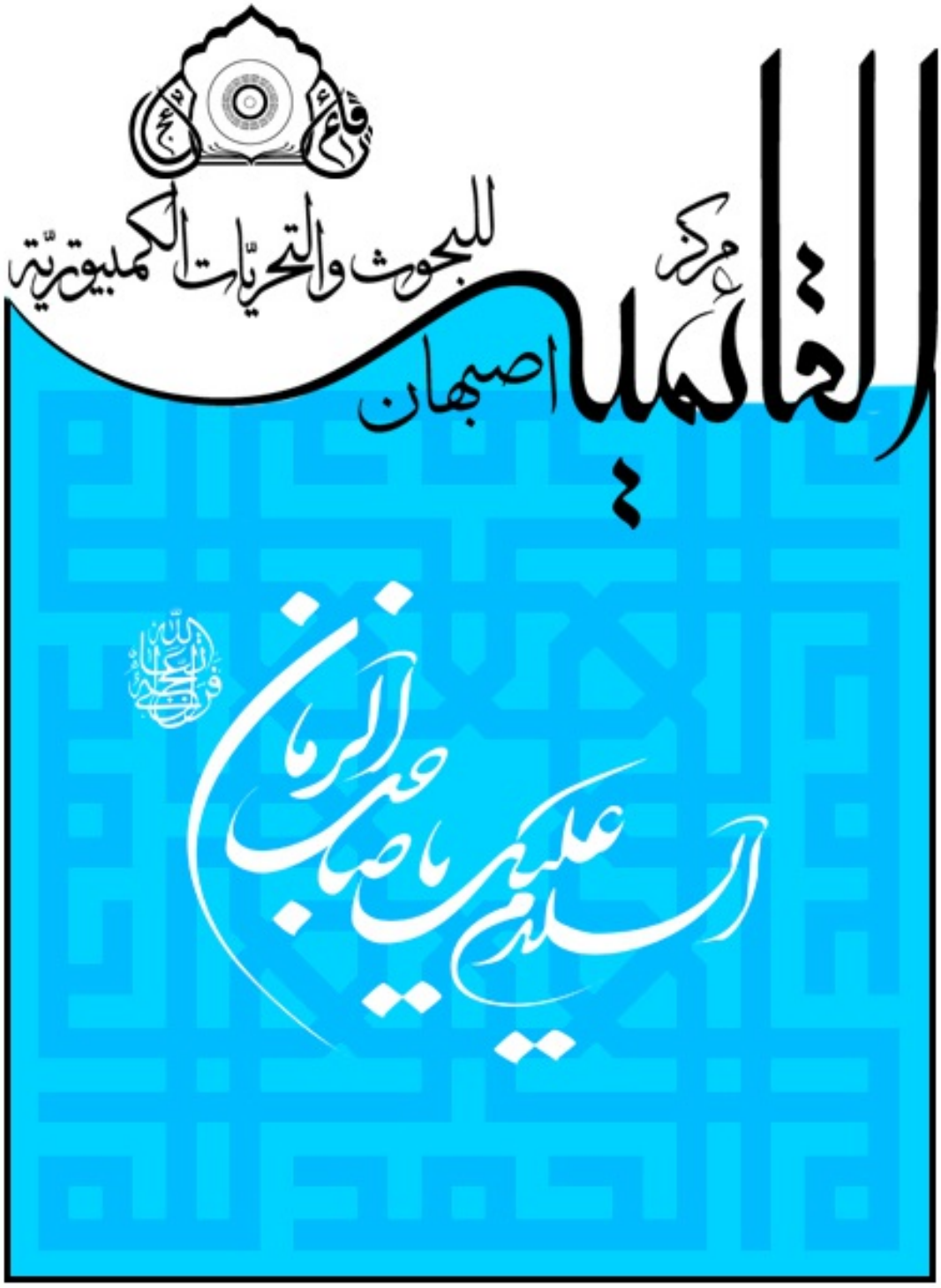

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

٣

اصول الشيعه

لاستنباط احكام الشريعة

حجة الاسلام والمسلمين الشيخ
محمد حسين اليوسفي دامت تأييداته

مقدمة الاستاذ الفقيه الشيخ
محمد جواد الفاضل اللنكراني دام عزه

بسم الله الرحمن الرحيم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعه

كاتب:

محمدحسين يوسفى

نشرت فى الطباعة:

مركز فقه الائمه الاطهار (عليهم السلام)

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

الفهرس ----- ۵
اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۳ ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۱
المقصد الثانی‌فی النواهی ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۱
الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق به النهی وما یقتضیه ----- ۲۱
اشارة ----- ۲۱
بیان ما یقتضیه الأمر والنهی ----- ۲۲
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۲۳
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۲۴
کیفیّة موافقة الأمر والنهی ومخالفتهما ----- ۲۴
نقد کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۲۴
نقد ما أفاده المحقّق النائینی فی المقام ----- ۲۴
نظریّة المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۲۵
نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله ----- ۲۵
کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۲۵
الفصل الثانی‌فی اجتماع الأمر والنهی ----- ۲۶
اشارة ----- ۲۶
الأمر الأوّل: فی المراد من لفظ «الواحد» فی عنوان المسألة ----- ۲۶
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۲۶
نقد نظریّة المحقّق الخراسانی فی المراد ب «الواحد» ----- ۲۷
بیان ما هو الصحیح فی عنوان البحث ----- ۲۸
الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة النهی فی العبادات[۲۲] ----- ۲۸

نظریّة صاحب الکفایة فیه ----- ۲۸
نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی قدس سره ----- ۲۸
الأمر الثالث: فی کون المسألة اصولیّة ----- ۲۹
اشارة ----- ۲۹
نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام ----- ۳۰
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۳۰
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۳۲
الأمر الرابع: فی عدم اختصاص البحثبالإیجاب والتحریم اللفظیّین ----- ۳۲
الأمر الخامس: فی شمول النزاع الإیجابوالتحریم الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین ----- ۳۲
الأمر السادس: فی قید المندوحة[۴۴] ----- ۳۳
الأمر السابع: فی تفرّع المسألة علی مسألة تعلّق الأحکامبالطبائع والأفراد وعدمه ----- ۳۳
اشارة ----- ۳۳
جواب صاحب الکفایة رحمه الله عن کلا القولین ----- ۳۳
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۳۴
الأمر الثامن[۵۲]: فی اعتبار وجود الملاکفی متعلّقی الإیجاب والتحریم ----- ۳۴
اشارة ----- ۳۵
نقد کلام صاحب الکفایة من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله ----- ۳۵
الحقّ فی المسألة ----- ۳۵
الأمر التاسع: فی ثمرة النزاع ----- ۳۶
اشارة ----- ۳۶
نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۳۶
نقد کلامه رحمه الله ----- ۳۷
کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام ----- ۳۸
نقد ما أفاده المحقّق البروجردی رحمه الله ----- ۳۸

بيان ما هو الحقّ فى المسألة ----- ۳۹
حكم الصلاة فى الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور ----- ۳۹
كلام صاحب الكفاية فى المقام ----- ۴۰
نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله ----- ۴۰
كلام المحقّق النائينى فى المسألة ----- ۴۰
نقد كلامه من قبل الإمام الخمينى رحمه الله ----- ۴۱
الأمر العاشر: فى النسب الأربع المنطقيّة فى محلّ النزاع ----- ۴۲
عدم جريان البحث فى المتباينين ----- ۴۲
القول فى جريان البحث فى المتساويين ----- ۴۲
التحقيق حول جريان البحث فى العامّ والخاصّ المطلقين ----- ۴۲
نقد كلام الأعلام الثلاثة المتقدّمة ----- ۴۳
جريان النزاع فى العامّين من وجه ----- ۴۳
كلام المحقّق النائينى رحمه الله فيه ----- ۴۳
نقد ما أفاده رحمه الله ----- ۴۴
التحقيق فى المسألة ----- ۴۵
معنى قولهم: «الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى» ----- ۴۷
نقد القول بتعلّق الأحكام بالطبائع المقيّدة بالوجودات الخارجيّة ----- ۴۷
كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده ----- ۴۸
أدلّة القول بالامتناع ونقدها ----- ۴۹
كلام صاحب الكفاية فى المقام ----- ۵۱
نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله ----- ۵۱
البحث حول سائر أدلّة القول بالجواز ----- ۵۳
التحقيق حول العبادات المكروهة ----- ۵۳
كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى العبادات المكروهة ----- ۵۴

الکلام فی مثل صوم یوم عاشوراء ----- ۵۴
کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۵۵
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۵۵
حکم المتوسّط فی أرض مغصوبة ----- ۵۶
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ----- ۵۶
حقیقة الخطابات العامّة ----- ۵۷
تنجّز العلم الإجمالی مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء ----- ۵۸
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۵۹
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ----- ۵۹
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ----- ۶۰
نقد کلامه وبیان القاعدة ----- ۶۱
الفصل الثالثفی أنّ النهی عن الشیء هل یکشف عن فساده أو لا؟ ----- ۶۱
اشارة ----- ۶۱
الأمر الأوّل: فی عنوان محلّ النزاع ----- ۶۱
الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهی ----- ۶۲
الأمر الثالث: فی کون المسألة اصولیّة ----- ۶۲
الأمر الرابع: فی کون المسألة عقلیّة ولفظیّة ----- ۶۲
الأمر الخامس: فی أنّ النزاع هل یختصّ بالنهیالتحریمی والنفسی أم لا؟ ----- ۶۳
اشارة ----- ۶۳
الأوّل: فی النهی التنزیهی ----- ۶۳
الثانی: فی النهی الغیری ----- ۶۳
الحقّ فی المسألة ----- ۶۴
الأمر السادس: فیما یدخل فی عنوان النزاع ----- ۶۴
اشارة ----- ۶۴

کلام صاحب الکفایة حول المراد بالعبادة فی المقام ---- ۶۵
نقد کلام المحقّق الخراسانی من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله ---- ۶۵
الأمر السابع: فی معنی الصحّة والفساد ---- ۶۵
ما أفاده صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۶۶
معنی الصحّة والفساد عند الإمام الخمینی رحمه الله ---- ۶۶
هل الصحّة والفساد أمران إضافیان؟ ---- ۶۷
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی إضافیّة الصحّة والفساد ---- ۶۷
الأمر الثامن: فی مجعولیّة الصحّة والفساد ---- ۶۷
اشارة ---- ۶۷
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۶۸
نقد نظریّة صاحب الکفایة وبیان الحقّ فی المسألة ---- ۶۸
الأمر التاسع: فی مقتضی الأصل فی المسألة الاصولیّة والفقهیّة ---- ۶۹
اشارة ---- ۶۹
المقام الأوّل: فی مقتضی الأصل فی المسألة الاصولیّة ---- ۶۹
نظریّة الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ---- ۷۰
نقد کلام الإمام رحمه الله ---- ۷۱
فی أنّ الأصل فی المسألة الاصولیّة مثبت ---- ۷۱
المقام الثانی: فی مقتضی الأصل فی المسألة الفقهیّة ---- ۷۲
مقتضی الأصل فی العبادات ---- ۷۲
نقد کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام ---- ۷۲
الأمر العاشر: فیما یتصوّر تعلّق النهی به ---- ۷۳
اشارة ---- ۷۳
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۷۳
المقام الأوّل: فی العبادات ---- ۷۴

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالعبادة ----- ۷۴
مقتضی النهی التنزیهی المتعلّق بها ----- ۷۵
المقام الثانی: فی المعاملات ----- ۷۵
مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالمعاملة ----- ۷۶
القول فی الملازمة العقلیّة ----- ۷۶
ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام ونقده ----- ۷۶
القول فی الملازمة الشرعیّة ----- ۷۸
ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی الخبر المذکور ----- ۷۹
نقد کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی فی معنی الروایة ----- ۷۹
بیان ما هو الحقّ فی توضیح الحدیث المذکور ----- ۷۹
هل النهی کاشف عن الصحّة؟ ----- ۸۰
کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۸۰
نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله ----- ۸۱
نقد القول بکشف النهی عن الصحّة فی العبادات ----- ۸۱
المقصد الثالثفی المفاهیم ----- ۸۲
اشارة ----- ۸۲
أمّا المقدّمة ----- ۸۲
اشارة ----- ۸۲
الأوّل: فی المراد بالمفهوم فی المقام ----- ۸۲
الثانی: فی کون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة ----- ۸۳
الثالث: فی کون البحث صغرویّاً ----- ۸۳
الفصل الأوّلفی مفهوم الشرط ----- ۸۴
اشارة ----- ۸۴
البحث حول أدلّة المثبتین لمفهوم الشرط ----- ۸۴

نقد دلیل القدماء لإثبات المفهوم ---- ۸۴
البحث حول دلالة أداة الشرط بالوضع على العلّیّة المنحصرة ---- ۸۵
البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم ---- ۸۶
البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم ---- ۸۶
البحث حول دلالة إطلاق الشرط على المفهوم ---- ۸۷
تقریر آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده ---- ۸۷
البحث حول دلالة إطلاق الجزاء على المفهوم ---- ۸۸
نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام ---- ۸۹
فی المراد بمفهوم الشرط ---- ۹۰
إشکال ودفع ---- ۹۱
جواب صاحب الکفایة عن الإشکال ونقده ---- ۹۱
جواب الشیخ رحمه الله عن الإشکال ونقده ---- ۹۱
بیان ما هو الحقّ فی الجواب ---- ۹۲
فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء ---- ۹۳
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۹۳
بیان ما یقتضیه التحقیق فی المقام ---- ۹۳
فی تداخل الأسباب ---- ۹۴
البحث حول ما استدلّ به على ضرورة التداخل ---- ۹۶
الأقوال فی المسألة ---- ۹۶
بیان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل ---- ۹۶
کلام الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المقام ---- ۹۷
البحث حول الأمر الأوّل ---- ۹۷
نقد کلام المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله فی المقام ---- ۹۸
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۹۹

نقد کلامه رحمه الله ----- ۹۹
البحث حول الأمر الثانی ----- ۱۰۰
نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله حول المقدّمة الثانیة ----- ۱۰۱
تتمّة کلام الشیخ رحمه الله حول المقدّمة الثانیة ----- ۱۰۲
البحث حول الأمر الثالث ----- ۱۰۲
نقد ما أفاده حول هذه المقدّمة ----- ۱۰۳
بیان ما یقتضیه التحقیق ----- ۱۰۴
الحقّ فی المسألة ----- ۱۰۴
تتمّة ----- ۱۰۵
کلام الشیخ محمّد تقی الاصفهانی رحمه الله فی المقام ----- ۱۰۵
ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة ----- ۱۰۵
ما یقتضیه التحقیق فی المسألة ----- ۱۰۶
الفصل الثانیفی مفهوم الوصف ----- ۱۰۶
تحریر محلّ النزاع ----- ۱۰۶
بیان الحقّ فی المسألة ----- ۱۰۷
الفصل الثالثفی مفهوم الغایة ----- ۱۰۷
اشارة ----- ۱۰۷
کلام صاحب الکفایة فی المسألة ----- ۱۰۸
ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب کلام صاحب الکفایة ----- ۱۰۸
نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله ----- ۱۰۸
بیان ما هو الحقّ فی المقام ----- ۱۰۹
البحث حول دخول الغایة فی المغیّی وخروجها عنه[۲۸۸] ----- ۱۰۹
الفصل الرابعفی مفهوم الاستثناء ----- ۱۱۰
اشارة ----- ۱۱۰

مناقشة أبی حنیفة فی دلالة الاستثناء علی الحصر والجواب عنها ---- ۱۱۰
البحث حول کلمة التوحید ودلالتها علیه ---- ۱۱۰
ما أفاده صاحب الکفایة فی کلمة التوحید ونقده ---- ۱۱۰
ما یستفاد من الجملة الاستثنائیّة ---- ۱۱۱
ما یقتضیه سائر أدوات الحصر ---- ۱۱۱
المقصد الرابعفی العامّ والخاصّ ---- ۱۱۱
اشارة ---- ۱۱۱
الفصل الأوّلفی تعریف العامّ وأقسامه والفرق بینه وبین المطلق ---- ۱۱۲
کلام صاحب الکفایة حول ما عرّف به العامّ ---- ۱۱۲
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل المحشّی ---- ۱۱۲
ردّ ما استشکل به المحقّق المشکینی علی صاحب الکفایة ---- ۱۱۲
الفرق بین العامّ والمطلق ---- ۱۱۳
أقسام العامّ ---- ۱۱۵
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۱۱۵
الحقّ فی المسألة ---- ۱۱۶
البحث حول تقسیم المطلق إلی شمولی وبدلی ---- ۱۱۶
منشأ الفرق بین الإطلاق الشمولی والبدلی ---- ۱۱۷
إشکال ودفع ---- ۱۱۷
نقد کلام المحقّق الحائری رحمه الله ---- ۱۱۸
الحقّ فی الجواب[۳۱۵] عن الإشکال ---- ۱۱۸
الفصل الثانیفی ألفاظ العموم ---- ۱۱۹
اشارة ---- ۱۱۹
منشأ استفادة العموم من النکرة فی سیاق النفی ---- ۱۲۰
المختار فی المسألة ---- ۱۲۰

احتیاجها فی الدلالة علی العموم إلی الإطلاق ---- ۱۲۰
کلام صاحب الکفایة فیه ---- ۱۲۲
نقد کلامه بالنسبة إلی الجمع ---- ۱۲۲
هل العموم المستفاد منه یکون مجموعیاً أو استغراقیاً؟ ---- ۱۲۲
الفصل الثالثفی حجّیة العامّ المخصّص فی الباقی ---- ۱۲۳
اشارة ---- ۱۲۳
حقیقة المجاز ---- ۱۲۳
هل التخصیص یستلزم المجازیّة؟ ---- ۱۲۴
کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۱۲۴
نقد القول بالمجازیّة ---- ۱۲۵
ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۲۶
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۲۶
الفصل الرابعفی التمسّک بالعامّ فی الشبهة المفهومیّة أو المصداقیّة للمخصّص ---- ۱۲۷
اشارة ---- ۱۲۷
المقام الأوّل: فی الشبهة المفهومیّة ---- ۱۲۷
اشارة ---- ۱۲۸
کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المسألة ---- ۱۲۸
المقام الثانی: فی الشبهة المصداقیّة ---- ۱۳۱
اشارة ---- ۱۳۱
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۳۱
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ---- ۱۳۲
القول فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی ---- ۱۳۳
نقد ما أفاده صاحب الکفایة فی المقام ---- ۱۳۴
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۳۴

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله ----- ۱۳۴
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی ----- ۱۳۵
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المخصّص اللبّی ----- ۱۳۶
التنبیه الثانی: فی استصحاب عدم عنوان المخصّص ----- ۱۳۸
کلام المحقّق العراقی رحمه الله فی المسألة ----- ۱۳۸
نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله ----- ۱۳۹
کلام صاحب الکفایة فی المقام ----- ۱۳۹
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله ----- ۱۴۰
الأوّل: فی أجزاء القضیّة ----- ۱۴۰
الثانی: فی أنواع القضیّة ----- ۱۴۱
الفرق بین الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة ----- ۱۴۱
الموجبة السالبة المحمول ----- ۱۴۱
الثالث: فی کیفیّة ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص ----- ۱۴۲
کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی استصحاب العدم الأزلی، ونقده ----- ۱۴۲
التنبیه الثالث: فی التمسّک بالعامّ إذا شکّ لا من جهة تخصیصه ----- ۱۴۳
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ----- ۱۴۴
التحقیق حول نذر الإحرام قبل المیقات[۴۰۱] ----- ۱۴۴
إشکال السیّد الحکیم رحمه الله علی هذا الجمع الأخیر، وجوابه ----- ۱۴۵
التنبیه الرابع: فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص ----- ۱۴۶
التحقیق فی المسألة ----- ۱۴۶
الفصل الخامسفی الفحص عن المخصّص ----- ۱۴۶
اشارة ----- ۱۴۷
التحقیق فی المسألة ----- ۱۴۷
هل بین الفحص فی المقام وفی الاصول العملیّة فرق؟ ----- ۱۴۸

کلام صاحب الکفایة فی ذلک ---- ۱۴۹
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله ---- ۱۴۹
نقد التمسّک بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الفحص ---- ۱۴۹
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۴۹
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ---- ۱۵۱
الفصل السادس‌فی الخطابات الشفاهیّة ---- ۱۵۲
اشارة ---- ۱۵۲
تحریر محلّ النزاع ---- ۱۵۲
نقد کلام صاحب الکفایة رحمه الله ---- ۱۵۳
الحقّ فی تحریر محلّ النزاع ---- ۱۵۴
الحقّ فی المسألة ---- ۱۵۴
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی تعریف القضیّة الحقیقیّة ---- ۱۵۵
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله حول القضایا الحقیقیّة ---- ۱۵۵
البحث حول الأدلّة الفاقدة للخطاب ---- ۱۵۵
البحث حول الأدلّة المشتملة علی الخطاب ---- ۱۵۶
التحقیق فی هذا النوع من الأدلّة ---- ۱۵۶
ثمرة النزاع ---- ۱۵۷
التحقیق حول هذه الثمرة ---- ۱۵۸
ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۵۸
نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله وبیان ما هو الحقّ فی المسألة ---- ۱۵۸
البحث حول هذه الثمرة ---- ۱۵۹
الفصل السابع‌فی تخصیص العامّ بضمیر یرجع إلی بعض أفراده ---- ۱۵۹
تحریر محلّ النزاع ---- ۱۵۹
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ---- ۱۶۰

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام ---- ۱۶۱
نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله ---- ۱۶۱
الفصل الثامنفی تخصیص العامّ بالمفهوم ---- ۱۶۲
اشارة ---- ۱۶۲
المقام الأوّل: فی التخصیص بالمفهوم الموافق ---- ۱۶۲
اشارة ---- ۱۶۲
ماذا یراد بالمفهوم الموافق؟ ---- ۱۶۲
ما یقتضیه التحقیق فی تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق ---- ۱۶۳
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الرابع ---- ۱۶۳
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ---- ۱۶۳
المقام الثانی: فی التخصیص بالمفهوم المخالف ---- ۱۶۴
تحریر محلّ النزاع ---- ۱۶۴
الفصل التاسعفی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة[۴۷۷] ---- ۱۶۶
اشارة ---- ۱۶۶
البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت ---- ۱۶۶
اشارة ---- ۱۶۶
نقد القول بالاستحالة فی المقام ---- ۱۶۷
البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات ---- ۱۶۷
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فیه ---- ۱۶۷
نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۶۸
بیان ما هو الحقّ فی المسألة ---- ۱۶۹
نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام ---- ۱۷۱
حکم موارد الإجمال ---- ۱۷۱
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام ---- ۱۷۱

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله ----- ۱۷۱
الفصل العاشرفی تخصیص الکتاب وتقییده بالخبر الواحد ----- ۱۷۲
اشارة ----- ۱۷۲
الحقّ فی المسألة ----- ۱۷۲
أدلّة المنکرین ونقدها ----- ۱۷۲
الفصل الحادی عشرفی أحوال العامّ والخاصّ ----- ۱۷۴
اشارة ----- ۱۷۴
کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة ----- ۱۷۴
نظریّة صاحب الکفایة فی ذلک ----- ۱۷۶
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المسألة ----- ۱۷۶
الحقّ فی حلّ الإشکال ----- ۱۷۶
کلام صاحب الکفایة فی المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة ----- ۱۷۸
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله ----- ۱۷۸
البحث حول ما ذکر نقداً علی کلام صاحب الکفایة ----- ۱۷۸
التحقیق فی المسألة ----- ۱۷۹
المقصد الخامسفی المطلق والمقیّدوالمجمل والمبیّن ----- ۱۷۹
اشارة ----- ۱۷۹
الفصل الأوّلفی تعریف المطلق وما یتعلّق به ----- ۱۷۹
اشارة ----- ۱۷۹
البحث حول هذا التعریف ----- ۱۸۰
نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام ----- ۱۸۰
کیفیّة التقابل بین الإطلاق والتقیید ----- ۱۸۱
الفصل الثانیفی بیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق ----- ۱۸۱
اشارة ----- ۱۸۱

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام ---- ۱۸۱
نقد ما أفاده رحمه الله فی المسألة ---- ۱۸۲
فی تقسیم الماهیّة إلی أقسام ثلاثة ---- ۱۸۲
کلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهیّة وتفسیرها ---- ۱۸۲
تکمیل ---- ۱۸۳
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیما وضع له علم الجنس ---- ۱۸۴
کلام المحقّق الحائری رحمه الله نقداً علیه ---- ۱۸۴
نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المسألة ---- ۱۸۴
الحقّ فی المسألة ---- ۱۸۵
کلام صاحب الکفایة فیه ---- ۱۸۶
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۸۶
دلالة الجمع المحلّی باللام علی العموم ---- ۱۸۶
إشکال صاحب الکفایة رحمه الله علی أهل العربیّة وجوابه ---- ۱۸۷
کلام صاحب الکفایة رحمه الله فیها ---- ۱۸۷
نقد مقالة صاحب الکفایة رحمه الله فی المقام ---- ۱۸۷
القول فیما یصحّ إطلاق المطلق علیه ---- ۱۸۸
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المسألة ---- ۱۸۸
الفصل الثالثفی مقدّمات الحکمة ---- ۱۸۹
اشارة ---- ۱۸۹
کلام صاحب الکفایة فی ما یستفاد منها ---- ۱۸۹
نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام ---- ۱۸۹
المقدّمة الاولی: کون المتکلّم فی مقام البیان ---- ۱۹۰
کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی ذلک ---- ۱۹۰
نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ---- ۱۹۱

المقدّمة الثانية: انتفاء القرينة على التقييد ----- ۱۹۱
المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتيقّن فی مقام التخاطب ----- ۱۹۱
بماذا يثبت كون المولى فی مقام البيان؟ ----- ۱۹۲
كلام صاحب الكفاية فی ذلک ----- ۱۹۲
البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله ----- ۱۹۲
كلام الإمام الخمينی رحمه الله فی المسألة ----- ۱۹۳
نقد ما أفاده الإمام رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۳
مسألة الانصراف ----- ۱۹۳
الفصل الرابعفی الجمع بين المطلق والمقيّد المتنافيين[۶۰۷] ----- ۱۹۴
اشارة ----- ۱۹۴
البحث حول المطلق والمقيّد المختلفين ----- ۱۹۴
البحث حول المطلق والمقيّد المتوافقين ----- ۱۹۵
الكلام حول ما ذهب إليه المشهور فی المطلق والمقيّد المثبتين ----- ۱۹۵
ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۶
كلام المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام ----- ۱۹۶
نقد ما أفاده رحمه الله ----- ۱۹۶
بيان ما هو الحقّ فی المقام ----- ۱۹۶
اشكال ودفع ----- ۱۹۷
الكلام حول المطلق والمقيّد المنفيّين ----- ۱۹۸
بيان الحقّ فی المسألة ----- ۱۹۸
بماذا تثبت وحدة الحكم؟ ----- ۱۹۸
إيقاظ ----- ۱۹۹
الفصل الخامسفی المجمل والمبيّن ----- ۱۹۹
تعريف مركز ----- ۲۳۲

اصول‌الشیعه لاستنباط احکام‌الشریعه المجلد ۳

اشارة

سرشناسه : یوسفی گنابادی‌خراسانی، محمدحسین

عنوان و نام پدیدآور : اصول‌الشیعة لاستنباط احکام‌الشریعة : تقریرا لما افاده‌المرجع‌الدینی آیه‌الله‌العظمی‌الشیخ محمدالفاضل‌اللنکرانی قدس سره/ تالیف محمدحسین الیوسفی‌الگنابادی‌الخراسانی؛ اعداد و نشر مرکز فقه‌الائمة‌الاطهار علیهم‌السلام.

مشخصات نشر : قم: مرکز فقه‌الائمه‌الاطهار علیهم‌السلام، ۱۴۳۰ق.= ۱۳۸۸.

مشخصات ظاهری : ۶ج.: نمونه.

فروست : موسوعه‌الامام‌الفاضل‌اللنکرانی؛ ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۴، ۳۵، ۳۶.

شابک : ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۷۷۰۹-۸۵-۹ ؛ ج. ۹۷۸-۹۶۴-۶۹۷۸-۷۷۰۹-۹۰-۳ :

یادداشت : عربی.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : اصول فقه شیعه -- قرن ۱۴

شناسه افزوده : فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

شناسه افزوده : مرکز فقهی ائمه اطهار (ع)

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ی۹الف۶ ۱۳۸۸

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۶۲۹۷۱۸

المقصد الثانی‌فی النواهی

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷

فیما یقتضیه الأمر والنهی

الفصل الأوّل‌فیما یتعلّق به النهی وما یقتضیه

اشارة

المشهور بین الأعلام- ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله- أنّ کلّ واحد من الأمر والنهی یدلّ علی الطلب، إلّاأنّهم بعد اتّفاقهم علی أنّ متعلّق الطلب فی الأمر هو الوجود، اختلفوا فی أنّ متعلّقه فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک وأن لا یفعل[۱]، فذهب بعضهم إلی الأوّل، وبعض آخر کالمحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الثانی[۲].

وهذا النزاع مبنیّ علی تسلّم دلالة النهی علی الطلب الإنشائی، لکن مقتضی التحقیق- کما تقدّم فی مبحث الأوامر- أنّ مدلول الأمر هو البعث والتحریک الاعتباری، ومدلول النهی هو الزجر والمنع الاعتباری.

توضیح ذلک: أنّ المولی إذا أراد تحقّق فعل بید عبده فتارةً یبعثه إلیه تکویناً، بأن یأخذ یده ویُلجئه إلی ذلک الفعل، وهذا بعث حقیقی تکوینی، واخری یبعثه إلیه تشریعاً بواسطة صدور الأمر، لکی یحسب العبد فی نفسه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸

عقیب أمر المولی بأنّ المولی أمرنی بهذا العمل، وإطاعته واجبة علیَّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فینبعث عقیب هذه الملاحظات إلی ما بعثه المولی إلیه بواسطة الأمر، وهذا بعث اعتباری تشریعی.

وکذلک إذا أراد المولی أن یمنع عبده من إیجاد فعل فتارةً یزجره عنه تکویناً، بأن یحول بینه وبین ذلک الفعل، وهذا زجر حقیقی تکوینی، واخری یزجره عنه تشریعاً بواسطة نهیه عنه، لکی یحسب العبد فی نفسه عقیب نهی المولی بأنّ المولی نهانی عن هذا العمل، وإطاعته واجبة علیَّ ومخالفته موجبة لاستحقاق العقوبة، فینزجر عقیب هذه الملاحظات عمّا زجره المولی عنه بواسطة النهی، وهذا زجر اعتباری تشریعی.

والحاصل: أنّ الفرق بین الأمر والنهی إنّما هو بحسب الهیئة، فإنّ هیئة الأوّل دالّة علی البعث الاعتباری وهیئة الثانی علی الزجر الاعتباری، وأمّا بحسب المادّة فهما متّحدان، إذ متعلّق کلیهما إیجاد[۳] الفعل، فإنّ النهی عبارة عن الزجر عن إیجاد الفعل، کما أنّ الأمر عبارة عن البعث إلی إیجاده، فمتعلّق کلیهما أمر واحد، وبین أنفسهما فرق ماهوی، عکس ما زعمه المشهور من أنّ الأمر والنهی بمعنی واحد، وهو الطلب، والاختلاف فی متعلّقهما، فمتعلّق الأوّل هو إیجاد الفعل ومتعلّق الثانی إمّا الکفّ عنه أو مجرّد ترکه وأن لا یفعل.

ویؤیّد ما ذکرناه أنّ مادّة جمیع المشتقّات شیء واحد، فإنّ مادّة «ضَرَبَ، یضرب، ضارب، مضروب» وغیرها من المشتقّات شیء واحد، وهو «ض- ر- ب» فلابدّ من أن یرجع الاختلاف الموجود فی معانیها إلی هیئاتها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹

إذا عرفت أنّ بین الأمر والنهی فرقاً ماهویّاً، وهو أنّ الأوّل یدلّ علی البعث الاعتباری والثانی علی الزجر الاعتباری وکلاهما یتعلّقان بإیجاد الطبیعة، فلا مجال للنزاع المعروف بینهم من أنّ المطلوب فی النهی هل هو الکفّ أو مجرّد الترک، فإنّ هذا النزاع متفرّع علی کون النهی دالّاً علی الطلب.

وبناءً علی ما ذهب إلیه المشهور من أنّ مدلول الأمر والنهی هو الطلب الإنشائی فالحقّ أنّ متعلّقه الکفّ لا مجرّد أن لا یفعل، خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، لأنّ العدم لیس بشیء[۴]، فلا یصحّ إسناد المطلوبیّة إلیه، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له».

نعم، توهّم أنّ الترک ومجرّد أن لا یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أن یتعلّق به البعث والطلب، مندفع بما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ الترک أیضاً یکون مقدوراً وإلّا لما کان الفعل مقدوراً وصادراً بالإرادة والاختیار، وکون العدم الأزلی لا بالاختیار لا یوجب أن یکون کذلک بحسب البقاء والاستمرار الذی یکون بحسبه محلّاً للتکلیف[۵].

بیان ما یقتضیه الأمر والنهی

ثمّ إنّه لا إشکال ولا خلاف بینهم فی أنّ النهی یتمیّز عن الأمر بأنّ مقتضی النهی هو ترک جمیع الأفراد، عرضیّة کانت أو طولیّة، بخلاف الأمر، فإنّ الغرض منه یحصل بإیجاد فرد واحد[۶] منه ویسقط الأمر به، دون جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰

الأفراد.

لکنّ الکلام فی أنّ هذا الفرق مستند إلی اللغة والوضع، أو إلی حکم العقل بأنّالطبیعة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم الّا بانعدام جمیع أفرادها- کما ذهب إلیه صاحب الکفایة[۷]- أو إلی قضاوة العقلاء والعرف؟

ولا یخفی أنّ هذا السؤال یتوجّه إلی جمیع المبانی، أی سواء قلنا بأنّ الأمر والنهی یدلّان علی البعث والزجر الاعتباریّین ویتعلّق کلاهما بإیجاد الطبیعة کما هو المختار، أو قلنا بأنّهما یدلّان علی الطلب ومتعلّق الطلب فی الأمر هو وجود الطبیعة وفی النهی مجرّد ترکها وعدمها کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله، أو قلنا بأنّهما یدلّان علی الطلب ومتعلّق الطلب فی الأمر وجود الطبیعة وفی النهی کفّ النفس عن إیجادها کما ذهب إلیه بعضهم.

فلابدّ للجمیع من الاهتمام بالسؤال المذکور وإعداد جواب مناسب له، فنقول:

لا ـ مجال للذهاب إلی الاحتمال الأوّل، لأنّ المادّة فی الأمر والنهی هی إیجاد الطبیعة بناءً علی المختار، والهیئة فی الأوّل دالّة علی البعث الاعتباری وفی الثانی علی الزجر الاعتباری، فلیس فی الأمر أثر من وضع مادّته أو هیئته لکفایة إیجاد فرد واحد، ولا فی النهی أثر من وضع إحداهما للزوم الانزجار عن جمیع الأفراد.

وکذلک بناءً علی کون الهیئة فی الأمر والنهی دالّة علی الطلب وکون المادّة فی الأمر وجود الطبیعة وفی النهی ترکها أو الکفّ عن إیجادها، ضرورة اشتراکهما فی الهیئة، فلا یرجع الفرق بینهما إلیها، وکذلک لا یرجع إلی المادّة، إذ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱

لا دلالة ل «وجود الطبیعة» علی کفایة فرد واحد ولا ل «ترکها» أو «الکفّ عن إیجادها» علی لزوم الانزجار عن جمیع الأفراد.

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وأمّا ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ العقل یحکم بأنّ الطبیعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جمیع الأفراد.

ففیه أوّلًا: أنّه مبنیّ علی مذهبه من أنّ النهی عبارة عن طلب عدم الطبیعة، ولا یناسب ما هو الحقّ المختار من أنّه عبارة عن الزجر عن إیجادها، إذ علیه لیس للعدم والانعدام أثر فی النهی لا بمادّته ولا بهیئته.

وثانیاً: أنّ الطبیعة کما توجد بوجود فرد واحد کذلک تنعدم بانعدامه.

توضیح ذلک یتوقّف علی تقدیم أمرین:

۱- أنّ مقتضی التحقیق الذی اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله أیضاً أنّ نسبة الطبیعی إلی أفراده نسبة الآباء المتعدّدة إلی الأبناء لا نسبة الأب الواحد إلی‌الأبناء، فیوجد بوجود زید مثلًا إنسان، وبوجود عمرو إنسان آخر، وبوجود بکر إنسان ثالث، وهکذا، فکلّ واحد من المصادیق تمام الطبیعی لا حصّة منه، ولذا یحمل الطبیعی علیه بالحمل الشائع الذی ملاکه الاتّحاد فی الوجود، فنقول: زید إنسان، فزید تمام ماهیّة الإنسان بضمیمة تشخّصاته الفردیّة، ولو کان حصّة منها لما کان قولنا: «زید إنسان» صادقاً، لکونه بعض الإنسان فرضاً لاتمامه، فعلی هذا یتعدّد وجود الطبیعة بتعدّد وجود مصادیقها، لأنّ زیداً وعمراً مثلًا إنسانان لا إنسان واحد.

۲- أنّ الوجود نقیض العدم، فلو کان أحدهما واحداً لکان الآخر أیضاً واحداً، ولو کان متکثّراً لکان الآخر أیضاً کذلک، إذ لا یمکن أن یکون أحد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲

النقیضین واحداً والآخر کثیراً.

فإذا کان وجود الطبیعة متعدّداً بتعدّد وجود مصادیقها- کما عرفت فی المقدّمة الاولی- کان عدمها أیضاً کذلک[۸]، إذ کما توجد طبیعة الإنسان بوجود زید مثلًا کذلک تنعدم بانعدامه، ولو لم ینعدم سائر الأفراد، وإلّا فلو کان عدمها متوقّفاً علی انعدام جمیع الأفراد لکان وجود الطبیعی متکثّراً وعدمه واحداً، وهو محال.

فإذا وجد فرد من أفراد الطبیعة تصیر هی أیضاً موجودة حال کونها معدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وإذا انعدم فرد من أفرادها تصیر هی أیضاً معدومة حال کونها موجودة فی ضمن أفرادها الموجودة.

إن قلت: كون شيء واحد موجوداً ومعدوماً في زمن واحد جمع بين النقيضين، وهو محال.

قلت: استحالة الجمع بين المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقيّاً، فلا يمكن أن يكون زيد مثلًا موجوداً ومعدوماً أو أبيض وأسود أو بصيراً وأعمى في آن واحد، بخلاف الواحد الجنسي أو النوعي أو الصنفي، ولذا يكون الحيوان مثلًا ناطقاً وناهقاً في آن واحد مع كون الأنواع متباينة تبايناً كلّيّاً.

والحاصل: أنّ ما ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله في الفرق بين الأمر والنهي الموجب لكفاية الإتيان بفرد ما في الأوّل ولزوم ترك جميع الأفراد في الثاني- من حكم العقل بأنّ الطبيعة توجد بوجود فرد ما ولا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد- أيضاً غير تامّ، كمسألة الوضع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳

بيان الحقّ في المسألة

فالحقّ أنّالفرق بينهما هو قضاوةالعرف والعقلاء، حيث يحكمون عقيبالأمر بكفاية الإتيان بفرد واحد وعقيب النهي بلزوم الانزجار عن جميع الأفراد، والملاك في فهم الأحكام قضاوة العرف وإن لم نعرف منشأها كما في المقام.

كيفيّة موافقة الأمر والنهي ومخالفتهما

ثمّ إنّ هاهنا مسألة اخرى، وهي أنّ الأمر يسقط بمجرّد الإطاعة أو العصيان، فلا يبقى مجال لموافقته أو مخالفته مرّةً اخرى، بخلاف النهي، فإنّك لو عصيت الشارع عشر مرّات في النهي المتعلّق بشرب الخمر مثلًا لكان النهي بعدُ موجوداً يزجرك عن ارتكابه في المرّة الحادية عشرة، وكذلك إذا أطعت الشارع وتركت شربها مراراً فللموافقة والمخالفة مجال فيه حتّى بعد الإطاعة كذلك، فما هو الفرق بينهما الموجب لهذا الاختلاف[۹]؟

نقد كلام صاحب الكفاية في المسألة

التزم المحقّق الخراساني رحمه الله بعدم دلالة النهي على لزوم الترك لو خولف[۱۰]، بل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴

لابدّ من دليل آخر، ولو كان هذا الدليل إطلاق المتعلّق، فإليك نصّ كلامه:

ثمّ إنّه لا دلالة للنهي على إرادة الترك لو خولف أو عدم إرادته، بل لابدّ في تعيين ذلك من دلالة، ولو كان إطلاق المتعلّق من هذه الجهة[۱۱]، ولا يكفي إطلاقها من سائر الجهات، فتدبّر جيّداً[۱۲]، إنتهى.

وفيه: أنّ الإشكال يبقى بحاله فيما إذا لم يكن لمتعلّق النهي إطلاق من الجهة المتنازع فيها.

نقد ما أفاده المحقّق النائيني في المقام

ذهب المحقّق النائيني رحمه الله إلى أنّ متعلّق النهي مأخوذ بنحو العامّ الاستغراقي، فيكون معنى «لا تشرب الخمر» أطلب[۱۳] منك ترك كلّ فرد من أفراد شرب الخمر، فينحلّ النهي إلى نواهٍ متعدّدة بتعداد أفراد الطبيعة المنهيّ عنها، ولكلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، كما أنّ الأمر أيضاً يكون كذلك فيما إذا تعلّق بعامّ استغراقي، كما إذا قال: «أكرم كلّ عالم»[۱۴].

هذا حاصل كلام المحقّق النائيني رحمه الله.

وفيه: أنّ دعوى كون المتعلّق في النواهي مأخوذاً بنحو العامّ الاستغراقي المستلزم لانحلال النهي، أوّل الكلام، ولا دليل عليه، بل

المتعلّق نفس الطبيعة، والطبيعة وإن كانت متّحدة مع أفرادها فى الوجود، إلّاأنّه لا يمكن أن تكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵

حاكيةً عنها فى مقام الدلالة، لتغايرهما فيما وضعتا له.

وأمّا دلالة المتعلّق فى قولنا: «أكرم كلّ عالم» على استغراق الأفراد فهى بواسطة لفظة «كلّ» الموضوعة لاستغراق جميع أفراد الطبيعة التى اضيفت إليها، لا بواسطة نفس تلك الطبيعة.

نظريّة المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى المقام

وذهب المحقّق الاصفهانى رحمه الله فى حاشيته على الكفاية إلى أنّ المنشأ بالأمر شخص الطلب، وبالنهى سنخه الذى هو كلّى ذو أفراد، ومتعلّق النهى أيضاً عبارة عن طبيعة العدم الكلّيّة. وبالجملة: مدلول هيئة «افعل» هو الطلب الإنشائى الجزئى، فلا يقبل التكثّر؛ بخلاف مدلول هيئة «لا تفعل» الذى هو سنخ الطلب المتعلّق بالطبيعة والماهيّة، وإذا كان كلّ من الطلب المنشأ بالنهى وما تعلّق به أمراً كلّيّاً ذا أفراد يحكم العقل بأنّ كلّ فرد من أفراد الطلب يتعلّق بفرد من أفراد طبيعة العدم[۱۵].

هذا حاصل كلام المحقّق الاصفهانى رحمه الله.

ولا يخفى الفرق بينه وبين ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله وإن كانا متّحدين بحسب النتيجة، فإنّ طريق الوصول إلى هذه النتيجة عند المحقّق النائينى رحمه الله هو الدلالة اللفظيّة، وعند المحقّق الاصفهانى حكم العقل.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانى رحمه الله

وفيه أوّلًا: منع كون الأمر دالّاً على طلب الفعل والنهى على طلب الترك، لما عرفت من أنّ مدلولهما هو البعث والزجر الاعتبارى لا الطلب، وثانياً: أنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۶

لا دليل على كون الطلب المنشأ بهيئة «افعل» شخصيّاً والمنشأ بهيئة «لا تفعل» كلّيّاً، وثالثاً: أنّك قد عرفت فى مسألة الوضع أنّ الحقّ ما ذهب إليه المشهور من أنّ الوضع فى الحروف عامّ والموضوع له خاصّ[۱۶]، ووضع الهيئات أيضاً كذلك، فلا مجال للقول بكون الطلب الذى وضعت له هيئة «لا تفعل» عامّاً[۱۷].

كلام السيّد البروجردى رحمه الله فى المقام

وذهب سيّدنا الاستاذ آية اللّه البروجردى رحمه الله إلى أنّ للنهى موافقات ومخالفات متعدّدة من دون أن ينحلّ إلى نواهٍ متكثّرة[۱۸]، وبنى هذا المطلب على المسألتين السابقتين، أعنى كون الأمر والنهى بمعنى البعث والزجر، لا الطلب، وكون المزجور عنه فى النهى جميع أفراد الطبيعة بقضاوة العرف.

فقال: لا ينحلّ النهى إلى نواهٍ متعدّدة، ويؤيّده أنّ الأب إذا نهى عبده عن شرب الدخان فلو سئل هل لك فى هذا النهى أحكام متعدّدة؟ لقال فى الجواب: لا، بل حكم واحد، ولكن مع ذلك له موافقات ومخالفات كثيرة.

وذلك لأنّ الحاكم بسقوط الحكم وعدمه هو العقل، وملاك السقوط عنده إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، ولا ريب فى أنّ الغرض لا يحصل بمجرّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷

الانزجار عن المنهىّ عنه فى مورد أو موردين أو موارد كثيرة إذا لم ينزجر عن جميع الموارد، لما عرفت من أنّ المزجور عنه فى النهى

جمیع الأفراد عرفاً، فبالانزجار عن بعض الأفراد یحصل بعض الغرض لاتمامه، ولا یمتنع به المتعلّق أیضاً بالنسبة إلی سائر الموارد، فلا یسقط النهی، لفقد کلا الملاکین.

وهکذا الأمر علی فرض العصیان وارتکاب المنهیّ عنه، ضرورة عدم حصول الغرض وعدم امتناع المتعلّق به بالنسبة إلی سائر الأفراد، فلا ملاک لحکم العقل بسقوط النهی.

إن قلت: هل العصیان نفسه لا یوجب السقوط؟

قلت: لا، هو لا یوجب سقوط الحکم فی الأوامر فضلًا عن النواهی.

توضیح ذلک: أنّ المأمور به إن کان من قبیل الواجب الغیر الموقّت فلا یعقل فیه تحقّق العصیان ما دام العبد حیّاً، وبعد موته یسقط الأمر بسبب امتناع المتعلّق لا- بسبب العصیان، وإن کان من قبیل الواجب الموقّت فلا یسقط ما دام الوقت باقیاً، وبعد خروج الوقت یسقط أیضاً بواسطة امتناع المتعلّق، لا بواسطة العصیان.

فالعصیان لا یکون مسقطاً للتکلیف لا فی الأوامر ولا فی النواهی، بل ملاک حکم العقل بسقوطه إمّا حصول الغرض أو امتناع المتعلّق، وهما منتفیان فی النواهی ما لم ینزجر العبد عن جمیع أفراد الطبیعة المنهیّ عنها، سواء أطاع فی بدایة الأمر أو عصی.

وهذا بخلاف الأوامر، فإنّ المبعوث إلیه فیها هو إیجاد الطبیعة المأمور بها، وهی توجد بمجرّد الإطاعة بإتیان فرد واحد، فیحصل الغرض[۱۹]، فیحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸

العقل بسقوط الأمر، لتحقّق ملاکه.

والحاصل: أنّ الفرق بین الأمر والنهی هو تحقّق ملاک حکم العقل بسقوط الأمر بمجرّد الإتیان بفرد واحد من أفراد المأمور به، بخلاف النهی الذی یحکم العرف بلزوم الانزجار عن جمیع أفراد متعلّقه، فلا مجال بعد حکم العرف هذا لحکم العقل بسقوط النهی بمجرّد الانزجار عن بعض الأفراد، لعدم تحقّق ملاکه.

هذا حاصل کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله مع توضیح وتتمیم منّا، وهو حقّ متین فی رفع الإشکال.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹

فی اجتماع الأمر والنهی

الفصل الثانی‌فی اجتماع الأمر والنهی

اشارة

اختلفوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی فی واحد وامتناعه علی أقوال:

ثالثها: جوازه عقلًا وامتناعه عرفاً، وقبل الخوض فی المقصود یقدّم امور:

الأمر الأوّل: فی المراد من لفظ «الواحد» فی عنوان المسألة

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: المراد بالواحد مطلق ما کان ذا وجهین ومندرجاً تحت عنوانین بأحدهما کان مورداً للأمر وبالآخر للنهی، وإن کان کلّیاً مقولًا علی کثیرین، کالصلاة فی المغصوب[۲۰]، وإنّما ذکر، لإخراج ما إذا تعدّد متعلّق الأمر والنهی ولم یجتمعا وجوداً، ولو جمعهما واحد مفهوماً، کالسجود للّه‌تعالی والسجود للصنم مثلًا، لا لإخراج الواحد الجنسی أو النوعی، کالحرکة والسکون

الکلّیّین المعنونین بالصلاتیّة والغصبیّة[۲۱]، إنتهی کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰

نقد نظریّة المحقّق الخراسانی فی المراد ب «الواحد»

ویمکن المناقشة فی موضعین من کلامه:

أ- یستفاد من قوله: «وإن کان کلّیاً مقولًا علی کثیرین» أنّ القدر المتیقّن من محلّ البحث هو الواحد الجزئی، إلّاأنّه لا یختصّ به، بل یعمّ الواحد الکلّی الجنسی والنوعی أیضاً.

وفیه: أنّ ظاهر عنوان النزاع تسلیم الکلّ علی جواز کلّ واحد من الأمر والنهی لو لم یجتمعا، وإنّما جاء الاختلاف من قبل اجتماعهما فقط، وقد عرفت أنّ الأحکام التکلیفیّة تتعلّق بالطبائع الکلّیّة، ولا یمکن أن تتعلّق بالجزئیات الخارجیّة، ضرورة أنّ الخارج ظرف سقوط الحکم لا ثبوته، وإلّا لزم الأمر بتحصیل الحاصل المحال، فالواحد الشخصی لا یمکن أن یتعلّق به الأمر ولو لم یکن منهیّاً عنه، ولا النهی ولو لم یکن مأموراً به، فلا یصحّ أن یعمّه کلمة «الواحد» فی عنوان النزاع المذکور فی عباراتهم، لاختصاص نزاعهم فی المقام بما إذا لم یکن تعلّق التکلیف به محالًا لو لا الاجتماع، فلابدّ من أن یراد ب «الواحد» فی العنوان المذکور فی کلامهم خصوص الواحد الکلّی.

ب- ما ادّعاه من أنّ ذکر کلمة «الواحد» یوجب خروج مثل السجود للّه المأمور به والسجود للصنم المنهیّ عنه عن محلّ النزاع- بدعوی عدم تحقّق جامع جنسی أو نوعی لهما وإن کان لهما جامع مفهومی- فاسد.

إذ لا مجال للقول بکون إطلاق السجود علی السجود للّهوالسجود للصنم بنحو الاشتراک اللفظی أو بنحو الحقیقة والمجاز، إذ لم یقل بهما أحد، فلا محالة کان بنحو الاشتراک المعنوی، ولا یمکن هذا إلّابأن یکون إطلاق السجود علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱

کلّ من السجود للّهولآدم وللصنم من قبیل إطلاق الجنس علی أنواعه أو إطلاق النوع علی أصنافه، فکیف یمکن القول بخروج مثله بکلمة «الواحد» بعد القول بشموله للواحد الجنسی أیضاً کما فعله المحقّق الخراسانی قدس سره؟!

إن قلت: السجود للّهوالسجود للصنم لا یجتمعان وجوداً، بخلاف الحرکات والسکنات الصلاتیّة والغصبیّة، حیث إنّهما تتصادقان علی وجود واحد.

قلت: الاجتماع بحسب الوجود لیس شرطاً لتحقّق الوحدة الجنسیّة، ألا تری أنّ الإنسان والفرس مثلًا یشترکان فی الجنس الذی هو الحیوان مع عدم تصادقهما علی شیء واحد، ولذا نقول: النسبة بینهما تباین کلّی.

علی أنّ هذا التصادق لم یکن ملحوظاً للمولی الآمر والناهی، فإنّه أمر بالصلاة ونهی عن الغصب مثلًا من دون أن یلاحظ تصادقهما علی وجود واحد، بل یمتنع علیه ملاحظة التصادق کذلک، لأنّ الوجود ما لم یتحقّق فی الخارج لم یکن شیئاً وبعد التحقّق لا یعقل أن یتعلّق به أمر أو نهی، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته، فکیف یمکن للمولی ملاحظة الموارد التی منها مورد تصادق المأمور به والمنهیّ عنه علی وجود واحد؟!

وبالجملة: تعلّق الأمر والنهی بطبیعة الصلاة والغصب، ولا تکاد تدلّ طبیعتهما علی وجوداتها الخارجیّة التی منها الوجود الذی تتصادقان فیه، والطبیعة وإن کانت متّحدة الوجود مع أفرادها إلّاأنّ مقام الاتّحاد وجوداً غیر مقام الدلالة والحکایة، فإنّ الطبیعة لا تکاد تدلّ علی أزید من نفسها.

إن قلت: نعم، هی لا تدلّ علی أفرادها، ولکن یمکن أن تدلّ علی أصنافها التی هی أیضاً کلّیّات، فیمکن أن تدلّ الصلاة علی عنوان الصلاة المتصادقة علی الغصب وبالعکس.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲

قلت: کلّما، فإنّها کما لا تحکی عن مصادیقها کذلک لا تحکی عن أصنافها أیضاً، ألا تری أنّ کلمة «الإنسان» لا تدلّ علی الإنسان العالم أو الجاهل مع کون کلّ منهما صنفاً له، فإنّ مدلوله هو «الحیوان الناطق» لا «الحیوان الناطق العالم أو الجاهل».

فلا فرق بین المثال المعروف فی المقام، وهو الصلاة فی الدار المغصوبة، وبین مثل السجود للَّه‌والسجود للصنم من حیث الاندراج تحت العنوان المذکور فی محلّ النزاع بعدما عرفت من عدم کون التصادق علی وجود واحد شرطاً فی الوحدة الجنسیّة أوّلًا، وعدم کونه ملحوظاً للمولی ثانیاً.

والحاصل: أنّه لا مجال لإخراج مثل السجود للَّه‌والسجود للصنم من محلّ النزاع بکلمة «الواحد» المذکور فی العنوان بعد القول بکونه أعمّ من الواحد النوعی والجنسی کما قال صاحب الکفایة، أو مختصّاً بهما کما اخترناه توضیحاً للعنوان المذکور فی کلام المشهور.

بیان ما هو الصحیح فی عنوان البحث

وحیث إنّه لا خلاف فی عدم شمول النزاع لمثل السجود للَّه‌والسجود للصنم فلابدّ لنا من تبدیل العنوان فی محلّ البحث إلی قولنا: «هل یجوز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین فی واحد أم لا؟»، فإنّ خروجه من تحت هذا العنوان واضح، لعدم تصادق السجودین فی شیء واحد کما تقدّم.

ثمّ لا یخفی علیک أنّ المراد ب «الواحد» فی هذا العنوان الذی نحن اخترناه خصوص الواحد الشخصی، ولا یرد علینا ما أوردناه علی المحقّق الخراسانی رحمه الله

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳

من استحالة تعلّق التکالیف بالأفراد والوحدات الجزئیّة حتّی مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لأنّا لم نقل بتعلّق الأمر والنهی بنفس «الواحد» کما فعل المشهور ومنهم صاحب الکفایة، بل بعنوانین متصادقین علیه، فلا یرد ذلک الإشکال علینا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵

فی الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادات

الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة النهی فی العبادات[۲۲]

نظریّة صاحب الکفایة فیه

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: الفرق بین هذه المسألة ومسألة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فی المقام عبارة عن سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، لاتّحاد متعلّقیهما وجوداً، وعدم سرایته، لتعدّدهما وجهاً، بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإنّ البحث فیها إنّما هو فی الملازمة بین النهی عن العبادة وفسادها وعدمها[۲۳].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی قدس سره

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بأنّ بین المسألتین فارقاً ذاتیّاً، وهو اختلافهما[۲۴] فی الموضوع والمحمول الذین هما بمنزلة الجنس والفصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶

للقضیّة، فإنّ المسألة المتنازع فیها هاهنا عبارة عن أنّ «الأمر والنهی هل یتعلّقان بعنوانین متصادقین فی واحد أم لا؟»[۲۵]، أو «الأمر والنهی هل یجتمعان فی واحد أم لا؟»[۲۶]، وهناک عبارة عن أنّ «النهی عن العبادات هل یوجب فسادها أم لا؟».

فالمسألتان متمایزتان ذاتاً، فلا تصل النوبة إلی ذکر اختلافهما فی الجهة المبحوث عنها التی هی أمر عرضی فی مقام بیان الفرق بینهما، فإنّ التمسّک بالمایز العرضی بین المسألتین الذی یشعر باتّحادهما ذاتاً وموردا لا یجوز إلّافیما إذا لم یکن مایز ذاتی فی البین، ألا تری أنّه لا یصحّ أن یقال فی مقام الفرق بین الإنسان والفرس: «الإنسان یمشی علی رجلین والفرس علی أربع» بل لابدّ من ذکر فصلهما فی مقام الفرق[۲۷].

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله فی الفرق بین المسألتین وبیان استقلال کلّ واحدة منهما عن الاخری.

إن قلت: مسألة اقتضاء النهی عن العبادة فسادها من فروعات هذه المسألة، لاختصاصها بالقائلین بالاجتماع، وأمّا القائل بالامتناع فلا مجال له من الدخول فیها، ضرورة أنّه إن رجّح جانب النهی فلا أمر کی یکون العمل عبادة، وإن رجّح جانب الأمر فلا نهی کی تکون العبادة منهیّاً عنها، فلابدّ من أن یقال عند البحث فی تلک المسألة: «بناءً علی جواز اجتماع الأمر والنهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷

فالنهی المتعلّق بالعبادة هل یقتضی فسادها، فتکون الصلاة فی الدار المغصوبة باطلة أم لا؟».

فمسألة النهی عن العبادة لیست مستقلّة عن مسألة الاجتماع، لأنّ ضابط استقلال المسألتین أن یتمکّن جمیع المتنازعین فی إحداهما من الدخول فی البحث عن الاخری ویختار ما شاء من الوجوه والاحتمالات فیها.

قلت: نمنع فعلیّة الأمر والنهی فی مسألة النهی عن العبادة، بل النهی فعلی‌والأمر تعلیقی[۲۸]، فإنّ صوم العیدین لا یکون إلّامنهیّاً عنه، لکنّه لو تعلّق به الأمر بدل النهی لکان أمره عبادیّاً، وهذا معنی تعلّق النهی بالعبادة، وعلیه فلا علاقة بین المسألتین أصلًا، وجمیع الباحثین فی المقام یتمکّنون من الدخول فی البحث عن تلک المسألة.

وبهذا ظهر فساد توهّم أنّ النهی إذا تعلّق بعبادة یجتمع الأمر والنهی فیها، التوهّم الذی صار منشأً للبحث عن الفرق بین المسألتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۹

فی کون المسألة اصولیّة

الأمر الثالث: فی کون المسألة اصولیّة

اشارة

إنّ الملاک فی المسألة الاصولیّة وقوع نتیجتها فی طریق استنباط الحکم الشرعی، وما نحن فیه کذلک، إذ یتفرّع علیه حکم تکلیفی، وهو کون الصلاة فی الدار المغصوبة مأموراً بها ومنهیّاً عنها بناءً علی جواز الاجتماع وکونها محکومةً بأحد الحکمین[۲۹] فقط بناءً علی امتناعه، وحکم وضعی، وهو صحّة الصلاة فی الدار المغصوبة بناءً علی جواز الاجتماع[۳۰]، وفسادها بناءً علی امتناعه وترجیح جانب النهی.

وهل یمکن أیضاً أن تکون من المسائل الفرعیّة أو الکلامیّة أو من المبادئ التصدیقیّة أو الأحکامیّة[۳۱] لمسألة اصولیّة؟

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: نعم، لأنّ فیها جهاتها أیضاً، ولا ضیر فی أن تکون مسألة واحدة بجهة من مسائل علم وبجهة اخری من مسائل علم آخر[۳۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

وفيه: أنّها ليست بهذا العنوان المبحوث عنه هاهنا مسألةً فقهيّة، فإنّا نبحث هاهنا عن جواز اجتماع[۳۳] الأمر والنهى وامتناعه، وفى الفقه الذى موضوعه أفعال المكلّفين تارةً نبحث مثلًا عن اتّصاف الصلاة فى الدار المغصوبة بالوجوب والحرمة معاً أو بالوجوب فقط أو بالحرمة فقط، واخرى عن صحّتها وفسادها، فهما مسألتان مختلفتان.

وبعبارة اخرى: العنوان المبحوث عنه فى المقام، وهو «جواز اجتماع الأمر والنهى» مسألة اصوليّة لا غير، ولو غيّرناه بقولنا: «الصلاة فى الدار المغصوبة هل هى واجبة ومحرّمة معاً أو واجبة فقط أو محرّمة فقط؟» أو بقولنا: «هل الصلاة فى الدار المغصوبة صحيحة أو فاسدة؟» لكان مسألة فقهيّة لا غير.

وهذه خصيصة كثير من المسائل، ألا ترى أنّ البحث عن «الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته» مسألة اصوليّة، والبحث عن نفس وجوب المقدّمة مسألة فرعيّة؟

والحاصل: أنّ المسألة المبحوث عنها مع حفظ عنوانها ليست من المسائل الفقهيّة.

وليست أيضاً من مسائل علم الكلام الذى يبحث فيه عن أحوال المبدأ والمعاد إلّابعد تبديل عنوانها إلى قولنا: «هل يمكن للّه‌تبارك وتعالى أن يوجّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱

الأمر والنهى إلى عنوانين متصادقين فى واحد أم لا؟»، على أنّ مسألة اجتماع الأمر والنهى وإن كانت عقليّة إلّاأنّها ليست منصرفة بأوامر المبدأ تعالى ونواهيه، بل تعمّ الأمر والنهى الصادرين من الموالى العرفيّة أيضاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

وأمّا كونها من المبادئ التصديقيّة لمسألة اصوليّة فذهب إليه المحقّق النائينى رحمه الله، وفسّر المبادئ التصديقيّة لمسائل كلّ علم بما يكون نتيجتها منقّحة لموضوع مسائل ذلك العلم، وادّعى أنّ المقام يكون كذلك، لأنّ النزاع فيما نحن فيه يرجع إلى البحث عمّا يقتضى وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم[۳۴]، توضيح ذلك: أنّ البحث عن مسألة اجتماع الأمر والنهى يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: هو ما عنونّا به المسألة، من أنّ اجتماع متعلّق الأمر والنهى من حيث الإيجاد والوجود هل يوجب أن يتعلّق الأمر بعين ما تعلّق به النهى ولو لمكان إطلاق كلّ منهما لمتعلّق الآخر؟ فيمتنع صدور مثل هذا الأمر والنهى وتشريعهما معاً بلحاظ حال الاجتماع، ويكون بين الدليلين المتكفّلين لذلك

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲

تعارض العموم من وجه، أو أنّه لا يلزم من الاجتماع المذكور تعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر؟ فلا يمتنع تشريع مثل هذا الأمر والنهى، ولا يكون بينهما تعارض، وبعبارة اخرى: البحث فى المقام الأوّل إنّما هو فى أنّ جهة الأمر والنهى هل تكون تقييديّة مكثّرة للموضوع؟ فلا تعلّق لأحدهما بالآخر، أو أنّ الجهة تعليليّة؟ فيتعلّق كلّ منهما بعين ما تعلّق به الآخر.

المقام الثانى: هو أنّه بعدما كانت الجهتان تقييديّتين ولا يتعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر ولا يكون بين الدليلين تعارض، فهل وجود المندوحة للمكلّف وتمكّنه من إيجاد الصلاة خارج الدار الغصبيّة يجدى فى رفع غائلة التزاحم بين الأمر والنهى؟ ويكفى فى انطباق المأمور به والمنهىّ عنه على الجامع وهو الصلاة فى الدار الغصبيّة فتصحّ الصلاة، أو أنّ وجود المندوحة لا يجدى فى ذلك؟ ولا ينطبق المأمور به على المجمع[۳۵].

ثمّ قال: إنّ الظاهر كون المسألة من المبادئ، لا من المسائل الاصوليّة، ولا من مسائل علم الكلام، ولا من المسائل الفقهيّة.

أمّا عدم كونها من المسائل الكلاميّة والفقهيّة فواضح، فلأنّ[۳۶] البحث فی المقام ليس عن إمكان الاجتماع وامتناعه، حتّى يكون البحث عن مسألة كلاميّة، حيث إنّ علم الكلام هو المتكفّل لبيان حقائق الأشياء من واجباتها وممكناتها وممتنعاتها، وكان توهّم كون المسألة كلاميّة نشأ عن ظاهر العنوان، حيث إنّ ظاهره يعطى كون البحث عن جواز اجتماع الأمر والنهى وامتناعه، فتخيّل كون البحث راجعاً إلى مسألة كلاميّة، إلّاأنّه قد تقدّم أنّ البحث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳

فی المقام راجع إلى أصل الاجتماع وعدمه، لا إلى جوازه وامتناعه.

وكذا ليس البحث فی المقام راجعاً إلى صحّة الصلاة فی الدار الغصبيّة وعدم الصحّة أو حرمتها وعدم الحرمة حتّى تكون المسألة فقهيّة، فإنّ جهة البحث ليست ذلك، وإن كانت النتيجة تنتهى بالأخرة إلى ذلك، إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فی كون المسألة فقهيّة ما لم تكن الجهة المبحوث عنها ممّا تعلّق بفعل المكلّف بلا واسطة، وذلك واضح.

وأمّا عدم كون المسألة من المسائل الاصوليّة، فلأنّ البحث فيها وإن كان راجعاً إلى باب الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة، كالبحث عن مقدّمة الواجب، واقتضاء الأمر بالشیء للنهى عن ضدّه- وإن كان الفرق بين المسألة وتلك المسائل، هو أنّ البحث فی تلك المسائل عن لازم خطاب واحد، وفی المسألة عن لازم خطابين أعنى خطاب الأمر وخطاب النهى- إلّاأنّ مجرّد ذلك لا يكفى فی كون المسألة اصوليّة ما لم تكن الكبرى المبحوث عنها بنفسها واقعة فی طريق الاستنباط، بحيث تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط ويستنتج منها حكم كلّى فقهى، والكبرى المبحوث عنها فی المقام لا تصلح أن تكون كبرى لقياس الاستنباط، فإنّ الكبرى المبحوث عنها إنّما هى اقتضاء اتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود وتعلّق كلّ من الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر، وهذا كما ترى يكون بحثاً عن صغرى التعارض، وفی المقام الثانی أعنى كفاية المندوحة يكون بحثاً عن صغرى التزاحم، فتكون المسألة من مبادئ مسائل التعارض والتزاحم، فإنّ حقيقة البحث فی المقام يرجع إلى البحث عمّا يقتضی تعارض الأمر والنهى- فی مورد الاجتماع واتّحاد المتعلّقين من حيث الإيجاد والوجود- وعدم ما يقتضی تعارضهما، أو تزاحم الأمر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴

والنهى عند وجود المندوحة وعدم التزاحم، وهذا بحث عن وجود ما هو الموضوع لمسائل التعارض والتزاحم، وأين هذا من المسألة الاصوليّة؟

والحاصل: أنّ البحث عن الملازمات العقليّة للخطابات الشرعيّة تارةً:

يكون بحثاً عن المسألة الاصوليّة، كالبحث عن مسألة الضدّ ومقدّمة الواجب، فإنّ المبحوث عنه فی هذه المسألة عن اقتضاء الأمر بالشیء للنهى عن ضدّه، واقتضاء إيجاب الشیء لإيجاب مقدّماته يكون بحثاً عن كبرى قياس الاستنباط، ويستنتج منه حكم كلّى فقهى، وهو فساد الضدّ إذا كان عبادة، ووجوب مقدّمة الواجب، واخرى: لا يكون البحث عن الملازمات العقليّة بنفسه بحثاً عن مسألة اصوليّة، لعدم وقوع المبحوث عنه كبرى لقياس الاستنباط، كما فی المقام.

فإنّ المبحوث عنه فيما نحن فيه فی المقام الأوّل إنّما هو استلزام تعلّق الأمر والنهى بعين ما تعلّق به الآخر عند اتّحاد المتعلّقين، فيكون الأمر والنهى متعارضين، أو عدم استلزام ذلك، فلا تعارض، وثبوت التعارض وعدمه لا يقع بنفسه كبرى القياس، ما لم ينضمّ إليه قواعد التعارض من الترجيح والتخيير، وفی المقام الثانی إنّما هو فی كفاية وجود المندوحة فی رفع غائلة التزاحم وعدم كفايته، فيكون بحثاً عمّا يقتضی وجود التزاحم وعدمه، وهو أيضاً ليس بنفسه كبرى القياس ما لم ينضمّ إليه قواعد التزاحم.

فالإنصاف: أنّ البحث فی المسألة أشبه بالبحث عن المبادئ التصديقيّة، لرجوع البحث فيه إلى البحث عمّا يقتضی وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم، وليس بحثاً عن المسألة الاصوليّة، ولا عن المبادئ الأحكاميّة التی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵

هی عبارة عمّا یتوقّف علیه معرفة الأحکام الشرعیّة المستنبطة، ککون الحکم تکلیفیّاً أو وضعیّاً، وأنّ الحکم الوضعی قابل للجعل أو غیر قابل[۳۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ النزاع إنّما هو فی جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، لا فی وجود الموضوع لمسألة التعارض والتزاحم.

والحاصل: أنّ المسألة بما هی علیه من العنوان لیست من المسائل الفقهیّة ولا الکلامیّة، ولا من المبادئ التصدیقیّة للمسائل الاصولیّة، بل بعد تغیّر عنوانها، وحینئذٍ تصیر مسألة اخری.

نعم، هی مع حفظ العنوان تکون من المبادئ الأحکامیّة التی یکون البحث فیها عن أحوال الحکم، کالبحث عن تضادّ الأحکام وعدمه، والبحث فی هذه المسألة فی الحقیقة بحث عن حال الأحکام، لأنّا نتنازع فی إمکان اجتماع اثنین منها- وهما الوجوب والحرمة- فی شیء واحد وعدم إمکانه، لکن لا ضیر فیه، لکونها ذات جهتین: بإحداهما تکون من المسائل الاصولیّة، وبالاخری من المبادئ الأحکامیّة، کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷

الأمر الرابع: فی عدم اختصاص البحث‌بالإیجاب والتحریم اللفظیّین

الحقّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ المسألة عقلیّة، ولا اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع والامتناع فیها بما إذا کان الإیجاب والتحریم باللفظ، کما ربما یوهمه التعبیر بالأمر والنهی الظاهرین فی الطلب بالقول، إلّاأنّه لکون الدلالة علیهما غالباً بهما کما هو واضح من أن یخفی، وذهاب البعض إلی الجواز عقلًا والامتناع عرفاً لیس بمعنی دلالة اللفظ[۳۸]، بل بدعوی أنّ الواحد بالنظر الدقیق العقلی اثنان وأنّه بالنظر المسامحی العرفی واحد ذو وجهین[۳۹]، وإلّا فلا یکون معنی محصّل للامتناع العرفی[۴۰]،[۴۱].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹

الأمر الخامس: فی شمول النزاع الإیجاب‌والتحریم الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین

ثمّ إنّ البحث لا یختصّ بالإیجاب والتحریم النفسیّین التعیینیّین العینیّین، بل یعمّ الغیریّین والتخییریّین والکفائیّین[۴۲] أیضاً، لوجهین:

۱- أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع والامتناع، وهو تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد یعمّ جمیع الأقسام.

توضیح ذلک: أنّه لا خلاف فی امتناع تعلّق الأمر والنهی بواحد بعنوان واحد، سواء کانا نفسیّین أو غیریّین، تعیینیّین أو تخییریّین، عینیّین أو کفائیّین، وکذا لا خلاف فی جواز تعلّقهما بعنوانین غیر متصادقین علی واحد کذلک[۴۳].

إنّما الخلاف فیما إذا کان برزخاً بینهما، وهو أن یتعلّقا بعنوانین متصادقین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰

علی واحد، فلا محالة یعمّ هذا النزاع أیضاً جمیع أقسام الأمر والنهی، إذ النزاع إنّما هو فی اقتضاء التصادق علی الواحد سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر، کی یرجع إلی القسم الأوّل الممتنع اتّفاقاً، وعدم الاقتضاء، کی یکون کالقسم الثانی الذی کان ممکناً اتّفاقاً.

۲- أنّ أدلّة الطرفین وما وقع من النقض والإبرام فی البین تعمّ جمیع الأقسام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱

الأمر السادس: فی قید المندوحة[۴۴]

ربما یؤخذ فی محلّ النّزاع قید المندوحة فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ إطلاق العنوان فی کلامهم إنّما هو للاتّکال علی الوضوح، إذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال علی القول بالاجتماع، وامتناعه واضح لا یلتزم به أحد.

ولکنّ التحقیق عدم اعتبارها، لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله وهو أنّ البحث هاهنا إنّما هو فی استحالة نفس اجتماع الوجوب والحرمة، لاستلزامه اجتماع الضدّین[۴۵] أو غیر ذلک من الممتنعات، وإمکانه، لعدم استلزامه اجتماع الضدّین ولا مستحیلًا آخر، وهذا مع قطع النظر عن کون متعلّق التکلیفین مقدوراً للمکلّف، کما إذا کانت المندوحة، أو غیر مقدور له، کما إذا لم تکن.

وبعبارة اخری: البحث هاهنا فی أنّ اجتماع الأمر والنهی هل هو تکلیف محال أم لا؟ لا فی أنّه هل هو تکلیف بالمحال أم لا؟ فیشترک الجمیع حتّی الأشاعرة القائلین بجواز التکلیف بالمحال[۴۶] فی هذا النزاع، لأنّهم أیضاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲

لا یقولون بجواز التکلیف المحال.

إن قلت: فساد مذهب الأشاعرة واضح عندنا، وجمیع المسلمین غیرهم یقولون باستحالة التکلیف بالمحال، کالتکلیف المحال، فلا ینبغی لهم أن یبحثوا فی جواز اجتماع الأمر والنهی عند عدم المندوحة مع کونه تکلیفاً بالمحال.

قلت: البحث هاهنا- کما عرفت- إنّما هو فی إمکان واستحالة نفس التکلیفین مع قطع النظر عن کون متعلّقهما مقدوراً أم لا، وإن کانت الاستحالة بالنظر إلی عدم مقدوریّة المتعلّق متّفقاً علیها.

وبعبارة اخری: نحن لا نبحث هاهنا عن استحالة اجتماع الحکمین الناشئة عن استحالة متعلّقهما، بل نبحث عن استحالته الناشئة عن شیء آخر، مثل اجتماع الضدّین[۴۷].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله مع توضیح وتکمیل منّا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳

فی تفرّع المسألة علی مسألة تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد

الأمر السابع: فی تفرّع المسألة علی مسألة تعلّق الأحکام‌بالطبائع والأفراد وعدمه

اشارة

ربما یقال تارةً: إنّ النزاع فی الجواز والامتناع یبتنی علی القول بتعلّق الأحکام بالطبائع، وأمّا الامتناع علی القول بتعلّقها بالأفراد فلا یکاد یخفی، ضرورة لزوم تعلّق الحکمین بواحد شخصی ولو کان ذا وجهین علی هذا القول، واخری: إنّ القول بالجواز مبنیّ علی القول بالطبائع، لتعدّد متعلّق الأمر والنهی ذاتاً علیه، وإن اتّحدا وجوداً، والقول بالامتناع علی القول بالأفراد، لاتّحاد متعلّقهما شخصاً خارجاً وکونه فرداً واحداً.

جواب صاحب الکفایة رحمه الله عن کلا القولین

وناقش فیهما المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تعدّد الوجه إن کان یجدی بحیث لا یضرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود والإیجاد لکان یجدی ولو علی القول بالأفراد، فإنّ الموجود الخارجی الموجّه بوجهین یکون فرداً لکلّ من الطبیعتین، فیکون مجمعاً لفردین موجودین بوجود واحد، فکما لا یضرّ وحدة الوجود بتعدّد الطبیعتین کذلک لا یضرّ بکون المجمع اثنین بما هو مصداق وفرد لکلّ من

الطبیعتین، وإلّا لما کان یجدی أصلًا، حتّی علی القول بالطبائع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴

کما لا یخفی، لوحدة الطبیعتین وجوداً واتّحادهما خارجاً، فکما أنّ وحدة الصلاتیّة والغصبیّة فی الصلاة فی الدار المغصوبة وجوداً غیر ضائر بتعدّدهما وکونهما طبیعتین، کذلک وحدة ما وقع فی الخارج من خصوصیّات الصلاة فیها وجوداً غیر ضائر بکونه فرداً للصلاة فیکون مأموراً به، وفرداً للغصب فیکون منهیّاً عنه، فهو علی وحدته وجوداً یکون اثنین، لکونه مصداقاً لطبیعتین، فلا تغفل[۴۸].

إنتهی کلامه رحمه الله.

بیان الحقّ فی المسألة

أقول: هذا الجواب صحیح لو کان مراد القائلین بتعلّق الأحکام بالفرد عنوان الفرد الذی هو کلّی صادق علی کلّ من الوجودات، فإذا قیل: «صلّ» کان معناه «یجب علیک فرد من الصلاة»، لکنّه بعید، إذ لا فرق بینه وبین الطبیعة فی کون کلّ منهما کلّیاً، فلا وجه لعدولهم من تعلّقها بالطبائع الذی هو ظاهر الخطابات إلی تعلّقها بالأفراد بهذا المعنی.

وأمّا بناءً علی ما اخترناه من أنّ مرادهم بالأفراد نفس الوجودات فلا یصحّ ما ذکره، لأنّک قد عرفت امتناع تعلّق التکلیف بالوجودات الخارجیّة حتّی مع قطع النظر عن اجتماع الأمر والنهی، فضلًا عن فرض اجتماعهما، وذلک لأنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته.

وکذلک بناءً علی ما اختاره نفسه رحمه الله، من أنّ مرادهم بها الوجودات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵

المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، بحیث کانت هذه العوارض المشخّصة[۴۹] أیضاً داخلة فی دائرة المأمور به.

إذ بناءً علیه، یبتنی القول بالجواز علی القول بالطبائع، لأنّ الأمر- بناءً علی القول بالطبائع- تعلّق بطبیعة الصلاة مثلًا، والنهی بطبیعة الغصب، وتصادقهما علی واحد فی مقام الامتثال لا یوجب اتّحادهما فی مقام تعلّق التکلیف[۵۰]، لعدم حکایة الطبیعتین اللتین تعلّق الأمر والنهی بهما عن أفرادهما.

والقول بالامتناع یبتنی علی القول بالأفراد[۵۱] بناءً علی ما هو المفروض من أنّ المأمور به والمنهیّ عنه وجود الطبیعة المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، لأنّ من هذه العوارض اتّحاد کلّ منهما مع الآخر، فإذا قیل: «صلّ» و «لا تغصب» ثمّ اختار المکلّف إیجاد الصلاة فی الدار المغصوبة، فکأنّه قیل: یجب علیک الصلاة الموجودة فی الخارج المتّحدة مع الغصب، ویحرم علیک الغصب الموجود فی الخارج المتّحد مع الصلاة، واستحالته واضحة.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب هاهنا إلی استقلال هذه المسألة وعدم تفرّعها علی مسألة تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد، وفسّر الأفراد فی تلک المسألة بالوجودات المتشخّصة بالعوارض الفردیّة، والجمع بینهما واضح الفساد، فلابدّ له- بعد تفسیر الأفراد بما ذکره- من القول بترتّب مسألة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶

الاجتماع علی مسألة تعلّق الأحکام بالطبائع والأفراد، فکلّ من ذهب إلی جواز الاجتماع لابدّ له من اختیار الطبائع، وکلّ من ذهب إلی امتناعه لابدّ له من اختیار الأفراد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷

فی اعتبار وجود الملاک فی متعلّقی الإیجاب والتحریم

الأمر الثامن[۵۲]: فی اعتبار وجود الملاک‌فی متعلّقی الإیجاب والتحریم

اشارة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لاـ یکاد یکون من باب الاجتماع إلّاإذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً، حتّی فی مورد التصادق والاجتماع[۵۳].

وبعبارة اخری: إنّ مسألة جواز الاجتماع وعدمه إنّما تجری فی المتزاحمین لا المتعارضین[۵۴].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۸

نقد کلام صاحب الکفایة من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

واعترض علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد تقیید عنوان النزاع بالمتزاحمین لعدم جریانه فی غیرهما، ففیه: أنّ اختصاص جریانه بباب التزاحم لا یوجب تقیید محلّ النزاع به، وإلّا کان متقیّداً بقید المندوحة أیضاً، لعدم جریانه أیضاً فیما إذا لم تکن المندوحة، لاستلزامه التکلیف بغیر المقدور، مع أنّک قد عرفت هناک أنّ النزاع إنّما هو فی أصل جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، مع قطع النظر عن کون متعلّقهما مقدوراً للمکلّف أم لا.

وبالجملة: إن کان تحقّق المناط فی متعلّقی الحکمین موجباً لتقیید محلّ البحث کان قید المندوحة أیضاً کذلک، فلا وجه لعدم اعتبار قید المندوحة واعتبار تحقّق المناط فی المتعلّقین.

وإن أراد بیان مجری المسألة من دون إرادة التقیید- بأن یکون فی مقام دفع إشکال ربما یرد فی المقام، وهو أنّ القوم لمّا عنونوا مسألة جواز الاجتماع مثّلوا له بالعامّین من وجه، کالصلاة فی الدار المغصوبة، واختار جمع منهم جواز الاجتماع، ولکن هذا الجمع لمّا وصلوا إلی باب التعارض جعلوا العامّین من وجه أحد وجوه التعارض، ولم یذکر أحد منهم جواز الجمع بینهما بصحّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۹

تعلّق الأمر والنهی بعنوانین بینهما عموم من وجه.

فصار قدس سره بصدد دفع هذا الإشکال بالفرق بین البابین، بأنّ کون العامّین من وجه من باب الاجتماع مشروط بإحراز المناط حتّی فی مورد التصادق، کالمثال المتقدّم، وإلّا دخل فی باب التعارض، کقول المولی:

«أکرم العلماء» و «لاـ تکرم الفسّاق»- ففیه[۵۵]: أنّ المیز بین البابین لیس بما ذکر، إذ المیزان فی عدّ الدلیلین متعارضین هو کونهما کذلک فی نظر العرف، إذ الأحکام المترتّبة علی المتعارضین المذکورة فی الأخبار العلاجیّة أحکام شرعیّة، وموضوعات الأحکام الشرعیّة إذا لم تکن مستنبطة[۵۶] فتشخیصها علی عهدة العرف، ولذا لو کان بین الدلیلین جمع عرفی خرجا من المتعارضین، فالجمع والتعارض کلاهما عرفیّان، فکلّ ما عدّه العرف متعارضاً مع آخر وإن أحرزنا المناط فیهما فهو داخل فی باب التعارض، ولابدّ فیه من إعمال قواعده من الجمع والترجیح والطرح، کما أنّ ما لم یعدّه متعارضاً مع آخر وآنس بینهما توفیقاً فهو من باب الاجتماع وإن لم یحرز المناط فیهما.

وبالجملة: موضوع باب التعارض هو الخبران المختلفان، والمناط فی‌الاختلاف هو الفهم العرفی، والجمع هناک عرفی لا عقلی، بخلافه هاهنا، فإنّ المسألة عقلیّة، فلا ربط بین البابین أصلًا[۵۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۰

الحقّ فی المسألة

أقول: الأحکام الواردة فی الأخبار العلاجیّة مختصّة بالخبرین المتعارضین، ولا تعمّ غیرهما من موارد التعارض، کتعارض إجماعین أو

ظاهر آیتین من الکتاب، فلابدّ فی هذه الموارد من الرجوع إلی العقل فی حکمها وتشخیص موضوعها.

ویؤیّده أنّهم یبحثون فی بدایة باب التعارض عن اقتضاء القاعدة فی المتعارضین مع قطع النظر عن الأخبار العلاجیّة، فذهب جمع إلی التخییر وجمع آخر إلی التساقط، ولیس مرادهم بالقاعدة إلّاحکم العقل.

والحاصل: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله إن أراد من الأمر الثامن والتاسع بیان مورد مسألة الاجتماع والفرق بینه وبین باب التعارض کما هو ظاهر قوله: «لا یکاد یکون من باب الاجتماع إلّاإذا کان فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً» لا تقیید العنوان بالمتزاحمین، فلا یرد علیه إشکال سیّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله إلّافی خصوص بیان الفرق بین مسألة الاجتماع وبین الخبرین المتعارضین، بخلاف سائر موارد التعارض التی یکون الحکم والموضوع فیها عقلیّین، کالمقام، ففی کلّ مورد وجد فی کلّ واحد من متعلّقی الإیجاب والتحریم مناط حکمه مطلقاً حتّی فی مورد التصادق کان من باب الاجتماع، وفی کلّ مورد لا یکون إلّامناط أحدهما کان من باب التعارض.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۱

فی ثمرة النزاع

الأمر التاسع: فی ثمرة النزاع

اشارة

ذهب المشهور إلی أنّ ثمرة النزاع هی صحّة الصلاة فی الدار المغصوبة بناءً علی جواز الاجتماع.

ویرد علیهم: أنّ بعض من قال بالجواز ذهب إلی فسادها، کسیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله[۵۸]، وکان سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره أیضاً مائلًا إلیه وإن لم یصرّح به[۵۹].

نظریّة المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ذکر المحقّق النائینی رحمه الله مقدّمات، ثمّ استنتج منها جواز الاجتماع وصحّة الصلاة فی الدار المغصوبة کلیهما، وکلامه طویل لا بأس بذکر خلاصته، فلنذکر المقدّمات التی ذکرها أوّلًا، ثمّ النتیجة التی رتّبها علیها.

الاولی: أنّ المقولات التسع العرضیّة بسیطة لا ترکیب فیها، فلیس فوقها جنس کی تکون مرکّبةً من جنس وفصل.

الثانیة: أنّها متباینات، وإلّا لزم الترکّب، وقد عرفت بساطة المقولات.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۲

الثالثة: أنّ الحرکة[۶۰] فی کلّ مقولة عینها، إذ لا یمکن أن تکون جزءً لها، لاستلزامه ترکّب المقولات ودخولها تحت جنس آخر، وهو الحرکة، ولا عرضاً یعرضها، لاستلزامه قیام العرض بالعرض، وهو محال[۶۱]، فلا محالة تکون حرکة کلّ مقولة عین تلک المقولة.

الرابعة: أنّ الصلاة من مقولة الوضع، وهذا واضح بناءً علی ما اختاره صاحب الجواهر[۶۲] فی الرکوع والسجود الذین هما رکنا الصلاة من أنّهما عبارتان عن الهیئة الرکوعیّة والسجودیّة، وأمّا بناءً علی ما اخترناه من أنّهما الفعل، فلأنّ المراد من الفعل لیس هو الفعل باصطلاح المعقول، بل الفعل الصادر عن المکلّف[۶۳]، فیکون الانحناء إلی الرکوع أوضاعاً متلاصقة متّصلة.

فالصلاة علی أیّ حال من مقولة «الوضع»، وأمّا الغصب فهو من مقولة «الأین» لأنّه عبارة عن شاغلیّة الشخص للمکان وکونه فیه.

ثمّ قال بعد بیان هذه المقدّمات ما حاصله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۳

فحیثیة الصلاتیة غیر حیثیة الغصبیة وجوداً وماهیةً[۶۴]، فالحرکة الصلاتیة أیضاً غیر الحرکة الغصبیة، فلا یمکن أن تتّحدا أصلًا، فیجوز اجتماع الأمر والنهی، لاختلاف متعلّقیهما ماهیّةً ووجوداً، وتقع الصلاة صحیحة یستحقّ العبد المثوبة علیها، والغصب حراماً یستحقّ العقوبة علیه، لأنّ المقرّب غیر المبعّد.

والشاهد علی ما ذکرنا من اختلافهما وجوداً أنّ کون زید فی الدار المغصوبة لا یوجب أن یکون زید غصباً، فکذلک کون الصلاة فیها، فالترکیب بینهما انضمامی لا اتّحادی، وزید وإن کان جوهراً والصلاة عرضاً، إلّاأنّ نسبة المکین إلی المکان والإضافة الحاصلة بینهما لا یعقل أن یختلف فی الجوهر والعرض، فکما أنّ کون زید فی الدار الغصبیّة لا یوجب اتّحاد زید مع الغصب، فکذلک کون الصلاة فیها[۶۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۴

نقد کلامه رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الصلاة لیست عبارة عن الرکوع والسجود کی تکون من مقولتهما، بل هی أمر اعتباری مرکّب من امور متأصّلة مختلفة المقولات، منها الرکوع والسجود، فأجزائها وإن کانت اموراً حقیقیّة إلّاأنّ نفسها أمر مرکّب اعتباری، فلا تدخل تحت أیّة مقولة أصلًا، لاختصاص المقولات بالامور الحقیقیّة المتأصّلة.

إن قلت: نعم، لکن نفس الرکوع والسجود أمران حقیقیّان مندرجان تحت مقولة الوضع کما عرفت، ولا ریب فی أنّ فسادهما یستلزم فساد أصل الصلاة، لاقتضاء فساد الجزء فساد الکلّ فی الأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

قلت: فسادهما وإن کان مستلزماً لفساد أصل الصلاة، إلّاأنّ صحّتهما لا تستلزم صحّتها، لإمکان أن تکون باطلة لأجل الإخلال بشرط أو جزء آخر غیرهما، والمحقّق النائینی رحمه الله بصدد إثبات صحّة الصلاة فی الدار المغصوبة، لا بصدد إثبات بطلانها.

علی أنّ کون الرکوع والسجود من مقولة الوضع واضح بناءً علی المعنی الذی اختاره صاحب الجواهر لهما، من أنّهما عبارتان عن الهیئة الرکوعیّة والسجودیّة، وأمّا بناءً علی ما اختاره المحقّق النائینی رحمه الله من کونهما عبارتین عن الفعل الصادر عن المکلّف فهما وإن کانا مندرجین تحت مقولة الوضع بلحاظ کون الانحناء مثلًا أوضاعاً متلاصقة متّصلة مع قطع النظر عن الفضاء الذی تقع فیه هذه الأوضاع الرکوعیّة، إلّاأنّهما داخلان تحت مقولة الأین بلحاظ وقوع تلک الأوضاع والأفعال فی الفضاء، فیتّحدان مع الغصب من حیث المقولة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۵

وثانیاً: أنّ الغصب أیضاً لا یندرج تحت مقولة، لعدم کونه عبارة عن شاغلیّة الشخص للمکان وکونه فیه، بل هو عبارة عن الاستیلاء علی مال الغیر عدواناً، سواء کان الغاصب داخلًا فیه أم لم یکن، وهذا الاستیلاء من الامور الاعتباریّة، ولذا انشأ فی روایة «الناس مسلّطون علی أموالهم»[۶۶]، فإنّها فی مقام إنشاء استیلاء الناس علی أموالهم لا فی مقام الإخبار عنه، مع أنّ الامور الحقیقیّة لا تقبل الإنشاء، فالاستیلاء المنشأ بهذا الحدیث هو الاستیلاء الاعتباری، لا الحقیقی التکوینی.

وثالثاً: أنّ المجوّزین[۶۷] القائلین بفساد الصلاة لا یقولون به لأجل الغصب، بل لأجل التصرّف فی مال الغیر بلا إذن منه.

توضیح ذلک: أنّ سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله قال: إنّ لنا عنوانین محرّمین: أحدهما: الغصب، و الثانی: التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، وبینهما عموم من وجه، لأنّ الشخص تارةً: یکون متصرّفاً فی مال الغیر بدون إذنه مع عدم کونه غاصباً له، لعدم استیلائه علیه، کما إذا کنت تقرأ کتاب صدیقک بغیر إذنه من دون أن تکون مستولیاً علیه، والشاهد علی عدم استیلائک علیه أنّک لو اطّلعت علی مجیء صاحبه لترکت القراءة ووضعته فی محلّه، واخری: یکون غاصباً مستولیاً علیه من دون أن یتصرّف فیه أصلًا، وثالثةً: یکون

مستولیاً علیه ومتصرّفاً فیه.

وفساد الصلاة فی الدار المغصوبة لیس لأجل اتّحادها مع الغصب کی ینکر الاتّحاد بما ذکره المحقّق النائینی رحمه الله، بل لأجل اتّحادها مع مصداق من مصادیق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۶

التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه[۶۸]، والتصرّف فی مال الغیر أمر منتزع من مصادیقه المختلفة المقولات، کالجلوس فی دار الغیر وقراءة کتابه وأکل طعامه وغیرها من التصرّفات، وهذه العناوین وإن کانت اموراً تکوینیّة متأصّلة لها ما بإزاء فی الخارج، إلّاأنّ نفس التصرّف فی مال الغیر الذی انتزع من هذه الامور لیس أمراً حقیقیّاً له ما بإزاء فی الخارج غیر ما بإزائها، فهو غیر مندرج تحت مقولة من المقولات، فلا یمکن أن یقال: إنّ الصلاة من مقولة کذا والتصرّف فی مال الغیر من مقولة کذا، والمقولات بسائط متباینات، والحرکة فی کلّ واحدة منها عینها، فلا تتّحد الصلاة مع التصرّف فی مال الغیر، ولو سلّمنا صحّة هذا القول بالنسبة إلی قیاس الصلاة بالغصب.

کلام السیّد البروجردی رحمه الله فی المقام

ذهب المحقّق استاذنا العلّامة البروجردی رحمه الله إلی جواز الاجتماع، بل عدّه من الواضحات، ومع ذلک قال ببطلان الصلاة فی الدار المغصوبة.

واستدلّ علی الأوّل بأنّ متعلّق الأمر عنوان الصلاة ومتعلّق النهی عنوان التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، وهذان العنوانان وإن تصادقا فی واحد، وهو الحرکات والسکنات الخارجیّة المتحقّقة فی الدار المغصوبة، إلّاأنّ هذا التصادق لا یرتبط بمقام تعلّق التکلیف، بل بمقام الامتثال ووجود الطبیعة فی الخارج، فلا ضیر فی تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین علی واحد، لعدم حکایتهما عن وجوداتهما التی منها مورد التصادق، فیکون متعلّقهما شیئین لا شیئاً واحداً، فلا یلزم محذور فی مقام تعلّق التکلیف، فیجوز الاجتماع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۷

وعلی الثانی بأنّ المأمور به إذا کان عبادة فلابدّ من أن یکون مقرّباً للعبد إلی ساحة المولی، والمقرّبیّة والمبعّدیّة صفتان لوجود المأمور به والمنهیّ عنه خارجاً، ضرورة أنّ ماهیّة[۶۹] الصلاة أو وجودها الذهنی لا یوجبان قرب العبد إلی اللّه، فلا یصلح للمقرّبیّة إلّاوجودها الخارجی، وکذلک فی ناحیة التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه، فإنّ المبعّد عن ساحة المولی إنّما هو وجوده الخارجی لا ماهیّته ولا وجوده الذهنی، فالمقرّبیّة والمبعّدیّة لیستا من لوازم الماهیّة ولا من لوازم وجودها الذهنی، بل من لوازم وجودها الخارجی.

ولا ریب فی أنّ الصلاة فی الدار المغصوبة والتصرّف فی مال الغیر بدون إذنه موجودان بوجود واحد، ولا یمکن أن یکون هذا الوجود الواحد مبعّداً عن المولی ومقرّباً إلیه معاً، فلا محالة تقع الصلاة فی الدار الغصبیّة باطلة[۷۰].

هذا حاصل کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق البروجردی رحمه الله

أقول: کلامه قدس سره متین بالنسبة إلی مسألة جواز الاجتماع، والاستدلال علیه بأنّ متعلّق الأحکام هو الطبائع والعناوین، ولا یرتبط عنوان الصلاة بعنوان الغصب[۷۱]، ولأجل ذلک لا ینتقل الذهن من سماع أحدهما إلی الآخر.

کما أنّ کلامه صحیح بالنسبة إلی کون الصلاة والغصب موجودین فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۵۸

الخارج بوجود واحد، وأنّ المقرّبيّة والمبعّديّة من لوازم وجودهما الخارجي.

لكن يرد عليه أنّه لا دخل لإباحة المكان في المقرّبيّة كي تكون غصبيّته مانعة عنها.

توضيح ذلك: أنّ المكان وإن لم ينفكّ عن الصلاة الخارجيّة، إلّاأنّك إذا صلّيت في بيتك مثلًا كان المقرّب هو ذلك الوجود الخارجي بما أنّه صلاة، لا بما أنّه واقع في بيتك.

فكذلك الأمر إذا صلّيت في الدار الغصبيّة، فإنّ ما وقع في الخارج مقرّب بما أنّه وجود خارجي للصلاة ومبعّد بما أنّه وجود خارجي للغصب.

وبعبارة اخرى: لهذا الموجود الواحد الخارجي إضافة إلى عنوان الصلاة وإضافة اخرى إلى عنوان الغصب، وإضافته إلى عنوان الصلاة تؤثّر في مقرّبيّته وإلى عنوان الغصب تؤثّر في مبعّديّته، فلا يلزم من القول بصحّة الصلاة في الدار الغصبيّة أن يكون المقرّب مبعّداً والمبعّد مقرّباً.

بيان ما هو الحقّ في المسألة

فالحقّ أنّ الصلاة في الدار الغصبيّة صحيحة بناءً على جواز الاجتماع وإن كان العبد عاصياً أيضاً لأجل النهي.

وكذلك الحال بناءً على الامتناع وترجيح جانب الأمر، إلّاأنّه لا معصية عليه.

لكن لا يجري هذا القول إلّافيما إذا لم تكن هناك مندوحة[۷۲] كي نضطرّ إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۵۹

ترجيح ما هو أقوى مناطاً وهو الأمر عند القائلين بترجيح جانبه، فيصير هو فعليّاً دون النهي.

وأمّا إذا كانت المندوحة متحقّقة فحيث إنّه قادر على امتثال كليهما فلا مجال للقول بترجيح جانب الأمر بلحاظ أقوائيّة مناطه، بل لابدّ له من إيقاع الصلاة في أرض مباحة، كي يتحقّق امتثال كلا التكليفين، لعدم التزاحم بينهما.

وأمّا على الامتناع وترجيح جانب النهي فلا إشكال في بطلان الصلاة في الدار المغصوبة إذا كان عالماً بالغصب وحرمته، أو جاهلًا بها عن تقصير، لأنّ الجاهل المقصّر بمنزلة العالم.

حكم الصلاة في الدار الغصبيّة مع الجهل عن قصور

إنّما الإشكال في الجاهل القاصر، إمّا لعدم التفاته إلى حرمة الغصب أصلًا، أو لعدم تمكّنه من استكشاف حكمه وإن كان يلتفت إلى الحرمة ويحتملها.

والحقّ بطلان صلاته، لأنّ الجهل عن قصور وإن كان يقتضي عدم تنجّز حرمة الغصب، بمعنى عدم استحقاق العقوبة على مخالفتها، إلّاأنّه لا يقتضي صحّة الصلاة.

وهذا واضح لو قلنا بتوقّف صحّة العبادة على الأمر، إذ المفروض عدم كون الصلاة مأموراً بها.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق الذي ذهب إليه المحقّق الخراساني رحمه الله أيضاً[۷۳]، من كفاية تحقّق ملاك الأمر من المصلحة التامّة في صحّة العبادة فلفقدان ملاك الأمر أيضاً في المقام، إذ على القول بالامتناع وترجيح جانب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۰

النهي- كما هو المفروض- لا ملاك إلّاللنهي[۷۴]، وعدم تنجّز النهي لأجل الجهل عن قصور لا يقتضي أن يوجد ملاك الأمر بعدما كان منعدماً، فلا وجه للقول بصحّة الصلاة في الدار الغصبيّة أصلًا بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي.

کلام صاحب الکفایة فی المقام

لکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی صحّتها، فإنّه قال:

إنّه لا إشکال فی سقوط الأمر وحصول الامتثال بإتیان المجمع بداعی الأمر علی الجواز مطلقاً ولو فی العبادات، وکذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الأمر.

وأمّا علیه وترجیح جانب النهی فیسقط به الأمر به مطلقاً فی غیر العبادات، لحصول الغرض الموجب له.

وأمّا فیها فلا، مع الالتفات إلی الحرمة، أو بدونه تقصیراً.

وأمّا إذا لم یلتفت إلیها قصوراً وقد قصد القربة بإتیانه فالأمر یسقط، لقصد التقرّب بما یصلح أن یتقرّب به، لاشتماله علی المصلحة مع صدوره حسناً، لأجل الجهل بحرمته قصوراً، فیحصل به الغرض من الأمر، فیسقط به قطعاً[۷۵].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۱

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله

أقول: قوله: «لاشتماله علی المصلحة» ینافی ما یقتضیه کلامه فی مقام الاستدلال علی الامتناع، فإنّه رحمه الله قال بعد ذکر مقدّمات المسألة ما ملخّصه:

إذا عرفت هذه الامور فالحقّ هو القول بالامتناع، وتحقیقه یتوقّف علی تمهید مقدّمات:

إحداها: أنّه لا ریب فی أنّ الأحکام الخمسة متضادّة[۷۶].

ثانیتها: أنّه لا شبهة فی أنّ متعلّق الأحکام هو فعل المکلّف وما هو فی الخارج یصدر عنه.

ثالثتها: أنّه لا یوجب تعدّد الوجه والعنوان تعدّد المعنون.

رابعتها: أنّه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد إلّاماهیّة واحدة وحقیقة فاردة[۷۷].

واستنتج بعد ذکر هذه المقدّمات أنّ القول بجواز اجتماع الأمر والنهی مستلزم للقول بجواز اجتماع الضدّین، لتعلّقهما بفعل المکلّف الذی هو واحد ذو ماهیّة واحدة مع کونهما ضدّین[۷۸].

ولا ریب فی أنّه إذا کان بین الأمر والنهی مع کونهما أمرین اعتباریّین تضادّ فی البین کان مناطاهما- أعنی المصلحة والمفسدة- أحقّ بتحقّق التضادّ بینهما، لکونهما أمرین حقیقیّین، فکیف یحکم باستحالة اجتماع الأمر والنهی وإمکان اجتماع مناطیهما فی واحد؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۲

وبالجملة: لا یتعلّق کلّ من الأمر والنهی إلّابما هو حامل ملاکه، فإن کان متعلّقهما واحداً کان امتناع تحقّق الملاکین فیه أولی من امتناع تعلّق الحکمین به.

والحاصل: أنّه لا مجال علی الامتناع وترجیح جانب النهی من القول بتحقّق المصلحة التی نعبّر عنها بملاک الأمر، بل علیه لا ملاک إلّاللنهی، وعدم تنجّز النهی لأجل الجهل عن قصور لا یقتضی أن یوجد ملاک الأمر بعدما کان منعدماً.

فالصلاة فی الدار المغصوبة علی القول بالامتناع وترجیح جانب النهی فاسدة مطلقاً حتّی فیما إذا کان المصلّی جاهلًا بحرمة الغصب عن قصور، إذ صحّة العبادة متوقّفة علی وجود ملاک الأمر الذی هو مفقود فی المقام.

کلام المحقّق النائینی فی المسألة

بل ذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی فسادها علی فرض تحقّق الملاک أیضاً، إذ لا أثر له أصلًا، فیکون کالعدم.

توضیح ذلک: أنّ التزاحم تارةً یکون بین الحکمین، واخری بین المقتضیین.

وفی الأوّل یکون کلّ واحد من الحکمین مجعولًا مطلقاً حتّی فیما إذا کان مزاحماً للآخر، إلّاأنّ الحکم الفعلی تابع لما هو أقوی مناطاً فقط، لعدم قدرة العبد علی امتثال کلیهما، وهذا کمسألة الضدّین إذا لم نقل باقتضاء الأمر بأحدهما النهی عن الآخر، بل یقتضی عدم الأمر به فقط، ففی المثال المعروف هناک انشأ وجوب کلّ من الإزالة والصلاة مطلقاً حتّی فیما إذا کانا متزاحمین، لکنّ الحکم الفعلی للإزالة، لکون ملاک وجوبها أقوی وعدم قدرة المکلّف علی الإتیان بها وبالصلاة معاً، ففی هذا النوع من التزاحم إذا کان العبد جاهلًا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۳

قاصراً بوجوب إزالة النجاسة عن المسجد واشتغل بالصلاة تکون صلاته صحیحة من دون أن یعدّ عاصیاً مستحقّاً للعقوبة، وذلک لأنّ الصلاة وإن لم تکن مأموراً بها إلّاأنّها مشتملة علی ملاک الأمر، وهو کافٍ فی صحّتها.

بخلاف التزاحم بین الملاکین، فإنّ المولی لا یمکن أن یجعل الحکم هاهنا إلّا علی طبق أقواهما، فالحکم المجعول تابع لملاک الأهمّ، وأمّا المهمّ فوجود ملاکه کالعدم، إذ لا أثر له أصلًا، فلا یمکن تصحیح العبادة به، والمقام من هذا القبیل، ففی الصلاة فی الدار المغصوبة یقع التزاحم بین مناطی حرمة الغصب ووجوب الصلاة بناءً علی الامتناع، فلا محالة یجعل الحکم علی طبق أقوی الملاکین، وهو ملاک الحرمة علی القول بترجیح جانب النهی، فحرمة الغصب مجعولة مطلقاً حتّی فی مورد اجتماعه مع الصلاة، بخلاف وجوب الصلاة، فإنّه مقیّد بعدم کونها فی مکان مغصوب، فملاک وجوبها وإن کان موجوداً، إلّاأنّه کالعدم بعد کونه مکسوراً بملاک حرمة الغصب، فلا مجال للقول بصحّة الصلاة فی الدار المغصوبة باستناد ملاکها الذی لا أثر له أصلًا.

وإن شئت قلت: یکون المقام من صغریات باب التعارض، وبناءً علی ترجیح جانب النهی ینشأ الأمر بالصلاة فی غیر المغصوب، فالصلاة فی المغصوب لیست بمأمور بها[۷۹].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد کلامه من قبل الإمام الخمینی رحمه الله

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّه إن أراد بمکسوریّة ملاک الأمر نقصانه فهو ممنوع، لأنّ الملاکین القائمین بحیثیّتین لا معنی لانکسار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۴

أحدهما بالآخر.

وإن أراد أنّ الحکم بعد تزاحم المناطین یصیر تابعاً لأقواهما، فهذا مسلّم، لکنّه لا یوجب نقصاً فی ملاک المهمّ، فهو علی ملاکه باقٍ، فلا مانع من تأثیره فی الصحّة بعد کفایة الملاک التامّ إذا لم یتنجّز النهی لأجل الجهل عن قصور.

فلا معنی لرجوع المقام إلی باب التعارض بعد تسلیم تحقّق الملاکین، إذ التعارض لا یجری إلّافیما إذا کان موضوع أحد الدلیلین المتعارضین فاقداً لملاک الحکم.

إن قلت: لا ریب فی تقیید وجوب الصلاة فی المقام بعدم کونها فی الدار المغصوبة بناءً علی الامتناع وترجیح جانب النهی، بخلاف حرمة الغصب التی هی مطلقة.

قلت: مسألة الضدّین أیضاً کذلک، فإنّ وجوب الإزالة مطلق ووجوب الصلاة مقیّد بعدم کونها مزاحمة للإزالة، فلا فرق بین البابین.

إن قلت: نعم، لکن المقیّد فی المقام هو الأمر الإنشائی، بخلاف مسألة الضدّین، فإنّ المقیّد فیها إنّما هو الأمر الفعلی المتعلّق بالصلاة مکان الإزالة، وأمّا الأمر الإنشائی فهو موجود.

قلت: نعم، لكن هذا الفرق لا يكون فارقاً بين البابين، فإنّ وجود الحكم الإنشائي وعدمه لا يكون دخيلًا في صحّة العبادة وعدمها، بل إن كان ملاك الأمر موجوداً تكون صحيحة، وإلّا فلا. والمفروض أنّه موجود في المقام كمسألة الضدّين بلا فرق بينهما في ذلك[۸۰].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله، وهو حقّ متين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۵

والحاصل: أنّ الصلاة في الدار المغصوبة بناءً على الامتناع وترجيح جانب النهي فاسدة مطلقاً، ولو كان المصلّي جاهلًا عن قصور بحرمة الغصب، لعدم كونها متعلّقة للأمر الفعلي ولا واجدة لملاكه، وأمّا لو فرضنا وجدانها لملاك الأمر وقلنا بكفايته في صحّة العبادة فلا وجه للقول بفسادها، بل لابدّ من الحكم بصحّتها إذا اشتغل بها مع الجهل عن قصور بحرمة الغصب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۷

في حدود محلّ النزاع

الأمر العاشر: في النسب الأربع المنطقيّة في محلّ النزاع

عدم جريان البحث في المتباينين

لا إشكال في عدم جريان النزاع في المتباينين، لوضوح جواز اجتماع الأمر والنهي فيهما، كوجوب الصلاة وحرمة النظر إلى الأجنبيّة، فإنّ النظر إلى الأجنبيّة وإن كان يقارن الصلاة أحياناً، إلّاأنّهما لا يتصادقان على واحد أصلًا، فإنّ مصداق النظر إليها شيء ومصداق الصلاة شيء آخر، فالإنسان الذي ينظر إلى الأجنبيّة حال كونه مصلّياً يتوجّه إليه الأمر والنهي كلاهما حتّى على القول بالامتناع.

القول في جريان البحث في المتساويين

وأمّا المتساويان فنحن ذهبنا في الدورة السابقة إلى عدم جريان النزاع فيهما أيضاً، لوضوح امتناع الاجتماع فيهما، لعدم قدرة العبد على امتثال كلا التكليفين، ألا ترى أنّ المولى إذا أوجب إكرام الإنسان وحرّم إكرام الضاحك لا يتمكّن المكلّف على امتثال كلا الحكمين، وهذا ما بعث المحقّق الخراساني رحمه الله على القول بأنّ اتّحاد المتلازمين في الحكم وإن لم يكن لازماً، إلّاأنّ كون أحدهما محكوماً بحكم منافٍ لحكم الآخر- كأن يكون أحد المتلازمين واجباً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۶۸

والملازم الآخر حراماً- ممتنع، لعدم قدرة المكلّف على امتثال التكليفين.

لكنّ التحقيق يقتضي جريانه فيهما، لأنّ عدم تمكّن المكلّف على امتثال كليهما يوجب كون التكليف تكليفاً بالمحال[۸۱]، لا تكليفاً محالًا، وقد عرفت في مبحث اعتبار قيد المندوحة أنّ المتنازع فيه هاهنا هو الثاني، لا الأوّل.

وبالجملة: عنوان النزاع، وهو أنّه «هل يجوز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد أم لا؟» يعمّ المتساويين، لعدم كونه ذا مفهوم كي يعتبر عدم التصادق في سائر الأفراد، فإنّ أساس النزاع إنّما هو التصادق على مصداق واحد، وأمّا عدم التصادق على غيره فلا دخل له فيه، وإثبات الشيء لا يقتضي نفي ما عداه، وملاك النزاع أيضاً- وهو أنّ تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد هل هو من قبيل التكليف المحال أم لا؟- موجود فيهما.

التحقيق حول جريان البحث في العامّ والخاصّ المطلقين

کلام المحقّق القمی والنائینی وصاحب الفصول فی ذلک

وأمّا العامّ والخاصّ المطلقان فذهب المحقّق القمی صاحب القوانین والمحقّق النائینی رحمهما الله إلی عدم جریان النزاع فیهما[۸۲]، خلافاً لصاحب الفصول رحمه الله[۸۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۶۹

وکلامه ظاهر فی اختصاص جریان النزاع بما إذا کان بین العنوانین تغایر مفهوماً وکان الأعمّیّة والأخصّیّة بحسب المورد. وبعبارة اخری: لا یجری البحث إلّافیما إذا لم یکن مفهوم الأعمّ مأخوذاً فی الأخصّ، کما إذا أمر بضرب الحیوان ونهی عن ضرب الإنسان، فإنّ «الحیوان» وإن اخذ فی ماهیّة «الإنسان» إلّاأنّه لم یؤخذ فی مفهومه، فهما متغایران مفهوماً، والشاهد علیه أنّه لا ینسبق إلی الذهن مفهوم «الحیوان» عند استماع کلمة «الإنسان» أو بالعکس.

بخلاف ما إذا کان مفهوم الأعمّ اخذ فی الأخصّ، کما إذا أمر بعتق الرقبة، ونهی عن عتق الرقبة الکافرة، أو أمر بالصلاة ونهی عن الصلاة فی الدار المغصوبة، لأنّ المطلق عین ما اخذ فی المقیّد، إذ وصف الإطلاق والسریان لیس قیداً للمطلق کی یدّعی تغایرهما مفهوماً، بدعوی أنّ المطلق هو الماهیّة المقیّدة بالإطلاق والمقیّد هو الماهیّة المقیّدة بالقید، بل المطلق عبارة عن الماهیّة لا بشرط التی تجتمع مع ألف شرط، فالمطلق عین ما اخذ فی المقیّد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۰

نقد کلام الأعلام الثلاثة المتقدّمة

لکنّ الحقّ أنّ النزاع یجری فی کلا القسمین.

أمّا الأوّل: فواضح، لأنّه إذا کان یجری فی المتساویین فجریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین کان أولی، لتحقّق مادّة الافتراق فی جانب أحدهما، بخلاف المتساویین.

وأمّا الثانی: فلأنّ الإطلاق وإن لم یکن قیداً للمطلق، إلّاأنّ عنوان المطلق غیر عنوان المقیّد، فإنّ عنوان «الرقبة» غیر عنوان «الرقبة الکافرة» وعنوان «الصلاة» غیر عنوان «الصلاة فی الدار المغصوبة» والحکم فی المقیّد لم یتعلّق بالمطلق مع قیده، بحیث کان کلّ منهما محکوماً به، بل بالمقیّد بما هو مقیّد، ونفس الطبیعة بلا قید لم تکن موضوع الحکم فی دلیل المقیّد، بل فی دلیل المطلق فقط، فالمطلق فی أحد الدلیلین ذو حکم دون الدلیل الآخر، والحکم الضمنی لا أساس له.

والحاصل: أنّ النزاع یجری فی کلا قسمی العامّ والخاصّ.

خلافاً للمحقّق النائینی والقمی رحمهما الله حیث أنکرا جریانه فی الأعمّ والأخصّ المطلقین مطلقاً، ولصاحب‌الفصول حیث یظهر من کلامه التفصیل بین‌القسمین.

جریان النزاع فی العامّین من وجه

وأمّا العامّان من وجه فلا إشکال فی کونهما محلّاً للبحث فی الجملة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فیه

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله قیّده بثلاثة قیود، واضطرّ إلی اعتبارها لبعض ما التزم به من المبانی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۱

فإلیک القیود التی قال باعتبارها:

۱- أن تکون النسبة- أعنی العموم من وجه- بین المتعلّقین، کما فی الصلاة والغصب، وأمّا إذا کانت بین الموضوعین، کما فی العالم والفاسق فیما إذا أمر بإکرام الأوّل ونهی عن إکرام الثانی فهو خارج عن محلّ النزاع، لاتّحاد ما تعلّق به الحکمان، وهو الإکرام، فلا یمکن أن یندرج تحت مقولتین کی یصحّ القول بالجواز، فلابدّ هاهنا من أن یذهب القائلون بالجواز أیضاً إلی الامتناع، وکانت المسألة من مصادیق باب التعارض.

۲- أنّ المأمور به والمنهیّ عنه إن کانا من الأفعال التولیدیّة والتسبیبیّة فلابدّ من تحقّق النسبة بین السببین، ولا یکفی تحقّقها بین المسبّبین، لأنّ التکلیف وإن تعلّق ظاهراً بالمسبّب إلّاأنّه تعلّق فی الواقع بالسبب الذی هو مقدور بلا واسطة، لابالمسبّب الذی لا یکون مقدوراً إلّابواسطة سببه، فلا یجری النزاع فی قول المولی: «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» من هذه الجهة أیضاً[۸۴]، فإنّ الإکرام فعل مسبّب من غیره، مثل القیام بقصد التعظیم، فإذا کان العبد جالساً فی حجرة ثمّ قام بقصد التعظیم لکلّ من زید العالم وعمرو الفاسق عند دخولهما فیها فلا یمکن أن یقال: هذا القیام مأمور به ومنهیّ عنه معاً، لکونه شیئاً واحداً لا یمکن أن یندرج إلّاتحت مقولة واحدة، فلابدّ من أن یذهب الجمیع هاهنا أیضاً إلی الامتناع ویعاملوا معه معاملة التعارض.

۳- أن یکون الترکیب بین المأمور به والمنهیّ عنه فی‌مورد الاجتماع انضمامیّاً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۲

کی یمکن اندراجه تحت مقولتین، وأمّا إذا کان الترکیب بینهما اتّحادیّاً فلا یکاد یندرج مادّة الاجتماع إلّاتحت مقولة واحدة، لکونها شیئاً واحداً، ولا یمکن أن یصدق علی الشیء الواحد أکثر من مقولة واحدة، فإذا قال المولی: «إشرب الماء» و «لا تغصب» فشرب العبد الماء المغصوب کان الترکیب بینهما اتّحادیّاً، لأنّ شرب الماء هاهنا عین الغصب، فلا یجری النزاع فیهما، بل لابدّ من أن یقول الکلّ هاهنا أیضاً بالامتناع، لعدم اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتین، فیکون الدلیلان من قبیل المتعارضین[۸۵].

هذا حاصل کلام المحقّق النائینی رحمه الله.

نقد ما أفاده رحمه الله

والحقّ عدم اعتبار شیء من هذه القیود، لأنّ اعتبارها مبنیّ علی مبانٍ مختلف فیها، ولا مجال لمن اختارها أن یدّعی دخلها فی تحریر محلّ النزاع العامّ بین الجمیع.

توضیح ذلک: أنّ اعتبار الشرط الأوّل مبنیّ علی القول بالجواز وتعلیله باندراج مورد الاجتماع تحت مقولتین، فهو لا یعتبر عند من ذهب إلی الامتناع، أو إلی الجواز، لکن لأجل القول بتعلّق الأحکام بالطبائع- کما هو مختارنا- لا لأجل اندراج مادّة الاجتماع تحت مقولتین- کما قال به المحقّق النائینی رحمه الله-.

وأمّا عدم جریان النزاع فی مثل «أکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» فلعدم إحراز مناط کلا الحکمین، فلو احرز مناطهما لجری فیهما أیضاً، ولم یمنع منه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۷۳

اتّحاد ما تعلّق به الحکمان بعد کون النسبة بین الموضوعین عموماً من وجه.

واعتبار الشرط الثانی مبنیّ علی القول بلزوم تعلّق الأحکام بالأسباب واقعاً، ولو کانت متوجّهة إلی المسبّبات صورةً فی الأفعال التولیدیّة، فهو لا یعتبر فی المقام عند من قال بتمرکز الأحکام فی المسبّبات- کما هو ظاهر الخطابات- وعدم رجوعها إلی الأسباب أصلًا.

واعتبار الشرط الأخیر مبنیّ علی القول بالجواز وتعلّق التکالیف بالوجودات الخارجیّة، فلا یضرّ کون الترکیب اتّحادیّاً علی القول

بالامتناع، أو بتعلّق الأحكام بالطبائع كما هو الحقّ، وقد تقدّم فی محلّه.

والحاصل: أنّ النزاع لا يجری فی المتباينين، ويجری فی سائر الموارد، سواء كان المأمور به والمنهیّ عنه متساويين، أو أعمّ وأخصّ مطلقاً، أو من وجه، ولا فرق فی العامّين من وجه بين أن يكون العموم من وجه بين المتعلّقين أو الموضوعين، ولا بين أن تتحقّق النسبة بين السببين أو المسبّبين فی الأفعال التوليديّة والتسبيبيّة، ولا بين أن يكون التركيب انضماميّاً أو اتّحاديّاً، فلا يشترط شیء فی جريان النزاع سوی إحراز المناطين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۵

فيما هو التحقيق فی المسألة

التحقيق فی المسألة

إذا عرفت ما ذكرنا فلنشرع فی بيان ما هو الحقّ فی المسألة، فنقول: مقتضی التحقيق هو جواز الاجتماع، ويتّضح بترتيب مقدّمات ثلاث:

الاولی: فيما يدعو إليه الحكم.

لا إشكال فی أنّ الحكم- بعثاً كان أو زجراً- إذا تعلّق بعنوان يمتنع أن يتجاوز عن متعلّقه إلی غيره من مقارناته الاتّفاقيّة ولوازمه الوجوديّة، فإنّ تجاوزه عنه إلی ما لا دخل له فی تحصيل غرضه جزاف بلا ملاك.

وبالجملة: إنّ الإرادة التشريعيّة كالتكوينيّة فی ذلك، فكما أنّ الثانية تابعة لتصوّر المراد والتصديق بفائدته، ولا تتعلّق إلّابما هو مفيد فی نظر المريد ومحصّل لغرضه، ولا تسری إلی ما لم يتصوّره أو لم يصدّق بفائدته، لعدم كونه دخيلًا فی غرضه، فكذلك الاولی، فإنّ المولی لا يأمر بشیء ولا ينهی عن شیء إلّابلحاظ كونه ذا خصوصيّة موجبة للبعث أو الزجر، فلا يمكن أن يتعلّق الأمر بالصلاة إلّاإذا كانت حاوية لما هو علّة الأمر بها، من كونها معراج المؤمن وناهية عن الفحشاء والمنكر وغير ذلك، ولا يمكن أن يتعلّق النهی بالغصب أو بالتصرّف فی مال الغير بلا إذن منه إلّاإذا كان حاوياً لما هو علّة النهی عنه، ففی الصلاة فی الدار المغصوبة لا يمكن أن يكون المأمور به إلّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۶

جهة كونها صلاة، ولا يمكن أن يكون المنهیّ عنه إلّاجهة كونها غصباً، لعدم اشتمال جهة الصلاتيّة علی خصوصيّة موجبة للزجر، ولا جهة الغصبيّة علی خصوصيّة موجبة للبعث.

لا يقال: اتّحاد الصلاة مع الغصب يوجب سراية الأمر إلی الغصب، والنهی إلی الصلاة.

فإنّه يقال: هذا يستلزم أن لا تكون طبيعة الصلاة مأموراً بها وطبيعة الغصب منهيّاً عنها، بل المأمور به هو الصلاة المقيّدة بالعوارض المتّحدة معها التی منها الغصب، والمنهیّ عنه هو الغصب المقيّد بالعوارض المتّحدة معه التی منها الصلاة، وهذا ضروری البطلان.

فالمقارنات الاتّفاقيّة والملازمات الوجوديّة للمأمور به والمنهیّ عنه كلّها خارجة من تحت الأمر والنهی.

الثانية: فی المراد من الإطلاق، والفرق بينه وبين العموم.

إنّ الإطلاق- كما سيجیء إن شاء اللّه فی محلّه- هو كون الطبيعة الواقعة تحت الحكم تمام الموضوع.

وربما توهّم بعضهم أنّ الإطلاق عبارة عن شمول الطبيعة وسريانها فی أفرادها، كالعموم، وأنّ الفرق بين أصالتی العموم والإطلاق ليس إلّافی طريق الوصول إلی ذلك الشمول الذی يكون مفاد كلتيهما، فإنّ الشمول فی أصالة العموم يستفاد من الوضع، وفی أصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة.

وهو فی غاية السقوط، ضرورة أنّ قضيّة الإطلاق وجريان مقدّمات الحكمة فی «أحلّ اللّه البيع» مثلًا إنّما هی أنّ تمام الموضوع للحكم

بالحلّيّة هو طبيعة البيع، من دون أن تكون حاكية عن مصاديقها وأفرادها، بخلاف أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۷

العموم فى مثل «أكرم كلّ عالم» فإنّ نتيجتها هى الشمول والسريان فى الأفراد، فبينهما- مضافاً إلى ما ذكر من الفرق، من كون أصالة العموم مستفادة من الوضع وأصالة الإطلاق من مقدّمات الحكمة- فرق ذاتى أيضاً كما عرفت.

وبه يظهر أنّ ما ربما يقال، من أنّ معنى الإطلاق هو كون الشىء بتمام حالاته ولواحقه موضوعاً للحكم، وأنّ معنى «إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة» أنّه يجب عليك عتقها، سواء كانت عادلة أم فاسقة، عالمة أم جاهلة، ممّا لا أصل له، إذ الدخيل فى الغرض هو ذات الطبيعة لا حالاتها وقيودها المتصوّرة.

وأمّا كون عتق كلّ من الرقبة العادلة والفاسقة والعالمة والجاهلة مسقطاً للتكليف إنّما هو لأجل كون كلّ منها مصداقاً للطبيعة المأمور بها، لا لكون كلّ منها مأموراً بها بنفسها.

فإطلاق قوله سبحانه: «أَقِمْ الصَّلَاةَ»[۸۶]- على فرض إطلاقه- عبارة عن كون طبيعة الصلاة تمام الموضوع لوجوب الإقامة، من دون أن يكون شىء آخر دخيلًا فى الموضوع، وإطلاق جملة «لا يجوز التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» عبارة عن كون عنوان «التصرّف فى مال الغير بدون إذنه» تمام الموضوع للحرمة، فلا يمكن أن يكون الأوّل ناظراً إلى الصلاة فى الدار المغصوبة، ولا الثانى إلى التصرّف فى مال الغير بمثل الصلاة.

ثمّ إنّه لا ريب فى أنّ أصالة العموم من الاصول اللفظيّة، لكونها مستفادة من لفظة «كلّ» ونحوها، بخلاف أصالة الإطلاق، إذ الحقّ أنّها من الاصول العقليّة، لأنّ العقل هو الذى يحكم- بعد ملاحظة كون المتكلّم فاعلًا مختاراً

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۸

عاقلًا وفى مقام بيان تمام مراده من دون أن يأتى بقيد فى كلامه أو يتحقّق القدر المتيقّن فى مقام التخاطب- بأنّ الطبيعة هى تمام الموضوع فى كلامه.

الثالثة: فيما تعلّق به الأحكام.

وهو الحجر الأساسى لإثبات جواز الاجتماع.

والحقّ أنّ متعلّق الأحكام هو الطبيعة اللابشرط المنسلخة عن كافّة العوارض واللواحق، لا- الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى، أو الذهنى.

خلافاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله، حيث ذهب إلى أنّ متعلّقها هو الطبيعة المتقيّدة بالوجود الخارجى[۸۷].

إن قلت: هل يمكن أن يكون الموضوع فى القضيّة الحمليّة نفس الماهيّة، والمحمول أمراً عرضيّاً لا ذاتيّاً؟!

قلت: نعم، والشاهد عليه حمل عنوان «الكلّى» على طبيعة الإنسان مثلًا فى قولنا: «الإنسان كلّى» ضرورة أنّ الموضوع فى هذه القضيّة لو كان وجود الإنسان خارجاً أو ذهناً لكان أمراً متشخّصاً جزئيّاً غير صالح لحمل الكلّيّة عليه، وموطن الحمل والإسناد فى هذه القضيّة وإن كان هو الذهن، إلّاأنّه لا- يستلزم أن يكون الموضوع أيضاً أمراً ذهنيّاً، ويشهد عليه أنّ موطن الحمل فى قولنا: «شريك البارى ممتنع» أيضاً هو الذهن مع أنّ المراد من الموضوع نفس طبيعة شريك البارى، لا- وجوده الذهنى، وإلّا كان معناه «شريك البارى الموجود فى الذهن يمتنع أن يوجد فى الخارج» وهو وإن كان صادقاً، إلّاأنّه ليس بمراد، ضرورة أنّ كلّ ما يوجد فى الذهن يستحيل أن يوجد فى الخارج، سواء كان من الامور الممتنعة، كشريك البارى، أو الممكنة، كالإنسان،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۷۹

ضرورة أنّ الإنسان الموجود فى الذهن أيضاً يستحيل أن يوجد فى الخارج، فالذى يختصّ بمثل شريك البارى هو أنّ طبيعته يمتنع أن توجد فى الخارج، بخلاف الإنسان، فإنّ ماهيّته يمكن أن توجد فيه.

معنی قولهم: «الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی»

إن قلت: کیف یمکن الجمع بین جعل الموضوع فی قضیّة «الإنسان کلّی» طبیعة الإنسان، وبین قول الحکماء: «الماهیّة من حیث هی هی لیست إلّاهی» الذی لازمه نفی الکلّیّة عن ماهیّة الإنسان؟!

قلت: مراد الفلاسفة- کما عرفت سابقاً- أنّ الماهیّة بحسب الحمل الأوّلی الذی ملاکه الاتّحاد مفهوماً لیست إلّاهی، فلا ینافی أن یحمل علیه بالحمل الشائع[۸۸] مثل الکلّیّة وغیرها من العوارض.

والحاصل: أنّ الموضوع فی قولنا: «الإنسان کلّی» هو طبیعة الإنسان، والمحمول عرض لها.

وکذلک قولنا: «الإنسان موجود» لأنّ الموضوع فی هذه القضیّة لو لم یکن طبیعة الإنسان فإمّا أن یکون وجوده الذهنی أو الخارجی، وهذا یستلزم کون القضیّة ممتنعة کاذبة لو کان الوجود المأخوذ محمولًا مغایراً للوجود الذی هو قید للموضوع، بأن یکون أحدهما ذهنیّاً والآخر خارجیّاً، کأن یکون معنی القضیّة «الإنسان الموجود فی الذهن موجود فی الخارج» أو عکسه، أو کونها ضروریّة بشرط المحمول إن تطابق الوجودان، وکلاهما فاسدان، لکون القضیّة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۰

صادقة ممکنة، لا کاذبة، ولا ضروریّة بشرط المحمول، فلا محالة یکون موضوعها طبیعة الإنسان التی تستوی نسبتها إلی الوجود والعدم.

وبالجملة: إنّ الأحکام تعلّقت بنفس الطبائع، لا بها مقیّدة بوجوداتها الذهنیّة ولا الخارجیّة.

أمّا عدم تعلّقها بالماهیّات المقیّدة بالوجودات الذهنیّة فواضح، إذ لا قائل به أوّلًا، والآثار المترتّبة علی المأمور به والمنهیّ عنه المقتضیة لبعث المولی وزجره لا تکون فی وجودهما الذهنی بل فی وجودهما الخارجی ثانیاً، ألا تری أنّ النهی عن الفحشاء والمنکر مترتّب علی الصلاة خارجاً، لا علی تصوّرها ذهناً؟

إن قلت: لعلّ الأحکام تتعلّق بالطبیعة المقیّدة بالوجود الذهنی، إلّاأنّ علی المکلّف أن ینبعث أو ینزجر فی الخارج.

قلت: کلّا، فإنّ الوجود الخارجی لیس مصداقاً للوجود الذهنی، بل هو قسیمه، فلا یمکن أن یکون الانبعاث إلی الوجود الخارجی والانزجار عنه مسقطاً للأمر والنهی المتعلّق بالمقیّد بالوجود الذهنی.

نقد القول بتعلّق الأحکام بالطبائع المقیّدة بالوجودات الخارجیّة

وأمّا عدم تعلّقها بالماهیّات المقیّدة بالوجودات الخارجیّة- الذی ذهب إلیه صاحب الکفایة- فلما تقدّم من أنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ظرف ثبوته، وبعبارة اخری: رتبة الحکم متأخّرة عن رتبة متعلّقه کتأخّر العرض عن معروضه، فلو کان متعلّقه مقیّداً بالوجود الخارجی لزم التکلیف بتحصیل الحاصل فی الأوامر وبإمحاء ما وقع عن صفحة الوجود فی النواهی، وکلاهما مستحیلان. هذا أوّلًا.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۸۱

وثانیاً: أنّ طریقة الشارع فی التقنین عین طریقة العقلاء، والقوانین العقلائیّة متقدّمة علی امتثالها فی الخارج برتبتین، إذ بعد التقنین لابدّ من بلوغ القانون إلی المکلّفین به أوّلًا، ثمّ ملاحظتهم استحقاق العقوبة علی المخالفة ثانیاً، کی ینقدح الداعی إلی الامتثال فی نفوسهم، فکیف یمکن أن یکون الوجود الخارجی المتأخّر عن التقنین برتبتین فی رتبة التقنین کی یتعلّق به، وهل هذا إلّا تقدّم الشیء علی نفسه برتبتین؟!

فإذا کان الأمر هکذا عند العقلاء فکذلک عند الشارع الذی لا یتخلّف عن طریقتهم فی التفهیم والتفهّم.

وثالثاً: أنّا لو سألنا المولى العرفى عن غرضه من الأمر لأجاب بقوله: اريد أن يوجد العبد فى الخارج ما ليس بموجود فيه، ومعلوم أنّ ما ليس بموجود فى الخارج لا- يمكن أن يكون هو الوجود الخارجى[۸۹]، ضرورة استحالة اجتماع النقيضين، فلا يمكن الجمع بين أن يكون متعلّق الأمر مقيّداً بالوجود الخارجى، وبين أن يكون غير موجود يأمر به المولى ليوجده العبد، بخلاف الطبيعة، إذ يمكن أن يأمر بها المولى حال كونها معدومة كى تصير موجودة بيد العبد.

إن قلت: قد عرفت أنّ الآثار الموجبة للأمر أو النهى إنّما هى فى الوجودات الخارجيّة، فلا محالة يتعلّق التكليف بما هو مقيّد بها.

قلت: كون الآثار فى الوجودات الخارجيّة لا يستلزم دخلها فى متعلّق الأحكام، إذ بعدما عرفت بطلان ذلك بالوجوه الثلاثة المتقدّمة، فلابدّ للمولى أن يأمر بالطبيعة أو ينهى عنها لكى يبلغ إلى العبد فيلاحظ أنّه يستحقّ العقوبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۲

على المخالفة، فينبعث إلى إيجادها أو ينزجر عنها خارجاً كما تقدّم، فالانبعاث إلى إيجاد الطبيعة فى الخارج غاية تعلّق الأمر بها، والانزجار عنه غاية تعلّق النهى بها.

وبه ظهر أنّ الوجود الذهنى وإن كان كالخارجى فى كونه مصداقاً للطبيعة المأمور بها إلّاأنّه لا يكفى، لأنّ غرض المولى من توجيه الأمر بالطبيعة إنّما هو وجودها الخارجى، لأنّ الآثار المطلوبة تترتّب عليه، لا على الذهنى.

إذا عرفت هذه المقدّمات الثلاث فاتّضح لك أنّ مقتضاها جواز تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متصادقين على واحد، لأنّ كلّ عنوان مستقلّ عن الآخر غير مرتبط به، والشاهد عليه أنّ الذهن لا ينتقل إلى الغصب أو إلى التصرّف فى مال الغير عند سماع كلمة الصلاة وبالعكس، فإذا تعلّق الأمر بها والنهى به فلا تمانع بين الأمر والنهى، لتعلّقهما بطبيعة[۹۰] الصلاة والتصرّف فى مال الغير، من دون أن تكون ساريةً فى أفرادها حاكيةً عن خصوصيّات مصاديقها[۹۱]، أو يسرى الأمر إلى متعلّق النهى أو بالعكس[۹۲]، فلا- يجتمع الأمر والنهى فى مقام التكليف.

نعم، يتصادق العنوانان فى الخارج فيما إذا وقعت الصلاة فى ملك الغير، حيث إنّ التصرّف فى مال الغير من اللوازم الوجوديّة لهذه الصلاة المخصوصة، والاتّحاد مع الصلاة من اللوازم الوجوديّة لهذا التصرّف المخصوص.

لكنّ الخارج ظرف الموافقة والمخالفة المؤثّرتين فى سقوط التكليف، لا ظرف تعلّق الحكم وثبوته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۳

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام ونقده

ثمّ إنّ المحقّق النائينى رحمه الله مع ذهابه إلى تعلّق الأحكام بوجود الطبائع كالمحقّق الخراسانى رحمه الله وافقنا فى القول بجواز الاجتماع.

واستدلّ عليه بأنّ التركيب بين الصلاة والغصب انضمامى، لاختلاف مقولتهما، فإنّ الصلاة من مقولة الوضع، والغصب من مقولة الأين، فلا- يمكن أن يتّحدا، فوجود الصلاة غير وجود الغصب وإن كان منضمّاً به، فلا- مانع من أن يكون وجودها مأموراً به ووجوده منهيّاً عنه.

وفيه أوّلًا: أنّه مبنىّ على تعلّق الأحكام بالطبيعة المقيّدة بالوجود، وقد عرفت بطلانه.

وثانياً: أنّك قد عرفت أنّ الصلاة والغصب أمران اعتباريّان، فلا يندرجان تحت مقولة أصلًا.

على أنّك قد عرفت أيضاً أنّه لابدّ من قياس الصلاة بعنوان محرّم آخر غير الغصب، وهو عنوان التصرّف فى مال الغير بدون إذنه، وهو أمر منتزع من مصاديقه المختلفة المقولات، فلا يكون داخلًا تحت أيّة مقولة أصلًا، فلا يصحّ كلامه رحمه الله بالنسبة إلى قياس الصلاة بهذا العنوان، ولو سلّمنا صحّته بالنسبة إلى قياسها بعنوان الغصب.

إن قلت: نعم، لكنّا نحوّل المثال إلى مثل الركوع الذى هو جزء للصلاة والكون فى ملك الغير الذى هو مصداق للتصرّف فى مال الغير، ولا ريب فى كونهما أمرين حقيقيّين مندرجين تحت المقولات، وإن كان نفس الصلاة أمراً اعتباريّاً والتصرّف فى مال الغير عنواناً انتزاعيّاً.

قلت: قد عرفت أنّ مثل الركوع والكون فى ملك الغير كلاهما من مقولة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۴

الأين، فأين اختلافهما من حيث المقولة؟!

وثالثاً: أنّ جعل محلّ النزاع ما إذا كان التركّب بين متعلّقى الأمر والنهى انضماميّاً فى الوجود الخارجى باطل، بل النزاع إنّما هو فيما إذا كان التركّب بينهما اتّحاديّاً، ولذا جعل المحقّق الخراسانى رحمه الله وحدة وجود المجمع الذى تصادق عليه متعلّقا الأمر والنهى أساس قوله بالامتناع.

وأمّا إذا لم يتصادقا على واحد فالجواز من البديهيّات، ضرورة أنّ إمكان تعلّق الأمر والنهى بشيئين مجاورين أظهر من الشمس، فلا يمكن أن ينازع فيه أصاغار الطلبة، فضلًا عن المحقّقين والأساطين.

والحاصل: أنّ المحقّق النائينى رحمه الله أصاب فى المدّعى- أعنى القول بجواز الاجتماع- لكنّه أخطأ فى دليله[۹۳].

أدلّة القول بالامتناع ونقدها

ثمّ إنّ القائلين بالامتناع تشبّثوا بوجوه: فى أدلّة القول بالامتناع

الأوّل: أنّ القول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار الغصبيّة مأموراً بها ومنهيّاً عنها معاً، وهو واضح الفساد.

وظهر جوابه ممّا تقدّم، فإنّ المأمور به إنّما هو عنوان الصلاة، والمنهىّ عنه عنوان الغصب، وأمّا مصداقهما أو عنوان «الصلاة فى الدار المغصوبة» فلم يتعلّق بهما أمر ولا نهى.

الثانى: أنّه لا ريب فى أنّ المأمور به بوجوده الخارجى محبوب للمولى،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۵

والمنهىّ عنه كذلك مبغوض له، فالقول بالجواز يستلزم كون الصلاة فى الدار المغصوبة بوجودها الخارجى الواحد محبوبةً ومبغوضةً للشارع، وهو محال، لكونه من قبيل اجتماع الضدّين، كاجتماع البياض والسواد فى جسم واحد.

ويمكن جوابه بعد ذكر مقدّمة:

وهى أنّ لكلّ واحد من البياض والسواد واقعيّةً فعليّة خارجيّة عارضة على جوهر فعلى خارجى، فإنّ الجسم الموجود فى الخارج فعلًا معروض للبياض فعلًا، بخلاف مثل الحبّ والبغض والعلم من الصفات النفسانيّة ذات الإضافة، فإنّ كلّاً من هذه الأوصاف الثلاثة يمكن أن يتحقّق فى النفس من دون أن يتعلّق بالخارج الفعلى، ألا ترى أنّك تحبّ الآن نجاح ابنك فى الامتحانات الآتية، وتبغض ردّه فيها مع أنّ محبوبك ومبغوضك لم يتحقّق بعدُ فى الخارج؟

ويتّضح هذا الأمر غاية الوضوح بملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الشوق إلى المراد أحد مبادئ الإرادة، مع أنّ وجود المراد متأخّر عن الإرادة ومباديها، فالشوق الذى هو عبارة عن حبّ المراد يتحقّق فى نفس المريد مع أنّ المراد لم يوجد بعدُ فى الخارج.[۹۴]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۳ ؛ ص۸۵

ثانيهما: أنّ العلّة الغائيّة بوجودها الخارجى متأخّرة عن المعلول، لكنّ الشوق إليها متقدّم عليه مؤثّر فى تحقّقه، فالشوق إلى الغاية

يتحقّق فى نفس الإنسان قبل وجودها الخارجى.

وأمّا العلم فالأمر فيه أوضح، لأنّه مضافاً إلى تعلّقه بالممكنات المستقبلة، كالعلم بأنّ غداً يوم استشهاد الصدِّيقة الطاهرة فاطمة الزهراء عليها السلام[۹۵]، قد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۶

يتعلّق بالممتنعات أيضاً، والشاهد عليه جعل شريك البارى موضوعاً فى قولنا: «شريك البارى ممتنع»، فإنّ جعل شىء موضوعاً فرع تصوّره الذى هو أحد قسمى العلم، فلا يتوقّف تحقّق العلم فى النفس على وجود المعلوم فى الخارج، بل ولا على إمكان وجوده فيه.

إن قلت: كيف يمكن أن توجد هذه الأوصاف فى النفس بدون وجود متعلّقها فى الخارج مع أنّها من الأوصاف النفسانيّة المضافة إلى طرفين:

أحدهما النفس، والآخر متعلّقها الذى هو المعلوم والمحبوب والمبغوض؟

قلت: الذى اضيف إليه العلم ليس المعلوم الخارجى[۹۶] الذى يسمّى معلوماً بالعرض حتّى فيما إذا كان متعلّق العلم موجوداً بالفعل، بل اضيف إلى المعلوم بالذات الذى هو صورة الخارج ومرآته، والمعلوم بالذات موجود قائم بالنفس فى زمن تحقّق العلم، سواء كان المعلوم بالعرض أيضاً موجوداً أم لا.

وقس عليه المحبوب والمبغوض أيضاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

إذا صلّى فى الدار المغصوبة فالصلاة والغصب[۹۷] وإن اتّحدا خارجاً إلّاأنّهما متغايران فى نفس المولى، إذ لا- يعقل اتّحاد الصور الذهنيّة[۹۸]، فلا ضير فى أن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۷

تكون صورة الصلاة القائمة بالنفس محبوبة، وصورة الغصب القائمة بها مبغوضة. وبالجملة: القول بجواز الاجتماع لا يستلزم كون شىء واحد محبوباً ومبغوضاً معاً، لإضافة الحبّ والبغض إلى ما بالذات من المحبوب والمبغوض، وهما متغايران، وإن اتّحد ما بالعرض منهما. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ مقايسة الحبّ والبغض بالبياض والسواد غير صحيحة، لأنّ البياض والسواد لا يجتمعان ولو بإرادة شخصين، بخلاف الحبّ والبغض، فإنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون محبوباً لشخص ومبغوضاً لآخر[۹۹]، وإن كان اجتماعهما مستحيلًا بالنسبة إلى شخص واحد.

الثالث: أنّ الأمر كاشف عن تحقّق المصلحة الملزمة فى المأمور به، والنهى عن تحقّق المفسدة الملزمة فى المنهىّ عنه، ولا ريب فى أنّ المصلحة والمفسدة مربوطتان بوجودهما الخارجى، لا بماهيّتهما أو بوجودهما الذهنى، فالقول بجواز الاجتماع يستلزم أن يكون شىء واحد ذا مصلحة ومفسدة معاً، وهو مستحيل، لاستلزامه اجتماع الضدّين، كاجتماع السواد والبياض.

وفيه: أنّ السواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة الذى نشير إليه بكلمة «هذا» ونحوها، لأنّه موضوع التضادّ المستحيل، بخلاف الماهيّة الصرفة، فإنّ الأوصاف المتضادّة تجتمع فيها، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة بلحاظ أفرادها الموجودة، ومعدومة بلحاظ أفرادها المعدومة، وماهيّة الجدار تكون أبيض بلحاظ مصاديقها المعروضة للبياض، وأسود بلحاظ أفرادها المعروضة للسواد؟ فلا تضادّ فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۸

مرحلة الماهيّة الصرفة، فالسواد والبياض يعرضان الجسم الخارجى المتشخّص بالتشخّصات الفرديّة مباشرة وبلا واسطة.

بخلاف المصلحة والمفسدة بالنسبة إلى الصلاة فى الدار المغصوبة فى المقام، فإنّ المصلحة ترتبط بالحركات والسكنات المتحقّقة فى الدار المغصوبة بواسطة صدق الصلاة عليها، والمفسدة ترتبط بها بواسطة صدق الغصب عليها.

وبعبارة اخرى: لابدّ لنا هاهنا من تشكيل قياسين لترتبط المصلحة والمفسدة بالعمل الخارجي المتشخّص الواقع في المكان المغصوب.

أحدهما: أنّ هذا العمل صلاة، والصلاة ذات مصلحة، لينتج أنّ هذا العمل ذو مصلحة.

الثاني: أنّه غصب، والغصب ذو مفسدة، لينتج أنّه ذو مفسدة.

فالمحمول في الكبرى- أعني المصلحة والمفسدة- يعرض مستقيماً على موضوعها، وهو الصلاة والغصب، وأمّا عروضه على الموضوع في الصغرى فلأجل كونه مصداقاً للموضوع في الكبرى، لا مستقيماً.

بخلاف مثل البياض والسواد، فإنّهما يعرضان الجسم المتشخّص الخارجي من دون أن تكون بينهما واسطة كما عرفت.

إن قلت: كيف يمكن الجمع بين كون المصلحة والمفسدة مربوطتين بعنواني الصلاة والغصب وبين كون الآثار الموجبة للأمر والنهي، في المأمور به والمنهيّ عنه الموجودين في الخارج؟

قلت: نحن لا ندّعي أنّ المصلحة والمفسدة من خواصّ مجرّد ماهيّتي الصلاة والغصب، بل ندّعي أنّهما من خواصّ ماهيّتهما الموجودة خارجاً، ولكن لا دخل للعوارض المشخّصة في عروضهما عليها، وأمّا الوجود

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۸۹

فهو دخيل فيه.

والحاصل: أنّ هاهنا اموراً ثلاثة:

۱- نفس الماهيّة والطبيعة من دون تقيّدها بأيّ شيء، وهي ما تعلّق به الأحكام.

۲- الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفرديّة التي تصحّ الإشارة إليها بكلمة «هذا» ونحوها، وهي موضوع التضادّ المستحيل، فإنّ الجسم الموجود في الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذي نشير إليه بكلمة «هذا» يستحيل أن يكون معروضاً للبياض والسواد معاً كما لا يخفى.

۳- الماهيّة التي هي برزخ بينهما، وهي الماهيّة المقيّدة بالوجود فقط، وهي محلّ الآثار والمصالح والمفاسد، فإنّ الصلاة الموجودة في الخارج ذات مصلحة، والغصب الموجود فيه ذو مفسدة، فالمصلحة والمفسدة ترتبطان بهذه الحركات والسكنات المتشخّصة في الدار المغصوبة بواسطة كونها وجود الصلاة ووجود الغصب، فهي من حيث كونها مصداقاً للصلاة ذات مصلحة، ومن حيث كونها مصداقاً للغصب ذات مفسدة، ولا ضير في ذلك أصلًا.

كلام صاحب الكفاية في المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراساني رحمه الله ذكر لتحقيق القول بالامتناع مقدّمات:

منها: أنّه لا ريب في أنّ الأحكام الخمسة متضادّة في مقام فعليّتها وبلوغها إلى مرتبة البعث والزجر، ضرورة ثبوت المنافاة والمعاندة التامّة بين البعث نحو واحد في زمان والزجر عنه في ذلك الزمان، وإن لم يكن بينها مضادّة ما لم تبلغ إلى تلك المرتبة، لعدم المنافاة والمعاندة بين وجوداتها الإنشائيّة قبل البلوغ إليها كما لا يخفى، فاستحالة اجتماع الأمر والنهي في واحد لا تكون من باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۰

التكليف بالمحال، بل من جهة أنّه بنفسه محال، فلا يجوز عند من يجوّز التكليف بغير المقدور أيضاً[۱۰۰].

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

وفيه: أنّ الضدّين- كما قال الحكماء- «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان في الجنس القريب بينهما كمال البعد».

وهذا لا ينطبق على الأحكام الخمسة.

أمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن الإرادة المظهرة[۱۰۱] المتعلّقة بالبعث والزجر- كما اختاره المحقّق النائينى رحمه الله على ما ببالى- فلأنّ إرادة البعث وإرادة الزجر ليستا نوعين مختلفين للإرادة، بل هما صنفان، بل شخصان منها، لأنّ تشخّص الإرادة بالمراد لا تنوّعها، فلا يعمّهما تعريف الضدّين بأنّهما ماهيّتان نوعيّتان.

بل هذا فى الوجوب والاستحباب أوضح، لتعلّق الإرادة فى كليهما بالبعث، إلّا أنّ الإرادة فى الأوّل قويّة وفى الثانى ضعيفة، وواضح أنّ الشدّة والضعف ليسا فصلين مميّزين كى تكون الإرادة الشديدة المتعلّقة بالبعث نوعاً مغايراً للإرادة الضعيفة المتعلّقة به، غاية الأمر أنّ الإرادة كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة بالشدّة والضعف.

وأمّا بناءً على كون الحكم عبارة عن نفس البعث والزجر الاعتباريّين المتحقّقين بمثل صيغتى «افعل» و «لا تفعل» فلما عرفت من أنّ موضوع المتضادّين هو الشىء الموجود فى الخارج المتشخّص بالعوارض الفرديّة الذى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۱

يمكن الإشارة إليه بكلمة «هذا» ونحوها، وموضوع البعث والزجر ليس كذلك، لما عرفت من أنّ الأحكام متعلّقة بالطبائع لا بالأفراد، ولا يستحيل اجتماع النقيضين فى الماهيّات، فضلًا عن اجتماع الضدّين، ألا ترى أنّ ماهيّة الإنسان مثلًا موجودة ومعدومة معاً بلحاظ أفرادها الموجودة والمعدومة، والجسم يكون أبيض وأسود فى زمن واحد باعتبار أفراده البيضاء والسوداء؟

إن قلت: فلماذا لا يجوز الأمر بالصلاة والنهى عنها معاً فى زمن واحد؟

قلت: استحالة تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد ليست ناشئةً عن استلزامه اجتماع الضدّين المحال بنفسه، بل عن كون متعلّقهما غير مقدور للمكلّف، فإنّه لا يتمكّن حينئذٍ من امتثال الأمر والنهى معاً. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّك عرفت أنّ الضدّين لا- يمكن اجتماعهما ولو من قبل شخصين، مع أنّ شيئاً واحداً يمكن أن يكون مبعوثاً إليه من قبل شخص ومزجوراً عنه من قبل آخر، فأين التضادّ بين البعث والزجر؟!

وثالثاً: أنّ الامور الاعتباريّة لا- تندرج تحت المقولات، لاختصاصها بالحقائق كما عرفت سابقاً، فليس للبعث والزجر الاعتباريّين ماهيّة[۱۰۲] كى يعمّهما تعريف الضدّين، وهو أنّهما «ماهيّتان نوعيّتان مشتركتان فى الجنس القريب بينهما غاية الخلاف»، فإنّ الاعتباريّات بيد المعتبر، لو اعتبرها تتحقّق، ولو لم يتعبرها فلم تتحقّق، فلا يستحيل اجتماع ضدّين[۱۰۳] أو مثلين منها لو اعتبره المعتبر، كما إذا اعتبر أن يكون شىء واحد مبعوثاً إليه ومزجوراً عنه معاً، أو مبعوثاً إليه ببعثين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۲

فثبت بهذه الامور الثلاثة أنّه لا تضادّ بمعناه المصطلح بين البعث والزجر الاعتباريّين.

على أنّ دليل المحقّق الخراسانى رحمه الله أخصّ من مدّعاه، لأنّه ادّعى تحقّق التضادّ بين جميع الأحكام، واستدلّ عليه بالمنافاة والمعاندة بين البعث والزجر، فلا- يثبت به التضادّ بين الوجوب والاستحباب، لأنّ كلّاً منهما بعث، ولا بين الحرمة والكراهة، لأنّ كلّاً منهما زجر، وإن كان أحدهما ناشئاً عن الإرادة القويّة، والآخر عن الضعيفة.

إن قلت: شدّة الإرادة وضعفها يوجبان اتّصاف البعث أيضاً بالشدّة والضعف، فالوجوب هو البعث الشديد، والاستحباب هو البعث الضعيف، وهكذا فى الحرمة والكراهة.

قلت: نعم، لكنّ الشدّة والضعف- كما قلنا آنفاً فى مسألة الإرادة- ليسا فصلين مميّزين كى يوجبا تنوّع البعث الذى اتّصف بهما، بل البعث كلّى مشكّك ذو أفراد متفاوتة، كالإرادة المتعلّقة به، وهكذا الزجر.

والعجب من المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال هاهنا بمضادّة جميع الأحكام التى منها الوجوب والاستحباب، وكذا الحرمة والكراهة، مع أنّه ذهب فى مبحث القسم الثالث من استصحاب الكلّى إلى أنّ التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا بين الحرمة

والكراهة ليس إلّابالشدّة والضعف، وهو لا يوجب عقلًا تعدّد وجود الطبيعي بينهما، لكنّ العرف حيث يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لا واحداً مختلف الوصف لم يكن مجال لاستصحاب كلّي الطلب إذا شكّ في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث، لأنّ قضيّة إطلاق أخبار الباب أنّ العبرة فيه بما يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۳

رفع اليد عنه مع الشكّ بنظر العرف نقضاً، وإن لم يكن بنقضٍ بحسب الدقّة العقليّة[۱۰۴].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

أقول: حيث إنّ البحث في المقام عقلي فالملاك فيه حكم العقل بعدم تعدّد وجود الطبيعي بالشدّة والضعف.

وبالجملة: حيث إنّ الوجوب والاستحباب متباينان عرفاً لا عقلًا- كما قال المحقّق الخراساني رحمه الله- فلابدّ من اعتبارهما متباينين في كلّ مسألة عرفيّة، كالاستصحاب، وغير متباينين في كلّ مسألة عقليّة، كالمقام.

فما قال به المحقّق الخراساني رحمه الله هاهنا من مضادّة جميع الأحكام ينافي ما ذكره في باب استصحاب الكلّي.

ويحتمل أن يكون «الحكم» عبارةً عن أمر اعتباري حاصل عقيب البعث والزجر الاعتباريّين، لا نفسهما ولا الإرادة المظهرة.

ولا تضادّ بين الأحكام عليه أيضاً، لعين ما ذكر في الاحتمال الثاني من الوجوه المثبتة لعدم التضادّ بينها.

وقد ظهر إلى هنا أنّ لنا على جواز الاجتماع دليلين:

أحدهما: أنّ الأمر والنهي يتعلّقان بعنوانين مختلفين، وهو لا يمتنع حتّى على القول بتضادّ الأحكام، كما لا يمتنع كون جسم أبيض وكون جسم آخر أسود.

الثاني: أنّه لا تضادّ بين الأحكام، فلا وجه للقول بالامتناع حتّى فيما إذا فرض تعلّق الأمر والنهي بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ» فضلًا عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۴

تعلّقهما بعنوانين متغايرين، مثل «صلّ» و «لا تغصب».

أمّا الأوّل- أعني ما إذا تعلّق الأمر بعين العنوان الذي تعلّق به النهي- فلعدم كونه من قبيل اجتماع الضدّين كي يستلزم مباشرةً التكليف المحال الذي هو الجهة المبحوث عنها في المقام، وان استلزم التكليف بالمحال الذي هو يستلزم استحالة نفس التكليف أيضاً عندنا.

وأمّا الثاني- أعني ما إذا تعلّق الأمر بعنوان غير ما تعلّق به النهي- فلعدم استلزامه التكليف المحال ولا التكليف بالمحال أصلًا.

البحث حول سائر أدلّة القول بالجواز

ثمّ إنّه استدلّ للقول بالجواز بوجوه اخر أيضاً: في سائر أدلّة القول بالجواز

منها: أنّ أدلّ الدليل على إمكان شيء وقوعه، وقد وقع في موارد من الشريعة اجتماع حكمين، كصوم يوم عاشوراء، والصلاة في الحمّام، أو في مواضع التهمة، أو في المسجد[۱۰۵].

وحيث إنّ هذه الموارد ظاهرة في تعلّق الحكمين بعنوان واحد، فعلى الجميع حتّى القائلين بجواز الاجتماع أن يفكّروا في تأويلها وإعداد الجواب عنها؛ لأنّ جميع همّ المجوّزين وما دار أدلّتهم مداره إثبات جواز تعلّق الأمر والنهي بعنوانين متصادقين على واحد، لا إثبات جواز تعلّقهما بعنوان واحد.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۹۵

التحقيق حول العبادات المكروهة

فنقول: العبادات المکروهة- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۰۶]- علی ثلاثة أقسام:

أحدها: ما تعلّق به النهی بعنوانه وذاته ولم یکن هناک مندوحة، کما فی العبادات المکروهة التی لا بدل لها، کصوم یوم عاشوراء.

ثانیها: ما تعلّق به النهی کذلک ویکون له البدل، کالنهی عن الصلاة فی الحمّام.

ثالثها: ما تعلّق النهی به بحسب ظاهر الدلیل، لکنّه متعلّق فی الواقع بعنوان آخر غیر العبادة متّحد معها وجوداً، أو ملازم لها خارجاً، کالصلاة فی مواضع التهمة، فإنّ النهی وإن تعلّق صورةً بنفس عنوان الصلاة فی مواضع التهمة، إلّا أنّا نعلم من الخارج أنّ المکروه هو الکون فی هذه المواضع، سواء کان مشتغلًا بالصلاة فیها أم لا.

ولا ضیر فی هذا القسم الأخیر بناءً علی القول بجواز الاجتماع، بل هو مؤیّد له لو کان العنوان المنهیّ عنه متّحداً مع العبادة، وأمّا لو کان ملازماً لها فلا تأیید فیه، لأنّ تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متلازمین لا یدلّ علی جواز تعلّقهما بعنوانین متصادقین أیضاً کما لا یخفی.

ولا ضیر فی القسم الثانی أیضاً بناءً علی الجواز وشمول النزاع للعموم والخصوص المطلقین کما هو المختار، إذ الأمر تعلّق بعنوان «الصلاة»، والنهی بعنوان «الصلاة فی الحمّام»، ولا یشترط فی تغایر العنوانین عدم أخذ مفهوم أحدهما فی الآخر کما عرفت سابقاً[۱۰۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۶

نعم، لابدّ للقائلین بالامتناع- کالمحقّق الخراسانی رحمه الله- أو بخروج العامّ والخاصّ المطلقین[۱۰۸] عن محلّ النزاع- کصاحب الفصول رحمه الله[۱۰۹]- من التفصّی عنه.

کلام صاحب الکفایة رحمه الله فی العبادات المکروهة

وأحسن الوجوه فیه ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله.

وحاصله: أنّ الطبیعة المأمور بها تارةً تحصل لها منقصة، لأجل تشخّصها بمشخّص غیر ملائم لها، کما فی الصلاة فی الحمّام، فإنّ تشخّصها بوقوعها فیه لا یناسب کونها معراجاً، واخری تحصل لها مزیّة، لأجل تخصّصها بخصوصیّة شدیدة الملائمة معها، کما فی الصلاة فی المسجد، وذلک لأنّ الطبیعة المأمور بها فی حدّ نفسها- أی مع تشخّصها بعوارض عادیّة، کالصلاة فی الدار- لها مقدار من المصلحة والمزیّة، ویزداد تلک المزیّة فیما إذا کانت تتشخّص بما له شدّة الملائمة معها، کالصلاة فی المسجد، وتنقص فیما إذا تشخّصت بما لا یلائمها، کالصلاة فی الحمّام، فإذا کان للصلاة فی الدار مائة درجة من المصلحة، فیکون لوقوعها فی المسجد مائة وعشرون درجة، ولوقوعها فی الحمّام تسعون درجة مثلًا من غیر أن تنقص المصلحة إلی درجة تکون غیر لازمة الاستیفاء، ولذلک یزید ثوابها تارةً وینقص اخری، فیکون النهی عن الصلاة فی الحمّام إرشاداً إلی ما لا نقصان فیه من سائر الأفراد، والأمر بإیقاعها فی المسجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۷

إرشاداً إلی الأفراد التی لها مزیّة زائدة، وحیث إنّ الأمر مولوی والنهی إرشادی فلیس من قبیل اجتماع الأمر والنهی، لأنّ الإرشاد لیس بحکم کما لا یخفی[۱۱۰].

الکلام فی مثل صوم یوم عاشوراء

وکذا نحن فی سعة بالنسبة إلی القسم الأوّل، حیث قلنا بجواز الاجتماع وشمول‌البحث العامّ والخاصّ المطلقین، لأنّ المأمور به بالأمر

الاستحبابی صوم کلّ یوم من أیّام السنة عدا رمضان والعیدین، والمنهیّ عنه بالنهی التنزیهی خصوص صوم یوم عاشوراء، وهما عنوانان بینهما عموم وخصوص مطلق.

إن‌قلت: حیث إنّ یوم عاشوراء أحد أیّام‌السنة فصومه مستحبّ بخصوصه.

قلت: صومه بما هو صوم یوم من أیّام السنة مستحبّ، لا بما هو صوم یوم عاشوراء، فلا دخل لیوم عاشوراء بما هو یوم عاشوراء فی استحباب الصوم، کما أنّ الأمر هکذا بالنسبة إلی سائر أیّام السنة التی یستحبّ الصوم فیها، بخلاف الکراهة، فإنّ خصوصیّة یوم عاشوراء دخیلة فیها.

وهل یمکن التفصّی عن هذا القسم علی الامتناع أو خروج العامّ والخاصّ المطلقین عن محلّ النزاع أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ قیام الإجماع علی کون الصوم فی یوم عاشوراء عبادة صحیحة یدلّ علی استحبابه، ومداومة الأئمّة علیهم السلام علی الترک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۸

تدلّ علی انطباق عنوان[۱۱۱] ذی مصلحة أکثر علی الترک، أو ملازمة الترک لعنوان کذلک، فصوم هذا الیوم وترکه یکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین، فیحکم بالتخییر بینهما لو لم یکن أهمّ فی البین، وإلّا فیتعیّن الأهمّ کما فی المقام، وإن کان الآخر یقع صحیحاً حیث إنّه کان راجحاً وموافقاً للغرض، کما هو الحال فی سائر المستحبّات المتزاحمات، وأرجحیّة الترک من الفعل لا توجب حزازة ومنقصة فیه أصلًا، کما یوجبها ما إذا کان فیه مفسدة غالبة علی مصلحته، ولذا لا یقع صحیحاً علی الامتناع، فإنّ الحزازة والمنقصة فیه مانعة عن صلاحیّة التقرّب به، بخلاف المقام، فإنّه علی ما هو علیه من الرجحان وموافقة الغرض، کما إذا لم یکن ترکه راجحاً بلا حدوث حزازة فیه أصلًا[۱۱۲].

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ الترک عنوان عدمی لا یمکن أن ینطبق علیه شیء أو یکون ملازماً لشیء، فإنّ الانطباق[۱۱۳] والملازمة من الوجودیّات التی لابدّ فی ثبوتها لشیء من ثبوت ذلک الشیء[۱۱۴].

هذا ما أورده علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۱۱۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۹۹

علی أنّا لو سلّمنا أنّ للعدم المضاف حظّاً من الوجود، فیمکن أن یکون ترک الصوم فی یوم عاشوراء مستحبّاً لأجل انطباق عنوان وجودی ذی مصلحة أکثر من مصلحة الفعل علیه، أو لأجل ملازمته لعنوان کذلک، فغایته أنّ کلّاً من الفعل والترک مستحبّ، فهو لا یمنع من کراهة الفعل التی یدلّ علیها النهی المتعلّق به، فیثبت دعوی القائل بالجواز، وهی اجتماع الاستحباب والکراهة فی صوم یوم عاشوراء.

نعم، بناءً علی اختصاص النزاع بالعامّین من وجه وخروج المطلق والمقیّد عن حریم النزاع بدعوی تسلیم الجمیع علی امتناع الاجتماع فیه کما ذهب إلیه صاحب الفصول[۱۱۶]، فیمکن التفصّی عن الإشکال بوجه آخر، وهو أن یقال:

إنّ النهی وإن تعلّق بحسب الظاهر بعنوان صوم یوم عاشوراء، إلّاأنّه فی الواقع متعلّق بعنوان التشبّه ببنی امیّة فی هذا الیوم، وهذا عنوان یعمّ الصوم وغیره، کادّخار رزق السنة وزیارة الأحبّة فیه وإن لم یقصد بهذه الأفعال التشبّه بهم، لأنّه إذا فعلها یتحقّق التشبّه، سواء

قصده أم لا، لأنّ التشبّه ليس من العناوين القصديّة.

وعليه فيكون النسبة بين متعلّقى الأمر الاستحبابى والنهى التنزيهى عموماً من وجه، لأنّ المأمور به هو صوم جميع أيّام السنة عدا رمضان والعيدين، سواء وقع فى عاشوراء أو فى غيره من الأيّام، والمنهىّ عنه هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۰

التشبّه ببنى اميّة فى هذا اليوم، سواء تحقّق التشبّه بالصوم أو بغيره من الأفعال[۱۱۷].

والحاصل: أنّ تعلّق النهى التنزيهى بصوم يوم عاشوراء مع استحبابه الذى يدلّ عليه الإجماع على وقوعه صحيحاً يجعل القائلين بالامتناع فى معضلة عظيمة لا يتمكّنون التخلّص منها، بخلاف القائلين بالجواز، بل يكون دليلًا آخر على صحّة رأيهم.

نكتة: قد كرّرنا من بداية البحث إلى هنا أنّ محلّ البحث يرتبط بالتكليف المحال، لا بالتكليف بالمحال، ولأجل ذلك أنكرنا أخذ قيد المندوحة فى محلّ النزاع[۱۱۸].

لكنّك بعد التأمّل فيما ذكرناه أخيراً تعرف أنّ ارتباط محلّ البحث بالتكليف المحال مبنىّ على تسلّم التضادّ بين الأحكام كى يكون تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد من قبيل الجمع بين الضدّين المحال، وإلّا فعلى ما هو الحقّ من عدم التضادّ بينها فلا يلزم التكليف المحال بلا واسطة، سواء تعلّق الأمر والنهى بعنوانين متغايرين، نحو «صلّ» و «لا تغصب»، أو بعنوان واحد، مثل «صلّ» و «لا تصلّ».

نعم، يلزم من تعلّقهما بعنوان واحد التكليف بالمحال المستلزم للتكليف المحال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۱

حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة

ثمّ إنّهم اختلفوا فى حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة- إذا كان دخوله فيها مع الالتفات بسوء اختياره وانحصر التخلّص منها بالتصرّف فيها بغير إذن صاحبها- على أقوال خمسة[۱۱۹]: فى حكم المتوسّط فى أرض مغصوبة

۱- أنّ الخروج منهىّ عنه بالنهى الفعلى وليس بمأمور به شرعاً، وهذا ما ذهب إليه سيّدنا الاستاذ الإمام رحمه الله.

۲- أنّه واجب ليس إلّا[۱۲۰].

۳- أنّه واجب وحرام[۱۲۱]، هذا ما ذهب إليه أبو هاشم من علماء العامّة، واختاره المحقّق القمى رحمه الله ناسباً له إلى أكثر المتأخّرين وظاهر الفقهاء[۱۲۲].

۴- أنّه مأمور به فعلًا مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بالاضطرار[۱۲۳]، هذا ما اختاره صاحب الفصول رحمه الله[۱۲۴].

۵- ما اختاره المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّه غير مأمور به ولا منهىّ عنه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۲

بالنهى الفعلى، لكن يجرى عليه حكم المعصية بسبب النهى السابق الساقط لأجل الاضطرار إليه[۱۲۵].

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

والأقوى هو القول الأوّل الذى اختاره سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله.

وتوضيحه يتوقّف على نفى وجوب الخروج من ناحية وإثبات حرمته الفعليّة من ناحية اخرى:

أمّا نفى الوجوب فلأنّه لم يدلّ دليل على وجوب الخروج من الأرض المغصوبة أو على وجوب التخلّص عن الغصب أو وجوب ترك

التصرّف فی مال الغیر بعناوینها، بأن یکون کلّ واحد من هذه العناوین موضوعاً للحکم بالوجوب النفسی.

وما روی من أنّه «لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّابإذنه»[۱۲۶] یدلّ علی حرمة التصرّف لا علی وجوب ترکه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهی عن الشیء یقتضی الأمر بضدّه العامّ، وأنّ مقدّمة الواجب واجبة لأمکن القول بکون الخروج من الأرض المغصوبة واجباً غیریّاً، لأنّ التصرّف فی مال الغیر إذا کان حراماً کان ترک التصرّف واجباً، وحیث کان الخروج من الأرض المغصوبة مقدّمة له کان واجباً بوجوب غیری.

لکنّه مبنیّ علی مقدّمتین ممنوعتین، ضرورة فساد القول باقتضاء النهی عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۳

الشیء للأمر بضدّه، وکذا القول بوجوب مقدّمة الواجب.

فاتّضح إلی هنا بطلان الأقوال الثلاثة المدّعیة لوجوب الخروج، وهو القول الثانی والثالث والرابع، فإنّ کلّاً منها قائل بوجوب الخروج، وإن انضمّت إلیه الحرمة أیضاً فی القول الثالث وحکمها فی القول الرابع.

وأمّا کونه محرّماً بالفعل فکفاک له من الأدلّة ما دلّ علی حرمة التصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه.

حقیقة الخطابات العامّة

والسرّ فی ذلک ما أفاده سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره[۱۲۷]، وقدّمناه فی مبحث الترتّب من عدم انحلال الخطابات العامّة القانونیّة إلی خطابات شخصیّة متعدّدة بتعداد المکلّفین، فلا یشترط فیها ما یشترط فی الخطابات الشخصیّة من بلوغ الحکم إلی المکلّف وقدرته علی الامتثال وعدم اضطراره إلی ترک المأمور به أو فعل المنهیّ عنه، بل وعدم علم الآمر والناهی بعصیانه فیما إذا کان الأمر لغرض الانبعاث والنهی لغرض الانزجار، بل یکفی فی صحّة توجیه الخطاب العامّ إلی الکلّ وجود هذه الشرائط فی طائفة منهم ولو فقدت فی الآخرین.

ویشهد علی عدم الانحلال:

أوّلًا: أنّا نعتقد بأنّ العصاة بل الکفّار مکلّفون بالفروع کالمؤمنین المطیعین، مع أنّه لا یمکن لعلّام الغیوب أن یکلّف العاصی بخطاب شخصی لغرض الامتثال مع علمه بعصیانه، لکونه لغواً مستهجناً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۴

وثانیاً: أنّ المولی إذا ألقی خطاباً تکلیفیّاً إلی جماعة عبیده مع کون بعضهم عاجزاً عن الامتثال، ثمّ سألنا هذا البعض: لِمَ ترکت امتثال تکلیف المولی؟ قال فی الجواب: إنّی معذور فی مخالفة تکلیفه، ولم یقل: إنّ تکلیفه لا یعمّنی.

وثالثاً: أنّا إذا سألنا المولی العرفی: إلی کم شخصٍ وجّهت التکلیف؟ قال:

إلی جمیعهم، مع أنّ التکلیف لو کان منحلّاً إلی تکالیف شخصیّة لم یصحّ جوابه هذا، بل الصحیح أن یقول: لا أدری، لعدم کونه عالماً بتعداد من یطّلع علی التکلیف ویقدر علی امتثاله من دون اضطرار إلی مخالفته.

والحاصل: أنّ حکم الوجدان بصحّة الجوابین المتقدّمین من قبل المولی العرفی والعبد العاجز عن الامتثال عقیب السؤالین المذکورین شاهد علی عدم انحلال الخطابات العامّة إلی تکالیف شخصیّة.

ورابعاً: أنّ الأحکام الکلّیّة لو انحلّت إلی تکالیف شخصیّة لکانت مشروطة بالقدرة کما تقدّم، فلابدّ من إجراء أصالة البراءة عند الشکّ فی القدرة، لأنّه یستلزم الشکّ فی أصل التکلیف، وهو مجری أصالة البراءة، مع أنّهم قالوا بلزوم الاحتیاط عند الشکّ فی القدرة[۱۲۸]، فیستکشف منه أنّ الخطابات العامّة لا تنحلّ إلی أحکام جزئیّة کی تشترط بمثل القدرة.

وخامساً: أنّه یجب علی من کان نائماً فی جمیع وقت الصلاة أن یقضیها فی خارجه بدلیل «اقض ما فات» مع أنّه لا یصحّ توجیه

التکلیف الشخصی بالصلاة إلی النائم کی یصدق الفوت بلحاظ ذلک التکلیف الشخصی، فإنّ الفوت فرع کونه مکلّفاً بالأداء.

إن قلت: فکیف یجب علی الحائض فی شهر رمضان قضاء صومه مع أنّها لم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۵

تکن مکلّفة به، بل کان محرّماً علیها؟

قلت: وجوب قضاء الصوم علیها إنّما هو بدلیل آخر غیر «اقض ما فات».

وبالجملة: کلّ واحد من التکالیف الشرعیّة تکلیف واحد کلّی لا ینحلّ إلی تکالیف متعدّدة شخصیّة.

تنجّز العلم الإجمالی مع خروج بعض أطرافه عن محلّ الابتلاء

وبهذا یظهر فساد ما ذهب إلیه الشیخ الأعظم رحمه الله من عدم تنجّز العلم الإجمالی فی الشبهات التحریمیّة إذا کان بعض الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء، لاستهجان الخطاب بالنسبة إلیه[۱۲۹].

لأنّ الاستهجان إنّما هو فیما إذا کان الخطاب شخصیّاً، وأمّا إذا کان بطریق العموم فیصحّ توجیهه إلی عامّة المکلّفین إن وجد ملاک الخطاب أعنی الابتلاء فی عدّة منهم.

بل لو کانت الأحکام التکلیفیّة مشروطة بالابتلاء لکانت الأحکام الوضعیّة أیضاً کذلک، مع أنّ أحداً لم یقل مثلًا بعدم نجاسة الدم الموجود فی أقصی نقاط العالم.

بیان الملازمة: أنّ جعل الأحکام الوضعیّة إنّما هو لغرض ترتیب الأحکام التکلیفیّة علیها، فإنّ الحکم بنجاسة البول مثلًا إنّما هو لأجل الحکم بوجوب الاجتناب عن النجس وإلّا لکان الحکم بنجاسته لغواً، فلو کان الخروج عن محلّ الابتلاء مانعاً عن الحکم التکلیفی لکان مانعاً عن الوضعی أیضاً، لخلوّه حینئذٍ عن الغرض.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۶

وهذا شاهد آخر علی عدم انحلال الخطابات العامّة، إذ لا فرق فی الانحلال وعدمه بین التکلیف والوضع، وعدم اشتراط الأحکام الوضعیّة بالابتلاء دلیل علی عدم انحلالها، لاستهجان الخطاب الشخصی بنجاسة البول الخارج عن محلّ ابتلاء المخاطب، فلا تنحلّ الأحکام التکلیفیّة أیضاً.

وبالجملة: الخطابات العامّة سواء کانت وضعیّة أو تکلیفیّة لا تنحلّ إلی خطابات متعدّدة جزئیّة، بل کلّ منها خطاب واحد کلّی، لکنّ المخاطب بهذا الخطاب الواحد متعدّد.

فلا یشترط فیها العلم ولا القدرة ولا عدم الاضطرار ولا غیر ذلک ممّا یشترط فی الخطابات الشخصیّة، غایة الأمر أنّ الجاهل والعاجز والمضطرّ معذور فی مخالفة التکلیف.

ویؤیّده ما ذکروه فی البراءة العقلیّة من أنّ ملاکها قبح العقاب بلا بیان، ولو لم یکن التکلیف متوجّهاً إلی الجاهل لکان ملاکها قبح التکلیف بلا بیان.

إذا عرفت هذا فنقول: ما روی من أنّه «لا یحلّ لأحد أن یتصرّف فی مال غیره إلّابإذنه»[۱۳۰] خطاب عامّ یشمل الخروج عن الأرض المغصوبة، والاضطرار إلیه لا یمنع من حرمته، غایة الأمر أنّ الاضطرار لو لم یکن بسوء اختیاره لکان معذّراً فی ارتکاب هذا الحرام، أمّا فی المقام الذی فرض فیه دخوله فی الأرض المغصوبة اختیاراً مع التفاته إلی غصبیّة الأرض وحرمة الغصب، فلا عذر له، فخروجه منها محرّم علیه بحرمة فعلیّة من دون أن یکون معذوراً، فیستحقّ العقوبة علیه، کما یستحقّ العقوبة علی الدخول.

هذا کلّه بناءً علی عدم الانحلال وعدم الملازمة بین النهی عن الشیء والأمر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۰۷

بضدّه العامّ ولا بين وجوب ذى المقدّمة ووجوبها.

وأمّا بناءً على اقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ والملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها فهل يمكن أن يقال بكون الخروج عن الأرض المغصوبة من موارد مسألة اجتماع الأمر والنهى، فيكون مأموراً به بأمر غيرى[۱۳۱]، ومنهيّاً عنه بنهى نفسى[۱۳۲] بناءً على جواز الاجتماع أم لا؟

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى الثانى، واستدلّ عليه بأنّ محلّ النزاع فى مسألة الاجتماع إنّما هو ما إذا كان عنوان المأمور به غير عنوان المنهىّ عنه، وأمّا تعلّق الأمر والنهى بعنوان واحد فممتنع عند الجميع[۱۳۳]، فلا يمكن القول بكون الخروج عن الأرض المغصوبة بعنوانه الواحد مأموراً به ومنهيّاً عنه معاً[۱۳۴]، ولو قيل بالجواز فى مسألة اجتماع الأمر والنهى[۱۳۵].

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المقام

وفيه: أنّ المنهىّ عنه ليس عنوان الخروج عن الدار المغصوبة، بل عنوان التصرّف فى مال الغير، لكنّ الخروج مصداق لهذا العنوان المحرّم، كما أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۸

الدخول مصداق آخر والبقاء مصداق ثالث له، والمأمور به بالأمر الغيرى أيضاً ليس عنوان الخروج، بل عنوان ما يتوقّف عليه الواجب الذى هو ترك التصرّف فى مال الغير. وبعبارة اخرى: الخروج واجب لكونه مقدّمة للواجب، فتعلّق الأمر واقعاً بعنوان مقدّمة الواجب، وكون الخروج مأموراً به إنّما هو لأجل كونه مصداقاً لها.

وبالجملة: الملازمة بين وجوب المقدّمة ووجوب ذيها على فرض ثبوتها عقليّة، والعقل لا يحكم بالملازمة بين وجوب الصلاة ووجوب الوضوء بعنوانه، بل يحكم بالملازمة بين وجوبها ووجوب ما تتوقّف عليه كما لا يخفى.

فما ذكره المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أوائل مبحث المقدّمة من أنّ الواجب بالوجوب الغيرى ما كان بالحمل الشائع مقدّمة، لأنّه المتوقّف عليه لا عنوانها، نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون[۱۳۶].

فاسد، لما عرفت من أنّ متعلّق الأمر الغيرى هو عنوان المقدّمة.

والشاهد عليه أنّ للعقل فى كلّ واجب نفسى حكماً واحداً بالملازمة بين وجوبه ووجوب ما يتوقّف عليه، مع أنّ الملازمة لو كانت بين وجوب الشىء ووجوب ما هو مقدّمته بالحمل الشائع لتعدّد حكم العقل بالملازمة بتعدّد مقدّماته إذا كان له مقدّمات كثيرة، كالصلاة، وهو خلاف الوجدان.

فما ربما يتوهّم[۱۳۷] من الفرق بين الحيثيّتين التقييديّة والتعليليّة بأنّ الاولى نفسها موضوع الحكم والثانية واسطة فى ثبوت الحكم لشىء آخر فقط.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۰۹

باطل، لأنّ الحيثيّة التعليليّة أيضاً نفسها متعلّقة للحكم، فإذا قيل: «الخمر حرام لأنّه مسكر» تعلّق الحرمة فى الواقع بعنوان المسكر، وحرمة الخمر إنّما هى لأجل كونها مصداقاً لهذا العنوان المحرّم.

إن قلت: فلماذا تعلّق الأمر بنفس الوضوء فى قوله سبحانه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ»[۱۳۸]؟

قلت: الأمر فی هذه الآیة إرشاد إلی الشرطیّة، کما أنّ النهی فی قوله صلی الله علیه و آله:

«یاعلیّ لا تصلّ فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه»[۱۳۹] إرشاد إلی المانعیّة.

نعم، الوضوء بعنوانه مأمور به بأمر استحبابی نفسی، وأمّا الأمر الوجوبی الغیری الذی یستکشف بالملازمة العقلیّة فهو تعلّق بعنوان مقدّمة الصلاة التی أحد مصادیقها الوضوء ومصداقها الآخر تطهیر الثوب عن النجاسة ومصداقها الثالث تطهیر البدن عنها، إلی غیر ذلک من مقدّماتها.

فتبیّن من جمیع ما ذکرناه أنّ الأمر فی المقام تعلّق بعنوان مقدّمة الواجب الذیهو ترک التصرّف فی مال الغیر، والنهی بعنوان التصرّف فی مال الغیر، وهذان العنوانان تصادقا علی الخروج عن الأرض المغصوبة، فلا فرق بینه وبین الصلاة فی الدار المغصوبة من هذه الجهة، فلا یرد ما أورده المحقّق الخراسانی رحمه الله علی أبی هاشم وأتباعه الذین قالوا بکون الخروج عن الأرض المغصوبة مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۰

لکن یرد علیهم أنّا وإن أنکرنا اعتبار قید المندوحة فی الجهة المبحوث عنها فی المقام[۱۴۰]، وهی استحالة نفس اجتماع الأمر والنهی بلا واسطة، إلّاأنّها تعتبر فی عینیّة الاجتماع وتحقّقه خارجاً، لأنّ اجتماع الأمر والنهی خارجاً فی صورة فقد المندوحة تکلیف بغیر مقدور، وهو محال عند الجمیع إلّاالأشاعرة، فالخروج عن الأرض المغصوبة لا یمکن أن یکون مأموراً به ومنهیّاً عنه معاً خارجاً، لعدم تمکّن العبد من الإتیان بالواجب الذی هو مقدّمة الواجب الذی هو ترک التصرّف فی مال الغیر إلّافی ضمن الفرد المحرّم، أی فی ضمن الخروج الذی هو محرّم لکونه تصرّفاً فی مال الغیر، فالمندوحة مفقودة هاهنا دائماً، بخلاف الصلاة فی الدار المغصوبة التی قد تکون فاقدة للمندوحة وقد تکون واجدة لها، ففیما إذا کانت واجدة یجتمع فیها الأمر والنهی خارجاً وعیناً بناءً علی جواز الاجتماع.

والحاصل: أنّه لا یصحّ القول بکون الخروج واجباً وحراماً معاً حتّی مع قطع النظر عن مبانینا الثلاثة، أعنی عدم انحلال الخطابات العامّة إلی خطابات شخصیّة، وعدم اقتضاء النهی عن الشیء للأمر بضدّه العامّ، وعدم الملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها.

بل مع قطع النظر عنها یکون الخروج مأموراً به مع جریان حکم المعصیة علیه بسبب النهی السابق الساقط، وهذا قول صاحب الفصول رحمه الله فی المسألة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ المحقّق النائینی رحمه الله قال: لو کان المقام من صغریات قاعدة «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» لکان الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۱

أنّ الخروج غیر مأمور به ولا منهیّ عنه فی الحال، وإن کان منهیّاً عنه قبل الدخول، ویجری علیه حکم المعصیة من حیث العقاب.

إلّا أنّ الشأن فی کون المقام مندرجاً تحت تلک القاعدة، فإنّ دعوی ذلک فی غایة السقوط.

ثمّ ذکر لإثبات خروج المقام عن تحت القاعدة وجوهاً أهمّها اثنان:

أ- أنّ الخروج غیر ممتنع، لأنّه یتمکّن[۱۴۱] من الخروج والبقاء کلیهما.

ب- أنّه یعتبر فی مورد القاعدة أن یکون الفعل الممتنع علیه بالاختیار حال امتناعه غیر محکوم بحکم یضادّ حکمه السابق علی الامتناع، بل لابدّ أن لا یکون محکوماً بحکم، أو لو کان محکوماً بحکم لکان هو الحکم السابق علی الامتناع، کما یدّعیه القائل بأنّ «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار» وأمّا لو فرض أنّ الفعل الممتنع حال امتناعه محکوم بحکم یضادّ حکمه السابق علی الامتناع فهو لا یکون من صغریات تلک القاعدة، کما فی المقام، حیث إنّ الخروج عن الدار الغصبیّة ممّا یحکم بلزومه العقل، وهذا فی الجملة ممّا

لا إشكال فيه، سواء قلنا: إنّه حكمه من باب أقلّ المحذورين، كما قيل، أو قلنا: إنّه من باب وجوب ردّ المغصوب، كما هو الأقوى على ما سيأتى.

وعلى كلّ حال: يكون الخروج حال وقوعه ممّا يلزم به العقل، ومعه كيف يندرج فى قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار».

فإذا ثبت أنّ المقام ليس من صغريات هذه القاعدة لبطل قول المحقّق الخراسانى رحمه الله من أنّ الخروج غير مأمور به ولا منهىّ عنه بالفعل، لكن يجرى عليه حكم المعصية من حيث العقاب.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۲

فالحقّ ما ذهب إليه الشيخ رحمه الله من أنّ الخروج عن الدار الغصبيّة فيما إذا توسّطها بالاختيار مأمور به ليس إلّا، ولا يجرى عليه حكم المعصية[۱۴۲].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام.

نقد كلامه وبيان القاعدة

والحقّ أنّ قاعدة «الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار» لا ترتبط بما نحن فيه أصلًا كما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله[۱۴۳]، فلا مجال لذكرها هاهنا، والبحث فى أنّ المقام من صغرياتها أم لا.

توضيح ذلك: أنّ هذه القاعدة ذكرت ردّاً على استدلال الأشاعرة لإثبات الجبر بقاعدتين فلسفيّتين: إحداهما: «الشىء ما لم يجب لم يوجد»، والثانية: «الشىء ما لم يمتنع لم ينعدم».

فقالوا فى جوابهم: مراد الفلاسفة من الوجوب والامتناع فى هاتين القاعدتين هما الوجوب والامتناع الغيريّان كما لا يخفى، وهذا الغير هو العلّة التامّة التى يكون جزئها الأخير فى الأفعال الاختياريّة إرادة الإنسان، والإيجاب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

فلا ربط بين هذه القاعدة وبين مسألة الخروج عن الأرض المغصوبة أصلًا، كى يبحث فى كونها من صغرياتها.

والحاصل: أنّ الخروج محكوم بحرمة فعليّة لا غير إذا كان الدخول بسوء الاختيار، ويترتّب عليه استحقاق العقوبة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۳

نعم، لو قلنا باقتضاء النهى عن الشىء الأمر بضدّه العامّ ووجوب مقدّمة الواجب لكان الأقوى ما ذهب إليه صاحب الفصول رحمه الله، من أنّه مأمور به بأمر فعلى مع جريان حكم المعصية عليه بسبب النهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار.

هذا تمام الكلام فى هذه المسألة، وبه تمّ الكلام فى مبحث اجتماع الأمر والنهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۱۵

الفصل الثالث فى أنّ النهى عن الشىء هل يكشف عن فساده أو لا؟

اشارة

ولابدّ قبل ذلك من تقديم امور:

الأمر الأوّل: فى عنوان محلّ النزاع

قد اختلفت تعبيرات القوم فى عنوان المقام.

فعبّر المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ النهی عن الشیء هل یقتضی الفساد أو لا[۱۴۴]؟

وعبّر بعضهم بأنّ النهی هل یدلّ علیه أو لا؟

ویرد علی الأوّل أنّ الاقتضاء بالمعنی المتفاهم عرفاً مقطوع العدم فی المقام، إذ لا ریب فی أنّ النهی لا یؤثّر فی الفساد[۱۴۵].

ویؤیّده ما استدلّ به بعض القائلین بالفساد فی المعاملات من أنّ النهی المتعلّق بها ک «لا تبع ما لیس عندک» إرشاد إلی فسادها، إذ لا یمکن حمله علی الحرمة التکلیفیّة المستتبعة لاستحقاق العقاب علی مخالفته.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۶

وجه التأیید: أنّ الإرشاد حکایة عن الواقع من دون أن یکون له تأثیر فیه، فالنهی عن البیع فی المثال المتقدّم حاکٍ عن فساده، لا أنّه مؤثّر فی الفساد کما لا یخفی.

وعلی الثانی أنّ لفظ الدلالة فی المقام ظاهر فی الدلالة اللفظیّة، لأنّ النهی الذی هو فاعل الدلالة من مقولة اللفظ، مع أنّ مدّعی الفساد لا یقتصر فی إثبات مرامه بالدلالة اللفظیّة، بل یتمسّک بوجوه عقلیّة أیضاً، کتمسّک بعض القائلین بالفساد فی العبادات بأنّ النهی کاشف عن مبغوضیّة العبادة المنهیّ عنها، والعقل یحکم بأنّ المبغوض مبعّد عن المولی، فلا یمکن أن یکون مقرّباً إلی ساحته.

فالأولی: التعبیر بالکشف حتّی یعمّ الدلالات اللفظیّة والوجوه العقلیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۷

الأمر الثانی: فی الفرق بین المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهی

إنّک عرفت[۱۴۶] أنّ الفرق بین هذه المسألة وبین المسألة المتقدّمة ذاتی، لاختلافهما فی الموضوع والمحمول، فلا تصل النوبة إلی ذکر اختلافهما فی الجهة المبحوث عنها التی هی أمر عرضی فی مقام بیان الفرق بینهما کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۱۴۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۱۹

الأمر الثالث: فی کون المسألة اصولیّة

لا ینبغی الشکّ فی اصولیّة المسألة، لوقوع نتیجتها کبری لاستنتاج الحکم الشرعی، مثلًا القائل بالکشف یستنتج هاهنا أنّ العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها فاسدة.

فیقول فی‌الفقه: صلاة الحائض عبادة تعلّق بها النهی وکلّ عبادة تعلّق بها النهی فاسدة، فصلاة الحائض فاسدة، أو یقول: بیع مال الغیر معاملة منهیّ عنها وکلّ معاملة منهیّ عنها فاسدة، فبیع مال الغیر فاسد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۱

الأمر الرابع: فی کون المسألة عقلیّة ولفظیّة

إنّ المسألة لیست عقلیّة محضة، ولا لفظیّة کذلک، ولذاتری بعضهم یستدلّ باللفظ، کمن استدلّ علی الفساد فی المعاملات بکون مفاد النهی فیها هو الإرشاد إلیه، وبعض آخر بالعقل، کمن استدلّ علی الفساد فی العبادات بأنّ العبادة المنهیّ عنها مبغوضة للمولی مبعّدة عنه، والعقل یحکم بأنّه لا یمکن أن یکون المبعّد مقرّباً، فلا یمکن أن تکون عبادة صحیحة.

فلا یصحّ ما ذهب إلیه المحقّق الحائری رحمه الله فی درره من کونه عقلیّة محضة[۱۴۸].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۳

فی کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه

الأمر الخامس: فی أنّ النزاع هل یختصّ بالنهی‌التحریمی والنفسی أم لا؟

اشارة

فهاهنا بحثان:

الأوّل: فی النهی التنزیهی

لا إشکال فی دخول النهی التحریمی فی محلّ النزاع، وأمّا التنزیهی فقیل بخروجه عنه لوجهین:

أحدهما: أنّ النهی التنزیهی فی الشریعة لم یتعلّق بعبادة أصلًا، فإنّ المنهیّ عنه فی مسألة الصلاة فی مواضع التهمة هو الکون فیها کما عرفت، وفی الصلاة فی الحمّام إیقاعها فیه، وفی صوم یوم عاشوراء التشبّه ببنی امیّة علی ما اخترناه، وأمّا علی ما اختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله فیکون ترکه ذا مصلحة أکثر من مصلحة فعله، فیکونان من قبیل المستحبّین المتزاحمین الذین أحدهما أهمّ من الآخر، فلا یکون الفعل منهیّاً عنه فی الواقع، ولو فرض تعلّق النهی به لکان إرشاداً إلی أرجحیّة الترک.

إن قلت: ماذا تقول فی النهی المتعلّق بصلاة المسافر خلف الحاضر وبالعکس، حیث إنّه تنزیهی بناءً علی کون هذه الصلاة أقلّ ثواباً من الصلاة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۴

فرادی[۱۴۹].

قلت: هذا النهی أیضاً لم یتعلّق بنفس الصلاة، بل باقتداء المسافر بالحاضر وبالعکس.

هذا حاصل ما استدلّ به القائلون بخروج النهی التنزیهی عن النزاع، وملخّصه: أنّا لم نجد فی الشریعة مورداً واحداً من العبادات تعلّق به النهی التنزیهی، فالبحث فیه لا یکون إلّافرضیّاً غیر لائق بحال الأکابر من العلماء.

وفیه أوّلًا: أنّ عدم تعلّق النهی التنزیهی بذات العبادات فی الشریعة لا یوجب خروجه عن محلّ النزاع، لعدم اختصاص البحث بالعبادات، بل یعمّ کلّ ما یتّصف بالصحّة والفساد، فالمعاملات المنهیّ عنها أیضاً داخلة فی البحث، کالعبادات، ویمکن أن یتعلّق النهی التنزیهی بمعاملة، کبیع الکفن.

وثانیاً: أنّ نفس الاقتداء عبادة، ولذا یتطرّق إلیه الریاء حیث لا خلاف فی بطلان جماعة من یرائی بجماعته من دون أن یکون مرائیاً فی أصل صلاته، وإنّما الخلاف فی بطلان أصل صلاته، فلو لم یکن الاقتداء عبادة لم یبطل بالریاء.

ثانیهما: أنّ صحّة المعاملات المنهیّ عنها بالنهی التنزیهی أمر واضح، فلا یصحّ أن ینسب إلیهم أنّهم اختلفوا فی اقتضائه فسادها.

وفیه: أنّ وضوح عدم کشف النهی التنزیهی المتعلّق بالمعاملة عن فسادها لا یوجب تخصیص محلّ البحث بالنهی التحریمی، لعدم انحصار النزاع فی المعاملات، بل یعمّ العبادات أیضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۵

وأشار المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی هذا الوجه وجوابه بعبارة وجیزة، وهی قوله: واختصاص عموم ملاکه[۱۵۰] بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی[۱۵۱].

والحاصل: أنّه لا وجه للقول باختصاص النزاع بالنهی التحریمی.

الثانی: فی النهی الغیری

قال المحقّق القمّی صاحب القوانین رحمه الله بخروجه عن محلّ البحث، واستدلّ علیه بعدم استحقاق العقوبة علی مخالفته.

لکن استشکل علیه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: إنّ دلالته علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للإرشاد إلیه إنّما یکون لدلالته علی الحرمة من غیر دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته فی ذلک[۱۵۲].

ثمّ ذکر مؤیّداً له، وهو أنّه جعل ثمرة النزاع فی أنّ الأمر بالشیء یقتضی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۶

النهی عن ضدّه فساده إذا کان عبادة[۱۵۳].

وجه التأیید: أنّ عمدة أدلّة القائلین بالاقتضاء فی الضدّ الخاصّ هی مقدّمیّة ترک الضدّ لفعل المأمور به، وهی ملاک الوجوب الغیری، فالحرمة الناشئة منه المتعلّقة بفعل الضدّ من باب النهی عن النقیض لا تکون إلّاغیریّة.

لکنّک عرفت[۱۵۴] المناقشة فی ترتّب هذه الثمرة علی ذلک البحث، فلا یمکن أن یکون مؤیّداً لما ذکره صاحب الکفایة.

الحقّ فی المسألة

والحقّ أنّالبحث لایعمّ النهی الغیری، لکن لا لما ذکره المحقّق القمی من عدم استلزام مخالفته للعقوبة، کی یناقش فیه صاحب الکفایة، بل لأجل دلیل آخر:

وهو أنّ کشف النهی عن الفساد فی العبادات- علی القول به- إنّما هو لأجل حرمة متعلّقه، لکن لا بما هی حرمة- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- بل بما هی کاشفة عن المبغوضیّة، ولا ریب فی أنّ کلّ مبغوض للمولی مبعّد عن ساحته، ولا یمکن أن یکون المبعّد عنه مقرّباً إلیه، فلا تقع العبادة صحیحة إذا تعلّق النهی بها.

وبالجملة: تمام الملاک لفساد العبادة المنهیّ عنها مبغوضیّتها الذاتیّة.

وهذا الملاک یختصّ بالنهی النفسی، ولا یعمّ الغیری، لأنّ مبغوضیّة المنهیّ عنه بالنهی الغیری إنّما هی لأجل الغیر[۱۵۵]، لا لذاته، وهذا لا ینافی أن یکون

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۷

محبوباً ومقرّباً إلی المولی بحسب ذاته ویقع صحیحاً، بخلاف المنهیّ عنه بالنهی النفسی الذی مبغوضیّته لأجل ذاته[۱۵۶].

وبالجملة: عدم اقتضاء النهی الغیری المتعلّق بالعبادة فسادها أمر واضح لا یلیق بأن یکون محلّاً للنزاع.

وبهذا ظهر خروج النهی التبعی عن محلّ البحث، لأنّه نوع من الغیری.

نعم، بناءً علی دخول الغیری فیه ینبغی أن نبحث فی أنّه داخل مطلقاً أو إذا کان أصلیّاً فقط.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۲۹

الأمر السادس: فیما یدخل فی عنوان النزاع

اشارة

لا ریب فی أنّه لا یدخل فی عنوان النزاع إلّاما کان قابلًا للاتّصاف بالصحّة والفساد، بأن یکون تارةً تامّاً یترتّب علیه ما یترقّب عنه من الأثر، واخری لا کذلک، لاختلال بعض ما یعتبر فی ترتّبه، أمّا ما لا أثر له شرعاً أو کان أثره ممّا لا یکاد ینفکّ عنه کبعض أسباب[۱۵۷] الضمان فلا یدخل فی عنوان النزاع، لعدم طروّ الفساد علیه کی ینازع فی أنّ النهی عنه هل یکشف عن الفساد أم لا؟ فالمراد بالشیء فی العنوان هو العبادة والمعاملة، عقداً کانت أو إیقاعاً.

ثمّ إنّه استشكل[۱۵۸] فی تعلّق النهی بالعبادة بأنّ الشیء لا یکون عبادة إلّا إذا کان مأموراً به، فکیف یمکن أن یکون متعلّقاً للنهی أیضاً مع أنّه یستلزم اجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوان واحد، وهو مستحیل بالاتّفاق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۳۰

کلام صاحب الکفایة حول المراد بالعبادة فی المقام

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله: والمراد بالعبادة هاهنا ما یکون بنفسه وبعنوانه عبادةً[۱۵۹] له تعالی موجباً بذاته للتقرّب من حضرته لو لا حرمته، کالسجود والخضوع والخشوع له وتسبیحه وتقدیسه، أو ما لو تعلّق الأمر به کان أمره أمراً عبادیّاً لا یکاد یسقط إلّاإذا أتی به بنحو قربی کسائر أمثاله، نحو صوم العیدین والصلاة فی أیّام العادة[۱۶۰]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی من قبل الإمام الخمینی رحمهما الله

وأورد[۱۶۱] علیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بأنّ تقسیم العبادة فی المقام إلی ما کان بنفسه وبعنوانه عبادة وما لو تعلّق الأمر به کان أمره عبادیّاً لا یکاد یسقط بدون قصد القربة، مبنیّ علی التوسعة فی معنی العبادة، بأن کانت کلّ ما لم یکن توصّلیّاً، فلا تختصّ بمثل الصلاة والصوم والاعتکاف، بل تعمّ مثل الزکاة والخمس من الواجبات المشروطة بقصد القربة، بل مثل تطهیر الثوب النجس إذا قصد به التقرّب إلیه تعالی.

وأمّا بناءً علی ما اخترناه من تقسیم الواجب إلی التوصّلی والتقرّبی، ثمّ التقرّبی إلی التعبّدی وغیر التعبّدی، فلا ینطبق عنوان العبودیّة علی کلّ فعل قربی، بل العبادة خصوص ما یقال له بالفارسیّة: «پرستش»، وأمّا ما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۳۱

لا یصدق علیه ذلک فلیس عبادة، وإن کان لا یسقط أمره إلّاإذا أتی به بنحو قربی کالزکاة والخمس.

ثمّ جعل صلاة الحائض من قبیل العبادات التعلیقیّة- أعنی أنّها لو کانت متعلّقة للأمر مکان النهی لکان أمرها أمراً عبادیّاً کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- لیس بصحیح، لأنّها من قبیل القسم الأوّل المذکور فی کلامه من قسمی العبادة، أعنی ما کان عبادةً ذاتاً، لأنّ صلاة الحائض کصلاة غیرها مرکّبة من الرکوع والسجود والتسبیح والتقدیس ونحوها ممّا یکون بذاته عبادة موجبة للتقرّب إلیه تعالی لو لا حرمته.

هذا حاصل کلام الإمام رحمه الله.

أقول: المناقشة حول معنی العبادة فی المقام غیر صحیحة، إذ لا نحتاج فی تحریر محلّ النزاع إلی معرفة معناها، لأنّ تمام ملاک البحث هو تعلّق النهی بشیء یتّصف بالصحّة تارةً وبالفساد اخری، سواء کان من المعاملات بالمعنی الأعمّ الشامل للإیقاعات أو غیرها، عبادةً کان ذلک الغیر أم لا.

علی أنّه یرد علی المحقّق الخراسانی رحمه الله ما ذکره الإمام قدس سره من أنّ صلاة الحائض عبادة ذاتیّة لا تعلیقیّة، وعلی الإمام رحمه الله أنّ کلامه یستلزم خروج الصوم من تحت عنوان العبادة لأنّه أمر قلبی عدمی[۱۶۲] لا یرتبط بعبادته تعالی بالمعنی الذی ذکره الإمام رحمه الله، مع أنّ عبادیّته مسلّمة عند جمیع الفقهاء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۳۳

الأمر السابع: فی معنی الصحّة والفساد

ما أفاده صاحب الكفاية فى ذلك

قال المحقّق الخراسانى رحمه الله: الصحّة والفساد بمعنى التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، والظاهر أنّهما اخذا فى العلوم أيضاً بهذا المعنى، وليس لأربابها اصطلاح خاصّ فيهما، وإن فسّرا فى كلّ علم بما يناسب الغرض المطلوب من ذلك العلم، بل فسّرا فى كلّ من بابى العبادات والمعاملات من الفقه بما يناسبه من الغرض، فالفقيه فسّر الصحّة فى العبادات بسقوط الإعادة والقضاء، لأنّ غرضه هو وجوب القضاء أو الإعادة أو عدم الوجوب، وفى المعاملات بترتّب الأثر المترقّب منها عليها، لأنّه الغرض المطلوب منها، والمتكلّم فسّر الصحيح بما يوافق الأمر تارةً وبما يوافق الشريعة اخرى، لأنّ الكلام علم يبحث عن أحوال المبدأ والمعاد، وموافقة الأمر أو الشريعة عبارة عن حصول الامتثال الموجب عقلًا استحقاق المثوبة وعدم استحقاق العقوبة، والطبيب فسّر الصحّة والفساد باعتدال المزاج وعدمه، لأنّه الغرض المطلوب من علم الطبّ، فالصحّة عند أرباب جميع هذه العلوم بمعنى التماميّة، كما عند العرف واللغة، لكنّ كلّاً منهم فسّرها بالأثر المترتّب على التماميّة بحسب غرضه الذى هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۴

بصدده من ذلك العلم[۱۶۳].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

وهو يستلزم أوّلًا: اتّحاد عنوانى الصحيح والتامّ مورداً عند العرف واللغة والعلوم، وثانياً: أنّ بين الصحّة والفساد تقابل العدم والملكة كالتماميّة والنقص.

معنى الصحّة والفساد عند الإمام الخمينى رحمه الله

وناقش فيه سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره بقوله:

إنّ تساوق الصحّة والفساد مع التمام والنقص لغةً وعرفاً ممّا لم يثبت، بل ثبت خلافه، لأنّ النقص والتمام يطلقان على الشىء بحسب الأجزاء غالباً ويقال: «يد ناقصة» إذا قطع بعض أجزائها، ولا يقال: «فاسدة»، ويقال: «دار تامّة» إذا كملت مرافقها، لا «صحيحة».

وأمّا الصحّة والفساد فيستعملان غالباً بحسب الكيفيّات والأحوال[۱۶۴]، مثل الكيفيّات المزاجيّة وشبهها، فيقال: فاكهة صحيحة إذا لم يفسده الدود، أو فاسدة إذا ضيّعته المفسدات، وعليه فالفساد عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة للشىء منافرة لمزاجه ومخالفة لطبيعته النوعيّة، والصحّة تقابله تقابل التضادّ، وهى عبارة عن كيفيّة وجوديّة عارضة له موافقة لمزاجه، بخلاف التمام والنقص، فإنّ بينهما تقابل العدم والملكة.

هذا بحسب العرف واللغة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۵

نعم، يمكن تصحيح ماذكروه[۱۶۵] من التساوق فى العبادات والمعاملات[۱۶۶]، لأنّه يطلق الفساد على صلاة فاقدة لجزئها أو شرطها أو جامعة لمانعها، كما يطلق الصحّة على الواجد الجامع من جميع الجهات، فهما حينئذٍ مساوقان للتمام والنقص أو قريبان منهما، ولذا عبّر عن الصلاة الواجدة لجميع الأجزاء والشرائط وسائر الخصوصيّات فى الأخبار تارةً بأنّها صحيحة، واخرى بأنّها تامّة، وعن الصلاة الفاقدة لبعضها تارةً بأنّها فاسدة، واخرى بأنّها ناقصة[۱۶۷].

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله.

ثمّ إنّ إطلاق الصحّة والفساد فى العبادات والعاملات بمعنى التماميّة والنقص بعدما لم يكونا كذلك بحسب العرف واللغة هل هو باعتبار وضع جديد واصطلاح خاصّ فقهى أو باستعمالهما مجازاً؟ فيه احتمالان، والبحث حول ما هو الصحيح منهما ليس بمهمّ.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد غير التماميّة والنقص لغةً وعرفاً، لكنّهما مساوقان لهما فى الفقه.

نعم، بين التامّ والناقص عند العرف واللغة والصحيح والفاسد فى العبادات والمعاملات فرق ما، وهو أنّ التمام والنقص أمران إضافيّان، فإنّ الدار الواجدة لجميع المرافق، الفاقدة للكهرباء مثلًا تامّة بالنسبة إلى المرافق، ناقصة بالنسبة إلى الكهرباء، فيمكن أن يكون شىء واحد تامّ الأجزاء دون الشرائط، بخلاف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۶

الصحّة والفساد فى العبادات والمعاملات، فإنّ كلّاً منهما إمّا صحيح ليس إلّا، أو فاسد كذلك.

هل الصحّة والفساد أمران إضافيّان؟

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ذهب إلى كون الصحّة والفساد وصفان إضافيّان يختلفان بحسب الأنظار والفتاوى، فالصلاة الفاقدة للسورة مثلًا صحيحة عند من قال بعدم جزئيّتها لها وفاسدة عند من قال بها.

ثمّ استشهد بمسألة الإجزاء، بدعوى أنّ المأتىّ به على وفق الأمر الظاهرى أو الواقعى الثانوى صحيح عند القائلين بإجزائه عن المأمور به بالأمر الواقعى الأوّلى، فاسد عند القائلين بعدم إجزائه عنه.

بل هما وصفان إضافيّان عند المتكلّمين أيضاً، لأنّ المتكلّمين الذين فسّروا الصحّة والفساد بموافقة الأمر ومخالفته إن أرادوا من الأمر مطلق الأمر كان المأتىّ به‌على طبق‌الأمرالظاهرى والاضطرارى صحيحاً عندهم أيضاً، كما عند القائلين بالإجزاء من‌الاصوليّين، وإن أرادوا به خصوص الأمر الواقعى الأوّلى كان‌المأتىّ به على‌طبق‌أحدهما فاسداً عندهم، كما عند القائلين بعدم الإجزاء[۱۶۸].

هذا حاصل كلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله فى إضافيّة الصحّة والفساد

أقول: دعوى كون الصحّة والفساد أمرين إضافيّين بحسب الأنظار والفتاوى أمر عجيب لا يليق بمثل المحقّق الخراسانى رحمه الله، فإنّ الواقع لا يخلو إمّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۷

من جزئيّة السورة للصلاة أو عدمها، وواحد من المجتهدين مصيب وله أجران، والآخر مخطئ معذور وله أجر واحد، وصحّة الصلاة وفسادها لابدّ من أن يلاحظا بالإضافة إلى ذلك الواقع الواحد، لا بالإضافة إلى نظر المجتهدين.

وأعجب منه استشهاده بمسألة الإجزاء، لعدم ارتباطها بالمقام أصلًا، لأنّ الكلّ حتّى القائلين بعدم الإجزاء متّفقون فى صحّة الصلاة مع التيمّم أو مع الوضوء الاستصحابى فى حقّ من لم يكن مأموراً بأكثر منها، إلّاأنّهم اختلفوا فى كفايتها وإجزائها عن الصلاة مع الوضوء الواقعى، بل يشعر بصحّتها نفس لفظ الإجزاء والكفاية أيضاً كما لا يخفى، فإنّ الصلاة مع التيمّم مثلًا لو لم تكن صحيحة- كما إذا فرضنا لفاقد الماء وجوب الانتظار إلى آخر الوقت وعدم جواز البدار، لكنّه مع ذلك صلّى مع التيمّم فى أوّل الوقت- لما كان للقول بالكفاية والإجزاء مجال أصلًا.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۳۹

الأمر الثامن: فى مجعوليّة الصحّة والفساد

اشارة

هل الصحّة والفساد أمران مجعولان شرعاً بجعل استقلالی أو بتبع التکلیف، أو غیر مجعولین، أو یختلف بحسب الموارد؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأخیر حیث قال:

إنّ الصحّة والفساد عند المتکلّم وصفان[۱۶۹] اعتباریّان ینتزعان من مطابقة[۱۷۰] المأتیّ به مع المأمور به وعدمها.

وأمّا الصحّة بمعنی سقوط الإعادة والقضاء عند الفقیه فهی ممّا استقلّ به العقل فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی، ولیست مجعولةً شرعاً، لأنّا إذا صلّینا مع الوضوء یستقلّ العقل بکونها مجزیة صحیحة لا یجب الإعادة والقضاء.

بخلاف الإتیان بالمأمور به بالأمر الثانوی أو الظاهری، فإنّ الشارع هو الذی یحکم بأنّه صحیح مجزٍ لا یجب علیه الإعادة والقضاء، أو فاسد لا یجزی ویجب علیه الإعادة والقضاء، ولا مجال لحکم العقل فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۰

نعم، وظیفة الشارع بیان الکلّیّات، وأمّا الصحّة والفساد فی الموارد الخاصّة فلا یکاد یکونان مجعولین، بل إنّما هی تتّصف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به الذی حکم الشارع بصحّته أو عدم الانطباق علیه.

هذا فی العبادات.

وکذلک الأمر فی المعاملات التی تکون الصحّة والفساد فیها بمعنی ترتّب الأثر وعدمه، فإنّ الشارع یحکم بصحّة البیع الکلّی وترتّب الأثر علیه ولو إمضاءً، ضرورة أنّه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه الأثر، لأصالة الفساد، لکن اتّصاف کلّ معاملة شخصیّة بالصحّة والفساد لیس إلّالأجل حکم العقل بهما بملاحظة انطباقها مع ما هو المجعول سبباً وعدمه.

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

نقد نظریّة صاحب الکفایة وبیان الحقّ فی المسألة

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من عدم ارتباط مسألة الإجزاء بالمقام-: أنّ ما یتعلّق بالطبائع والکلّیّات إنّما هو الأحکام التکلیفیّة، وأمّا الصحّة والفساد فیتعلّقان بالجزئیّات الموجودة فی الخارج، إذ لا یعقل اتّصاف ماهیّة الصلاة وکلّیّها قبل وجودها الخارجی بالصحّة أو الفساد کما لا یخفی.

إن قلت: لو کانت الصحّة والفساد وصفین للوجودات الخارجیّة لما تمکّن القائل بوضع ألفاظ العبادات لخصوص الصحیحة منها من الجمع بینه وبین عموم الوضع والموضوع له فیها کما اتّفق علیه الکلّ، فإنّ الموضوع له بناءً علی القول بالصحیح متّصف بالصحّة مع کونه کلّیّاً، ضرورة أنّه لو کان جزئیّاً لما کان الموضوع له عامّاً، وهو خلاف ما اتّفق علیه الجمیع الذین منهم القائلون بکونها أسامی لخصوص الصحیحة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۱

قلت: من ذهب إلی وضعها للصحیح لا یقول بکون الصحّة جزءاً للموضوع له، بل یقول بأنّها وضعت لمجموعة أجزاء وشرائط لا تنطبق إلّا علی الفرد المتّصف فی الخارج بالصحّة، فالصلاة مثلًا وضعت للکلّی المرکّب من عشرة أجزاء وخمسة شرائط الذی لا یکون مصداقه إلّاخصوص ما یتّصف فی الخارج بالصحّة.

وبالجملة: الصحّة والفساد وصفان للعبادات الموجودة فی الخارج، ولا یعقل اتّصاف الکلّیّات بهما.

وعلیه فلیسا مجعولین أصلًا، لا فی الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی الأوّلی ولا الثانوی ولا الظاهری، بل یستقلّ العقل فی جمیعها

بالصحّة إذا كان المأتيّ به واجداً لجميع ما اعتبره الشارع شرطاً أو جزءً للمأمور به، وبالفساد إذا كان فاقداً لبعضها.

نعم، بيان الأجزاء والشرائط وظيفة الشارع كما لا يخفى، فيمكن أن يجعل خصوص الطهارة المائيّة الواقعيّة شرطاً للصلاة، ويمكن أن يجعل الأعمّ من المائيّة والترابيّة، أو من الواقعيّة والظاهريّة، فعلى الأوّل يحكم العقل بصحّة الصلاة الواقعة فى الخارج مع الوضوء الواقعى وبفساد الصلاة مع التيمّم أو استصحاب الوضوء لو انكشف الخلاف، فيجب عليه الإعادة أو القضاء بعد وجدان الماء إذا صلّى مع التيمّم، وبعد كشف الخلاف إذا صلّى مع استصحاب الوضوء، وعلى الثانى يحكم بصحّة الصلاة مع التيمّم أيضاً، وعلى الثالث بصحّة الصلاة مع الطهارة الاستصحابيّة أيضاً كالطهارة الواقعيّة.

فالحاكم بصحّة العبادة أو فسادها هو العقل، سواء أتى بها بمقتضى الأمر الواقعى الأوّلى أو الثانوى أو الظاهرى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۲

وأمّا المعاملات فيمكن أن يقال بدلالة قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۱۷۱] على كون الصحّة فى البيع مجعولة[۱۷۲] متعلّقة بالبيع الكلّى، وإلّا فلم يجز التمسّك بإطلاقه، لعدم جريان الإطلاق فى الجزئيّات، فيستفاد منه أنّ الصحّة والفساد فى المعاملات أمران مجعولان شرعاً متعلّقان بالكلّيّات، لأنّ مفاده «جعل اللّه طبيعة البيع صحيحة».

لكنّ الحقّ أنّ الصحّة والفساد فى المعاملات أيضاً من أحكام العقل ويتعلّقان بالجزئيّات الخارجيّة، إذ لا يعقل اتّصاف ماهيّة البيع مثلًا بالصحّة وترتّب الأثر عليها.

وأمّا إحلال البيع فى الآية الشريفة فليس بمعنى جعله صحيحاً، بل بمعنى إمضاء ما جعله العقلاء، وهو سببيّته الاعتباريّة للنقل والانتقال، وأمّا صحّة البيع فليست مجعولة من قبل العقلاء كى تدلّ الآية الشريفة على إمضائها وإنفاذها، بل العقل إذا لاحظ البيع المتحقّق فى الخارج فلو رآه من مصاديق ما جعله العقلاء سبباً للتمليك والتملّك يحكم بصحّته وترتّب الأثر عليه، وإلّا يحكم بفساده.

وبالجملة: ليس مفاد الآية الشريفة إلّاإمضاء سببيّة البيع للنقل والانتقال المجعولة من قبل العقلاء، ثمّ يستقلّ العقل بصحّة كلّ بيع متحقّق فى الخارج منطبق على ما جعله الشارع سبباً للنقل والانتقال، وبفساد ما لم يكن من مصاديقه.

فالصحّة والفساد فى المعاملات الإمضائيّة من أحكام العقل، لا من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۳

مجعولات الشرع، وحيث إنّه لا فرق فى ذلك بينها وبين المعاملات التأسيسيّة فالحاكم بهما فى جميع المعاملات هو العقل.

وقد وقع الخلط فى كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فتخيّل أنّ جعل السببيّة هو جعل الصحّة، مع أنّ السببيّة مربوطة بطبيعة المعاملات، كالأحكام التكليفيّة المتعلّقة بطبيعة العبادات، والصحّة والفساد يتعلّقان بالمعاملات الخارجيّة كما فى العبادات.

والحاصل: أنّ الصحّة والفساد فى جميع العبادات والمعاملات من الأحكام العقليّة لا من المجعولات الشرعيّة، فإن كان المأتيّ به مطابقاً للمأمور به فى العبادات، ولما جعله الشارع سبباً مؤثّراً فى المعاملات حكم العقل بصحّته، وإلّا حكم بفساده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۵

الأمر التاسع: فى مقتضى الأصل فى المسألة الاصوليّة والفقهيّة

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فى مقتضى الأصل فى المسألة الاصوليّة

قد عرفت أنّ المسألة الاصوليّة فی المقام ليست لفظيّة محضة ولا عقليّة كذلك، بل كلتا الجهتين دخيلتان فيها، لما عرفت من اختلاف مقتضی أدلّة القائلين بالدلالة.

فلابدّ من أن نعقد فی المقام الأوّل بحثين:

أ- أنّا لو شككنا فی دلالة النهی علی الفساد لفظاً- كما إذا شككنا فی دلالة «لا تبع ما ليس عندك» علی الإرشاد بفساد بيع ما لا يملكه- فهل هاهنا أصل يقتضی أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانی، لأنّ الأصل الوحيد الذی يمكن أن يتوهّم جريانه هو استصحاب عدم دلالته عليه، وليس له حالة سابقة متيقّنة، لأنّا لا نقطع بعدم دلالة النهی علی الفساد فی زمن من الأزمنة السابقة كی يستصحب.

إن قلت: النهی يستفاد من «لاء الناهية» وهی مركّبة من اللام والألف، ولا ريب فی أنّهما وضعتا قبل وضع اللاء المركّبة منهما، فهی حين وضع جزئيها لم تكن دالّة علی الفساد، والآن نشكّ فی دلالتها عليه، فيستصحب عدمها.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۶

قلت: كلّا، فإنّ المركّب بما هو مركّب لم يكن موجوداً حين وضع جزئيها، بل صار موجوداً من حين وضع نفسه، وإذا وجد لم تكن لعدم دلالته علی الفساد حالة سابقة متيقّنة لكی يستصحب.

وبعبارة اخری: إنّا نريد استصحاب عدم دلالة «لاء الناهية» المركّبة من اللام والألف علی الفساد، ولا علم لنا بعدم دلالتها عليه فی وقت من الأوقات الماضية لكی يستصحب.

ب- أنّا لو شككنا فی الملازمة العقليّة بين النهی عن الشیء وفساده فهل لنا أصل نتمسّك به لتعيين أحد الطرفين أم لا؟

الحقّ هو الثانی أيضاً، لما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی مسألة مقدّمة الواجب من أنّه لا أصل فيها لو شكّ فی الملازمة بين وجوب ذی المقدّمة ووجوبها، لأنّ الملازمة بين الوجوبين وعدمها ليست لها حالة سابقة، بل تكون الملازمة أو عدمها أزليّة[۱۷۳].

فإنّ هذا البرهان يجری فی المقام أيضاً، إذ ليس للملازمة بين النهی عن الشیء وفساده أو عدمها حالة سابقة متيقّنة.

وبعبارة اخری: الملازمة وعدمها فی المقام وفی مسألة مقدّمة الواجب من الأحكام العقليّة، وهی امور أزليّة غير قابلة للتغيير أصلًا، إذ لا يمكن أن نقطع بأنّ العقل لم يحكم بالملازمة بين النهی وفساد المنهیّ عنه سابقاً ثمّ نشكّ فی أنّه هل يحكم الآن بها أم لا ليصدق عليه الشكّ فی البقاء بعد اليقين بالحدوث، بل لو شككنا فی الملازمة العقليّة وعدمها لكان شكّاً فی أصل الحكم العقلی الأزلی، فكأنّا نشكّ فی أنّ العقل هل كان حاكماً من الأزل بالملازمة أو لم يكن،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۴۷

وهذا شكّ فی الحدوث من أوّل الأمر لا فی البقاء.

بخلاف الأحكام الشرعيّة، حيث إنّا نعلم بأنّ الشارع لم يحرّم شرب التتن مثلًا قبل البعثة، ثمّ نشكّ فی أنّه حرّمه بعدها أم لا؟

وقد ظهر بما ذكره المحقّق الخراسانی رحمه الله- من كون الملازمة أو عدمها أزليّة- الفرق بين هذه المسألة ومسألة قرشيّة المرأة، حيث قال بعدم جريان استصحاب عدم الملازمة فی مبحث مقدّمة الواجب وبجريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة فی مبحث العامّ والخاصّ، فإنّ عدم قرشيّة المرأة ليس أمراً أزليّاً دائماً، ولذا يتبدّل إلی الوجود بعد وجود نفس المرأة، بخلاف حكم العقل بالملازمة أو بعدمها، فإنّه أمر أزلی غير قابل للتغيير أصلًا كما عرفت.

نعم، نحن نعتقد- تبعاً للإمام قدس سره- بعدم جريان استصحاب عدم قرشيّة المرأة لأجل أمر آخر، وهو عدم اتّحاد القضيّتين، لأنّ القضيّة المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع والمشكوكة سالبة محصّلة بانتفاء المحمول مع وجود الموضوع[۱۷۴].

نظريّة الإمام الخمينی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّ سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله أنکر جریان استصحاب عدم الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها أو بین النهی وفساد المنهیّ عنه بدعوی کونه من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة، لأنّ الملازمة کالقرشیّة أمر وجودی لا یمکن ثبوته لشیء إلّابعد ثبوت ذلک الشیء بمقتضی قاعدة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۸

الفرعیّة، فلا یمکن أن تتحقّق الملازمة فی مسألة مقدّمة الواجب إلّابعد تحقّق وجوب ذی المقدّمة، ولا فی المقام إلّابعد تحقّق النهی، کما لا یمکن أن تتحقّق القرشیّة إلّابعد وجود المرأة، فکما لا یجری استصحاب عدم قرشیّة المرأة کذلک لا یجری استصحاب عدم الملازمة لا فی المقام ولا فی مقدّمة الواجب.

نقد کلام الإمام رحمه الله

وفیه: أنّ استصحاب عدم قرشیّة المرأة وإن لم یجر عندنا أیضاً، إلّاأنّ عدم جریان استصحاب عدم الملازمة لیس لأجل الأمر الذی لا یجری لأجله استصحاب عدم قرشیّة المرأة، بل لأجل کون الملازمة أو عدمها أزلیّة، فلیس لعدم الملازمة حالة متیقّنة سابقة مشکوکة البقاء کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

علی أنّ الملازمة لو لم توجد قبل تحقّق وجوب ذی المقدّمة فی مسألة مقدّمة الواجب وقبل تحقّق النهی فیما نحن فیه فلم توجد قبل تحقّق طرفها الآخر أیضاً، لکونها من باب المفاعلة المقتضیة للطرفین، فلا یمکن أن توجد فی تلک المسألة إلّابعد تحقّق وجوب المقدّمة ووجوب ذیها کلیهما، ولا فی المقام إلّابعد تحقّق النهی عن الشیء وفساده کذلک.

نعم، لو ارید من الملازمة الاستلزام بمعنی کون أحد الطرفین ملزوماً والآخر لازماً لم یتوقّف وجودها إلّاعلی وجود الملزوم فقط.

لکنّ الحقّ أنّ وجود الملازمة العقلیّة لا یتوقّف حتّی علی طرف واحد فضلًا عن الطرفین، بل قد تثبت الملازمة بین الممتنعین، ولذا یحکم العقل بالملازمة بین تعدّد الآلهة وفساد السماوات والأرض مع کونهما مستحیلین.

والحاصل: أنّه لا أصل لنا فی الملازمة العقلیّة کما لم یکن فی الدلالة اللفظیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۴۹

فی أنّ الأصل فی المسألة الاصولیّة مثبت

ثمّ إنّ هاهنا إشکالًا مشترک الورود[۱۷۵]، وهو أنّ المستصحب غیر مجعول شرعاً ولا له أثر مجعول، أمّا الأوّل: فلوضوح عدم کون الدلالة اللفظیّة ولا الملازمة العقلیّة ولا عدمهما حکماً شرعیّاً، و أمّا الثانی: فلأنّ صحّة العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها المترتّبة علی عدم دلالة النهی علی الفساد أو علی عدم الملازمة العقلیّة بینهما فی المقام وعدم وجوب المقدّمة المترتّب علی عدم الملازمة بین وجوبها ووجوب ذیها فی مسألة مقدّمة الواجب وإن کانا حکمین شرعیّین، إلّاأنّ ترتّبهما علی المستصحب عقلی لا شرعی، ضرورة أنّ العقل بملاحظة استصحاب عدم دلالة النهی علی الفساد أو عدم الملازمة بینهما یحکم بکون العبادة أو المعاملة المنهیّ عنها صحیحة شرعاً، وبملاحظة استصحاب عدم الملازمة بین وجوب ذی المقدّمة ووجوبها یحکم بعد وجوبها شرعاً.

ولعلّ هذا الإشکال بعث المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی إنکار جریان الأصل مطلقاً[۱۷۶] فی المسألة الاصولیّة فی المقام، وإلّا لقال بجریان استصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد، لأنّه من قبیل استصحاب عدم قرشیّة المرأة الذی ذهب إلی جریانه.

والحاصل: أنّه لا أصل فی المسألة الاصولیّة یعوّل علیه لو شکّ فی دلالة النهی علی الفساد وکشفه عنه کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۰

المقام الثانی: فی مقتضی الأصل فی المسألة الفقهیّة

ولابدّ لنا من التکلّم فی کلّ واحد من بابی العبادات والمعاملات علی حدة:

أمّا الأصل الجاری فی المعاملات فالحقّ أنّ مقتضاه هو الفساد، سواء قلنا بکون الصحّة والفساد وصفین للمعاملات الجزئیّة الخارجیّة کما هو الحقّ، أو للعناوین والکلّیات کما اختاره صاحب الکفایة.

أمّا علی الأوّل: فلأنّا إذا شککنا فی ترتّب الأثر علی بیع منهیّ عنه واقع فی الخارج بین زید وعمرو یجری استصحاب بقاء ملکیّة البائع للمبیع والمشتری للثمن وعدم ملکیّة البائع للثمن والمشتری للمبیع.

وأمّا علی الثانی: فلأنّا إذا شککنا فی أنّ الشارع هل جعل البیع وقت النداء مثلًا الذی تعلّق به النهی التحریمی علی الفرض صحیحاً مؤثّراً فی النقل والانتقال أم لا، فالأصل أنّه لم یجعله صحیحاً[۱۷۷].

ولاریب فی أنّ الصحّة بناءً علی کونها وصفاً للکلّیّات حکم شرعی مجعول من قبل الشارع، فیمکن استصحاب عدم جعلها، کاستصحاب عدم جعل وجوب صلاة الجمعة من الأحکام التکلیفیّة.

وبالجملة: الأصل فی المسألة الفرعیّة هو الفساد فی باب المعاملات، وهذا هو المراد بقولهم: أصالة الفساد محکّمة فی المعاملات.

إن قلت: فما معنی أصالة الصحّة فی المعاملات الدارجة بین الناس؟

قلت: موضوع أصالة الصحّة هو الشبهات الموضوعیّة، أعنی إذا شککنا فی أنّ زیداً وعمراً هل راعیا جمیع ما یعتبر فی البیع حینما کان الأوّل یشتری دار

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۱

الثانی أم لا، فالمحکّم هو أصالة الصحّة، بخلاف الشبهات الحکمیّة التی هی محلّ النزاع، فإنّ أصالة الفساد محکّمة فیها.

هذا کلّه فی المعاملات.

مقتضی الأصل فی العبادات

وأمّا العبادات فکذلک لو قلنا بتوقّف صحّتها علی الأمر الفعلی، لعدم الأمر بها مع النهی عنها کما لا یخفی، وإن کان الفساد فی المعاملات لأجل الاستصحاب وفی العبادات لأجل عدم ملاک الصحّة.

وأمّا إذا قلنا بکفایة ملاک الأمر فی صحّتها کما هو الحقّ فالقاعدة تقتضی صحّة العبادة المنهیّ عنها إذا کان النهی المتعلّق بها غیریّاً لو قلنا بشمول محلّ النزاع النواهی الغیریّة أیضاً، لما عرفت[۱۷۸] من عدم کشف النهی الغیری عن مبغوضیّة متعلّقه ومبعّدیّته عن ساحة المولی، فلیس فیه ما ینافی مقرّبیّته إلی المولی التی هی ملاک صحّته وإن لم یکن مأموراً به فعلًا لأجل مانع.

وأمّا إذا کان النزاع منحصراً بالنهی النفسی کما هو المختار[۱۷۹] فمقتضی القاعدة هو فساد العبادة المنهیّ عنها، لکونه کاشفاً عن مبعّدیّتها ومبغوضیّتها الذاتیّة التی لا تجامع مقرّبیّتها التی هی ملاک الأمر.

نقد کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المقام

وفی کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله إجمال وإبهام فی المقام، وربما یستفاد منه إمکان الجمع بین النهی عن العبادة ووجود ملاک الأمر، فإن احرز

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۲

الملاک صحّت وإلّا فسدت، فالجمود علی ظاهر کلامه یقتضی إمکان الجمع بین النهی النفسی ووجود الملاک، وهو کما تری، فإنّ النهی النفسی کاشف عن مبغوضیّة المنهیّ عنه، وهی لا تجتمع المقرّبیّة التی هی ملاک الصحّة.

علی أنّ مذهبه فی مسألة اجتماع الأمر والنهی یقتضی فقدان الملاک وفساد العبادة المنهیّ عنها فی المقام بطریق أولی، فإنّه مال فی تلک المسألة إلی فساد الصلاة فی الدار المغصوبة، واستدلّ علیه بأنّ المبعّد عن ساحة المولی لا یمکن أن یکون مقرّباً[۱۸۰].

فعلیه أن یلتزم بالفساد فی المقام بطریق أولی، لأنّ العنوان فی تلک المسألة متعدّد، ضرورة أنّ الأمر تعلّق بعنوان الصلاة والنهی بعنوان الغصب، بخلاف المقام‌الذی تعلّق النهی فیه بنفس عنوان العبادة، فکیف قال هاهنا بإمکان وجود الملاک وصحّة العبادة المنهیّ عنها مع ذهابه هناک بفساد الصلاة فی الدار المغصوبة بدعوی أنّها مبعّدة عن ساحة المولی ولا یمکن أن تکون مقرّبة إلیه؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۳

الأمر العاشر: فیما یتصوّر تعلّق النهی به

اشارة

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: إنّ متعلّق النهی إمّا أن یکون نفس العبادة[۱۸۱] أو جزئها[۱۸۲] أو شرطها[۱۸۳] الخارج عنها أو وصفها الملازم لها کالجهر والإخفات للقراءة أو وصفها الغیر الملازم کالغصبیّة لأکوان الصلاة المنفکّة عنها.

لا ریب فی دخول القسم الأوّل فی محلّ النزاع، وکذا القسم الثانی بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، إلّاأنّ بطلان الجزء لا یوجب بطلانها، إلّامع الاقتصار علیه، لا مع الإتیان بغیره ممّا لا نهی عنه، إلّاأن یستلزم محذوراً آخر[۱۸۴]، وأمّا القسم الثالث فلا یکون حرمة الشرط والنهی عنه موجباً لفساد العبادة إلّافیما کان عبادة کی تکون حرمته موجبة لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

وبالجملة: لا یکاد یکون النهی عن الشرط موجباً لفساد العبادة المشروطة به

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۴

لو لم یکن موجباً لفساده کما إذا کانت عبادة، وأمّا القسم الرابع فالنهی عن الوصف الملازم مساوق للنهی عن موصوفه، فیکون النهی عن الجهر فی القراءة مثلًا مساوقاً للنهی عنها، لاستحالة کون القراءة التی یجهر بها مأموراً بها مع کون الجهر بها منهیّاً عنه فعلًا کما لا یخفی، وهذا بخلاف ما إذا کان مفارقاً کما فی القسم الخامس، فإنّ النهی عنه لا یسری إلی الموصوف إلّافیما اتّحد معه وجوداً بناءً علی امتناع الاجتماع، وأمّا بناءً علی الجواز فلا یسری إلیه کما عرفت فی المسألة السابقة.

هذا حال النهی المتعلّق بالجزء أو الشرط أو الوصف.

وأمّا النهی عن العبادة لأجل أحد هذه الامور فحاله حال النهی عن أحدها إن کان من قبیل الوصف بحال المتعلّق، وبعبارة اخری: کان النهی عنها بالعرض، وإن کان النهی عنه علی نحو الحقیقة والوصف بحاله وإن کان بواسطة أحدها إلّاأنّه من قبیل الواسطة فی الثبوت لا العروض کان حاله حال النهی فی القسم الأوّل، فلا تغفل[۱۸۵]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

أقول: لاربط لما ذکره رحمه الله فی هذه المقدّمة بما نحن بصدده فی هذه المسألة، ضرورة أنّا نبحث هاهنا فی أنّ النهی عن العبادة أو المعاملة هل یکشف عن فسادها أم لا؟ أمّا کون بطلان جزء العبادة موجباً لبطلانها وعدمه فأیّ ربط له بالمقام؟!

وکذلک مسألة الشرط وأنّ فساده- فیما إذا کان عبادة وقلنا باقتضاء النهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۵

عنها فسادها- هل یوجب فساد المشروط به أم لا؟ فإنّ حکم العقل بفساد العبادة المشروطة به إنّما هو لفقدان شرطها، لا لأجل النهی کما لا یخفی، وأمّا ما ذکره فی القسم الرابع من أنّ النهی عن الوصف الملازم للعبادة مساوق للنهی عنها فهو لو سلّم[۱۸۶] ینقّح صغری محلّ النزاع، وهو أنّ العبادة المتّصفة بوصف ملازم تعلّق به النهی منهیّ عنها، مع أنّ النزاع کبروی، وهو أنّ النهی عن العبادة هل یقتضی فسادها أم لا؟ وکذلک ما ذکره فی القسم الخامس، فإنّ البحث عن سرایة النهی المتعلّق بالوصف المفارق إلی موصوفه وعدمها صغروی محلّه المسألة السابقة کما لا یخفی.

إذا عرفت ما تقدّم من المقدّمات فاعلم أنّ الکلام یقع تارةً فی النهی المتعلّق بالعبادات واخری فی النهی المتعلّق بالمعاملات، فیقع البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی العبادات

ولا یخفی علیک أنّه لا فرق بین النهی المتعلّق بها وبالمعاملات من حیث کون البحث ذا جهتین، فکما أنّا نبحث فی المعاملات تارةً فی دلالة النهی لفظاً علی الفساد واخری فی الملازمة العقلیّة بینهما، فکذلک الأمر فی العبادات.

خلافاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله، فإنّ ظاهر کلامه انحصار البحث فی العبادات فی الملازمة العقلیّة بین النهی عنها وفسادها حیث لم یتعرّض للبحث عن دلالته علیه لفظاً.

وذلک لأنّه یمکن أن یبحث فی باب العبادات أیضاً- کالمعاملات- عن أنّ النهی عنها هل هو نهی مولوی تحریمی أو إرشاد إلی فسادها فیما إذا لم یکن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۶

قرینة فی البین دالّة علی أحد الطرفین، سیّما أنّ أکثر الأوامر والنواهی المتضمّنة لشرائط العبادات وموانعها إرشادیّة، فإذا قیل: «صلِّ مع الطهارة» یکون الأمر إرشاداً إلی شرطیّة الطهارة للصلاة، وإذا قیل: «لا تصلّ فی جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه»[۱۸۷] یکون النهی إرشاداً إلی مانعیّة جلد ما لا یشرب لبنه ولا یؤکل لحمه للصلاة.

فینبغی أن یبحث فی مثل «لا تصلّی أیّام أقرائک» عن أنّه أیضاً إرشاد إلی فسادها أو نهی مولوی تحریمی.

والظاهر هو الأوّل، سیّما أنّ النهی المتعلّق بالمعاملات یکون إرشاداً إلی فسادها.

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالعبادة

والملازمة العقلیّة أیضاً متحقّقة بین النهی المولوی التحریمی المتعلّق بالعبادة وفسادها، لأنّه کاشف عن کونها مبغوضةً للمولی مبعّدةً عن ساحته، فلا یمکن أن تکون مقرّبة إلیه کی تقع صحیحة.

لکن قیل: لا یمکن تصویر اتّصاف العبادة بالحرمة الذاتیّة، لعدم الحرمة بدون قصد القربة، إذ لا تکون حینئذٍ عبادة کی تکون محرّمة، وعدم القدرة علیها مع قصد القربة بها إلّاتشریعاً، لعدم صلاحیّتها لأن یتقرّب بها، فحینئذٍ تکون محرّمة بالحرمة التشریعیّة لا محالة، ومعه لا تتّصف بحرمة اخری، لامتناع اجتماع المثلین کالضدّین.

والحقّ ما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الجواب بقوله:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۵۷

لا ضیر فی اتّصاف ما یقع عبادةً لو کان مأموراً به بالحرمة الذاتیّة، مثلًا صوم یوم العیدین کان عبادة منهیّاً عنها بمعنی أنّه لو امر به کان

عبادةً لا يسقط الأمر به إلّاإذا اتى به بقصد القربة، كصوم سائر الأيّام، هذا فيما إذا لم يكن ذاتاً عبادةً كالسجود للّه‌تعالى ونحوه، وإلّا كان محرّماً مع كونه فعلًا عبادةً، مثلًا إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى كان عبادة محرّمة ذاتاً حينئذٍ، لما فيه من المفسدة والمبغوضيّة فى هذا الحال[۱۸۸]، إنتهى.

وبالجملة: لا إشكال فى تحقّق الملازمة العقليّة بين النهى التحريمى المتعلّق بالعبادة وفسادها.

مقتضى النهى التنزيهى المتعلّق بها

وهكذا الأمر فى النهى التنزيهى، كما إذا نهى عن اقتداء الحاضر بالمسافر وبالعكس وقلنا بكون الصلاة حينئذٍ أقلّ ثواباً حتّى من الصلاة فرادى، فهذا الاقتداء عبادة منهيّ عنها بنهى تنزيهى.

ووجه الفساد هاهنا أنّ ملاك حكم العقل بالملازمة بين النهى وفساد المنهيّ عنه هو مبغوضيّة المنهيّ عنه، سواء كانت مبغوضيّة كاملة شديدة كما فى النهى التحريمى أو فى الجملة كما فى النهى التنزيهى، فكما أنّ المبغوضيّة الشديدة المنكشفة بالنهى التحريمى لا يمكن أن تجامع العباديّة والمقرّبيّة، فكذلك المبغوضيّة فى الجملة المنكشفة بالنهى التنزيهى.

إن قلت: النهى التنزيهى ملازم للإذن فى الفعل، وكيف يمكن الإذن فى الإتيان بعبادة فاسدة؟!

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۸

قلت: لا بأس به، إذ غاية ما يقتضيه الإذن هو عدم استحقاق العقوبة إذا أتى بهذه العبادة الفاسدة.

وبعبارة اخرى: يستفاد من النهى التحريمى أمران: أحدهما: كون المنهيّ عنه مبغوضاً للمولى مبعّداً عن ساحته، فلا يمكن أن يقع عبادة صحيحة، ثانيهما: كونه حراماً ذا مفسدة لازمة الاجتناب، فيستحقّ العقوبة على الإتيان بهذه العبادة الفاسدة، فيترتّب على صلاة الحائض حكمان: وضعى، وهو فسادها، وتكليفى، وهو حرمتها المستلزمة لاستحقاقها العقوبة عليها، بخلاف النهى التنزيهى، حيث لا يستفاد منه إلّاكون المنهيّ عنه مرجوحاً فاسداً، وأمّا استحقاق العقوبة على الإتيان به فلا، بل هو ملازم للإذن فى الفعل المستلزم لعدم استحقاق العقوبة على الإتيان به كما لا يخفى.

والحاصل: أنّ النهى المتعلّق بالعبادات كاشف عن فسادها، وذلك ظاهر فيما إذا كان إرشاداً إلى الفساد لفظاً، وكذلك إذا كان مولويّاً، تحريميّاً كان أو تنزيهيّاً، لتحقّق الملازمة العقليّة بين النهى المولوى وفساد المنهيّ عنه.

المقام الثانى: فى المعاملات

وأمّا النهى المتعلّق بالمعاملات: فالظاهر عند عدم القرينة أنّه إرشاد إلى فسادها، وتوضيح ذلك يستدعى ملاحظة أمرين:

أ- أنّ المعاملات ليست اموراً اختراعيّة تأسيسيّة كالعبادات، بل هى إمضائيّة، بمعنى أنّ الشارع لاحظ المعاملات المتداولة بين العقلاء، فأمضى كثيراً منها، كالبيع والنكاح والعتق والطلاق ونحوها، وردع عن بعض آخر، كالربا ونحوه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۵۹

نعم، ربما أضاف قيوداً اخر إلى معاملة عقلائيّة أمضاها، كاعتبار عدم الغرر فى البيع مثلًا.

ب- أنّ لنا فى المعاملات ثلاثة امور مترتّبة: ۱- السبب، ۲- المسبّب، ۳- الآثار المترتّبة على المسبّب، فأوّل ما يقع فى البيع مثلًا هو العقد أو المعاطاة- بناءً على كفايتها- ثمّ يترتّب عليهما التمليك والتملّك، ثمّ يترتّب على التمليك والتملّك جواز تصرّف البائع فى الثمن والمشترى فى المثمن، فالغرض الأصلى من كلّ معاملة هو ترتّب الآثار المترقّبة منها عليها.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الظاهر عند العقلاء فى النهى المتعلّقة بمعاملة عند فقد قرينة دالّة على مولويّته وإرشاديّته أنّه إرشاد إلى عدم

ترتّب الآثار التی کانت هی الغرض الأصلی منها علیها.

ولا یذهب علیک أنّا لا ندّعی عدم إمکان تعلّق النهی المولوی بالمعاملات، بل ندّعی أنّه إذا لم تکن قرینة دالّة علی کون النهی المتعلّق بمعاملة إرشاداً إلی فسادها وعدم تحقّق ما هو الغرض الأصلی منها أو مولویّاً تحریمیّاً أو تنزیهیّاً فالاستظهار العرفی یقضی بأنّه من قبیل الأوّل، وإلّا فلا ریب فی إمکان تعلّق النهی المولوی بالمعاملات: بأسبابها التی تکون مقدورة بلا واسطة، أو بمسبّباتها التی تکون مقدورة بواسطة أسبابها، بل هو واقع فی الشریعة، فإنّ النهی المتعلّق ببیع المصحف للکافر مولوی تحریمی کما لا یخفی.

مقتضی النهی التحریمی المتعلّق بالمعاملة

وأمّا إذا احرز کون النهی مولویّاً تحریمیّاً فینبغی البحث تارةً فی الملازمة عقلًا، واخری شرعاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۰

القول فی الملازمة العقلیّة

أمّا عقلًا: ففی المسألة فروض أربعة بحسب مقام الثبوت، لأنّ النهی إمّا أن یتعلّق بالسبب، أو بالمسبّب، أو بالتسبّب بسبب خاصّ، أو بالآثار.

والحقّ أنّه لا ملازمة عقلًا بین النهی وبین الفساد فیما إذا تعلّق النهی بالسبب، کالنهی المتعلّق بالبیع فی أثناء الصلاة حیث إنّ موضوع الحرمة هو التلفّظ بالإیجاب والقبول، لکونه کلاماً آدمیّاً والکلام الآدمی قاطع للصلاة وإیجاد القاطع حرام.

وجه عدم الملازمة أنّ حرمة السبب لا تلازم سلب السببیّة عنه، وإلّا لم یکن إتلاف مال الغیر بالوجه الحرام- کما هو الغالب فیه[۱۸۹]- سبباً للضمان، مع أنّه لاریب فی سببیّته، سواء کان جائزاً أو حراماً.

ولا تعتبر المقرّبیّة فی المعاملات کی یقال بعدم إمکان اجتماعها مع الحرمة الکاشفة عن المبغوضیّة والمبعّدیّة.

وکذلک إذا تعلّق بالمسبّب کالنهی المتعلّق ببیع المصحف أو العبد المسلم من الکافر، حیث إنّ موضوع الحرمة هاهنا تملیکهما له، لا التلفّظ بالإیجاب والقبول.

وذلک لأنّ المفروض تحقّق جمیع ما یعتبر فی البیع، فلا وجه لعدم ترتّب الأثر الذی هو النقل والانتقال علیه، وهذا الأثر وإن کان محرّماً مبغوضاً، إلّا أنّ حرمته ومبغوضیّته لا توجبان عدم تحقّقه عقیب تحقّق سببه، لما عرفت من عدم اعتبار المقرّبیّة فیه کی لا تجتمع مع المبغوضیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۱

ما أفاده الشیخ رحمه الله فی المقام ونقده

وفصّل شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله فی هذا القسم بأنّه یحتمل فی الأسباب وجهان:

أحدهما: أن تکون سببیّتها واقعیّة عقلیّة وإن لم یقدر عقولنا علی أن تصل إلیها لو لم یکشف عنها الشارع، فتصحّ المعاملة[۱۹۰].

الثانی: أن تکون مجعولةً شرعیّة، فلا تصحّ، إذ یبعد أن یجعل الشارع بیع المصحف من الکافر مثلًا سبباً للتملیک مع مبغوضیّة المسبّب عنده[۱۹۱].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله فی التقریرات.[۱۹۲]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص۱۶۱

وفیه: أنّ السببیّة فی باب المعاملات لا تکون عقلیّة ولا شرعیّة، بل عقلائیّة ممضاة من قبل الشارع.

إن قلت: ما ذکر فی الجعل الشرعی من الإشکال یجری هاهنا أیضاً، لأنّ الجمع بین إمضاء سببیّة شیء مع مبغوضیّة المسبّب عند الممضی أمر بعید فی الغایة أیضاً.

قلت: لم یمض الشارع سببیّة کلّ واحد من الموارد الخاصّة کی یستبعد فی المورد المبغوض، بل أمضی البیع مثلًا بقوله: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۱۹۳] بنحو القانون الکلّی الشامل لهذا المورد وغیره، ثمّ نهی عن بعض مصادیقه، کالبیع الغرری وبیع العبد المسلم من الکافر، فما یکون إرشاداً إلی الفساد کالأوّل یکون مقیّداً لإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» بخلاف الثانی الذی هو مولوی تحریمی، إذ لا ملازمة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۲

بین حرمة تملیک العبد المسلم للکافر وتسلیطه علیه وبین عدم ترتّبه علی سببه، بل إطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» هاهنا محکّم.

بل النهی المولوی المتعلّق بالمسبّب یدلّ علی الصحّة، لاعتبار القدرة فی متعلّق التکلیف، ولا یکاد یقدر علیه إلّافیما إذا کانت المعاملة مؤثّرةً صحیحة، فالنهی عن تملیک العبد المسلم من الکافر کاشف عن کونه مقدوراً لنا، والقدرة کاشفة عن تأثیر العقد وترتّب أثره علیه.

وهذا أحد الموارد التی نصدّق فیها قول أبی حنیفة والشیبانی بدلالة النهی علی الصحّة، وإن لم تصحّ موافقتهما فی ذلک علی الإطلاق کما حکیت عن فخر المحقّقین رحمه الله.

وکذلک إذا تعلّق النهی المولوی التحریمی بالتسبّب بسبب خاصّ إلی المسبّب وإن لم یکن نفس ذلک السبب ولا المسبّب بحرام.

ومثّل[۱۹۴] له بالوصول إلی الفرقة بین الزوجین بالظهار، حیث إنّ التلفّظ بالسبب- وهو قول الزوج لزوجته: «ظهرک علیَّ کظهر امّی»- لیس بحرام شرعاً، ولا- المسبّب الذی هو إیجاد الفرقة بینهما، وإلّا لکان الطلاق أیضاً حراماً، وإنّما الحرام هو الوصول إلی المفارقة بینهما من طریق الظهار.

فلا ملازمة أیضاً بین النهی فی هذا الفرض وفساد المعاملة، بل یدلّ النهی هاهنا أیضاً علی الصحّة، لأنّه کاشف عن کون التسبّب بهذا السبب إلی ذلک المسبّب مقدوراً للمکلّف، والقدرة کاشفة عن تأثیر هذا السبب وترتّب أثره علیه.

وأمّا إذا تعلّق النهی بالآثار المترقّبة عن المعاملة فالعقل یحکم بالملازمة بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۳

النهی والفساد.

مثاله ما إذا تعلّق النهی بالتصرّف فی الثمن أو المثمن فی البیع، نحو قوله علیه السلام:

«ثمن العذرة من السحت»[۱۹۵]، حیث یدلّ علی حرمة جمیع التصرّفات فی ثمن العذرة، فلا یمکن القول بصحّة المعاملة فی هذا القسم، إذ لا یعقل أن تکون صحیحة ولا یترتّب علیها أیّ شیء من آثارها، مع أنّ الغرض الأصلی فی المعاملات هو ترتّب الآثار کما عرفت[۱۹۶]، فإنّ الحکم بصحّتها حینئذٍ لغو.

هذا بحسب مقام الثبوت.

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلو احرز أنّ النهی التحریمی تعلّق بها بأیّ نحو من الأنحاء المتقدّمة من السبب أو المسبّب أو التسبّب أو الآثار فلا بحث.

إنّما الکلام فیما إذا شکّ فی کونه متعلّقاً بها بأحد الأنحاء الثلاثة الاولی کی لا یلازم الفساد أو بالنحو الأخیر کی یلازمه.

ولا- یبعد أن یستظهر الأخیر بملاحظة ما تقدّم من أنّ الغرض الأصلی فی المعاملات هو ترتّب الآثار علیها، فإنّ الظاهر من النهی أنّه ناظر إلی ما هو الغرض الأصلی، إذ لا- ینقدح فی نظر العرف من قوله: «لا- تبع ما لیس عندک»- علی فرض إحراز کون النهی فیه

للتحریم- حرمة التلفّظ بالألفاظ الخاصّة، لأنّها آلات لا ینظر فیها، ولا حرمة المسبّب الذی هو أمر عقلائی ولا یکون مبغوضاً نوعاً، ولا التسبّب بها إلی المسبّب، بل ینقدح فی الذهن أنّ الغرض من النهی هو الزجر عن المعاملة بلحاظ آثارها، فالممنوع هو ترتیب الآثار المطلوبة علیها کسائر معاملاتهم، وهو یلازم الفساد عقلًا کما عرفت.

هذا بالنسبة إلی الملازمة العقلیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۴

القول فی الملازمة الشرعیّة

وأمّا شرعاً: فذهب الشیخ الأنصاری رحمه الله إلی ثبوت الملازمة بین حرمة المعاملة وفسادها، فتکون المعاملة المنهیّ عنها فاسدة تعبّداً وإن لم یحکم العقل بفسادها.

وذلک من جهة دلالة غیر واحد من الأخبار علیه:

مثل ما رواه فی الکافی والفقیه عن زرارة عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن مملوک تزوّج بغیر إذن سیّده، فقال: «ذاک إلی سیّده إن شاء أجازه وإن شاء فرّق بینهما»، قلت: أصلحک اللّه إنّ حکم‌بن عیینة وإبراهیم النخعی وأصحابهما یقولون: إنّ أصل النکاح فاسد ولا تحلّ إجازة السیّد له، فقال أبو جعفر علیه السلام:

«إنّه لم یعص اللّه، وإنّما عصی سیّده، فإذا أجازه فهو له جائز»[۱۹۷].

حیث دلّ بظاهره علی أنّ النکاح لو کان ممّا حرّمه اللّه تعالی علیه لکان فاسداً.

وهاهنا إشکال معروف صعب الاندفاع، وهو أنّ عصیان السیّد یستلزم کونه عاصیاً للّه‌تعالی، لوجوب إطاعة السیّد علی العبد وحرمة مخالفته شرعاً، فالنکاح بلا إذن بما أنّه مخالفة السیّد وعصیان له عصیان للّه‌سبحانه أیضاً، فما معنی قوله علیه السلام: «إنّه لم یعص اللّه، وإنّما عصی سیّده»؟

وأجاب عنه الشیخ رحمه الله فی التقریرات بأنّ معصیة اللّه تارةً تکون بالمباشرة، واخری بواسطة عصیان المولی، فیستفاد من الروایة أنّ المعصیة المباشرة لم تتحقّق من العبد کی یکون نکاحه فاسداً، والمعصیة بواسطة عصیان المولی لا تلازم الفساد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۵

وذکر لتوضیح ذلک مقدّمات ثلاث:

۱- أنّه یحتمل أن یکون العمل المبغوض الذی ارتکبه العبد هو السبب، أعنی التلفّظ بالقبول فی النکاح، ویحتمل أن یکون المسبّب، وهو التزویج، وظاهر الخبر هو الأوّل.

۲- أنّ تصرّف العبد فی نفسه بدون إذن سیّده حتّی بمقدار التکلّم بالقبول فی النکاح یکون من‌مصادیق‌التصرّف فی مال الغیر بدون إذنه، وهو حرام شرعاً.

۳- أنّ معصیة اللّه قد تکون مباشرةً وبلا واسطة کالزنا، وقد تکون بواسطة مخالفة المولی کعمل العبد بدون إذنه، فإنّه یعدّ معصیة اللّه تعالی بواسطة کونه عصیاناً للمولی.

ثمّ استنتج منها أنّ المراد من الروایة أنّ معصیة اللّه الملازمة للفساد إنّما هی القسم المباشر منها، والعبد لم یعص اللّه تعالی مباشرةً، لعدم حرمة التلفّظ بقبول النکاح فی أصل الشرع، وإنّما عصی سیّده، لکونه متصرّفاً فی ماله بغیر إذنه، وهو وإن کان یستلزم معصیته تعالی أیضاً، إلّاأنّها لا تلازم الفساد، لکونها معصیة له تعالی مع الواسطة.

فیستفاد من هذا الخبر أنّ المعاملة إذا کانت محرّمة مبغوضة للّه‌تعالی بلا واسطة تکون فاسدة[۱۹۸].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله مع توضیح منّا.

ما أفاده صاحب الکفایة فی معنی الخبر المذکور

وأنکر المحقّق الخراسانی رحمه الله دلالة الخبر علی الملازمة بین الحرمة والفساد بقوله: لا یخفی أنّ الظاهر أن یکون المراد بالمعصیة المنفیّة هاهنا أنّ النکاح

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۶

لیس ممّا لم یمضه اللَّه ولم یشرّعه کی یقع فاسداً، ومن المعلوم استتباع المعصیة بهذا المعنی للفساد کما لا یخفی، ولا بأس بإطلاق المعصیة علی عمل لم یمضه اللَّه ولم یأذن به، کما اطلق علیه بمجرّد عدم إذن السیّد فیه أنّه معصیة[۱۹۹]،[۲۰۰]، إنتهی.

ولا یرتبط الخبر بالمقام بناءً علی هذا التوجیه الذی ذکره صاحب الکفایة، إذ لا حرمة ولا معصیة بالمعنی المصطلح کی تدلّ علی الملازمة شرعاً بین الحرمة وبین الفساد، ولا یرد علیه إشکال کیفیّة الجمع بین کون عمل العبد معصیة المولی وعدم کونه معصیة اللَّه تعالی کی یحتاج إلی التخلّص منه.

نقد کلام الشیخ الأنصاری والمحقّق الخراسانی فی معنی الروایة

ولا یخفی أنّ حمل سؤال زرارة «عن مملوک تزوّج بغیر إذن سیّده» علی تلفّظه بلفظ القبول فی النکاح من حیث کونه تصرّفاً فی ملک المولی بعید فی الغایة، سیّما أنّ القبول یمکن أن یکون بتوکیل الغیر من دون أن یتلفّظ العبد به کی یکون متصرّفاً فی ملک المولی، بل الذی کان مجهولًا عند زرارة الذی بعثه علی السؤال هو تزویج العبد وتشکیل الاسرة التی تستلزم صرف مقدار من أوقاته إلیها.

وأیضاً حمل کلمة المعصیة- التی هی عبارة عن العمل المبغوض المحرّم- علی ما لم یمضه الشارع کی تکون مربوطة بالأحکام الوضعیّة خلاف الظاهر.

بیان ما هو الحقّ فی توضیح الحدیث المذکور

والذی یختلج بالبال ویندفع به ما تقدّم من الإشکال أنّ ما فعله العبد من التزویج وتشکیل الاسرة ینطبق علیه عنوانان: عنوان النکاح، وهو لم یتعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۷

به نهی من اللَّه سبحانه، بل یکون مشروعاً غیر محرّم، وعنوان عصیان المولی[۲۰۱] الذی تعلّق به النهی شرعاً.

وقد عرفت فی مسألة الاجتماع أنّ کلّاً من الأمر والنهی لا یسری عن العنوان الذی تعلّق به إلی عنوان آخر.

ولذا قلنا ببقاء صلاة اللیل علی استحبابها وإن تعلّق بها النذر، فإنّها وإن کانت بعنوان کونها وفاءً بالنذر واجبة توصّلیّة، إلّاأنّها بعنوان کونها صلاة اللیل مستحبّة تعبّدیّة، فلابدّ من أن یؤتی بها بقصد القربة، والاستحباب بناءً علی اعتبار قصد الوجوب والندب فی العبادات.

وعلی هذا فالعبد المتزوّج بغیر إذن سیّده أتی بعمل مباح شرعاً، وهو النکاح، فإنّه بعنوانه لیس مبغوضاً عند الشارع، وإن انطبق علیه عنوان معصیة المولی، وهذا معنی قوله علیه السلام: «إنّه لم یعص اللَّه، إنّما عصی سیّده»، فإنّ مورد السؤال هو ما یصدر عن العبد، وهو أصل النکاح الذی لیس بعنوانه مبغوضاً محرّماً عند الشارع، وإن کان عصیاناً للمولی، وبهذا الاعتبار یکون حراماً شرعاً.

ویشهد علی ما ذکر شواهد فی متون الروایات:

منها: ما عن زرارة[۲۰۲] أیضاً عن أبی جعفر علیه السلام قال: سألته عن رجل تزوّج عبده امرأة بغیر إذنه فدخل بها، ثمّ اطّلع علی ذلک مولاه، قال: «ذاک لمولاه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۸

إن شاء فرّق بینهما»، إلی أن قال: فقلت لأبی جعفر علیه السلام: فإنّ أصل النکاح کان عاصیاً[۲۰۳]، فقال أبو جعفر علیه السلام: «إنّما أتی شیئاً حلالًا ولیس بعاصٍ للّه، إنّما عصی سیّده ولم یعص اللّه، إنّ ذلک لیس کإتیان ما حرّم اللّه علیه من نکاح فی عدّة وأشباهه»[۲۰۴].

حیث صرّح بأنّ أصل النکاح شیء حلال ولیس بمحرّم مثل النکاح فی العدّة وأشباهه، فلیس بمعصیة اللّه، ومع ذلک عصی سیّده، فالعبد لم یعص اللّه فی أصل النکاح کی یصیر فاسداً، وإن عصی سیّده باعتبار إیقاعه بلا إذنه.

ومنها: ما رواه منصوربن حازم عن أبی عبداللّه علیه السلام فی مملوک تزوّج بغیر إذن مولاه، أعاصٍ للّه؟ قال: «عاصٍ لمولاه»، قلت: حرام هو؟ قال: «ما أزعم أنّه حرام، وقل له أن لا یفعل إلّابإذن مولاه»[۲۰۵].

فإنّ ظاهره کونه حلالًا مع أنّه ممنوع من فعله إلّابإذن مولاه، وما هذا إلّا لأجل ما تقدّم من أنّ النکاح لیس بحرام، لکن ینطبق علیه عنوان محرّم، وهو مخالفة المولی وعصیانه.

والروایة بهذا المعنی الذی استظهرناه منها تدلّ علی الملازمة الشرعیّة بین حرمة المعاملة وفسادها، حیث علّل فیها صحّة النکاح بأنّه لم یعص اللّه، ومفهومه أنّه لو کان الإتیان به عصیاناً للّه‌لکان فاسداً، فالنکاح فی العدّة حرام وفاسد، ولانحتاج لإثبات فساده إلی أکثر من حرمته، فلو لم یکن لنا دلیل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۶۹

آخر علی فساده لکفت الحرمة للدلالة علیه، لتعلّقها بنفس عنوان «النکاح فی العدّة».

إن قلت: مورد الروایة هو خصوص النکاح، فلا یثبت بها الملازمة بین حرمة سائر المعاملات وفسادها.

قلت: یمکن إثباتها فی سائرها بوجهین:

أ- بإلغاء الخصوصیّة.

ب- بعدم القول بالفصل.

هل النهی کاشف عن الصحّة؟

قد أشرنا سابقاً إلی أنّه حکی عن أبی حنیفة والشیبانی دلالة النهی علی الصحّة عقلًا، وعن فخر المحقّقین أنّه وافقهما فی ذلک.

وظاهره عامّ یشمل جمیع أقسام النهی المتعلّق بالعبادات والمعاملات.

لکنّک قد عرفت أنّه کذلک فی المعاملات إذا کان متعلّقاً بالمسبّب[۲۰۶] أو التسبّب، لاعتبار القدرة فی متعلّق النهی، ولا یکاد یقدر علیهما إلّافیما إذا کانت المعاملة مؤثّرة صحیحة، وأمّا إذا کان متعلّقاً بالسبب فلا، لکونه مقدوراً حتّی فیما إذا لم یکن صحیحاً، نعم، قد عرفت أنّه لا یلازم الفساد أیضاً، وأمّا إذا تعلّق بالآثار فقد عرفت أنّه یکشف عن فساد المعاملة فضلًا عن دلالته علی الصحّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۰

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه اللّه فی المقام

وذهب المحقّق الشیخ محمّد حسین الاصفهانی رحمه اللّه إلی سقوط قولهما مطلقاً.

لکنّه لم یتعرّض لما إذا تعلّق النهی بالتسبّب إلی المسبّب بسبب خاصّ، وبحث حول الصور الثلاثة الاخری فقط، وحیث إنّا أیضاً نخالف أبا حنیفة والشیبانی بالنسبة إلی ما إذا تعلّق النهی بالسبب أو الآثار انحصر النزاع بیننا وبین المحقّق الاصفهانی فی صورة واحدة من الصور المذکورة فی کلامه، وهی ما إذا تعلّق النهی بالمسبّب، فإنّه رحمه الله خالفنا وقال بعدم کشفه عن الصحّة.

واستدلّ علیه بأنّ النهی عن المسبّب وإن کان کاشفاً عن مقدوریّته، إلّاأنّ مقدوریّته لا تکشف عن صحّته، لأنّ الکشف عن الصحّة إنّما یتمّ فیما إذا کان لنا شیئان متغایران أحدهما الموصوف وهو وجود المنهیّ عنه والآخر وصف صحّته، وکان هذا الوصف لازماً لذلک الموصوف، وأمّا إذا لم یکن هناک إلّا شیء واحد فلا مجال لأن یقال: مقدوریّته کاشفة عن صحّته، وکذا إذا کان لنا شیء قد یتّصف بالصحّة وقد یتّصف بالفساد لا یکون مقدوریّته ملازمة لتحقّقه صحیحاً، لإمکان أن یکون مقدوراً ویقع فاسداً.

والمقام فاقد للشرط الأوّل، إذ لیس لنا شیئان متغایران، لأنّ المسبّب الذی تعلّق به النهی فرضاً هو التملیک مثلًا، وهو عبارة عن إیجاد الملکیّة، وهو متّحد مع وجود الملکیّة[۲۰۷] بالذات ویختلفان بالاعتبار، حیث إنّ الشیء الواحد باعتبار انتسابه إلی العلّة إیجاد ومع قطع النظر عنه وجود، فأمر الملکیّة دائر بین الوجود والعدم، لا أنّ إیجاد الملکیّة یتّصف بالصحّة بلحاظ وجودها، لأنّ وجود الملکیّة لیس أثراً له کی یتّصف بلحاظه بالصحّة دائماً، لأنّ الشیء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۱

لا یکون أثراً لنفسه[۲۰۸].

هذا حاصل کلامه فی حاشیته علی الکفایة المسمّاة بنهایة الدرایة.

نقد ما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ قول أبی حنیفة جارٍ فی صورة اخری من المسألة أیضاً، وهی ما إذا تعلّق النهی بالتسبّب إلی المسبّب بسبب خاصّ، والمحقّق الاصفهانی رحمه الله لم یتعرّض لهذه الصورة، ولا یجری فیها ما استدلّ به لبطلان قول أبی حنیفة بالنسبة إلی المسبّب کما لا یخفی[۲۰۹]، فلا یصحّ إنکار الکشف عن الصحّة مطلقاً وإقامة البرهان علیه فی بعض الأقسام.

وثانیاً: أنّ النزاع لیس فی أمر لفظی کی یقال: لیس هاهنا أمران متغایران ذاتاً حتّی یکون أحدهما صفة للآخر ویسمّی بالصحّة، بل النزاع فی أنّ المسبّب المنهیّ عنه هل یترتّب علی سببه أم لا؟ فیقول أبو حنیفة: نعم، لأنّ النهی عن المسبّب کاشف عن کونه مقدوراً، ومقدوریّته تکشف عن تحقّقه عقیب سببه، ولا نعنی بصحّته إلّاهذا.

هذا بالنسبة إلی المعاملات.

نقد القول بکشف النهی عن الصحّة فی العبادات

وأمّا العبادات فلا مجال لقول أبی حنیفة فیها أصلًا.

أمّا بناءً علی کون ألفاظها موضوعة للأعمّ من الصحیح والفاسد فواضح،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۲

فإنّ النهی وإن کان دالّاً علی مقدوریّتها، إلّاأنّ مقدوریّتها لا تدلّ علی وقوعها صحیحةً کما لا یخفی.

وأمّا بناءً علی کونها موضوعة لخصوص الصحیح فلأنّهم إن أرادوا به الصحیح من جمیع الجهات حتّی القیود الناشئة من الأمر- کقصد القربة- فلا یمکن أن یتعلّق بها النهی، لأنّ النهی لو تعلّق بالصلاة الصحیحة من جمیع الجهات المشتملة علی قصد القربة بمعنی داعی الأمر الملازم للأمر لاجتمع الأمر والنهی فی شیء واحد بعنوان واحد، وهو محال، نعم، لو أمکن تعلّق النهی بها لکان کاشفاً عن

صحّتها كما لا يخفى.

وإن أرادوا به الواجد لجميع الأجزاء والشرائط سوى ما جاء من قبل الأمر- كقصد القربة بمعنى داعيه- فلا ريب فى أنّ مقدوريّة العبادة المنكشفة بالنهى لا تستلزم وقوعها صحيحة، لكونها مقدورةً وإن لم تكن صحيحة، وذلك بأن أتى بها خاليةً من قصد امتثال الأمر.

والحاصل: أنّ النهى عن العبادات يكشف عن فسادها مطلقاً، وكذلك النهى عن المعاملات إذا كان إرشاداً إلى الفساد، وأمّا إذا كان مولويّاً تحريميّاً ففى المسألة صور أربع، يكون النهى كاشفاً عن صحّتها فى صورتين، وهما ما إذا تعلّق النهى بالمسبّب أو بالتسبّب بسبب خاصّ إليه، وعن فسادها فيما إذا تعلّق بالآثار، ولا يكشف عن شىء منهما فيما إذا تعلّق بالسبب.

هذا بحسب الملازمة العقليّة.

وأمّا بحسب الملازمة الشرعيّة فحرمة المعاملة تكشف عن فسادها بمقتضى الروايات المنقولة عن أهل البيت عليهم السلام.

هذا تمام الكلام فى مسألة كشف النهى عن فساد المنهىّ عنه، وبه تمّ مباحث النواهى، والحمد للَّه‌ربّ العالمين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۳

المقصد الثالث‌فى المفاهيم

اشارة

وفيه مقدّمة وفصول

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۵

فى المفاهيم

أمّا المقدّمة

اشارة

فيذكر فيها امور ثلاثة:

الأوّل: فى المراد بالمفهوم فى المقام

إنّ المفهوم لغةً: ما يفهم من اللفظ، سواء كان مفرداً أم مركّباً، فهو عبارة اخرى عن المعنى والمدلول، ولا يخفى أنّه بهذا المعنى ليس مراداً للُاصوليّين، بل أرادوا به المفهوم فى مقابل المنطوق، وحيث إنّ المنطوق ليس لفظاً مفرداً، بل قضيّة مذكورة، فالمفهوم الذى يقابله عبارة عن قضيّة غير مذكورة لازمة للقضيّة المذكورة.

وبه يظهر فساد ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى أوّل كلامه من أنّه «حكم إنشائى أو إخبارى تستتبعه خصوصيّة المعنى الذى اريد من اللفظ بتلك الخصوصيّة»[۲۱۰] وفى آخر كلامه من أنّه «حكم غير مذكور لا أنّه حكم لغير مذكور»[۲۱۱].

وينبغى أن نبيّن الفرق بين القضيّة والحكم كى يتّضح فساد ما ذكره رحمه الله، فنقول: إذا قلنا: «الصلاة واجبة» فهو قضيّة، وإذا قلنا: «وجوب الصلاة» فهو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۷۶

حکم، والمنطوق فی قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه» نفس هذه القضیّة الشرطیّة التی یصحّ السکوت علیها، لا الحکم المستفاد منها، فالمفهوم المقابل للمنطوق أیضاً قضیّة شرطیّة اخری لازمة للقضیّة المنطوقیّة مخالفة لها فی الإیجاب والسلب بحسب الشرط والجزاء، وهی «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه»، لا ما تشتمل علیه من الحکم، فلا یصحّ إطلاق الحکم علی المفهوم کی نتنازع فی أنّه هل هو حکم غیر مذکور أو حکم لغیر مذکور.

نعم، عبّر فی أواسط کلامه بحسب ارتکازه الطبیعی بما هو الحقّ حیث قال:

فمفهوم «إن جاءک زید فأکرمه» مثلًا لو قیل به قضیّة شرطیّة سالبة بشرطها وجزائها لازمة للقضیّة الشرطیّة التی تکون معنی القضیّة اللفظیّة[۲۱۲].

الثانی: فی کون المفهوم من صفات المدلول أو الدلالة

والحقّ أنّه لا وجه لجعل أمره دائراً بین کونه من صفات المدلول أو الدلالة والقول بکونه من صفات المدلول أشبه وکون توصیف الدلالة به أحیاناً من باب التوصیف بحال المتعلّق کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۳].

وذلک لأنّ المفهوم علی مسلک القدماء القائلین به ممّا حکم به العقل، فإنّ المتکلّم العاقل الملتفت المختار إذا أتی بقید یحکم العقل بدخالة ذلک القید فی الحکم، فینتفی بانتفائه.

فالمفهوم- علی هذا- عبارة عن حکم عقلی مبنیّ علی خصوصیّات المولی الحاکم، فلا مجال للقول بکونه وصفاً لشیء کی یبحث فی أنّ ذلک الشیء هل هو المدلول أو الدلالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۷

نعم، بناءً علی مسلک المتأخّرین- الذین منهم صاحب الکفایة- من أنّ المفهوم علی القول به یستفاد من دلالة أدوات الشرط مثلًا بالوضع أو بالإطلاق أو إطلاق نفس الشرط علی العلّیّة المنحصرة، فهو عبارة عن مدلول التزامی للقضیّة المنطوقیّة.

لکنّ الالتزام لا یتعیّن أن یکون وصفاً للمدلول کی یکون توصیف الدلالة به مجازاً ومن قبیل التوصیف بحال المتعلّق، بل کما یمکن أن یکون وصفاً للمدلول حقیقةً یمکن أن یکون وصفاً للدلالة، بل للدالّ أیضاً کذلک، لصحّة أن یقال: «إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه» مدلول التزامی ل «إن جاءک زید فأکرمه»، أو یقال: دلالة «إن جاءک زید فأکرمه» علی المفهوم دلالة التزامیّة، أو یقال: «إن جاءک زید فأکرمه» تدلّ بالالتزام علی أنّه إذا لم یتحقّق مجیء زید فلا یجب إکرامه، ولا نری فی شیء من ذلک عنایةً وتجوّزاً.

والحاصل: أنّ المفهوم علی مسلک القدماء حکم عقلی لا یصلح لأن یکون وصفاً لشیء أصلًا، وعلی مسلک المتأخّرین یمکن أن یکون وصفاً لکلّ واحد من الدالّ والمدلول والدلالة حقیقةً وبلا عنایة وتجوّز.

الثالث: فی کون البحث صغرویّاً

ثمّ إنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۴] من أنّ البحث فی المفاهیم بحث صغروی لا کبروی[۲۱۵]، ضرورة أنّا نتنازع فی أنّ دخل مثل الشرط أو الوصف المتحقّقین فی القضیّة الشرطیّة والوصفیّة فی الحکم هل یکون بنحو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۸

دخل العلّة المنحصرة فی المعلول، فینتفی الحکم عند انتفائهما کما یثبت عند ثبوتهما أم لا؟

وبعبارة اخری: نبحث فی أنّ القضیّة المنطوقیّة هل تستتبع قضیّة مفهومیّة غیر مذکورة فی الکلام أم لا؟ ولا نبحث فی حجّیّة مفهومها بعد الفراغ عن ثبوته، فإنّه لو ثبت لکان حجّیّته أمراً واضحاً، فلا مجال للبحث عنها.

وذلک واضح علی مسلک المتأخّرین، ضرورة أنّهم یتنازعون فی أنّ أدوات الشرط مثلًا هل تدلّ علی العلّیّة المنحصرة کی ینتفی

الحکم عند انتفاء الشرط أم لا؟

وهـذا هو البحث عن تحقّق المـدلول الالتزامی الـذی نعبّر عنه بالمفهوم، وأمّا البحث عن حجّیّته فلا مجال له بعد الفراغ عن أصل ثبوته بالدلالة الالتزامیّة.

وأمّا علی مسـلک القـدماء فلأنّ البحث المعقول عندهم إنّما هو أنّ العقل هل یحکم بدخالة القید- المأتیّ به فی کلام العاقل الملتفت المختار- فی الحکم دخالـةً کاملة بحیث یثبت عند ثبوته وینتفی عند انتفائه، أم لا یحکم؟ وأمّا أصل مدخلیّته فی الحکم فلا یمکن أن ینکرها أحد أصلًا، ضرورة وضوح دخله بنحو الثبوت عند الثبوت، وإلّا لکان لغواً لا یصدر عن الحکیم.

فالبحث عند القدماء أیضاً یرجع إلی البحث فی دخالة القید فی الحکم بنحو دخالة العلّة المنحصرة فی المعلول.

ولا شـبهة فی أنّ هذا البحث صغروی، والباحثون بصدد إثبات تحقّق المفهوم ونفیه، لا بصدد إثبات حجّیّته ونفیها بعد الفراغ عن أصل وجوده.

إذا عرفت هذا فلنشرع فیما هو المهمّ من مباحث المفاهیم فی أربعة فصول:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۷۹

فی مفهوم الشرط

الفصل الأوّل‌فی مفهوم الشرط

اشارة

الجملة الشرطیّة هل تدلّ علی الانتفاء عند الانتفاء کما تدلّ علی الثبوت عند الثبوت بلا کلام، أم لا؟ فیه خلاف بین الأعلام.

ولاـ یخفی علیـک أنّ البحث عن مفهوم الشـرط لا یختصّ بما إذا کان الجزاء حکماً تکلیفیّاً مثل «إن جاءک زیـد فأکرمه»، أو وضـعیّاً نحو «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شـیء»[۲۱۶]، بـل یعمّ مـا إذا کان خبراً، مثل «إن جئتنی جئتک»، وإن کان المهمّ لنا خصوص ما إذا کان حکماً شرعیّاً.

البحث حول أدلّة المثبتین لمفهوم الشرط

اسـتدلّ القـدماء القائلون بثبوت المفهوم بأنّ کلّ قیـد من قیود الکلام إذا صـدر من العاقل المرید الملتفت یکون دخیلًا فی الحکم، ولا یجری فیه احتمـال الخطـأ واللغویّـة، کمـا لاـ یجری فیه احتمال اسـتعماله لغیر التفهیم والتفهّم من الأغراض، کالمزاح، وتمرین الخطابة والتجوید، ونحو ذلک، لأنّ الألفاظ وضعت لأجل سهولة التفهیم والتفهّم، فاستعمالها لغیر هذاالغرض خلاف‌الأصل.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۰

فتحصّـل من ذلک أنّ إتیان القیـد دلیل علی دخله فی الحکم، وعـدم الإتیان بشـیء آخر دلیل علی عـدم دخل شـیء آخر فیه، وبه تمّ المطلوب، فأمر الحکم وجوداً وعـدماً دائر مـدار وجود ذلک القیـد وعـدمه، فهو ثابت ما دام ثبت القیـد ومنتفٍ ما دام انتفی، وهذا هو المراد بالمفهوم.

ولا یخفی أنّ هذا الدلیل لو تمّ لجری فی جمیع الجمل المتنازع فیها فی باب المفاهیم.

بخلاف ما اسـتدلّ به المتأخّرون، فإنّ ما اسـتدلّوا به لإثبات المفهوم فی الجملة الشـرطیّة لا یجری فی الجملة المشتملة علی الوصف أو الغایة أو غیرهما، ولا بالعکس، بل لهم فی کلّ واحدة من الجمل المبحوث عنها فی المفاهیم دلیل خاصّ بها، لا یجری فی غیرها.

نقد دلیل القدماء لإثبات المفهوم

لکنّ الکلام فی تمامیّة هذا الدلیل وإثبات المدّعی به، فإنّ صدور القید من المتکلّم المتّصف بالصفات المتقدّمة لا یدلّ إلّاعلی دخالته فی شخص الحکم الذی فی المنطوق وعدم دخل غیره فیه، فینتج انتفاء شخص هذا الحکم عند انتفاء القید، وهذا لیس محلّ النزاع، لاتّفاق الکلّ علی أنّ کلّ قید من قیود الکلام مقوّم لموضوع الحکم المذکور فیه، فینتفی الحکم بانتفائه، بل النزاع إنّما هو فی انتفاء سنخ الحکم المذکور فی المنطوق عند انتفاء القید کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۱۷]، کما أنّ المفهوم الموافق أیضاً هو ثبوت مثل الحکم المذکور وسنخه لا شخصه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۱

والشاهد علی عدم دخل القیود فی سنخ الحکم أنّه لو کان الإتیان بقید دالّاً علی دخله فی سنخ الحکم وعدم دخل غیره فیه لکان قول المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» منافیاً لقوله الآخر: «إن سلّم علیک زید فأکرمه»، مع وضوح عدم المنافاة بینهما.

کیف وقد وردت قیود متعدّدة لحکم واحد فی جمل مختلفة فی الشریعة المقدّسة، فورد تارةً: أنّ «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شیء» واخری: أنّ «الماء الجاری لا ینجّسه شیء» وثالثةً: أنّ «ماء المطر لا یفسده شیء» ورابعةً:

أنّ «ماء البئر ذو مادّة لا ینجّسه شیء» من دون أن نجد التنافی بین هذه الجمل، مع أنّ القید الوارد فی کلّ منها لو کان دخیلًا فی سنخ الحکم ولم یکن غیره دخیلًا فیه لتحقّق التنافی بینها کما لا یخفی.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالوضع علی العلّیّة المنحصرة

وأمّا المتأخّرون فقد استدلّوا لإثبات المفهوم فی القضایا الشرطیّة بدلالتها علی کون الشرط علّة منحصرة للجزاء والحکم، فینتفی بانتفائه.

ثمّ إنّهم اختلفوا فی کیفیّة دلالتها علی ذلک:

فذهب بعضهم إلی أنّها بالوضع، لتبادر العلّیّة المنحصرة من أداة الشرط.

ولابدّ من تقدیم أمرین لکی یتّضح فساد هذا الدلیل:

أ- أنّ کون شیء علّة منحصرة لشیء آخر یتوقّف علی ستّة امور:

۱- أن یکون بینهما علاقة وارتباط.

۲- أن تکون هذه العلاقة بنحو اللزوم، لا من باب الاتّفاق.

۳- أن یکون الثانی مترتّباً علی الأوّل، لا کالأربعة والزوجیّة، حیث إنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۲

بینهما علاقة لزومیّة، لکن لا ترتّب بینهما[۲۱۸].

۴- أن یکون الترتّب علی نحو الترتّب علی العلّة.

۵- أن تکون العلّة تامّة.

۶- أن لا یکون للمعلول علّة اخری.

ولو انعدم أحد هذه الامور لما تحقّقت العلّیّة المنحصرة بین شیئین کما لا یخفی.

ب- أنّه لا شبهة فی استعمال الجملة الشرطیّة فی العلّیّة المنحصرة، فاُرید منها الانتفاء عند الانتفاء فی موارد متعدّدة، إنّما الإشکال فی أنّه بالوضع وتبادر العلّیّة المنحصرة منها بحیث لابدّ من حملها علی الانتفاء عند الانتفاء لو لم یقم علی خلافه قرینة من حال أو مقال، وکان استعمالها فی غیره بنوع من المسامحة ورعایة العلاقة أم لا؟

الظاهر أنّ استعمالها فی غیر موارد العلّیّة المنحصرة یکون أیضاً علی نحو الحقیقة وبدون التسامح ورعایة العلاقة.

ألا ترى أنّا نستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان للجزاء علّة اخرى غير الشرط، فنقول: «إذا طلعت الشمس فالحرارة موجودة»، وفيما إذا كان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فنقول: «إذا تحقّقت النار يتحقّق الإحراق»، وفيما إذا لم يكن بينهما ترتّب وعلّيّة، فنقول: «إذا تحقّقت الأربعة تتحقّق الزوجيّة».

والوجدان السليم قاضٍ بكون هذه الاستعمالات جميعها حقيقيّة، لأنّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۳

لا نرى فيها عناية ومسامحة[۲۱۹].

بل تستعمل الجملة الشرطيّة فيما إذا كان بين الشرط والجزاء صرف ارتباط وإن لم يكن بنحو اللزوم من دون رعاية علاقة وإعمال قرينة، ألا ترى أنّا نقول: «إن جاء قائد الحكومة الإسلاميّة «مدّ ظلّه» إلى قم يخرج الناس من بيوتهم لأجل استقباله»؟ ودعوى كونه مجازاً فى غاية السقوط.

والحاصل: أنّ أداة الشرط لا تدلّ إلّاعلى مجرّد العلاقة والارتباط بين الشرط والجزاء.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالانصراف على المفهوم

وذهب بعض آخر إلى أنّ أداة الشرط تدلّ على العلّيّة المنحصرة بالانصراف، لكونها أكمل أقسام الارتباط الموضوع له أداة الشرط.

وفيه أوّلًا: أنّ أكمليّة بعض مصاديق الموضوع له لا توجب انصراف اللفظ إليه وانتقال الذهن إلى خصوصه عند استماعه، وإلّا لانصرف لفظ الإنسان مثلًا إلى العالم، لكونه واجداً لكمال ليس فى الجاهل.

بل منشأ الانصراف إنّما هو كثرة الاستعمال فى المنصرف إليه بحيث ينتقل الذهن إليه عند سماع اللفظ، ولا يخفى أنّ استعمال أداة الشرط فى العلّيّة المنحصرة ليس بأكثر من استعمالها فى غيرها من سائر أقسام الارتباط، بل الأمر بالعكس كما لا يخفى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۴

وثانياً: أنّا نمنع كون الارتباط بين العلّة المنحصرة ومعلولها أقوى وأكمل ممّا إذا لم تكن العلّة كذلك، فإنّ الانحصار لا يوجب أن يكون ذاك الربط الخاصّ الذى لابدّ منه فى تأثير العلّة فى معلولها آكد وأقوى، كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۲۲۰]. بل قد يكون الارتباط بين الشيئين الذين ليست بينهما علّيّة ومعلوليّة أقوى من الارتباط بين العلّة والمعلول، ألا ترى أنّ ربط الزوجيّة بالأربعة يكون أكمل من ربط المعلول بعلّته؟ لأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة، والارتباط بين العلّة والمعلول إنّما هو بين وجوديهما الخارجيّين فقط كما لا يخفى.

البحث حول دلالة أداة الشرط بالإطلاق على المفهوم

وذهب بعض ثالث- بعد تسليم وضع الأداة لمطلق الارتباط وعدم انصرافها إلى العلّيّة المنحصرة- إلى دلالة الأداة على المفهوم بسبب الإطلاق ومقدّمات الحكمة.

وذلك لأنّ المتكلّم إذا كان فى مقام بيان تمام مراده حتّى من جهة نوع الارتباط ولم يأت بقرينة دالّة عليه فى كلامه ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب فى البين فلابدّ من حمل كلامه على العلّيّة المنحصرة، لأنّها حيث تكون أكمل أنواع الارتباط لا تحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف سائر أنواعه التى يحتاج كلّ واحد منها إلى قيد لكى يتبيّن.

كما أنّ قضيّة إطلاق صيغة الأمر هو الوجوب النفسى، لأنّه لا يحتاج إلى مؤونة زائدة، بخلاف الغيرى الذى وجوبه مقيّد بوجوب ذلك الغير.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۸۵

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ تعیّن العلّیّة المنحصرة من بین أنحاء الارتباط بالإطلاق المسوق فی مقام البیان بلا معیّن، ومقایستها بالوجوب النفسی مع الفارق، فإنّ النفسی هو الواجب علی کلّ حال، بخلاف الغیری، فإنّه واجب علی تقدیر دون تقدیر، فیحتاج بیانه إلی مؤونة التقیید بما إذا وجب‌الغیر، فیکون‌الإطلاق فی‌الصیغة محمولًا علیه، وهذا بخلاف اللزوم والترتّب بنحو الترتّب علی العلّة المنحصرة، ضرورة أنّ کلّ واحد من أنحاء اللزوم والترتّب محتاج فی تعیّنه إلی القرینة مثل الآخر بلا تفاوت أصلًا کما لا یخفی[۲۲۱].

أقول: قد عرفت فی مبحث الأوامر أنّ إطلاق صیغة الأمر أیضاً لا یقتضی الوجوب النفسی، لأنّه قسم من الوجوب کما أنّ الوجوب الغیری قسم آخر منه، فکلّ منهما یحتاج إلی قید زائد علی أصل الوجوب، وإلّا لزم عینیّة المقسم مع قسمه، وهو غیر معقول، وکذلک الأمر فی المقام، لأنّ الارتباط بنحو العلّیّة المنحصرة یحتاج إلی قید زائد علی أصل الارتباط کسائر أنواعه، وإلّا لزم عینیّة المقسم مع قسمه.

والحاصل: أنّا لا نحتاج إلی الفارق بین المقام وبین مسألة الوجوب النفسی والغیری، لفساد المقیس علیه عندنا، بخلاف المحقّق الخراسانی الذی تسلّم المطلب فی المقیس علیه.

البحث حول دلالة إطلاق الشرط علی المفهوم

ثمّ إنّه ربما یتمسّک للدلالة علی المفهوم بإطلاق الشرط، لأنّه لو لم یکن علّةً منحصرة لثبوت الجزاء یلزم تقییده، ضرورة أنّه لو قارنه أو سبقه الآخر لما

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۶

أثّر وحده[۲۲۲]، وقضیّة إطلاقه أنّه یؤثّر کذلک مطلقاً.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وفیه: أنّه لا تکاد تنکر الدلالة علی المفهوم مع إطلاقه کذلک، إلّاأنّه من المعلوم ندرة تحقّقه[۲۲۳] لو لم نقل بعدم اتّفاقه[۲۲۴].

ولا یخفی أنّ هذا الجواب یرجع إلی إنکار الصغری، أعنی تحقّق الإطلاق، مع تسلّم الدلالة علی المفهوم علی فرض تحقّقه.

والحقّ فی الجواب إنکار الکبری، لأنّ هذا الدلیل یرجع واقعاً إلی ما استدلّ به القدماء، من أنّ کلّ قید صدر من العاقل المرید الملتفت یکون دخیلًا فی الحکم، ولا یکون غیره دخیلًا فیه، ولا نستوحش أن نعبّر عنه بکون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لأنّه یکون علّة منحصرة لشخص الحکم المذکور فی الکلام، وغایته أنّ هذا الحکم الشخصی ینتفی بانتفاء الشرط، وقد عرفت أنّ المفهوم عبارة عن انتفاء سنخه ومثله، لا شخصه.

تقریر آخر لاستفادة المفهوم من إطلاق الشرط ونقده

وقد یقرّر إطلاق الشرط واستنتاج المفهوم منه بطریق آخر، وهو أنّه کما یستفاد من إطلاق صیغة الأمر الوجوب التعیینی إذا لم یکن فی الکلام قرینة دالّة علیه ولا علی التخییری- لأنّ الوجوب التعیینی لا یحتاج بیانه إلی مؤونة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۷

زائدة، بخلاف التخییری الذی یحتاج بیانه إلی عطف عدله بکلمة «أو» ونحوها- کذلک یستفاد من إطلاق الشرط کونه علّة منحصرة لثبوت الجزاء، إذ لو لم یکن کذلک لکان علی المتکلّم عطف غیره ممّا کان علّة لثبوته أیضاً علیه بکلمة «أو» ونحوها، کأن یقول مثلًا: «إن جاءک زید أو سلّم علیک فأکرمه».

وفیه أوّلًا: أنّا نمنع المطلب فی المقیس علیه کما عرفت غیر مرّة، لأنّ الوجوب التعیینی أیضاً یحتاج إلی القید کالتخییری، وإلّا لزم کون

القسم عین المقسم، وهو محال.

وثانیاً: أنّ هذا الدلیل لا یدلّ إلّاعلی کون الشرط علّة منحصرة لثبوت شخص الحکم فی الجملة الشرطیّة، وقد عرفت أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحکم عند انتفاء الشرط لا شخصه.

لکنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث تسلّم المطلب فی المقیس علیه- وهو استفادة الوجوب التعیینی من إطلاق صیغة الأمر- تکلّف هاهنا ببیان الفارق بینه وبین المقام، بأنّ کلّ واحد من الوجوب التعیینی والتخییری نوع من الوجوب مغایر للآخر ماهیّةً، بخلاف العلّة المنحصرة وغیر المنحصرة، فإنّهما لیستا نوعین متغایرین من العلّة، فإنّ الانحصار وعدمه لیسا من مقوّمات العلّة، بل هما مربوطان بتأثیر شیء آخر أیضاً فی المعلول وعدمه، ألا ترى أنّ المجیء لا تتغیّر علّیّته لوجوب الإکرام بسبب کونه علّة منحصرة له وعدمه؟

والحاصل: أنّ العلّیّة ماهیّة واحدة غیر متنوّعة بواسطة الانحصار وعدمه، بل لیست ماهیّةً مشکّکة بالشدّة والضعف أیضاً بالنسبة إلی العلّة المنحصرة وغیرها، لما عرفت من عدم کون العلّة المنحصرة أقوی فی التأثیر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۸

من غیرها[۲۲۵].

هذا حاصل کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله مع توضیح منّا.

لکن قد عرفت أنّا لا نحتاج إلیه بعد إنکار المطلب فی المقیس علیه.

البحث حول دلالة إطلاق الجزاء علی المفهوم

ثمّ إنّه تمسّک بعضهم لإثبات المفهوم بإطلاق الجزاء، وزعم أنّ الإطلاق لا یجری فی الشرط ولا فی أدواته، لأنّ مجاری الإطلاق إنّما هی المجعولات الشرعیّة، ولا تنال ید الجعل بالشرطیّة والسببیّة ونحوهما من الأحکام الوضعیّة، فلا یصحّ القول بأنّ الشارع جعل خفاء الأذان سبباً لوجوب القصر بقوله: «إذا خفی الأذان فقصّر»، لأنّ السببیّة غیر قابلة للجعل، وهکذا الأمر فی سائر القضایا الشرطیّة، لاختصاص الجعل بالتکلیفیّات وما یقرب منها من الوضعیّات، کالطهارة والنجاسة.

فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» لا یجری الإطلاق فی الشرط ولا فی کلمة «إن» لعدم کونهما من المجعولات، لکن یجری فی الجزاء، لکونه حکماً تکلیفیّاً مجعولًا، فنقول: حیث إنّ المولی فی مقام البیان ولم یقیّد وجوب الإکرام إلّا بقید واحد وهو المجیء نعلم أنّ غیره لا یکون مؤثّراً فی وجوب الإکرام، وإلّا کان علیه بیانه، فینتفی وجوب الإکرام بانتفاء المجیء.

وفیه أوّلًا: أنّا لا نسلّم عدم قابلیّة مثل السببیّة والشرطیّة للجعل، فإنّک ستعرف فی مبحث الاستصحاب قابلیّة هذا النوع من الوضعیّات أیضاً للجعل.

وثانیاً: أنّا لا نسلّم اختصاص جریان الإطلاق بالمجعولات، إذ یکفی فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۸۹

جریانه کون المجری مرتبطاً بالحکم المجعول بنحو من الأنحاء وإن لم یکن نفسه مجعولًا، ألا ترى أنّهم یتمسّکون بإطلاق الرقبة إذا قال المولی: «أعتق الرقبة» مع وضوح عدم کونها من المجعولات؟

وثالثاً: أنّ جریان الإطلاق فی الجزاء لا یثبت المفهوم.

توضیح ذلک: أنّه سیجیء فی محلّه أنّ المطلق لا یدلّ علی الشمول والسریان، بل علی أنّ تمام مراد المتکلّم هو الماهیّة المطلقة، وهذا هو الفارق الأصیل بینه وبین العامّ.

فمعنی إطلاق قوله: «أعتق الرقبة» أنّ تمام موضوع حکمه هو الرقبة، وأمّا ما نقول فی تفسیره: «الواجب هو عتق الرقبة، سواء کانت مؤمنة أم کافرة» فهو خارج عن الإطلاق، لعدم کونه ناظراً إلی الأفراد.

فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» کان معنی إطلاق الجزاء وجوب إکرام زید عند مجیئه، فأین دلالة إطلاقه علی کون الشرط علّة منحصرة له؟!

نعم، لو دلّ إطلاق الجزاء علی «أنّه عند المجیء یجب الإکرام، سواء سلّم مثلًا أم لا» لکان دالّاً علی کون الشرط علّة منحصرة للجزاء، لکنّک عرفت أنّ المطلق لا یدلّ علی الشمول والسریان بالنسبة إلی أفراده.

نظریّة المحقّق العراقی رحمه الله فی المقام

ثمّ إنّه یستفاد من کلام المحقّق العراقی رحمه الله أنّ النزاع بین المتأخّرین لیس فی العلّیّة المنحصرة[۲۲۶] حیث قال فی بدایة مفهوم الشرط:

إنّ من المفاهیم مفهوم الشرط فی نحو قوله: «إن جاء زید یجب إکرامه»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۰

حیث إنّهم اختلفوا فی دلالة «إن» وأخواتها من أدوات الشرط علی الانتفاء عند الانتفاء وعدم دلالتها علیه، ونقول فی تنقیح المرام: إنّه لا ینبغی الارتیاب فی أنّ القضیّة الحملیّة فی مثل قوله: «أکرم زیداً»، مع قطع النظر عن ورود أداة الشرط علیها بطبعها لا تقتضی أزید من کون المتکلِّم فی مقام إثبات حکم وجوب الإکرام لزید بنحو الطبیعة المهملة، وأمّا اقتضائها لکونه بصدد إثبات سنخ الحکم والطبیعة المطلقة وفی مقام حصر الطبیعی فی هذا الفرد فی تلک القضیّة فلا، لأنّ ذلک ممّا یحتاج إلی عنایة زائدة عمّا یقتضیه طبع القضیّة، ومن ذلک یحتاج إلی قیام قرینة علیه بالخصوص، وإلّا فمع عدم القرینة علیه فلا یقتضی طبع القضیّة الحملیّة إلّامجرّد ثبوت المحمول مهملًا للموضوع.

ولذلک أیضاًتری بنائهم علی عدم المفهوم فی القضایا اللقبیّة وعدم اقتضائها انتفاء سنخ الحکم المحمول علی الإطلاق عن غیر الموضوع المذکور فی القضیّة، کی لو ورد دلیل آخر علی ثبوت شخص حکم آخر لعمرو لوقع بینهما المعارضة، ومن المعلوم أنّه لا یکون ذلک إلّامن جهة ما ذکرناه من عدم اقتضاء القضیّة الحملیّة بطبعها فی نحو قوله: «أکرم زیداً» مع قطع النظر عن القرائن الخارجیّة إلّامجرّد ثبوت الحکم والمحمول لزید بنحو الطبیعة المهملة الغیر المنافی مع ثبوت شخص حکم آخر من هذا السنخ لعمرو وبکر.

نعم، لمّا کان مقتضاه حینئذٍ هو ثبوت هذا الحکم والمحمول علی الإطلاق لزید، فلا جرم یلزمه إطلاق الحکم المزبور من جهة حالات الموضوع من القیام والقعود ونحو ذلک، فکان مقتضی إطلاقه هو ثبوته له علی الإطلاق وفی جمیع الحالات الطارئة علیه من القیام والقعود والمجیء ونحوه، ولئن شئت قلت: إنّه لمّا کان لموضوعه إطلاق بحسب الحالات من المجیء وغیره یلزمه قهراً إطلاق فی طرف الحکم المترتّب علیه أیضاً بحسب تلک الحالات بحیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۱

یلزمه عدم جواز ثبوت وجوب آخر أیضاً لذلک الموضوع فی حال القیام أو القعود من جهة ما یلزمه حینئذٍ بعد هذا الإطلاق من لزوم محذور اجتماع المثلین، من غیر أن ینافی إطلاق الحکم والمحمول من تلک الجهة مع إهماله المفروض من الجهة المزبورة، إذ مثل هذا النحو من الإطلاق فی الحکم یجتمع مع إهماله من جهة الأفراد بل ومع شخصیّته أیضاً کما هو واضح.

وحینئذٍ فإذا کان ذلک مقتضی طبع القضیّة الحملیّة فکان قضیّة إطلاقها فی ثبوت الحکم المحدود الشخصی لموضوعه علی الإطلاق وفی جمیع الحالات هو حصر الطبیعی بهذا الفرد المحمول فی القضیّة، بلحاظ ما عرفت من استلزام إطلاق هذا الحکم الشخصی لجمیع الحالات عدم ثبوت فرد آخر منه لموضوعه فی بعض الحالات نقول بأنّ طبع أداة الشرط الوارد علیها أیضاً فی نحو قوله: «إن جاء زید یجب إکرامه» لا یقتضی إلّامجرّد إناطة النسبة الحکمیّة بما لها من المعنی الإطلاقی بالشرط وهو المجیء، لأنّ ما هو شأن الأداة إنّما هو مجرّد إناطة الجملة الجزائیّة بما لها من المعنی الذی یقتضیه طبع القضیّة الحملیّة بالشرط، وحینئذٍ فإذا کان مقتضی طبع

القضيّة الحمليّة أو الإنشائيّة فی مثل قوله: «أكرم زيداً» هو ثبوت حكم شخصی محدود لزيد على الإطلاق الملازم لانحصاره وعدم فرد آخر منه فی بعض الحالات وكان قضيّة الأداة على ما هو شأنها إناطة تلك الجملة بما لها من المعنى بالشرط وهو المجیء فی قوله: «إن جاء زيد فأكرمه» فلا جرم بعد ظهور الشرط فی دخل الخصوصيّة بمقتضى ما بيّناه يلزمه قهراً انتفاء وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجیء وعدم وجوب شخص آخر له فی غير حال المجیء من جهة أنّ احتمال ذلك ممّا ينافی ما تقتضيه طبع الجملة من ثبوت ذلك الوجوب الشخصی لزيد على الإطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۲

وفی جميع الحالات التی منها عدم المجیء من جهة ما يلزمه من محذور اجتماع المثلين.

واحتمال التأكّد حينئذٍ فيدفعه أيضاً ظهور القضيّة فی محدوديّة الحكم بحدّ شخصی مستقلّ، فإذا فرضنا حينئذٍ انحصار الوجوب بهذا الفرد من الحكم الشخصی الثابت فی القضيّة المنطوقيّة فقهراً بمقتضى الإناطة يلزمه عقلًا انتفاء سنخ وجوب الإكرام عن زيد عند انتفاء المجیء، ولا نعنی من المفهوم إلّاذلك.

نعم، لو كان قضيّة الأداة مضافاً إلى إناطة الجزاء بالشرط هو إخراجه عمّا تقتضيه طبع الجملة الحمليّة من الإطلاق بحسب الحالات لكان للإشكال فی الانتفاء عند الانتفاء كمال مجال، ولكنّه كما ترى بعيد جدّاً، فإنّ شأن الأداة على ما عرفت لا يكون إلّامجرّد ربط إحدى الجملتين وإناطتها بما لها من المعنى والمدلول بجملة اخرى، بلا اقتضائها لإهمال القضيّة وإخراجها عمّا يقتضيه طبعها من الظهور الإطلاقی الموجب لانحصار الطبيعی فی الشخص كما لا يخفى.

ولا يخفى عليك أنّه على هذا البيان لا يحتاج فی إثبات المفهوم فی القضايا الشرطيّة إلى إتعاب النفس لإثبات العلّيّة المنحصرة، كی يمنع تارةً بمنع اقتضاء الشرط العلّيّة بل مجرّد الثبوت عند الثبوت، واخرى بمنع العلّيّة المنحصرة على فرض تسليم اقتضاء أصل العلّيّة، فإنّ ذلك كلّه منهم ناشٍ عن عدم التفطّن بوجه استفادة المفهوم فی القضايا الشرطيّة وعدم ملاحظة ما يقتضيه طبع القضايا الإنشائيّة والحمليّة من الظهور الإطلاقی الموجب لحصر الطبيعی فی قوله: «أكرم زيداً» فی حكم شخصی محدود بحدّ خاصّ، وإلّا فنفس ذلك كافٍ فی استفادة المفهوم، من جهة أنّ لازم إناطة مثل هذا الحكم الشخصی حينئذٍ هو لزوم انتفاء ذلك عند الانتفاء، وحيث إنّه فرض انحصار الطبيعی أيضاً بهذا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۳

الشخص بمقتضى الظهور الإطلاقی، فقهراً يلزمه انتفاء الحكم السنخی بانتفائه، من دون احتياج إلى إثبات العلّيّة المنحصرة، وهو واضح[۲۲۷]، إنتهى كلامه رحمه الله.

نعم، تفطّن فی آخر كلامه لعدم إمكان إثبات المفهوم إلّامن طريق كون الشرط علّة منحصرة للجزاء، فلابدّ من أن يكون النزاع فی العلّيّة المنحصرة.

والحاصل: أنّ جميع الأدلّة التی استدلّوا بها لإثبات مفهوم الشرط فاسدة، وهذا يكفی لنفيه، فلا يحتاج المنكرون إلى إقامة البرهان على إنكاره، فلا فائدة فی نقل أدلّتهم والنقض والإبرام فيها، كما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله[۲۲۸].

وينبغی التنبيه على امور: فی المراد بمفهوم الشرط

فی المراد بمفهوم الشرط

الأمر الأوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلّق على الشرط ونحوه عند انتفائه، لا انتفاء شخصه كما أشرنا إليه سابقاً، فإنّ انتفاء شخص الحكم المجعول عند انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده التی منها الشرط أمر ضرورى عقلًا لا يتوهّم أن ينكره أحد.

وعليه فلا يتمشّى الكلام فی أنّه هل يكون للقضيّة مفهوم أم لا، إلّافيما إذا كان للحكم سنخ ونوع.

ومن هنا انقدح أنّه لا يدخل فى محلّ النزاع مثل الأوقاف والوصايا والنذور والأيمان والعهود، لعدم تحقّق السنخ فى هذه الامور، إذ لا يمكن وقف شىء على أحد أو الإيصاء به له ثمّ وقفه أو الإيصاء به لغيره ثانياً، وكذلك لو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۴

نذر أن يكون داره لزيد مثلًا لا يمكن له توجيه نذر آخر إليها، وكذلك الأمر فى اليمين والعهد ونحوهما.

فإذا وقف شيئاً بشرط، كقوله: «وقفت دارى على أولادى إن يكونوا فقراء»، أو بوصف، كقوله: «وقفت دارى على أولادى الفقراء»، أو بلقب، كقوله: «وقفت دارى على المساكين»- وكذا الوصيّة والنذر واليمين والعهد ونحوها- فلا مجال للنزاع فى أنّ لهذه القضايا مفهوماً أم لا؟ لما عرفت من عدم قابليّةالوقف وأشباهه للسنخ كييتنازع فىأنّه هل ينتفى عند انتفاء القيد أم لا؟

وأمّا انتفاء هذه الامور عن غير ما هو المتعلّق لها من الأشخاص التى تكون بألقابها أو بوصف شىء أو بشرطه مأخوذة فى العقد أو مثل العهد فليس بدلالة الشرط أوالوصف أو اللقب عليه، بل لأجل أنّه إذا صار شىء وقفاً على أحد أو أوصى به أو نذر له إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيّةً أو نذراً له، وانتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيّة عن غير موردالمتعلّق قدعرفت أنّه عقلى مطلقاً ولو قيل بعدم المفهوم فى مورد صالح له.

إشكال ودفع

لعلّك تقول: كيف يكون المناط فى المفهوم هو سنخ الحكم لا شخص الحكم المذكور فى القضيّة وكان الشرط فى الشرطيّة إنّما وقع شرطاً بالنسبة إلى الحكم الحاصل بإنشائه دون غيره[۲۲۹]، فغاية قضيّتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۵

شرطه لا انتفاء سنخه، وهكذا الحال فى سائر القضايا التى وقع النزاع فى كونها مفيدة للمفهوم.

جواب صاحب الكفاية عن الإشكال ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ الإشكال لا يرد على ما إذا كان الحكم مستفاداً من المادّة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد يجب عليك إكرامه» فإنّ الوجوب اسم جنس، ولا خلاف فى كون ما وضع له أسماء الأجناس عامّاً كوضعها، فالمجيء يكون شرطاً لمطلق وجوب الإكرام وسنخه.

وكذلك الأمر فيما إذا كان الحكم مستفاداً من الهيئة، كما إذا قال: «إن جاءك زيد فأكرمه» بناءً على ما هو مقتضى التحقيق عندنا من أنّ الحروف وما يلحق بها من الهيئات ونحوها كأسماء الأجناس فى عموميّة الوضع والموضوع له والمستعمل فيه، إنّما الفرق بين الحروف وبين الأسماء المسانخة لها فى خصوصيّات الاستعمال كما عرفت فى مبحث الوضع.

فالشرط- بناءً على كونه علّة منحصرة- يكون علّة لسنخ الحكم المستفاد من الجزاء، لكونه مجعولًا فى القضيّة، سواء كان مستفاداً من المادّة أو الهيئة[۲۳۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى دفع الإشكال.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۱۹۶

وفيه: أنّه مبنىّ على ما اختاره من كون الموضوع له فى الحروف وما يلحق بها عامّاً، وقد عرفت أنّه خلاف المشهور المنصور عندنا من كون الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً[۲۳۱].

جواب الشيخ رحمه الله عن الإشكال ونقده

وذهب الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی التفصّی عن الإشکال بأنّه غیر وارد فی الجملة الخبریّة، نحو «إذا جاءک زید وجب إکرامه»، لأنّ المخبر عنه وهو الوجوب موضوع بالوضع والموضوع له العامّین، وإنّما یرد فی الإنشاء، لکونه موضوعاً بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ للجزئیات، وهو أیضاً مدفوع بأنّ ارتفاع مطلق الحکم من فوائد العلّیّة والسببیّة المنحصرة المستفادة من الجملة الشرطیّة، حیث إنّ ارتفاع شخص الحکم المجعول لا یحتاج إلی تکلّف إثبات العلّیّة المنحصرة، ضرورة أنّه یرتفع بارتفاع الشرط ولو لم یکن علّة له، فضلًا عن کونه منحصراً، فإنّ الحکم المجعول ینتفی عقلًا بانتفاء موضوعه ولو ببعض قیوده[۲۳۲].

هذا حاصل کلام الشیخ الأعظم الأنصاری رحمه الله فی المقام.

وفیه: أنّه إن أراد کون الشرط علّة منحصرة لمطلق الحکم فلا یصحّ، لعدم کون مطلق الحکم مجعولًا کی یکون الشرط علّة له، وإن أراد کونه علّة للحکم الجزئی المجعول فلا یفید لدفع الإشکال کما لا یخفی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۷

بیان ما هو الحقّ فی الجواب

والتحقیق فی الذبّ عنه ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله من أنّ ظاهر القضیّة وإن کان ترتّب بعث المولی علی الشرط، إلّاأنّه ما لم تکن مناسبة بین الشرط ومادّة الجزاء کان طلب إیجاد مادّة الجزاء عند وجود الشرط لغواً وجزافاً، فالبعث المترتّب یکشف عن کونهما بمنزلة المقتضی- بالکسر- والمقتضی- بالفتح-، فیتوصّل فی بیان ذلک الأمر بالأمر بإیجاده عند ثبوته ویجعل بعثه عنواناً مشیراً إلی ذلک، فحینئذٍ فالمترتّبان هو ذات الشرط ومطلق مادّة الجزاء التی تعلّق بها الحکم[۲۳۳] بلا خصوصیّة للحکم المنشأ، فیشبه الجمل الإخباریّة فی عموم المجعول.

وبعبارة أوضح: إنّ ظاهر القضایا بدءاً وإن کان تعلیق الوجوب علی الشرط، لکن حکم العقلاء فی مثل تلک القضایا أنّ لطبیعة مادّة الجزاء مناسبةً للشرط تکون سبباً لتعلّق الهیئة بها، فیکون الإیجاب المتعلّق بالمادّة فی الجزاء متفرّعاً علی التناسب الحاصل بینهما، فإذا قال: «إن أکرمک زید فأکرمه» یفهم العرف والعقلاء منه أنّ التناسب الواقعی بین الإکرامین دعا المولی لإیجابه عند تحقّقه، وإلّا کان التفرّع لغواً، وحینئذٍ إذا فرض دلالة القضیّة علی انحصار العلّة تدلّ علی أنّ التناسب بین الشرط ومادّة الجزاء یکون بنحو العلّیّة المنحصرة، فیتمّ الدلالة علی المفهوم[۲۳۴].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله مع تغییر یسیر فی النقل.

إن قلت: لو کان الشرط علی القول بالمفهوم علّة لمادّة الجزاء لکانت مترتّبةً

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۸

علیه قهراً، لاستحالة تخلّف المعلول عن علّته التامّة، مع أنّ المولی إذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه» وتحقّق مجیء زید فی الخارج لا یترتّب علیه إکرام العبد إیّاه قهراً.

قلت: نحن لا ندّعی العلّیّة بین الشرط ومادّة الجزاء- بناءً علی المفهوم- کالعلّیّة التی تکون بین النار والحرارة، بل ندّعی أنّ بین مادّة الجزاء وبین الشرط المذکور فی القضیّة الشرطیّة سنخیّة لیست بینها وبین غیره، فإذا قال المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» یدّعی القائل بالمفهوم أنّ ما هو المناسب لإکرام زید ینحصر فی مجیئه، فإذا انتفی المجیء لم یکن شیء آخر ملائماً للإکرام کی یبعث إلیه المولی عقیبه.

إن قلت: هل لا یرجع ما اختاره الإمام رحمه الله هاهنا إلی رجوع القیود فی الجمل الشرطیّة إلی المادّة وإنکار الواجب المشروط بالمعنی المشهور کما ذهب إلیه شیخنا الأعظم الأنصاری رحمه الله؟

قلت: لا، فإنّ الوجوب عقیب قول المولی: «إن جاءک زید فأکرمه» فعلی علی مذهب الشیخ حتّی قبل مجیء زید، لعدم ترتّبه علیه،

والأمر الاستقبالی الذی یتوقّف علی المجیء إنّما هو الواجب الذی هو عبارة عن الإکرام. وبعبارة اخری: یجب الآن علی العبد الإکرام بعد المجیء، فلیس الحکم مترتّباً علی الشرط، لأنّ الوجوب حالی والواجب استقبالی.

بخلاف ما ذهب إلیه الإمام رحمه الله، فإنّه یقول بکون الحکم مترتّباً علی الشرط، لکنّ الداعی لترتیبه علیه فی کلام المولی هو التناسب والتلائم الحاصل بین الشرط ومادّة الجزاء، فأین رجوعه إلی مقالة الشیخ رحمه الله؟!

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۱۹۹

فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

الأمر الثانی: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء مثل «إذا خفی الأذان فقصّر»[۲۳۵] و «إذا خفی الجدران فقصّر»[۲۳۶] فحیث نعلم من الخارج أنّ الواجب صلاة واحدة، فبناءً علی ظهور الجملة الشرطیّة فی المفهوم یقع التعارض بینهما ظاهراً، فکیف نعالجهما؟ فی حکم موارد تعدّد الشرط واتّحاد الجزاء

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله لرفع التعارض أربعة وجوه بقوله:

لابدّ من التصرّف ورفع الظهور إمّا بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین، وإمّا برفع الید عن المفهوم فیهما[۲۳۷]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیّة شیء آخر[۲۳۸] فی الجزاء، بخلاف الوجه الأوّل، فإنّ فیهما الدلالة علی ذلک، وإمّا بتقیید إطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشرط هو خفاء الأذان والجدران معاً[۲۳۹]، فإذا خفیا وجب القصر، ولا یجب عند انتفاء خفائهما ولو خفی أحدهما، وإمّا بجعل الشرط هو القدر المشترک بینهما، بأن یکون تعدّد الشرط قرینةً علی أنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۰

الشرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان[۲۴۰].

إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

بیان ما یقتضیه التحقیق فی المقام

ولأجل أن یتبیّن ما هو الحقّ من هذه الاحتمالات الأربعة لابدّ من ملاحظة أنّ التعارض أوّلًا وبالذات هل هو بین المنطوقین ومنهما یسری إلی‌المفهوم، أو بین المفهومین، أو بین مفهوم کلّ منهما ومنطوق الآخر، فنقول: الظاهر هو الأوّل علی جمیع المبانی فی استفادة المفهوم.

أمّا علی القول بوضع الأداة للعلّیّة المنحصرة وتبادرها منها فلأنّ حصر العلّیّة فی شیء ینافی إثباتها لشیء آخر فضلًا عن حصرها فیه، ضرورة حصول التنافی بین قوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الأذان» وقوله: «العلّة المنحصرة لوجوب القصر خفاء الجدران».

وهکذا علی القول بأنّها منصرفة إلی العلّیّة المنحصرة، لأنّ التعارض یقع بین الانصرافین الواقعین فی أدوات الشرط.

وکذا علی القول بأنّ الانحصار مقتضی الإطلاق، لأنّ مجری الإطلاق کما عرفت إمّا هو الأداة أو الشرط[۲۴۱] أو الجزاء، فالعلّیّة المنحصرة مستفادة من الإطلاق الذی هو وصف للأداة أو الشرط أو الجزاء، وکلّها ألفاظ مذکورة فی القضیّة، فالتعارض یقع بین أصالتی الإطلاق الجاریتین فی منطوقی الجملتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۰۱

وأمّا العلاج والتوفيق بينهما فيختلف كيفيّته باختلاف المباني في استفادة المفهوم.

فإن كان المبنى هو وضع الأداة للعلّيّة المنحصرة فلا محيص عن القول بتساقط أصالتي الحقيقة من الجانبين، لأنّ القاعدة تقتضي تساقط الأمارتين المتعارضتين، ولو لم تكن الأخبار العلاجيّة لقلنا بالتساقط في الخبرين المتعارضين أيضاً.

فالنتيجة على هذا المبنى هي الوجه الثاني المذكور في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله، لانتفاء المفهوم فيهما حينئذٍ، لأنّه كان مستفاداً من العلّيّة المنحصرة المستفادة من وضع الأداة لها وجريان أصالة الحقيقة عند استعمالها خاليةً من قرينة المجاز، فبعد تساقط أصالتي الحقيقة انتفت العلّيّة المنحصرة، فانتفى المفهوم كما لا يخفى.

وكذلك بناءً على استفادة المفهوم من الانصراف، لتعارض الانصرافين وتساقطهما.

وأمّا إذا كان وجه الاستفادة هو الإطلاق[۲۴۲]، فحينئذٍ إن قلنا بكون الأداة موضوعة للعلّة التامّة فالنتيجة هي الوجه الثاني المذكور في الكفاية أيضاً، إذ بعد تعارض أصالتي الإطلاق يؤخذ بأصالتي الحقيقة بلا تعارض بينهما، ففي المثال المتقدّم كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران علّة تامّة لوجوب القصر، ولا مفهوم للجملتين.

وإن قلنا: تماميّة العلّة أيضاً مستفادة من الإطلاق كالانحصار ففي كلّ من الجملتين إطلاقان يستفاد من أحدهما استقلال الشرط في التأثير في الجزاء

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۲

ومن الآخر انحصاره فيه، فتتعارض الإطلاقات الأربعة وتكون النتيجة بعد تساقطها أنّ كلّ واحد من خفاء الأذان والجدران لا يؤثّر في وجوب القصر إلّا إذا انضمّ إليه الآخر، فكان كلّ منهما جزء العلّة لا تمامها، وكانت النتيجة هي الوجه الثالث المذكور في كلام المحقّق الخراساني رحمه الله.

إن قلت: بعد تعارض أصالتي الإطلاق اللتين يستفاد منهما انحصار العلّة وتساقطهما يبقى الإطلاقان اللذان يستفاد منهما تماميّتها سليمين من المعارض، فكلّ من الجملتين لا تدلّ على العلّيّة المنحصرة، لكنّها تدلّ على العلّيّة التامّة.

قلت: الإطلاق من جهة الانحصار في كلّ من الدليلين كما يعارض إطلاق الدليل الآخر من جهة الانحصار، كذلك يعارض إطلاقه من جهة التماميّة أيضاً، ضرورة استحالة كون خفاء الأذان علّة منحصرة لوجوب القصر وكون خفاء الجدران علّة تامّة له.

والحاصل: أنّ جميع الفروض مشتركة في عدم دلالة الجملتين على المفهوم، لكنّهما على الفرض الأخير لا تدلّان على العلّيّة التامّة أيضاً، بخلاف الفروض الثلاثة الاخرى، فإنّهما بناءً على هذه الفروض تدلّان على العلّيّة التامّة[۲۴۳].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۳

هذا حال الدليلين كلٌّ مع صاحبه، فهل يدلّان على عدم مدخليّة شيء آخر شريكاً معهما أو بديلًا لهما؟

الظاهر ذلك على الفرضين الأخيرين، أعني بناءً على كون الدلالة على الانحصار بالإطلاق وعلى الاستقلال بالوضع، أو بناءً على كون الدلالة عليهما بالإطلاق، وذلك لأنّ أصالة الإطلاق في كلّ منهما تسقط عن الحجّيّة بالنسبة إلى الآخر لا بالنسبة إلى نفي الثالث، ضرورة أنّ الأمارتين المتعارضتين لا تسقطان عن الحجّيّة بالنسبة إلى نفي الثالث، فيلزم علينا رفع اليد عن كلّ من الإطلاقين أو الإطلاقات بمقدار الدليل على القيد لا أكثر.

بخلاف الفرضين الأوّلين، أعني الوضع والانصراف، لعدم الدليل على عدم مدخليّة شيء آخر بعد رفع اليد عن المعنى الحقيقي أو الانصرافي.

في تداخل الأسباب

الأمر الثالث: أنّه إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء فلا إشكال فيما إذا علمنا بتداخل الشروط المتعدّدة أو عدمه، إنّما الإشكال فيما إذا لم

نعلم أحد الأمرين، فهل اللازم حينئذٍ الإتيان بالجزاء متعدّداً حسب تعدّد الشرط أو يكتفى بإتيانه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۴

دفعةً واحدة؟

وقبل الخوض فى ذلك نقدّم اموراً:

الأوّل: أنّ محطّ البحث ما إذا فرغنا عن تأثير كلّ واحد من الشروط مستقلّاً فى البعث إلى الجزاء لو لم يكن معه غيره، ولكن نشكّ فى حال اجتماعهما فى التداخل وعدمه، وهذا مثل الجنابة والحيض والنفاس، فإنّ كلّاً منها سبب مستقلّ للغسل إذا انفرد، والبحث فى كفاية غسل واحد عن الجميع حال اجتماعها، وأمّا إذااحتملنا أنّ الشروط ترجع إلى شرط واحد ويكون كلّ واحد جزءً للسبب فهو خارج عن محطّ البحث، فعلى هذا كلّ من قال بدلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم واختار فى التنبيه السابق الاحتمال الثالث المذكور فى الكفاية- أعنى كون كلّ من الشرطين جزءً للعلّة المؤثّرة فى الجزاء- فلا يتمكّن من الاشتراك فى هذا النزاع كما لا يخفى[۲۴۴].

الثانى: أنّ النزاع إنّما يجرى فيما إذا كان متعلّق الحكم فى الجزاء قابلًا للتكثّر، كالغسل، بخلاف ما إذا كان غير قابل له، كالقتل فيما إذا ورد: «من سبّ المعصوم عليه السلام يجب قتله» و «من ارتدّ يجب قتله».

الثالث: أنّ النزاع فى تداخل الأسباب لا فى تداخل المسبّبات، والمراد بتداخل الأسباب أن يكون كلّ واحد منها مؤثّراً فى المسبّب لو لم ينضمّ إليه غيره، وعند الانضمام يؤثّر الكلّ فى المسبّب ولا يجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّد الأسباب، كالبول والغائط والنوم بالقياس إلى الوضوء، والمراد بعدم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۵

تداخلها أن يؤثّر كلّ منها عند الاجتماع فى المسبّب مستقلّاً ويجب الإتيان به متعدّداً حسب تعدّدها، كالكفّارات بالنسبة إلى أسبابها، فإنّ من أفطر من شهر رمضان يومين يجب عليه كفّارتان وإن لم يتخلّل بينهما أداء كفّارة اليوم الأوّل.

وأمّا تداخل المسبّبات فربما يقال: هو عبارة عن تعلّق حكمين مستقلّين بعنوانين مختلفين متصادقين على واحد فى مقام الامتثال، كما إذا قال المولى:

«أكرم عالماً» و «أضف هاشميّاً» فأكرم العبد العالم الهاشمى بالضيافة، وإن لم يجمع العبد بين العنوانين فى مقام الامتثال فلا يتداخل المسبّبان.

لكنّ الظاهر أنّ التداخل فى المسبّب عبارة عمّا إذا لم يكن موضوع الحكم فى الجزاء قابلًا للتعدّد ولكنّ الحكم يقبل التأكّد كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله فى آخر كلامه[۲۴۵].

فلا يتصوّر عدم التداخل فى المسبّبات كى يتنازع فى تداخلها وعدمه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۶

الرابع: أنّ النزاع فى مقام الإثبات لا الثبوت، أى نبحث بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما ثبوتاً فى أنّ ظاهر القضايا الشرطيّة هل هو التداخل أو عدمه فيما إذا لم يدلّ دليل خاصّ على أحدهما؟ كما أنّ البحث فى أصل المفهوم أيضاً فى مقام الإثبات وظهور الجملة على الانتفاء عند الانتفاء وعدمه بعد الفراغ عن إمكان كليهما فى مقام الثبوت.

فلا بأس بأن نلاحظ مقام الثبوت أوّلًا وأنّه هل يمكن التداخل وعدمه كلاهما فى المقام أم لا، لكى نعلم أنّه هل تصل النوبة إلى البحث فى مقام الإثبات أم لا؟ فإن أمكن الطرفان ننتقل إلى البحث عن دلالة القضيّة، وإلّا فلابدّ من التصرّف فى ظاهرها لو كان مخالفاً لمقام الثبوت، كما نتصرّف فى ظاهر قوله تعالى: «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاضِرَةٌ* إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ»[۲۴۶]، بعد قيام البرهان العقلى القطعى على عدم إمكان رؤيته تعالى.

فنقول:

البحث حول ما استدلّ به على ضرورة التداخل

قيل: ذهب بعض[۲۴۷] الأعاظم إلى امتناع عدم التداخل بدعوى أنّه إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»[۲۴۸] فإمّا أن تكون الطبيعة الواجبة- أعنى التوضّى- فى إحدى القضيّتين بحسب التصوّر البدوى مقيّدة فى الواقع بقيد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۷

«مرّة اخرى»، فكأنّه قال مثلًا: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ وضوءً آخر» أو تكون فى كلتيهما مطلقة، والأوّل مستحيل، لأنّ البول لا- يتحقّق دائماً عقيب النوم لكى يكون التوضّى المتأثّر وجوبه عنه مقيّداً بذلك القيد، ولا- النوم يتحقّق دائماً عقيب البول ليكون التوضّى المتأثّر وجوبه عنه مقيّداً به، فلابدّ من أن يقال: الطبيعة الواجبة فى كلتا القضيّتين مطلقة، وحينئذٍ فلو قيل بتعلّق وجوبين بها لزم اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، وهو محال، فلا محيص إلّاأن يقال: هذه الطبيعة المطلقة الواحدة واجبة بوجوب واحد ولو تحقّق منه البول والنوم كلاهما، وهذا معنى التداخل[۲۴۹].

وفيه: أنّ التقييد بقيد «مرّة اخرى» وإن كان مستحيلًا، إلّاأنّه يمكن التقييد بقيد آخر، وهو مثل أن يكون معنى القضيّة الاولى: «إذا بلت فتوضّأ من قبل البول» ومعنى القضيّة الثانية: «إذا نمت فتوضّأ من قبل النوم»، كما أنّ المعلولات التكوينيّة أيضاً مقيّدة بعلّتها، فإنّ معلول النار هو الحرارة الجائية من قبلها، لا الحرارة المطلقة كما لا يخفى.

فعلى هذا يمكن أن يكون لنا وجوبان: أحدهما متعلّق بالوضوء من قبل البول، والآخر بالوضوء من قبل النوم، من دون أن يجتمع حكمان متماثلان فى موضوع واحد، فلا يصحّ القول بامتناع عدم التداخل لأجل هذه الشبهة ورفع اليد عن ظاهر الدليل بما ذكر لو كان ظاهراً فى عدم التداخل.

والحاصل: أنّه لا برهان يعيّن أحد الطرفين ثبوتاً كى ينسدّ باب البحث فى مقام الإثبات الذى هو محلّ النزاع.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۸

الأقوال فى المسألة

إذا عرفت هذه الامور فاعلم أنّهم اختلفوا فى مقام الإثبات والدلالة على ثلاثة أقوال:

الأوّل: ما نسب إلى جماعة منهم المحقّق الحسين الخوانسارى شارح كتاب الدروس، وهو تداخل الأسباب مطلقاً، والثانى: خلافه مطلقاً، وهو ما ذهب إليه المشهور، والثالث: ما نسب إلى ابن إدريس الحلّى، وهو التفصيل بين اتّحاد جنس الشروط كالبول مرّتين أو النوم كذلك، وتعدّده كالبول والنوم، فيتداخلان فى الأوّل دون الثانى.

فيقع الكلام فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما إذا اختلفت الشروط ماهيّة، فنقول:

بيان ما استدلّ به لإثبات عدم التداخل

أساس أدلّة المشهور لعدم التداخل ما أفاده العلّامة رحمه الله فى المختلف، وهو أنّه إذا تعاقب السببان أو اقترنا فإمّا أن لا يقتضيا شيئاً أصلًا، أى لا- يجب على المكلّف الوضوء مثلًا إذا تحقّق منه البول والنوم كلاهما وإن كان يجب عليه لو تحقّق منه أحدهما، وهو خلاف ظاهر دليلى وجوب الوضوء عقيب البول وعقيب النوم، فإنّ ظاهرهما هو وجوب الوضوء سواء وقع كلّ واحد من البول والنوم منفرداً أو مجتمعاً مع الآخر، على أنّه خلاف الفتاوى أيضاً.

أو يكون المسبّب مستنداً إلى أحدهما المعيّن، فيلزم الترجيح من غير مرجّح، أو غير المعيّن، وهو خلف، والمراد بالخلف أنّه خلاف

ظاهر القضيّتين، فإنّ ظاهر قوله: «إذا بلت فتوضّأ» أنّ البول معيّناً سبب لوجوب الوضوء،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۰۹

وكذلك قوله: «إذا نمت فتوضّأ»، مضافاً إلى أنّه ليس للواحد غير المعيّن واقعيّة خارجيّة كي يكون مؤثّراً.

أو يكون مستنداً إلى كليهما بحيث يكون كلّ منهما جزء المؤثّر، وهو خارج عن محلّ النزاع[۲۵۰].

فلابدّ من أن يكون كلّ منهما علّة مستقلّة لحكم غير حكم الآخر، لعدم إمكان تصوّر فرض خامس، وهذا معنى عدم التداخل[۲۵۱].

هذا حاصل كلام العلّامة رحمه الله مع توضيح منّا.

كلام الشيخ الأنصارى رحمه الله فى المقام

وفى تقريرات الشيخ الأعظم رحمه الله أنّ هذا الاستدلال ينحلّ إلى مقدّمات ثلاث:

الاولى: أنّ السبب الثانى مؤثّر كالأوّل، الثانية: أنّ أثره غير أثر الأوّل فى مقابل توهّم كون السبب الثانى مؤثّراً فى بقاء نفس ما كان الأوّل مؤثّراً فى حدوثه بحيث كان حدوث الأثر مستنداً إلى الأوّل فقط، وبقائه إليه وإلى‌الثانى كليهما، الثالثة: أنّ تعدّد الأثر لابدّ من أن يكون بمعنى لزوم إتيان الفعل مكرّراً، كأن يكون أثر البول والنوم مثلًا وجوب الوضوءين لا وجوبى الوضوء.

وبعبارة اخرى: لابدّ للقائل بعدم التداخل من إثبات لزوم تكرار متعلّق التكليف ولا يكفيه إثبات صرف تعدّد نفس التكليف، وإلّا كان المكلّف متمكّناً من الإتيان بوضوء واحد بقصد امتثال التكليفين، كما كان يمتثل وجوب إكرام العالم وإضافة الهاشمى- فيما إذا قال المولى: «أكرم عالماً» و «أضف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۰

هاشميّاً»- بعمل واحد، وهو إكرام الهاشمى العالم بالضيافة.

فلو تمّت هذه المقدّمات الثلاث فلابدّ من القول بعدم التداخل، وعلى القائل بالتداخل منع إحداها على سبيل منع الخلوّ.

هذا حاصل ما ذكره الشيخ رحمه الله إجمالًا، ثمّ شرع فى تفصيل المقدّمات وما يمكن به إثباتها[۲۵۲].

فكلّ واحد من تلامذته بلا واسطة أو مع الواسطة أخذ شطراً من كلامه وجعله دليلًا مستقلّاً لعدم التداخل، فجميع من تأخّر عنه عيال له.

البحث حول الأمر الأوّل

كلام صاحبى الكفاية ومصباح الفقيه فيه[۲۵۳] فقال المحقّق الخراسانى والهمدانى رحمهما الله: إطلاق مادّة الجزاء فى كلّ من الجملتين- وهى الوضوء فى مثال «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ»- وإن كان يقتضى امتناع تعلّق وجوبين بها، لاستحالة اجتماع الحكمين المتماثلين فى موضوع واحد، إلّاأنّ الجملة الشرطيّة ظاهرة فى تأثير كلّ من الشرطين مستقلّاً، فيقع التعارض بين ظهور الجملة الشرطيّة فى استقلال كلّ شرط فى التأثير وبين ظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق، والظهور الأوّل مقدّم على الثانى وحاكم عليه، فلابدّ من تقييد مادّة الجزاء بقيد «من قبله» ونحوه، فكان المعنى:

«إذا بلت فتوضّأ من قبله» و «إذا نمت فتوضّأ من قبله».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۱

وذكرا فى وجه تقدّمه أنّ ظهور الجملة الشرطيّة فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا يتوقّف على شىء، وظهور مادّة الجزاء فى الإطلاق عقلى متوقّف على مقدّمات الحكمة التى منها عدم البيان والقرينة على التقييد، وظهور الجملة فى الحدوث عند الحدوث صالح لأن يكون بياناً له، فلا ينعقد ظهور الإطلاق مع ظهور الجملة، فلا يلزم على القول بعدم التداخل تصرّف أصلًا، بخلاف القول بالتداخل[۲۵۴].

وللمحقّق الهمدانی رحمه الله وجه آخر مختصّ به، وهو أنّ المولی إذا أمر بشیء من دون ذکر سببه ثمّ أمر به ثانیاً قبل امتثال أمره الأوّل- کأن یقول: «جئنی بالماء» ثمّ بعد لحظة وقبل مجیء العبد بالماء یقول ثانیاً: «جئنی بالماء»- فلا إشکال فی کون المادّة مطلقة، فنحکم بوحدة الوجوب، لاستلزام تعدّده اجتماع الحکمین المتماثلین فی موضوع واحد، وهو المادّة المطلقة، وهو محال کاجتماع الضدّین.

بخلاف ما إذا ذکر سببه، کأن یقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فإنّ الأداة والشرط والحکم کلّها متقدّمة علی متعلّق الحکم[۲۵۵]، فقبل الإتیان بالمتعلّق انعقد ظهور الجملة فی کون الشرط سبباً مستقلّاً لحدوث الحکم، فلا مجال بعد الإتیان به لینعقد له ظهور فی الإطلاق، لکونه معارضاً لظهور الجملة الذی انعقد لها قبل الإتیان به حینما لم یکن له عین ولا أثر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۲

نقد کلام المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله فی المقام

ویرد علی الوجه الأوّل الذی کان مشترکاً بینهما أنّ دلالة الجملة الشرطیّة علی کون الشرط سبباً مستقلّاً لو کانت بالوضع لکان لما ذکراه وجه، لأنّ الظهور الوضعی لا یتوقّف علی شیء، بخلاف الظهور الإطلاقی الذی یتوقّف علی مقدّمات منها عدم البیان، لکنّک عرفت وضوح بطلانه، فإنّ الجملة الشرطیّة کما تستعمل فی العلّیّة التامّة کذلک تستعمل فی غیرها من دون مسامحة ورعایة علاقة[۲۵۶]، فکما لا تکون الأداة موضوعة للعلّیّة المنحصرة لا تکون أیضاً موضوعة للسببیّة المستقلّة، بل ولا تنصرف إلیها أصلًا.

فدلالة الجملة علیها علی فرض تسلیمها لابدّ من أن تکون بالإطلاق بأحد الطرق المتقدّمة[۲۵۷]، وحینئذٍ فلا وجه لتقدیم ظهور الجملة فی العلّیّة التامّة علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق، لأنّ کلّاً منهما ظهور إطلاقی متوقّف علی عدم البیان.

وتفصیل ذلک: أنّ مقتضی إطلاق الشرط[۲۵۸] فی کلتا القضیّتین هو کون کلّ شرط علّة مستقلّة للجزاء وتلک الماهیّة مؤثّرة، سواء[۲۵۹] کان قبلها أو معها شیء أم لم یکن، ولو کان المؤثّر هو الشرط بشرط أن لا یسبقه أو لا یقارنه شیء آخر کان علیه البیان ورفع الجهل عن المکلّف، هذا مقتضی إطلاق الشرط، وأمّا مقتضی إطلاق مادّة الجزاء فهو أنّ ماهیّة الوضوء مثلًا تمام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۳

المتعلّق، لتعلّق الإیجاب بها بلا- تقییدها بما یغایرها مع مادّة الجزاء فی الشرطیّة الاخری، فیکون الموضوع فی القضیّتین نفس طبیعة الوضوء، فحینئذٍ یقع التعارض بین إطلاق مادّة الجزاء فی القضیّتین مع إطلاق الشرط فیهما، ولا یمکن الجمع بین إطلاق الشرط فی کلیهما وبین إطلاق المادّة کذلک، لاستحالة تعلّق وجوبین علی ماهیّة واحدة بلا تقیید، فیدور الأمر بین رفع الید عن إطلاق الشرط والاحتفاظ علی إطلاق مادّة الجزاء فیقال: إنّ کلّ شرط مؤثّر مستقلّاً إذا لم یتقدّم علیه ولم یقارنه شرط آخر، وبین رفع الید عن إطلاق المادّة وحفظ إطلاق الشرط بتقیید ماهیّة الوضوء، ولا ترجیح لشیء منهما، لأنّ ظهور الإطلاقین علی حدٍّ سواء، فلا یمکن أن یکون أحدهما بیاناً للآخر.

وبعبارة اخری: إنّ هاهنا إطلاقات أربعة فی الجملتین؛ اثنان فی جانب الشرط وآخران فی مادّة الجزاء، ورفع التعارض یحصل تارةً بتحکیم إطلاق الشرط فیهما المفید للاستقلال والحدوث عند الحدوث علی إطلاق مادّة الجزاء فیهما الدالّ علی أنّ نفس الماهیّة تمام المتعلّق، بتقییده بأحد القیود[۲۶۰] لیصیر متعلّق الوجوبین شیئین مختلفین، واخری بتحکیم إطلاقها علی إطلاق الشرط وتخصیص استقلال الشرطین بما إذا لم یتقدّم علیهما ولم یقارنهما شرط آخر، وکلا العلاجین صحیح لا رجحان لأحدهما علی الآخر.

وأمّا الوجه الذی انفرد به المحقّق الهمدانی رحمه الله فیمکن أن یناقش فیه أوّلًا: بأنّ الأداة والشرط لا یکونان دائماً متقدّمین علی الجزاء، بل قد یکون الأمر بالعکس، کما إذا قال: «أکرم زیداً إن جاءک»، وثانیاً: بأنّ التقدّم والتأخّر فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۴

الذکر لا یوجب ترجیح ظهور المتقدّم علی ظهور المتأخّر عند التعارض، وإلّا لوجب الأخذ بالخبر المرویّ عن المعصوم المتقدّم وطرح المرویّ عن المعصوم المتأخّر عند التعارض، مع أنّه لم یقل به أحد، بل ذهب بعضهم إلی‌العکس.

وبالجملة: لا وجه لتقدیم ظهور الجملة الشرطیّة فی السببیّة المستقلّة علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق.

نعم، ذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله فی حاشیة الکفایة وجهاً آخر لتقدیم ظهور الجملة علی ظهور المادّة، وهو أنّ العرف لا یکاد یشکّ بعد الاطّلاع علی تعدّد القضیّة الشرطیّة أنّ قضیّته تعدّد الجزاء وأنّه فی کلّ قضیّة وجوب فرد غیر ما وجب فی الاخری کما إذا اتّصلت القضایا وکانت فی کلام واحد، فافهم[۲۶۱].

إنتهی کلامه.

أقول: لو ثبت حکم العرف بتقدّم ظهور تعدّد القضیّة الشرطیّة فی تعدّد الجزاء علی ظهور مادّته فی وحدته لکان متّبعاً ولو لم نعرف وجهه، إذ المناط فی فهم الکلمات والقضایا نظر العرف.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

واستدلّ المحقّق النائینی رحمه الله لعدم التداخل بأنّ فی ناحیة الجزاء مدلولین:

أحدهما لفظی، وهو تعلّق الطلب بصرف الوجود من الطبیعة[۲۶۲]، والثانی عقلی، وهو حکم العقل بأنّ المطلوب إذا کان واحداً وامتثل لا یمکن امتثاله ثانیاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۵

لأنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر حینئذٍ.

فإذا تعدّدت القضیّة الشرطیّة مثل: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» یکون ظاهر کلّ واحدة منهما استقلال شرطها فی التأثیر وأنّه یؤثّر فی جزاء غیر ما أثّر فیه الآخر.

وبعبارة اخری: ظاهر القضیّتین الشرطیّتین تعدّد المطلوب، وبه یرتفع موضوع حکم العقل، لأنّه کان یحکم بعدم قابلیّة صرف الوجود للتکرار فیما إذا کان المطلوب واحداً، وظاهر القضیّتین دالّ علی تعدّده.

ثمّ بیّن الفرق بین هذا الوجه وبین ما اختاره المحقّق الخراسانی والهمدانی رحمهما الله بأنّ ما اختاراه عبارة عن حکومة ظهور القضیّتین فی العلّیّة التامّة علی ظهور المادّة فی الإطلاق، بخلاف هذا الوجه، فإنّه عبارة عن ورود ظهورهما علی حکم العقل[۲۶۳]، لما عرفت من أنّ ظهورهما یرفع موضوع حکم العقل حقیقةً[۲۶۴].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة.

نقد کلامه رحمه الله

وفیه: أنّا لا نسلّم ورود ظهور القضیّتین علی حکم العقل، لأنّ ظهورهما لو ثبت لثبت بالإطلاق کما عرفت، وظهور مادّة الجزاء فی کونها تمام المتعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۶

أیضاً إطلاقی معارض له، ولا وجه لتقدّم أحدهما علی الآخر، فیتساقطان، فلیس لنا دلیل وارد علی حکم العقل بأنّ المطلوب الواحد لا یقبل الامتثال بعد الامتثال.

وبعبارة اخری: للعقل حکمان: أحدهما: أنّ صرف الوجود لا یقبل التکرّر إذا کان المطلوب واحداً، والثانی: أنّه یقبله إذا کان المطلوب متعدّداً.

وظهور القضيّتين فى كون كلّ شرط سبباً مستقلّاً يدلّ على تعدّد المطلوب، وظهور المادّة فى كونها تمام المتعلّق يدلّ على وحدة المطلوب، لما عرفت من استحالة تعلّق وجوبين بماهيّة مطلقة أو بصرف الوجود المطلق، ولا وجه لتقديم ظهورهما على ظهورها كى يقال برفعه موضوع الحكم الأوّل للعقل وتنقيحه موضوع حكمه الثانى.

وجميع ما ذكرناه إلى هنا من كلام هؤلاء الأعلام الثلاثة كان مربوطاً بإثبات المقدّمة الاولى من المقدّمات الثلاث التى ذكرها الشيخ الأعظم رحمه الله لاستنتاج عدم التداخل، وقد عرفت المناقشة فيها كلّها، فلم يثبت المقدّمة الاولى، فلا وجه للقول بعدم التداخل.

نعم، لو ثبت ما أفاده صاحب الكفاية فى حاشيتها من تقدّم ظهور القضيّة عرفاً على ظهور المادّة لكان وجهاً لإثبات المقدّمة الاولى، ولو انضمّ إليه إثبات المقدّمتين الأخيرتين لتمّ القول بعدم التداخل.

البحث حول الأمر الثانى

وأمّا المقدّمة الثانية، وهى أنّ أثر السبب الثانى تأسيس أمر جديد لا تأكيد أثر السبب الأوّل، فلابدّ قبل ذكر كلام الشيخ رحمه الله لإثباتها من ذكر نكتة:

وهى أنّ إثباتها أمرٌ مشكل، لأنّ المولى إذا أمر بشىء مرّتين من دون ذكر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۷

سببه ومن دون تخلّل الامتثال- كما إذا قال: «جئنى بالماء» ثمّ قال ثانياً: «جئنى بالماء»- فلا إشكال فى كون الأمر الثانى تأكيداً للأوّل، ضرورة امتناع تعلّق حكمين متماثلين بشىء واحد.

وأمّا إذا ذكر السبب فى الجملتين وقال: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» فظاهر الجملتين أنّ كلّ واحد من البول والنوم إذا وقع فى الخارج عقيب الآخر يؤثّر فى تأسيس أمر جديد، لا أنّه يؤكّد ما هو أثر الأوّل، وظاهر إطلاق مادّة الجزاء يقتضى أن يكون أثر السبب الثانى تأكيداً لأثر السبب الأوّل، لاستحالة تعلّق حكمين تأسيسيّين بماهيّة مطلقة واحدة، فلابدّ من تقييد أحد الإطلاقين، ولا وجه لتقدّم أحد التقييدين على الآخر، فلا يثبت كون أثر الثانى تأسيساً.

نعم، لا يثبت كونه تأكيداً أيضاً، لكنّا لسنا بصدد إثباته، بل يكفى لعدم إثبات القول بعدم التداخل عدم ثبوت تأسيسيّة أثر السبب الثانى كما لايخفى.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانية طويل وغامض، فنذكره مع تلخيص وتوضيح.

قال رحمه الله ما حاصله: إنّ قضيّة الجملتين أنّ كلّ واحد من الشرطين- سواء تقدّم على الآخر أو تأخّر عنه- سبب مؤثّر، وقد فرغنا عنه فى المقدّمة الاولى، فلا يخلو إمّا أن يكون أثره الحكم المذكور فى الجزاء، وهو وجوب الوضوء فى الجملتين المتقدّمتين، أو متعلّقه، وهو نفس الوضوء.

فإن كان أثره الحكم- كما هو ظاهره- فالسبب الأوّل يقتضى اشتغال ذمّة المكلّف بإيجاد الوضوء، والسبب الثانى يقتضى اشتغال ذمّته ثانياً بالوضوء، وإلّا فلابدّ من الالتزام بأحد الأمرين: أحدهما: عدم كون السبب الثانى ذا أثر أصلًا، وقد عرفت خلافه فى المقدّمة الاولى، ثانيهما: عدم قابليّة متعلّق الحكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۱۸

فى الجزاء للتعدّد، والضرورة تقتضى خلافه، فإنّ الوضوء ليس كالقتل الذى لا يقبل التعدّد، فإنّ شخصاً واحداً يقدر على الوضوء ألف مرّة.

إن قلت: ما الفرق بين مثل أن يقول المولى مرّتين: «جئنى بالماء» وبين أن يقول: «إذا بلت فتوضّأ» و «إذا نمت فتوضّأ» حتّى ذهبتم إلى أنّ الأمر الثانى بمجىء الماء تأكيد للأوّل من دون أن يوجب اشتغال ذمّة العبد ثانياً به، بخلاف النوم الواقع خارجاً عقيب البول، حيث

تقولون: له أثر تأسیسی جدید، وهو اشتغال ذمّة المکلّف بإیجاد الوضوء ثانیاً؟

قلت: لابـدّ من الحمل علی التأکید فیما إذ لم یکن متعلّق الحکم قابلًا للتعدّد، کالقتل لأجل الارتداد والقصاص، وکذا فیما إذا لم یثبت تعدّد الاشـتغال کما فی موارد تعاقب أمرین متعلّقین بشیء واحد ظاهراً من دون ذکر السبب، مثل أن قال: «توضّأ» ثمّ قال ثانیاً: «توضّأ»، بل قد یحمل علی التأکید فیما إذا تعدّد المتعلّق أیضاً، کما إذا شـرب الخمر فی نهار رمضان، فإنّ الإفطار فی هذا الشـهر حرام ولو کان بالمـاء ونحوه من المباحات، وشـرب الخمر أیضاً حرام ولو وقع فی غیر شـهر رمضان، فإذا شـرب الخمر فی نهار رمضان ارتکب حراماً مؤکّداً، لأنّه ارتکب مجمع المحرّمین.

وأمّـا فی المقـام- أعنی فیمـا إذا ذکر السـبب فی الجملتین- فلا وجه للتأکیـد، بل یتعیّن التأسـیس، لقبول المتعلّق التعـدّد أوّلًا، ووجود الـدلیل علی تعـدّد الاشـتغال ثانیـاً، فإنّ ظاهر کلّ جملـة متضـمّنة للشـرط أنّ هـذا الشـرط مؤثّر فی الاشـتغال، بل لا یمکن الحمل علی التأکیـد هاهنـا، إذ لابـدّ من أن یعتبر الثـانی مؤکّداً للأوّل، فإذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» ثمّ بعـد ذلک قال: «إذا نمت فتوضّأ» فإن لاحظت الأوّلیّة والثانویّة بالنسبة إلی صدور الجملتین وجعلت الجملة الصادرة ثانیاً مؤکّدة للُاولی فغیر صحیح، ضرورة أنّه لابدّ من ملاحظة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۱۹

الأوّلیّة والثانویّة بالنسبة إلی وقوع السببین فی الخارج لا بالنسبة إلی صدور الحکمین من‌الآمر، وحینئذٍفحیث إنّ‌البول قدیتقدّم‌خارجاً علی‌النوم وقدیکون الأمر بالعکس فلایمکن جعل واحدة من الجملتین مؤکّدة للُاخری کما لا یخفی.

وهذا بخلاف ما إذا لم یذکر السبب فیهما، إذ لا مانع حینئذٍ من حمل الجملة الصادرة ثانیاً علی کونها مؤکّدة للُاولی.

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثانیة بناءً علی کون المسبّب الحکم المذکور فی الجزاء.

ومحصّله: أنّ التأسیس یتوقّف علی أمرین: أحـدهما: قابلیّة الفعـل المـأمور به فی الجزاء للتکرّر، والثـانی: تعـدّد الاشـتغال، وکلاهما یتحقّقان فی المقام.

نقد ما أفاده الشیخ رحمه الله حول المقدّمة الثانیة

وفیه أوّلًا: أنّه لا دلیل علی تعدّد الاشتغال إلّاتوهّم ظهور الجملتین الشرطیّتین فیه، حیث إنّ کلّاً منهما تدلّ علی کون الشرط سبباً مستقلّاً للجزاء[۲۶۵]، فکلتاهما معاً تدلّان علی تحقّق الاشتغالین.

وقـد عرفت أنّ هـذا الظهور یعارضه ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق، فالجملتان ظاهرتان فی تعدّد الاشـتغال، وإطلاق المادّة فی کلتیهما ظاهر فی عـدم تعـدّده، لاسـتحالة تعلّق حکمین بماهیّة واحدة مطلقة، ولا ترجیح لأحد الظهورین علی الآخر، لما عرفت من أنّ کلیهما بالإطلاق[۲۶۶].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۰

فکما لا دلیل علی تعدّد الاشتغال فیما إذا لم یذکر سبب الأمرین المتعاقبین لا دلیل علیه أیضاً فیما إذا ذکر السبب.

وثانیاً: سلّمنا تقدّم ظهور الجملة علی ظهور المادّة واستفادة تعدّد الاشـتغال منه، لکن تعدّد الاشـتغال لا یساوق التأسیسیّة، بل یناسـب التأکید والتأسیس کلیهما.

توضـیح ذلک: أنّ الاشـتغال متعـدّد فی موارد القطع بالتأکیـد أیضاً، فإنّه إذا قال: توضّأ، ثمّ قال ثانیاً: توضّأ، فلا إشـکال ولا خلاف فی کون الأمـر الثـانی مؤکّداً للأوّل، ومع ذلـک لا یصـحّ القول بوحـدة الوجوب، ضـرورة تحقّق الفرق بینه وبین ما إذا لم یؤمر بالوضوء إلّامرّة واحـدة، إذ لو لم یکن بینهما فرق لکان الأمر الثانی لغواً یسـتحیل صـدوره من الحکیم العاقل، والفرق لا یرتبط بالمولی الآمر بل بالعبد المأمور، فلا محالة یکون الفرق بینهما وحدة اشتغال ذمّة العبد إذا کان الأمر واحداً وتعدّده إذا کان متعدّداً کما لا یخفی، فتعدّد الاشتغال لا یدلّ علی التأسیس.

والذی أوقع الشیخ الأعظم فی هذا الغلط هو کفایة الإتیان بوضوء واحد عقیب الأمر به مرّتین، فتخیّل أنّها تستلزم عدم تعدّد الاشتغال، غافلًا عن کفایة الإتیان بعمل واحد حتّی فی بعض موارد القطع بتعدّد الاشتغال وعدم التأکید کما إذا امتثل الأمر بإکرام العالم وإضافة الهاشمی بإضافة عالم هاشمی، فکفایة الإتیان بعمل واحد لا تستلزم وحدة الاشتغال.

فتعدّد التکلیف تارةً یکون تأسیسیّاً واخری تأکیدیّاً، ویمتثل التکلیفان بعمل واحد فی جمیع موارد التأکید، بل فی بعض موارد التأسیس أیضاً.

ثمّ العجب منه رحمه الله حیث عدّ شرب الخمر فی نهار رمضان من أمثلة التأکید، فإنّه نظیر مسألة اجتماع الأمر والنهی فی تعلّق التکلیفین بعنوانین مستقلّین،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۱

ولکلّ منهما أثره الخاصّ به، لکنّ المکلّف جمع بینهما فی الخارج، ألا تری أنّه لو شرب الخمر علناً فی نهار رمضان لاستحقّ عقوبتین: إحداهما: التعزیر، لأجل التظاهر بالإفطار، والثانیة: الحدّ، لأجل شرب الخمر، فکیف یمکن القول بکون أحد هذین التکلیفین مؤکّداً للآخر عند اجتماع العنوانین خارجاً مع أنّهما یختلفان أثراً، وتعدّد الأثر دلیل علی عدم التأکید؟!

تتمّة کلام الشیخ رحمه الله حول المقدّمة الثانیة

ثمّ قال رحمه الله: ولو کان أثر الشرط متعلّق الحکم المذکور فی الجزاء فالإنصاف أنّه یقتضی التداخل، لعدم تعدّد الاشتغال حینئذٍ.

إن قلت: کیف یعقل کون البول مثلًا علّة لنفس الوضوء، مع أنّ البول قد یتحقّق بدون الوضوء؟

قلت: السببیّة بینهما لیست عقلیّة ولا عادیّة، بل جعلیّة، بمعنی أنّ الشارع العالم بحقائق الامور یری بین البول والوضوء ربطاً لا نراه، ولهذا یجعله علّة له، وتخلّف المعلول عن علّته الجعلیّة لیس بمستحیل، وبعبارة اخری: السببیّة الجعلیّة عبارة عن کون الوضوء عقیب البول والنوم مطلوباً للشارع، وإکرام زید عقیب مجیئه مطلوباً للمولی العرفی إذا قال: «إن جاءک زید فأکرمه»، فالسببیّة الجعلیّة عبارة عن مطلوبیّة المسبّب عقیب تحقّق السبب.

فإذا صدر من المکلّف البول والنوم کلاهما من دون تخلّل وضوء بینهما وتوضّأ وضوءً واحداً صدق أنّه وقع عقیب البول وعقیب النوم کلیهما، فحصل المطلوب، فلا مجال لوجوبه ثانیاً[۲۶۷].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۲

وبالجملة: لو کان الشرط سبباً لمتعلّق الحکم فی الجزاء فلا مجال للقول بعدم التداخل، لأنّه کان متوقّفاً علی تعدّد الاشتغال، وهو منفیّ حینئذٍ.

لکنّ الظاهر أنّه سبب لنفس الحکم لا لمتعلّقه.

هذا حاصل کلام الشیخ الأعظم رحمه الله فی تقریب المقدّمة الثانیة من المقدّمات التی بنی الاستدلال للقول بعدم التداخل علیها، وقد عرفت المناقشة فیه.

البحث حول الأمر الثالث

وأمّا المقدّمة الثالثة- وهی أنّ امتثال التکلیفین المسبّبین من الشرطین یقتضی الإتیان بفعلین ولا یمکن امتثالهما فی ضمن عمل واحد- فقال الشیخ رحمه الله فی تقریبها ما محصّله:

إذا عرفت فی المقدّمة الاولی عدم کون السبب الثانی کالعدم، بل هو أیضاً مؤثّر کالأوّل، وفی المقدّمة الثانیة أنّ أثره تأسیس تکلیف جدید لا تأکید ما اقتضاه السبب الأوّل، فلزوم الإتیان بفعلین أمر واضح لا یمکن أن ینکر.

إن قلت: ما الفرق بين المقام وبين ما إذا وجب على العبد إكرام العالم وإضافة الهاشمى حيث يكفى فى امتثال هذين التكليفين المستقلّين عمل واحد، وهو إكرام عالم هاشمى بالضيافة؟

قلت: هذان التكليفان تعلّقا بعنوانين مختلفين، لكنّ المكلّف جمع بينهما فى مقام الامتثال بعمل يصدق عليه كلّ واحد منهما، وأمّا فى المقام فتعلّق التكليفان بفردين من ماهيّة واحدة، ولا يمكن اتّحاد الفردين فى الخارج، ألا ترى أنّه لا يمكن اتّحاد زيد وعمرو فى الوجود الخارجى، ويمكن اتّحاد عنوانى الإنسان والأبيض فيه؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۳

وانقدح بذلك أنّ التداخل أمر مستحيل[۲۶۸] عقلًا، فلابدّ من التصرّف فى الأدلّة لو كانت ظاهرة فيه.

إن قلت: فكيف يكتفى بغسل واحد لأجل أسباب متعدّدة، كالجنابة والحيض ومسّ الميّت وغيرها؟ وهل هذا إلّالأجل التداخل؟

قلت: قيام البرهان العقلى القطعى على امتناع التداخل يقتضى أن نقول:

الأغسال وإن كانت متّحدة بحسب الصورة الظاهريّة إلّاأنّها فى الواقع ماهيّات متعدّدة، ولذا عبّر عنها فى الخبر بالحقوق[۲۶۹]، وحينئذٍ يمكن اجتماعها فى وجود خارجى واحد، كاجتماع إكرام العالم وإضافة الهاشمى فيه، فيمكن امتثال الجميع بعمل واحد.

هذا حاصل كلام الشيخ رحمه الله لإثبات المقدّمة الثالثة.

نقد ما أفاده حول هذه المقدّمة

وفيه أوّلًا: أنّ الشيخ رحمه الله ممّن قال بتعلّق الأحكام بالطبائع، فما ذهب إليه هاهنا من تعلّق التكليفين بفردين من الوضوء خلاف مبناه، وثانياً: قد عرفت فى محلّه أنّ تعلّقها بالأفراد ممتنع، لأنّ الفرد عبارة عن الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالخصوصيّات الفرديّة، والوجود لا يمكن أن يتعلّق به الأمر، لكونه بعثاً إلى تحصيل الحاصل، ولا النهى، لكونه زجراً عن إيقاع ما وقع، وعدم قدرة العبد على امتثال مثل هذا التكليف بديهى، ضرورة استحالة إمحاء الواقع عن الظرف الذى وقع فيه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۴

لا يقال: لعلّ مراده رحمه الله من الفرد الطبيعة المقيّدة، فيكون قوله: «إذا بلت فتوضّأ» بمعنى إذا بلت فتوضّأ وضوءً من قبل البول، و «إذا نمت فتوضّأ» بمعنى إذا نمت فتوضّأ وضوءً من قبل النوم.

فإنّه يقال: مضافاً إلى أنّ التعبير عنها بالفرد غير صحيح، لا يصحّ القول بعدم إمكان اجتماعهما فى واحد خارجاً إلّاإذا ثبت تغاير هاتين الطبيعتين المقيّدتين بالتباين كتغاير الإنسان مع الحجر، بخلاف ما إذا كان تغايرهما بالتخالف[۲۷۰]، ولا دليل على إثبات أحدهما.

إن قلت: نعم، لكن قد عرفت فى المقدّمتين السابقتين اشتغال ذمّة المكلّف بتكليفين تأسيسيّين، فإذا شككنا هاهنا فى أنّ المغايرة بين متعلّقيهما هل هى بالتباين كى لا يتمكّن من امتثالهما بعمل واحد، أو بالتخالف كى يتمكّن، فاقتضاء الاشتغال اليقينى البراءة اليقينيّة يدعو إلى لزوم تعدّد الفعل كما لا يخفى.

نعم، إذا صرّح المولى نفسه بكفاية فعل واحد كما صرّح بكفاية غسل واحد عن أسباب متعدّدة فلا بأس به، ونستكشف منه كون المغايرة بين الماهيّات المأمور بها بالتخالف لا بالتباين.

قلت: التمسّك بذيل قاعدة الاشتغال لا يثبت ما ذهب إليه من استحالة التداخل كما لا يخفى.

نعم، بناءً على ما هو الحقّ من أنّ النزاع فى مقام الإثبات بعد الفراغ عن إمكان التداخل وعدمه كليهما فلا إشكال فى التمسّك بقاعدة الاشتغال لإثبات عدم التداخل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۲۵

على أنّ هذا التوجيه الذى ذكرناه دفاعاً عن الشيخ رحمه الله خلاف ظاهر كلامه وكلام سائر من قال بعدم التداخل، فإنّ ظاهرهم أنّهم

تمسّکوا لإثبات مرامهم بمجرّد ظهور القضیّتین، لا بانضمام ظهورهما إلی قاعدة الاشتغال، بأن یقال:

مقتضی القضیّتین بعد تقدّم ظهورهما علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق عرفاً أنّ کلّ واحد من الشرطین سبب مستقلّ مؤثّر فی تکلیف تأسیسی مستقلّ متعلّق بغیر ما تعلّق به التکلیف الآخر، ثمّ نشکّ فی أنّ هذا التغایر بین المتعلّقین الذی یقتضیه ظاهر القضیّتین هل هو بالتباین أو التخالف، فنضمّ إلیه أنّ الاشتغال الیقینی یستدعی البراءة الیقینیّة، فلابدّ من تعدّد العمل، وهذا مقتضی عدم التداخل.

بیان ما یقتضیه التحقیق

فالحقّ فی المقام بملاحظة جمیع ما تقدّم أن یقال: ما لم یدلّ دلیل علی التداخل لا مجال للقول به، فلابدّ فی مقام العمل من الإتیان بفردین حتّی یحصل الیقین بالبراءة بعد العلم بتعدّد الاشتغال وتحقّق تکلیفین تعلّق کلّ منهما بغیر ما تعلّق به الآخر بمقتضی ظهور الشرطیّتین فی السببیّة المستقلّة بعد قضاوة العرف بتقدّم ظهورهما علی ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق.

هذا کلّه فیما إذا تعدّدت الشروط نوعاً.

المقام الثانی: فیما إذا اتّحدت الشروط ماهیّةً وتعدّدت شخصاً:

مثاله ما إذا قال: «إذا بلت فتوضّأ» وفرضنا أنّ المکلّف بال مکرّراً، وشکّ فی أنّ المصداقین منه یتداخلان فی إیجاب الوضوء أم لا؟

ربما یقال بأنّ التداخل وعدمه مبنیّ علی أنّ العلّة هل هی نفس طبیعة الشرط أو أفرادها، فیحکم بالتداخل علی الأوّل دون الثانی، أمّا التداخل فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۶

الفرض الأوّل فلأنّ التحقیق وإن اقتضی بحسب نظر العقل أنّ الطبیعة توجد بوجود کلّ فرد منها وتنعدم بانعدام کلّ فرد منها، إلّاأنّ العرف لا یراها متعدّدة فیما إذا تعدّدت الأفراد، ونظره هو المتّبع فی معانی الألفاظ والجمل، وأمّا عدم التداخل فی الفرض الثانی فلأنّ کلّ فرد من أفراد الطبیعة مستقلّ فی التأثیر.

أقول: یمکن أن یقال: إنّ الکلام إنّما هو بعد الفراغ عن سببیّة کلّ فرد مستقلّاً لو وجد منفرداً، وإلّا فلو فرضنا أنّ السبب هو نفس الطبیعة یخرج من باب تداخل الأسباب، لما عرفت من أنّ النزاع إنّما هو بعد الفراغ عن کون الأسباب متعدّدة، فما ذهب إلیه هذا القائل یرجع إلی البحث عن أنّ السبب واحد أو متعدّد، وهو من مبادئ المسألة المبحوث عنها هنا بالفعل، إذ لابدّ من أن یثبت أوّلًا أنّ السبب هو الفرد لا الطبیعة حتّی یتعدّد السبب، ثمّ یبحث فی تداخل الأسباب وأنّ الفردین من البول مثلًا هل یتداخلان فی إیجاب الوضوء أم لا؟

ویمکن أن یقال: سلّمنا ابتناء المسألة علی علّیّة الطبیعة والأفراد، لکن نظر العرف یساعد الثانی وأنّ کلّ فرد من أفراد ماهیّة الشرط علّة مستقلّة لترتّب الجزاء، فإذا بال مرّتین تحقّق سببان من أسباب وجوب الوضوء.

الحقّ فی المسألة

وخلاصة الکلام فی هذا المقام أنّه لو فرضنا ظهور القضیّة فی سببیّة کلّ مصداق من البول لإیجاب الوضوء لوقع التعارض بین ظهورها وبین ظهور مادّة الجزاء فی الإطلاق بنفس البیان الذی تقدّم فی المقام الأوّل من البحث، ومقتضی تقدّم ظهور القضیّة علی ظهور المادّة عرفاً بضمیمة اقتضاء الاشتغال

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۷

الیقینی البراءة الیقینیّة هو عدم التداخل هاهنا أیضاً.

فتحصّل من جمیع ما ذکرناه فی هذا التنبیه أنّ الحقّ هو ما ذهب إلیه المشهور من عدم التداخل مطلقاً، سواء اختلفت الشروط نوعاً أو

شخصاً.

تتمّة

لابدّ فی أخذ المفهوم- علی القول به- من حفظ جمیع ما اخذ قیداً فی المنطوق، سواء کان فی طرف الشرط أو فی طرف الجزاء، فمفهوم قولنا: «إن جاءک زید یوم الجمعة فأکرمه» هو قولنا: «إن لم یجئک زید یوم الجمعة فلا یجب إکرامه»، ومفهوم قولنا: «إن جاءک زید فأکرمه یوم الجمعة» هو قولنا:

«إن لم یجئک زید فلا یجب إکرامه یوم الجمعة»، ولو کان الشرط مرکّباً کما إذا قال: «إن جاءک زید وسلّم علیک فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر کلمة «أو» مکان الواو فی المنطوق، إذ المرکّب ینتفی بانتفاء أحد أجزائه کما ینتفی بانتفاء جمیعها، ولو کان الشرط متعدّداً کما إذا قال: «إن جاءک زید أو کتب لک کتاباً فأکرمه» فلابدّ فی المفهوم من ذکر الواو مکان «أو» فیقال: «إن لم یجئک زید ولم یکتب لک کتاباً فلا یجب إکرامه» ضرورة أنّ المسبّب لا ینتفی إلّا بانتفاء جمیع أسبابه. فیما یعتبر فی أخذ المفهوم

ومن القیود العامّ المجموعی مثل قولک: «إن رزقت ولداً فأکرم مجموع العلماء»، وقد تسالم الکلّ علی أنّ مفهومه «إن لم ترزق ولداً فلا یجب إکرام مجموع العلماء»، ولا ینافی ذلک وجوب إکرام بعضهم.

إنّما الإشکال فی العامّ الاستغراقی، سواء استفید بالوضع اللغوی، مثل «کلّ» أم بغیره، مثل النکرة فی سیاق النفی أو النهی، کما فی قوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۸

کرّ لا ینجّسه شیء»[۲۷۱].

فعلی القول بإفادته المفهوم فهل هو الموجبة الجزئیّة[۲۷۲]، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه شیء من النجاسات» فلا ینافی عدم منجّسیّة بعضها الآخر ولا منجّسیّته کما لا یخفی، أو الموجبة الکلّیّة، أعنی «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه کلّ شیء من النجاسات»؟

کلام الشیخ محمّد تقی الاصفهانی رحمه الله فی المقام

ذهب المحقّق صاحب الحاشیة[۲۷۳] الشریفة علی المعالم إلی الأوّل، لأنّ نقیض السالبة الکلّیّة هو الموجبة الجزئیّة[۲۷۴].

ما أفاده الشیخ الأنصاری رحمه الله فی المسألة

وذهب الشیخ الأعظم إلی الثانی، لأنّ المراد من لفظة «شیء» فی المنطوق لو کان معناه العامّ من دون أن یجعل معبراً للعناوین الاخر التی هی موضوعات فی الواقع، کالدم والبول ونحوهما لکان المفهوم هو الإیجاب الجزئی، فیقال:

«الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ ینجّسه شیء» لکنّ الأظهر خلافه، فإنّ ظاهره أنّه جعل عنواناً مشیراً إلی تلک العناوین الخاصّة، فیکون مفاد المنطوق: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه البول ولا الدم ولا الخمر ...» ولا ریب فی أنّ مفهوم هذه[۲۷۵]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص۲۲۸

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۲۹

الجملة منجّسیّة کلّ واحد من هذه الامور عند عدم بلوغ الماء کرّاً[۲۷۶].

هذا حاصل کلام الشیخ رحمه الله فی التقریرات. فیما یعتبر فی أخذ المفهوم

ما یقتضیه التحقیق فی المسألة

والحقّ یقتضی أن نختار قولًا ثالثاً، وهو أنّ مفهوم الجملة الشرطیّة هو انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، ولا فرق فی ذلک بین کون الجزاء قضیّة موجبة أو سالبة، فمفهوم قوله علیه السلام: «الماء إذا بلغ قدر کرّ لا ینجّسه شیء» علی القول به «الماء إذا لم یبلغ قدر کرّ لیس لا ینجّسه شیء» من دون أن یدلّ علی منجّسیّة جمیع ما یصلح للتنجیس أو بعضها، فإنّ ذلک لابدّ من أن یستفاد من قرینة خارجیّة.

وبالجملة: نحن لا نبحث هاهنا فی دلالة القضیّة الشرطیّة علی ثبوت نقیض الجزاء عند انتفاء الشرط کی یجری النزاع المتقدّم بین العَلَمین صاحب الحاشیة والشیخ الأعظم رحمهما الله، بل نبحث فی دلالتها علی انتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط، وإن لم یصدق علیه عنوان النقیض عند المنطقیّین.

بل یمکن أن یقال: یصدق علیه النقیض باصطلاحهم أیضاً بناءً علی أنّ نقیض کلّ شیء رفعه[۲۷۷]، نعم، بناءً علی أنّ نقیض الشیء إمّا رفعه أو کونه مرفوعاً به کان نقیض الوجود العدم ونقیض العدم الوجود.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۱

فی مفهوم الوصف

الفصل الثانی‌فی مفهوم الوصف

تحریر محلّ النزاع

وقبل الخوض فیه ینبغی تقدیم أمرین لیتّضح محلّ البحث:

الأوّل: أنّ النزاع فی مطلق الوصف، سواء اعتمد علی موصوفه أم لا.

وقال بعضهم: یختصّ النزاع بالوصف المعتمد علی موصوفه، ولا یشمل ما لم یعتمد، لأنّ القائل بالمفهوم تمسّک بلزوم اللغویّة لو لم یکن للجملة مفهوم، وواضح أنّ هذا الدلیل یجری فیما إذا قال: «أکرم رجلًا عالماً» لأنّ الرجل الجاهل أیضاً لو کان واجب الإکرام لما کان لذکر وصف العالم وجه، فیلزم کونه لغواً، بخلاف ما إذا قال: «أکرم عالماً» لعدم لزوم اللغویّة ولو لم یکن له مفهوم.

وفیه: أنّ الوصف وإن لم یعتمد علی الموصوف لفظاً فیما إذا قال: «أکرم عالماً» إلّاأنّا نعلم أنّ له ذاتاً فی الواقع یتّصف به، فللقائل بالمفهوم أن یقول:

لماذا عدل المتکلّم من ذکر الذات إلی ذکر الصفة لو لم یکن لها دخل فی الحکم، وبعبارة اخری: لو کان قوله: «أکرم عالماً» بمعنی «أکرم إنساناً» فلماذا عدل من عنوان الذات إلی عنوان الوصف الذی هو فی المرتبة المتأخّرة عن عنوان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۲

الذات؟ فیمکن أن یقال: ذکر الوصف موضوعاً للحکم دون الذات لغو لو لم ینتف الحکم عند انتفائه.

فالنزاع یجری فی الوصف غیر المعتمد کما یجری فی المعتمد بلا فرق بینهما.

ویشهد علیه أنّ القائلین بالمفهوم استدلّوا بقوله صلی الله علیه و آله: «لیّ الواجد بالدین یحلّ عرضه وعقوبته»[۲۷۸] علی عدم حلّیّة عرض وعقوبة الفاقد الذی یؤخّر أداء دینه، فإنّ الوصف فی هذه الروایة- وهو کلمة «الواجد»- لم یعتمد علی موصوفه الذی هو المدیون.

الثانی: أنّ استفادة المفهوم من الوصف کاستفادته من الجملة الشرطیّة، فلابدّ من حفظ جمیع ما ذکر فی المنطوق من القیود عدا الوصف الذی یدور علیه المفهوم.

وعليه فلو كـان الوصف أخصّ مطلقاً من الموصوف، كقولنا: «أكرم إنساناً عالماً» فلا ريب فى دخوله فى محطّ البحث، لبقاء الموضوع بعـد انتفاء الوصف حتّى فى الوصف الـذى لم يعتمـد على موصوفه، لما عرفت من أنّه بتقدير الموصوف عند التحليل، كما لاريب فى خروج الوصف المسـاوى لموصوفه عن حريم النزاع، لارتفـاع الموضوع بارتفـاعه، فلاـ يبقى للحكم مركز حتّى يحمـل عليه أو يسـلب عنه، وأمّـا العامّـان من وجه فهمـا أيضاً داخلان فى محلّ النزاع بالنسـبة إلى مادّة الافتراق من جانب الموصوف، كما فى مثل «فى الغنم السائمة زكاة» فى مقابل الغنم غير السائمة.

نعم، لو كـان الاـفتراق من جـانب الصـفة- كالإبـل السائمـة- فهو خـارج قطعاً، لأـنّ حفـظ الموضوع فى المفهوم ممّـا لابـدّ منه، وإنّما الاختلاف بينه وبين المنطوق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۳

فى تحقّق الوصف فى أحـدهما دون الآـخر، فلاـ معنى لنفى الحكم عن موضوع أجنـبىّ وعـدّه مفهومـاً للكلام، إلّاعلى القول بمفهوم اللقب الذى لايرتبط بمفهوم الوصف أوّلًا ولا يقول به أحد ثانياً.

وبه ظهر فسـاد مـا حكى عن بعض الشافعيّـة من أنّ قوله: «فى الغنم السائمـة زكـاة» يـدلّ على عـدم الزكـاة فى الإبل المعلوفـة، لارتفاع الموضوع وصفته، وقد عرفت أنّ حفظ الموضوع فى المفهوم ممّا لابدّ منه.

ومنه انقـدح خروج ما إذا كان الوصف أعمّ مطلقاً من الموصوف عن محطّ البحث أيضاً، لعدم بقاء الموصوف بعد انتفاء وصـفه الأعمّ كما لا يخفى.

وأمّا المتباينان فلا يمكن أخذهما فى المنطوق- كأن يقال فرضاً: «أكرم إنساناً غير مستوى القامة»- فلا تصل النوبة إلى المفهوم.

والحاصل: أنّ النزاع فى مفهوم الوصف يختصّ بموردين من النسب الأربع:

أحـدهما: مـا إذا كـان الوصـف أخصّ مـن الموصـوف، ثانيهمـا: مـا إذا كـان بينهمـا عمـوم من وجه وكـان مـادّة الاـفتراق من جـانب الموصوف.

بيان الحقّ فى المسألة

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحقّ عدم دلالة الجملة الوصفيّة أيضاً على المفهوم لا بالوضع ولا بالانصراف ولا بالإطلاق.

بل ليس فى الجملة الوصـفيّة شـىء يصـلح لأن يدّعى وضـعه للعلّيّة المنحصرة، ضرورة عدم صلاحيّة الموصوف ولا الصفة لذلك، ولا وضع للمجموع المركّب منهما، بخلاف الجملة الشرطيّة، حيث عرفت أنّهم ادّعوا وضع الأداة فيها للعلّيّة المنحصرة.

على أنّ المفهوم كما تقدّم لا يختصّ بالحكم الإنشائى، فلو كان للوصف

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۴

مفهوم فلابدّ من أن تكون الجملة الخبريّة أيضاً دالّة عليه مقتضـيةً لكون الوصف علّة منحصرة، وهو خلاف الوجدان السليم، فإنّك إذا قلت: «جاءنى رجل عالم» لا يفيد أنّ العلّة المنحصرة لمجيئه هى كونه عالماً كما لايخفى.

فبعدما عرفت عدم دلالة الجملة الشرطيّة على المفهوم مع سلامتها عن هذين الإشكالين فالجملة الوصفيّة أولى بأن لا تدلّ عليه.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۳۵

فى مفهوم الغاية

الفصل الثالث‌فى مفهوم الغاية

اشارة

هل الغایة فی القضیّة تدلّ علی ارتفاع الحکم عمّا بعد الغایة بناءً علی دخولها فی المغیّی أو عنها وعمّا بعدها بناءً علی خروجها عنه أم لا تدلّ؟ فیه خلاف:

کلام صاحب الکفایة فی المسألة

ثالث الأقوال: ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّه إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیداً للحکم کما فی قوله علیه السلام: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام»[۲۷۹] و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قذر»[۲۸۰]، کانت دالّة علی ارتفاعه عند حصولها، لانسباق ذلک منها کما لا یخفی، وکونه قضیّة تقییده بها[۲۸۱]، وإلّا لما کانت ما جعل غایة له بغایة وهو واضح إلی النهایة، وأمّا إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۶

کانت بحسبها قیداً للموضوع مثل «سر من البصرة إلی الکوفة» فحالها حال الوصف[۲۸۲] فی عدم الدلالة[۲۸۳]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب کلام صاحب الکفایة

وقال المحقّق الحائری رحمه الله فی تقریب دلالتها علی المفهوم فی الصورة الاولی ما حاصله: أنّه إذا جعلت الغایة قیداً للحکم فالظاهر الدلالة، لأنّ مفاد هیئة «افعل» هو الطلب الکلّی لا الجزئی، فتکون الغایة غایة لحقیقة الطلب، ولازمه ارتفاع سنخ الطلب عند وجود الغایة، نعم، لو قلنا بکون مفاد الهیئة الطلب الجزئی[۲۸۴] فالغایة لا تدلّ علی ارتفاع سنخ الوجوب[۲۸۵].

هذا ما أفاده فی متن الدرر.

لکنّه عدل عنه فی الدورة الأخیرة علی ما فی تعلیقة الدرر، فإنّه قال فیها:

یمکن أن یقال بمنع المفهوم حتّی فیما اخذ فیه الغایة قیداً للحکم، کما فی «اجلس من الصبح إلی الزوال» لمساعدة الوجدان علی أنّا لو قلنا بعد الکلام المذکور: «وإن جاء زید فاجلس من الزوال إلی الغروب» فلیس فیه مخالفة لظاهر الکلام الأوّل[۲۸۶]، فهذا یکشف عن أنّ المغیّی لیس سنخ الحکم من أیّ علّة تحقّق، بل السنخ المعلول لعلّة خاصّة، سواء کانت مذکورة کما فی «إن جاء

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۷

زید فاجلس من الصبح إلی الزوال» أم کانت غیر مذکورة، فإنّه مع عدم الذکر أیضاً تکون لا محالة هنا علّة یکون الحکم المذکور مسبّباً عنها[۲۸۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله

وفیه أوّلًا: أنّ الحکمین فی المثال یرجع عرفاً إلی حکم واحد.

توضیح ذلک: أنّ المولی إذا أمر عبده بعمل فی فترة خاصّة من الزمن، ثمّ أمره بنفس ذلک العمل فی زمن متّصل بزمن الأمر الأوّل کما فی المثال المتقدّم- أعنی ما إذا أمره بالجلوس من الصبح إلی الزوال ثمّ أمره بالجلوس من الزوال إلی الغروب بشرط مجیء زید- یحکم العرف بأنّه أمره بتکلیف واحد، وهو وجوب الجلوس من الصبح إلی الغروب، وله غایة واحدة، وهو الغروب، والجملة تدلّ عرفاً علی عدم وجوب الجلوس بعد تحقّق الغروب، ألا تری أنّا لو سألنا العبد: بماذا أمرک المولی؟ لقال: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الغروب، ولا یقول: أمرنی بالجلوس من الصبح إلی الزوال، ثمّ أمرنی به من الزوال إلی الغروب.

هذا أحسن ما یمکن أن یقال فی ردّ ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی حاشیة الدرر.

وثانیاً: أنّ عدم التنافی بین الکلامین لیس لأجل عدم دلالة الأوّل علی المفهوم، بل لأجل کون مفهومه مطلقاً ومنطوق الثانی مقیّداً، فإنّ

المفهوم عبارة عن عدم وجوب الجلوس بعد الزوال مطلقاً، أی سواء جاء زید أم لم یجی، ومنطوق الثانی هو وجوب الجلوس بشرط مجیء زید، ولا تعارض بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۸

المطلق والمقیّد عند العرف، بل یحمل الأوّل علی الثانی.

وثالثاً: أنّا لا نسلّم کون الغایة فی المثال قیداً للحکم، بل یمکن أن تکون قیداً للموضوع، ولأجل هذا لیس لها مفهوم، فلا یری العرف بین الجملتین تعارضاً.

بیان ما هو الحقّ فی المقام

والتحقیق فی المسألة یقتضی أن یقال: إذا کانت الغایة بحسب القواعد العربیّة قیداً للحکم تدلّ علی المفهوم مطلقاً، حتّی علی القول المشهور المنصور من کون مفاد الحروف والهیئات جزئیّاً، وذلک لأنّ المولی إذا قال لعبده:

«اجلس من الصبح إلی الغروب» وفرضنا أنّ الغروب غایة للحکم لا- لمتعلّقه فالمغیّی وإن کان وجوباً شخصیّاً، إلّاأنّ العرف یحکم بانتفاء وجوب الجلوس رأساً عند تحقّق الغروب، وفهم العرف فی مفاد الأدلّة اللفظیّة هو المتّبع، وأمّا إذا کانت‌الغایة بحبسها قیداً للموضوع فالحقّ عدم دلالتها علی المفهوم، لکونها حینئذٍ کالوصف کما تقدّم، وقد عرفت عدم دلالة الجملة الوصفیّة علی المفهوم.

البحث حول دخول الغایة فی المغیّی وخروجها عنه[۲۸۸]

ثمّ إنّ فی الغایة خلافاً آخر کما أشرنا إلیه فی بدایة البحث، وهو أنّها هل هی داخلة فی المغیّی بحسب الحکم أو خارجة عنه؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۳۹

والأظهر خروجها، لکونها من حدود المغیّی، فلا تکون محکومة بحکمه، ألا تری أنّ العرف یحکم بصدق «سرت من البصرة إلی الکوفة» ولو لم تکن نفس البصرة والکوفة داخلة فی السیر، کأن بدأ السیر من انتهاء البصرة وأنهاه فی ابتداء الکوفة.

فدخولها فی بعض الموارد إنّما یکون بالقرینة، وعلیه تکون کما بعدها بالنسبة إلی الخلاف الأوّل- أعنی دلالة الجملة الغائیّة علی المفهوم- وأمّا بناءً علی دخولها فی المغیّی تکون محکومة بحکم المنطوق کما لا یخفی.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب فی متن الکفایة إلی اختصاص هذا النزاع بما إذا کانت الغایة قیداً للموضوع، ولا یعقل جریانه فیما إذا کانت قیداً للحکم[۲۸۹].

لکنّه عدل عنه فی حاشیتها وقال بشمول النزاع ما إذا کانت قیداً للحکم أیضاً[۲۹۰].

وهذا هو الحقّ، لأنّ محطّ البحث ما إذا کانت الغایة أعنی مدخول «حتّی» و «إلی» ذات أجزاء، کما فی مثل «سر من البصرة إلی الکوفة» أو ذات امتداد زمانی، مثل «صم إلی اللیل»، فلو أحرزنا کونها فی المثالین قیداً للوجوب فلنا أن نبحث فی أنّ الوجوب هل ینقطع فی مثال السیر بمجرّد وصول السائر إلی جدران الکوفة من دون أن یدخل فی جزء منها أم لا؟ وأنّه هل ینقطع فی مثال الصوم بمجرّد انتهاء الیوم أو یبقی إلی دخول مقدار من اللیل أو إلی انقضائه؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۰

ثمّ إنّه لا- یخفی أنّ لفظة «حتّی» لا- تکون للغایة إلّاإذا کانت جارّة، وأمّا إذا کانت عاطفة فهی خارجة عن محطّ البحث قطعاً، إذ لا شبهة فی دخول المعطوف فی حکم المعطوف علیه، فتوهّم ظهور دخول مدخول «حتّی» فی المغیّی فی مثل «أکلت السمکة حتّی رأسها» ناشٍ من الخلط بین الخافضة والعاطفة، والبحث فی الاولی دون الثانیة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۱

فی مفهوم الاستثناء

الفصل الرابع فی مفهوم الاستثناء

اشارة

لا شبهة فی دلالة الاستثناء علی اختصاص الحکم سلباً وإیجاباً بالمستثنی منه ولا یعمّ المستثنی، ولذلک یکون الاستثناء من النفی إثباتاً ومن الإثبات نفیاً، وذلک للانسباق عند الإطلاق قطعاً.

إنّما النزاع فی أنّ الحکم الذی فی جانب المستثنی- سواء کان إثباتاً أو نفیا- هل هو یختصّ به ولا یعمّ فرداً آخر من أفراد المستثنی منه أم لا؟

الحقّ اختصاصه به، لانسباقه أیضاً عند الإطلاق، فجملة «جاءنی القوم إلّا زیداً» تدلّ علی ثلاثة امور: ۱- مجیء القوم، ۲- عدم مجیء زید، ۳- اختصاص عدم المجیء به، وکلّ ذلک لأجل الانسباق إلی الذهن.

مناقشة أبی حنیفة فی دلالة الاستثناء علی الحصر والجواب عنها

وذهب أبو حنیفة إلی عدم دلالة الجملة الاستثنائیّة علی اختصاص[۲۹۱]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۲

الحکم الذی فی جانب المستثنی به، واستدلّ بمثل قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّا بطهور»[۲۹۲]، فإنّ الاستثناء لو دلّ علی الحصر لدلّ علی وجود الصلاة عند وجود الطهور، مع أنّها لیست بموجودة فیما إذا فقدت سائر الشرائط والأجزاء[۲۹۳].

وفیه: أنّ المراد من مثله أنّه لا تکون الصلاة التی کانت واجدة لأجزائها وشرائطها المعتبرة فیها صلاة إلّاإذا کانت واجدة للطهارة، وبدونها لا تکون صلاة علی الصحیحی وصلاة تامّة مأموراً بها علی الأعمّی.

البحث حول کلمة التوحید ودلالتها علیه

واستدلّ بعضهم علی المطلوب بقبول رسول اللّه صلی الله علیه و آله إسلام من قال: «لا إله إلّا اللّه» فإنّه لو لم یدلّ علی الحصر لما دلّ علی التوحید کما لا یخفی.

وفیه: أنّ دلالته علی التوحید لعلّها لأجل انضمامه بالمقارنات المفیدة للتوحید، فکان دلالته علیه بالقرینة.

ثمّ استشکل فی دلالة هذه الجملة علی التوحید بأنّ خبر «لا» إمّا یقدّر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۳

«ممکن» أو «موجود» وعلی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه، أمّا علی الأوّل فلعدم دلالتها إلّاعلی إثبات إمکان وجوده تبارک وتعالی لا وجوده، وأمّا علی الثانی فلأنّها وإن دلّت علی وجوده تعالی، إلّاأنّه لا دلالة لها علی عدم إمکان إله آخر.

ما أفاده صاحب الکفایة فی کلمة التوحید ونقده

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، ونفی ثبوته وجوده فی الخارج وإثبات فرد منه فیه وهو اللّه یدلّ بالملازمة البیّنة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک وتعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممتنعاً لوجد، لکونه من أفراد الواجب[۲۹۴]، إنتهی.

وفیه: أنّ تفسیر الإله بواجب الوجود مخالف للغة والقرآن والتاریخ، فإنّ النبیّ صلی الله علیه و آله لم یأمرهم بقوله: «قولوا لا إله إلّااللّه تفلحوا» إلّالأجل کونهم مشرکین فی العبادة، وإلّا فهم کانوا معتقدین بتوحید الذات والصفات والأفعال، ویشهد له قوله تعالی: «وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ»[۲۹۵]، فإنّه یدلّ علی اعتقادهم بتوحید الذات والأفعال، ویلزمه التوحید فی الصفات أیضاً، کما یشهد علی شرکهم فی العبادة قوله تعالی: «مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى»[۲۹۶]، وکلمة الإله بحسب اللغة أیضاً تکون بمعنی المعبود لا بمعنی واجب الوجود.

والحاصل: أنّ کلمة التوحید سیقت لنفی ما یعتقده عبدة الأوثان من الشرک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۴

فی العبادة، لا لإثبات وجود الواجب وتوحیده الذاتی حتّی یرد الإشکال، فخبر «لا» یقدّر «موجود» أی «لا إله موجود إلّااللّه» من دون أن یستلزم محذوراً، لأنّ معناها «لا شیء صالح للعبودیّة موجود إلّااللّه».

ما یستفاد من الجملة الاستثنائیّة

وبالجملة: یستفاد من الجملة الاستثنائیّة ثلاثة امور: حکم المستثنی منه، وحکم المستثنی، واختصاص الحکم الذی فی جانبه به من دون أن یعمّ غیره من أفراد المستثنی منه، ولا فرق فی دلالتها علی الحصر بین الموجبة والسالبة، فکما أنّ قولنا: «ما جائنی من القوم إلّازید» یدلّ علی اختصاص المجیء بزید، کذلک قولنا: «جائنی القوم إلّازیداً» یدلّ علی انحصار عدم المجیء به، فالدلالة علی الحصر لا تتوقّف علی النفی والاستثناء، بل یکفی فیها مجرّد الاستثناء.

ثمّ لا یخفی أنّ الامور الثلاثة المتقدّمة کلّها تستفاد من منطوق الجملة الاستثنائیّة، ولیس لنا أمر رابع کی یسمّی بالمفهوم.

ما یقتضیه سائر أدوات الحصر

بخلاف سائر الأدوات التی قیل بدلالتها علی الحصر، نحو «إنّما» و «بل» الإضرابیّة وتعریف المسند إلیه باللام، فإنّ قوله تعالی: «إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَاداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ»[۲۹۷] یدلّ بمنطوقه علی کون جزاء من حارب اللّه ورسوله وأفسد فی الأرض منحصراً فی الأربعة،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۵

وأمّا عدم کون جزائهم غیرها فلابدّ من أن یستفاد من المفهوم لو قیل به.

هذا تمام الکلام فی مفهوم الاستثناء، وبه تمّ مباحث المفاهیم[۲۹۸].

وحاصلها: أنّ الشرط والوصف لا یدلّان علی المفهوم، بخلاف الغایة، فإنّها تدلّ علیه، وأمّا الاستثناء فدلالته علی الحصر وکون الاستثناء من النفی إثباتاً وبالعکس فقد عرفت أنّها مربوطة بالمنطوق.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۷

المقصد الرابع فی العامّ والخاصّ

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۴۹

فی العامّ والخاصّ

الفصل الأوّل‌فی تعریف العامّ وأقسامه والفرق بینه وبین المطلق

کلام صاحب الکفایة حول ما عرّف به العامّ

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: قد عرّف العامّ بتعاریف، وقد وقع من الأعلام فیها النقض بعدم الاطّراد[۲۹۹] تارةً والانعکاس اخری بما لا یلیق بالمقام، فإنّها تعاریف لفظیّة تقع فی جواب السؤال عنه بالماء الشارحة، لا واقعة فی جواب السؤال عنه بالماء الحقیقیّة.

ثمّ استشهد علی کون التعاریف بصدد شرح الاسم بوجهین:

الأوّل: ما أشار إلیه بقوله: کیف وکان المعنی المرکوز منه فی الأذهان أوضح ممّا عرّف به مفهوماً ومصداقاً، ولذا یجعل صدق ذاک المعنی علی فرد وعدم صدقه المقیاس فی الإشکال علیها بعدم الاطّراد والانعکاس بلا ریب فیه ولا شبهة تعتریه من أحد والتعریف لابدّ أن یکون بالأجلی کما هو أوضح من أن یخفی، فالظاهر أنّ الغرض من تعریفه إنّما هو بیان ما یکون بمفهومه جامعاً بین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۰

ما لا شبهة فی أنّها أفراد العامّ لیشار به إلیه فی مقام إثبات ما له من الأحکام لا بیان ما هو حقیقته وماهیّته.

الثانی: ما أشار إلیه بقوله: لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محلّ الکلام بحسب الأحکام من أفراده ومصادیقه حیث لا یکون بمفهومه العامّ محلّاً لحکم من الأحکام[۳۰۰].

وحاصله: أنّه لا یترتّب علی فهمه بکنهه ثمرة فقهیّة، إذ لم یترتّب علیه بما له من المعنی المصطلح حکم فرعی، بل تترتّب الأحکام الفرعیّة علی أفراده ومصادیقه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من قبل المحشّی

وناقش العلّامة المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة علی کلا الوجهین حیث قال: ویرد علی الأوّل أنّ ورود إشکال علی کلام غیر المعصوم لا یکشف عن عدم إرادة ظاهره، ولا ریب فی کون ظاهرهم التعریف الحقیقی، لاسیّما مع نقض بعضهم علی الآخر بعدم الطرد أو العکس، ولو کان مرادهم اللفظی منه لم یکن له مجال.

وعلی الثانی أنّهم کثیراً ما یبحثون عمّا لا ثمرة له، مضافاً إلی أنّه یترتّب علیه ثمرة اصولیّة عنده، وهو تقدّم العامّ علی المطلق عند التعارض کما صرّح به فی بحث المقدّمة وإن عدل عنه فی باب التعارض[۳۰۱]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۱

ردّ ما استشکل به المحقّق المشکینی علی صاحب الکفایة

والجواب عمّا أورده علی أوّل الوجهین أنّ التعاریف المذکورة فی کلام الاصولیّین وإن کانت ظاهرة فی التعریف الحقیقی، إلّاأنّ البرهان الذی أقامه المحقّق الخراسانی رحمه الله علی کونها بصدد شرح الاسم قرینة علی عدم إرادة ظاهرها.

وبعبارة اخری: إذا قال المتکلّم: «رأیت أسداً یرمی» جعلت کلمة «یرمی» قرینة علی التصرّف فی معنی «أسد» لا بالعکس، لأنّ ظهور «یرمی» فی معناه أقوی من ظهور «أسد» فی معناه.

وما نحن فیه أولی بذلک، لأنّ العلم بخروج بعض ما هو مصداق للعامّ قطعاً عن تحت تعاریفه المذکورة ودخول بعض ما هو أجنبیّ

عنه كذلك فيها يستلزم اليقين بعدم إرادتهم التعريف الحقيقى.

وأمّا الإشكال الأوّل الذى أورده على ثانى الوجهين بقوله: «إنّهم كثيراً ما يبحثون عمّا لا ثمرة له» فليس بمهمّ، فلا نتعرّض لجوابه.

وأمّا إشكاله الثانى، أعنى قوله: «مضافاً إلى أنّه يترتّب عليه ثمرة اصوليّة عنده، وهو تقدّم العامّ على المطلق عند التعارض»، فالجواب عنه أنّ تقدّم العامّ على المطلق إنّما هو لأجل كونه أقوى منه، فالعامّ بما هو عامّ لا دخل له فى التقدّم، كما أنّ الرمّان بما هو رمّان لا يكون مورداً لنهى الطبيب حينما يقول:

«لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، بل بما هو حامض، فكأنّه قال: «لا تأكل الحامض» وكذلك الأمر فى المقام، فإنّ العامّ بملاك أقوائيّة شموله لمورد الاجتماع يقدّم على المطلق، فكأنّه قيل: «أقوى المتعارضين يقدّم على الآخر» والعامّ المعارض للمطلق أحد مصاديق أقوى المتعارضين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۲

والحاصل: أنّ ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله- من أنّ ما ذكروه تعاريف لفظيّة للعامّ واقعة فى جواب السؤال عنه بالماء الشارحة لا فى جواب السؤال عنه بالماء الحقيقيّة- حقّ، فلا ينبغى النقض عليها بعدم الاطّراد أو الانعكاس.

الفرق بين العامّ والمطلق

إنّ العامّ يدلّ على مصاديق الطبيعة بالدلالة اللفظيّة الوضعيّة، فهو ناظر إلى الأفراد والكثرات من دون أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة وعوارضها المشخّصة، فقول المولى: «أكرم كلّ عالم» يدلّ على وجوب إكرام كلّ واحد من مصاديق العالم، كزيد وعمرو وبكر وخالد و ... لكن بما أنّه عالم لا بما أنّه أبيض أو أسود، طويل القامة أو قصيرها، وزنه كذا، أبوه فلان، امّه فلانة و ....

بخلاف ما إذا قال: «أكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً» حيث يحكى عنهم بخصوصيّاتهم الفرديّة وعوارضهم المشخّصة. فى الفرق بين العامّ والمطلق

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم العالم» يدلّ موضوع الحكم على الطبيعة والماهيّة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد أصلًا، وإذا قال: «أكرم زيداً وعمراً وبكراً وخالداً» يدلّ على الماهيّة الموجودة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة تفصيلًا، وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» فهو برزخ بينهما، بمعنى أنّه يدلّ على أفراد الطبيعة إجمالًا، أى من دون أن يكون ناظراً إلى وجود هذه الأفراد أو تشخّصاتها الفرديّة.

إن قلت: الفرديّة تلازم الوجود والتشخّص.

قلت: نعم، لكن مقام الحكاية غير مقام الواقع، فإنّ كلّ فرد من أفراد العالم إنسان موجود ذو تشخّصات مختصّة به خارجاً، لكن قوله: «كلّ عالم» لا يحكى عن جميع ما فى الواقع، بل يحكى عن الكثرات والأفراد إجمالًا من دون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۳

أن يدلّ على خصوصيّاتها الفرديّة تفصيلًا.

وبالجملة: يدلّ العامّ على العموم بالدلالة الوضعيّة اللفظيّة، بخلاف المطلق، فإنّه لا يدلّ على الإطلاق إلّابمعونة مقدّمات الحكمة.

ويشهد عليه أنّه يكفى فى دلالة «أكرم كلّ عالم» على العموم إحراز وضع لفظة «كلّ» له، ولا يكفى فى دلالة «أحلّ اللّه البيع» و «أكرم العالم» على الإطلاق إحراز ما وضع له لفظة «البيع» و «العالم» بل لابدّ من جريان مقدّمات الحكمة.

ولا ريب فى أنّ الحاكم على الإطلاق هو العقل، فإنّه يحكم بأنّ المولى الحكيم العاقل العارف بوضع القانون إذا كان فى مقام بيان جميع حدود موضوع حكمه ولم يأت بقرينة متّصلة أو منفصلة على تقييده ولم يكن قدر متيقّن فى مقام التخاطب[۳۰۲] فلا محالة يريد الموضوع بإطلاقه، وإلّا فلا يتوقّف دلالة اللفظ على معناه على كون اللافظ حكيماً وفى مقام البيان.

والحاصل: أنّ بين العموم والإطلاق فرقاً ما هويّاً، لأنّ الأوّل مستند إلىوضع اللفظ، والثانى إلى مقدّمات الحكمة التى هى مسألة عقليّة.

ومنه انقدح أوّلًا: أنّ عدّ البحث عن المطلق والمقيّد من مباحث الألفاظ وأصالة الإطلاق من الاصول اللفظيّة ممّا لا ينبغى.

وثانياً: لا يصحّ ما فى كلمات كثير من الاصوليّين من ثبوت العموم تارةً باللفظ، واخرى بالعقل، وثالثة بالإطلاق، ومثّلوا للأوّل بكلمة «كلّ» وأمثالها، فإنّها وضعت للدلالة على العموم، وللثانى بالنكرة واسم الجنس الواقعين فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۴

سياق النفى أو النهى، لأنّه إذا قال: «لا رجل فى الدار» فليس فيه لفظ يصلح للدلالة على العموم، فإنّ «لا» تدلّ على النفى فقط، و «رجل» اسم جنس لا يدلّ على أزيد من الطبيعة والماهيّة، لكنّ العقل يحكم بأنّ الماهيّة توجد بوجود فرد واحد ولا تنعدم إلّابانعدام جميع أفرادها.

ومثّلوا للثالث ب «أحلّ اللَّه البيع»[۳۰۳] فإنّ «البيع» هاهنا لفظ مطلق، لكنّه يدلّ على الشمول والعموم، فتكون الآية بمعنى «أحلّ اللَّه كلّ بيع» ولا فرق بينهما إلّافى استناد العموم فى الأوّل إلى الإطلاق ومقدّمات الحكمة وفى الثانى إلى اللفظ.

وفيه أوّلًا: أنّه يستلزم عدم الفرق بين القسمين الأخيرين من العامّ، لاستناد كليهما إلى حكم العقل، غاية الأمر أنّ حكم العقل بالعموم فى النكرة الواقعة فى سياق النفى يكون بملاك أنّ الماهيّة لا تنتفى إلّابانتفاء جميع أفرادها، وفى الإطلاق بملاك مقدّمات الحكمة، فالقول بأنّ استفادة العموم فى مثل «لارجل فى الدار» مستند إلى العقل، وفى مثل «أحلّ اللَّه البيع» إلى الإطلاق باطل.

وثانياً: أنّا لا نسلّم قاعدة عقليّة باسم أنّ «الطبيعة لا تنعدم إلّابانعدام جميع الأفراد» وقد تقدّم تفصيله فى بعض مباحث النواهى[۳۰۴].

وملخّصه: أنّه لا يعقل أن توجد الطبيعة بوجود فرد ولا تنعدم بانعدامه، بل يتوقّف انعدامه على انعدام جميع الأفراد، فإنّ الإنسان إذا وجد بوجود زيد فلا محالة ينعدم بانعدامه، ولو كانت سائر مصاديقه موجودة.

إن قلت: هذا يستلزم أن تكون الطبيعة موجودة ومعدومة فى آن واحد،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۵

وهو جمع بين النقيضين.

قلت: استحالة اجتماع المتقابلين مختصّة بالوجودات الجزئيّة، فلا يمكن أن يكون زيد مثلًا موجوداً ومعدوماً، أو أبيض وأسود، بخلاف الإنسان، فإنّه يمكن أن يكون موجوداً فى ضمن فرد، ومعدوماً بعدم فرد آخر، أو أبيض فى ضمن المصداق المعروض للبياض، وأسود فى ضمن المصداق المعروض للسواد.

كما أنّ ارتفاع النقيضين أيضاً فى مقام ذات الماهيّات لا يمتنع، فيقال: الماهيّة من حيث هى هى ليست إلّاهى، لا موجودة ولا معدومة ولا أىّ شىء آخر.

وبالجملة: استحالة ارتفاع النقيضين واجتماع المتقابلين تختصّ بما إذا كان موضوعهما أمراً واحداً حقيقيّاً، بخلاف الماهيّات الكلّيّة، فإنّها من حيث أنفسها وذواتها- وبعبارة اخرى: بحسب الحمل الأوّلى الذاتى- يسلب عنها الوجود والعدم، وبالإضافة إلى الخارج يمكن أن تتّصف بالوجود والعدم كليهما.

والحاصل: أنّا لا نسلّم قاعدة عقليّة باسم «الماهيّة لا تنتفى إلّابانتفاء جميع أفرادها» لكى تستنتج منها عموميّة النكرة فى سياق النفى[۳۰۵]، بل الماهيّة كما توجد بوجود فرد واحد كذلك تنعدم بانعدامه.

وثالثاً: أنّه كيف يمكن ثبوت العموم بالإطلاق فى مثل «أحلّ اللَّه البيع»؟ مع أنّ العامّ يحكى عن الأفراد والكثرات، والمطلق لا يحكى إلّاعن صرف الماهيّة، فإذا تمّت مقدّمات الحكمة التى يتوقّف الإطلاق عليها فى مثل «أحلّ اللَّه البيع» و «أعتق رقبةً» كان معنى الإطلاق فيهما أنّ تمام الموضوع فى حكم

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۶

المولی هو البیع والرقبة، وأمّا قولنا فی الأوّل: سواء تحقّق بالصیغة أو بالمعاطاة مثلًا، وفی الثانی: سواء کانت مؤمنة أو کافرة، فلیس دخیلًا فی معنی الإطلاق، بل نضطرّ إلیه لأجل ضیق التعبیر فی مقام توضیح الإطلاق.

بل وکذلک الأمر فی الإطلاق الأحوالی، فإنّ المولی إذا قال: «أکرم زیداً» وکان فی مقام البیان ولم یأت بقرینة علی التقیید بالمجیء ولم یکن قدر متیقّن فی مقام التخاطب، یحکم العقل بأنّ تمام مطلوبه هو إکرام زید، وأمّا قولنا: سواء جاء أم لم یجیء، فلا دخل له فی معنی الإطلاق، بل هو توضیح منّا.

والحاصل: أنّ القول بأنّ العموم تارةً یثبت باللفظ، واخری بالعقل، وثالثةً بالإطلاق مخدوش، وأنّ العامّ یدلّ علی الأفراد والکثرات بالدلالة الوضعیّة اللفظیّة، والمطلق یدلّ علی صرف الماهیّة بمعونة مقدّمات الحکمة. فی أقسام العامّ

أقسام العامّ

لا إشکال ولا خلاف فی أنّ العامّ ینقسم إلی استغراقی ومجموعی وبدلی.

والمراد بالعامّ الاستغراقی أنّ کلّ فرد من أفراده مستقلّ فی الموضوعیّة وله حکم مستقلّ وموافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا قال المولی: «أکرم کلّ عالم» یتعدّد الإطاعة والعصیان بتعداد مصادیق العالم، بمعنی أنّهم لو کانوا عشرة ولم یکرم العبد إلّاخمسة منهم لکان مطیعاً بإطاعات خمسة وعاصیاً بمعاصی کذلک، فیستحقّ المثوبة بالنسبة إلی کلّ عالم أکرمه والعقوبة لأجل کلّ عالم لم یکرمه.

والمراد بالعامّ المجموعی أن یکون للمولی غرض واحد متعلّق بالمجموع، بحیث لو أخلّ بفرد واحد منه لما تحقّق الامتثال أصلًا، ولو أتی بالجمیع لکان امتثالًا واحداً، نحو «أکرم مجموع العلماء» بناءً علی ظهوره فی العامّ المجموعی وأنّ أفراده نظیر أجزاء الصلاة وشرائطها، فکما أنّ المصلّی إذا أتی بها بجمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۷

أجزائها وشرائطها لکانت إطاعة واحدة، ولو أخلّ بجزء أو شرط واحد لما امتثل الأمر بها أصلًا، فکذلک العبد إن أکرم تمام العلماء لکان ممتثلًا بامتثال واحد، ولو أکرم تسعة منهم وأخلّ بواحد لما امتثل أمر المولی أصلًا.

والمراد بالعامّ البدلی أن یشمل لفظ العامّ بمفهومه جمیع الأفراد علی السواء، لکنّه بنفس ذلک المفهوم یقتضی کفایة الإتیان بفرد واحد، کما إذا قال: «أکرم أیّ عالم شئت» فإنّه عامّ، لشمول «أیّ عالم» جمیع مصادیق العالم من دون أن یترجّح فرد علی فرد آخر، لکن یحصل غرض المولی بإکرام واحد منهم.

إنّما الإشکال فی أنّ انقسام العامّ إلی هذه الأقسام هل هو ناشٍ من کیفیّة تعلّق الأحکام به أو یستفاد من العامّ نفسه مع قطع النظر عن تعلّق الأحکام؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل، حیث قال:

ثمّ الظاهر أنّ ما ذکر له من الأقسام من الاستغراقی والمجموعی والبدلی إنّما هو باختلاف کیفیّة تعلّق الأحکام به وإلّا فالعموم فی الجمیع بمعنی واحد، وهو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح أن ینطبق علیه، غایة الأمر أنّ تعلّق الحکم به تارةً بنحو یکون کلّ فرد موضوعاً علی حدة للحکم، واخری بنحو یکون الجمیع موضوعاً واحداً بحیث لو أخلّ بإکرام واحد فی «أکرم کلّ فقیه» مثلًا لما امتثل أصلًا، بخلاف الصورة الاولی، فإنّه أطاع وعصی، وثالثةً بنحو یکون کلّ واحد موضوعاً علی البدل بحیث لو أکرم واحداً منهم لقد أطاع وامتثل کما یظهر لمن أمعن النظر وتأمّل[۳۰۶]، إنتهی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۵۸

ثمّ أورد على نفسه إشكالًا فى الحاشية وأجاب عنه بقوله:

إن قلت: كيف ذلك ولكلّ منها لفظ غير ما للآخر مثل «أىّ رجل» للبدلى، و «كلّ رجل» للاستغراقى؟

قلت: نعم، ولكنّه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام للعامّ بدون ملاحظة اختلاف كيفيّة تعلّق الأحكام، لعدم إمكان تطرّق هذه الأقسام إلّابهذه الملاحظة، فتأمّل جيّداً[۳۰۷].

ولا يخفى أنّ هذا الجواب لا يسمن ولا يُغنى من جوع، لأنّه صرف دعوى بلا دليل.

الحقّ فى المسألة

فالحقّ أنّ ما ذكر للعامّ من الأقسام ثابت لنفسه حتّى فى المرتبة السابقة على تعلّق الأحكام، لأنّ العرف يحكم بأنّ «كلّ عالم» ظاهر فى العموم الاستغراقى، و «مجموع العلماء» فى المجموعى، و «أىّ عالم شئت» فى البدلى وإن لم يتعلّق بها حكم.

ويؤيّده قوله تعالى عن لسان موسى عليه السلام: «أَيَّمَا الْأَجَلَيْنِ قَضَيْتُ فَلَا عُدْوَانَ عَلَيَّ»[۳۰۸] حيث استعملت كلمة «أىّ» فى البدليّة بنحو الحقيقة بدون أن يتعلّق بها حكم إنشائى، مع أنّ كلمة «الأحكام» فى الكفاية ظاهرة فى الأحكام الإنشائيّة.

والحاصل: أنّ العامّ على ثلاثة أقسام حتّى فى الرتبة المتقدّمة على تعلّق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۵۹

الحكم، لكنّه لا ينافى أن يستعمل كلّ قسم مكان الآخر مجازاً، أو يكون بعض الألفاظ مشتركاً بين الأقسام الثلاثة أو بين قسمين منها.

فى تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

البحث حول تقسيم المطلق إلى شمولى وبدلى

يستفاد من كلمات بعض الأكابر- منهم المحقّق الخراسانى رحمه الله- أنّ المطلق ينقسم إلى شمولى وبدلى، وربما يمثّل للأوّل بقوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۳۰۹] حيث تستفاد منه حلّيّة جميع مصاديق البيع، وللثانى ب «أعتق رقبة» حيث يكفى لامتثاله عتق رقبة واحدة.

وفيه: أنّ البدليّة والشمول لا يستندان إلى الإطلاق.

أمّا البدليّة فى مثل «أعتق رقبة» فلأنّها مستندة إلى حكم العقل بأنّ «الطبيعة توجد بوجود فرد واحد»[۳۱۰].

توضيح ذلك: أنّ للعقل حكمين: أحدهما محقّق للإطلاق، وهو حكمه عند تماميّة مقدّمات الحكمة بأنّ تمام ما له الدخل فى موضوع الحكم ما ذكره المولى ولا دخل لغيره فيه، ثانيهما محقّق للبدليّة، وهو حكمه بأنّ «الماهيّة توجد بوجود فرد ما».

فالبدليّة أمر لا يستند إلى ما يستند إليه الإطلاق.

إن قلت: لا ريب فى تأكيد المطلق بالعامّ البدلى فيما إذا قال المولى: «جئنى برجل أىّ رجل شئت»، والدليل على كونه تأكيداً أنّ حذفه لم يخلّ بالمعنى، فلا محالة يكون مؤكّداً لكلمة «رجل».

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۰

فلو لم يدلّ كلمة «رجل» فى هذه الجملة على البدليّة فكيف يمكن تأكيدها بالعامّ البدلى؟

قلت: إنّا لا نسلّم أن تكون كلمة «أىّ رجل» تأكيداً فى هذه الجملة، فإنّ عدم الاحتياج إلى كلمة لا تلازم كونها تأكيداً دائماً، بل لابدّ فى المؤكِّد- بالكسر- أن لا يزيد معناه على معنى المؤكَّد- بالفتح- والمقام ليس كذلك، لأنّ جملة «جئنى برجل» تدلّ بمعونة مقدّمات الحكمة على أنّ تمام الموضوع لأمر المولى هو المجيء برجل، وأمّا مفاد «أىّ رجل شئت» فهو ما تقتضيه قاعدة «الماهيّة توجد بوجود فرد ما»، فهو تأييد لهذه القاعدة العقليّة وبيان لفظى لها، فإنّها وإن لم تفتقر إلى البيان، إلّاأنّ المولى إذا أشعر بأنّ العبد ربما يغفل عنها يبيّنها فى قالب الألفاظ والعبارات.

وأمّا الشمول فی مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» فلا لفظ فی هذه الجملة یصلح لإفادته، فإنّ اللام تفید الجنس، وکلمة «البیع» تدلّ علی الماهیّة، بل لا یمکن الجمع بین الإطلاق والشمول، لأنّ الإطلاق یفید أنّ تمام مراد المولی هو الماهیّة، والشمول ناظر إلی الأفراد، ولا ریب فی تحقّق المغایرة بین الماهیّة والأفراد.

منشأ الفرق بین الإطلاق الشمولی والبدلی

فعلی هذا ما هو الفارق بین «أعتق الرقبة» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» حیث یکفی فی الأوّل عتق رقبة واحدة، ویستفاد من الثانی صحّة جمیع ما یصدق علیه البیع، بحیث نتمسّک للحکم بصحّة المعاطاة والنسیئة وعدم اعتبار العربیّة بإطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»، بل قد نجد هذا الفرق فی موضوع واحد، مثل «الصلاة واجبة» و «الصلاة معراج المؤمن» حیث یتحقّق الامتثال فی الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۱

بإتیان فرد واحد من الصلاة، ویدلّ الثانی علی معراجیّة جمیع مصادیقها، فما هو منشأ الفرق بینهما؟

أقول: الموضوع فی جمیع هذه الجمل لا یدلّ علی أزید من الطبیعة والماهیّة، لکنّ الطبیعة إذا وقعت موضوعاً لحکم تکلیفی وجوبی أو ندبی فالمطلوب هو إیجادها، وحیث إنّ العقل یحکم بأنّها توجد بوجود فرد ما فلا محالة یتحقّق الامتثال بإتیان فرد واحد کما تقدّم، فیکفی عتق رقبة واحدة والإتیان بفرد واحد من الصلاة فی امتثال «أعتق الرقبة» و «الصلاة واجبة».

بل قد تکون قرینة اخری علی إرادة فرد واحد فی غیر موارد الحکم التکلیفی، کما إذا قلت: «جاءنی الرجل» وکان اللام للجنس لا للعهد[۳۱۱]، فإنّا نعلم من الخارج عدم مجیء جمیع الرجال إلی بیتک، فلا محالة کان المراد مجیء فرد واحد منهم.

وأمّا إذا لم تکن موضوعاً لحکم تکلیفی ولا قامت قرینة اخری علی إرادة فرد واحد، مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» و «الصلاة معراج المؤمن» کان کلّ فرد من أفراد الماهیّة محکوماً بالحکم الذی تشتمل علیه الجملة، لأنّ الحکم وإن تعلّق بالماهیّة إلّاأنّها توجد فی ضمن کلّ فرد من أفرادها.

وبالجملة: قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ» یکون بمعنی «أحلّ اللّه طبیعة البیع» وجملة «الصلاة معراج المؤمن» تکون بمعنی «ماهیّة الصلاة معراج المؤمن»، لکنّا نفسّر «البیع» فی الأوّل بقولنا: سواء تحقّق بالصیغة العربیّة أو الفارسیّة أو بالمعاطاة ونفسّر «الصلاة» فی الثانی بقولنا: سواء تحقّقت فی ضمن الصلاة التامّة الأجزاء والشرائط الصادرة عن القادر المختار أو فی ضمن الصلاة الواجدة لبعض الأجزاء والشرائط الصادرة عن العاجز عن بعضها الآخر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۲

إشکال ودفع

أمّا الإشکال: فهو أنّه لیس لنا لفظ یدلّ علی العموم بحیث یستغنی عن التشبّث بمقدّمات الحکمة، فإنّ الألفاظ الدالّة علی العموم کلفظة «الکلّ» وأمثالها تابعة لمدخولها، فإن اخذ مطلقاً فالکلّ یدلّ[۳۱۲] علی تمام أفراد المطلق، وإن اخذ مقیّداً فهو یدلّ علی تمام أفراد المقیّد، والمفروض أنّ مدخول الکلّ لیس موضوعاً للمعنی المطلق، کما أنّه لیس موضوعاً للمعنی المقیّد، بل هو موضوع للطبیعة المهملة الغیر الآبیة عن الإطلاق والتقیید، فحینئذٍ قول المتکلّم: «کلّ عالم» لا یدلّ علی تمام أفراد العالم إلّاإذا احرز کون العالم الذی دخل علیه لفظ الکلّ مطلقاً، ومع عدم إحرازه یمکن أن یکون المدخول هو العالم العادل مثلًا، فیکون لفظ الکلّ دالّاً علی تمام أفراد ذلک المقیّد، ولذا لو صرّح بهذا القید لم یکن تجوّزاً أصلًا، لا فی لفظ العالم ولا فی لفظ الکلّ، وهو واضح، وأمّا النکرة فی سیاق النفی وما فی حکمها فلا یقتضی وضع اللفظ إلّا نفی الطبیعة المهملة، وهی تجامع مع المقیّدة کما أنّها تجامع مع المطلقة، والمحرز لکون الطبیعة المدخولة للنفی هی المطلقة لا المقیّدة لیس إلّامقدّمات الحکمة، کما أنّ المحرز لکون الطبیعة المدخولة للفظ الکلّ

مطلقة ليس إلّاتلك المقدّمات، إذ بدونها يردّد الأمر بين أن يكون النفى وارداً على المطلق وأن يكون وارداً على المقيّد.

وأمّا الدفع: فأجاب عنه المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

إنّ الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۳

ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا- أنّه اخذ معرّفاً لما يكون هو المورد، ولا إشكال فى أنّ ورود الكلّ على نفس مفهوم لفظ العالم مثلًا يقتضى استيعاب تمام الأفراد، كما أنّه لا إشكال فى أنّ ورود النفى عليه يقتضى نفى تمام الأفراد.

نعم، يمكن كون الرجل فى قولنا: «لا رجل فى الدار» معرّفاً لفرد خاصّ منه ويكون النفى وارداً عليه، ولكن هذا خلاف ظاهر القضيّة، فإنّ الظاهر أنّ مفهوم لفظ الرجل بنفسه مورد للنفى. فى افتقار العامّ إلى مقدّمات الحكمة

ومحصّل الكلام: أنّه لا شكّ فى أنّ قولنا: «كلّ رجل» وقولنا: «لا رجل» يفيدان العموم من دون احتياج إلى مقدّمات الحكمة[۳۱۳]، والسرّ فى ذلك ما قلنا، ولو لا- ذلك لما دلّ قولنا: «أكرم العالم مطلقاً» أيضاً على الإطلاق، إذ الإطلاق أيضاً وارد على مفهوم لفظ «العالم»، والمفروض أنّه مهملة يجتمع مع المقيّد، ولذا لو قال: «أكرم العالم العادل مطلقاً» لم يكن تجوّزاً قطّ، ولا شبهة فى أنّ العرف والعقلاء لا يقفون عند سماع هذا الكلام ولا يطلبون مقدّمات الحكمة فى مفهوم لفظ «العالم» الذى ورد الإطلاق عليه، ولعلّ هذا من شدّة وضوحه خفى على بعض الأساتيذ، فتدبّر فيما ذكرنا[۳۱۴]، إنتهى ملخّصاً.

نقد كلام المحقّق الحائرى رحمه الله

وفيه: أنّ قوله: «الظاهر من جعل مفهوم مورداً للنفى أو اللفظ الدالّ على العموم كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما» صحيح لا غبار عليه، لكنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۴

البحث فى ذلك المفهوم الذى جعل مورداً لأحدهما هل هو مطلق أو مقيّد؟

وبعبارة اخرى: إذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» يتوقّف دلالته على وجوب إكرام كلّ عالم سواء كان عادلًا أم فاسقاً على إثبات أمرين:

أ- أن يكون نفس مفهوم لفظ «العالم» مدخولًا للفظة «كلّ» لا مفهوم العالم العادل.

ب- أن يكون ما دخل عليه لفظة «كلّ» موضوعاً بالأصالة لا معرّفاً لما هو الموضوع.

وما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله لا يثبت إلّاالأمر الثانى، والمستشكل يدّعى الافتقار إلى مقدّمات الحكمة لإثبات الأمر الأوّل.

الحقّ فى الجواب[۳۱۵] عن الإشكال

وينبغى أن يجاب عنه بما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله، وهو أنّ مورد الإطلاق غير مورد العموم، فإنّ مورد الإطلاق ما إذا تعلّق الحكم بالطبيعة من دون أن يكون ناظراً إلى الأفراد كما تقدّم، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحكم بأفراد الطبيعة، ولو شككنا فى أنّ المولى هل أراد استيعاب أفراد نفس طبيعة العالم فى قوله: «أكرم كلّ عالم» أو استيعاب أفراد العالم العادل فعندنا أصل عقلائى باسم «أصالة عدم الخطأ» لرفع الشكّ وإثبات أنّ مراده هو الأوّل، فيجب على العبد إكرام كلّ من هو مصداق طبيعة العالم، سواء كان عادلًا أو فاسقاً، كما نتمسّك بها أيضاً فيما إذا قال المولى مكان «أكرم كلّ عالم»:

«أكرم زيداً وعمراً وبكراً» وعلمنا أنّ خالداً أيضاً من العلماء واحتملنا أنّ

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۶۵

المولی خطأ فی عدم ذکره فی زمرة من أوجب إکرامهم، فکما أنّ أصالة عدم الخطأ هو المرجع فی رفع احتمال النقیصة فی هذا الکلام الذی ذکر المولی فیه کلّ فرد فرد من العلماء تفصیلًا إلّاواحداً منهم، فکذلک فیما إذا ذکرهم إجمالًا بقوله: «أکرم کلّ عالم»، وإن کان ثمرة جریان أصالة عدم الخطأ فی الأوّل عدم شمول الحکم لمورد الشکّ وفی الثانی شموله له.

وبالجملة: مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحکم بالطبیعة، والمرجع فی موارد الشکّ فی التقیید مقدّمات الحکمة، ومورد العموم ما إذا تعلّق الحکم بأفراد الطبیعة، والمرجع فی موارد الشکّ فی دخل قید فی مدخول ألفاظ العموم یضیّق دائرته هو أصالة عدم الخطأ.

والحاصل: أنّ ألفاظ العموم بنفسها تدلّ علی استغراق أفراد الطبیعة من دون حاجة إلی التمسّک بالإطلاق.

ویشهد لما ذکرنا قضاء العرف بذلک، فإنّک إذا تفحّصت جمیع أبواب الفقه وفنون المحاورات لا تجد مورداً یتوقّف فیه العرف فی استفادة العموم من القضایا المسوّرة بألفاظه من جهة عدم کون المتکلّم فی مقام البیان کما یتوقّفون فی المطلقات إلی ما شاء اللّه[۳۱۶].

هذا ما أفاده الإمام رحمه الله مع توضیح منّا، وهو کلام متین.

ولایبعد أن یکون هذا مراد المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

کما لا ینافی دلالة مثل لفظ «کلّ» علی العموم وضعاً کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله، ولذا لا ینافیه تقیید المدخول بقیود کثیرة، نعم، لا یبعد أن یکون ظاهراً عند إطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها[۳۱۷]، إنتهی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۷

فی ألفاظ العموم

الفصل الثانی‌فی ألفاظ العموم

اشارة

اعلم أنّهم ذکروا للعموم ألفاظاً:

۱- لفظة «کلّ» وما فی معناها، ولا إشکال فی دلالتها بالوضع علی عموم مدخولها کما تقدّم.

۲- النکرة الواقعة فی سیاق النفی.

ولایخفی علیک أنّ البحث لا یختصّ بالنکرة، بل یعمّ اسم الجنس أیضاً، والفرق بینهما أنّ اسم الجنس یدلّ علی نفس الطبیعة والنکرة علی الطبیعة المقیّدة بقید الوحدة.

ولا یختصّ النزاع بالنفی أیضاً، بل یعمّ النهی[۳۱۸]، سیّما بناءً علی کون الأمر بمعنی طلب الفعل والنهی بمعنی طلب ترکه[۳۱۹]، لاشتراکه حینئذٍ مع النفی فیما ذکروه ملاکاً للدلالة علی العموم، وهو قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها»، ولأجل ذلک تمسّکوا بهذه القاعدة هاهنا لإثبات دلالة النکرة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۸

الواقعة فی سیاق النفی علی العموم، کما تمسّکوا بها فی النواهی لإثبات اقتضاء النهی ترک جمیع الأفراد[۳۲۰].

فالبحث یعمّ الأقسام الأربعة، لکنّا نعبّر فی طیّ المباحث لأجل التسهیل بالنکرة الواقعة فی سیاق النفی فقط کما هو المتداول بینهم، فنقول:

لا إشکال ولا خلاف بینهم فی عدم دلالتها علی العموم وضعاً، بخلاف لفظة «کلّ» حیث إنّها تدلّ علیه بالدلالة اللفظیّة الوضعیّة، ضرورة أنّ قولنا: «لیس رجل فی الدار» لا یشتمل علی لفظ یصلح لإفادة العموم، فإنّ «لیس» من أدوات النفی، و «رجل» لا یدلّ إلّاعلی

الطبیعة، وتنوینه یفید الوحدة، وعدم دلالة «فی الدار» علی العموم واضحة، ولیس للمجموع سوی وضع مفرداته وضع علی حدة للعموم، إذ لم یدّع أحد ذلک ولم نجد فی معاجم اللغة شاهداً علیه.

منشأ استفادة العموم من النکرة فی سیاق النفی

فذهب بعضهم إلی دلالتها علیه عقلًا، ولأجل ذلک قالوا: العموم قد یکون لفظیّاً وقد یکون عقلیّاً، ثمّ مثّلوا للأوّل بلفظة «کلّ» وللثانی بالنکرة الواقعة فی سیاق النفی، کما فی کلام المحقّق الحائری رحمه الله[۳۲۱].

ومرادهم بالعموم العقلی هو العموم بملاک القاعدة المشار إلیها آنفاً، أعنی «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها».

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: ربما عدّ من الألفاظ الدالّة علی العموم النکرة فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۶۹

سیاق النفی أو النهی، ودلالتها علیه لا ینبغی أن ینکر عقلًا، لضرورة أنّه لا یکاد یکون طبیعة معدومة إلّاإذا لم یکن فرد منها بموجود، وإلّا کانت موجودة[۳۲۲]، إنتهی.

وقد عرفت المناقشة فیه، فإنّ انعدام الطبیعة لا یتوقّف عقلًا علی انعدام جمیع أفرادها، بل تنعدم بانعدام فرد واحد، کما توجد بوجوده، وقد تقدّم البحث عنه مفصّلًا[۳۲۳].

المختار فی المسألة

والحقّ أن یقال: إنّ الحاکم بدلالتها علی العموم هو العرف لا العقل، فإنّ الطبیعة وإن کانت تنعدم بانعدام بعض أفرادها عقلًا، إلّاأنّها لا تکاد تکون معدومة عرفاً إلّاإذا انعدم جمیع مصادیقها.

نعم، العرف یوافق العقل فی الحکم بأنّها توجد بوجود فرد ما.

فهذه القاعدة فی ناحیة وجود الطبیعة عقلیّة وعرفیّة، ولیست فی ناحیة عدمها إلّاعرفیّة.

ولا یخفی علیک أنّ هذا الحکم العرفی لا یرتبط بالتبادر، فإنّک قد عرفت عدم انسباق العموم من لفظ النکرة فی سیاق النفی إلی أذهان أهل العرف، فحکمهم بإفادتها العموم مستند إلی نفس قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها»، فالنزاع بیننا وبین مثل المحقّق الخراسانی رحمه الله إنّما هو فی کون هذه القاعدة عرفیّة أو عقلیّة بعد الاتّفاق علی أنّ دلالتها علی العموم مستندة إلیها لا إلی الوضع والتبادر من اللفظ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۰

والحاصل: أنّ النکرة الواقعة فی سیاق النفی تفید العموم عرفاً وإن لم تدلّ علیه وضعاً ولا عقلًا.

احتیاجها فی الدلالة علی العموم إلی الإطلاق

لکن دلالتها علیه تتوقّف علی جریان مقدّمات الحکمة، کما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله حیث قال:

لکن لا یخفی أنّها تفیده إذا اخذت مرسلة لا مبهمة قابلة للتقیید، وإلّا فسلبها لا یقتضی إلّااستیعاب السلب لما اُرید منها یقیناً لا استیعاب ما یصلح انطباقها علیه من أفرادها، وهذا لا ینافی کو ن دلالتها علیه عقلیّة، فإنّها بالإضافة إلی أفراد ما یراد منها لا الأفراد التی تصلح لانطباقها علیها[۳۲۴]، إنتهی.

إن قلت: ما الفرق بین الألفاظ الموضوعة للعموم کلفظة «کلّ» وبین النکرة الواقعة فی سیاق النفی، حیث ذهبتم فی الأوّل إلی عدم احتیاجه فی إفادة العموم إلی الإطلاق وفی الثانی إلی احتیاجه إلیه؟

قلت: قد عرفت أنّ لفظة «كلّ» موضوعة للعموم، فهی بلفظها ناظرة إلی أفراد الطبیعة، لا إلیها نفسها، ونتمسّک لرفع احتمال دخل قید فیها بأصالة عدم الخطأ من دون أن نفتقر إلی التمسّک بالإطلاق الذی مورده ما إذا تعلّق الحکم بنفس الطبیعة کما تقدّم تفصیله فی کلام سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره.

وأمّا النکرة أو اسم الجنس فی سیاق النفی أو النهی فلا لفظ فیهما یدلّ علی العموم واستغراق الأفراد، فإنّ «لا» فی قولنا: «لا رجل فی الدار» تدلّ علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۱

النفی، و «رجل» علی نفس طبیعة الرجل، وفی «الدار» علی الظرفیّة، فلیس لنا لفظ ناظر إلی الأفراد والکثرات.

وکذلک قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» فإنّها- سواء کانت قاعدة عقلیّة کما علیه صاحب الکفایة، أو عرفیّة کما هو الحقّ المختار- ناظرة أیضاً إلی الطبیعة کما لا یخفی.

فإذا قال المتکلّم: «لیس رجل فی الدار» وشککنا فی أنّه أراد طبیعة الرجل أو الرجل العالم فلابدّ أوّلًا من إثبات إطلاق کلمة «رجل» من طریق کون المتکلّم حکیماً وفی مقام بیان جمیع ما له دخل فی مراده وعدم قیام قرینة علی تقییده وعدم تحقّق قدر متیقّن فی مقام التخاطب، کلّ ذلک لکی یثبت أنّ المنفیّ هو طبیعة الرجل المطلقة[۳۲۵]، ثمّ بعد ذلک نتمسّک بقاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» لکی یثبت العموم.

ولا فرق فی ذلک بین الطبیعة المنفیّة والمنهیّ عنها، وإن کان الأمر فی النهی أظهر، فإنّه إذا قال: «لا تشرب الخمر» نشکّ طبعاً فی أنّه هل کان فی مقام بیان تمام متعلّق حکمه، أو کان بصدد إشارة إجمالیّة إلی الحکم من دون تحدید موضوعه بجمیع حدوده وثغوره مثل آیة «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۳۲۶]، فلابدّ لاستفادة حرمة مطلق الخمر منه من إحراز تحقّق مقدّمات الحکمة.

والحاصل: أنّ مورد الإطلاق هو ما إذا تعلّق الحکم بالطبیعة لا- بالأفراد، فلا مجال لإجرائه فی العمومات المستفادة من لفظة «کلّ» وامثالها، بل المرجع عند احتمال التقیید فیها أصالة عدم الخطأ، بخلاف النکرة الواقعة فی سیاق النفی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۲

أو النهی، فإنّ النفی أو النهی فیها ورد علی الطبیعة، وموضوع القاعدة العقلیّة أو العرفیّة التی یستند العموم إلیها أیضاً هو الطبیعة، فلابدّ لإثبات العموم فیها من إحراز الإطلاق لکی یثبت أنّ صغری قاعدة «الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» هی الطبیعة المطلقة لا المقیّدة[۳۲۷].

۳- المحلّی باللام، مفرداً کان أو جمعاً:

واختلفوا فیه علی ثلاثة أقوال: أ- دلالته علی العموم مطلقاً، کما یستفاد من بعض الکلمات، ب- عدم دلالته علیه کذلک، واختاره المحقّق الخراسانی رحمه الله، ج- التفصیل بین الجمع والمفرد، فیدلّ الأوّل دون الثانی، وهو المشهور.

فلابدّ من البحث فی مقامین:

المقام الأوّل: فی المفرد المعرّف باللام

والحقّ أنّه لا- یقتضی العموم، لعدم اقتضائه وضع «ال» ولا- مدخولها، أمّا «ال» فلأنّها تفید تعریف الجنس[۳۲۸] تارةً، والعهد الذهنی[۳۲۹] أو الذکری[۳۳۰] اخری، وتکون للتزیین[۳۳۱] ثالثة، ولا أثر لوضعها للعموم فی معاجم اللغة ولو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۳

بنحو المشترک اللفظی.

وأمّا مدخولها فلأنّه وضع لنفس الطبیعة والماهیّة.

ولا- وضع للمجموع المرکّب منهما، لأنّه وإن لم یمتنع ثبوتاً، إلّاأنّ الدلیل علی خلافه إثباتاً، لأنّه لو وضع بنحو المجموع للعموم لتبادر

من لفظ «الإنسان» إلى الذهن عين ما يتبادر من لفظ «كلّ إنسان»، ولكان قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» بمعنى «أحلّ اللَّه كلّ بيع»، مع أنّ العرف يحكم بوجود الفرق بينهما من حيث المعنى، فإنّ الحكم تعلّق بنفس الطبيعة فى الأوّل وبأفرادها فى الثانى.

على أنّ وضع المفرد المحلّى باللام للعموم يستلزم اختصاص أصالة الإطلاق بالأسماء الخالية من «ال»[۳۳۲] مع أنّ أكثر الموارد التى تمسّك الفقهاء والاصوليّون فيها بأصالة الإطلاق هو المفرد المحلّى باللام.

إن قلت: كلّ ذلك يقتضى منع دلالته على العموم لفظاً فلماذا لم يدلّ عليه إذا اقتضته مقدّمات الحكمة، فإنّ المطلق تارةً يكون شموليّاً واخرى بدليّاً كما ذهب إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله.

قلت: أوّلًا: قد عرفت المناقشة فى تقسيمه إلى شمولى وبدلى[۳۳۳].

وثانياً: سلّمنا صحّة هذا التقسيم، إلّاأنّ القائل بالشمول فى طائفة من المطلقات لا يريد به العموم، وإلّا لما أنكر المحقّق الخراسانى رحمه الله دلالة المحلّى باللام على العموم[۳۳۴] مع ذهابه إلى أنّ الإطلاق فى مثل «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» يكون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۴

شموليّاً.

والحاصل: أنّ المفرد المعرّف باللام لا يدلّ على العموم، لأنّ العرف يفهم من

«أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» غير ما يفهم من «أحلّ اللَّه كلّ بيع».

المقام الثانى: فى الجمع المحلّى باللام.

كلام صاحب الكفاية فيه

قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله أنكر دلالة المحلّى باللام على العموم سواء كان مفرداً أو جمعاً، واستدلّ فى كليهما بعين ما قدّمناه فى المفرد المعرّف، من عدم وضع اللام للعموم ولا مدخوله[۳۳۵] ولا وضع آخر للمركّب منهما.

نقد كلامه بالنسبة إلى الجمع

وبرهانه وإن كان تامّاً بالنسبة إلى المفرد إلّاأنّه مخدوش بلحاظ الجمع، لأنّ العرف يفهم العموم من مثل «أكرم العلماء» دون «أكرم العالم»، وهذا كاشف عن وضع الجمع المعرّف باللام للعموم، فلا نسلّم عدم وضع ثالث للمركّب، نعم، لا وضع لكلّ واحد من مصاديقه، بل وضع عنوان «الجمع المحلّى باللام» للعموم، فينطبق على كلّ واحد من مصاديقه، مثل «العلماء» و «البيوع» و «الرجال» و ....

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۵

هل العموم المستفاد منه يكون مجموعيّاً أو استغراقيّاً؟

ثمّ إنّه ربما يقال بكون عمومه مجموعيّاً، لأنّ الجمع يقتضى نحو ارتباط وانسجام بين أفراده، واللام الداخل عليه لا يخالفه فى ذلك، وإن خالفه فى دلالته على أقلّ من تمام أفراده من المراتب الكثيرة للجمع، لما عرفت من وضع المجموع المركّب من اللام ومدخوله للعموم ولا يطلق على سائر مراتب الجمع إلّا بنحو من العناية والتجوّز.

وفيه: أنّ الجمع لو اقتضى الارتباط بين أفراده لكان كذلك فى جميع موارده، سواء كان محلّى باللام أو مضافاً أو مجرّداً، فلو قال المولى: «أكرم علماء البلد» أو قال: «جئنى برجال» فأكرم العبد تمام علماء البلد إلّاواحداً منهم فى المثال الأوّل وجاء برجلين فى المثال الثانى لما امتثل أصلًا، مع أنّ العرف يحكم بأنّه أطاع بالنسبة إلى ما وافقه وعصى بالنسبة إلى ما خالفه، وكذلك الأمر فى المعرّف

باللام، فإنّه إذا قال: «أكرم العلماء» فأكرم العبد تسعة منهم وفرضنا كونهم عشرة، فالعرف يحكم بأنّه أطاع وعصى.

والحاصل: أنّ العموم المستفاد من الجمع المحلّى باللام استغراقى، لأنّه يتبادر منه عرفاً ولا شاهد على أنّ الجمع يقتضى الانسجام والارتباط بين أفراده.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۷

فى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

الفصل الثالث‌فى حجّيّة العامّ المخصّص فى الباقى

اشارة

لا إشكال فى جريان أصالة العموم فيما إذا شكّ فى أصل التخصيص، لكنّهم اختلفوا فى جريانها فيما إذا خصّص بمتّصل أو منفصل وشكّ فى التخصيص الزائد.

فذهب بعضهم إلى جواز التمسّك بها مطلقاً، وبعضهم إلى عدمه كذلك، وفصّل ثالث بين ما إذا كان المخصّص المعلوم متّصلًا أو منفصلًا، فيجوز فى الأوّل دون الثانى.

ومنشأ هذا النزاع أنّ التخصيص هل هو كاشف عن التجوّز فى العامّ أم لا؟

لأنّ من قال بعدم حجّيّته فى الباقى استدلّ عليه بأنّ التخصيص يستلزم المجازيّة، والمجازات التى يحتمل استعمال العامّ فيها متعدّدة ولا مرجّح يعيّن أحدها.

ومن قال بحجّيّته فيه ذهب إلى أنّ التخصيص لا يستلزم التجوّز، لأنّ العامّ المخصّص استعمل فى عمومه، إذ التخصيص يوجب التصرّف فى الإرادة الجدّيّة لا الاستعماليّة.

ومن فصّل ذهب إلى أنّ التخصيص بالمنفصل يستلزم المجازيّة دون المتّصل.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۷۸

حقيقة المجاز

وبيان الحق فى المسألة يتوقّف على ذكر مقدّمة حول حقيقة المجاز، فنقول:

قد عرفت فى مبحث «استعمال اللفظ فى المعنى المجازى»[۳۳۶] أنّهم اختلفوا فى حقيقة المجاز على أقوال ثلاثة:

فذهب المشهور إلى أنّه عبارة عن استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

وخالفهم السكّاكى فى‌خصوص الاستعارة، حيث ذهب إلى أنّها لم تطلق على المشبّه إلّابعد ادّعاء دخوله فى جنس المشبّه به، فالاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له بادّعاء توسعته بحيث يصدق على المعنى المجازى، فللأسد مثلًا أفراد حقيقيّة وادّعائيّة.

والحقّ ما ذهب إليه المحقّق الشيخ محمّد رضا الاصفهانى صاحب كتاب «وقاية الأذهان» من تعميم ما أفاده السكّاكى بحيث يعمّ المجاز المرسل، وتبعه فى ذلك تلميذه المحقّق العلّامة قائد الثورة الإسلاميّة سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، فالمجاز استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى، سواء كان استعارة أم مجازاً مرسلًا[۳۳۷]، لكن لا بادّعاء توسعة ما وضع له كما ذهب إليه السكّاكى، ضرورة عدم إمكان التوسعة فى مثل «زيد حاتم»، فإنّ «حاتم» علم شخص، وليس له مفهوم كلّى لكى يدّعى توسعته بحيث يعمّ زيداً لأجل شباهته به فى الجود، ولا يمكن ادّعاء كونه بمعنى «من له الجود» بانسلاخه من العلميّة والجزئيّة بعدما سمّاه أبوه «حاتماً» حين ولادته من دون أن يخطر بباله أن يصير فى المستقبل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۷۹

جواداً مشهوراً بین الناس.

علی أنّه کرّ علی ما فرّ، فإنّ السکّاکی لأجل التحفّظ علی ظرائف المجازات عدل عن مذهب المشهور إلی القول بکون الاستعارة استعمال اللفظ فیما وضع له، مع أنّ إطلاق «حاتم» علی «من له الجود» استعمال له فی غیر ما وضع له کما لا یخفی.

بل یمکن أن یناقش فی کلامه بالنسبة إلی أسماء الأجناس أیضاً، فإنّا لو فرضنا توسعة معنی «الأسد» مثلًا بحیث یکون له أفراد ادّعائیّة کما له أفراد حقیقیّة لکان إطلاقه علی هذا المعنی الادّعائی استعمالًا له فی غیر ما وضع له، لأنّ ما وضع له هو الماهیّة المنطبقة علی خصوص الأفراد الحقیقیّة، فالتزم السکّاکی بمقالة المشهور من حیث لا یشعر.

فالحقّ أن یقال: لیس المجاز إبدال لفظ بلفظ آخر کما ذهب إلیه المشهور، ولا تصرّفاً فی معنی اللفظ کما علیه السکّاکی، بل تصرّفاً وادّعاءً فی الانطباق والهوهویّة، فإذا قلنا: «زید حاتم» أو «زید أسد» استعمل کلّ من الموضوع والمحمول فی معناه الحقیقی، لکنّ الحمل والحکم بالاتّحاد بینهما أمر ادّعائی.

وإذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» کان الادّعاء فی انطباق «أسد» علی الرجل الشجاع الذی رآه المتکلّم من دون أن یتصرّف فی معنی «الأسد» أصلًا.

فعلی هذا لا فرق بین المجاز فی الکلمة والمجاز فی الإسناد فی أنّهما عبارة عن کون الحمل والانطباق فیهما ادّعائیاً.

هل التخصیص یستلزم المجازیّة؟

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لاینبغی ا لقول بمجازیّة العامّ المخصّص بناءً علی ما اخترناه فی حقیقة المجاز، لأنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۰

الفسّاق من العلماء» فلا توجیه للمجازیّة إلّابادّعاء خروج العالم الفاسق عن تحت العامّ موضوعاً، فکما أنّا نحکم ادّعاءً أنّ الرجل الشجاع حیوان مفترس فیما إذا قلنا: «رأیت أسداً یرمی» کذلک نحکم ادّعاءً فی المقام بأنّ العالم الفاسق لیس بعالم.

وهو خلاف الوجدان، فإنّا حینما نلاحظ العامّ والخاصّ المتقدّمین نفهم منهما أنّ «العلماء» عند المولی علی فریقین: عدول وفسّاق، من دون أن یفرض خروج الفریق الثانی عن تحت عنوان «العلماء»، لکنّه أخرجهم من الحکم بوجوب الإکرام، فالتخصیص خروج حکمی لا موضوعی، وهذا هو الفارق بینه وبین الحکومة.

إنّما الکلام فی مجازیّة العامّ المخصّص بناءً علی مذهب المشهور من کون المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له.

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّه لا یصدق التخصیص علی التخصیص بالمتّصل أصلًا، إذ لیس لنا حکم عامّ ارید تضییق دائرته بالاستثناء ونحوه، بل إطلاق التخصیص علیه إنّما هو من قبیل «ضیّق فم الرکیة»[۳۳۸].

سلّمنا انطباق عنوان التخصیص علیه، لکنّه لا یستلزم التجوّز، لأنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلو کان استعمال «العلماء» مجازاً لکان بمعنی «العلماء العدول» وحینئذٍ لا یصحّ استثناء فسّاقهم إلّابنحو الاستثناء المنقطع کما لا یخفی، فلابدّ من القول باستعمال لفظ «العلماء» فی معناه الحقیقی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۱

العامّ لکی یصحّ ورود الاستثناء علیه.

وأمّا التخصیص بالمنفصل فربما استدلّوا علی استلزامه التجوّز بأنّ اللفظ الموضوع للعموم استعمل فی غیر ما وضع له، أعنی خصوص غیر مورد المخصّص، إذ لو أراد معناه بعمومه لاستلزم أن ینقلب المخصّص ناسخاً، لأنّ الفرق بین التخصیص والنسخ أنّ التخصیص عبارة عن إخراج مورد المخصّص عن حکم العامّ من أوّل الأمر بحیث لا یعمّه حکمه فی زمان من الأزمنة أصلًا، والنسخ عبارة عن قطع استمرار الحکم فی الزمن الثانی بعدما کان ثابتاً فی الزمن الأوّل.

نقد القول بالمجازیّة

والحقّ فی ردّه ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله من أنّ لنا إرادةً استعمالیّةً وجدّیّة، فإذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال بدلیل منفصل: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» نستکشف أنّ مراده الجدّی من الدلیل العامّ مغایر لمراده الاستعمالی، لأنّه استعمله فی جمیع العلماء ومراده الجدّی خصوص العلماء الذین لم یتّصفوا بالفسق، فأین استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له کی تصحّ دعوی المجازیّة؟

إن قلت: کان المولی قادراً علی تفهیم جمیع مقصده بدلیل واحد، کأن یقول:

«أکرم العلماء الموصوفین بعدم الفسق» والإتیان بالدلیل العامّ مع علمه بأنّه سیخصّصه إغراء بالجهل، لأنّ العبد یتخیّل أنّ إرادته الجدّیّة تعلّقت بإکرام جمیع العلماء، فإذا ورد المخصّص علم أنّ مراده الجدّی غیر مراده الاستعمالی، فما فائدة هذا النحو من المحاورة؟

قلت: إنّ الشارع المقدّس سلک فی التفهیم والتفهّم وکذا فی التقنین طریقة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۲

العقلاء، ولا ریب فی أنّ طریقتهم فی مقام ضرب القانون توجیه الحکم إلی‌موضوع عامّ ثمّ استثناء ما تقتضی المصلحة إخراجه من ذلک القانون الکلّی.

نعم، إنّ العقلاء من البشر ربما کانوا یجهلون حین التقنین بموارد الاستثناء بل یعرفونها تدریجاً فی مقام العمل وتنفیذ القانون، بخلاف الشارع، فإنّه عالم بجمیع موارد المصالح والمفاسد ولا تدریج فی علمه بالعمومات والمخصّصات، إلّا أنّ المصلحة قد تقتضی تأخیر إبلاغ موارد الاستثناء، کما أنّها کانت تقتضی بیان الأحکام بالتدریج فی صدر الإسلام.

وبالجملة: العقلاء والشارع یشترکان فی أنّ طریقتهم فی مقام إعطاء القانون توجیه الأحکام إلی الموضوعات العامّة لتکون مرجعاً فی موارد الشکّ وحجّة علی الموالی والعبید، ثمّ العقلاء یخصّصون تلک القوانین بعد علمهم بموارد التخصیص، والشارع یخصّصها بعد حلول أوان بیان المخصّصات.

ولو لا سلوک الشارع مسلک العقلاء فی ذلک لحکم بالتناقض بین العامّ والخاصّ، ضرورة أنّ الموجبة الکلّیّة نقیض السالبة الجزئیّة کما قرّر فی المنطق، فلابدّ من الحکم بتناقض قوله تعالی: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۳۳۹] مع قوله: «حَرَّمَ الرِّبَا»[۳۴۰] لو رأیناهما من منظر العقل وبحسب الموازین المنطقیّة.

لکنّ الذی یسهّل الخطب أنّ طریقة الشارع هی طریقة العقلاء الذین لا یرون العامّ والخاصّ متناقضین فی جوّ التقنین[۳۴۱]، بل یجمعون بینهما بالجمع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۳

الدلالی.

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله بتوضیح منّا[۳۴۲].

وملخّصه: أنّ الإرادة الجدّیّة وإن تعلّقت بغیر مورد المخصّص من سائر أفراد العامّ، إلّاأنّ الإرادة الاستعمالیّة- وبعبارة اخری- إرادة جعل القانون تعلّقت بالعامّ بعمومه، فإذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کان البعث إلی إکرام جمیع العلماء، لکن لا لغرض الانبعاث إلی إکرام الجمیع، بل البعث بالنسبة إلی إکرام عدولهم لأجل الانبعاث دون إکرام فسّاقهم، کما أنّ

البعث فی الأوامر الامتحانیّة لیس لغرض الانبعاث أصلًا.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقد ناقش المحقّق النائینی رحمه الله فیما أفاده صاحب الکفایة بأنّ حقیقة الاستعمال لیس إلّاإلقاء المعنی بلفظه بحیث لا یکون الشخص حال الاستعمال ملتفتاً إلی الألفاظ، بل هی مغفول عنها، وإنّما تکون الألفاظ قنطرة ومرآة إلی المعانی، ولیس للاستعمال إرادة مغایرة لإرادة المعنی الواقعی، فالمستعمل إن کان قد أراد المعانی الواقعة تحت الألفاظ فهو، وإلّا کان هازلًا. والحاصل: أنّ تفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الإرادة الواقعیّة ممّا لا محصّل له، بل العامّ قبل ورود التخصیص علیه وبعده یکون علی حدّ سواء فی تعلّق الإرادة به وأنّ هناک إرادة واحدة متعلّقة بمفاده، فهذا الوجه لیس بشیء.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۴

بل التحقیق، هو أن یقال: إنّ کلّاً من أداة العموم ومدخولها لم یستعمل إلّا فی معناه، والتخصیص سواء کان بالمتّصل أو بالمنفصل لا یوجب المجازیّة، لا فی الأداة، ولا فی المدخول.

أمّا فی الأداة: فلأنّ الأداة لم توضع إلّاللدلالة علی استیعاب ما ینطبق علیه المدخول، وهذا لا یتفاوت الحال فیها بین سعة دائرة المدخول، أو ضیقه، فلا فرق بین أن یقال: «أکرم کلّ عالم» وبین أن یقال: «أکرم کلّ إنسان» فإنّ لفظة «کلّ» فی کلا المقامین إنّما تکون بمعنی واحد، مع أنّ الثانی أوسع من الأوّل، وذلک واضح.

وأمّا فی المدخول: فلأنّ المدخول لم یوضع إلّاللطبیعة المهملة المعرّاة عن کلّ خصوصیّة، فالعالم مثلًا لا یکون معناه إلّامن انکشف لدیه الشیء، من دون دخل العدالة والفسق والنحو والمنطق فیه أصلًا، فلو قیّد العالم بالعادل أو النحوی أو غیر ذلک من الخصوصیّات والأنواع لم یستلزم ذلک مجازاً فی لفظ العالم، لأنّه لم یرد من العالم إلّامعناه ولم یستعمل فی غیر من انکشف لدیه الشیء، والخصوصیّة إنّما استفیدت من دالّ آخر، وعلی هذا لا یفرق الحال بین أن یکون القید متّصلًا بالکلام أو منفصلًا، أو لم یذکر تقیید أصلًا لا متّصلًا ولا منفصلًا، ولکن کان المراد من العالم هو العالم العادل مثلًا، فإنّه فی جمیع ذلک لم یستعمل العالم إلّافی معناه، فمن أین تأتی المجازیّة؟ وأیّ لفظ لم یستعمل فی معناه؟ حتّی یتوهّم المجازیّة فیه[۳۴۳].

إنتهی کلامه ملخّصاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۲۸۵

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المسألة

ویرد علی الفقرة الاولی من کلامه أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله لم یلتزم بتغایر الإرادتین فی جمیع الموارد، لکی یرد علیه إشکال المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّک قد عرفت أنّ العامّ والخاصّ إذا وردا فی مقام الإخبار، کأن یقال: «ما جائنی من القوم أحد» و «جائنی من القوم زید» کانا متعارضین، ولا یصحّ اعتذار المتکلّم بأنّ مراده الجدّی من العامّ غیر زید.

بل التزم بتفکیک الإرادة الاستعمالیّة عن الجدّیّة فی خصوص مقام التقنین، وهو متین، وقد عرفت التوضیح الکامل فی تقریبه.

وأمّا ما أفاده من التحقیق لإبطال القول بالمجازیّة فی العامّ المخصّص، ففیه: أنّه تامّ فی المخصّص المتّصل دون المنفصل، لأنّ الادباء قالوا: «للمتکلّم أن یلحق بکلامه ما شاء ما دام کونه مشتغلًا به» فلم ینعقد للکلام ظهور قبل الفراغ عنه، بخلاف ما إذا فرغ[۳۴۴]، فإنّ أصالة الظهور تجری حینئذٍ لکشف مراده من دون أن نتوقّف فیها لأجل احتمال الإتیان بقید منفصل، فإذا قال:

«أکرم کلّ عالم عادل» أو «أکرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» فلا مجال لتوهّم المجازیّة فیه بعین التقریب الذی ذکره المحقّق النائینی رحمه الله.

وأمّا إذا قال: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال بـدليل منفصل: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» فلا يخلو إمّا لم ينعقد ظهور للدليل العامّ قبل الإتيان بالمخصّص، أو كان له ظهور فی عمومه، أو فی خصوص العلماء العدول.

لا مجال للأوّل، لما عرفت من اتّفاقهم على جريان أصالة الظهور الكاشفة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۶

عن مراد المتكلّم بعد فراغه من الكلام.

ولا للثانی، لأنّ إرادة العموم لا تلائم الإتيان بالمخصّص، بل تناقضه، فلابدّ من أن يعامل بينهما معاملة المتعارضين، مع أنّهم لم يعاملوا بينهما كذلك، ولا المحقّق النائينی رحمه الله يلتزم به، بل اتّفقوا على التوفيق بينهما بالجمع الدلالی.

وأمّا الثالث: فهو يستلزم استعمال كلمة «العالم» فی غير ما وضع له، وهو «العالم العادل»، فيكون مجازاً لو لم نقل بكونه خطأً، لعدم اشتماله على العلائق المجوّزة للمجاز[۳۴۵].

لا يقال: هاهنا احتمال رابع، وهو أن يكون مدخول «كلّ» مستعملًا فی الطبيعة المهملة التی لا تأبی من التقييد، لا المطلقة، لكی يستلزم التناقض بين الدليلين، ولا المقيّدة، ليستلزم الخطأ أو التجوّز.

فإنّه يقال: إرادة الطبيعة المهملة تقتضی عدم جريان أصالة العموم حتّى عند الشكّ فی أصل التخصيص، مع أنّ جريانها متّفق عليه، وإن اختلفوا فی جريانها فی مورد الشكّ فی التخصيص الزائد.

فالطريق الوحيد للفرار عن مجازيّة العامّ المخصّص بالمنفصل- بناءً على مذهب المشهور فی حقيقة المجاز- هو ما ذهب إليه المحقّق الخراسانی رحمه الله من الالتزام بتغاير الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، فإذا قال المولى: «أكرم كلّ عالم» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء» استعمل العامّ فی عمومه، لكنّ المراد الجدّی خصوص العلماء العدول، فلا يلزم محذور مجازيّة العامّ المخصّص ولا محذور تناقض الدليلين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۷

والحاصل: أنّ تخصيص العامّ لا- يستلزم التجوّز، سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، ولا فرق فی ذلك بين مبنى المشهور فی حقيقة المجاز وبين ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره واستاذه المحقّق الاصفهانی رحمه الله، فلا تنثلم حجّيّة العامّ فی تمام الباقی بسبب التخصيص، فيجوز التمسّك به عند الشكّ فی التخصيص الزائد، كما يجوز التمسّك به عند الشكّ فی أصل التخصيص.

نعم، لو قلنا بأنّه يستلزم المجازيّة لما جرت أصالة العموم لرفع احتمال تقييد العامّ بقيد آخر، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصيّات وعدم قيام برهان على كون تمام الباقی أرجحها وأقربها، ولا فائدة فی تفصيله بعد إقامة البرهان على بطلان القول بالمجازيّة رأساً.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۸۹

فی التمسّك بالعامّ فی الشبهة المفهوميّة للمخصّص

الفصل الرابع فی التمسّك بالعامّ فی الشبهة المفهوميّة أو المصداقيّة للمخصّص

اشارة

فهاهنا مقامان من البحث:

المقام الأوّل: فی الشبهة المفهوميّة

اشارة

ولها صور أربع، لأنّ المخصّص المجمل تارةً يكون مردّداً بين الأقلّ والأكثر، واخرى بين المتباينين، وفى كلّ منهما إمّا أن يكون متّصلًا أو منفصلًا.

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصّص متّصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» وشككنا فى أنّ الفاسق هل هو خصوص مرتكب الكبيرة أو الأعمّ منه ومن مرتكب الصغيرة.

فلا إشكال فى بقاء العالم الذى لم يصدر منه ذنب أصلًا تحت العامّ، وكذا لا إشكال فى دخول العالم الذى ارتكب الكبيرة فى المخصّص.

إنّما الإشكال فيمن يرتكب الصغيرة من العلماء، فنشكّ فى أنّه هل هو باقٍ تحت العامّ ليجب إكرامه، أو ينطبق عليه المخصّص كى لا يجب؟

ربما يقال بجريان أصالة العموم فيه، فإنّها أصل عقلائى يرجع إليه عند الشكّ فى خروج بعض مصاديق العامّ عن تحته.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۰

ويظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أ- أنّ أصالة العموم ليست أصلًا مستقلّاً، بل هى شعبة من أصالة الظهور[۳۴۶].

ب- أنّ الاستثناء بمنزلة الوصف، فكأنّه قال: «أكرم العلماء الموصوفين بعدم الفسق».

وحينئذٍ فلا ريب فى ظهوره فى وجوب إكرام خصوص من احرز أنّه عالم غير فاسق، ولا يعمّ من شكّ فى عالميّته أو فى عدم فاسقيّته، إذ لابدّ من إحراز الصغرى فى مورد لينطبق عليه الكبرى.

وبعبارة اخرى: لا ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشتغلًا به، فلا تجرى أصالة العموم- التى هى شعبة من أصالة الظهور- فى ناحية العامّ إذا خصّص بقيد متّصل مردّد بين الأقلّ والأكثر.

بل لا يصدق عليه التخصيص حقيقةً كما تقدّم، لأنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد عن حكم العامّ الذى انعقد له ظهور فى العموم، فلا ينطبق إلّاعلى التخصيص بالمنفصل.

فالمرجع فى المقام هو أصالة البراءة.

الصورة الثانية: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».

والحقّ أنّ أصالة العموم جارية فى هذه الصورة، لما تقدّم من انعقاد الظهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۱

للكلام بعد فراغ المتكلّم عنه، فتقديم الخاصّ المنفصل على العامّ إنّما هو من باب تقديم الأظهر على الظاهر، لا من باب كشفه عن عدم ظهور العامّ فى العموم، وأظهريّة الخاصّ إنّما هو فى القدر المتيقّن، وفى هذا المقدار يرفع اليد عن ظهور العامّ قطعاً، وأمّا الفرد المشكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فليس المخصّص حجّة فيه، فضلًا عن كونه أظهر، فرفع اليد عن العموم فيه طرح للحجّة المستقرّة من دون معارض.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

وناقش فيه العلّامة المجدّد مؤسّس الحوزة العلميّة بقم المقدّسة المحقّق الحائرى رحمه الله بقوله:

وفيه نظر، لإمكـان أن يقـال: إنّه بعـدما صـارت عـادة المتكلّم جاريـة على ذكر التخصـيص منفصـلًا عن كلامه[۳۴۷] فحال المخصّـص المنفصل فى كلامه حال المتّصل فى كلام غيره، فكما أنّه يحتاج فى التمسّك بعموم كلام سائر المتكلّمين إلى إحراز عدم المخصّص المتّصـل إمّـا بالقطع وإمّا بالأصل، كـذلك يحتاج فى التمسّك بعموم كلام المتكلّم المفروض إلى إحراز عـدم المخصّـص المنفصـل أيضاً، فإذا احتاج العمل بالعامّ إلى إحراز عـدم التخصـيص بالمنفصل فاللازم الإجمال فيما نحن فيه، لعـدم إحراز عـدمه، لا بالقطع ولا بالأصل، أمّا الأوّل: فواضح، وأمّا الثانى: فلما مضـى من أنّ جريانه مخصوص بمورد لم يوجد ما يصـلح لأن يكون مخصّـصاً، والمسألة محتاجة إلى التأمّل[۳۴۸]، إنتهى كلامه.

لكنّه رحمه الله عدل فى التعليقة عمّا ذكره فى المتن بقوله:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۲

والإنصـاف خلاـف مـا ذكرنـا، ووجهه أنّه لو صـحّ مـا ذكر لمـا جـاز تمسّـك أصـحاب الأئمّـة عليهم السـلام بكلام إمام زمانهم، لأنّه كالتمسّك بصـدر كلام متكلّم قبل مجيء ذيله، فحيث جرى ديـدنهم على التمسّك دلّ ذلك على اسـتقرار ظهور الكلام وعدم كونه مع كلام الإمام اللاحق كصـدر الكلام الواحـد الصادر فى المجلس الواحـد مع ذيله، غايـة الأمر لو فرض صـدور الحكم المخالف من الإمـام اللاـحق كشـف ذلـك عـن كـون مؤدّى العـامّ السـابق حكمـاً ظاهريّـاً بالنسـبة إلى أهـل ذلـك الزمـان أعنى مـا قبـل صـدور الخاصّ[۳۴۹]، إنتهى كلامه.

إن قلت: فهل لا فرق فى التمسّك بأصالة العموم بين كلام من يعتاد بإتيان المخصّـصات المنفصلة، كما فى الكتاب والسنّة، وبين كلام غيره؟

قلت: لاـ فرق بينهمـا فى أصـل الظهور فى العموم، ولاـ فى جواز التمسّك بأصالـة العموم، وإنّما الفرق بينهما فى أنّ جواز التمسّك بها يتوقّف على الفحص عن المخصّـص فى الأـوّل دون الثانى، ولأجل ذلك اشترطوا الفحص عنه قبل التمسّك بالعمومات الشـرعيّة دون عمومات الموالى العرفيّة[۳۵۰].

والحاصل: أنّ أصالة العموم تجرى فى الفرد المشـكوك انطباق عنوان المخصّص عليه فيما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين الأقلّ والأكثر، غاية الأمر أنّ جريانها فى الشريعة مشروط بالفحص عن المخصّص واليأس عن الظفر به.

الصورة الثالثة: ما إذا كان المخصّـص متّصـلًا مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء إلّازيداً» وشككنا فى أنّه هل أراد زيد بن عمرو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۳

أو زيد بن بكر[۳۵۱].

وحيث عرفت أنّه لا يكاد ينعقد ظهور للكلام ما دام المتكلّم مشـتغلًا به فالعامّ يصير مجملًا حقيقة[۳۵۲] بالنسبة إلى كلا المتباينين، لأنّ إجمـال المخصّـص يسـرى إلى العـامّ، فلا يجوز التمسّك به فى شـىء منهما، إذ لا ظهور له فيهما، لكى تجرى أصالـة العموم التى هى شعبة من أصالة الظهور، فالمرجع فى كلا المتباينين هو أصالة البراءة.

نعم، لا ينثلم ظهور العامّ فى غيرهما من سائر مصاديقه وأفراده، فيجوز التمسّك بأصالة العموم فيها.

الصورة الرابعة: ما إذا كان المخصّص منفصلًا مردّداً بين المتباينين، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال: «لا تكرم زيداً العالم».

ولاـ يجوز التمسّـك بالعـامّ هاهنـا أيضـاً فى شـىء من المتبـاينين، لأـنّ ظهوره فى العموم وإن كـان لاـ ينكر، إلّاأنّ إجمال المخصّـص يسـرىإليه حكماً ويسقطه عن الحجّيّة، ضرورة أنّ التمسّك بأصالة العموم فى كليهما مخالف لمقتضى التخصيص[۳۵۳]، وفى أحدهما ترجيح من غير مرجّح، فلابدّ من التمسّك بذيل الاصول الجارية فى مقام العمل.

ولايخفى أنّ المخصّـص تارةً يشتمل على حكم مضادّ لحكم العامّ، كما إذا دلّ أحدهما على وجوب إكرام العلماء، والآخر على حرمة

إكرام زيد العالم المردّد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۴

بين زيد بن عمرو وزيدبن بكر، واخرى على حكم مخالف لحكمه بحيث لا يمتنع امتثال كليهما معاً، كما إذا دلّ أحدهما على الوجوب والآخر على عدمه.

ولا ريب فى أنّ الأوّل من مصاديق دوران الأمر بين المحذورين، فيرجع فيه إلى أصالة التخيير.

وأمّا الثانى فهل هو مورد أصالة الاحتياط؟ لأنّ الاشتغال اليقينى بتكليف عامّ يقتضى البراءة اليقينيّة، ولا نعلم بالبراءة لو تركنا إكرام زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى المثال السابق.

أو هو مورد أصالة البراءة، لأنّ العامّ وإن كان حجّة، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بابتلائه بحجّة أقوى، فإنّ المخصّص وإن كان مجملًا بالنسبة إلى كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بمغلوبيّة أصالة العموم به، فالشكّ فى وجوب إكرام كلّ منهما من قبيل الشكّ فى التكليف، وهو مجرى أصالة البراءة.

والحقّ هو التفصيل بين أقسام العامّ، وإن اخترنا فى الدورة السابقة جريان أصالة البراءة مطلقاً.

توضيح ذلك: أنّ العامّ المجموعى مشتمل على تكليف واحد لا يمتثل إلّا بالموافقة فى جميع أفراده، بحيث لو أخلّ العبد بواحد منها لما امتثل أصلًا كما تقدّم، فلابدّ فى المثال المذكور- على فرض كون العامّ مجموعيّاً- من إكرام كلّ من زيدبن عمرو وزيدبن بكر، وإلّا لم تحصل البراءة اليقينيّة من الاشتغال اليقينى المستفاد من العامّ.

بخلاف العامّ الاستغراقى، لأنّ التكليف فيه متعدّد بتعداد أفراد العامّ، ولكلّ منها موافقة ومخالفة مستقلّة، فإذا امتثل العبد التكليف فى الأفراد المعلوم بقائها تحت العامّ يشكّ فى وجوب إكرام زيدبن عمرو وزيدبن بكر، فتجرى أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۵

البراءة فى كلّ منهما.

إن قلت: العلم إجمالًا بوجوب إكرام أحدهما يقتضى كونه من موارد الاشتغال، لكونه من مصاديق الشكّ فى المكلّف به.

قلت: ليس لنا علم إجمالى فى المقام، بل الموجود هو أصالة العموم، وليس لسان أصالة العموم وجوب إكرام أحدهما، كالعلم الإجمالى بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فى يوم الجمعة، والبيّنة القائمة بخمريّة أحد الإنائين، بل لسانها وجوب إكرام كليهما، ونحن نعلم بكذبها فى أحدهما الذى هو مورد التخصيص، فأصالة العموم الجارية فى المقام فى كلّ من المتباينين بمنزلة الأمارتين المتعارضتين، والقاعدة تقتضى تساقطهما[۳۵۴].

نعم، الأخبار العلاجيّة الواردة فى خصوص تعارض الخبرين هى المتّبعة وإن كانت على خلاف القاعدة، وأمّا سائر الأمارات المتعارضة فتبقى تحتها.

وإذا تساقط أصالة العموم بالنسبة إلى زيدبن عمرو وزيدبن بكر كليهما فالمرجع هو أصالة البراءة فيهما، فلا يجب إكرامهما بحسب الحكم الظاهرى.

هذا ما يقتضيه التحقيق فى العامّ المجموعى والاستغراقى.

ويلحق العامّ البدلى بالمجموعى فى هذا البحث، لأنّا نشكّ فى حصول براءة الذمّة من الاشتغال اليقينى بإتيان أحد المتباينين الذين يحتمل انطباق المخصّص على كلّ منهما، فإنّ المولى إذا قال: «أكرم أىّ عالم شئت» ثمّ قال: «لايجب إكرام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۶

زيد العالم» فلا ريب فى اشتغال ذمّة المكلّف بتكليف واحد، وهو وجوب إكرام واحد من العلماء، فلو أكرم زيدبن عمرو أو زيدبن بكر فى مقام الامتثال لشكّ فى فراغ ذمّته من التكليف المعلوم، لاحتمال كونه مورد التخصيص، نعم، لو أكرم كليهما لقطع بالفراغ

كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الشبهة المفهوميّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۷

فى التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص

المقام الثانى: فى الشبهة المصداقيّة

اشارة

إنّ مورد الشبهة المصداقيّة هو الشكّ فى دخول فرد من أفراد ما ينطبق عليه العامّ فى المخصّص، مع كون المخصّص مبيّناً لا إجمال فيه، وإنّما الإجمال فى المصداق، فلا يدرى أنّ هذا الفرد متّصف بعنوان الخاصّ فخرج عن حكم العامّ، أم لم يتّصف فهو مشمول لحكم العامّ.

ولابدّ قبل البحث فيها من ذكر نكتة لكى يتّضح محلّ النزاع:

وهى أنّه لا إشكال ولا خلاف فى عدم جواز التمسّك بدليل إذا شكّ فى كون شىء مصداقاً لنفس ذلك الدليل، سواء كانت الشبهة وجوبيّة، كما إذا قال:

«أكرم كلّ عالم» وشككنا فى كون زيد مثلًا عالماً أم جاهلًا، أو تحريميّة، كما إذا قال: «لا تشرب الخمر» وشككنا فى كون مايع خمراً أو خلّاً[۳۵۵]، لأنّ جواز التمسّك بدليل فى مورد يتوقّف على إحراز دخول ذلك المورد فى موضوع ذلك الدليل.

ولا كلام أيضاً فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل، لما عرفت من عدم انعقاد ظهور مستقلّ للعامّ مجرّداً عمّا اتّصل به من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۸

القيود، فلقول المولى: «أكرم العلماء إلّاالفسّاق منهم» ظهور واحد، لدلالته على وجوب إكرام العلماء الموصوفين بعدم الفسق، فلا يجوز التمسّك بأصالة العموم لإثبات وجوب إكرام زيد لو شككنا فى عدالته وفسقه[۳۵۶]، كما لا يجوز التمسّك بها لو شككنا فى عالميّته وجاهليّته.

فيختصّ النزاع بالشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل.

وقد وقع التمسّك بالعامّ فيها من السيّد محمّد كاظم اليزدى رحمه الله فى بعض الموارد من عروته.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المقام

لكن ذهب المحقّق النائينى رحمه الله إلى عدم الجواز، كما لا يجوز فى المخصّص المتّصل، فإنّه قال:

وأمّا إذا كان مجملًا مصداقاً، كما لو تردّد زيد بين أن يكون فاسقاً أو غير فاسق، لأجل الشبهة المصداقيّة، ففى الرجوع إلى العامّ وعدم الرجوع خلاف، والأقوى عدم الرجوع إليه، لأنّ عنوان العامّ قبل العثور على المخصّص كان تمام الموضوع للحكم الواقعى بمقتضى أصالة العموم المحرزة لعدم دخل شىء فى موضوع الحكم غير عنوان العامّ، فيكون مفاد قوله: «أكرم العلماء»- بمقتضى أصالة العموم- هو وجوب إكرام كلّ عالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، وسواء كان نحويّاً أو غير نحوى، ولكن بعد العثور على المخصّص يخرج عنوان العامّ عن كونه تمام الموضوع ويصير جزء الموضوع، والجزء الآخر هو عنوان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۲۹۹

الخاصّ، وتسقط أصالة العموم بالنسبة إلى ما تكفّله الخاصّ، ولا يكون مفاد العامّ وجوب إكرام العالم، سواء كان فاسقاً أو غير فاسق، بل يكون مفاد العامّ بضميمة المخصّص هو وجوب إكرام العالم الغير الفاسق، فيكون أحد جزئى الموضوع عنوان «العالم» وجزئه الآخر «غير الفاسق»، فكما أنّه لو شكّ فى عنوان العامّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ بالنسبة إلى المشتبه، كذلك لو شكّ فى عنوان الخاصّ من جهة الشبهة المصداقيّة لا يجوز التمسّك بالعامّ لإحراز حال المشتبه، لأنّه لا فرق حينئذٍ بين مشكوك العلم وبين مشكوك الفسق، بعدما كان لكلّ منهما دخل فى موضوع الحكم، وكلّ دليل لا يمكن أن يتكفّل وجود موضوعه، بل الدليل إنّما يكون متكفّلًا لثبوت الحكم على فرض وجود موضوعه[۳۵۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه ملخّصاً.

وحاصله: أنّه ليس للعامّ المخصّص بالمنفصل ظهور مستقلّ مع قطع النظر عن ملاحظة مخصّصه، فهو فى ذلك كالعامّ المخصّص بالمتّصل، فكما لا يجوز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة للمخصّص المتّصل فكذلك لا يجوز فيما إذا كان منفصلًا.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله

لكنّه مبنىّ على ما تقدّم[۳۵۸] منه رحمه الله من إنكار تفكيك الإرادة الاستعماليّة عن الإرادة الجدّيّة، وأمّا بناءً على ما عرفت من تغاير الإرادتين واستقلال ظهور

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۰۰

كلّ من الدليلين فكلّ واحد من العامّ والخاصّ حجّة برأسه، ولا أساس لما أفاده هذا المحقّق الجليل رحمه الله.

فلابدّ من تركيز البحث على هذا المبنى الصحيح، فنقول:

غاية ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات جواز الرجوع إلى العامّ فى المقام أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلًا حجّة، ولا يكون حجّة فيما اشتبه أنّه من أفراده، فخطاب «لا تكرم فسّاق العلماء» لا يكون دليلًا على حرمة إكرام من شكّ فى فسقه من العلماء، فلا يزاحم مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فإنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّة بغير الحجّة.

والحقّ فى جوابه ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله[۳۵۹]، وتوضيحه يحتاج إلى‌ذكر معنى الحجّة وما يتمّ به الحجّيّة:

الحجّة عبارة عمّا يصلح لأن يحتجّ به المولى على العبد وبالعكس[۳۶۰]، وهذا يتوقّف على إحراز ثلاثة امور مترتّبة:

أ- أصل الظهور، بمعنى أن يكون اللفظ ظاهر المعنى، لا مجملًا كاللفظ المشترك المستعمل من دون قرينة معيّنة.

ب- أصالة الظهور، وهى أن يكون المتكلّم استعمل اللفظ فى ذلك المعنى الذى له ظهور فيه، ولا فرق فى ذلك بين أن يستعمله فى المعنى الحقيقى، نحو «رأيت أسداً» أو المجازى، نحو «رأيت أسداً يرمى»، فإنّ أصالة الظهور كاشفة عن المراد الاستعمالى فى كليهما، غاية الأمر أنّ أصالة الظهور الجارية فى المعنى الحقيقى تسمّى أصالة الحقيقة أيضاً، كما أنّها فى العمومات تسمّى أصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۰۱

العموم.

ج- أصالة التطابق بين الإرادة الاستعماليّة والجدّيّة، بمعنى أنّ المتكلّم لو لم يأت بقرينة على مخالفة مراده الجدّى مع الاستعمالى فالأصل تطابقهما.

فلا يصحّ الاحتجاج بدليل إلّاإذا كان واجداً لهذه الاصول الثلاثة.

إذا عرفت هذا فانقدح لك أنّ ظهور العامّ فى العموم واستعماله فيه ممّا لا يكاد ينكر فى المقام، لكن أصالة التطابق بين الإرادتين لا تجرى فيه، بل المراد الجدّى منه يختصّ بغير مورد المخصّص، وهو العالم غير الفاسق، بخلاف المخصّص، فإنّ الامور الثلاثة المقوّمة للحجّيّة تامّة فيه، فللمولى إرادتان جدّيّتان: إحداهما: تعلّقت بعدم وجوب إكرام الفسّاق من العلماء، وهذه تستفاد من الخاصّ، والاخرى: تعلّقت بوجوب إكرام كلّ عالم غير فاسق، وهذه تستفاد من العامّ بعد ورود الخاصّ وتقدّمه عليه، فلا يجوز التمسّك بواحد

منهما فی الفرد الذی شکّ فی فسقه بحسب الامور الخارجیّة، لعدم إحراز کونه فاسقاً کی یعمّه الخاصّ، ولا کونه غیر فاسق کی یندرج تحت المراد الجدّی من العامّ.

إن قلت: ما الفرق بین المقام وبین المخصّص المنفصل المردّد مفهوماً بین الأقلّ والأکثر[۳۶۱]، حیث أجزتم هناک التمسّک بالعامّ فیما شکّ انطباق عنوان الخاصّ علیه دون المقام.

قلت: الفرق بینهما أنّ الخاصّ هاهنا حیث یکون مبیّناً لا غبار علیه فبضمیمة أصالة الظهور وأصالة التطابق بین الإرادتین یکون بمفهومه الظاهر

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۲

المبیّن حجّة فی مقابل العامّ ومقدّماً علیه، فلا یجوز التمسّک بالعامّ إلّافیما احرز خروجه عن تحت عنوان الخاصّ.

بخلاف المخصّص المجمل مفهوماً، فإنّه لا ظهور له، فلا یکون حجّة فی مقابل العامّ، لما عرفت من توقّف الحجّیّة علی امور ثلاثة، أوّلها الظهور، نعم، إذا کان أمره دائراً بین الأقلّ والأکثر فهو حجّة بالنسبة إلی الأقلّ الذی هو القدر المتیقّن، إذ لاریب فی ظهوره بهذا المقدار، فلا یجوز التمسّک بالعامّ بالنسبة إلیه، وأمّا بالنسبة إلی ما زاد علی الأقلّ فیکون المخصّص بمنزلة مخصّص جدید محتمل، وقد عرفت جواز التمسّک بالعامّ فی موارد الشکّ فی التخصیص الزائد.

هذا إذا کان المخصّص لفظیّاً.

القول فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی

کلام صاحب الکفایة فیها

وأمّا إذا کان لبیّاً ففصّل المحقّق الخراسانی رحمه الله بین ما کان واضحاً بحیث یصحّ أن یتّکل علیه المتکلّم إذا کان بصدد البیان فی مقام التخاطب فهو کالمتّصل، حیث لا یکاد ینعقد معه ظهور للعامّ إلّافی الخصوص. وإن لم یکن کذلک فالظاهر بقاء العامّ فی المصداق المشتبه علی حجّیّته، کظهوره فیه. والسرّ فی ذلک أنّ الکلام الملقی من السیّد حجّةً لیس إلّاما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلابدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلًا إذا قال المولی: «أکرم جیرانی» وقطع بأنّه لا یرید إکرام من کان عدوّاً له منهم کان أصالة العموم باقیةً علی الحجّیّة بالنسبة إلی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام للعلم بعداوته، لعدم حجّة اخری بدون ذلک علی خلافه. بخلاف ما إذا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۳

کان المخصّص لفظیّاً، فإنّ قضیّة تقدیمه علیه هو کون الملقی إلیه کأنّه کان من رأس لا یعمّ الخاصّ، کما کان کذلک حقیقةً فیما کان الخاصّ متّصلًا، والقطع بعدم إرادة العدوّ لا یوجب انقطاع حجّیّته إلّافیما قطع أنّه عدوّه، لا فیما شکّ فیه. کما یظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذة المولی لو لم یکرم واحداً من جیرانه، لاحتمال عداوته له، وحسن عقوبته علی مخالفته، وعدم صحّة الاعتذار عنه بمجرّد احتمال العداوة کما لا یخفی علی من راجع الطریقة المعروفة والسیرة المستمرّة المألوفة بین العقلاء التی هی ملاک حجّیّة أصالة الظهور، وبالجملة: کان بناء العقلاء علی حجّیّتها بالنسبة إلی المشتبه هاهنا بخلافه هناک، ولعلّه لما أشرنا إلیه من التفاوت بینهما بإلقاء حجّتین هناک، وتکون قضیّتهما بعد تحکیم الخاصّ وتقدیمه علی العامّ کأنّه لم یعمّه حکماً من رأس، وکأنّه لم یکن بعامّ، بخلافه هاهنا، فإنّ الحجّة الملقاة لیست إلّاواحدة، والقطع بعدم إرادة إکرام العدوّ فی «أکرم جیرانی» مثلًا لایوجب رفع الید عن عمومه إلّا فیما قطع بخروجه من تحته، فإنّه علی الحکیم إلقاء کلامه علی وفق غرضه ومرامه، فلابدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوی علی خلافه[۳۶۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

وحاصل ما ذکره فی الفرق بین المخصّص المنفصل اللفظی وبین ما بحکمه من اللبّی وجهان:

أ- أنّ الحجّة الصادرة من قبل المولى متعدّدة فى الأوّل دون الثانى.[۳۶۳]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۰۳

ب- بناء العقلاء على حجّيّة أصالة الظهور بالنسبة إلى المشتبه إذا كان المخصّص لبّيّاً، بخلاف ما إذا كان لفظيّاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۴

نقد ما أفاده صاحب الكفاية فى المقام

أقول: لو ثبت بناء العقلاء على الفرق بينهما- كما قال صاحب الكفاية- فلا إشكال فى لزوم اتّباعه، فإنّ بنائهم حجّة فى جميع الموارد ولو لم نعلم وجهه، لكنّ الكلام فى إحراز هذا البناء فيما نحن فيه.

وأمّا ما ذكره من مسألة تعدّد الحجّة فى اللفظى دون اللبّى فيظهر المناقشة فيه بملاحظة أمرين:

أحدهما: أنّ الحجج العقليّة أيضاً مربوطة بالمولى، فإنّ العقل يدرك فى المثال أنّ المولى لم يرد جدّاً إكرام الأعداء من جيرانه.

الثانى: أنّ ما يدركه العقل إنّما هو الحكم الكلّى، أعنى عدم وجوب إكرام الأعداء، وأمّاالجزئيّات مثل كون زيدمثلًاعدوّاً للمولىفلايرتبط بحكمالعقل[۳۶۴].

فعلى هذا لا فرق بين المخصّص اللفظى واللبّى فى عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهات المصداقيّة.

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

إنّ المحقّق العراقى رحمه الله استدلّ فى كتاب «مقالات الاصول» لإثبات عدم جواز التمسّك بالعامّ فى الشبهة المصداقيّة- سواء كان المخصّص لفظيّاً أو لبيّاً- بوجه آخر غير ما اخترناه، وهو أنّ حجّيّة كلام المولى يتوقّف على امور مترتّبة متلاحقة، لأنّها تابعة للدلالة التصديقيّة[۳۶۵]، وهى تابعة لأن يكون المولى فى

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۵

مقام تفهيم مراده الجدّى، وهو متوقّف على تصوّر المراد.

فإذا كان المولى شاكّاً فى عالميّة زيد لم يتصوّر وجوب إكرامه حينما يقول:

«أكرم كلّ عالم» كى يتعلّق إرادته بتفهيمه ويدلّ عليه كلامه بالدلالة التصديقيّة، ويكون حجّة فيه[۳۶۶].

هذا حاصل ما أفاده فى كتاب مقالات الاصول.

نقد كلام المحقّق العراقى رحمه الله

وفيه أوّلًا: أنّك قد عرفت أنّ المولى عند إلقاء العمومات يكون بصدد بيان الحكم الكلّى، لا الجزئيّات والمصاديق، فإنّ العمومات وإن كانت ناظرة إلى الأفراد إجمالًا، إلّاأنّها لا تدلّ عليها بخصوصيّاتها الفرديّة، فإذا قال: «أكرم كلّ عالم» أراد وجوب إكرام كلّ فرد فرد من مصاديق العالم، وأمّا تشخيص كون زيد مثلًا عالماً فهو من وظائف العبد لا من وظائف المولى، بل ليس كلامه حجّة فى الموضوعات[۳۶۷]، ولأجل ذلك إذا علم العبد بأنّ هذا السابح فى البحر المشرف على الغرق ابن المولى وجب عليه إنقاذه وإن تخيّل المولى أنّه عدوّه.

وثانياً: أنّ مشكوك العالميّة الذى ذكره بعنوان المثال شبهة مصداقيّة لنفس العامّ ولا نزاع فى عدم جواز الرجوع إلى دليل فيما شكّ

انطباق موضوعه علیه،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۶

بل النزاع فی جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص.

وثالثاً: أنّ محلّ النزاع إنّما هو ما إذا شکّ العبد فی مصداقیّة شیء للمخصّص لا إذا شکّ المولی، فقوله رحمه الله: إنّ المولی إذا کان شاکّاً فی عالمیّة زید لم یتصوّر وجوب إکرامه- إلی آخر کلامه- لا یرتبط بالمقام.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص اللبّی

تقدّم البحث حول ما أفاده المیرزا النائینی رحمه الله فی المخصّص اللفظی المجمل مصداقاً.

وأمّا المخصّص اللبّی فقد ذهب إلی تفصیل فیه غیر التفصیل المتقدّم من صاحب الکفایة، فإنّه قال:

وأمّا إذا کان المخصّص لبّیاً من إجماع، أو عقل ضروری، أو نظری، فالأولی أن یقال: إنّه لو ورد عامّ، وعلم أنّ المولی لا یرید جمیع ما ینطبق علیه عنوان العامّ کیفما اتّفق، فإن کان الذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصلح إلّا أن تکون قیداً للموضوع- ولم یکن إحراز انطباق ذلک العنوان علی مصادیقه من وظیفة الآمر والمتکلّم، بل کان من وظیفة المأمور والمخاطب- ففی مثل هذا یکون حال المخصّص اللبّی کالمخصّص اللفظی، فی عدم صحّة التعویل علی العامّ فیما شکّ کونه من مصادیق الخارج، وذلک کما فی مثل قوله علیه السلام:

«انظروا إلی رجل قد روی حدیثنا إلخ»[۳۶۸]، حیث إنّه عامّ یشمل العادل وغیره، إلّاأنّه قام الإجماع علی اعتبار العدالة فی المجتهد الذی یرجع إلیه فی القضاء، فتکون العدالة قیداً فی الموضوع، ولا یجوز الرجوع إلی العموم عند

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۷

الشکّ فی عدالة مجتهد، کما إذا کان اعتبار العدالة بدلیل لفظی.

وإن کان الذی لم یتعلّق إرادته به من العناوین التی لا تصلح أن تکون قیداً للموضوع- وکان إحرازها من وظیفة الآمر والمتکلّم، بأن کان من قبیل الملاکات- ففی مثل هذا یجوز الرجوع إلی العامّ فی الشبهة المصداقیّة، وذلک کما فی مثل قوله علیه السلام: «اللّهمّ العن بنی امیّة قاطبةً»[۳۶۹] حیث یعلم أنّ الحکم لا- یعمّ من کان مؤمناً من بنی امیّة، لأنّ اللعن لا یصیب المؤمن، فالمؤمن خرج عن العامّ لانتفاء ملاکه، لمکان أنّ ملاک اللعن هو الشقاوة، فکأنّ قوله علیه السلام: «اللهمّ العن بنی امیّة قاطبةً» قد تکفّل ملاک الحکم بنفسه وهو الشقاوة، ومعلوم أنّ السعید یقابل الشقیّ، فلیس فی السعید ملاک الحکم، ولکن إحراز أنّ فی بنی امیّة سعیداً إنّما هو من وظیفة المتکلّم، حیث لا یصحّ له إلقاء مثل هذا العموم إلّا بعد إحراز ذلک، ولو فرض أنّه علمنا من الخارج أنّ «خالدبن سعید» مثلًا کان سعیداً مؤمناً، کان ذلک موجباً لعدم اندراجه تحت العموم، ولکنّ المتکلّم لم یبیّنه لمصلحة هناک اقتضت ذلک، فلا یجوز لنا لعنه، لمکان علمنا بعدم ثبوت ملاک الحکم فیه، وأمّا إذا شککنا فی إیمان أحد من بنی امیّة فاللازم الأخذ بالعموم وجواز لعنه، لأنّه من نفس العموم یستکشف أنّه لیس بمؤمن[۳۷۰] وأنّ المتکلّم أحرز ذلک، حیث إنّه من وظیفته کان إحراز ذلک، فلو لم یحرز أنّ المشکوک شقیّ لما ألقی العموم کذلک، ولا ینافی ذلک علمنا بإیمان بعض الأفراد لو فرض علمنا بذلک، فإنّ عدم جواز اللعن إنّما هو لمکان علمنا بعدم إرادته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۰۸

من العموم، وأین هذا ممّا إذا شکّ فی إیمان أحد؟ فإنّ أصالة العموم تکون حینئذٍ جاریة، ویکون المعلوم الخروج من التخصیص الأفرادی، حیث إنّه لم یؤخذ عنواناً قیداً للموضوع، ولم یخرج عن العموم إلّابعض الأفراد التی یعلم عدم إرادته من العموم.

والحاصل: أنّ الضابط الکلّی فی صحّة التعویل علی العامّ عند الشبهة المصداقیّة، هو أنّ الخارج لا- یمکن ولا یصحّ أخذه قیداً

للموضوع، كما فى المثال، حيث إنّه لا يصحّ أن يقال: «اللّهمّ العن بنى اميّة قاطبةً إلّاالخيّر منهم» أو «العنوا بنى اميّة إلّاالخيّر منهم»، فإنّ مثل حكم اللعن بنفسه لايصلح أن يعمّ المؤمن، حتّى يكون خروج الخيّر من باب التخصيص والتنويع، بخلاف خروج الفاسق عمّن يعتبر قضائه، فإنّه يصلح أن يكون قيداً، بل لا يصلح إلّا لذلك، وفى هذا القسم من المخصّص اللبّى لا يفرق الحال فيه بين أن يكون من العقل الضرورى، أو النظرى، أو الإجماع، فإنّه فى الجميع يصحّ التعويل على العامّ فى الشبهات المصداقيّة، كما أنّه فى القسم الأوّل أيضاً لا يفرق الحال فيه فى أنحاء المخصّص اللبّى فى عدم الصحّة[۳۷۱].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله فى المخصّص اللبّى

وقبل الورود فى مناقشة كلامه لابدّ من بيان الفرق بين التخصيص الأفرادى والعنوانى، فنقول:

المخصّص الأفرادى: هو ما يُخرج الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة عن تحت

العامّ، كما إذا قال: «أكرم العلماء» ثمّ قال بدليل آخر: «لا تكرم زيداً» وبدليل ثالث: «لا تكرم عمراً» وبدليل رابع: «لا تكرم بكراً»[۳۷۲]، فإذا شككنا هاهنا فى خروج فرد آخر فلا إشكال فى أنّ المرجع هو أصالة العموم، لأنّه من قبيل الشكّ فى التخصيص الزائد الذى عرفت أنّه مجرى أصالة العموم.

والمخصّص العنوانى: هو ما تعلّق الحكم بعنوان عامّ لا يدلّ على خصوصيّات مصاديقه تفصيلًا، سواء تعلّق بنفس العنوان، نحو «لا تكرم الفسّاق من العلماء» أو استفيد تعلّقه به من التعليل، كما إذا قال: «لا تكرم زيد العالم لأنّه فاسق».

ولا ريب فى أنّ الموضوع فى التخصيصات العنوانيّة هو واقعيّة العنوان، سواء علم به العبد أو لم يعلم، فالخارج من تحت العامّ هو الفاسق الواقعى، لا من علم العبد بكونه فاسقاً.

إذا عرفت هذا فنقول:

لا فرق بين المثالين الذين ذكرهما الميرزا رحمه الله لتنويع المخصّص اللبّى إلى‌نوعين، فإنّ قيام الإجماع على اعتبار العدالة فى المجتهد الذى يرجع إليه فى القضاء من قبيل التخصيص العنوانى، لأنّ هذا الإجماع يدلّ على خروج عنوان «الفاسق» عن حكم جواز الرجوع إلى المجتهد ويقيّده بقيد العدالة، فكأنّه عليه السلام قال: «انظروا إلى رجل قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا وكان عادلًا».

وهكذا الأمر فى المثال الثانى، لأنّ العقل يحكم بعدم تناسب اللعن مع

الإيمان، فلابدّ من خروج عنوان «المؤمن» عن حكم جواز لعن بنى اميّة.

فالمخصّص فى كلا المثالين عنوانى، فلا ينظر إلى الأفراد بخصوصيّاتها الفرديّة، ولا دخل لعلم المكلّفين وجهلهم فيه، لأنّ الخارج هو واقعيّة الفاسق وواقعيّة المؤمن، لا ما تعلّق به علم العبد منهما.

غاية الأمر أنّ التخصيص فى الأوّل مقتضى الإجماع وفى الثانى ممّا حكم به العقل، لكنّه لا يكون فارقاً فى المسألة، كما اعترف به صريحاً فى آخر كلامه.

وحاصل جميع ما تقدّم فى هذا الفصل عدم جواز التمسّك بالعامّ إلّافى الشبهة المفهوميّة للمخصّص المنفصل المردّد بين الأقلّ والأكثر، وأمّا الشبهات المفهوميّة للمخصّص المتّصل مطلقاً، والمنفصل المردّد بين المتباينين، وجميع الشبهات المصداقيّة- سواء كان المخصّص متّصلًا أو منفصلًا، لفظيّاً أو لبيّاً- فلا يجوز التمسّك بالعامّ فيها أصلًا.

وینبغی التنبیه علی امور: فی العامّین من وجه

الأوّل: فی العامّین من وجه

إذا قال المولی فی دلیل: «أکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «لا تکرم الفسّاق» ثمّ علمنا أنّ زیداً مثلًا عالم، لکن شککنا فی فاسقیّته بنحو الشبهة المصداقیّة، فقد اختلفوا فی جواز التمسّک بالعامّ المعلوم انطباق عنوانه علیه، وهو قوله: «أکرم العلماء».

والخلاف مبنیّ علی کون العامّین من وجه بالنسبة إلی مادّة الاجتماع داخلین تحت مسألة اجتماع الأمر والنهی أو المتعارضین أو المتزاحمین.

فلابدّ من إفراد کلّ من الاحتمالات الثلاثة بالبحث، فنقول:

أمّا الاحتمال الأوّل: فبمنیّ علی أن لا تختصّ مسألة الاجتماع بما إذا تعلّق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۱

الأمر والنهی بطبیعتین متصادقتین فی الخارج، بل تعمّ ما إذا تعلّقا بعنوانین عامّین ناظرین إلی الأفراد والکثرات کما فیما نحن فیه.

إن قلت: لا یکون المقام مع ذلک من مصادیق مسألة الاجتماع، لعدم المندوحة فیه، فإنّ العبد لا یقدر علی امتثال الأمر بوجه مجاز فی مورد الاجتماع.

قلت: قد عرفت أنّ الحقّ هو عدم اعتبار قید المندوحة فی محلّ النزاع من مسألة الاجتماع[۳۷۳].

وکیف کان، فعلی القول بکون ما نحن فیه من موارد تلک المسألة واختیار القول بجواز الاجتماع فیها- کما هو الحقّ- فلا إشکال فی شمول کلا الدلیلین للفرد الذی یکون مصداقاً لهما، فیجب ویحرم إکرام العالم الفاسق.

ولو أحرزنا عالمیّة فرد وشککنا فی فاسقیّته، فلا إشکال فی عدم جواز التمسّک ب «لا تکرم الفسّاق» لما عرفت من عدم جریان الدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه، وأمّا التمسّک بقوله: «أکرم العلماء» فلا مانع منه، بل إذا کان حجّة فی معلوم الفسق- لأجل جواز اجتماع الأمر والنهی- فلابدّ من أن یکون حجّة فی مشکوک الفسق بطریق أولی.

وأمّا الاحتمال الثانی: فمبنیّ علی أن لا یختصّ التعارض بتنافی الدلیلین فی تمام مفادهما، بل یعمّ ما إذا تنافیا فی بعضه.

وعلیه فلو أحرزنا عالمیّة زید وفاسقیّته کلتیهما لتساقط الدلیلان بالنسبة إلیه بمقتضی القاعدة الأوّلیة فی الأمارتین المتعارضتین، فیرجع فیه إلی الاصول العملیّة، وهی أصالة التخییر إذا دار أمره بین المحذورین، کما دلّ أحد الدلیلین

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۲

علی الوجوب والآخر علی الحرمة، وأصالة البراءة إذا دلّ أحدهما علی الوجوب والآخر علی عدمه.

ولو أحرزنا عالمیّته وشککنا فی فاسقیّته- کما هو محلّ البحث- فالمرجع هو الدلیل المعلوم صدق عنوانه علیه، وهو «أکرم العلماء»، لسلامته عن المعارض بعد عدم جریان الدلیل الآخر فیه، للشکّ فی کونه مصداقاً له.

هذا بناءً علی التساقط الذی اقتضته القاعدة الأوّلیة العقلیّة فی المتعارضین.

وأمّا إذا وقع التعارض بنحو العموم من وجه بین الخبرین، فالمتّبع هو الأخبار العلاجیّة الواردة فی مورد تعارض الخبرین، فلو فرض ترجیح قوله:

«لا تکرم الفسّاق» بأن کان موافقاً للمشهور مثلًا کان مادّة الاجتماع- وهو «العالم الفاسق»- داخلًا فی قوله: «لا تکرم الفسّاق».

وهذا کاشف عن تعلّق الإرادة الجدّیّة فی قوله: «أکرم العلماء» بالعلماء الموصوفین بعدم الفسق.

فإذا کان شخص عالماً مشکوک الفسق لا یمکن التمسّک بواحد من الدلیلین، لعدم إحراز کونه فاسقاً کی یدخل تحت الدلیل الناهی، ولا عالماً غیر فاسق لیعمّه المراد الجدّی من الدلیل الآمر.

وبالجملة: لا فرق فی نتیجة هذا البحث بین العامّین من وجه، وبین العامّ والخاصّ الذین تقدّم البحث عنهما، غایة الأمر أنّ تقدّم

الخاصّ على العامّ هناك كان بملاك أقوائيّة الظهور، وتقدّم الدليل الراجح على الآخر هاهنا بملاك المرجّحات المستفادة من الأخبار العلاجيّة.

وأمّا الاحتمال الثالث- أعنى كون العامّين من وجه من مصاديق باب

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۳

التزاحم[۳۷۴]-: ففيه مبنيان:

أ- ما اخترناه تبعاً لسيّدنا الاستاذ ا لأعظم الإمام رحمه الله من فعليّة الحكمين المتزاحمين معاً[۳۷۵].

فعليه لابدّ من الأخذ بالأهمّ منهما فى مادّة الاجتماع، ولو لم يكن أحدهما أهمّ فالعبد مخيّر فى أخذ أيّهما شاء.

ولو كان انطباق أحد العنوانين مقطوعاً وانطباق الآخر مشكوكاً، كما إذا أحرزنا عالميّة شخص وشككنا فى فاسقيّته فلا إشكال فى وجوب الأخذ بالدليل المشتمل على العنوان المتيقّن، وأمّا الدليل الآخر فليس حجّة فيه أصلًا، لعدم إحراز موضوعه.

ب- عدم فعليّة كلا الحكمين المتزاحمين، بل الحكم الفعلى تابع لأقوى المقتضيين، وأمّا المقتضى الآخر فلا يؤثّر عند التزاحم إلّافى الحكم الإنشائى.

وعليه لو كان أقوى المقتضيين منطبقاً على قوله: «لا تكرم الفسّاق» مثلًا لكان هو المرجع فى العالم الفاسق، دون «أكرم العلماء»، وأمّا فى العالم المشكوك الفسق فلا يمكن التمسّك بواحد منهما، أمّا «لا تكرم الفسّاق» فلعدم إحراز الفاسقيّة، وأمّا «أكرم العلماء» فلأنّ تقدّم «لا تكرم الفسّاق» عليه فى مادّة الاجتماع قرينة على اختصاص الحكم الفعلى فى «أكرم العلماء» بخصوص العلماء الموصوفين بعدم الفسق، وإن كان الحكم الإنشائى فيه يعمّ كلّ عالم، سواء كان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۴

عادلًا أو فاسقاً، فلا يجرى قوله: «أكرم العلماء» إلّافيمن احرز كونه عالماً غير فاسق.

والحاصل: أنّ ما نحن فيه نظير الشبهة المصداقيّة للمخصّص المنفصل، غاية الأمر أنّ عدم جواز التمسّك ب «أكرم العلماء» فى المصداق المشتبه كان هناك لأجل تضيّق دائرة المراد الجدّى، وهاهنا لأجل تضيّق دائرة الحكم الفعلى.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الأوّل. فى استصحاب عدم عنوان المخصّص

التنبيه الثانى: فى استصحاب عدم عنوان المخصّص

لا إشكال فى جريان استصحاب عدم عنوان المخصّص للحكم بخروج المورد المشتبه عن تحته، كما إذا كان زيد العالم غير فاسق، ثمّ شككنا فى صيرورته فاسقاً، فيستصحب عدم فاسقيّته ويحكم بخروجه عن تحت قول المولى: «لا تكرم الفسّاق من العلماء».

إنّما الإشكال فى أنّه هل يجرى للتمسّك بالعامّ أيضاً، فيحكم بوجوب إكرام زيد بمقتضى قوله: «أكرم كلّ عالم» أم لا؟

فيه ثلاثة أقوال:

فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى جريانه مطلقاً، والمحقّق العراقى إلى عدمه كذلك، وفصّل سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله بين الاستصحابات العدميّة المتعارفة التى للعدم حالة سابقة، كالمثال المتقدّم، وبين استصحاب العدم الأزلى، كأصالة عدم قرشيّة المرأة، فيجرى فى الأوّل دون الثانى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۵

كلام المحقّق العراقى رحمه الله فى المسألة

استدلّ المحقّق العراقی رحمه الله لإثبات عدم جریان الأصل الموضوعی مطلقاً بأنّ التخصیص لیس کالتقیید فی اقتضائه لإحداث عنوان إیجابی أو سلبی فی الأفراد الباقیة بعد التخصیص، بحیث یوجب تقیّد موضوع الحکم فی نحو قوله:

«أکرم کلّ عالم» بالعالم العادل، أو العالم الغیر الفاسق، بل قضیّته مجرّد إخراج بعض الأفراد أو الأصناف عن تحت حکم العامّ الموجب لقصر حکم العامّ ببقیّة الأفراد والأصناف، فخروج فسّاق العلماء عن تحت قوله: «أکرم کلّ عالم» بمقتضی الدلیل الخاصّ نظیر موتهم، فکما أنّ موت بعض أفراد العالم لا یقتضی تقیید العامّ، کذلک إخراجهم بالدلیل الخاصّ، فلیس للعامّ قید کی یدّعی إحرازه بالأصل الموضوعی.

فلابدّ من الرجوع فی المشکوک إلی الاصول الحکمیّة الجاریة فیه من استصحاب وجوب أو حرمة أو غیرهما، وإلّا فلا مجال للتشبّث بالاصول الموضوعیّة لاندراج المشکوک فیه فی موضوع العامّ والحکم علیه بحکمه.

إن قلت: ما ذکرتم مخالف لملازمة عقلیّة قطعیّة، وهی أنّ زیداً إذا کان عالماً، فإن کان غیر فاسق وجب إکرامه بمقتضی «أکرم کلّ عالم» وإن کان فاسقاً حرم إکرامه بمقتضی «لا تکرم الفسّاق من العلماء» فإذا جری استصحاب عدم فاسقیّته وسقط دلیل الخاصّ بالنسبة إلیه کان واجب الإکرام.

قلت: هذا لازم عقلی لا یترتّب علی المستصحب[۳۷۶] إلّاعلی القول بالأصل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۶

المثبت[۳۷۷].

هذا ما أفاده رحمه الله مع توضیح منّا.

نقد کلام المحقّق العراقی رحمه الله

وفیه: أنّ مبنی کلامه مردود عندنا، فإنّا لا نسلّم أنّ التخصیص بمنزلة موت بعض الأفراد، وأنّه لا یقتضی تقیید العامّ کما لا یقتضیه الموت، فإنّ التخصیص وإن کان لا یتصرّف فی ظهور العامّ، ولا فی أصالة الظهور، إلّاأنّه یقیّده بالنسبة إلی أصالة التطابق بین المراد الجدّی والاستعمالی[۳۷۸] کما عرفت، فإنّ قول المولی: «لا تکرم الفسّاق من العلماء» کاشف عن تعلّق إرادته الجدّیّة فی «أکرم کلّ عالم» بوجوب إکرام کلّ عالم غیر فاسق.

سلّمنا عدم اقتضاء التخصیص تقیید العامّ أصلًا، لکنّ القول بکون استصحاب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بوجوب إکرامه مثبتاً غیر صحیح، لأنّ آثار المستصحب العقلیّة وإن لم تترتّب علیه، إلّاأنّ ترتّب آثار حکمه الشرعی ولو کانت عقلیّة ممّا لا مانع منه، ألا تری أنّ استصحاب خمریّة مایع یقتضی حرمته، ثمّ یحکم العقل بلزوم إطاعة هذا التکلیف التحریمی؟

وما نحن فیه من هذا القبیل، لأنّا نستصحب عدم فاسقیّة زید لأجل الحکم بعدم حرمة إکرامه، وعدم حرمة إکرامه ملازم عقلًا لوجوب إکرامه، لأنّ العالم أمره دائر بین هذین الحکمین فرضاً، فإذا انتفی أحدهما ثبت الآخر لا محالة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۱۷

کلام صاحب الکفایة فی المقام

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله لإثبات جریان الأصل الموضوعی مطلقاً[۳۷۹]:

إیقاظ: لا یخفی أنّ الباقی تحت العامّ بعد تخصیصه بالمنفصل أو کالاستثناء من المتّصل لمّا کان غیر معنون بعنوان خاصّ[۳۸۰]، بل بکلّ عنوان لم یکن ذاک بعنوان الخاصّ[۳۸۱]، کان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعی فی غالب الموارد إلّاما شذّ[۳۸۲] ممکناً،

فبذلك يحكم عليه بحكم العامّ، وإن لم يجز التمسّك به بلا كلام، ضرورة أنّه قلّما لم يوجد عنوان يجرى فيه أصل ينقّح به أنّه ممّا بقى تحته، مثلًا إذا شكّ أنّ امرأةً تكون قرشيّة أو غيرها فهى وإن كانت إذا وجدت إمّا قرشيّة أو غير قرشيّة، فلا أصل يحرز به أنّها قرشيّة أو غيرها، إلّاأنّ أصالة عدم تحقّق الانتساب بينها وبين قريش تجدى فى تنقيح أنّها ممّن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۸

لا تحيض إلّاإلى خمسين، لأنّ المرأة التى لا يكون بينها وبين قريش انتساب أيضاً باقية تحت ما دلّ على أنّ المرأة إنّماترى الحمرة إلى خمسين، والخارج عن تحته هى القرشيّة، فتأمّل تعرف[۳۸۳].

إنتهى كلامه.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله

أقول: أصل كلامه رحمه الله متين، إذ يكفى استصحاب عدم عنوان المخصّص للتمسّك بالعامّ[۳۸۴]، لكن تمثيله باستصحاب العدم الأزلى مخدوش[۳۸۵]، لأنّه لايجرى عندنا، ومحلّ بحثه وإن كان مسألة الاستصحاب، إلّاأنّه ينبغى تحقيقه هاهنا أيضاً، لكونه محلّ الابتلاء فى المقام وفى كثير من سائر الموارد، فنقول:

تبيين القول فى استصحاب العدم الأزلى يتوقّف على امور:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۱۹

الأوّل: فى أجزاء القضيّة

إنّ المنطقيّين والاصوليّين اتّفقوا على أنّ القضيّة الحمليّة مركّبة من ثلاثة أجزاء: الموضوع والمحمول والنسبة بينهما.

لكن يمكن المناقشة فيه بأنّ النسبة لا تتقوّم إلّابأمرين متغايرين[۳۸۶]، ولا تغاير بين الموضوع والمحمول فى الحمليّات المستقيمة المتعارفة، وهذا واضح فى الحمل الأوّلى الذاتى، كقولنا: «الإنسان إنسان» أو «الإنسان حيوان ناطق»[۳۸۷]، وأمّا فى الحمل الشائع، فلأنّا إذا قلنا: «زيد إنسان» كان زيد فرداً من أفراد الإنسان، ولا تغاير بين الكلّى وفرده، ولذا يوجد بوجوده، والفرد وإن كان متشخّصاً بالتشخّصات الفرديّة دون الكلّى، إلّاأنّه لا يقتضى تغايرهما بعد كونهما متّحدين فى الوجود.

بل لا تغاير بين الموضوع والمحمول فى مثل «زيد قائم» أيضاً، فإنّ «القيام» وإن كان مغايراً ل «زيد» إلّاأنّ «القائم» الذى هو المحمول فى القضيّة لا يغايره، بل زيد مصداقه ومتّحد معه خارجاً.

فلا تغاير بين الموضوع والمحمول فى الحمليّات المستقيمة، سواء كان الحمل أوّليّاً ذاتيّاً أو شائعاً صناعيّاً.

ولأجل ذلك قال المحقّق الخراسانى رحمه الله فى مبحث المشتقّ: ملاك الحمل هو الهوهويّة والاتّحاد[۳۸۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۰

لكن لا يلائمه ما التزم به فى موارد من كفايته- منها مسألة «إطلاق اللفظ وإرادة شخصه»[۳۸۹]- من اشتمال القضيّة على النسبة، فإنّ النسبة حاكية عن تغاير الموضوع والمحمول.

إن قلت: التزامهم بوجود النسبة فى القضيّة اللفظيّة لا ينافى اتّحاد الموضوع مع المحمول فى الواقع الخارجى.

قلت: كلّا، فإنّ القضيّة الملفوظة التى يتكلّم بها المتكلّم، والمعقولة التى يتصوّرها قبل التكلّم مرآة للواقع وحاكية عنه، فكيف يمكن أن تشتمل القضيّة الملفوظة والمعقولة على النسبة، وكان بين الموضوع والمحمول فى القضيّة الواقعيّة المحكيّة اتّحاد وهوهويّة؟!

هذا فى الحمليّات المستقيمة.

وأمّا القضایا الحملیّة المأوّلة مثل «زید له القیام» فظاهرها وإن کان مرکّباً من ثلاثة أجزاء: موضوع ومحمول متغایرین، ونسبة یدلّ علیها لفظ «له» إلّا أنّ الجارّ متعلّق بمحذوف، وتقدیره مثلًا «زید کائن له القیام» ولا ریب فی أنّ الموضوع متّحد مع هذا المقدّر الذی هو المحمول فی الواقع، فهذا النوع من القضایا وإن کانت مشتملةً علی النسبة بحسب الظاهر، لکنّها فاقدة لها واقعاً.

وإذا عرفت أنّه لا یمکن الالتزام باشتمال القضیّة الحملیّة علی النسبة فلا یصحّ بعض التعابیر المتداولة بین المنطقیّین وعلماء البلاغة:

منها: تعریف القضیّة بأنّها «ما یشتمل علی النسبة التامّة التی یصحّ السکوت علیها» مثل «زید قائم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۱

ویؤیّد عدم صحّة هذا التعریف أنّا لو سلّمنا اشتمال الموجبات علی النسبة فلا یمکن الالتزام به فی السوالب، فإنّها صریحة فی سلب النسبة.

فالصحیح أن یقال فی تعریف القضیّة: «إنّها ما یحکی عن الواقع بحکایة تصدیقیّة» فی مقابل مثل کلمة «زید» و «زید القائم» فإنّ حکایة مثلهما تصوّریّة.

إن قلت: التصوّر والتصدیق أیضاً یشتملان علی النسبة، کما قال التفتازانی فی تهذیب المنطق: «العلم إن کان إذعاناً للنسبة فتصدیق، وإلّا فتصوّر»[۳۹۰] فما ذکرتم کرّ علی ما فرّ.

قلت: هذا أیضاً من التعابیر التی لا یمکن قبولها، فلابدّ من أن یعبّر ب «العلم إن کان إذعاناً لاتّحاد شیء مع شیء آخر فتصدیق وإلّا فتصوّر».

ومنها: تعریف القضایا الصادقة بأنّها «ما یکون لنسبتها واقع تطابقه» والکاذبة بأنّها «ما یکون لنسبتها واقع لا تطابقه».

والحقّ أن یقال: إن کان الاتّحاد الذی یخبر عنه فی القضیّة مطابقاً للواقع فالقضیّة صادقة، وإلّا فکاذبة.

الثانی: فی أنواع القضیّة

القضیّة سواء کانت موجبة أو سالبة تنقسم إلی المحصّلة والمعدولة، فالموجبة مثل «زید قائم» و «زید لا قائم» والسالبة مثل «لیس زید بقائم» و «لیس زید بلا قائم».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۲

الفرق بین الموجبة المعدولة المحمول والسالبة المحصّلة

لا یخفی علیک أنّ الموجبة ولو کانت معدولة المحمول تفتقر إلی وجود الموضوع، لأنّ «ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» بخلاف السالبة المحصّلة، فإنّها تصدق بانتفاء الموضوع کما تصدق بانتفاء المحمول.

علی أنّ بینهما فرقاً معنویّاً، وهو أنّ الموجبة المعدولة المحمول- نحو «زید لا قائم»- تدلّ علی اتّحاد الموضوع مع المحمول المشتمل علی حرف السلب، وأمّا السالبة المحصّلة- مثل «لیس زید بقائم»- فتدلّ علی سلب اتّحادهما، ولاریب فی کون الاولی آکد فی المعنی[۳۹۱]، ألا تری أنّ دلالة قولنا بالفارسیّة: «زید بی‌پول است» علی فقر زید آکد وأقوی من قولنا: «زید پول‌دار نیست»؟

وبه اتّضح الفرق بین الموجبة المحصّلة والسالبة المعدولة أیضاً، ضرورة أنّ الاولی فی الدلالة علی المعنی آکد، ألا تری أنّ دلالة قولنا: «زید عطشان» علی عطش زید أقوی من دلالة قولنا: «زید لیس بلا عطشان» وحکایة قولنا بالفارسیّة: «زید پول‌دار است» عن غنی زید آکد من حکایة قولنا: «زید بی‌پول نیست»؟

الموجبة السالبة المحمول

ثمّ إنّ هاهنا قسماً خامساً من القضایا سمّوها الموجبة السالبة المحمول، وهی ما یکون محموله قضیّة سالبة مرتبطة بالموضوع بالضمیر ونحوه، کما إذا علمت أنّ کلّ من فی المدینة الفلانیّة مؤمن سوی شخص واحد، وعرفت زیداً أیضاً،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۳

ولکنّک لم تعلم أنّه هو ذلک الشخص الذی لا یکون مؤمناً، فیقال لک: «زید هو الذی لیس بمؤمن»[۳۹۲].

ولا یخفی علیک أنّ الذی یصدق حتّی مع انتفاء الموضوع إنّما هو خصوص السالبة المحصّلة، بخلاف الأقسام الأربعة الاخر، وهی السالبة المعدولة، وجمیع الموجبات[۳۹۳]، أعنی الموجبة المحصّلة، والمعدولة، والسالبة المحمول[۳۹۴].

الثالث: فی کیفیّة ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص

إذا عرفت أنّ التخصیص بالمنفصل یقیّد المراد الجدّی من العامّ بعدم عنوان المخصّص، فهل ارتباط العامّ بهذا القید العدمی یکون بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة المحصّلة التی تصدق حتّی مع انتفاء الموضوع؟

لا یمکن الالتزام بالاحتمال الثالث، ضرورة أنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال: «لا تکرم فسّاق العلماء» واستنتجنا من مجموعهما أنّ إرادته

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۴

الجدّیّة تعلّقت بوجوب إکرام کلّ عالم غیر فاسق، فلا ریب فی أنّ لوجود العالم دخلًا قطعیّاً فی وجوب الإکرام، ولا یمکن القول بأنّ موضوع الحکم هو «العالم غیر الفاسق» بنحو السالبة المحصّلة، أی سواء وجد العالم ولم یرتبط بالفسق، أو لم یوجد لکی یکون فاسقاً.

فلابدّ من أن یکون ارتباط العامّ بعدم عنوان المخصّص من قبیل الموجبة المعدولة المحمول، أو الموجبة السالبة المحمول[۳۹۵]، وقد عرفت أنّ الموجبات التی یکون الحمل أو الاتّصاف[۳۹۶] فیها بلحاظ الخارج- کالقیام والقعود والعدالة والفسق- تحتاج إلی وجود الموضوع.

إذا عرفت هذا فلابدّ من ملاحظة استصحاب العدم الأزلی، کاستصحاب عدم قرشیّة المرأة وعدم قابلیّة الحیوان للتذکیة، وأنّه هل یمکن جریانه، کما ادّعاه المحقّق الخراسانی رحمه الله أم لا؟ فنقول:

إذا دلّ دلیل علی أنّ «کلّ امرأةتری الحمرة إلی خمسین» ودلیل آخر علی أنّ «المرأة القرشیّةتری الحمرة إلی ستّین» نستنتج منهما أنّ الإرادة الجدّیّة فی دلیل العامّ تعلّقت بقضیّة موضوعها موجبة معدولة، ک «المرأة اللا قرشیّة» أو سالبة المحمول، ک «المرأة التی لا تکون قرشیّة» ولا یمکن أخذ الموضوع بنحو السالبة المحصّلة التی تصدق مع انتفاء الموضوع، لأنّ القرشیّة وعدمها من أوصاف المرأة الموجودة فی الخارج.

فحینئذٍ لا یمکن تصویر استصحاب عدم القرشیّة بحیث یرتبط بدلیل العامّ وینقّح موضوعه إلّابأحد وجهین:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۵

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی استصحاب العدم الأزلی، ونقده

۱- ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی مجلس درسه، من أنّ استصحاب العدم الأزلی لا یجری بالنسبة إلی عوارض الماهیّة، کزوجیّة الأربعة، لأنّ عروضها علیها لا تتوقّف علی وجودها الخارجی أو الذهنی، بل لو فرض لماهیّة الأربعة تقرّر وثبوت سوی الخارج والذهن لکانت زوجاً، فلا یمکن أن یقال:

ماهیّة هذه الأربعة الفلانیّة لم تکن زوجاً قبل أن توجد، فنستصحب عدم زوجیّتها.

بخلاف عوارض الوجود، كقرشيّة المرأة، لإمكان أن يقال: ماهيّة هذه المرأة لم تكن قرشيّة[۳۹۷] قبل أن توجد، فنستصحب عدم قرشيّة ماهيّتها.

وفيه: أنّ الماهيّة أمرٌ اعتبارى، والأصالة إنّما هى للوجود، كما ذهب إليه أكابر الفلاسفة، وقال الحكيم السبزوارى فى منظومته:

إنّ الوجود عندنا أصيل‌دليل من خالفنا عليل[۳۹۸]

فليس لنا فى المقام قضيّة متيقّنة، لعدم كون الماهيّة فى الواقع شيئاً لتتّصف بالقرشيّة وعدمها.

إن قلت: فما معنى تقسيم اللازم إلى لازم الوجود ولازم الماهيّة، وأنّ الزوجيّة من لوازم ماهيّة الأربعة؟

قلت: ليس المراد من لازم الماهيّة أنّ عروض هذا اللازم عليها لأجل تقرّر وتأصّل لها سوى وجودها الذهنى والخارجى، بل المراد أنّ ماهيّة الأربعة مثلًا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۶

لو كانت تتحقّق فى غير وعاء الذهن والخارج لعرضت عليها الزوجيّة أيضاً، فمسألة لوازم الماهيّة مسألة تعليقيّة.

۲- أنّ المستصحب هو عدم قرشيّة المرأة بنحو السالبة المحصّلة، لكنّها حيث تصدق مع وجود الموضوع وانتفائه كانت القضيّة المتيقّنة فى المقام بانتفاء الموضوع، والمشكوكة مع وجوده وانتفاء المحمول، فنقول- مشيراً إلى‌المرأة التى تجاوزت خمسين سنة-: هذه المرأة لم تكن قرشيّة، لأنّها لم تكن موجودة حتّى تكون قرشيّة، والآن نشكّ فيها، فنستصحب عدمها.

وفيه: أنّه يشترط فى الاستصحاب اتّحاد القضيّة المتيقّنة والمشكوكة، مع أنّهما متغايرتان موضوعاً فى المقام، لأنّ المتيقّنة سالبة محصّلة بانتفاء الموضوع، والمشكوكة بانتفاء المحمول، وصدق السالبة المحصّلة على كلتيهما لايقتضى اتّحادهما، كما أنّ الحيوان يصدق على الإنسان والفرس مثلًا مع كونهما متباينين.

على أنّه أصل مثبت، لأنّا نقول: هذه المرأة لم تكن قرشيّة قبل أن توجد، فنستصحب هذا المعنى إلى لحظة وجودها، ثمّ يحكم العقل بارتباطها بعد وجودها بهذا العدم المستصحب.

والحاصل: أنّ استصحاب عدم عنوان المخصّص فيما إذا كان جارياً ينقّح موضوع العامّ بالنسبة إلى المراد الجدّى منه، ويقتضى التمسّك به، وهذا فى الاستصحابات المتعارفة، فإذا قال المولى فى دليل: «أكرم كلّ عالم» وفى دليل آخر: «لا تكرم فسّاق العلماء» ثمّ شككنا فى فاسقيّة زيد العالم، لكنّا نعلم أنّه لم يكن فاسقاً قبلًا، نستصحب عدم فاسقيّته، فيرتبط هذا العدم المستصحب بموضوع العامّ بنحو الموجبة المعدولة، أو الموجبة السالبة المحمول، أو السالبة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۲۷

المحصّلة التى يكون موضوعها موجوداً، فيكمل المراد الجدّى من العامّ.

وأمّا استصحاب الأعدام الأزليّة فلا يجرى عندنا حتّى نبحث فى أنّه هل ينقّح موضوع العامّ أم لا؟

فالمرجع هو الاصول العمليّة الاخر فى الشبهات المصداقيّة للمخصّص إذا لم يجر فيها أصل موضوعى، إمّا لعدم كونها ذات حالة سابقة وجوديّة أو عدميّة، أو كون حالتها السابقة من الأعدام الأزليّة، والأصل الحكمى الجارى فى المقام هو البراءة فى بعض الموارد، والاشتغال فى بعضها الآخر.

هذا تمام الكلام فى التنبيه الثانى. فى التمسّك بالعامّ إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

التنبيه الثالث: فى التمسّك بالعامّ إذا شكّ لا من جهة تخصيصه

ربما يظهر عن بعضهم التمسّك بالعمومات فيما إذا شكّ فى فرد لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة اخرى، كما إذا شكّ فى

صحّة الوضوء أو الغسل بمایع مضاف، فیستکشف صحّته بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فیما إذا وقع متعلّقاً للنذر، بأن یقال: وجب الإتیان بهذا الوضوء، وفاءً للنذر، للعموم، وکلّما یجب الوفاء به لا محالة یکون صحیحاً، للقطع بأنّه لو لا صحّته لما وجب الوفاء به.

وربما یؤیّد ذلک بما ورد من صحّة الإحرام قبل المیقات والصیام فی السفر إذا تعلّق بهما النذر کذلک.

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

والتحقیق أنّه لا یجوز التمسّک بمثل «أوفوا بالنذور» للحکم بصحّة الوضوء والغسل بمایع مضاف حتّی فی مورد النذر، فضلًا عن استنتاج صحّتهما مطلقاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۸

توضیح ذلک: أنّه إذا نذر أن یتوضّأ أو یغتسل بمایع مضاف کان هاهنا دلیلان: أحدهما: «أوفوا بالنذور»، ثانیهما: «لا نذر إلّافی طاعة اللَّه»[۳۹۹].

وهذا الدلیل الثانی إمّا أن یکون مخصّصاً للدلیل الأوّل أو حاکماً علیه، فلو کان مخصّصاً کانت المسألة من مصادیق الشبهة المصداقیّة للمخصّص، لأنّا نشکّ فی أنّ الوضوء بالماء المضاف هل هو طاعة اللَّه أم لا؟ وقد عرفت عدم جواز التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص.

وإن کان حاکماً فلیس لنا إلّادلیل واحد، لأنّ الحاکم لا یکون دلیلًا مستقلّاً، بل هو شارح ومفسّر للدلیل المحکوم، إمّا بتوسعته أو تضییقه، فکأنّه قیل فی المقام: «أوفوا بالنذور فی طاعة اللَّه».

وبعبارة اخری: إذا قلنا بحکومة «لا نذر إلّافی طاعة اللَّه» علی «أوفوا بالنذور» کان بمنزلة مخصّصه المتّصل.

فالشکّ فی صحّة الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر یکون من قبیل الشبهة المصداقیّة لنفس العامّ بناءً علی الحکومة، ولا خلاف فی عدم جواز التمسّک بالعامّ فیها.

ولو فرض کون الحاکم والمحکوم دلیلین مستقلّین لما جاز التمسّک بالعامّ أیضاً فی المقام، لأنّ العامّ یتضیّق هاهنا بالحاکم علیه کما یتضیّق بما یخصّصه، فلا یجوز التمسّک به فی الشبهة المصداقیّة للدلیل الحاکم بعین ملاک عدم جواز التمسّک به فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص، لاشتراکهما فی النتیجة، وإن کان الأوّل بلسان الحکومة، والثانی بلسان التخصیص.

وانقدح بذلک أنّ المقام من مصادیق مسألة التمسّک بالعامّ فی الشبهة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۲۹

المصداقیّة للمخصّص حقیقةً أو ملاکاً[۴۰۰]، فلا یصحّ عدّه من قبیل التمسّک به فیما إذا شکّ فی فرد لا من جهة احتمال التخصیص، بل من جهة اخری.

وأمّا قیاس ما نحن فیه بمسألة الإحرام قبل المیقات والصوم فی السفر فقیاس مع الفارق من جهتین:

الاولی: أنّه من قبیل قیاس المشکوک بالمعلوم، لأنّ الدلیل الخاصّ یقتضی صحّة الإحرام قبل المیقات والصیام فی السفر إذا تعلّق بهما النذر کذلک، فصحّتهما معلومة عندنا، بخلاف الوضوء بالماء المضاف إذا تعلّق به النذر، حیث إنّا نشکّ فی صحّته، ولأجل ذلک یتمسّک الخصم بعموم «أوفوا بالنذور» لأجل تصحیحه.

الثانیة: أنّ صحّة الإحرام قبل المیقات والصیام فی السفر تختصّ بما إذا تعلّق بهما النذر، ضرورة بطلانهما لو لم یکونا کذلک، مع أنّ الخصم یدّعی صحّة الوضوء والغسل بالمایع المضاف مطلقاً، سواء تعلّق بهما النذر أم لا.

التحقیق حول نذر الإحرام قبل المیقات[۴۰۱]

ولا بأس بالإشارة إلى وجه صحّة الإحرام قبل الميقات فيما إذا تعلّق به النذر، وإن كان تفصيله موكولًا إلى كتاب الحجّ من الفقه، لكونها مسألة فقهيّة، فنقول:

فى المسألة أدلّة ثلاثة:

١- الأخبار الصحيحة الواردة فى المواقيت، الدالّة على عدم جواز الإحرام

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۰

قبلها، فإنّه عليه السلام قال فى بعضها: «لا ينبغى لحاجّ ولا لمعتمر أن يحرم قبلها ولا بعدها»[۴۰۲].

وكلمة «لا ينبغى» فى هذه الأحاديث تدلّ على عدم الجواز، بقرينة سائر الروايات.

فإطلاق هذه الأخبار يقتضى عدم مشروعيّة الإحرام قبل الميقات حتّى فيما إذا تعلّق به النذر.

٢- ما دلّ على أنّه يشترط فى متعلّق النذر أن يكون راجحاً شرعاً، وهو قوله عليه السلام: «لا نذر إلّافى طاعة اللّه».

٣- ما دلّ على صحّة خصوص نذر الإحرام قبل الميقات ووجوب الوفاء به[۴۰۳].

ويمكن الجمع بين هذه الطوائف الثلاث من الأدلّة بأحد وجهين:

الأوّل: تقييد الطائفة الاولى الدالّة على عدم جواز الإحرام قبل الميقات مطلقاً بالطائفة الثالثة الدالّة على صحّته بل وجوبه إذا تعلّق به النذر، وبملاحظة الطائفة الثانية- أعنى «لا نذر إلّافى طاعة اللّه»- نستكشف أنّ الإحرام قبل الميقات راجح مشروع ذاتاً، وإنّما لم يؤمر به استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر، فحاصل الجمع بين الأدلّة أنّه لا يجوز الإحرام قبل الميقات إلّافى صورة النذر.

الثانى: أنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للمشروعيّة الذاتيّة كما يقتضيه الدليل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۱

الأوّل.

وأمّا الدليل الثانى- أعنى «لا نذر إلّافى طاعة اللّه»- فإن كان بمعنى توقّف صحّة النذر على رجحان المنذور ذاتاً مع قطع النظر عن تعلّق النذر به، فإطلاقه يقيّد بالدليل الثالث الذى يقتضى صحّة الإحرام قبل الميقات إذا تعلّق به النذر، ويستنتج من الجمع بين الأدلّة أنّ متعلّق النذر لابدّ من أن يشتمل على الرجحان الذاتى إلّافى مورد الإحرام قبل الميقات، فإنّه فاقد للمشروعيّة الذاتيّة، ومع ذلك يصحّ نذره ويجب الوفاء به.

وإن كان بمعنى توقّف صحّة النذر على مشروعيّة المنذور مطلقاً، أى سواء كان مشروعاً ذاتاً أو صار كذلك بسبب النذر، فالجمع بين الأدلّة الثلاثة يقتضى القول بأنّ الإحرام قبل الميقات فاقد للرجحان الذاتى، لكنّه يصير راجحاً بسبب النذر، وهو يكفى فى صحّة المنذور ووجوب الوفاء بالنذر، فيرتفع التنافى بين الأدلّة.

إشكال السيّد الحكيم رحمه الله على هذا الجمع الأخير، وجوابه

وناقش فيه سيّدنا المحقّق الحكيم رحمه الله فى مستمسكه بقوله:

هذا على ظاهره غير معقول، لأنّ صحّة النذر مشروطة بمشروعيّة المنذور، فلو كانت مشروعيّته بالنذر لزم الدور، ولا يمكن العمل بالأخبار إذا دلّت على أمر غير معقول[۴۰۴]، إنتهى.

وفيه: أنّ ما يتوقّف على رجحان المنذور هو صحّة النذر المطلقة ومن جميع الجهات، وما يتوقّف عليه الرجحان المسبّب عن النذر هو صحّته من سائر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۲

الجهات[۴۰۵] غیر جهة الرجحان، فالصحّة التی تتوقّف علی رجحان المنذور غیر الصحّة التی یتوقّف الرجحان علیها. فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

التنبیه الرابع: فی دوران الأمر بین التخصیص والتخصّص

إذا قال المولی: «أکرم العلماء» ثمّ قال: «لا تکرم زیداً» وشککنا فی أنّ زیداً هل هو عالم، فیکون الدلیل الثانی مخصّصاً للأوّل، أو جاهل، فلا علاقة بین الدلیلین، لخروجه عن تحت العامّ تخصّصاً ولو لم یکن الدلیل الثانی، فهل یجوز حینئذٍ التمسّک بأصالة العموم للحکم بجهالة زید وترتیب جمیع ما للجاهل من الآثار علیه أم لا؟

ذهب بعض الفقهاء إلی جواز التمسّک، ولذا استنتجوا من عدم منجّسیّة الغسالة عدم نجاستها.

توضیح ذلک: أنّ لنا دلیلًا عامّاً یدلّ علی أنّ «کلّ نجس منجّس» وقام دلیل آخر علی عدم منجّسیّة الغسالة، لکن نشکّ فی أنّها نجسة، لیکون خروجها عن تحت العامّ تخصیصاً له، أو طاهرة، لتکون خارجة عنه بنحو التخصّص ولا یکون بین الدلیلین علاقة وارتباط.

فتمسّکوا بعموم العامّ ورتّبوا علیه طهارة الغسالة، لأنّ عدم منجّسیّتها إذا انضمّ بأصالة العموم الجاریة فی «کلّ نجس منجّس» ینتج کونها طاهرة، فیجوز شربها واستعمالها فی الوضوء والغسل وسائر ما یترتّب علی الماء الطاهر من الآثار.

وبعبارة اخری: تمسّکوا لإثبات دعواهم بعکس النقیض للدلیل العامّ، فإنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۳

قوله: «کلّ نجس منجّس» إذا کان صادقاً بمقتضی أصالة العموم لصدق عکس نقیضه أیضاً، وهو «کلّ ما لا یکون منجّساً لا یکون نجساً».

التحقیق فی المسألة

والحقّ أنّه لا مجال للتمسّک بأصالة العموم فی المقام، لأنّ مجراها هو الشکّ فی المراد، لا فی کیفیّة الاستعمال، فإنّها أصل عقلائی کسائر شعب أصالة الظهور، ولا یرجع العقلاء إلیها إلّافی موارد الشکّ فی المراد.

بل لو شککنا فی رجوعهم إلیها فیما إذا علم المراد وشکّ فی کیفیّة الاستعمال لکفی فی عدم حجّیّتها، لأنّ جریان الاصول العقلائیّة یتوقّف علی الإحراز، کالأدلّة اللبّیّة.

نعم، لا یخفی علیک أنّ أصالة العموم لا تختصّ بمثل ما إذا انحصر زید فی فرد واحد عالم وشکّ فی خروجه عن تحت «أکرم کلّ عالم»، بل تجری أیضاً فیما إذا قال المولی: «لا تکرم زیداً» وکان مجملًا مردّداً بین فردین: أحدهما عالم والآخر جاهل، فنتمسّک هاهنا أیضاً بعموم «أکرم کلّ عالم» لتشخیص مراد المولی، أعنی وجوب إکرام زید العالم.

ویلزمه عقلًا أنّ قوله: «لا تکرم زیداً» ینطبق علی زید الجاهل، فإنّ الاصول العقلائیّة لیست کالاصول التعبّدیّة[۴۰۶] فی عدم حجّیّة مثبتاتها من اللوازم العقلیّة والعادیّة.

هذا تمام الکلام فی الشبهة المفهومیّة والمصداقیّة وما یتعلّق بهما.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۵

فی الفحص عن المخصّص

الفصل الخامس فی الفحص عن المخصّص

اشارة

هل یجوز العمل بالعامّ مطلقاً أم یتوقّف علی الفحص عن المخصّص والیأس عن الظفر به؟ فیه خلاف.

وقبل الخوض فی البحث لابدّ من ذکر امور:

الأوّل: أنّ أصالة العموم أصل عقلائی، وملاک حجّیّتها- علی التحقیق- هو الظنّ النوعی لا الشخصی.

فالبحث فی توقّف جریان أصالة العموم علی الفحص عن المخصّص وعدمه یبتنی علی فرض کون حجّیّتها من باب الظنّ النوعی.

الثانی: أنّ حجّیّة أصالة العموم- علی التحقیق- تعمّ المشافهین وغیرهم، بل جمیع الظواهر حجّة لمن قصد إفهامه وغیره، فیجوز لمن سمع کلام المولی من وراء الجدار أن یحتجّ بظاهره، کما یجوز لمن القی إلیه.

الثالث: أنّ البحث إنّما هو فیما إذا لم یعلم تخصیص العامّ تفصیلًا أو إجمالًا، وأمّا إذا علم تخصیصه ولو إجمالًا- کما إذا کان هاهنا عامّان وقع التخصیص علی أحدهما ولا نعلمه بعینه- فلیس داخلًا فی مبحث الفحص عن المخصّص، إذ لا إشکال فی وجوب الفحص حینئذٍ.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۶

الرابع: أنّ النزاع إنّما هو فی موارد احتمال التخصیص بالمنفصل، وأمّا التخصیص بالمتّصل فلا معنی للبحث فی وجوب الفحص عنه، بل إذا قال المولی: «أکرم العلماء» واحتملنا أنّه أراد خصوص العدول منهم وأخطأ فی تبیینه بنحو من أنحاء التخصیص بالمتّصل[۴۰۷]، فالمرجع عند العقلاء لرفع هذا الاحتمال هو أصالة عدم الخطأ، کما هی المرجع فیما إذا قال: «أکرم زیداً» واحتملنا أنّه أخطأ وأراد عمراً، أو قال: «رأیت أسداً» واحتملنا أنّه أراد المعنی المجازی وأخطأ فی عدم ذکر القرینة، فإنّ أصالة عدم القرینة من مصادیق أصالة عدم الخطأ.

التحقیق فی المسألة

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ العمومات- کما قال صاحب الکفایة- علی قسمین:

القسم الأوّل: ما کان صادراً فی مقام[۴۰۸] التقنین[۴۰۹]، فطریقة العقلاء فی هذا القسم وضع القوانین العامّة أوّلًا، ثمّ تخصیصها بأدلّة منفصلة.

وهذه الطریقة متّبعة عند الشارع المقدّس أیضاً.

نعم، الذی یدعو العقلاء إلی فصل المخصّصات عن العمومات القانونیّة هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۳۷

جهلهم ببعض المصالح عند التقنین، فیزعمون أنّ المصلحة فی جعل القانون بنحو عامّ، ثمّ یتبیّن لهم- فی مقام التنفیذ والإجراء- عدم ترتّب مصلحة علی بعض أفراده، بل ربما یترتّب علیها المفسدة، فیتوصّلون إلی إخراجها بالمخصّصات المنفصلة.

وحیث إنّ الجهل لا یتطرّق إلی الشارع «سبحانه وتعالی» العلیم بکلّ شیء، فتخصیص العمومات الشرعیّة بالأدلّة المنفصلة عنها إنّما هو لبعض مصالح تقتضیه، کما أنّ المصلحة کانت تقتضی بیان الأحکام تدریجاً فی صدر الإسلام.

وبالجملة: لا فرق بین طریقة الشارع والعقلاء فی تخصیص العمومات القانونیّة بأدلّة منفصلة، فهذا کتاب اللّه تعالی والجوامع الحدیثیّة بأیدینا، کم من عمومات فیها خصّصت بما ینفصل عنها بأزمنة طویلة، وإن کان وجه الانفصال فی الشرعیّات مجهولًا لنا، وفی القوانین العقلائیّة معلوماً.

ولایجوز التمسّک بهذا القسم من العمومات قبل الفحص عن المخصّص، وذلک لأنّ أصالة العموم أصل عقلائی، واستقرّ سیرة العقلاء علی عدم التمسّک بالعمومات القانونیّة قبل الفحص، ولو لا القطع به فلا أقلّ من الشکّ.

لا يقال: لا وجه للتشكيك فى عملهم بالعامّ قبل الفحص.

فإنّه يقال: كيف وقد ادّعى إجماع الفقهاء على عدم جواز العمل به قبله، فضلًا عن نفى الخلاف عنه، والإجماع المنقول وإن لم يكن حجّة إلّاأنّه يوجب الشكّ فى عمل العقلاء، وهو يكفى لعدم جواز التمسّك به، لتوقّف جريان الاصول العقلائيّة على إحراز بنائهم عليه.

والحاصل: أنّ صدور العامّ إذا كان لأجل التقنين فلا يجوز العمل به قبل

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۸

الفحص عن المخصّص.

القسم الثانى: ما كان صادراً لا فى مقام التقنين، سواء كان المتكلّم فى مقام الإخبار، كما إذا قال: «ما رأيت فى هذه المدرسة أحداً» أو لم يعمّ الخطاب، كما إذا قال لعبده: «أكرم كلّ عالم».

فلا بأس بالرجوع إلى هذا القسم من العامّ قبل الفحص عن المخصّص.

وذلك لتناقض العامّ والخاصّ بحسب القواعد المنطقيّة، ضرورة أنّ القضيّتين إذا اختلفتا فى الكمّ والكيف- كما فى المقام- تحقّق التناقض بينهما فى المنطق، إلّاأنّ العقلاء يفرّقون بين العامّ الصادر فى مقام التقنين وغيره، فيوافقون المنطقيّين فى القسم الثانى ويرونه نقيضاً لمخصّصه، فلا يجوّزون للمتكلّم أن يخصّصه بدليل منفصل، بخلاف القسم الأوّل، فإنّهم كثيراً ما يخصّصون العمومات القانونيّة بما ينفصل عنها، إذ لا تناقض بينهما عندهم، فالتزموا بالفحص عن المخصّص قبل التمسّك بهذا القسم من العمومات، دون القسم الآخر.

وحيث إنّ جميع العمومات الشرعيّة المستودعة فى الكتاب والسنّة صدرت فى مقام التقنين فلا يجوز التمسّك بها إلّابعد الفحص فى مظانّ المخصّصات واليأس عن الظفر بها.

هل بين الفحص فى المقام وفى الاصول العمليّة فرق؟

اعلم أنّهم يتكلّمون تارةً: فى الفحص عن المخصّص أو المقيّد فى مبحث العامّ والخاصّ أو المطلق والمقيّد، واخرى: فى الفحص عن الأمارة المعتبرة فى مبحث الاصول العلميّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۳۹

توضيح ذلك: أنّ الاصول العمليّة الجارية فى الشبهات الحكميّة[۴۱۰] تتوقّف على الفحص عن الأدلّة الاجتهاديّة واليأس عن الظفر بها، ولا فرق فى ذلك بين الاصول الشرعيّة والعقليّة.

أمّا الاصول الشرعيّة فلقيام الإجماع على عدم جواز التمسّك بمثل «رفع ما لا يعلمون» و «لا تنقض اليقين بالشكّ» ونحوهما إلّابعد الفحص عن الأمارة المعتبرة الواردة فى موردها.

وأمّا الاصول العقليّة فلارتفاع موضوعها لو كان فى موردها دليل اجتهادى، فإنّ موضوع البراءة العقليّة عدم البيان، وموضوع أصالة التخيير دوران الأمر بين المحذورين وعدم دليل على أحدهما فى البين، وموضوع قاعدة الاشتغال هو العلم الإجمالى بوجوب أو حرمة أحد الشيئين وعدم قيام أمارة على واحد من الطرفين، فلابدّ من الفحص فى مظانّ البيان والدليل لكى يحرز عدمه وينقّح موضوعات هذه الاصول.

وبالجملة: كما يجب الفحص عن المخصّص والمقيّد قبل التمسّك بالعامّ والمطلق، كذلك يجب الفحص عن الأمارات المعتبرة قبل التمسّك بالاصول العمليّة.

فهل بين الفحصين فرق؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: نعم، فإنّ الفحص هاهنا عمّا یزاحم الحجّیّة، بخلافه هناک، فإنّه بدونه لا حجّة، ضرورة أنّ العقل بدونه یستقلّ باستحقاق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۰

المؤاخذة علی المخالفة، فلا یکون العقاب بدونه بلا بیان والمؤاخذة علیها من غیر برهان، والنقل وإن دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقاً، إلّا أنّ الإجماع بقسمیه علی تقییده به[۴۱۱]، إنتهی.

وحاصله: أنّ أصالة العموم حجّة حتّی بدون الفحص، لأنّ المخصّص لو کان لکان حجّة أقوی، لا حجّة فی مقابل اللاحجّة، بخلاف الاصول العملیّة العقلیّة والشرعیّة فی الشبهات الحکمیّة، فإنّها لیست بحجّة فی موارد الأدلّة الاجتهادیّة.

فالفحص فی مبحث العامّ والمطلق فحص عن الحجّة الأقوی المزاحمة لأصالة العموم والإطلاق، وفی مبحث الاصول العملیّة عن أصل وجود الحجّة، لأنّ حجّیّتها متولّدة من الفحص والیأس عن الظفر بأمارة معتبرة، فلا حجّة لنا إلّابعده.

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

وفیه: أنّ الفحص عن المخصّص أیضاً فحص عن أصل وجود الحجّة، لتوقّف الحجّیّة- کما عرفت[۴۱۲]- علی ثلاثة امور: منها أصالة التطابق بین الإرادة الاستعمالیّة والجدّیّة، وهی لا تجری قبل الفحص عن المخصّص.

نقد التمسّک بالعلم الإجمالی لإثبات وجوب الفحص

ثمّ إنّه استدلّ بعضهم لإثبات توقّف أصالة العموم والإطلاق علی الفحص بأنّا نعلم إجمالًا بوجود مقیّدات ومخصّصات فیما بأیدینا من الکتب للعمومات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۱

والإطلاقات، فلا یجوز التمسّک بأصالتی العموم والإطلاق إلّابعد الفحص والیأس عن الظفر بالمخصّص والمقیّد، لأنّ التمسّک بهما فی جمیع الأطراف مخالفة عملیّة للعلم الإجمالی، وفی بعضها ترجیح بلا مرجّح.

وفیه- مضافاً إلی ما عرفت من خروج موارد العلم الإجمالی عن محلّ النزاع-: أنّه أخصّ من المدّعی، لأنّ العلم الإجمالی بالمخصّصات دائر بین الأقلّ والأکثر، فإذا عثرنا بالمقدار المتیقّن منها وخصّصنا العمومات بها انحلّ إلی العلم التفصیلی والشکّ البدوی، فالتمسّک بأصالة العموم فیما زاد علی الأقلّ کان من قبیل التمسّک بها عند الشکّ البدوی فی التخصیص.

وبالجملة: الاستدلال بالعلم الإجمالی لا یقتضی وجوب الفحص إلّابتعداد القدر المتیقّن من المخصّصات، مع أنّ المدّعی هو أنّ التمسّک بکلّ عامّ یتوقّف علی وجوب الفحص، ولو کان المخصّص ممّا احتمل وجوده بنحو الشبهة البدویّة، فلابدّ من أن یکون المدرک لوجوب الفحص غیر العلم الإجمالی، وهو ما ذکرناه من سیرة العقلاء.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وقال المحقّق النائینی رحمه الله فی مقام الجواب عن الإشکال والدفاع عن الاستدلال: إنّ المعلوم بالإجمال تارةً: یکون مرسلًا غیر معلّم بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، واخری: یکون معلّماً بعلامة یشار إلیه بتلک العلامة، وانحلال العلم الإجمالی بالعثور علی المقدار المتیقّن إنّما یکون فی القسم الأوّل، وأمّا القسم الثانی فلا ینحلّ بذلک، بل حاله حال دوران الأمر بین المتباینین.

وضابط القسمین: هو أنّ العلم الإجمالی کلّیاً إنّما یکون علی سبیل المنفصلة المانعة الخلوّ المنحلّة إلی قضیّتین حملیّتین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۲

وهاتان القضیّتان تارةً: تکونان من أوّل الأمر إحداهما متیقّنة والاخری مشکوکة، بحیث یکون العلم الإجمالی قد نشأ من هاتین القضیّتین، ویکون العلم الإجمالی عبارة عن ضمّ قضیّة مشکوکة إلی قضیّة متیقّنة لیس إلّا، کما إذا علم إجمالًا بأنّه مدیون لزید، أو علم بأنّ فی هذه القطیعة موطوءً، وتردّد الدین بین أن یکون خمسة دراهم أو عشرة، أو تردّد الموطوء بین أن یکون خمسة أو عشرة، فإنّ هذا العلم الإجمالی لیس إلّاعبارة عن قضیّة متیقّنة:

وهی کونه مدیوناً لزید بخمسة دراهم، أو أنّ فی هذه القطیعة خمس شیاه موطوءة، وقضیّة مشکوکة: وهی کونه مدیوناً لزید بخمسة دراهم زائداً علی الخمسة المتیقّنة، أو أنّ فی هذه القطیعة خمس شیاه موطوءة زائداً علی الخمسة المتیقّنة، ففی مثل هذا العلم الإجمالی ینحلّ قهراً بالعثور علی المقدار المتیقّن، إذ لا علم حقیقةً بسوی ذلک المقدار المتیقّن، والزائد علیه مشکوک من أوّل الأمر، ولم یتعلّق العلم به أصلًا، ولا یصحّ جعله طرفاً للعلم، ولم یتعلّق العلم به بوجه من الوجوه، فلا معنی لجعله من أطراف العلم، فالعلم الإجمالی فی مثل هذا من أوّل الأمر منحلّ، وذلک واضح.

واخری: لا تکون القضیّتان علی هذا الوجه، أی بأن یکون من أوّل الأمر إحداهما متیقّنة والاخری مشکوکة، بل تعلّق العلم بالأطراف علی وجه تکون جمیع الأطراف ممّا تعلّق العلم بها بوجه، بحیث لو کان الأکثر هو الواجب لکان ممّا تعلّق به العلم وتنجّز بسببه ولیس الأکثر مشکوکاً من أوّل الأمر بحیث لم یصبه العلم بوجه من الوجوه، بل کان الأکثر علی تقدیر ثبوته فی الواقع ممّا أصابه العلم، وذلک فی کلّ ما یکون المعلوم بالإجمال معلّماً بعلامة کان قد تعلّق العلم به بتلک العلامة، فیکون کلّ ما اندرج تحت تلک العلامة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۳

وانطبقت علیه ممّا تعلّق العلم به، سواء فی ذلک الأقلّ والأکثر، وحینئذٍ لو کان الأکثر هو الثابت فی الواقع، فقد تعلّق العلم به، لمکان تعلّقه بعلامته، وذلک کما إذا علمت أنّی مدیون لزید بما فی الدفتر، فإنّ جمیع ما فی الدفتر من دین زید قد تعلّق العلم به، سواء کان دین زید خمسة أو عشرة، فإنّه لو کان دین زید عشرة فقد أصابه العلم، لمکان وجوده فی الدفتر وتعلّق العلم بجمیع ما فی الدفتر، وأین هذا ممّا إذا کان دین زید من أوّل الأمر مردّداً بین الخمسة والعشرة؟ فإنّ العشرة فی مثل ذلک ممّا لم یتعلّق بها العلم بوجه من الوجوه، وکانت مشکوکة من أوّل الأمر، فلا موجب لتنجیزها علی تقدیر ثبوتها فی الواقع.

بخلاف ما إذا تعلّق العلم بها بوجه، ولو لمکان تعلّق العلم بما هو من قبیل العلامة لها، وهی بعنوان «کونها فی الدفتر» فإنّها قد تنجّزت علی تقدیر وجودها فی الدفتر، وفی مثل هذا لیس له الاقتصار علی المقدار المتیقّن، إذ لا مؤمّن له علی تقدیر ثبوت الأکثر فی الواقع بعدما ناله العلم وأصابه، فحال العلم الإجمالی فی مثل هذا الأقلّ والأکثر حال العلم الإجمالی فی المتباینین فی وجوب الفحص والاحتیاط.

وإن شئت قلت: کان لنا هنا علمان: علم إجمالی بأنّی مدیون لزید بجمیع ما فی الدفتر، وعلم إجمالی آخر بأنّ دین زید عشرة أو خمسة، والعلم الثانی غیر مقتضٍ للاحتیاط بالنسبة إلی العشرة، والعلم الإجمالی الأوّل مقتضٍ للاحتیاط بالنسبة إلیها، لتعلّق العلم بها علی تقدیر ثبوتها فی الواقع، واللامقتضی لا یمکن أن یزاحم المقتضی، ونظیر ذلک ما إذا علم بأنّ فی البیض من هذه القطیعة موطوء، فإنّ کلّ أبیض موطوء فی هذه القطیعة فقد تعلّق العلم به وأوجب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۴

تنجّزه، فلو عثر علی مقدار متیقّن من البیض موطوء لیس له إجراء أصالة الحلّ بالنسبة إلی الزائد، لأنّه لا مؤمّن له علی تقدیر وجود موطوء آخر فی البیض.

وإذ قد عرفت ذلک، فنقول: ما نحن فیه یکون من العلم الإجمالی المعلّم المقتضی للفحص التامّ الغیر المنحلّ بالعثور علی المقدار

المتیقّن، لأنّ العلم قد تعلّق بأنّ فی الکتب التی بأیدینا مقیّدات ومخصّصات وأحکاماً إلزامیّة[۴۱۳]، فیکون نظیر تعلّق العلم بأنّی مدیون لزید بما فی الدفتر، فیکون کلّ مقیّد ومخصّص وحکم إلزامی ثابت فیما بأیدینا من الکتب قد أصابه العلم وتعلّق به، وقد عرفت أنّ مثل هذا العلم الإجمالی لا ینحلّ بالعثور علی المقدار المتیقّن، بل لابدّ فیه من الفحص التامّ فی جمیع ما بأیدینا من الکتب، فتأمّل فیما ذکرناه من قسمی العلم الإجمالی، فإنّه لا یخلو عن دقّة[۴۱۴]، إنتهی کلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وناقش فیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله تارةً بالنقض، واخری بالحلّ:

أمّا النقض: فهو أنّ لکلّ معلوم بالإجمال علامةً أو علامات یشار إلیه بها من دون فرق بین القسمین المذکورین فی کلامه رحمه الله، فإنّک إذا اقترضت من زید مثلًا دراهم، ثمّ شککت بین کونها خمسة أو عشرة، فللاقتراض زمان ومکان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۵

وغایة، فیمکن الإشارة إلی المعلوم بالإجمال بمثل عنوان «ما اقترضته یوم الجمعة» أو «فی المدرسة» أو «لأجل اشتراء الدار» فلا فرق بین هذه العناوین وبین عنوان «ما فی الدفتر» فلو کانت هذه العلامة موجبة لعدم انحلال العلم الإجمالی فکذلک تلک العلامات.

وأمّا الحلّ: فهو أنّ العنوان المعلوم بالإجمال علی قسمین:

أ- أن یکون نفسه موضوعاً للحکم الشرعی.

وهو تارةً: یکون أمراً واحداً بسیطاً لم یقدر علیه المکلّف بالمباشرة، بل بواسطة أمر مرکّب مردّد بین الأقلّ والأکثر، کالطهور[۴۱۵] الذی جعل شرطاً للصلاة فی قوله علیه السلام: «لا صلاة إلّابطهور»[۴۱۶]، فإنّه متحصّل من الوضوء المرکّب فرضاً إمّا من خمسة أجزاء أو ستّة.

ولا إشکال فی وجوب الاحتیاط فی هذا القسم، لأنّه من مصادیق الشکّ فی المحصّل، وإذا صلّینا مع الوضوء الفاقد للجزء المشکوک شککنا فی کونها مشتملة علی الطهور الذی هو شرط لها، فلم یحصل الفراغ الیقینی من الاشتغال الیقینی.

واخری: یکون نفسه مقدوراً بالمباشرة، ومرکّباً مردّداً بین الأقلّ والأکثر، کالصلاة التی امر بها فی قوله تعالی: «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۴۱۷]، فلو شککنا مثلًا فی جزئیة السورة لها لکانت ممّا یسمّی عندهم بالأقلّ والأکثر الارتباطیّین.

واختلفوا فی کونه مجری البراءة أو الاشتغال علی أقوال: ثالثها ما ذهب إلیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۴۶

المحقّق الخراسانی رحمه الله من جریان البراءة الشرعیّة دون العقلیّة[۴۱۸].

ب- أن لا یکون العنوان المعلوم بالإجمال موضوعاً للحکم الشرعی، بل یکون مقارناً أو ملازماً له، کعنوان «ما فی الدفتر» الذی مثّل به المحقّق النائینی رحمه الله، فإنّه معلوم مردّد بین الخمسة والعشرة، لکنّ الحکم الشرعی لم یتعلّق به، بل تعلّق بالدین، فإنّ الشارع حکم بوجوب أداء الدین، لا- بوجوب أداء ما فی الدفتر، نعم، «ما فی‌الدفتر» مقارن للدین، لکن ثبت فی محلّه أنّ ما هو ملازم لموضوع الحکم الشرعی لا یجب أن یکون محکوماً بحکمه، فضلًا عمّا یقارنه، وذلک لعدم قیام برهان علی لزوم وجوب شیء إذا کان ملازمه واجباً. نعم، لا- یمکن أن یکون محکوماً بحکم غیر قابل للجمع مع حکم ملازمه، کما أن یکون أحدهما واجباً والآخر حراماً، فإذا أمکن تغایر الحکم فی المتلازمین لأمکن فی المتقاربین أیضاً بطریق أولی.

والعلم الإجمالی فی هذا القسم ینحلّ إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد علیه.

توضیح ذلک: أنّ لنا هاهنا علمین: علم إجمالی بأنّی مدیون لزید بجمیع ما فی الدفتر، وعلم إجمالی آخر بأنّ دین زید خمسة أو عشرة.

والعلم الأوّل وإن كان لا ينحلّ، لاستواء نسبة «ما فى الدفتر» إلى الأقلّ والأكثر، إلّاأنّه لا ينجّز التكليف، لعدم تعلّقه بموضوع الحكم، بل بما هو مقارن للموضوع[۴۱۹] لما عرفت من أنّ الواجب هو أداء الدين، لا أداء ما ثبت

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۷

فى الدفتر.

والعلم الإجمالى الثانى الذى تعلّق بأنّ دين زيد خمسة أو عشرة ينحلّ إلى العلم التفصيلى بالأقلّ والشكّ البدوى فيما زاد عليه.

والعجب من هذا المحقّق الجليل، كيف التزم بالفرق بين مثل ما إذا ثبت الدين فى الدفتر وبين ما إذا لم يثبت؟! فقال باشتغال الذمّة بالنسبة إلى الأكثر فى الأوّل، حتّى فيما إذا لم يكن الدفتر فعلًا بيده[۴۲۰] أو لم يكن الاطّلاع على ما ثبت فيه سهل الوصول[۴۲۱]، وببراءتها عمّا زاد على الأقلّ فى الثانى، فهل لصرف الثبت فى الدفتر هذا الأثر المهمّ؟!

والحاصل: أنّه ليس لتعلّق العلم الإجمالى بما يقارن أو يلازم موضوع الحكم الشرعى- كعنوان «ما فى الدفتر»- دور فى لزوم الاحتياط.

وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ الذى يمنع العقلاء من التمسّك بأصالة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۸

العموم والإطلاق قبل الفحص هو العلم الإجمالى بأصل وجود مخصّصات ومقيّدات، لا العلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الجوامع الحديثيّة، إذ لا أثر لثبتهما فيها فى التزامهم بوجوب الفحص، كما كان تمام المؤثّر فى وجوب أداء الدين هو أصل الدين من دون دخل ثبته فى الدفتر فيه.

هذا توضيح ما أفاده سيّدنا الاستاذ الأعظم الإمام رحمه الله[۴۲۲]، وهو متين.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالى كما ينحلّ فى مثل مسألة الدين، كذلك ينحلّ فيما نحن فيه، فلابدّ من الفحص عن المخصّص والمقيّد بالمقدار المتيقّن، وأمّا ما زاد عليه فيكون مشتبهاً بالشبهة البدويّة التى هى مجرى البراءة.

فلو قلنا: بأنّ وجوب الفحص عند احتمال التخصيص والتقييد مستند إلى‌العلم الإجمالى بوجود مخصّصات ومقيّدات فى الشريعة لكان الدليل أخصّ من المدّعى، ولا يمكن الدفاع عنه بما ذكره المحقّق النائينى رحمه الله، فلابدّ من أن يكون مستنداً إلى ما اخترناه- تبعاً للمحقّق الخراسانى رحمه الله- من استقرار سيرة العقلاء على عدم العمل بالعامّ قبل الفحص.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۴۹

فى الخطابات الشفاهيّة

الفصل السادس فى الخطابات الشفاهيّة

اشارة

هل الخطابات الشفاهيّة مثل «يا أيّها المؤمنون» تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ غيره من الغائبين بل المعدومين؟ فيه خلاف.

تحرير محلّ النزاع

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه يمكن أن يكون النزاع فى أحد امور ثلاثة:

۱- أنّ التكليف هل يصحّ تعلّقه بالمعدومين كما يصحّ تعلّقه بالموجودين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو التكليف، سواء كان بلفظ الخطاب، مثل «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۴۲۳] أو بغيره،

مثل «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۲۴] ويختصّ البحث عليه بالمعدومين، إذ لا ريب فى صحّة تعلّق التكليف بالغائبين عن مجلسه كما يصحّ تعلّقه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۰

بالحاضرين فيه، ضرورة أنّ المولى إذا قال: «يجب على عبيدى أن يحضروا لدىَّ غداً» وجب الحضور على من وصل إليه كلام المولى بالواسطة كما يجب على من سمع كلامه بالمباشرة.

۲- أنّ المخاطبة مع المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب هل تصحّ كما تصحّ مع الموجودين الحاضرين أم لا؟

ومدار البحث على هذا الاحتمال هو المخاطبة، فيختصّ بالأدلّة المشتملة على الخطاب، مثل «يا أيّها الناس» و «يا أيّها الذين آمنوا» ولا يعمّ مثل قوله تعالى: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ».

۳- أنّ الألفاظ الواقعة عقيب أداة الخطاب هل تعمّ الغائبين بل المعدومين، أم لا تعمّها بقرينة تلك الأداة؟

والمسألة على الاحتمالين الأوّلين عقليّة، ضرورة أنّ العقل هو الذى يحكم بجواز أو عدم جواز تعلّق التكليف بالمعدومين، أو توجّه الخطاب إليهم وإلى‌الغائبين، وعلى الاحتمال الثالث لغويّة، ضرورة أنّ البحث عليه إنّما هو فى تقدّم ظهور أداة الخطاب على ظهور مدخولها وبالعكس.

توضيح ذلك: أنّ حرف الخطاب فى مثل قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ» يدلّ لغةً على النداء والإقبال على المخاطبين، فيقتضى وجودهم وحضورهم فى مجلس التخاطب، والعنوان الدالّ على المخاطبين- أعنى «الذين آمنوا»- يدلّ على جميع من آمن، ولا يختصّ بالحاضرين فى مجلس المخاطبة، بل ولا بالموجودين فى زمانها، بل يعمّ الحاضر والغائب، والموجود بالفعل والمعدوم الذى يوجد فى المستقبل ويعتقد بشريعة الإسلام إلى يوم القيامة، فلابدّ إمّا من التصرّف فى مفهوم أداة الخطاب وتوسعته بحيث

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۱

يعمّ الغائبين والمعدومين، أو فى مفهوم المدخول وتضييقه بحيث يختصّ بالحاضرين فى مجلس الخطاب، فقد وقع النزاع هاهنا فى أنّ ظهور أيّهما أقوى لكى يجعل قرينة على التصرّف فى الآخر، فالنزاع على الاحتمال الأخير يكون لغويّاً[۴۲۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله مع توضيح منّا.

نقد كلام صاحب الكفاية رحمه الله

وما ذهب إليه من كون المسألة عقليّة على الاحتمالين الأوّلين ولغويّة على الاحتمال الثالث متين، إلّاأنّه لا يمكن جعل أحد هذه الوجوه الثلاثة محلّاً للنزاع.

أمّا الاحتمالان الأوّلان فلأنّ استحالة تعلّق التكليف بالمعدوم حال كونه معدوماً[۴۲۶]، والمخاطبة الحقيقيّة معه بل ومع الغائب من العقليّات الضروريّة[۴۲۷]، ولا يعقل أن يختلفوا فى المسائل العقليّة الضروريّة، وإن كانوا يتنازعون فى العقليّات النظريّة، كالملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، وبين الأمر بالشىء والنهى عن ضدّه.

نعم، يظهر ممّا حكى عن بعض الحنابلة أنّ النزاع فى جواز تعلّق الخطاب بالمعدوم، واختاروا جوازه، واستدلّوا عليه بقوله تعالى: «كن» عند إرادة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۲

الإيجاد، كما دلّت عليه الآيات[۴۲۸]، فإنّ خطابه هذا يتعلّق بالمعدوم وإلّا لكان تحصيلًا للحاصل[۴۲۹].

وفيه أوّلًا: أنّه لا يصحّ التمسّك بالأدلّة النقليّة لإثبات المسائل العقليّة.

وثانیاً: أنّ الآیات المشار إلیها لا ترتبط بالمقام، لأنّها فی مقام بیان حال التکوین، ولا یصحّ قیاس التشریع المبنیّ علی البعث والانبعاث والزجر والانزجار علی التکوین الذی هو عبارة عن تحقّق الشیء فوراً عقیب تعلّق إرادته تعالی التکوینیّة بإیجاده.

وثالثاً: أنّ الآیات المشار إلیها تفید معنیً کنائیّاً، وهو أنّ اللّه تعالی إذا أراد شیئاً بالإرادة التکوینیّة یتحقّق مراده قطعاً ولا یتخلّف عنها، بخلاف إرادته التشریعیّة التی یتخلّف المراد کثیراً ما عنها، فهذا النوع من الآیات الشریفة فی مقام بیان هذه المسألة العقلیّة المبحوث عنها فی علم الکلام، لا أنّه تعالی حینما یرید إیجاد شیء یقول له: «کن» حقیقةً.

وبالجملة: لا یصحّ جعل أحد الوجهین الأوّلین محلّاً للنزاع.

وأمّا الاحتمال الثالث فلأنّ بعض المسائل الاصولیّة وإن کانت لغویّة، کدلالة صیغة الأمر علی الوجوب، وصیغةالنهی علی الحرمة، ولفظة «کلّ» أو الجمع المحلّی باللام علی العموم، إلّاأنّ العنوان المتداول عندهم فیما نحن فیه ینادی بأعلی صوت عدم کون البحث هاهنا فی أمر لغوی، فإنّهم عبّروا فی المقام بأنّ «الخطابات الشفاهیّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو تعمّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۳

غیره من الغائبین بل المعدومین؟» ولم یعبّروا بأنّهم اختلفوا فی جعل أداة الخطاب قرینة علی تضییق دائرة مدخولها أو جعل عموم المدخول قرینة علی توسعة مدلول الأداة.

الحقّ فی تحریر محلّ النزاع

فالتحقیق یقتضی أن یقال: إنّما البحث فی أنّ الآیات والروایات المتضمّنة علی الأحکام- سواء کانت مشتملة علی الخطاب، نحو: «یأَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۰] أم لا، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۴۳۱]- هل یمکن أن تعمّ المعدومین[۴۳۲] والغائبین من دون أن یستلزم محالًا من توجّه التکلیف إلی المعدوم، أو المخاطبة معه أو مع الغائب أم لا؟

ولا ریب فی أنّ لهذا البحث ثمرات فقهیّة کثیرة، لأنّا نستکشف به أنّ الفقهاء هل یستندون لاستکشاف تکالیفنا فی هذا الزمان إلی نفس الأدلّة الشرعیّة بالمباشرة أو یبحثون فی مفادها لکی یتبیّن لهم تکالیف الموجودین فی زمن النزول والصدور ثمّ یعمّموها بالنسبة إلینا بقاعدة الاشتراک فی التکلیف المستفادة من الإجماع أو الضرورة.

بل لو قلنا باختصاصها بالموجودین واختصاص حجّیّة الظواهر بمن قصد إفهامه لکان تعمیمها بالنسبة إلینا حتّی بمعونة قاعدة الاشتراک محلّاً للإشکال، لأنّ التعمیم بمعونتها فرع استکشاف تکالیف الموجودین قبل ذلک، مع أنّا لا نقدر علیه، إذ لعلّ ما نفهم من الأدلّة غیر ما کان یفهمه من قصد إفهامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۴

الحقّ فی المسألة

إذا عرفت هذا فلابدّ قبل التحقیق فی المقام من توضیح القضیّة الطبیعیّة والخارجیّة والحقیقیّة[۴۳۳]، فنقول:

القضیّة الطبیعیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول لماهیّة الموضوع لا لأفراده ومصادیقه، نحو «الإنسان حیوان ناطق»[۴۳۴].

والقضیّة الخارجیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول لما هو موجود بالفعل من أفراد الموضوع، نحو «کلّ طالب فی المدرسة مجدّ».

والقضیّة الحقیقیّة: ما حکم فیها بثبوت المحمول للأعمّ من الأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود، نحو «کلّ نار حارّة» فلفظة «نار» تدلّ علی طبیعة النار، وکلمة «کلّ» علی استغراق أفرادها[۴۳۵]، والحرارة لا تختصّ بالأفراد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۵

الموجودة بالفعل من النار، بل تعمّ کلّما إذا وجد لصدق علیه عنوان «النار».

إن قلت: فالقضيّة الحقيقيّة- على هذا- تستلزم ثبوت شيء لشيء قبل ثبوت المثبت له، وهو خلاف القاعدة الفرعيّة.

قلت: كلّا، فإنّا لا نحكم فى المثال بأنّ النار التى ستوجد فى المستقبل محكومة بكونها حارّة بالفعل، بل نحكم على أنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه أنّه نار فهو بعد وجوده يكون حارّاً.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى تعريف القضيّة الحقيقيّة

ولعلّ العجز عن حلّ هذا الإشكال دعا المحقّق النائينى رحمه الله إلى تفسير القضيّة الحقيقيّة بغير ما فسّرناه تبعاً لأهل المعقول، حيث قال:

وأمّا فى القضايا الحقيقيّة: فحيث إنّها متكفّلة لفرض وجود الموضوع وكان الخطاب خطاباً لما فرض وجوده من أفراد الطبيعة فى موطنه، كانت الأفراد متساوية الأقدام فى اندراجها تحت الخطاب، فيستوى فى ذلك، الأفراد الموجودة فى زمن الخطاب الحاضرون فى مجلس التخاطب أو المعدومون الغير الحاضرين، لأنّ فى الجميع لوحظت الأفراد على نحو فرض الوجود ووجّه الخطاب على ذلك الفرض.

وبعبارة اخرى: التنزيل الذى كان ممّا لابدّ منه فى القضيّة الخارجيّة- أعنى تنزيل المعدوم منزلة الموجود فى صحّة الخطاب[۴۳۶]- يكون فى القضيّة الحقيقيّة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۶

ممّا تضمّنته نفس القضيّة، وكانت القضيّة بنفسها دالّة على ذلك التنزيل، لأنّ شأن القضيّة الحقيقيّة فرض وجود الموضوع، فالخطاب فى القضيّة الحقيقيّة يعمّ الغائب والمعدوم بلا عناية[۴۳۷]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق النائينى رحمه الله حول القضايا الحقيقيّة

وفيه- مضافاً إلى ما عرفت من كونه خلاف ما فسّرها به الفحول من أهل المعقول-: أنّ الوجدان السليم يحكم بعدم التنزيل فى القضايا الحقيقيّة، فراجع إلى نفسك عند استماع «كلّ نار حارّة» هل تصدّق أنّ مصاديق الموضوع فى هذه القضيّة على قسمين: بعضها متلبّس بلباس الوجود حقيقةً، وبعضها الآخر معدوم منزّل منزلة الموجود؟!

وبالجملة: يحكم الوجدان وأهل الفنّ بأنّ القضيّة الحقيقيّة ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول من دون دخل زمان أو مكان خاصّ أو خصوصيّة اخرى فيه.

إذا عرفت هذا فنقول:

إنّ أدلّة الأحكام على قسمين:

أ- ما لم يشتمل على أداة الخطاب، نحو: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا»[۴۳۸].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۵۷

ب- ما اشتمل عليها، نحو: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۴۳۹].

وينبغى إفراد كلّ منهما ببحث مستقلّ.

البحث حول الأدلّة الفاقدة للخطاب

أمّا القسم الأوّل من الأدلّة فالحقّ أنّ شمولها للمعدومين لا يستلزم محالًا، لكونها من قبيل القضايا الحقيقيّة، فآية الحجّ تدلّ على وجوبه على كلّ من وجد وصار مستطيعاً[۴۴۰] فى امتداد الزمان[۴۴۱].

بل المـدار فی القوانین العقلائیّـة أیضاً علی القضایا الحقیقیّـة، ضـرورة أنّها لا تختصّ بالموجودین فی زمن التقنین، بل تعمّ کلّ من إذا وجد فی عمود الزمان کان مصداقاً لموضوع تلک القوانین کما لا یخفی.

وقد مرّ مراراً أنّ الشارع لم یسلک فی قوانینه ومحاوراته غیر مسلک العقلاء.

والحاصل: أنّ قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» بمنزلة أن یقال: «الإنسان المستطیع یجب علیه الحجّ» وهو قانون یعمّ کلّ من صار مستطیعاً إلی یوم القیامة من دون أن یستلزم تعلّق التکلیف بالمعدوم حال کونه معدوماً.

البحث حول الأدلّة المشتملة علی الخطاب

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۸

وأمّـا القسم الثـانی فقـد ذهب المحقّق الخراسـانی رحمه الله إلی أنّ الخطـاب الـذی یتوقّف علی وجود المخـاطب وحضوره إنّمـا هو الخطاب الحقیقی[۴۴۲]، ولم توضع الأداة له، بل للإنشائی، سواء قارن الحقیقی، کالواعظ الذی یجلس علی کرسیّ الخطابة ویخاطب من حضر بین یـدیه بقوله: «یـا أیّها الناس» أو لم یقارنه، کقول الشاعر: «یا کوکباً ما کان أقصر عمره»، فإنّ الأوّل خطاب إیقاعی قرین بخطـاب حقیقی، والثانی خطاب إیقاعی صـرف بـداعی التحسّـر والتأسّف والحزن، فما وضع له الأداة هو الخطاب الإنشائی، سواء کان بداعی الخطاب الحقیقی أم بداعٍ آخر.

کما هو الحال فی حروف الاسـتفهام والترجّی والتمنّی وغیرها علی ما حقّقناه فی بعض المباحث السابقة، من کونها موضوعة للإیقاعی منها بـدواعٍ مختلفة، فتارةً یکون إیقاع الاسـتفهام بداعی الاسـتعلام الحقیقی[۴۴۳]، واخری بـدواعٍ اخر، کالإنکـار، والتقریر، ونحوهما، وکالاشتیـاق إلی التکلّم مع المخاطب، نحو قوله تعالی: «وَمَا تِلْکَ بِیَمِینِکَ یَا مُوسَی»[۴۴۴]، ضـرورة أنّ حمله علی الاستفهام الحقیقی یستلزم الجهل المستحیل فی حقّه سبحانه.

وإنشاء التمنّی والترجّی فی کلامه تعالی أیضاً کـذلک، فإنّ التمنّی ناشٍ عن العجز، والترجّی عن الجهل، فلابـدّ من أن یکون إنشائهما فی کلامه سبحانه لأجل داعٍ آخر غیر الحقیقی منهما.

نعم، لا یبعد دعوی انصـراف هذه الأدوات فی الحقیقی من الخطاب والاسـتفهام والتمنّی والترجّی إذا لم یکن هناک ما یمنع عنه، کما یمکن دعوی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۵۹

وجوده غالبـاً فی کلام الشـارع، ضـرورة وضوح عـدم اختصـاص الحکم فی مثـل «یا أیّها الناس اتّقوا» و «یاأیّها المؤمنون» بمن حضـر مجلس الخطاب بلا شبهة ولا ارتیاب[۴۴۵].

هذا حاصل ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله فی الأدلّة المشتملة علی الخطاب.

التحقیق فی هذا النوع من الأدلّة

والحقّ أنّ التعبیر ب «الخطابـات الشـفاهیّة» فی عنوان النزاع غیر صـحیح، لأنّهـا تسـتلزم أن یکون المتکلّم ذا فم ولسـان وشـفتین، وهو مسـتحیل علی اللّه سـبحانه حتّی فی مثل «یَا أَیُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَیْکَ مِنْ رَبِّکَ»[۴۴۶] ممّا کان المخاطب شـخص النبیّ صلی الله علیه و آله، بل الخطابات الإلهیّة کلّها وصلت إلی النبیّ صلی الله علیه و آله بطریقة الوحی لیبلّغها إلی سائر أفراد البشر.

لایقال: نعم، ولکنّ النبیّ صلی الله علیه و آله کان یبلّغها إلیهم بالمشافهة.

فإنّه یقال: لا شاهد علی ذلک، بل الشاهد علی خلافه، لأنّه یقتضی أن یلتزم النبیّ صلی الله علیه و آله- عند نزول الآیات المشتملة علی

الخطاب- بالحضور فی مجلس حضر فیه سائر المسلمین أیضاً لتبلیغها إلیهم مشافهة، بخلاف الآیات الفاقدة له، وهو خلاف الواقع، فإنّ التحقیق یعطی أنّ الآیات کانت توحی إلیه صلی الله علیه و آله تدریجاً، ثمّ یکتبها جمع من المسلمین، من غیر فرق بین ما یشتمل علی أداة الخطاب وغیره.

وبالجملة: إنّ الخطاب علی قسمین: شفاهی وکتبی، فالأوّل: مثل خطابات الواعظ فی مجلس الخطابة، وهذا النوع من الخطاب یتوقّف علی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۰

حضور المخاطب عند المتکلِّم، ولا یمکن توجیهه إلی الغائبین أو المعدومین.

والثانی: مثل الخطابات الموجودة فی التوقیعات والمکاتبات[۴۴۷]، ولا یتوقّف هذا النوع من الخطاب علی حضور المخاطب فی مجلس الکتابة، بل ظرف بعض المخاطبات الکتبیّة هو المستقبل، کالمخاطبات الموجودة فی الوصایا، فإنّ ظرفها بعد موت الموصی، وربما کان بعض من خوطب بها معدوماً حین کتابتها، فلا یشترط فی هذا القسم وجود المخاطب فضلًا عن حضوره، بل هذا النوع من الخطابات إنّما هو لأجل أن تبلغ إلی من خوطب بها ویعمل بمضمونها، ولا ریب فی کونها خطابات حقیقیّة کالقسم الأوّل، لأنّا لانجد فیها رعایة علاقة مصحّحة للمجازیّة.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ خطابات القرآن من قبیل القسم الثانی، فإنّه سمّی بالکتاب فی آیات عدیدة، نحو: «ذَلِکَ الْکِتَابُ لَارَیْبَ فِیهِ»[۴۴۸] و «الر تِلْکَ آیَاتُ الْکِتَابِ الْمُبِینِ»[۴۴۹] و «الر کِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَیْکَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنْ الظُّلُمَاتِ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۱

إِلَی النُّورِ»[۴۵۰] إلی غیر ذلک من الآیات الکثیرة التی سمّی فیها القرآن بالکتاب.

وانقدح بذلک أنّ جمع القرآن وتنظیمه بهذا النظم الخاصّ الذی بأیدینا کان ناشئاً عن الوحی بید النبیّ وتحت نظارته صلی الله علیه و آله لعدم صدق الکتاب علی أوراقه المتفرّقة ما لم تنتظم بنظم خاصّ.

وأمّا ما ورد من جمع القرآن بید بعض الصحابة فلا یرتبط بأصل القرآن، بل بأمر آخر، کالجمع الذی وقع بید أمیر المؤمنین علیّ‌بن أبی طالب علیه السلام، فإنّه عبارة عن جمع القرآن بجمیع ما یتعلّق به من شأن النزول والتفسیر والتأویل، فإنّه علیه السلام کان الشخص الوحید الذی کتب جمیع ما یتعلّق بالقرآن فی أبعاده المتعدّدة.

والحاصل: أنّ الخطاب علی قسمین: شفاهی وکتبی، والذی یتوقّف علی حضور المخاطب فی مجلس التخاطب هو الأوّل دون الثانی، وهذا لا یستلزم التجوّز والتنزیل فی الخطابات الکتبیّة، وخطابات القرآن من قبیل الخطابات الکتبیّة.

ویؤیّده أوّلًا: أنّهم قالوا بکون الکفّار مکلّفین بالفروع، کما أنّهم مکلّفون بالاصول، والتعبیر بمثل «یا أیّها الذین آمنوا» ونحوه فی آیات الأحکام إنّما هو من باب المثال وذکر بعض أفراد المکلّفین لأجل خصوصیّة فیهم.

وثانیاً: أنّ الارتکاز العقلائی یحکم بأنّه لا فرق بین الآیات المشتملة علی الخطاب والفاقدة له فی کیفیّة فهمنا منهما، فراجع وجدانک هل تفهم وجوب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۲

الحجّ علیک من نفس قوله تعالی: «وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا»[۴۵۱] بالمباشرة، ووجوب الصیام من قوله: «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۵۲] بقاعدة الاشتراک فی التکلیف؟!

فالغرض من الخطابات الکتبیّة التی منها خطابات القرآن أن تبلغ إلی من خوطب بها ویعمل بمضمونها، فهی کالأدلّة الفاقدة للخطاب فی کونها قضایا حقیقیّة، فلا تختصّ بالموجودین، بل تعمّ کلّ من إذا وجد فی عمود الزمان کان مصداقاً لموضوعها.

ثمرة النزاع

ذکروا لهذا البحث ثمرتین، وترتّبهما علیه مبنیّ علی ما هو المتداول بینهم فی عنوان النزاع من أنّ «الخطابات الشفاهیّة هل تختصّ بالحاضر مجلس التخاطب أو یعمّ غیره من الغائبین بل المعدومین؟» وأمّا علی ما سلکناه فی البحث وقلنا بعدم صحّة تسمیة خطابات القرآن بالخطابات الشفاهیّة، بل هی خطابات إلهیّة کتبیّة وقضایا حقیقیّة عامّة للأفراد المحقّقة الوجود والمقدّرة الوجود معاً فلا موضوع لهاتین الثمرتین، لکن لا بأس بالبحث حولهما علی مبنی القوم، فنقول:

الثمرة الاولی: أنّ حجّیّة ظهور خطابات الکتاب تختصّ بمن حضر مجلس التخاطب لو قلنا باختصاص الخطابات بهم، وتعمّ الغائبین بل المعدومین لو قلنا بشمولها للعموم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۳

التحقیق حول هذه الثمرة

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

وناقش فیها المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله:

وفیه: أنّه مبنیّ علی اختصاص حجّیّة الظواهر بالمقصودین بالإفهام[۴۵۳]، وقد حقّق عدم الاختصاص بهم، ولو سلّم فاختصاص المشافهین بکونهم مقصودین بذلک ممنوع، بل الظاهر أنّ الناس کلّهم إلی یوم القیامة یکونون کذلک وإن لم یعمّهم الخطاب کما یؤمی إلیه غیر واحد من الأخبار[۴۵۴]، إنتهی.

ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وأجاب عنه المحقّق النائینی رحمه الله بأنّ الثمرة لا- تبتنی علی مقالة المحقّق القمّی رحمه الله، فإنّ الخطابات الشفاهیّة لو کانت مقصورة علی المشافهین ولا- تعمّ غیرهم فلا- معنی للرجوع إلیها وحجّیّتها فی حقّ الغیر، سواء قلنا بمقالة القمّی أو لم نقل، فلا ابتناء للثمرة علی ذلک أصلًا[۴۵۵]، إنتهی.

نقد کلام المحقّق النائینی رحمه الله وبیان ما هو الحقّ فی المسألة

وفیه: أنّه حقّ لو کان حجّیّتها فی حقّ الغیر لأجل تشخیص وظیفته منها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۶۴

بالمباشرة، لا لأجل تشخیص وظیفة المشافهین ثمّ العمل بها بمقتضی قاعدة الاشتراک فی التکلیف.

وبعبارة اخری: إنّ الخطابات الشفاهیّة حجّة فی حقّ العموم مطلقاً[۴۵۶]، غایة الأمر أنّ حجّیّتها بالنسبة إلی المشافهین لغرض تشخیص وظیفتهم منها بلا واسطة، وبالنسبة إلی غیرهم أیضاً کذلک بناءً علی عمومیّتها لهم، وأمّا بناءً علی اختصاصها بالمشافهین فالغرض من حجّیّتها لغیرهم أن یفهموا وظیفة المشافهین، لینقّح صغری قاعدة الاشتراک فی التکلیف ویستنتجوا وظیفتهم، مثلًا نقول: إنّ الصوم کان واجباً علی صحابة رسول اللّه صلی الله علیه و آله الذین حضروا فی مجلس خطاب «یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۴۵۷] فهو واجب علینا أیضاً، لقیام الإجماع أو الضرورة باشتراکنا معهم فی الأحکام.

فهذه الثمرة لا تترتّب علی المسألة کما قال صاحب الکفایة.

الثمرة الثانیة: أنّه یجوز لنا التمسّک بإطلاقات الخطابات القرآنیّة فیما إذا شککنا فی دخل قید فیها کان المشافهون واجدین له دوننا بناءً علی التعمیم، لکون هذه الخطابات متوجّهة إلینا، متکفّلة لأحکامنا، فإذا تمّت مقدّمات الحکمة نتمسّک بأصالة الإطلاق لنفی

دخل ما يحتمل دخله من القيود، بخلاف ما إذا قلنا باختصاصها بالمشافهين، لعدم كونها حينئذٍ متكفّلةً لأحكام غيرهم، وقاعدة الاشتراك وإن اقتضت اشتراكنا معهم فی الأحكام، إلّاأنّه لا مدرك لهذه القاعدة إلّاالإجماع، والقدر المتيقّن منه ما إذا كنّا متّحدين معهم فی

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۵

الصنف، مع أنّا لسنا بواجدين للقيد المحتمل الذی كان المشافهون واجدين له ليحرز الاتّحاد فی الصنف.

البحث حول هذه الثمرة

والحقّ ما قاله صاحب الكفاية من أنّ هذه الثمرة لا تترتّب على البحث إلّا بالنسبة إلى القيود التی كان جميع الموجودين فی زمن الخطاب واجدين لها ولم يمكن أن يتطرّق إليها الفقدان حتّى بالنسبة إلى واحد منهم، بخلاف ما كان يمكن أن يتطرّق إليه ذلك.

فإن شككنا فی أنّ وجوب صلاة الجمعة مثلًا هل كان مقيّداً بحضور النبیّ صلى الله عليه و آله أم لا؟ فإذا قلنا بأنّ خطابات القرآن تعمّ المعدومين كما تعمّ الموجودين فی زمن النزول، جاز لنا التمسّك بإطلاق «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِی لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ»[۴۵۸] لنفی احتمال دخل ذلك القيد وإثبات وجوب صلاة الجمعة فی هذا الزمان، لأنّ قيد حضور النبیّ صلى الله عليه و آله لو كان دخيلًا لذكره.

وأمّا بناءً على اختصاصها بالموجودين فلا يجوز لنا التمسّك بإطلاق الآية المذكورة لنفی احتمال دخل حضوره صلى الله عليه و آله إذ لا ملزم لذكره على تقدير دخله، لعدم إمكان انفكاكه عن الموجودين، فذكره لغو بالنسبة إليهم، وأمّا المعدومون فإنّهم وإن كانوا محرومين من شرف حضوره صلى الله عليه و آله، إلّاأنّ الخطاب لا يعمّهم من أصله، فلا يحتاج إلى ذكر هذا القيد لإخراجهم.

هذا بالنسبة إلى القيود التی لا يمكن زوالها عن الموجودين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۶

وأمّا القسم الثانی من القيود، أعنی ما كان زواله عن المشافهين ممكناً فلا تظهر الثمرة فيها، لجواز التمسّك بإطلاق الخطابات مطلقاً، أمّا بناءً على تعميمها فواضح، وأمّا بناءً على اختصاصها بالمشافهين فلأنّ ذلك القيد المحتمل لو كان دخيلًا لوجب ذكره فی الدليل، وإلّا لزم نقض الغرض بالنسبة إلى نفس الموجودين، لإمكان زواله عنهم فرضاً، فنحن نتمسّك بالإطلاق ونستنتج منه عدم دخله فی تكليفهم ليثبت ذلك التكليف فی حقّنا بضميمة قاعدة الاشتراك[۴۵۹].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية، وبه تمّ الكلام فی الخطابات الشفاهيّة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۷

فی تخصيص العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

الفصل السابع فی تخصيص العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده

تحرير محلّ النزاع

ولابدّ من تحرير محلّ الكلام فی ضمن نكتتين:[۴۶۰]

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة ؛ ج۳ ؛ ص۳۶۷

الاولى: قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: وليكن محلّ الخلاف ما إذا كان للعامّ حكم مستقلّ غير حكم الجملة المشتملة على الضمير،

نحو قوله تعالى:

«وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»[۴۶۱] وأمّا إذا لم يكن له حكم مستقلّ كما لو قيل: «والمطّلقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» فلا شبهة فى تخصيصه به[۴۶۲].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فى تحرير محلّ النزاع.

وهو وإن كان حقّاً متيناً، إلّاأنّ الكلام فى صحّة إطلاق التخصيص على مثل «والمطلّقات بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ» إذ لا يصدق التخصيص إلّافيما إذا كان للعامّ حكم وأردنا إخراج بعض أفراده عن تحت حكمه، وأمّا المثال

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۸

المذكور ففى قوّة أن يقال: «المطلّقات بعولة خصوص الرجعيّة منهنّ أحقّ بردّهنّ» وهذا لا يسمّى تخصيصاً، بل يشبه البيان والتفسير.

الثانية: لا ريب فى أنّ البحث إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل القطعى على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ، وذلك الدليل تارةً يكون دليلًا نقليّاً منفصلًا، من آية أو رواية أو إجماع، واخرى دليلًا عقليّاً، فالأوّل نحو آية عدّة الطلاق المتقدّمة، حيث إنّ السنّة دلّت على أنّ حقّ الرجوع ليس إلّالخصوص بعولة الرجعيّات، والثانى كما إذا قيل: «أهن الفسّاق واقتلهم» حيث إنّ العقل يحكم بأنّ مجرّد الفسق لا يوجب جواز القتل فضلًا عن وجوبه، فلابدّ من أن يراد قتل صنف خاصّ من الفسّاق كالكافر الحربى والمرتدّ.

فهل النزاع يختصّ بما إذا كان الدليل نقليّاً منفصلًا، أو بما إذا كان عقليّاً، أو يعمّ كلا الموردين؟

لا- مجال للاحتمال الثانى، لأنّه ينافى تمثيلهم بآية عدّة الطلاق، أعنى «وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فإنّك قد عرفت أنّ الدليل على اختصاص الضمير فيها بالمطلّقات الرجعيّة هو السنّة لا العقل.

فالأمر دائر بين الاحتمال الأوّل والثالث.

بيان ما هو الحقّ فى المسألة

إذا عرفت هذا فينبغى إفراد كلّ من موارد القرينة النقليّة والعقليّة ببحث مستقلّ، فنقول:

أمّا القسم الأوّل: فالحقّ أنّه لا- يصحّ فيه التعبير المشهور فى محلّ النزاع، وهو أنّ عود الضمير إلى بعض أفراد العامّ هل يقتضى تخصيصه به أو لا؟ لأنّا

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۶۹

لا نسلّم أنّ الضمير فى هذا القسم يرجع إلى بعض أفراد العامّ.

توضيح ذلك: أنّ الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى جميع المطلّقات ذوات العدّة[۴۶۳]، لا- إلى خصوص الرجعيّات منهنّ.

وأمّا ما يدلّ على اختصاص الرجوع بالمطلّقات الرجعيّة لا يقتضى إلّا التصرّف فى المراد الجدّى من الضمير، وأمّا المراد الاستعمالى فباقٍ على عمومه.

وبعبارة اخرى: هاهنا ثلاث قضايا ولكلّ منها حكم:

أ- «المطلّقات يتربصّن بأنفسهنّ ثلاثة قروء».

ب- «بعولتهنّ- أى بعولة المطلّقات- أحقّ بردّهنّ».

ج- «لايجوز رجوع الزوج إلى زوجته المطلّقة بطلاق بائن».

والقضيّة الثانية عامّ يخصّص بالقضيّة الثالثة، وقد عرفت أنّ المخصّص لا يضيّق العامّ إلّابالنسبة إلى المراد الجدّى، ولأجل ذلك ذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى عدم مجازيّة العامّ المخصّص.

فالضمير فى «بعولتهنّ» استعمل فى العموم، لكن اريد منه جدّاً خصوص المطلّقات الرجعيّة بقرينة ما دلّ على عدم جواز الرجوع فى عدّة الطلاق البائن، فأين تعقّب العامّ بضمير يرجع إلى بعض أفراده؟!

والحاصل: أنّ الدليل قام بتخصيص العامّ الثانى، أعنى «بعولتهنّ أحقّ بردّهنّ»، وأمّا العامّ الأوّل- وهو «المطلقات يتربّصن بأنفسهنّ ثلاثة قروء»- فلا دليل على تخصيصه، واحتمال تخصيصه يرتفع بأصالة العموم، كسائر العمومات.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۰

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله سلك مسلكاً آخر لإثبات بقاء العامّ فى عمومه حيث قال:

والتحقيق أن يقال: إنّه حيث دار الأمر بين التصرّف فى العامّ بإرادة خصوص ما اريد من الضمير الراجع إليه، أو التصرّف فى ناحية الضمير إمّا بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه أو إلى تمامه مع التوسّع فى الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقةً إلى الكلّ توسّعاً وتجوّزاً، كانت أصالة الظهور فى طرف العامّ سالمة عنها فى جانب الضمير، وذلك لأنّ المتيقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فى تعيين المراد لا- فى كيفيّة الاستعمال وأنّه على نحو الحقيقة أو المجاز فى الكلمة أو الإسناد مع القطع بما يراد، كما هو الحال فى ناحية الضمير.

وبالجملة: أصالة الظهور إنّما تكون حجّة فيما إذا شكّ فيما اريد، لا فيما إذا شكّ فى أنّه كيف اريد[۴۶۴].

إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

نقد ما أفاده المحقّق الخراسانى رحمه الله

وكلامه هذا وإن كان موافقاً لما اخترناه من حيث النتيجة، وهى عدم تخصيص العامّ بمثل هذا الضمير، إلّاأنّه لا يلائم ما حقّقه وابتكره من أنّ المخصّص لا يتصرّف إلّافى المراد الجدّى من العامّ، وبنى عليه عدم مجازيّة العامّ المخصّص، فإنّه ينافى القول بدوران أمر الضمير بين رجوعه إلى بعض ما هو

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۱

المراد من مرجعه بنحو المجاز فى الكلمة، وبين رجوعه إلى تمامه بنحو المجاز فى الإسناد، فإنّ القول بعدم تصرّف المخصّص إلّافى الإرادة الجدّيّة يقتضى استعمال الضمير فى «بعولتهنّ» فى تمام أفراد مرجعه حقيقةً، فلا تجوّز فى الكلمة ولا فى الإسناد، وإن كان المراد الجدّى منه بعض الأفراد بمقتضى الدليل الخاصّ.

هذا تمام الكلام فيما إذا كانت القرينة على اختصاص الضمير ببعض أفراد العامّ نقليّة منفصلة.

وأمّا القسم الثانى- أعنى ما إذا كانت عقليّة- فحيث كان الدليل العقلى بمنزلة المخصّص المتّصل صار الكلام مجملًا، لاحتفافه بما يصلح للقرينيّة.

توضيح ذلك: أنّك قد عرفت أنّ ظهور العامّ فى العموم لا ينثلم بتخصيصه بالمنفصل، لأنّه لا يتصرّف فى المراد الاستعمالى، بخلاف التخصيص بالمتّصل، إذ لا ينعقد للعامّ ظهور فى العموم، بل قد عرفت عدم صدق المخصّص على المتّصل إلّابنحو من التسامح.

فإذا كان المخصّص المتّصل عقيب جمل متعدّدة وكان صالحاً لأن يرجع إلى جميعها وشككنا فى أنّه يختصّ بالأخيرة أو يرجع إلى الجميع كان رجوعه إلى الأخيرة متيقّناً، وأمّا سائر الجمل فتصير مجملة، لاحتفافها بما يصلح للقرينيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل، لأنّ المولى إذا قال: «أهن الفسّاق واقتلهم» وحكم العقل بأنّه لا يجب قتل الفاسق إلّاإذا كان مرتدّاً أو كافراً حربيّاً صارت الجملة الاولى مجملة لاحتفافها بما يصلح لأن يكون قرينة على إرادة وجوب إهانة خصوص المرتدّ أو الكافر الحربى، فلابدّ فى الموارد المشكوكة

من الرجوع إلى الاصول العمليّة، وهى تختلف باختلاف الموارد، وإن كان الأصل الجارى فى المثال هو البراءة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۳

الفصل الثامن‌فى تخصيص العامّ بالمفهوم

اشارة

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله ركّز البحث فى المفهوم المخالف ولم يبحث عن المفهوم الموافق فى المقام، بدعوى أنّ جواز التخصيص به متّفق عليه[۴۶۵].

والحقّ أنّه ينبغى البحث فيه أيضاً، لاختصاص حجّيّة الإجماع- ولو كان محصّلًا- بالمسائل الشرعيّة الفرعيّة، بخلاف المسائل الاصوليّة العقليّة، أو العقلائيّة، بل اللغويّة[۴۶۶].

فلو أجمع الكلّ على ثبوت الملازمة بين وجوب الشىء ووجوب مقدّمته، أو حجّيّة الظواهر، أو كون صيغة الأمر حقيقةً فى الوجوب، فلا يجب قبول قولهم تعبّداً، بل للبحث عن هذه المسائل مجال، والمقام من هذا القبيل، لكونه مسألة عرفيّة.

فلابدّ من عقد الكلام فى مقامين:

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۵

فى التخصيص العامّ بالمفهوم

المقام الأوّل: فى التخصيص بالمفهوم الموافق

اشارة

وهو عبارة عن قضيّة غير مذكورة مستفادة من القضيّة المذكورة موافقة لها فى الإيجاب والسلب.

ماذا يراد بالمفهوم الموافق؟

ويحتمل أن يراد به الوجوه الخمسة الآتية على سبيل منع الخلوّ:

۱- ما يعبّر عنه بإلغاء الخصوصيّة، نحو «إذا شكّ رجل بين الثلاث والأربع فليبن على الأربع» فإنّ العرف يفهم منه أنّ المصلّى سواء كان رجلًا أو امرأةً حكمه كذا، ولا خصوصيّة للرجل، فحكم المرأة أيضاً مراد للمتكلّم، وذكر الرجل إنّما هو لأجل التمثيل.

۲- ما يقال له: «الكناية» فى علم البيان، وهى عبارة عن ذكر اللازم وإرادة الملزوم، مثل «زيد كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب» فإنّه اريد من كلّ واحد من هذه الجمل أنّ زيداً جواد.

والفرق بين هذين الوجهين أنّ المتكلّم أراد المنطوق والمفهوم كليهما فى الأوّل، لما عرفت من أنّ ذكر الرجل لأجل التمثيل، لا لأجل خروج المرأة، بخلاف الثانى، فإنّ المراد فى الكناية هو المعنى الكنائى الملزوم، لا الحقيقى اللازم.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۷۶

۳- الفرد الجلىّ المستفاد من طريق ذكر الفرد الخفىّ فى الكلام، كقوله تعالى:

«فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ»[۴۶۷] بناءً على أن يكون المراد حرمة مطلق إيذاء الوالدين، سواء كان من قبيل قول «افّ» أو الضرب والشتم، لكنّه تعالى ذكر فرده الخفىّ وأراد الخفىّ والجلىّ كليهما.

۴- الأولویّة القطعیّة، وهو الحکم الذی لم یرده المتکلّم، لکن یقطع به عندما یلاحظ الحکم المذکور المراد، کقوله تعالی: «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ» بناءً علی أنّه تعالی أراد حرمة خصوص قول «افّ» لا مطلق الإیذاء.

۵- الحکم المستفاد من العلّة المنصوصة، کما إذا قیل: «الخمر حرام لأنّه مسکر» حیث یستفاد منه حرمة النبیذ أیضاً.

فالمفهوم الموافق لا یخلو من هذه الاحتمالات الخمسة، بمعنی أنّه یمکن إطلاقه علی جمیعها أو علی بعضها.

ما یقتضیه التحقیق فی تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق

إذا عرفت هذا فاعلم أنّه لا إشکال فی جواز التخصیص به فیما إذا کانت القضیّة المفهومیّة مرادة للمتکلّم، وهو غیر الرابع من الوجوه الخمسة المتقدّمة.

إن قلت: لم یتّضح لنا کون المفهوم مراداً للمتکلّم فی الوجه الخامس.

قلت: إذا نصّ المتکلّم بعلّة الحکم فی کلامه فلا- محالة کان بصدد بیان کبری کلّیّة أیضاً، فکأنّه قال فی المثال: «الخمر حرام لأنّه مسکر وکلّ مسکر حرام» وإلّا فلم یصحّ التعلیل، لکنّه لم یذکر الکبری الکلّیّة اتّکالًا علی وضوحها.

وأمّا جواز تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق بأحد المعانی الأربعة فلأنّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷۷

القضیّة المفهومیّة إذا کانت مرادة للمتکلّم، کانت حجّة أقوی من العامّ، فیتضیّق العامّ بها کما یتضیّق بالمخصّصات المنطوقیّة.

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی الوجه الرابع

وأمّا الوجه الرابع- أعنی «الأولویّة القطعیّة»- فذهب المحقّق النائینی رحمه الله إلی أنّه لا یمکن أن یکون المفهوم معارضاً للعامّ من دون معارضة منطوقه، لأنّا فرضنا أنّ المفهوم موافق للمنطوق، ومع هذا کیف یعقل أن یکون المنطوق أجنبیّاً عن العامّ وغیر معارض له؟ مع کون المفهوم معارضاً له، فالتعارض فی المفهوم الموافق إنّما یقع ابتداءً بین المنطوق والعامّ، ویتبعه وقوعه بین المفهوم والعامّ.

وبالجملة: کلّما فرض التعارض بین المفهوم الموافق والعامّ، فلا- محالة یکون التعارض بین المنطوق والعامّ، ولابدّ أوّلًا من علاج التعارض بین المنطوق والعامّ، ویلزمه[۴۶۸] العلاج بین المفهوم والعامّ[۴۶۹]، إنتهی ملخّصاً.

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

ویمکن المناقشة فیما ذکره من عدم إمکان معارضة المفهوم للعامّ دون المنطوق، بإمکان التمثیل لها بما إذا قیل فی دلیل: «لا تکرم العلماء» وفی دلیل آخر: «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فإنّ الدلیل الثانی بمنطوقه لا یعارض الدلیل الأوّل، وهو واضح، لکن له مفهومان:

أحدهما: وجوب إکرام العلماء من خدّام الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷۸

الجهّال من خدمة الفقهاء فإکرام علمائهم کان واجباً بطریق أولی.

ثانیهما: وجوب إکرام نفس الفقهاء، لأنّه إذا وجب إکرام خدّامهم فإکرام أنفسهم کان واجباً بطریق أولی.

ولا ریب فی أنّ الدلیل الأوّل- أعنی «لا تکرم العلماء»- یعارض کلّاً من هذین المفهومین معارضة العامّ والخاصّ.

نعم، یتحقّق التعارض بین العامّ والمنطوق أیضاً فی أکثر الموارد التی وقع التعارض بینه وبین المفهوم.

وبالجملة: إذا کان أحد الدلیلین بمنطوقه أیضاً معارضاً للدلیل الآخر معارضة الخاصّ والعامّ کما یعارضه کذلک بمفهومه، فلا إشکال

فی تخصیص العامّ بمنطوق الخاصّ أوّلًا، ثمّ بمفهومه بتبع التخصیص بالمنطوق.

وأمّا إذا کان أحد الدلیلین بمفهومه مخالفاً للآخر دون منطوقه، کما فی المثال الذی ذکرناه ففی تصویر علاج التعارض احتمالات ثلاثة:

أ- رفع الید عن ظهور ا لعامّ والأخذ بالدلیل الآخر منطوقاً ومفهوماً، فیخصّص «لا تکرم العلماء» بمفهومی «أکرم جهّال خدّام الفقهاء» فنحکم بوجوب إکرام الفقهاء، وکلّ من کان خادمهم، عالماً کان أو جاهلًا، وبحرمة إکرام سائر العلماء.

ب- الأخذ بالعامّ ومنطوق الدلیل الآخر دون مفهومه، فنحکم فی المثال بحرمة إکرام کلّ عالم، ولو کان فقیهاً أو خادمه، وبوجوب إکرام الجهّال من خدمة الفقهاء.

ج- الأخذ بالعامّ وطرح الدلیل الآخر رأساً، بمنطوقه ومفهومه.

هذا بحسب التصویر العقلی ثبوتاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۷۹

وأمّا بحسب مقام الإثبات فلا مجال للذهاب إلی الاحتمال الأخیر، إذ لا وجه لطرح دلیل مسلّم الحجّیّة، سیّما بالنسبة إلی منطوقه الذی لا معارض له.

وکذا الوجه الثانی، إذ لا یجوز طرح الحکم العقلی القطعی بصرف کونه مفهوماً معارضاً بمنطوق أعمّ منه.

فیتعیّن الوجه الأوّل، وهو تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق المستفاد من الأولویّة القطعیّة، سیّما أنّ تخصیص العامّ لا یستلزم المجازیّة، وأنّه خفیف المؤونة، لما سمعت من کثرة التخصیص، بحیث اشتهر أنّه «ما من عامّ إلّاوقد خصّ».

والحاصل: أنّه یجوز تخصیص العامّ بالمفهوم الموافق، سواء کان بمعنی الأولویّة القطعیّة، أو بأحد المعانی الأربعة الاخری.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۱

المقام الثانی: فی التخصیص بالمفهوم المخالف

تحریر محلّ النزاع

وینبغی تقدیم نکتتین یتّضح بهما محلّ البحث:

الأولی: أنّ الکلام إنّما هو فیما إذا کان بأیدینا دلیل عامّ، وفی مقابله مفهوم خاصّ مخالف یقتضی خروج فرد أو صنف عن تحت ذلک العامّ، ولا یرتبط الکلام بالمطلق والمقیّد أصلًا.

فعلی هذا لا یصحّ التمثیل للمقام بما ورد من قوله علیه السلام: «خلق اللّه الماء طهوراً لا ینجّسه شیء»[۴۷۰]، وقوله علیه السلام: «إذا کان الماء قدر کرّ لم ینجّسه شیء»[۴۷۱] بدعوی أنّ مفهوم الدلیل الثانی، وهو «إذا لم یکن الماء قدر کرّ ینجّسه شیء» یصلح لتخصیص الدلیل الأوّل.

وجه عدم الصحّة أنّ «الماء» فی الدلیل الأوّل لا یکون عامّاً، بل مطلق، إلّا علی مبنی من ذهب إلی أنّ المفرد المحلّی باللام یفید العموم.

الثانیة: الظاهر أنّ النزاع فی التخصیص بالمفهوم المخالف إنّما هو فی أصل ثبوت المفهوم علی تقدیر وجود عامّ معارض له، لا فی حجّیّته بعد الفراغ عن

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۲

ثبوته.

وبعبارة اخرى: إنّ النزاع فی مبحث المفاهیم کان فی دلالة الجملة الشرطیّة مثلًا- لو خلّیت وطبعها[۴۷۲]- علی الانتفاء عند الانتفاء، وهاهنا نبحث فی أنّ مفهومها لو قلنا به هل هو ثابت فی جمیع الموارد أو یختصّ بما إذا لم یکن فی مقابله عامّ، فمن ذهب إلی جواز تخصیص العامّ بالمفهوم المخالف أراد ثبوت المفهوم للجملة الشرطیّة مطلقاً، ومن ذهب إلی عدم جوازه أراد أنّ دلالتها علی المفهوم مشروط بعدم وجود عامّ معارض له.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ للمسألة صوراً ستّة[۴۷۳]:

فإنّ العامّ وما له المفهوم المعارض له تارةً: یکونان فی کلام، أو کلامین، ولکن علی نحو یصلح أن یکون کلّ منهما قرینة متّصلة للتصرّف فی الآخر، واخری: لم یکن بین ما دلّ علی العموم وما له المفهوم ذاک الارتباط والاتّصال.

والدلالة علی کلّ من العموم والمفهوم تارةً: تکون بالوضع، واخری:

بالإطلاق، بمعونة مقدّمات الحکمة[۴۷۴]، وثالثةً: بالوضع فی أحدهما وبالإطلاق فی الآخر، فهذه صور ستّة حاصلة من ضرب تینک الصورتین فی هذه الصور الثلاث.

فإذا کان بین ما دلّ علی العموم وما له المفهوم ارتباط واتّصال، بحیث

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۳

یصلح أن یکون کلّ منهما قرینة متّصلة للتصرّف فی الآخر، فإن کان ظهور کلیهما مستنداً إلی طریق واحد، من الوضع أو الإطلاق[۴۷۵]، فلا یمکن التمسّک فی مورد الاجتماع بواحد من الدلیلین فی هاتین الصورتین، لتعارض أصالة الظهور فی جانب العموم مع أصالة الظهور فی جانب المفهوم.

بل یمنع کلّ منهما من انعقاد الظهور للآخر، ولا فرق فی ذلک بین کون الظهور فی کلیهما مستنداً إلی الوضع أو إلی الإطلاق.

أمّا الوضع: فلأنّ القرینة المتّصلة فی نحو «رأیت أسداً یرمی» مثلًا توجب صرف الظهور من الحقیقة إلی المجاز، فإذا کان کلّ من العموم والمفهوم صالحاً للقرینیّة للآخر کانا مجملین فی مورد الاجتماع، لأنّ العموم یمنع من ظهور الجملة الشرطیّة مثلًا فی المفهوم وبالعکس.

وأمّا الإطلاق: فلأنّه یتوقّف علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم القرینة، فلا إطلاق فیما إذا کان فی الکلام ما یصلح للقرینیّة.

فلابدّ فی المقام من الرجوع إلی الاصول العملیّة، وهی تختلف باختلاف الموارد.

وأمّا إذا کان ظهور أحدهما مستنداً إلی الوضع وظهور الآخر إلی الإطلاق فالظهور الوضعی هو المرجع، لعدم کونه مشروطاً بشیء، بخلاف الظهور

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۴

الإطلاقی، فإنّه یتوقّف علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم القرینة، والظهور الوضعی المعارض یصلح للقرینیّة.

هذا إذا کان ما دلّ علی العموم وما له المفهوم فی کلام، أو کلامین، ولکن علی نحو یصلح أن یکون کلّ منهما قرینة متّصلة للتصرّف فی الآخر.

وأمّا إذا لم یکن بینهما ذلک الارتباط والاتّصال، وکان ظهور کلیهما مستنداً إلی أمر واحد، من الوضع أو الإطلاق، فلا یصحّ الرجوع إلی واحد منهما[۴۷۶] أیضاً، کالصورتین الاولیین.

وإن اختلفا فی مستند الظهور، بأن کان العموم مستفاداً من الوضع والمفهوم من الإطلاق أو بالعکس، فإن قلنا بأنّ القرینة التی یعتبر عدمها فی مقدّمات الحکمة هی الأعمّ من المتّصلة والمنفصلة، کان المرجع فی مورد الاجتماع ما دلّ علیه بالوضع، لعدم تمامیّة ما دلّ علیه بالإطلاق، لتوقّف الإطلاق علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم مطلق القرینة، والقرینة المنفصلة فی المقام موجودة.

وإن قلنا بأنّ القرینة المنفصلة لا تضرّ بالإطلاق، لتوقّفه علی عدم خصوص المتّصلة منها، کان المرجع هو الأظهر من الدلیلین عند

العرف، ولو لم یکن أحدهما أظهر یرجع إلی الاصول المقرّرة للشاکّ فی مقام العمل.

هذا تمام الکلام فی تخصیص العامّ بالمفهوم.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۵

الفصل التاسع فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة[۴۷۷]

اشارة

إذا قال المولی: «أکرم العلماء واعط الفقراء وجالس المساکین إلّاالفسّاق منهم» وکان فی کلّ من العناوین الثلاثة فرقة من الفسقة، فهل الظاهر رجوع الاستثناء إلی الکلّ، أو إلی خصوص الأخیرة، أو لا ظهور له فی واحد منهما، بل لابدّ فی التعیین من قرینة؟ أقوال، والظاهر أنّه لا خلاف ولا إشکال فی رجوعه إلی الأخیرة علی أیّ حال، ضرورة أنّ رجوعه إلی غیرها بلا قرینة خارج عن طریقة أهل المحاورة.

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله جعل البحث فی خصوص مقام الإثبات والدلالة، وتخیّل أنّ إمکان رجوعه إلی الجمیع أمر مفروغ عنه عند الکلّ، ولأجل ذلک طعن علی صاحب المعالم رحمه الله، لتمهیده مقدّمة لإثبات إمکان رجوعه إلی الجمیع.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۷

فی الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة

البحث حول المسألة بحسب مقام الثبوت

اشارة

لکنّ الحقّ مع صاحب المعالم رحمه الله، لأنّ المسألة تکون محلّاً للنزاع بحسب الإمکان ومقام الثبوت، کما تکون محلّاً له بحسب الدلالة ومقام الإثبات.

لأنّ بعضهم ذهب إلی استحالة رجوع الاستثناء إلی الجمیع، لاستلزامه استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

وتوضیح کلامه یتوقّف علی تقدیم أمرین:

أ- أنّ أداة الاستثناء قد تکون حرفاً، نحو کلمة «إلّا» وقد تکون اسماً[۴۷۸]، نحو کلمة «الاستثناء» أو «أستثنی».

والمستثنی أیضاً تارةً: یکون عنواناً کلّیّاً، نحو «أکرم الفقهاء والاصولیّین والمفسّرین إلّاالفسّاق منهم» واخری: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی شخص واحد فی الخارج، لکنّه بوحدته مصداق لعناوین جمیع الجمل، کما إذا قال: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق وأضف الهاشمیّین باستثناء زید» أو «أستثنی زیداً» ولم یکن لنا إلّاشخص واحد مسمّی بزید وکان عالماً، فاسقاً، هاشمیّاً، وثالثةً: یکون عنواناً جزئیّاً منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، کالمثال المتقدّم بناءً علی أن یکون المسمّی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۸۸

بزید ثلاثة: أحدهم عالم، والآخر فاسق، والثالث هاشمی.

ب- أنّه[۴۷۹] ذهب إلی کون الوضع فی الحروف عامّاً والموضوع له خاصّاً، وفاقاً للمشهور، وإلی أنّ استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد ممتنع تبعاً للمحقّق الخراسانی رحمه الله.

ثمّ استنتج من هذین الأمرین استحالة رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل، بدعوی أنّه یستلزم استعمال أداة الاستثناء فی أکثر من معنی واحد، لأنّها وضعت للإخراج الواحد واستعملت فی الإخراجات المتعدّدة[۴۸۰]، ضرورة أنّا إذا قلنا: «أکرم العلماء وأهن الفسّاق

وأضف الهاشميّين إلّازيداً» استعملت كلمة «إلّا» فى إخراج «زيد» من تحت كلّ واحد من العناوين الثلاثة.

وإذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أكثر من شخص واحد لزم استعماله أيضاً فى أكثر من معنى واحد، فكان رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل فى هذه الصورة مستحيلًا من جهتين كما لا يخفى.

هذا حاصل كلام من قال بامتناع رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها.

نقد القول بالاستحالة فى المقام

وفيه- بعد تسلّم ما ذهب إليه من كون ما وضع له الحروف خاصّاً، كما عرفت فى المعنى الحرفى- أوّلًا: أنّا لا نسلّم امتناع استعمال اللفظ فى أكثر من

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۸۹

معنى واحد.

بل هو واقع فى كثير من المحاورات العرفيّة، كما إذا قال المولى:

«سِرْ من البصرة إلى الكوفة» فإنّ كلمة «من» استعملت فى معانى متعدّدة بتعداد طرق البصرة التى يقدر العبد على الخروج منها، وهكذا كلمة «إلى».

ولا يمكن القول بكون مثل هذه التعابير غلطاً أو مجازاً.

وثانياً: أنّ الحقّ ما قاله المحقّق الخراسانى رحمه الله، من أنّ تعدّد المخرج عنه لا يستلزم تعدّد الإخراج لكى يستلزم استعمال الأداة فى أكثر من معنى واحد، وإلّا لكان تعدّد المخرج أيضاً يستلزمه، مع أنّه لم يقل أحد باستحالة قولنا:

«جاءنى القوم إلّازيداً وعمراً وبكراً» بدعوى استعمال كلمة «إلّا» فى معانى متعدّدة[۴۸۱].

والحاصل: أنّ تعدّد المستثنى منه أو المستثنى لا يوجب تعدّد الاستثناء.

نعم، إذا كان المستثنى عنواناً جزئيّاً منطبقاً على أشخاص متعدّدة، وكان كلّ منها مصداقاً لواحدة من الجمل، كان رجوع الاستثناء إلى جميعها مستلزماً لاستعمال المستثنى فى أكثر من معنى واحد.

لكن يمكن تأويله إلى عنوان كلّى يعمّ جميع تلك الأشخاص، ك «المسمّى»، فإذا كان المستثنى عنوان «زيد» وكان مشتركاً بين ثلاثة أشخاص مثلًا يؤوّل إلى «المسمّى بزيد».

إن قلت: استعمال مثل لفظ «زيد» وإرادة «المسمّى به» خلاف الظاهر.

قلت: البحث فعلًا فى مقام الثبوت الذى يبحث فيه عن إمكان

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۰

الشىء واستحالته، وكونه موافقاً للظاهر أو مخالفاً له مربوط بمقام الإثبات.

والحاصل: أنّ رجوع الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة إلى جميعها أمر ممكن بحسب مقام الثبوت.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۳۹۱

البحث حول المسألة بحسب مقام الإثبات

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فيه

فصّل المحقّق النائينى رحمه الله بين ما إذا كرّر عقد الوضع وما إذا لم يكرّر بقوله:

والتحقیق فی ذلک هو التفصیل، بأن یقال: إنّ من الواضح أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع لا محالة، وعلیه فإمّا أن یکون عقد الوضع مکرّراً فی الجملة الأخیرة، کما فی مثل الآیة المبارکة[۴۸۲]، أو لا یکون کذلک، بل یختصّ ذکر عقد الوضع بصدر الکلام، کما إذا قیل: «أکرم العلماء وأضفهم وأطعمهم إلّافسّاقهم».

أمّا القسم الثانی- أعنی به ما لا یکون عقد الوضع مذکوراً فیه إلّافی صدر الکلام- فلا مناص فیه عن الالتزام برجوعه إلی الجمیع، لأنّ المفروض أنّ عقد الوضع فیه لم یذکر إلّافی صدر الکلام، وقد عرفت أنّه لابدّ من رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع فلابدّ من رجوعه إلی الجمیع، وأمّا کون العطف فی قوّة التکرار فهو وإن کان صحیحاً إلّاأنّه لا یوجب وجود عقد وضع آخر فی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۲

الکلام لیکون صالحاً لرجوع الاستثناء إلیه.

وأمّا القسم الأوّل- أعنی به ما یکون عقد الوضع فیه مکرّراً- فالظاهر فیه هو رجوع الاستثناء إلی خصوص الجملة الأخیرة، لأنّ تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام، فیحتاج تخصیص الجمل السابقة علی الجملة الأخیرة إلی دلیل آخر مفقود علی الفرض.

وأمّا توهّم کون المقام من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّة فهو غیر صحیح، لأنّ المولی لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلک قد اکتفی فی مقام البیان بذکر استثناء واحد مع تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لکان مخلّاً ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الکلام بذکر عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لا یکون موجب لرجوعه إلی الجمیع.

وممّا ذکرنا یظهر أنّه لو کرّر عقد الوضع فی وسط الجمل المتعدّدة للزم رجوع الاستثناء إلیه، فتخصّص الجملة المشتملة علیه والجمل المتأخّرة عنها وتبقی الجمل السابقة علیها علی عمومها.

وبما ذکرناه یمکن الجمع بین کلمات الأصحاب فی المقام، فمن ذهب إلیرجوعه إلی الجملة الأخیرة فقد نظر إلی مثل الآیة المبارکة التی کرّر فیها عقد الوضع فی الجملة الأخیرة، ومن ذهب إلی رجوعه إلی الجمیع فقد نظر إلی الجمل التی لم یذکر عقد الوضع فیها إلّافی صدر الکلام، فیکون النزاع فی الحقیقة لفظیّاً[۴۸۳]، إنتهی کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۳

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

وفیه: أنّ مقتضی التحقیق رجوع الاستثناء إلی عقد الحمل، عکس ما ذهب إلیه هذا المحقّق الکبیر، لأنّ الادباء اتّفقوا علی أنّ الاستثناء من الإیجاب سلب، ومن السلب إیجاب، ولا ریب فی أنّ الإیجاب والسلب یرتبطان بعقد الحمل لا بعقد الوضع.

وبعبارة اخری: رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع یقتضی أن یکون قولنا:

«جاءنی القوم إلّازیداً» بمعنی «جاءنی القوم الموصوفون بأنّهم غیر زید» وهذا یستلزم عدم تعرّض القضیّة لحکم مجیء زید إثباتاً ونفیاً، إلّامن طریق مفهوم الوصف، وفی ثبوت المفهوم للوصف خلاف أوّلًا، واستناد حکم «المستثنی» إلی المفهوم ینافی قولهم: «الاستثناء من الإیجاب سلب ومن السلب إیجاب» ثانیاً، لأنّهم أرادوا أنّ الإیجاب والسلب کلیهما یستندان إلی منطوق الجملة المشتملة علی الاستثناء.

وبالجملة: القضیّة المشتملة علی الاستثناء فی الواقع قضیّتان: إحداهما متکفّلة لحکم المستثنی منه، والاخری لحکم المستثنی، فقولنا: «جاءنی القوم إلّا زیداً» ینحلّ إلی قولنا: «جاءنی القوم» و «لم یجیء زید» مع أنّ رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع یستلزم أن یکون قضیّة واحدة، وهی «جاءنی القوم الموصوفون بأنّهم غیر زید».

والحاصل: أنّ مقالة المحقّق النائینی المبتیّة علی رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع فاسدة، لفساد مبناها.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۴

بیان ما هو الحقّ فی المسألة

إنّ للمسألة صوراً بلحاظ أقسام الجمل المستثنی منها وأقسام المستثنی:

فإنّ الجمل إمّا یتّحد عقد وضعها أو عقد حملها أو یتعدّد کلاهما.

والمستثنی تارةً: یکون کلّیّاً، واخری: جزئیّاً، وإذا کان کلّیّاً فقد یکون مشتملًا علی ضمیر المستثنی منه، وقد یکون فاقداً له، وإذا کان جزئیّاً فتارةً:

یکون منطبقاً علی شخص واحد مجمع العناوین، واخری: یکون منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها داخلًا تحت واحدة من الجمل.

فللمسألة صور عدیدة:

الصورة الاولی: أن یکون المستثنی کلّیّاً مشتملًا علی الضمیر مع اتّحاد عقد الوضع فی الجمل المستثنی منها، نحو «أکرم العلماء وسلّم علیهم وأضفهم إلّا الفسّاق منهم».

فالظاهر رجوع الاستثناء فی هذه الصورة إلی الجمیع، لأنّ وحدة عقد الوضع تقتضی ذکره اسماً ظاهراً فی الجملة الاولی وضمیراً راجعاً إلیه فی سائر الجمل کما فی المثال، وأمّا ذکره بنحو الاسم الظاهر فی الجمیع[۴۸۴] خلاف المحاورات الفصیحة، فالضمیر الواقع فی جانب المستثنی أیضاً یرجع إلی الاسم الظاهر الذی هو فی الجملة الاولی، وأمّا الجملة الأخیرة فلا تشتمل علی الاسم الظاهر، فرجوع الاستثناء إلی خصوصها یستلزم أن یکون مرجع الضمیر ضمیراً، وهو خلاف القواعد الأدبیّة، لأنّ ضمیر الغائب وضع للإشارة به إلی المشار إلیه الظاهر.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۵

وبالجملة: لا محیص من رجوع الاستثناء إلی الجملة الاولی فی هذه الصورة، فیرجع لا محالة إلی الجمل التی بعدها أیضاً، لأنّهم اتّفقوا علی أنّ عدم رجوعه إلی الأخیرة لا یصحّ إلّامع القرینة.

بل العرف یحکم فی هذا القسم برجوع الاستثناء إلی الجمیع، فلانحتاج لإثباته إلی إقامة البرهان.

الصورة الثانیة: أن یکون المستثنی کلّیّاً مشتملًا علی الضمیر- کالصورة الاولی- مع اتّحاد عقد الحمل، نحو «أکرم العلماء والطلّاب والهاشمیّین إلّا الفسّاق منهم».

والظاهر رجوع الاستثناء إلی الجمیع فی هذا القسم أیضاً، لما عرفت- عند المناقشة فی کلام المحقّق النائینی رحمه الله- من رجوعه إلی عقد الحمل، وحیث إنّ عقد الحمل ذکر فی الجملة الاولی، فالاستثناء یرجع إلیها بحسب القاعدة، وإلی ما بعدها من سائر الجمل، لأجل ما عرفت من أنّ عدم رجوعه إلی الأخیرة لا یصحّ إلّامع القرینة.

الصورة الثالثة: أن یکون المستثنی کلّیّاً مشتملًا علی الضمیر أیضاً، مع تعدّد عقدی الوضع والحمل کلیهما، نحو «أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّاالفسّاق منهم».

والحقّ أنّ الاستثناء فی هذه الصورة مجمل، إذ لا ظهور له عرفاً فی الرجوع إلی الجمیع ولا إلی خصوص الأخیرة، ولیس فی الکلام ما کان یقتضی الرجوع إلی الجمیع، من اتّحاد عقد الوضع أو الحمل.

نعم، حیث کان الاستثناء مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الأقلّ والأکثر کان استثناء الأخیرة مراداً قطعاً، لکنّه من باب کونه القدر المتیقّن، لا من باب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۶

کونه مراداً بالخصوص[۴۸۵].

وأمّا إذا کان المستثنی کلّیاً فاقداً للضمیر لفظاً[۴۸۶] فالظاهر عند العرف أنّه مشتمل علیه بحسب المعنی[۴۸۷]، وإلّا لکان الاستثناء منقطعاً، والاستثناء المنقطع لو کان صحیحاً فلا ریب فی کونه خلاف الظاهر، فلا نلتزم به إلّامع القرینة.

فإذا کان المستثنی مشتملًا علی الضمیر بحسب الواقع کان الاستثناء ظاهراً فی الرجوع إلی جمیع الجمل فی صورتی وحدة عقد الوضع وعقد الحمل، ومجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع والرجوع إلی خصوص الأخیرة فی صورة تعدّد العقدین، بعین الملاک المتقدّم فی صور اشتمال المستثنی علی الضمیر الملفوظ به.

هذا کلّه فیما إذا کان المستثنی کلّیاً.

وأمّا إذا کان جزئیاً فقد عرفت أنّ له صورتین[۴۸۸]:

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۷

الاولی: ما إذا کان منطبقاً علی شخص واحد، لکنّه بوحدته مصداق لعناوین جمیع الجمل، کما إذا قال: «أکرم العلماء والتجّار والهاشمیّین إلّازیداً» وفرضنا أنّ الشخص المسمّی بزید واحد فی الخارج، وهو مع ذلک عالم، تاجر، هاشمی.

فإن کان عقد الحمل واحداً- کما فی المثال- ظهر الاستثناء فی الرجوع إلی الجمیع، لما عرفت من أنّه یرجع إلی عقد الحمل الذی وقع فی الجملة الاولی، وأمّا الرجوع إلی ما بعدها فلما تقدّم مراراً من أنّ عدم رجوعه إلیالأخیرة یحتاج إلی بیان وقرینة.

وإن کان عقد الحمل- کعقد الوضع- متعدّداً، نحو «أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّازیداً» فلا ظهور للاستثناء، بل هو مجمل مردّد بین الرجوع إلی الجمیع وإلی خصوص الأخیرة، لأنّه یرجع إلی عقد الحمل کما عرفت، وحیث إنّ جمیع الجمل مشتملة علیه فلا وجه لتعیین الرجوع إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة.

الثانیة: ما إذا کان منطبقاً علی أشخاص متعدّدة، وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، کما إذا کان المسمّی بزید ثلاثة أشخاص، أحدهم عالم، والآخر تاجر، والثالث هاشمی.

فإن اتّحد عقد الحمل فالاستثناء وإن کان ظاهراً فی الرجوع إلی جمیع الجمل علی ما عرفت فی الصورة الاولی، إلّاأنّه یستلزم استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۸

فمن قال بامتناعه ثبوتاً، أو بعدم جوازه إثباتاً- بمعنی کونه ممنوعاً بحسب اللغة والوضع، لعدم إجازة الواضع استعمال اللفظ فی أکثر من معنی، وإن کان ممکناً بحسب حکم العقل- فلابدّ من أن یلتزم برجوع الاستثناء إلی خصوص الجملة الأخیرة، لأنّ هذه الاستحالة العقلیّة أو الممنوعیّة اللغویّة قرینة علی عدم إرادة الرجوع إلی الجمیع.

إن قلت: لعلّهم یلتزمون بعموم المجاز فی المستثنی، بأن تستعمل کلمة «زید» فی المثال بمعنی «المسمّی بزید» مجازاً.

قلت: الاستعمالات المجازیّة وإن کانت صحیحة، إلّاأنّها خلاف الظاهر، فالأمر فی المقام دائر بین ظهورین: أحدهما: ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی جمیع الجمل، وهو یستلزم التجوّز فی المستثنی، الثانی: ظهور المستثنی فی معناه الحقیقی الذی هو شخص واحد، وهو یستلزم رفع الید عن ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی الجمیع والقول برجوعه إلی خصوص الأخیرة، فلابدّ من ملاحظة أقوی الظهورین وجعله قرینة علی التصرّف فی الآخر، ولعلّه یختلف باختلاف المقامات، ولو لم یکن أحدهما راجحاً لکان الکلام مجملًا.

وأمّا بناءً علی المختار من إمکان استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد عقلًا، وجوازه وضعاً، بل وقوعه فی المحاورات العرفیّة عملًا، فلا إشکال فی رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل، لکونه ظاهراً فیه بلا معارض.

وإن تعدّد عقد الحمل- کعقد الوضع- فلا ظهور للاستثناء، بل کان مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع وإلی خصوص الأخیرة بعین الملاک المتقدّم فی فرض کون المستثنی عنواناً جزئیاً منطبقاً علی شخص واحد داخل تحت جمیع العناوین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۳۹۹

وحاصل جمیع ما تقدّم- بناءً علی ما هو المختار من رجوع الاستثناء إلی‌عقد الحمل، ومن جواز استعمال اللفظ فی أکثر من معنی واحد- أنّ الاستثناء ظاهر فی الرجوع إلی جمیع الجمل فیما إذا اتّحد عقد الحمل، وکذلک إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع، سواء کان المستثنی عنواناً عامّاً[۴۸۹] أو عَلَماً[۴۹۰].

وأمّا إذا تعدّد العقدان کلاهما فلا ظهور للاستثناء، بل کان مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة[۴۹۱].

نعم، کان استثناء الأخیرة مراداً قطعاً، لکنّه من باب القدر المتیقّن، لا من باب ظهوره فی الرجوع إلی خصوصها کما تقدّم.

نقد کلام صاحب الکفایة فی المقام

وانقدح بما ذکرنا ما فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث ذهب إلی أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة مجمل، ولم یفصّل بین الصور[۴۹۲].

حکم موارد الإجمال

هل یجوز التمسّک بأصالة العموم فی الجمل المتقدّمة علی الأخیرة عند إجمال الاستثناء أم لا یجوز؟

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۰

الحقّ هو الثانی، لأنّ ملاک أصالة الظهور- التی من شعبها أصالة العموم- هو بناء العقلاء، ولم یحرز بنائهم علیها فیما إذا اکتنف الکلام بما یصلح للقرینیّة کما فی المقام[۴۹۳].

فلابدّ- فی مورد الاستثناء من غیر الأخیرة- من الرجوع إلی الاصول العملیّة کما قال صاحب الکفایة[۴۹۴].

کلام المحقّق النائینی رحمه الله فی المقام

لکنّ المحقّق النائینی رحمه الله ذهب إلی جواز التمسّک بأصالة العموم، بدعوی أنّ تکرار[۴۹۵] عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام، فیحتاج تخصیص الجمل السابقة علی الجملة الأخیرة إلی دلیل آخر مفقود فی الفرض، وأمّا توهّم کون المقام من قبیل اکتناف الکلام بما یصلح للقرینیّة فهو غیر صحیح، لأنّ المولی لو أراد تخصیص الجمیع ومع ذلک قد اکتفی فی مقام البیان بذکر استثناء واحد مع تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لکان مخلّاً ببیانه، إذ بعد أخذ الاستثناء محلّه من الکلام بذکر عقد الوضع فی الجملة الأخیرة لا یکون موجب لرجوعه إلی الجمیع[۴۹۶]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۰۱

نقد ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله

وفیه: أنّ البحث إنّما یکون فیما إذا کان الاستثناء مجملًا مردّداً بین الرجوع إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة، فتعلّق غرض المتکلّم بعدم البیان[۴۹۷]، فإنّه أراد إلقاء بعض المطلب إلی المخاطب وإخفاء بعضه الآخر عنه.

نعم، ما أفاده رحمه الله یتمّ لو کان المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده، لکنّه خارج عن محلّ البحث، لأنّ الکلام إنّما هو فیما إذا کان الاستثناء مجملًا.

وبالجملة: قوله: «تکرار عقد الوضع فی الجملة الأخیرة مستقلّاً یوجب أخذ الاستثناء محلّه من الکلام» إن أراد به رجوع الاستثناء إلی

الأخيرة بعنوان القدر المتيقّن فهو لا يفيده، وإن أراد به رجوعه إليها بعنوان الظهور[۴۹۸] فهو خارج عن محلّ النزاع.

هذا تمام الكلام فى الاستثناء المتعقّب للجمل المتعدّدة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۳

فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

الفصل العاشر فى تخصيص الكتاب وتقييده بالخبر الواحد

اشارة

لا ريب فى جواز تخصيص الكتاب وتقييده بالكتاب، أو بالخبر المتواتر، أو بالخبر الواحد المحفوف بالقرينة القطعيّة.

إنّما الإشكال فى تخصيصه وتقييده بالخبر الواحد المجرّد عنها المعتبر بالخصوص، وفيه أقوال: ثالثها: التوقّف.

الحقّ فى المسألة

والمختار جوازه- كما قال المحقّق الخراسانى رحمه الله[۴۹۹]- لوجهين:

الأوّل: أنّ سيرة الفقهاء على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته إلى زمن الأئمّة عليهم السلام، واحتمال أن يكون ذلك بواسطة القرينة واضح البطلان.

الثانى: أنّه لو لا الجواز لزم إلغاء الخبر بالمرّة أو تخصيص حجّيّته بموارد نادرة، ضرورة ندرة خبر لم يكن على خلافه عموم أو إطلاق من الكتاب لو سلّم وجود ما لم يكن كذلك، فإنّ فى كتاب اللّه عمومات وإطلاقات كثيرة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۴

واردة فى العبادات والمعاملات، مثل: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ»[۵۰۰]، «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»[۵۰۱]، «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ»[۵۰۲]، «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵۰۳]، «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»[۵۰۴]، «أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ»[۵۰۵]، ونحوها.

وما من خبر واحد إلّاوهو فى مقام تخصيص مثل هذه الآيات أو تقييدها، ولو وجد ما لم يكن كذلك لكان فى غاية الندرة.

أدلّة المنكرين ونقدها

واستدلّ من قال بعدم الجواز بوجوه:

الأوّل: أنّ الكتاب قطعى الصدور والخبر الواحد ظنّى السند، ولا يمكن للدليل الظنّى أن يقابل القطعى، فضلًا عن تقدّمه عليه.

وفيه: أنّ معارضة الكتاب مع الخبر الواحد ليست بين سنديهما حتّى يقال:

إنّ الكتاب قطعى ولا يزاحمه الظنّى، ولا بين دلالتيهما، لكون الخبر أظهر فى مقام الدلالة أو نصّاً، بل بين دلالة الكتاب وسند الخبر، ودليل الحجّيّة فى كليهما وإن كان بناء العقلاء[۵۰۶]، إلّاأنّ بنائهم على أصالة العموم والإطلاق

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۵

مشروط بعدم وجود قرينة على التخصيص والتقييد، وبنائهم على حجّيّة الخبر الواحد مطلق[۵۰۷]، فدليل حجّيّة خبر الثقة فى المقام وارد على أصالتى العموم والإطلاق، لانتفاء موضوعهما عند قيام الخبر على التخصيص والتقييد.

الثانى: أنّه لا دليل على حجّيّة خبر الثقة إلّاالإجماع الذى هو دليل لبّى، فلابدّ من الأخذ بقدره المتيقّن، وهو ما إذا لم يقم على خلاف الخبر عامّ أو مطلق كتابى.

وفيه أوّلًا: أنّهم إن أرادوا به الإجماع المصطلح فهو ممنوع، ضرورة أنّ جماعة من القدماء وغيرهم أنكروا حجّيّة الخبر الواحد، وإن أرادوا به بناء العقلاء فقد عرفت أنّهم يعملون بخبر الثقة مطلقاً، ولو كان فى مقابله عامّ أو مطلق.

وثانياً: أنّ الدليل على حجّيّة الخبر الواحد لا ينحصر فى الإجماع، فإنّ تواتر الأخبار إجمالًا على حجّيّته ممّا لا يكاد يمكن إنكاره، وإن أمكن إنكار التواتر اللفظى أو المعنوى.

وثالثاً: سلّمنا أنّ الإجماع دليل منحصر، إلّاأنّا لا نشكّ فى‌معقد الإجماع لنضطرّ إلى الأخذ بالقدر المتيقّن، فإنّه كيف يمكن التشكيك فى عمل المجمعين بخبر الثقة فى المقام؟ بعدما عرفت من سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على العمل به فى قبال عمومات الكتاب وإطلاقاته، على أنّه هل يمكن أن يجمعوا على حجّيّة خبر لم يوجد أصلًا أو كان نادراً جدّاً كما عرفت؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۶

الثالث: الأخبار الدالّة على أنّ الأخبار المخالفة للقرآن يجب طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنّها زخرف، أو أنّها ممّا لم يقل بها الإمام عليه السلام[۵۰۸].

فلابدّ من تخصيص ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد بهذه الأخبار.

وفيه: أنّ العامّ والخاصّ المختلفين فى الإيجاب والسلب وإن كانا متناقضين عند المنطقيّين، إلّاأنّهما ليسا كذلك عرفاً فى مقام التقنين[۵۰۹]، فراجع إلى وجدانك، هل تجد التناقض بين قول المولى: «أكرم كلّ عالم» وبين قوله: «لا تكرم الفسّاق من العلماء»؟! لو تحقّقت بينهما مخالفة لتحقّقت فى الكلام المشتمل على المخصّص المتّصل أيضاً، لعدم تغيّر المرادات بتغيّر العبارات، فهل يمكن الالتزام بأنّ المولى إذا قال: «أكرم كلّ عالم إلّاالفسّاق منهم» كان ذيل كلامه مناقضاً لصدره؟!

فالخبر المخالف لعموم القرآن لا يعدّ مخالفاً له عرفاً.

ويشهد عليه أوّلًا: وجود العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد فى نفس القرآن، نحو: «يأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ»[۵۱۰] و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»[۵۱۱]، فإنّ الربا عقد عقلائى حرّمه القرآن، والظاهر أنّ تحريمه وضعى[۵۱۲]، فالآية تدلّ على عدم صحّة العقد الربوى، فلا يجب الوفاء به.

فهل يمكن الالتزام بتحقّق الاختلاف فى القرآن؟ مع أنّ أحد وجوه إعجازه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۷

عدم الاختلاف فيه، قال اللَّه تعالى: «لو كانَ مِنْ عِندِ غيرِ اللَّه لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً»[۵۱۳]، فحيث لم يوجد فيه اختلاف أصلًا لكان معجزةً من عند اللَّه.

وثانياً: أنّ الخبر الخاصّ لو كان مصداقاً لما يخالف القرآن ومحكوماً بالضرب على الجدار بمقتضى هذه الأخبار، لكان كذلك فيما إذا حفّ بالقرينة القطعيّة أيضاً، مع أنّ جواز تخصيص الكتاب وتقييده به متّفق عليه.

وثالثاً: أنّ كلّ واحد من الأخبار المخصّصة لعمومات الكتاب أو المقيّدة لإطلاقاته وإن كان ظنّى الصدور، إلّاأنّا نعلم إجمالًا بصدور بعضها، فهل لنا طريق إلى التخلّص منه فى قبال مثل قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب اللَّه فلم أقله»[۵۱۴] إلّاالقول بعدم صدق المخالفة على المقابلة بنحو العموم والخصوص، أو الإطلاق والتقييد؟

إن قلت: يمكن التخلّص من هذا الإشكال بطريق آخر، وهو الالتزام بتخصيص قوله صلى الله عليه و آله: «ما جاءكم يخالف كتاب اللَّه فلم أقله» بتلك الأخبار المخالفة للكتاب المعلوم صدورها إجمالًا.

قلت: لسان هذا الخبر آبٍ عن التخصيص، لعدم إمكان القول بأنّ مراده صلى الله عليه و آله أنّه لا يصدر منه ما خالف كتاب اللَّه إلّافى بعض الموارد.

وبالجملة: إنّ المخالفة بنحو العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد لا تعدّ مخالفةً عرفاً.

الرابع: أنّه لو جاز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد لجاز نسخه به أيضاً،

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۸

والتالى باطل، فالمقدّم مثله.

توضيح ذلك: أنّ التخصيص تحديد بحسب الأفراد، والنسخ تحديد بحسب الأزمان، وبعبارة اخرى: التخصيص عبارة عن إخراج الأفراد العرضيّة، والنسخ عبارة عن إخراج الأفراد الطوليّة، ولا إشكال فى عدم جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد، فكذلك تخصيصه به.

وفيه أوّلًا: أنّ القاعدة تقتضى جواز النسخ والتخصيص كليهما بالخبر الواحد، إلّاأنّ الإجماع والضرورة قاما بعدم جواز النسخ به، بخلاف التخصيص، لما عرفت من أنّ سيرة الفقهاء وأصحاب الأئمّة عليهم السلام على العمل بالأخبار الآحاد فى قبال عمومات الكتاب.

وثانياً: أنّ قياس التخصيص بالنسخ مع الفارق، فإنّ النسخ أمر مهمّ توافر الدواعى على نقله بحيث لو كان لبان بالتواتر، فلو دلّ عليه خبر واحد لانكشف لنا أنّه مجعول وإن كان فى أعلى درجة الصحّة، بخلاف التخصيص، فإنّه أمر متداول بين العقلاء، ولا يتكثّر الدواعى على ضبطه ونقله، فيثبت بالخبر الواحد كما يثبت بالمتواتر.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۰۹

فى أحوال العامّ والخاصّ

الفصل الحادى عشر فى أحوال العامّ والخاصّ

اشارة

لا يخفى أنّ للعامّ والخاصّ المتخالفين أحوالًا مختلفة، فإنّ الخاصّ تارةً:

يكون مقارناً للعامّ، واخرى: متقدّماً عليه، وثالثةً: متأخّراً عنه، والمتأخّر منهما إمّا أن يكون صادراً قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

فهل يكون الخاصّ فى جميع الصور مخصّصاً للعامّ، أو يكون مخصّصاً تارةً وناسخاً مرّة ومنسوخاً اخرى؟

لابدّ من ملاحظة كلّ من الصور على حدة وبيان ما هو الحقّ فيها، فنقول:

الصورة الاولى والثانية: ما إذا كان الخاصّ مقارناً للعامّ[۵۱۵]، أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به[۵۱۶] فذهب المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى أنّه لا محيص عن كون الخاصّ مخصّصاً وبياناً للعامّ فى كلتا الصورتين[۵۱۷].

أمّا الصورة الاولى فواضحة.

وأمّا الصورة الثانية، فلأنّ الخاصّ وإن صدر بعد العامّ بمدّة، إلّاأنّه

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۰

لا يصحّ ناسخيّته له إذا كان قبل حضور وقت العمل بالعامّ، لأنّ النسخ عبارة عن «رفع الحكم الواقعى[۵۱۸] الثابت فى الشريعة» فلا يتعلّق بالأوامر الامتحانيّة، وحينئذٍ فلا يمكن النسخ فى المقام، لأنّه يستلزم أن يتعلّق حكم جدّى واقعى بالعموم ثمّ يرفع بالنسبة إلى مورد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به، وهذا لا يتصوّر له غرض معقول، فلابدّ من أن يكون الخاصّ فى هذا القسم فى مقام بيان أنّ الإرادة الجدّيّة المتعلّقة بالدليل العامّ كانت مقصورة على غير مورد الخاصّ من أوّل الأمر، وهذا هو معنى التخصيص.

هذا ما أفاده بعضهم توضيحاً لكلام صاحب الكفاية حول عدم إمكان النسخ فى الصورة الثانية.

كلام المحقّق النائينى رحمه الله فى المسألة

لكنّ المحقّق النائينى رحمه الله فصّل فى المقام، فذهب إلى إمكان تعلّق النسخ- كالتخصيص- بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها، دون القضايا الخارجيّة والحقيقيّة الموقّتة، فإنّه قال:

إنّهم ذكروا أنّ نسخ الحكم قبل وقت العمل به غير معقول، وعليه بنوا لزوم كون الخاصّ المتقدّم مخصّصاً للعامّ المتأخّر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاصّ، ولكنّ التحقيق أنّ ما ذكروه فى المقام إنّما نشأ من عدم تمييز أحكام القضايا الخارجيّة من أحكام القضايا الحقيقيّة، وذلك لأنّ الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الخارجيّة لصحّ ما ذكروه، وأمّا إذا كان من قبيل الأحكام المجعولة فى القضايا الحقيقيّة الثابتة

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۱

للموضوعات المقدّر وجودها كما هو الواقع فى أحكام الشريعة المقدّسة، فلا مانع من نسخها بعد جعلها ولو كان ذلك بعد زمان قليل، كيوم واحد أو أقلّ، لأنّه لا يشترط فى صحّة جعله وجود الموضوع له فى العالم أصلًا، إذ المفروض أنّه حكم على موضوع مقدّر الوجود. نعم، إذا كان الحكم المجعول فى القضيّة الحقيقيّة من قبيل الموقّتات، كوجوب الصوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيّة الحقيقيّة[۵۱۹] كان نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيّة قبل وقت العمل به، فلا محالة يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أوّلًا حكماً مولويّاً مجعولًا بداعى البعث أو الزجر.

وبالجملة: إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمده فلا محالة يختصّ ذلك بالقضايا الحقيقيّة غير الموقّتة، وبالقضايا الخارجيّة أو القضايا الحقيقيّة الموقّتة بعد حضور وقت العمل بها، وأمّا القضايا الخارجيّة أو الحقيقيّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلّق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكيم الملتفت، والوجه فى ذلك ظاهر[۵۲۰]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه.

وفيه: أنّه مبنىّ على تعلّق الحكم فى القضايا الحقيقيّة بالموضوعات المقدّر وجودها، مع أنّك قد عرفت خلافه[۵۲۱]، لأنّا لا نسلّم أنّ المتكلّم نزّل فيها

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۲

الأفراد المعدومة فى زمن الخطاب منزلة الموجودة، بل القضيّة الحقيقيّة ما حكم فيها بأنّ كلّما إذا وجد فى الخارج لصدق عليه عنوان الموضوع فعند وجوده يترتّب عليه المحمول.

فالحقّ ما ذهب إليه صاحب الكفاية رحمه الله من كون الخاصّ الوارد بعد العامّ وقبل حضور وقت العمل به مخصّصاً، كالخاصّ المقارن له، ولا يمكن أن يكون ناسخاً، من دون فرق فى ذلك بين أنواع القضايا.

الصورة الثالثة: ما إذا ورد الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ.

فهل يحمل الخاصّ فى هذه الصورة على التخصيص أو على النسخ؟

هاهنا إشكال مهمّ، لأنّ حمله على التخصيص يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، وحمله على النسخ يستلزم أوّلًا: مخالفة سيرة الفقهاء، لأنّ سيرتهم فى جميع الأزمان على تخصيص العامّ بالخاصّ، من دون ملاحظة تاريخهما وأنّ الخاصّ هل صدر قبل حضور وقت العمل بالعامّ أو لا؟

وثانياً: يلزم منه أن يكون جلّ العمومات منسوخة، لصدور أكثر ما يشتمل على الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ، بل قد يفصل بينهما أكثر من مأتى سنة، كما إذا كان الخاصّ فى كلام العسكرى عليه السلام والعامّ فى القرآن أو فى كلام النبىّ صلى الله عليه و آله، وهل يمكن الالتزام بورود النسخ على أكثر العمومات فى الشريعة؟ مع أنّا نعلم أنّ النسخ فى غاية الندرة، بخلاف التخصيص، ولذا قالوا: «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» ولم يقولوا: «ما من عامّ إلّا وقد نسخ».

فهل لنا طريق إلى حلّ هذه العويصة؟

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۳

نظريّة صاحب الكفاية فى ذلك

أشار المحقّق الخراسانى رحمه الله إلى حلّها بقوله:

وإن كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لئلّا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما إذا كان العامّ وارداً لبيان الحكم الواقعى، وإلّا لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له، كما هو الحال فى غالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات[۵۲۲]، إنتهى كلامه رحمه الله.

توضيحه: أنّ العامّ على قسمين:

أ- ما كان وارداً لبيان الحكم الواقعى، أى ما كان صادراً لأن يعمل بعمومه من حين صدوره من دون انتظار حالة اخرى[۵۲۳]، فلا يجوز فيه تأخير المخصّص عن أوّل لحظة يجب على المكلّف الاشتغال بامتثاله، لأنّه تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح، فلابدّ من حمل الخاصّ فى هذا القسم على النسخ.

ب- ما كان وارداً فعلًا لضرب القانون فقط، لا لأجل الجرى على طبقه بعمومه من لحظة صدوره، بل يريد المولى أن يبيّن حدوده وثغوره بعداً، ولا منع من تأخير المخصّص فى هذا القسم عن وقت اشتغال المكلّف بالعمل على طبقه بتخيّل تعلّق إرادة المولى بعمومه، بل يجوز الفصل بين هذا القسم من العمومات ومخصّصاتها وإن كان بأعوام كثيرة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۴

والحاصل: أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة الذى هو قبيح عند العقلاء يختصّ بالقسم الأوّل، وغالب العمومات والخصوصات فى الآيات والروايات من قبيل القسم الثانى، فلا إشكال فى‌حمل الخصوصات على التخصيص.

هذا توضيح ما أشار إليه المحقّق الخراسانى رحمه الله بالإجمال.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المسألة

ونوقش فيه بأنّ القسم الثانى من العمومات إن كانت من أوّل الأمر مشتملةً على قرينة داخليّة دالّة على عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، فلا يجوز التمسّك بها فى موارد الشكّ، لأنّا نحتمل أن تكون هذه الموارد من موارد التخصيص الذى سيجىء فيما بعد.

وإن لم تشتمل عليها، بل كانت حين صدورها ظاهرة فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ظهر الخلاف بعد ورود المخصّصات، فلا فرق بين هذا القسم من العمومات والقسم الأوّل فى قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، لأنّ ملاك قبحه هو الإغراء بالجهل، وهو موجود فى المقام.

ويمكن الجواب عنه بأنّا نختار الشقّ الأوّل، وظهورها فى عدم ورودها لبيان الحكم الواقعى، بل لصرف جعل القانون، لا يقتضى المنع من التمسّك بها فى موارد الشكّ، لوجوب الرجوع إلى أصالة العموم ما لم يأت مخصّص من قبل المولى.

لكن يرد على كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّه لا دليل على تنويع العمومات الواردة فى الشريعة- سيّما العمومات القرآنيّة- على نوعين، ولا يصحّ استناد التنويع إلى ورود مخصّصات بعد حضور وقت العمل ببعض العمومات دون

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۱۵

بعضها، لأنّ قوام النوع إنّما هو بأمر داخل فى نفسه[۵۲۴]، لا بما هو خارج عنه غير مرتبط به، كالمخصّص بالنسبة إلى العامّ.

على أنّ الحكم الواقعى يطلق فى الاصول نوعاً على ما تعلّق بالأشياء بعناوينها الأوّليّة، فى مقابل الحكم الظاهرى، وأحياناً يطلق على ما صدر لأجل العمل والامتثال، فى مقابل الحكم الامتحانى، وأمّا ما استظهرناه من كلام صاحب الكفاية رحمه الله فى معنى الحكم الواقعى وغير الواقعى فلم يأت فى كلام أحد غيره.

الحقّ فى حلّ الإشكال

وقد اجیب عن الإشکال بوجه آخر، وهو أنّ تأخیر البیان عن وقت الحاجة لیس علّة تامّة لحکم العقل بقبحه، فیمکن أن یصیر حسناً إذا اشتمل علی مصلحة أقوی.

وتوضیحه یحتاج إلی مقدّمة، وهی:

أنّ بعض العناوین علّة تامّة لحکم العقل بحسنها أو قبحها، ک «العدل» و «الظلم» لعدم إمکان انفکاک الحسن عن العدل والقبح عن الظلم، وبعضها الآخر لا تکون علّة تامّة، بل تکون مقتضیة لاتّصافها بالحسن أو القبح، ک «الصدق» و «الکذب» فإنّ الصدق لو خلّی وطبعه حسن، ولکن إذا اشتمل علی مفسدة أقوی یصیر قبیحاً، والکذب لو خلّی وطبعه قبیح، ولکن إذا انطبق علیه عنوان ذو مصلحة أقوی یصیر حسناً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۶

إذا عرفت هذا فنقول:

قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة تارةً: یکون لأجل وقوع المکلّف فی مشقّة زائدة، کما إذا دلّ العامّ علی حکم وجوبی والخاصّ علی عدم ذلک الحکم فی مورده، فإنّ المولی إذا قال: «أکرم کلّ عالم» ثمّ قال- بعد قیام العبد بإکرام جمیع العلماء-: «لا یجب علیک إکرام فسّاق العلماء» فإکرام الفسّاق منهم کان کلفة زائدة تحمّلها العبد لأجل تأخیر البیان عن وقت الحاجة.

واخری: لأجل تفویت مصلحة لازمة الاستیفاء عن المکلّف، أو إلقائه فی مفسدة لازمة الاجتناب، کما إذا دلّ العامّ علی الجواز والخاصّ علی الوجوب أو الحرمة[۵۲۵].

والحاصل: أنّه لا قبح فی تأخیر البیان عن وقت الحاجة إلّامن جهة کونه مستلزماً لأحد هذه الامور الثلاثة، ولیست هذه الامور علّة تامّة للقبح، بل تکون مقتضیة له مؤثّرة فیه لو لم ینطبق علیها مصلحة أقوی کما فی الشریعة المقدّسة.

ویشهد علیه[۵۲۶] أوّلًا: نزول القرآن تدریجاً فی ثلاث وعشرین سنة، مع أنّ واجباته کانت مشتملة علی المصلحة ومحرّماته علی المفسدة من بدایة الإسلام، ففات عن مسلمی صدر الإسلام مصالح کثیرة لازمة الاستیفاء ووقعوا فی مفاسد کثیرة لازمة الاجتناب، لکنّهم حیث لم یستعدّوا فی بدایة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۷

بعثة النبیّ صلی الله علیه و آله للإقبال علی جمیع الواجبات وترک جمیع المحرّمات- بل لو کلّفوا بجمیعها فی ذلک الزمان لتنفّروا عن الإسلام- بیّنها النبیّ صلی الله علیه و آله لهم تدریجاً.

وثانیاً: دلالة بعض الروایات علی أنّ بیان جملة من الأحکام علی عهدة القائم المنتظر «عجّل اللّه تعالی فرجه الشریف» فإنّه علیه السلام إذا قام یحکم بما لم یحکم به أحد قبله[۵۲۷]، مع أنّا نعلم أنّ تلک الأحکام لیست من أحکام دین جدید غیر الإسلام، لکنّ الناس لا یستعدّون لقبولها قبل قیامه علیه السلام فاخّر بیانها وتنفیذها إلی ذلک الزمان، وإن استلزم تفویت مصالح لازمة الاستیفاء أو الإلقاء فی مفاسد لازمة الاجتناب بالنسبة إلی أهل زماننا.

الصورة الرابعة: ما إذا تقدّم الخاصّ وورد العامّ قبل حضور وقت العمل به.

ولابدّ من جعل الخاصّ فی هذه الصورة أیضاً مخصّصاً للعامّ، لاستحالة کون العامّ ناسخاً له، لما عرفت فی الصورة الثانیة[۵۲۸] من أنّه یستلزم أن یتعلّق حکم جدّی واقعی[۵۲۹] بشیء ثمّ یرفع قبل حضور وقت العمل به، وهذا لغو، إذ لا یتصوّر له غرض معقول.

وأمّا التخصیص فلا یتوجّه إلیه إشکال، لأنّ الممتنع لو قلنا به إنّما هو تأخیر البیان عن وقت العمل بالمبیّن، وأمّا تقدیمه علیه فلا إشکال فی جوازه.

الصورة الخامسة: ما إذا ورد العامّ بعد حضور وقت العمل بالخاصّ.

فکما یحتمل فیها بحسب الإمکان ومقام الثبوت أن یکون الخاصّ مخصّصاً للعامّ، یحتمل أیضاً أن یکون العامّ ناسخاً له.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۸

کلام صاحب الکفایة فی المسألة بحسب مقام الإثبات والدلالة

وأمّا بحسب مقام الإثبات فذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی أنّ التعارض وقع بین ظهور الخاصّ فی الدوام والاستمرار وظهور العامّ فی العموم، والقاعدة تقتضی تقدّم الثانی علی الأوّل، لأنّ ظهور العامّ فی العموم مستند إلی الوضع وظهور الخاصّ فی الدوام مستند إلی الإطلاق، ولا یمکن أن یقاوم الإطلاق فی مقابل الوضع، لکنّ کثرة التخصیص حتّی اشتهر «ما من عامّ إلّاوقد خصّ» مع قلّة النسخ فی الأحکام جدّاً توجب أن یصیر ظهور الخاصّ فی الاستمرار أقوی من ظهور العامّ فی العموم، فیقدّم احتمال التخصیص علی احتمال النسخ[۵۳۰].

نقد ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله

ونوقش فیه أوّلًا: بأنّه لا یمکن أن یدلّ الخاصّ علی الاستمرار، لأنّه یدلّ علی أصل الحکم الذی هو متقدّم رتبةً علی استمراره، فلیسا فی رتبة واحدة کی یمکن أن یثبت کلاهما بدلیل واحد.

فاستمرار حکم الخاصّ لابدّ من أن یکون مستنداً إمّا إلی استصحاب عدم نسخه بالعامّ، أو إلی مثل ما روی عن النبیّ صلی الله علیه و آله أنّه قال: «أیّها الناس حلالی حلال إلی یوم القیامة وحرامی حرام إلی یوم القیامة»[۵۳۱] فإنّ لسان هذه الروایة آبٍ عن التخصیص.

ولا یصحّ التمسّک بواحد منهما فی المقام.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۱۹

أمّا استصحاب عدم النسخ، فلأنّه أصل عملی مشروط بما إذا شکّ فی الحکم الواقعی، مع أنّ أصالة العموم الجاریة فی ناحیة العامّ أصل لفظی ناظر إلی الواقع، ورافع لموضوع الأصل العملی.

وأمّا الحدیث النبوی المذکور، فلأنّه لا یدلّ علی بقاء کلّ حکم من أحکام الإسلام إلی یوم القیامة وعدم نسخه حتّی فی داخل الشریعة، بل یدلّ علی أنّ شریعة محمّد صلی الله علیه و آله باقیة إلی یوم القیامة، ولا یأتی دین آخر ینسخها، ویشهد علیه ثبوت موارد من النسخ فی داخل الإسلام.

وثانیاً: لا إطلاق فی جانب الخاصّ لیستظهر منه الدوام والاستمرار، وذلک لأنّ جریان أصالة الإطلاق یتوقّف علی تمامیّة مقدّمات الحکمة التی منها عدم القرینة علی التقیید، والعامّ الذی صدر من المولی بعد العمل علی طبق الخاصّ یکون قرینةً علی تقیید حکمه بحسب الزمان.

وبالجملة: لا طریق لنا إلی إثبات الدوام والاستمرار فی حکم الخاصّ، فیبقی ظهور العامّ فی العموم بلا معارض، فلابدّ من الحکم بکونه ناسخاً لحکم الخاصّ.

البحث حول ما ذکر نقداً علی کلام صاحب الکفایة

ویمکن أن یجاب عن الإشکال الثانی بأنّه مبنیّ علی کون الإطلاق متوقّفاً علی عدم مطلق القرینة علی التقیید، وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایة رحمه الله من أنّ القرینة التی یکون عدمها من مقدّمات الحکمة هی خصوص القرینة المتّصلة[۵۳۲]، فلا یرد علیه هذا الإشکال، ضرورة

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۰

انفصال العامّ الذی یدّعی صلاحیّته للقرینیّة علی تقیید الخاصّ الظاهر بإطلاقه فی الاستمرار.

نعم، لا یمکن دفع الإشکال الأوّل- أعنی امتناع استفادة استمرار حکم الخاصّ من نفس دلیله[۵۳۳]، ولا من استصحاب عدم النسخ، ولا من الحدیث النبویّ- عن کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله.

التحقیق فی المسألة

فماذا هو الحقّ فی المقام؟ هل نلتزم بکون العامّ الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاصّ ناسخاً له؟ کما یقتضیه هذا الإشکال، وهل یمکن القول به؟ مع استقرار سیرة الفقهاء علی حمل الخاصّ علی التخصیص مطلقاً، سواء تقدّم علی العامّ أو تأخّر عنه، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده، من دون أن یخطر ببالهم احتمال النسخ أصلًا.

الحقّ هو حمل الخاصّ علی التخصیص تبعاً للفقهاء، لکن لا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله، لیرد علیه الإشکال المتقدّم، بل لأجل نکتة لا یبقی معها مجال للنسخ أصلًا.

وهی أنّ النسخ- کما عرفت- هو «رفع الحکم الثابت فی الشریعة» فلا یتحقّق النسخ إلّابید المقنّن، فإنّه قد یجعل حکماً ظاهراً فی الدوام

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۱

والاستمرار[۵۳۴]، ثمّ یرفعه بعد برهة من الزمن، مع أنّ الأحکام الواصلة إلی العباد بواسطة الأئمّة علیهم السلام بل بواسطة النبیّ صلی الله علیه و آله أیضاً لا تکون مجعولة بأیدیهم، لأنّ المقنّن هو اللَّه سبحانه لا غیر، ولکنّهم علیهم السلام کانوا یحکون ویبیّنون قوانینه تعالی للعباد، فلا تقدّم لما فی القرآن أو فی الأحادیث النبویّة من الأحکام علی ما فی الأحادیث الرضویّة أو العسکریّة مثلًا من حیث الجعل والتقنین، وإنّما التقدّم من حیث الإبلاغ والحکایة، فلا مجال للقول بکون المتأخّر منها ناسخاً للمتقدّم.

والحاصل: أنّ الخاصّ یحمل علی تخصیص العامّ فی جمیع صور تعارضهما، سواء کانا متقارنین أو تقدّم أحدهما علی الآخر، وسواء ورد المتأخّر قبل حضور وقت العمل بالمتقدّم أو بعده.

وعلیه فلا فائدة فی البحث عمّا إذا کان تاریخهما مجهولًا، کما فعل المحقّق الخراسانی رحمه الله.

هذا تمام الکلام فی العامّ والخاصّ[۵۳۵].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۳

المقصد الخامس فی المطلق والمقیّد والمجمل والمبیّن

اشارة

وفیه فصول

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۵

فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

الفصل الأوّل فی تعریف المطلق وما یتعلّق به

اشارة

عرّف المطلق بأنّه «ما دلّ علی شائع فی جنسه».

البحث حول هذا التعريف

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: وقد أشكل عليه بعض الأعلام بعدم الإطّراد أو الإنعكاس[۵۳۶]، وأطال الكلام فی النقض والإبرام، وقد نبّهنا فی غير مقام علی أنّ مثله شرح الاسم، وهو ممّا يجوز أن لا يكون بمطّرد ولا بمنعكس[۵۳۷]، إنتهی.

نقد ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فی المقام

وفيه أوّلًا: أنّ شرح الإسم إنّما هو فيما إذا كان المخاطب جاهلًا بمعنی اللفظ رأساً، فإنّ المتكلّم لا يقول: «سعدانة نبت» إلّاإذا جهل المخاطب بأنّها من الجمادات أو الحيوانات أو النباتات، مع أنّ المبتدئين باصول الفقه- فضلًا عن

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۶

الفضلاء- يعرفون إجمالًا معنی «المطلق» لعدم كونه مبهماً بحيث يفتقرون لمعرفة معناه الإجمالی إلی توضيح وتعريف لفظی.

وثانياً: أنّ المستشكل ليس غير المعرّف، بل الذين عرّفوه بما ذكر أنفسهم كانوا يبحثون حوله ويستشكلون عليه بعدم الإطّراد أو الإنعكاس وأطالوا الكلام فی النقض والإبرام، فهل يمكن القول بأنّهم أرادوا منه شرح الاسم، ومع ذلك بحثوا عن اطّراده وانعكاسه؟!

فالظاهر أنّه تعريف حقيقی، فلابدّ من بيان ما هو المراد منه أوّلًا، ثمّ البحث عمّا قيل أو يمكن أن يقال حوله من الإشكالات، فنقول: الظاهر أنّ كلمة «ما» فی التعريف المذكور موصول بمعنی «لفظ» لأنّ الدلالة من شؤون اللفظ، و «الجنس» المأخوذ فيه أعمّ من الجنس المنطقی، لأنّ المراد منه «الأفراد المتجانسة» فيعمّ النوع، بل الصنف، كما يعمّ الجنس الحقيقی.

فالمطلق- بناءً علی التعريف المذكور- عبارة عن «لفظ دالّ علی معنی سارٍ فی أفراده المتجانسة».

ويمكن المناقشة فيه بأربعة وجوه:

الأوّل: أنّه ظاهر فی كون الإطلاق وصفاً للفظ، مع أنّه أوّلًا وبالذات من أوصاف المعنی، وأمّا اللفظ فلا يسمّی مطلقاً إلّابتبعه.

الثانی: أنّه إن اريد فی هذا التعريف أنّ كلمة «شائع فی جنسه» تشير إلی‌خصوصيّة فی المعنی الذی هو مدلول اللفظ المطلق[۵۳۸] فلا إشكال فيه، وأمّا إن اريد أنّه من تتمّة مدلول اللفظ[۵۳۹]، فهو ممنوع، لأنّ اللفظ وضع لنفس

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۲۷

الطبيعة والماهيّة، فلا يكون حاكياً عن أفرادها، لأنّ الفرد هو الطبيعة المتشخّصة بالتشخّصات الفرديّة لا صرف الطبيعة.

الثالث: أنّه يعمّ المقيّدات، فإنّ «الرقبة المؤمنة» مثلًا، لفظ دالّ علی معنی شائع فی جنسه، مع أنّه مقيّد، ولذا قالوا: يحمل المطلق علی المقيّد إذا قال المولی فی دليل: «أعتق رقبة» وفی دليل آخر: «أعتق رقبةً مؤمنة».

إن قلت: لعلّهم أرادوا بالموصول المأخوذ فی التعريف لفظاً واحداً.

قلت: كلّا، فإنّهم كثيراً ما يطلقون عنوان «المطلق» علی المركّب من لفظين، ضرورة أنّه إذا قال: «إن أفطرت فی شهر رمضان فأعتق رقبة مؤمنة» كان مطلقاً بالنسبة إلی العدالة والفسق، والعلم والجهل، والسواد والبياض، ونحوها، وإن كان مقيّداً بالنسبة إلی الإيمان والكفر.

الرابع: أنّ التعريف المذكور يقتضی حصر الإطلاق والتقييد فی المعانی الكلّيّة، إذ لا يعقل الشيوع والسريان فی الجزئيّات، مع أنّ الجزئیّ أيضاً قد يكون مطلقاً، كما إذا قال: «أكرم زيداً» وقد يكون مقيّداً، كما إذا قال: «أكرم زيداً إن جاءك» ويعبّر عنهما بالإطلاق والتقييد الأحواليّين، ولافرق فی ذلك بين القول برجوع الشرط إلی المادّة كما ذهب إليه الشيخ الأعظم، أو إلی الهيئة كما هو مقالة المشهور، لجزئيّة المادّة والهيئة كلتيهما فی المثال، أمّا المادّة فلأنّ «الإكرام» وإن كان كلّيّاً، إلّاأنّه صار جزئيّاً لأجل إضافته إلی «زيد» الجزئی، وأمّا الهيئة فلأنّ لها معنی حرفيّاً، وقد عرفت أنّ الوضع فی الحروف عامّ والموضوع له خاصّ، كما عليه المشهور.

فينبغی أن يعرّف المطلق بأنّه «معنی عارٍ عن القيد» لسلامته عن المناقشات المتقدّمة.

نعم، یمکن أن یستشکل علیه بأنّه لا ینعکس، لخروج مثل «الرقبة المؤمنة»

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۸

عن تحته، لاشتمالها علی القید، مع أنّها مطلقة من حیث العدالة والفسق ونحوهما کما عرفت آنفاً.

لکن یمکن أن یجاب عنه بأنّ الإطلاق والتقیید أمران اضافیّان، فیمکن أن یکون ماهو مطلق بالنسبة إلی مفهوم مقیّداً بالنسبة إلی مفهوم آخر، فالرقبة المؤمنة مطلقة بلحاظ العدالة والفسق، لعدم تقییدها بهما، لکنّها مقیّدة بالنسبة إلی الإیمان والکفر، لاشتمالها علی قید الإیمان.

کیفیّة التقابل بین الإطلاق والتقیید

ثمّ لا یخفی أنّ الإطلاق والتقیید من قبیل العدم والملکة، ولأجل ذلک ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی عدم جریان أصالة الإطلاق فی صیغة الأمر لإثبات توصّلیّة ما شکّ فی تعبّدیّته وتوصّلیّته، لاستحالة أخذ قصد امتثال الأمر فی متعلّقه، فإذا استحال التقیید استحال الإطلاق، لأنّه عبارة عن عدم التقیید فیما من شأنه أن یقیّد[۵۴۰].

ثمّ إنّ الإطلاق والتقیید تارةً یرجعان إلی الحکم[۵۴۱]، واخری إلی متعلّقه[۵۴۲]، وثالثةً إلی المکلّف[۵۴۳].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۲۹

فی الألفاظ التی یطلق علیها المطلق

الفصل الثانی‌فی بیان ما وضع له بعض الألفاظ التی یطلق علیها المطلق

اشارة

منها: اسم الجنس، سواء کان من الجواهر، ک «إنسان» و «رجل» و «فرس» و «حیوان» أو الأعراض، ک «سواد» و «بیاض» أو الاعتباریّات[۵۴۴]، ک «الزوجیّة» و «الملکیّة».

والحقّ أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبیعة والماهیّة.

إن قلت: فکیف یحمل اسم الجنس علی بعض أفراده فی مثل «زید إنسان» مع عدم اتّحادهما فی الماهیّة، فإنّ ماهیّة المحمول هی «الحیوان الناطق» وماهیّة الموضوع هی «الحیوان الناطق المتشخّص بالتشخّصات الفردیّة»؟ فهل یمکن الالتزام بأنّ لفظ «الإنسان» استعمل هاهنا فی غیر ما وضع له مجازاً؟!

قلت: الحمل فی مثله یکون شائعاً صناعیّاً، ویکفی فیه صرف الاتّحاد فی الوجود وکون الموضوع مصداقاً من مصادیق المحمول، وهذا متحقّق فی المقام، لأنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده کما حقّق فی المنطق، فلفظ الإنسان استعمل هاهنا فی معناه الحقیقی، کما یستعمل فیه فی موارد الحمل الأوّلی الذاتی.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۰

کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی المقام

ولعلّ هذا الإشکال دعا المحقّق الاصفهانی رحمه الله إلی القول بنحو تغایر بین الوضع والموضوع له فی أسماء الأجناس، بأنّ الواضع حینما أراد وضع اسم الجنس تصوّر الماهیّة اللابشرط القسمی، لکن وضعه لذات المعنی ونفس الماهیّة، فإنّ لحاظ الماهیّة بنحو اللابشرط القسمی فی مرحلة الوضع إنّما هو لتسریة الوضع إلی المعنی بجمیع أطواره وحالاته، لا لاعتباره فی الموضوع له[۵۴۵].

هذا حاصل کلام المحقّق الاصفهانی رحمه الله فی وضع اسم الجنس[۵۴۶].

نقد ما أفاده رحمه الله فی المسألة

وهو کلام عجیب، لأنّ الأطوار والحالات هی الوجودات، وهل یمکن الإلتزام باشتمال الماهیّة علیها، مع أنّ الوجود خارج عن الماهیّة، عارض علیها، ولذا قالوا: «الماهیّة إمّا موجودة وإمّا معدومة».

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۱

وثبت فی محلّه أنّ وجود الطبیعی عین وجود أفراده، ولذا یتکثّر بتکثّرها مع أنّ ماهیّة الطبیعی لا تتکثّر أصلًا، وهذا أقوی شاهد علی أنّ عالم الوجود غیر عالم الماهیّة.

علی أنّا سلّمنا أنّ الواضع تصوّر الماهیّة اللابشرط القسمی فی مرحلة وضع أسماء الأجناس، إلّاأنّ ما وضعت له هو نفس المعنی وصرف الماهیّة بإقرار هذا المحقّق الکبیر، والاستعمال تابع للموضوع له لا للوضع، فکیف یمکن القول بأنّ لفظ «الإنسان» فی «زید إنسان» استعمل فی غیر ما استعمل فیه فی «الحیوان الناطق إنسان» ومع ذلک کان الاستعمال فی کلیهما بنحو الحقیقة؟!

فی تقسیم الماهیّة إلی أقسام ثلاثة

إنّ من التقسیم الدائر بین الفلاسفة، انقسام الماهیّة إلی لا بشرط وبشرط شیء وبشرط لا.

ثمّ إنّه اختلف کلمات الاصولیّین فی تعیین المقسم، وأنّ الفرق بین اللابشرط المقسمی والقسمی ما هو؟ ویظهر من بعضهم أنّ المقسم هو نفس الماهیّة، وتقسیمها إلی الأقسام الثلاثة بالاعتبار واللحاظ، کما یفصح عنه ظاهر کلمات بعض الحکماء[۵۴۷]، فالماهیّة إذا لوحظت مجرّدة عن شیء تکون بشرط لا، وإذا لوحظت مقترنة به تکون بشرط شیء، وإذا لوحظت بذاتها، لا مقترنة ولا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۲

غیر مقترنة تکون لا بشرط، وبهذا یفرق بین الجنس والمادّة والنوع، فإن لوحظ الحیوان مثلًا لا بشرط یکون جنساً، وإن لوحظ بشرط لا یکون مادّة، وإن لوحظ بشرط شیء یکون نوعاً.

والفرق بین اللابشرط المقسمی والقسمی هو کون اللا بشرطیّة قیداً فی الثانی دون الأوّل.

وقد اغترّ بظاهر کلماتهم أعاظم فنّ الاصول، ووقعوا فی حیص وبیص فی أقسام الماهیّة والفرق بین المقسمی والقسمی حتّی ذهب بعضهم إلی أنّ التقسیم للحاظ الماهیّة لا لنفسها.

کلام الإمام قدس سره حول أقسام الماهیّة وتفسیرها

واعترض سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره علی ما استظهره أعاظم فنّ الاصول من کلمات أهل المعقول بقوله:

هذا، لکن حسن ظنّی بأهل الفنّ فی هذه المباحث، یمنعنی أن أقول: إنّ ظاهر هذه الکلمات مرادة لهم، وإنّهم اقترحوا هذا التقسیم وما شابهه فی مباحث الجنس والفصل من غیر نظر إلی عالم الخارج ونظام الکون، وکان غرضهم هو التلاعب بالمفاهیم والاعتبارات الذهنیّة من دون أن یکون لهذه الأقسام محکیّات فی الخارج، أضف إلی ذلک أنّ ملاک صحّة الحمل وعدم صحّتها[۵۴۸] عندهم هو کون الشیء المحمول لا ـ بشرط وبشرط لا ـ ولو کان هذا الملاک أمراً اعتباریّاً لزم کون اعتبار شیء لا بشرط مؤثّراً فی الواقع، ویجعل الشیء أمراً قابلًا للاتّحاد والحمل، ولزم من اعتباره دفعة اخری بشرط لا،

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۳

انقلاب الواقع عمّا هو علیه. والحاصل: أنّه یلزم من اعتبار شخص واحد شیئاً واحداً علی نحوین اختلاف نفس الواقع، کما یلزم من

اعتبار أشخاص مختلفة صیرورة الواقع مختلفاً بحسب اختلاف اعتبارهم، فتکون ماهیّةٌ واحدةٌ متّحدةً مع شیء ولا متّحدة معه بعینه.

هذا مع أنّ الغرض من هذه التقسیمات وکذا الحمل هو حکایة الواقع ونفس الأمر، لا التلاعب بالمفاهیم واختراع امور ذهنیّة، ومن ذلک یظهر ضعف ما ربما یقال من أنّ المقسم لیس هو نفس الماهیّة، بل لحاظ الماهیّة أو الماهیّة الملحوظة، ولیت شعری أیّ فائدة فی تقسیم لحاظ اللاحظ، ثمّ أیّ ربط بین تقسیمه وصیرورة الماهیّة باعتباره قابلة للحمل وعدمها.

والذی یقتضیه النظر الدقیق- ولعلّه مراد القوم- هو أنّ للماهیّة بحسب واقعها حالات ثلاثة، لا تتخلّف عن واقعها ولا یرجع قسم منها إلی قسم آخر وإن لوحظ علی خلاف واقعه ألف مرّات[۵۴۹]، حتّی أنّ الاختلاف الواقع بین المادّة والجنس والنوع واقعی لا اعتباری.

أمّا انقسام الماهیّة بحسب نفس الأمر إلی أقسام ثلاثة فلأنّها إذا قیست إلی أیّ شیء فإمّا أن یکون ذلک الشیء لازم الالتحاق بها بحسب وجودها أو ذاتها- کالتحیّز بالنسبة إلی الجسمیّة والزوجیّة بالنسبة إلی الأربعة- وهذه هی الماهیّة بشرط شیء، وإمّا أن یکون ممتنع الالتحاق بحسب وجودها أو ذاتها- کالتجرّد عن المکان والزمان بالنسبة إلی الجسم والفردیّة إلی الأربعة- وهذه هی الماهیّة بشرط لا، وإمّا أن یکون ممکن الالتحاق- کالوجود بالنسبة إلی الماهیّة والبیاض إلی الجسم الخارجی- فهذه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۴

هی الماهیّة اللابشرط، فالماهیّة بحسب نفس الأمر لا تخلو عن أحد هذه الأقسام، لا تتخلّف عمّا هی علیه بورود الاعتبار علی خلافه، وبهذا یخرج الأقسام عن التداخل، إذ لکلّ واحد حدّ معیّن لا ینقلب عنه إلی الآخر، ویتّضح الفرق بین اللابشرط المقسمی والقسمی، لأنّ المقسم نفس ذات الماهیّة، وهی موجودة فی جمیع الأقسام، واللابشرط القسمی مقابل للقسمین بحسب نفس الأمر ومضادّ لهما.

والحاصل: أنّ مناط صحّة التقسیم هو الواقع لا اعتبار المعتبر، فالماهیّة إن امتنع تخلّفها عن مقارنها فی واحد من مراتب الواقع، فهی بالنسبة إلیه بشرط شیء، وإن امتنع لها الاتّصاف به، فهی بالنسبة إلیه بشرط لا، وإن کان لها قابلیّة الاتّصاف واستعداده من غیر لزوم ولا امتناع فهی بالنسبة إلیه لا بشرط، کالأمثلة المتقدّمة، وما ذکرنا وإن لم أر التصریح به، بل مخالف لظواهر کلماتهم، إلّاأنّه تقسیم صحیح دائر فی العلوم، لا یرد علیه ما أوردناه علی ظواهر أقوالهم[۵۵۰]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

تکمیل

ما أفاده الإمام قدس سره دقیق متین، فإنّ الحکماء بصدد بیان الامور الواقعیّة، لا الامور الاعتباریّة والتخیّلیّة.

نعم، قد یرتبط تقسیم الماهیّة بالاعتباریّات، کمسألة الوضع، فإنّ الواضع حینما أراد وضع لفظ «الإنسان» مثلًا تصوّر «الحیوان الناطق» بنحو الماهیّة اللابشرط، أی غیر مقیّدة بوجود شیء آخر- کالحرّیّة والرقّیّة ونحوهما- ولا

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۵

بعدمه، ووضع لفظ «الإنسان» له، وأمّا إذا أراد وضع لفظة «الرقبة» لاحظ «الحیوان الناطق» بشرط کونه عبداً ورقّاً، ووضعها له، فما وضع له لفظ «الإنسان» هو الماهیّة اللابشرط، وما وضعت له لفظة «الرقبة» هو الماهیّة بشرط شیء، مع أنّ الوضع أمر اعتباری، لکونه تابعاً للتصوّر واللحاظ من دون أن یکون بین اللفظ والمعنی علقة ذاتیّة[۵۵۱].

فما أفاده الإمام رحمه الله من أنّ تقسیم الماهیّة إلی أقسامها الثلاثة تقسیم واقعی، ولا دخل للحاظ والاعتبار فیه، کان کلاماً دقیقاً متیناً فی جوّ الفلسفة، لا- فی مبحث «اسم الجنس» من الاصول، فإنّ البحث هاهنا إنّما هو فیما وضع له اسم الجنس، وقد عرفت أنّ الوضع أمر اعتباری جعلی، ولا یمکن أن یتحقّق بدون اللحاظ.

والحاصل: أنّ اسم الجنس وضع لنفس الطبیعة والماهیّة، واستعمل فیها فی جمیع القضایا، سواء کان الحمل فیها أوّلیّاً ذاتیّاً، نحو «الحیوان الناطق إنسان» أو شائعاً صناعیّاً، نحو «زید إنسان».

هذا تمام الکلام فی اسم الجنس.

ومنها: علم الجنس.

والمشهور بين أهل العربيّة أنّه موضوع للطبيعة لا- بما هى هى، بل بما هى متعيّنة[۵۵۲]، ولذا يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعريف.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۶

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيما وضع له علم الجنس

وتخيّل المحقّق الخراسانى رحمه الله أنّ المراد بالتعيّن المأخوذ فيما وضع له علم الجنس هو التعيّن الذهنى، ولذا استشكل عليه بأنّه يستلزم أن لا يصحّ حمله على الأفراد[۵۵۳] بلا- تصرّف وتأويل، لأنّ مناط الحمل عليها هو الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً، ولا يمكن أن يتّحد معها مالا وجود له إلّاذهناً.

فلو كان علم الجنس موضوعاً للماهيّة الملحوظة فى الذهن لم ينطبق على أفراده إلّابعد تجريده من قيد اللحاظ، مع صحّة حمله عليها بدون التجريد والتجوّز كما لا يخفى، ضرورة أنّ التصرّف فى المحمول بإرادة نفس المعنى بدون قيده تعسّف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفة عليه. هذا أوّلًا.

وثانياً: أنّ وضعه لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيّته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل، فضلًا عن الواضع الحكيم.

فلابدّ من القول بعدم الفرق بينه وبين اسم الجنس فى كونه موضوعاً لصرف المعنى من دون أن يكون اللحاظ والتعيّن الذهنى دخيلًا فيه أصلًا، والتعريف فى علم الجنس لفظى، كما هو الحال فى التأنيث اللفظى[۵۵۴].

هذا حاصل ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله.

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله نقداً عليه

وناقش فيه العلّامة الحائرى رحمه الله بقوله:

وفيما أفاده نظر، لإمكان دخل الوجود الذهنى على نحو المرآتيّة فى نظر

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۳۷

اللاحظ، كما أنّه ينتزع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة فى الذهن، لكن لا على نحو يكون الوجود الذهنى ملحوظاً للمتصوّر بالمعنى الاسمى، إذ هى بهذه الملاحظة مباينة مع الخارج ولا ينطبق على شىء، ولا معنى لكلّيّة شىء لا ينطبق على الخارج أصلًا.

إذا عرفت هذا فنقول: إنّ لفظ «اسامة» موضوع للأسد، بشرط تعيّنه فى الذهن على نحو الحكاية عن الخارج، ويكون استعمال ذلك اللفظ فى معناه بملاحظة القيد المذكور، كاستعمال الألفاظ الدالّة على المعانى الحرفيّة، فافهم وتدبّر[۵۵۵]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ اللحاظ لا يكون دخيلًا فيما وضع له علم الجنس إلّابنحو الآليّة، فلا يكون إلّامرآةً لنفس المعنى.

نقد ما أفاده المحقّق الحائرى رحمه الله فى المسألة

وهذا من عجائب الكلمات التى لا ينبغى صدورها من مثله رحمه الله، سيّما أنّ تنزيل المقام منزلة انتزاع الكلّيّة عن المفاهيم الموجودة فى الذهن واضح البطلان، فإنّ البحث فيما وضع له علم الجنس، ولا يمكن الوضع بدون تصوّر اللفظ والمعنى، فإذا أراد الواضع وضع كلمة «اسامة» ل «الحيوان المفترس الملحوظ» فاللحاظ المتعلّق بتلك اللفظة وبهذا المعنى المقيّد بقيد «الملحوظ» وإن كان آليّاً، لكونه مقدّمة للوضع من دون أن يكون دخيلًا فى اللفظ الموضوع ولا للمعنى الموضوع له، إلّاأنّ الملحوظيّة لا يمكن أن تكون مرآةً، لدخلها

فی الموضوع له جزءاً أو قیداً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۸

وانقدح بذلک بطلان قیاس المقام بانتزاع الکلّیّة عن المفاهیم الموجودة فی الذهن، فإنّ هناک لحاظاً واحداً آلیّاً، وأمّا هاهنا فلنا فی طرف المعنی لحاظان:

أحدهما آلی مقدّمة للوضع، والآخر استقلالی تعلّق به هذا اللحاظ الآلی، وهو الملحوظیّة التی لها دخل فی الموضوع له جزءً أو قیداً.

الحقّ فی المسألة

والحقّ فی المقام ما ذهب إلیه سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره، من أنّ المعرفة والنکرة أمران واقعیّان، ف «علم الجنس» وضع للماهیّة المتعیّنة بالتعیّن الواقعی، ولیس التعریف فیه لفظیّاً، کما التزم به المحقّق الخراسانی رحمه الله، ولا لحاظیّاً ذهنیّاً، کما استظهره من کلام أهل العربیّة.

فإلیک نصّ ما أفاده رحمه الله فی تقریراته بقوله:

ویمکن أن یقال: إنّ الماهیّة فی حدّ ذاتها لا معرفة ولا نکرة، لا متمیّزة ولا غیر متمیّزة، بل تعدّ هذه من عوارضها، کالوجود والعدم، لأنّ التعریف فی مقابل التنکیر عبارة عن التعیّن الواقعی المناسب لوعائه، والتنکیر عبارة عن اللاتعیّن کذلک، علی أنّ واحداً من التعریف والتنکیر لو کان عین الطبیعة أو جزئها یمتنع عروض الآخر علیها، فحینئذٍ لابأس بأن یقال: إنّ اسم الجنس موضوع لنفس الماهیّة التی لیست معرفة ولا نکرة، وعلم الجنس موضوع للماهیّة المتعیّنة بالتعیّن العارض لها متأخّراً عن ذاتها.

وبالجملة: اسم الجنس موضوع لنفس الماهیّة، وعلم الجنس موضوع للطبیعة بما هی متمیّزة من عند نفسها بین المفاهیم، ولیس هذا التمیّز والتعیّن متقوّماً باللحاظ، بل بعض المعانی بحسب الواقع معروف معیّن، وبعضها

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۳۹

منکور غیر معیّن، ولیس المراد من التعیّن هو التشخّص الذی یساوق الوجود حتّی یصیر کالأعلام الشخصیّة، بل المراد منه التعیّن المقابل للنکارة، فنفس طبیعة الرجل لا تکون نکرة ولا معرفة، فکما أنّ النکارة واللاتعیّن تعرضها، کذلک التعریف والتعیّن، فالتعریف المقابل للتنکیر غیر التشخّص، فظهر أنّ الماهیّة بذاتها لا معروف ولا منکور، وبما أنّها معنی معیّن بین سائر المعانی وطبیعة معلومة فی مقابل غیر المعیّن، معرفة، ف «اسامة» موضوعة لهذه المرتبة، واسم الجنس لمرتبة ذاتها[۵۵۶]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه رحمه الله.

والحاصل: أنّ «علم الجنس» وضع للماهیّة المقیسة إلی سائر المفاهیم، المتمیّزة عنها بالتمیّز الواقعی، و «اسم الجنس» وضع لنفس الماهیّة، من دون قیاسها إلی غیرها، حتّی کأنّه لیس فی العالم ماهیّة اخری سواها لتقاس إلیها وتتمیّز عنها، فعلم الجنس معرفة واقعاً، واسم الجنس لیس معرفة ولا نکرة، فإذا دخل علیه «اللام» یصیر معرفة، ویدلّ علی ما یدلّ علیه علم الجنس، وإذا دخل علیه تنوین التنکیر یصیر نکرة.

إن قلت: فما الفرق بین علم الجنس واسم الجنس المعرّف باللام؟

قلت: الفرق بینهما هو وحدة الدالّ والمدلول فی الأوّل وتعدّدهما فی الثانی، فإنّ علم الجنس نحو «اسامة» لفظ واحد دالّ علی الماهیّة المتعیّنة، واسم الجنس المحلّی باللام نحو «الأسد» یدلّ بأصل اللفظ علی نفس الماهیّة وباللام علی تعیّنها وتمیّزها عن سائر الماهیّات.[۵۵۷]

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة ؛ ج۳ ؛ ص۴۳۹

ومنها: المفرد المحلّى باللام.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۰

كلام صاحب الكفاية فيه

إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وقع هاهنا أيضاً فى الخطأ المتقدّم منه فى علم الجنس، فإنّه قال:

المشهور أنّ المفرد المعرّف باللام على أقسام: المعرّف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها لفظاً أو معنًى، والظاهر أنّ الخصوصيّة فى كلّ واحد من الأقسام من قبل خصوص اللام أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدالّ والمدلول، لا باستعمال المدخول ليلزم فيه المجاز أو الاشتراك، فكان المدخول على كلّ حال مستعملًا فيما يستعمل فيه الغير المدخول، والمعروف[۵۵۸] أنّ اللام تكون موضوعة للتعريف ومفيدة للتعيين فى غير العهد الذهنى[۵۵۹].

وأنت خبير بأنّه لا تعيّن فى تعريف الجنس إلّاالإشارة إلى المعنى المتميّز بنفسه من بين المعانى ذهناً، ولازمه أن لا يصحّ حمل المعرّف باللام بما هو معرّف على الأفراد[۵۶۰]، لما عرفت من امتناع الاتّحاد مع مالا موطن له إلّاالذهن إلّابالتجريد، ومعه لا فائدة فى التقييد[۵۶۱]، مع أنّ التأويل والتصرّف فى القضايا المتداولة فى العرف غير خالٍ عن التعسّف، هذا مضافاً إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۱

أنّ الوضع لما لا حاجة إليه، بل لابدّ من التجريد عنه وإلغائه فى الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرّف باللام أو الحمل عليه كان لغواً كما أشرنا إليه، فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين، كما فى «الحسن» و «الحسين» واستفادة الخصوصيّات إنّما تكون بالقرائن التى لابدّ منها لتعيّنها على كلّ حال ولو قيل بإفادة اللام للإشارة إلى المعنى[۵۶۲]، إنتهى موضع الحاجة من كلامه رحمه الله.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

وفيه: ما تقدّم من أنّ اسم الجنس المحلّى باللام وعلم الجنس كلاهما وضعا للماهيّة المتميّزة عن سائر الماهيّات واقعاً، وإن تحقّق المفرد المعرّف بلام الجنس فى جميع المفاهيم الكلّيّة، بخلاف علم الجنس، فإنّه يختصّ ببعضها، كما قال ابن مالك: «ووضعوا لبعض الأجناس علم».

وبالجملة: يدلّ المفرد المحلّى بلام الجنس على الماهيّة المتعيّنة بالتعيّن الواقعى، لا الذهنى.

ويشهد عليه أنّهم[۵۶۳] استثنوا من اللام الموضوعة للتعريف خصوص ما كان للعهد الذهنى[۵۶۴]، لأنّ لام الجنس لو كان للإشارة إلى المعنى المتميّز من بين المعانى ذهناً- كما استظهره المحقّق الخراسانى رحمه الله من كلامهم- لم يفرّقوا بينهما، بل كانوا يلتزمون إمّا بعدم وضع لام الجنس أيضاً للتعريف، وإمّا بدلالة لام العهد

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۲

الذهنى أيضاً عليه، فالتفرقة بينهما فى ذلك أقوى شاهد على أنّهم أرادوا من التعريف، التعيّن الواقعى، لا الإشارة الذهنيّة.

دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم

لا إشكال فى دلالة الجمع المحلّى باللام على الاستيعاب والاستغراق، إنّما الإشكال فى منشأ هذه الدلالة، ويحتمل فيه ثلاثة وجوه:

أ- أن يكون نفس هذا العنوان- أعنى «الجمع المحلّى باللام»- موضوعاً للعموم.

ب- أن يكون «اللام»- فى صورة دخولها على الجمع- موضوعة له مباشرةً، بلا توسيط الدلالة على التعيين، فلا يكون بسببها تعريف إلّا لفظاً.

ج- أن تـدلّ «اللام» أيضاً على العموم، لكن بواسطة دلالتها على التعيين، بأن تكون موضوعة للتعريف، لكن تعريف مدخولها إذا كان جمعاً يقتضى الاستغراق، إذ لا تعيّن إلّاللمرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

وهذا الوجه الأخير ظاهر كلام المشهور من الادباء.

إشكال صاحب الكفاية رحمه الله على أهل العربيّة وجوابه

ونـاقش فى كلامـهم المحقّق الخراسانى رحمه الله بأنّ التعيّن لا يختصّ بالمرتبـة المسـتغرقة، لأنّ أقلّ مراتب الجمع أيضاً كـذلك، لأنّه متعيّن فى الثلاثة، ولا يقبل الزيادة أو النقيصة[۵۶۵].

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۳

لكن يمكن أن يجـاب عنه بـأنّ أقلّ مراتب الجمع وإن كان من حيث العـدد مشـخّصاً، إلّاأنّه مبهم مردّد بين احتمالات كثيرة من حيث انطباق هذا العدد المشخّص على الأفراد، بخلاف أكثر المراتب، فإنّه متعيّن واقعاً لجميع الأفراد بلا إبهام أصلًا.

ولو كان أقلّ مراتب الجمع متعيّناً بتعيّن تعريفى لكان كلمـة «رجل» فى «جئنى برجل» أيضاً معرفـة، لتقيّده بقيد الوحدة- كما اعترف به صاحب الكفاية[۵۶۶]- فكما أنّه نكرة بلا إشـكال مع كونه مشـخّصاً من حيث العـدد كان أقلّ الجمع أيضاً كـذلك، فلا طريق لـدلالة اللام على التعيين فيما إذا كان مدخولها جمعاً، إلّابأن تدلّ على المرتبة المستغرقة لجميع الأفراد.

والحاصل: أنّ جميع الاحتمالات الثلاثة المتقدّمة فى منشأ دلالة الجمع المحلّى باللام على العموم صحيحة.

لكنّ الأنسب إلى الـذهن من التعبيرات المتداولـة فى كلمـات الاصوليّين هو الاحتمـال الأوّل، فـإنّ العنوان المـذكور فى كلماتهم أنّ «الجمع المحلّى باللام وضع للعموم»[۵۶۷].

لكنّه لا ينافى كون اللام الداخلة عليه للتعريف، وإن لم يستند العموم إليها، بل إلى نفس الجمع المحلّى باللام.

ومنها: النكرة.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۴

كلام صاحب الكفاية رحمه الله فيها

مثّل المحقّق الخراسانى رحمه الله للنكرة بمثالين: أ- «وَجاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ»[۵۶۸].

ب- «جئنى برجـل» ثمّ قـال: لاـ إشـكال فى أنّ المفهوم منهـا فى الأوّل- ولو بنحو تعـدّد الـدالّ والمـدلول- هو الفرد المعيّن[۵۶۹] فى الواقع، المجهول عنـد المخـاطب، المحتمل‌الانطبـاق على غير واحـد من أفراد الرجـل، وأمّـا الثـانى فهو مبهم مطلقـاً، لعـدم تعيّنه لا فى الواقـع، ولاـ عنـد المخـاطب، فـإنّه يـدلّ على الطبيعـة المـأخوذة مع قيـد الوحـدة، فيكون كلّيّـاً ينطبق على كـثيرين، لاـ فـرداً مردّداً بين الأفراد[۵۷۰].

هذا حاصل كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله، وظاهره أنّه التزم بوضعين للنكرة.

نقد مقالة صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وفيه أوّلًا: أنّ تعدّد الوضع فيها بعيد عن الأذهان.

وثانياً: أنّ بعضهم أشكل عليه بأنّ التعيّن فى القسم الأوّل يستند إلى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۵

الإخبار[۵۷۱] والحكايـة عن الماضـى، لاـ إلى النكرة، إذ لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم كلمـة «رجل» فإنّه يـدلّ

على الطبيعة المقيّدة بالوحدة فى كليهما[۵۷۲].

بل يمكن أن يناقش فى كلام صاحب الكفاية بكلام أدقّ، وهو أنّ المخبر عنه وإن كان متعيّناً بحسب الواقع فى الأوّل، إلّاأنّه مبهم بحسب الحكاية والإخبار.

توضيح ذلك: أنّ المتكلّم إذا قال: «جائنى رجل» فلا ريب فى أنّ المخبر عنه متعيّن واقعاً بجميع تشخّصاته، والمتكلّم عالم بأنّه «زيد بن عمرو» مثلًا، لكنّه لا يريد رفع الستار وكشف القناع عن جميع خصوصيّاته، وإلّا لقال: «جائنى زيد ابن عمرو» بل يريد الحكاية عن بعض ما وقع.

وبالجملة: إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله وهذا البعض الذى استشكل عليه تخيّلا أنّ قوله: «جائنى رجل» كاشف عن الواقع المتعيّن، إلّاأنّهما اختلفا فى أنّ الكشف هل هو مستند إلى مفهوم كلمة «رجل» أو إلى إسناد المجيء الإخبارى إليه، غافلين عن أنّه لا يمكن أن يكون حاكياً إلّاعن صرف مجيء رجل واحد مبهم.

والحاصل: أنّه لا فرق بين «جائنى رجل» و «جئنى برجل» فى مفهوم النكرة، فإنّها فى كليهما تدلّ على الماهيّة المقيّدة بالوحدة، فتكون كلّيّاً ينطبق على كثيرين.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۶

القول فيما يصحّ إطلاق المطلق عليه

كلام صاحب الكفاية فى ذلك

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانى رحمه الله بعد الفراغ عن البحث فيما وضع له اسم الجنس وعلمه والمحلّى باللام والنكرة قال:

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّة إطلاق المطلق عندهم حقيقةً على اسم الجنس والنكرة بالمعنى الثانى[۵۷۳]، كما يصحّ لغة، وغير بعيد أن يكون جريهم فى هذا الإطلاق على وفق اللغة، من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها كما لا يخفى[۵۷۴].

نعم، لو صحّ ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيّد بالإرسال والشمول البدلى[۵۷۵]، لما كان ما اريد منه الجنس أو الحصّة عندهم بمطلق، إلّاأنّ الكلام فى صدق النسبة.

ولا يخفى أنّ المطلق بهذا المعنى لطروّ التقييد غير قابل، فإنّ ماله من الخصوصيّة[۵۷۶] ينافيه ويعانده، وهذا بخلافه بالمعنيين[۵۷۷]، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم انثلامهما بسببه أصلًا كما لا يخفى، وعليه لا يستلزم التقييد تجوّزاً فى

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۴۷

المطلق، لإمكان إرادة معنى لفظه منه وإرادة قيده من قرينة حال أو مقال، وإنّما استلزمه لو كان بذلك المعنى[۵۷۸]، نعم، لو اريد من لفظه المعنى المقيّد كان مجازاً مطلقاً، كان التقييد بمتّصل أو منفصل[۵۷۹]، إنتهى كلامه رحمه الله.

وحاصله: أنّ المطلق إذا كان عند الاصوليّين بمعنى «الماهيّة العاريه عن القيد» كان موافقاً لمعناه لغةً، وكان إطلاقه على اسم الجنس والنكرة الواقعة عقيب الأوامر والنواهى ونحوهما صحيحاً حقيقةً، وكان تقييده من دون تجوّز ممكناً، بأن يراد معنى لفظه منه وقيده من قرينة اخرى، بنحو تعدّد الدالّ والمدلول.

وأمّا لو كان عندهم بمعنى «الماهيّة المقيّدة بالإرسال والشمول البدلى»- كما نسب إليهم- كان لهم فيه اصطلاح على خلاف اللغة.

لكنّ الكلام فى صدق هذه النسبة، ويبعّدها أوّلًا: أنّ هذا المعنى المنسوب إليهم للمطلق يستلزم عدم صدقه عندهم على اسم الجنس والنكرة إلّاتجوّزاً، بتجريده من قيد الإرسال والعموم البدلى، وهو خلاف ظاهر كلماتهم، وثانياً: أنّ المطلق بهذا المعنى غير قابل لطروّ التقييد من غير تجوّز وتجريد.

نقد كلام المحقّق الخراسانى رحمه الله فى المسألة

وفی صدر کلامه نظر، لأنّ القول بخروج القسم الأوّل من النکرة- وهی الواقعة فی مقام الإخبار والحکایة عمّا وقع[۵۸۰]، نحو «جائنی رجل»- عن تحت المطلق مبنیّ علی تعدّد الوضع فیها، وقد عرفت المناقشة فیه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۸

سلّمنا أنّ مفهوم النکرة فی مثل «جائنی رجل» هو الفرد المعیّن فی الواقع، المجهول عند المخاطب، وفی مثل «جئنی برجل» هی الطبیعة المأخوذة مع قید الوحدة، فیکون الأوّل جزئیاً، والثانی کلّیاً، لکنّک قد عرفت[۵۸۱] عدم انحصار الإطلاق والتقیید بالکلّیات، فإنّهما یجریان فی المفاهیم الجزئیة أیضاً، بل جلّ القیود ترجع إلیها، ألا تری أنّک إذا قلت: «ضربت زیداً یوم الجمعة قبل الزوال عند الأمیر» ترجع جمیع هذه القیود الثلاثة إلی وقوع الضرب الخارجی علی زید، وهو أمر جزئی؟

نعم، ما أفاده فی ذیل کلامه- من أنّ المطلق یدلّ لغةً واصطلاحاً علی نفس الماهیّة، لا علی الماهیّة المقیّدة بالإرسال والشمول البدلی- کلام متین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۴۹

فی مقدّمات الحکمة

الفصل الثالث فی مقدّمات الحکمة

اشارة

لابدّ هاهنا من توضیح ما سمّی بمقدّمات الحکمة والبحث حول دخلها فی ثبوت الإطلاق وبیان نتیجتها علی فرض تمامیّتها.

کلام صاحب الکفایة فی ما یستفاد منها

ثمّ إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ نتیجة مقدّمات الحکمة هی الإرسال والشمول، حیث قال: وقد ظهر لک أنّه لا دلالة لمثل «رجل» إلّاعلی الماهیّة المبهمة وضعاً، وأنّ الشیاع والسریان- کسائر الطوارئ- یکون خارجاً عمّا وضع له، فلابدّ فی الدلالة علیه من قرینة حال أو مقال أو حکمة[۵۸۲]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

نقد کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله فی المقام

وفیه: ما تقدّم[۵۸۳] فی مبحث العامّ والخاصّ من أنّ مقدّمات الحکمة إذا تمّت

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۰

فغایة ما تقتضیه أنّ تمام ما تعلّق به حکم المولی هو طبیعة الموضوع، فإذا قال: «أحلّ اللّه البیع» أو «أعتق رقبةً» وتمّت مقدّمات الحکمة[۵۸۴] التی یتوقّف الإطلاق علیها کان معنی الإطلاق فیهما أنّ تمام الموضوع فی حکم المولی هو «البیع» و «الرقبة» وأمّا قولنا فی الأوّل: «سواء تحقّق بالصیغة أو بالمعاطاة» مثلًا، وفی الثانی: «سواء کانت مؤمنة أم کافرة» فلیس دخیلًا فی معنی الإطلاق، بل نضطرّ إلی أمثال هذه التعابیر فی مقام توضیح الإطلاق.

وهذا هو الفارق بینه وبین العموم، فإنّ العامّ یدلّ علی العموم ویحکی عن الأفراد والکثرات بالوضع، وأمّا المطلق فیدلّ بلفظه علی صرف الماهیّة وبمعونة مقدّمات الحکمة علی أنّ تمام الموضوع لحکم المولی هو نفس هذه الماهیّة لا غیر، وأمّا الشمول والسریان فی الأفراد فلا یقتضیه لا بلفظه ولا بمعونة قرینة الحکمة، وکون مآل الإطلاق هو الاستغراق تارةً، نحو «أحلّ اللّه البیع» والبدلیّة اخری، نحو «أعتق رقبةً» کالعموم، لا یقتضی اتّحاد واقعیّتهما وتغایرهما بصرف دلالة العامّ علی تلک الواقعیّة بالوضع، والمطلق بمعونة الحکمة.

ولعلّ المحقّق الخراسانی رحمه الله خلط بین مسألة الدلالة ومسألة الاتّحاد فی الخارج، حیث إنّ الطبیعة التی یدلّ علیها المطلق متّحدة مع مصادیقها، فتخیّل أنّه یدلّ علی المصادیق، لکنّه غفل عن أنّ عالم الدلالة غیر عالم الاتّحاد فی الخارج.

وکیف کان، فقد أنکر بعضهم توقّف الإطلاق علی ما یسمّی بمقدّمات

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۱

الحکمة من کون المولی فی مقام البیان، وعدم قیام قرینة علی التقیید، وعدم تحقّق القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

وأثبته المشهور، لکنّهم اختلفوا أوّلًا: فی توقّف الحکمة علی واحد من الامور الثلاثة، أو علی اثنین، أو علی جمیعها، وثانیاً: فی أنّ المراد منها ما هو؟

فلابدّ من توضیح کلّ واحدة من هذه المقدّمات أوّلًا، وملاحظة أنّها هل تکون دخیلةً فی تحقّق الإطلاق أم لا ثانیاً؟ فنقول:

المقدّمة الاولی: کون المتکلّم فی مقام البیان

فلو صدر کلامه بنحو الإهمال أو الإجمال[۵۸۵] فلا إطلاق.

ولایخفی أنّه ارید من لفظ «المراد» هاهنا المراد الاستعمالی، لا الجدّی، وإلّا فلا یعقل ما ذهبوا إلیه من أنّ المطلق یحمل علی المقیّد فی مثل ما إذا قال المولی فی دلیل: «أعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «لا تعتق رقبة کافرة».

لأنّ الإطلاق لو کان متوقّفاً علی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده الجدّی لم یکن هاهنا مطلق لکی یحمل علی المقیّد، لکشف الدلیل الثانی عن تعلّق إرادته الجدّیّة فی الدلیل الأوّل بوجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة، مع أنّه لم یشتمل علی قید الإیمان، فلم یکن فی مقام بیان تمام مراده الجدّی.

علی أنّه یستلزم عدم جواز التمسّک بأصالة الإطلاق عند الشکّ فی التقیید الثانی، لکشف التقیید الأوّل عن عدم کون المولی فی مقام بیان المراد الجدّی، ولو لم یکن فی هذا المقام لانتفی الإطلاق فرضاً.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۲

فلا شبهة فی أنّهم أرادوا بهذه المقدّمة کون المتکلّم فی مقام بیان تمام مراده الاستعمالی الذی لا ینافیه التقیید[۵۸۶].

وبعبارة اخری: لابدّ فی تحقّق الإطلاق من کون المتکلّم فی مقام جعل قانون یرجع إلیه عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، نظیر ما تقدّم فی العامّ والخاصّ.

إذا تبیّن المراد من المقدّمة الاولی فلابدّ من ملاحظة أنّ الإطلاق هل یتوقّف علی إحرازها أم لا؟

کلام المحقّق الحائری رحمه الله فی ذلک

قال العلّامة المؤسّس الحائری رحمه الله:

ویمکن أن یقال بعدم الحاجة إلی إحراز کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد فی الحمل علی الإطلاق عند عدم القرینة، بیانه أنّ المهملة مردّدة بین المطلق والمقیّد ولا ثالث، ولا إشکال أنّه لو کان المراد المقیّد یکون الإرادة متعلّقة به بالأصالة، وإنّما ینسب إلی الطبیعة بالتبع، لمکان الاتّحاد، فنقول: لو قال القائل:

«جئنی بالرجل» أو «برجل» یکون ظاهراً فی أنّ الإرادة أوّلًا وبالذات متعلّقة بالطبیعة، لا أنّ المراد هو المقیّد ثمّ أضاف إرادته إلی الطبیعة لمکان الاتّحاد، وبعد تسلیم هذا الظهور تسری الإرادة إلی تمام الأفراد[۵۸۷]، وهذا معنی الإطلاق[۵۸۸]، إنتهی موضع الحاجة من کلامه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۳

نقد ما أفاده المحقّق الحائری رحمه الله فی المقام

وفیه أوّلًا: أنّ إنکار هذه المقدّمة یستلزم حمل کلام المولی علی الإطلاق حتّی فیما إذا کان فی مقام الإجمال أو الإهمال، وهل یمکن الالتزام بجریان أصالة الإطلاق فی «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۵۸۹] و «کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ»[۵۹۰] لنفی دخل ما شکّ فی دخله جزءاً أو شرطاً فی الصلاة أو الصوم حتّی فیما إذا کان الشارع فی مقام الإجمال أو الإهمال؟!

وثانیاً: أنّه لو لم یحرز کون المتکلّم فی مقام البیان فلا وجه لما ادّعاه من ظهور مثل قوله: «جئنی برجل» فی تعلّق الإرادة أوّلًا وبالذات بالطبیعة، لعدم إمکان استناد هذا الظهور إلی اللفظ المطلق، لأنّه وإن وضع لنفس الطبیعة والماهیّة، إلّاأنّه لا یکاد یدلّ علی کونها مرادة للمتکلّم[۵۹۱]، لأنّ الإرادة من الصفات النفسانیّة التی لا ترتبط بالدلالات اللفظیّة، فلابدّ لإثبات هذا الظهور من التمسّک بذیل قرینة الحکمة، فإنّ المولی إذا قال: «أعتق رقبة» وکان فی مقام بیان تمام مراده حکم العقل بأنّه أراد وجوب عتق مطلق الرقبة[۵۹۲].

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۴

المقدّمة الثانیة: انتفاء القرینة علی التقیید

ویحتمل أن یکون المراد انتفاء خصوص القرینة المتّصلة، وأمّا وجود القرینة المنفصلة فلا ینافی الإطلاق، ویحتمل أن یکون المراد انتفاء مطلق القرینة، فلابدّ من التکلّم فی کلتیهما، فنقول: لا ینبغی القول بتوقّف الحکمة علی انتفاء القرینة علی التقیید أصلًا.

أمّا المتّصلة فلخروجها عن محلّ البحث، فإنّ النزاع إنّما هو فیما إذا کان مراد المولی مشکوکاً مردّداً بین المطلق والمقیّد، وأمّا إذا تعیّن الإطلاق، کما إذا قال:

«أعتق رقبة» ثمّ صرّح بأنّه أراد مطلق الرقبة، أو التقیید، کما إذا قال: «أعتق رقبة مؤمنة» فلا بحث حینئذٍ عن جریان وعدم جریان مقدّمات الحکمة أصلًا.

وأمّا المنفصلة فلأنّ انتفائها لو کان من مقدّمات الحکمة لما کان لقولهم:

«یحمل المطلق علی المقیّد» معنی صحیح، إذ لا مطلق فی صورة وجود المقیّد لکی یحمل علیه.

المقدّمة الثالثة: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التخاطب

لا إشکال فی أنّ وجود القدر المتیقّن فی غیر مقام التخاطب[۵۹۳] لا ینافی الإطلاق، إنّما الکلام فیما إذا تحقّق القدر المتیقّن فی هذا المقام، کما إذا کان المولی وعبده یتذاکران حول الرقبة المؤمنة، فقال المولی: «أعتق رقبة» فوقع النزاع فی أنّه هل یجوز للمولی أن یرید به خصوص الرقبة المؤمنة، اتّکالًا علی المحادثات المتقدّمة، ولا یلزم منه الإخلال بالغرض لو کان بصدد البیان کما هو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۵

الفرض؟ أم لا یجوز له ذلک، لاستلزامه الإخلال به.

ذهب المحقّق الخراسانی رحمه الله إلی الأوّل[۵۹۴].

والحقّ هو الثانی، فلا یضرّ وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب بالحمل علی الإطلاق، سواء قلنا بأنّ نتیجة مقدّمات الحکمة هی أنّ تمام المتعلّق للحکم نفس الطبیعة- کما هو المختار- أو قلنا بأنّ نتیجتها هی الشیوع والسریان.

أمّا علی المختار، فلعدم تصوّر معنی صحیح للقدر المتیقّن هاهنا، لتباین المطلق مع المقیّد، فإنّ ماهیّة «الرقبة» مباینة لماهیّة «الرقبة المؤمنة» فإذا قال المولی: «أعتق رقبة» وشککنا فی أنّ الأمر هل تعلّق بمطلق «الرقبة» أو بخصوص «الرقبة المؤمنة» فلیس دوران الأمر بینهما کدوران الأمر بین الأقلّ والأکثر لکی ینحلّ العلم الإجمالی إلی العلم التفصیلی بالأقلّ والشکّ البدوی فیما زاد علیه.

نعم، یمکن تصوّر القدر المتیقّن فی مقام الامتثال، فإنّ المولی إذا قال: «أعتق رقبة» وأعتق العبد رقبة مؤمنة کان ممتثلًا قطعاً، وأمّا إذا أعتق کافرة فکان شاکّاً فی الامتثال، لکنّ النزاع فی مقام تعلّق التکلیف لا فی مقام الامتثال[۵۹۵].

والحاصل: أنّ القدر المتیقّن وإن کان یتصوّر فی مقام اشتغال الذمّة کدوران الأمر بین اشتغالها بالأقل أو بالأکثر، وکذا فی مقام الامتثال، إلّاأنّه لا یتصوّر فی مقام تعلّق التکلیف، لتعلّقه بالماهیّات، وهی متباینة.

وأمّا بناءً علی ما اختاره صاحب الکفایة- من أنّ نتیجة الحکمة هی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۶

الشیوع والسریان فی الأفراد- فلما ثبت من أنّ «المورد لا یکون مقیّداً» کما لایکون مخصّصاً.

توضیحه: أنّ الراوی إذا سأل الإمام علیه السلام عن «الخمر» فقال علیه السلام فی جوابه:

«المسکر حرام» فلا إشکال فی وجوب التمسّک بإطلاق کلامه علیه السلام ولا یجوز القول بانحصار الحرمة فی خصوص «الخمر» باستناد کون السؤال عنها، مع أنّ القدر المتیقّن فی مقام التخاطب لو کان مضرّاً بالإطلاق لما وجب الحکم بحرمة مطلق المسکر، لأنّ ورود المطلق فی مورد السؤال عن المقیّد من أظهر مصادیق وجود القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

والحاصل: أنّ لقرینة الحکمة مقدّمة واحدة، وهی کون المولی فی مقام بیان تمام مراده الاستعمالی، لا فی مقام الإجمال أو الإهمال، فإذا کان فی مقام البیان کان کلامه قانوناً قابلًا للرجوع إلیه عند الشکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، ولا یستلزم التقیید تجوّزاً فی المطلق، کما لا یستلزم التخصیص تجوّزاً فی العامّ، لأنّ التخصیص والتقیید یتصرّفان فی المراد الجدّی من العامّ والمطلق، لا فی المراد الاستعمالی منهما الذی به قوام التفنین.

بماذا یثبت کون المولی فی مقام البیان؟

لا بحث ولا إشکال فیما إذا احرز بقرینة شخصیّة کون المولی فی مقام البیان، وأمّا إذا شکّ فی ذلک لفقد قرینة کذلک فهل لنا أصل یرجع إلیه أم لا؟

کلام صاحب الکفایة فی ذلک

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله: لا یبعد أن یکون الأصل فیما إذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه، وذلک لما جرت علیه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۷

سیرة أهل المحاورات من التمسّک بالإطلاقات فیما إذا لم یکن هناک ما یوجب صرف وجهها إلی جهة خاصّة، ولذا[۵۹۶] تری أنّ المشهور لا یزالون یتمسّکون بها مع عدم إحراز کون مطلقها بصدد البیان وبعد کونه لأجل ذهابهم إلی أنّها موضوعة للشیاع والسریان وإن کان ربما نسب[۵۹۷] ذلک إلیهم، ولعلّ وجه النسبة ملاحظة أنّه لا وجه للتمسّک بها بدون الإحراز، والغفلة عن وجهه[۵۹۸]، إنتهی کلامه رحمه الله.

البحث حول ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله

ولا یخفی أنّ المطلقات الصادرة عن المعصومین علیهم السلام علی نحوین:

۱- ما صدر لأجل العمل به بالفعل، کما إذا ظاهر رجل زوجته، فسأل الإمام علیه السلام عن حکمه، فقال علیه السلام: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» فإنّ غرضه علیه السلام من صدور هذا الحکم أن یعمل السائل علی وفقه بالفعل[۵۹۹].

۲- ما صدر لأجل أن یکتب فی الجوامع والاصول لیکون أساس فقه الشیعة وملاکاً للعمل فی المستقبل، کالأحادیث الصادرة عنهم علیهم السلام لتلامذتهم الذین کانوا یکتبونها فی اصول اشتهرت بالاصول الأربعمائة.

وما ادّعاه المحقّق الخراسانی رحمه الله- من أنّ الأصل العقلائی فیما إذا شکّ فی کون المتکلّم فی مقام بیان تمام المراد هو کونه بصدد بیانه- مقبول فی القسم الأوّل

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۸

من المطلقات[۶۰۰]، وأمّا القسم الثانی فنحن نشکّ فی استقرار بنائهم علی ذلک فیه لو لم نقل بعدم الاستقرار.

کلام الإمام الخمینی رحمه الله فی المسألة

قال سیّدنا الاستاذ الأعظم الإمام قدس سره علی ما فی تقریرات بحثه المسمّاة ب «تهذیب الاصول»: لا شکّ أنّ الأصل فی الکلام کون المتکلّم فی مقام بیان کلّ ما له دخل فی حکمه بعد إحراز کونه فی مقام بیان الحکم، وعلیه جرت سیرة العقلاء فی المحاجّات، نعم، لو شکّ أنّه فی مقام بیان هذا الحکم أو حکم آخر، فلا أصل هنا لإحراز کونه فی مقام هذا الحکم، والحاصل: أنّ الأصل بعد إحراز کونه بصدد بیان الحکم، هو أنّه بصدد بیان کلّ ما له دخالة فی موضوع حکمه فی مقابل الإجمال والإهمال، وأمّا کونه بصدد بیان هذا الحکم أو غیره، فلا أصل فیه، بل لابدّ أن یحرز وجداناً أو بدلیل آخر، کشواهد الحال وکیفیّة الجواب والسؤال[۶۰۱]، إنتهی کلامه رحمه الله.

نقد ما أفاده الإمام رحمه الله فی المقام

وهو کلام عجیب لا ینبغی أن یصدر من مثله لو صحّ نسبته إلیه، لأنّ کون المولی فی مقام بیان تمام مراده لا یقابله کونه فی مقام بیان حکم آخر غیر ما هو مذکور فی کلامه، بل یقابله کونه فی مقام الإهمال أو الإجمال، وهو یرید فی هذین المقامین أیضاً إبلاغ الحکم المذکور إلی العبد ولو بنحو الإجمال أو

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۵۹

الإهمال، فإنّ قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۰۲] یفید الحکم بالحلّیّة الوضعیّة للبیع، سواء کان بصدد إبلاغ حلّیّة البیع إجمالًا فی مقابل الربا من دون أن یکون فی مقام بیان شرائطه وخصوصیّاته، أو کان بصدد بیان أنّ تمام الموضوع للحکم بالحلّیّة هو «طبیعة البیع» و لا دخل لشیء آخر غیرها فیها[۶۰۳].

مسألة الانصراف

انصراف المطلق إلی بعض أفراده أو أصنافه أو أنواعه هل ینافی الإطلاق أم لا؟ بیان ما هو الحقّ فی المقام یتوقّف علی ملاحظة منشأ الانصراف وأقسامه، فنقول:

إنّ الانصراف ینشأ من کثرة الاستعمال[۶۰۴]، کما إذا قال المولی فی موارد کثیرة: «أعتق رقبة» وأقام قرینة علی تعلق إرادته الجدّیّة بخصوص الرقبة المؤمنة، وبلغ کثرة الموارد إلی حدّ ینسبق المقیّد إلی ذهن العبد عند إلقاء المطلق ولو بدون نصب القرینة.

ثمّ إنّ للانصراف- کما یستفاد من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله[۶۰۵]- خمس مراتب:

فمنها: ما یکون بدویّاً زائلًا بالتأمّل، وهو أضعف مراتبه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۰

ومنها: ما یکون مستنداً إلی القدر المتیقّن فی مقام التخاطب.

ومنها: ما یقتضی ظهور اللفظ فی المقیّد، کالمجاز المشهور[۶۰۶].

ومنها: ما یوجب الاشتراک.

ومنها: ما یقتضی النقل.

ولا یخفی أنّ الانصراف البدوی لا یضرّ بالإطلاق، وکذلک القدر المتیقّن فی مقام التخاطب بناءً علی ما هو الحقّ من عدم توقّف قرینة الحکمة علیه، وأمّا بناءً علی کونه من مقدّمات الحکمة- کما ذهب إلیه صاحب الکفایة-: فهو یمنع من انعقاد الإطلاق.

وأمّا المراتب الثلاثة الأخیرة: فلا مجال معها للإطلاق.

أمّا الظهور: فلکونه رافعاً لمورد الإطلاق، لأنّ مورده ما إذا شکّ فی مراد المولی، ولا نشکّ فیه فیما إذا کان اللفظ ظاهراً فی المقیّد.

وأمّا الاشتراک: فلکونه موجباً لإجمال اللفظ، وهو ینافی کون المولی فی مقام البیان.

کما أنّ النقل یقتضی حمل اللفظ علی المعنی المنقول إلیه، لا علی المعنی المطلق الذی هو المنقول عنه.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۱

فی الجمع بین المطلق والمقیّد المتنافیین

الفصل الرابع فی الجمع بین المطلق والمقیّد المتنافیین[۶۰۷]

اشارة

ولا یخفی أنّهما تارةً: یکونان مختلفین فی الإثبات والنفی، واخری: یکونان متوافقین.

البحث حول المطلق والمقیّد المختلفین

قال المحقّق الخراسانی رحمه الله:

فإن کانا مختلفین مثل «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فلا إشکال فی التقیید[۶۰۸].

أقول: ما ذکره حقّ فی بعض فروض المسألة دون بعضها الآخر.

فإن کان النافی هو المطلق والمثبت هو المقیّد- کما إذا قال: «لا تعتق

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۲

رقبة»[۶۰۹] و «أعتق رقبة مؤمنة»- فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد کما قال صاحب الکفایة، سواء کان النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، إذ لا یمکن القول بکون المسألة مثل مسألة اجتماع الأمر والنهی، لما عرفت من فرض عدم تعدّد الحکم فی المقام[۶۱۰]، فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد والحکم باختصاص النهی بغیر ما تعلّق به الأمر.

إن قلت: کما یمکن التوفیق بینهما بتقیید المطلق، یمکن أیضاً الأخذ بأصالة الإطلاق وطرح المقیّد رأساً.

قلت: أصالة الإطلاق لیست أصلًا لفظیّاً، بل أصل عقلائی مبتنٍ علی قرینة الحکمة، واستقرار سیرة العقلاء علی التمسّک بالإطلاق یختصّ بما إذا خلّی وطبعه، وأمّا إذا کان فی مقابله دلیل مقیّد فلا یقدّمونه علیه، بل ذهبوا إلی کونه محکوماً بالدلیل المقیّد.

وإن عکس الأمر بأن کان المطلق مثبتاً والمقیّد نافیاً، کما إذا قال: «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فلابدّ أیضاً من حمل المطلق علی المقیّد إذا کان النهی تحریمیّاً، وأمّا إذا کان تنزیهیّاً فلا یقیّد المطلق به، بل یجری أصالة الإطلاق ویحکم بکون عتق مطلق الرقبة مأموراً به، لکن علی کراهیّة فیما إذا کانت کافرة، نظیر ما إذا تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة والنهی التنزیهی بالصلاة فی الحمّام.

إن قلت: هذا یستلزم کون المقیّد محکوماً بحکمین، وهو خارج عن محلّ

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۳

البحث، لما تقدّم من أنّ الکلام فی المطلق والمقیّد المتنافیین، ولا تنافی بینهما إلّا فی صورة وحدة الحکم.

قلت: نحن لا نلتزم بکون المقیّد مکروهاً بکراهة اصطلاحیّة[۶۱۱] لیتوجّه إلینا المحذور المذکور، بل الکراهة فیه تکون بمعنی أقلیّة الثواب بالنسبة إلی سائر الأفراد.

وبالجملة: کما أنّ تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة والأمر الندبی بالصلاة فی المسجد لا یستلزم اجتماع حکمین فی الصلاة فی المسجد، لأنّ استحبابها یکون بمعنی الأفضلیّة وأکثریّة الثواب بالنسبة إلی سائر المصادیق[۶۱۲]، کذلک تعلّق الأمر الوجوبی بمطلق الصلاة أو الرقبة، والنهی التنزیهی بالصلاة فی الحمّام أو عتق الرقبة الکافرة لا یستلزم ذلک، لکون الکراهة فیهما تکون بمعنی أقلیّة الثواب بالنسبة إلی سائر الأفراد.

ولو شکّ فی کون النهی المتعلّق بالمقیّد تحریمیّاً أو تنزیهیّاً فهل یجعل المقیّد قرینة علی التصرّف فی المطلق والقول باختصاصه بغیر مورد المقیّد، أو یجعل المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلّق بالمقیّد علی التنزیه؟

الأظهر هو الأوّل، لأنّ کیفیّة التوفیق بین المطلق والمقیّد أمر عقلائی، والظاهر أنّهم یحملون المطلق علی المقیّد فیما إذا شکّ فی کون النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، ولا یجعلون المطلق قرینة علی حمل النهی المتعلق بالمقیّد علی التنزیه والکراهة. والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المحقّق الخراسانی رحمه الله من لزوم حمل المطلق علی المقیّد فی صور أربع: وهی ما إذا کان المطلق منهیّاً عنه والمقیّد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۴

مأموراً به، سواء کان النهی تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، وما إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی علم کونه تحریمیّاً أو شکّ فی ذلک.

وأمّا إذا کان المطلق مأموراً به والمقیّد منهیّاً عنه بنهی تنزیهی فلا یحمل المطلق علی المقیّد، بل یتمسّک بأصالة الإطلاق، ویحمل المقیّد علی کونه أقلّ ثواباً بالنسبة إلی سائر المصادیق، خلافاً لما هو الظاهر من کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله، حیث قال بحمل المطلق علی المقیّد فیما إذا اختلفا فی الإثبات والنفی من دون أن یفصّل بین الصّور.

البحث حول المطلق والمقیّد المتوافقین

المطلق والمقیّد إذا کانا متوافقین فتارةً یکونان مثبتین واخری منفیّین.

أمّا إذا کانا مثبتین فإمّا أن یقعا فی عبارتین من کلام واحد، أو فی کلامین، ولا إشکال فی حمل المطلق علی المقیّد فی الصورة الاولی، بل یمکن أن یقال:

اتّصال القرینة الناشئ من وحدة الکلام یقتضی عدم انعقاد الإطلاق أصلًا.

إنّما الإشکال فیما إذا کانا فی کلامین منفصلین، کما إذا جاء فی روایة: «إن ظاهرت فأعتق رقبةً» وفی روایة اخری: «إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة».

والمشهور حمل المطلق علی المقیّد فی هذه الصورة أیضاً، لکونه جمعاً بین الدلیلین.

الکلام حول ما ذهب إلیه المشهور فی المطلق والمقیّد المثبتین

وقد اورد علیه بإمکان الجمع علی وجه آخر، مثل حمل الأمر فی المقیّد علی الاستحباب.

وردّ أوّلًا: بأنّ التقیید لیس تصرّفاً فی معنی اللفظ، وإنّما هو تصرّف فی وجه

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۵

من وجوه المعنى اقتضاه تجرّده عن القيد مع تخيّل وروده فى مقام بيان تمام المراد، وبعد الاطّلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه حتّى يستلزم تصرّفاً، فلا يعارض ذلك بالتصرّف فى المقيّد بحمل أمره على الاستحباب.

وثانياً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد أولى، لأنّه لا يستلزم التجوّز، بخلاف حمل الأمر بالمقيّد على الاستحباب، فإنّه مجاز كما لا يخفى.

ما أفاده صاحب الكفاية رحمه الله فى المقام

وأجاب المحقّق الخراسانى رحمه الله عن الأوّل بأنّ التقييد أيضاً يكون تصرّفاً فى المطلق، لما عرفت من أنّ الظفر بالمقيّد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان، بل عن عدم كون الإطلاق الذى هو ظاهر بمعونة الحكمة بمراد جدّى[۶۱۳].

وعن الثانى بأنّ حمل الأمر فى المقيّد على الاستحباب لا يوجب تجوّزاً فيه، فإنّه فى الحقيقة مستعمل فى الإيجاب، فإنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب لا مستحبّاً فعلًا، ضرورة أنّ ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى وجوبه[۶۱۴].

ثمّ ذكر وجهاً آخر لتقوية ما ذهب إليه المشهور بقوله:

ولعلّ وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغة فى الإيجاب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق[۶۱۵]، إنتهى.

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۶

كلام المحقّق الحائرى رحمه الله فى المقام

وفصّل المحقّق المؤسّس اليزدى رحمه الله بين ما إذا كان إحراز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب أو من جهة قرائن اخر بقوله:

فإن كان الإحراز من غير جهة وحدة السبب فيدور الأمر بين حمل الأمر المتعلّق بالمطلق على ظاهره من الوجوب والإطلاق، والتصرّف فى الأمر المتعلّق بالمقيّد، إمّا هيئةً بحملها على الاستحباب، وإمّا مادّة برفع اليد عن ظاهر القيد من دخله فى موضوع الوجوب وجعله إشارةً إلى الفضيلة الكائنة فى المقيّد، وبين حمل المطلق على المقيّد، وحيث لا ترجيح لأحدها، لاشتراك الكلّ فى مخالفة الظاهر فيتحقّق الإجمال، وإن كان الإحراز من جهة وحدة السبب فيتعيّن التقيّد، ولا وجه للتصرّف فى المقيّد بأحد النحوين، فإنّه إذا فرض كون الشيء علّة لوجوب المطلق فوجود القيد أجنبىّ عن تأثير تلك العلّة، فلا يمكن أن يقال: إنّ وجوب المقيّد معلول لتلك، فلابدّ له من علّة اخرى، والمفروض وحدتها، وكذا كون الشيء علّة لوجوب المطلق ينافى كونه علّة الاستحباب للفرد الخاصّ، إذ استناد المتباينين إلى علّة واحدة غير معقول[۶۱۶]، إنتهى.

نقد ما أفاده رحمه الله

وفيه: ما عرفت من أنّ المقيّد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحبّاً اصطلاحيّاً، فيمكن حمل الأمر بالمقيّد على

اصول الشيعه لاستنباط احكام الشريعة، ج۳، ص: ۴۶۷

الاستحباب حتّى فيما إذا احرز وحدة الحكم من جهة وحدة السبب من دون أن يلزم ما ذكره قدس سره من المحذور، وهو المنافاة بين كون الشيء علّة لوجوب المطلق وبين كونه علّة لاستحباب الفرد الخاصّ، لعدم التباين بين ذلك الوجوب وهذا الاستحباب، ليستلزم استناد المتباينين إلى علّة واحدة كما تخيّل هذا المحقّق الكبير رحمه الله.

بيان ما هو الحقّ فى المقام

والتحقیق یقتضی أن یقال: لابدّ من الحمل والتقیید مطلقاً- کما علیه المشهور- سواء احرز وحدة الحکم من طریق وحدة السبب أو من سائر القرائن، لکن لا- لأنّه جمع بین الدلیلین کما ذکر، ولا لما ذکره المحقّق الخراسانی رحمه الله من کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

بل لأمر آخر یقتضیه ملاک تقیید المطلق بالمقیّد.

توضیح ذلک: أنّ حمل المطلق علی المقیّد فی الموارد المسلّمة- کما إذا قال فی دلیل: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «إن ظاهرت فلا- تعتق رقبة کافرة»- إنّما هو لأجل أنّ الإطلاق لا یکون مستنداً إلی اللفظ والوضع کأصالة العموم، بل مستند إلی بناء العقلاء إذا تمّت قرینة الحکمة، ولاریب فی أنّ بنائهم یختصّ بما إذا لم یکن فی مقابله دلیل مقیّد أو شکّ فی وجوده وعدمه بعد الفحص والیأس عن الظفر به.

وأمّا إذا احرز وجود المقیّد المنافی للمطلق- کما فی المقام[۶۱۷]- فلا یتمسّک بأصالة الإطلاق، بل یحملون المطلق علی المقیّد، سواء احرز وحدة الحکم

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۸

الکاشفة عن التنافی من طریق وحدة السبب أو من قرینة اخری. فلیس لنافی المقام إلّادلیل واحد، وهو المقیّد، وأمّا المطلق فلا یکون دلیلًا بعد استناد حجّیته إلی بناء العقلاء المتوقّف علی عدم ورود دلیل مقیّد فی مقابله[۶۱۸].

وبذلک انقدح فساد ما استدلّ به لقول المشهور، من أنّ التقیید جمع بین الدلیلین، فإنّه فرع ثبوتهما کما لا یخفی.

وانقدح أیضاً فساد ما ذکره صاحب الکفایة رحمه الله، لأنّ الإطلاق لیس من قبیل الظهورات اللفظیّة الوضعیّة کی یصحّ دعوی کون ظهور إطلاق الصیغة فی الإیجاب التعیینی أقوی من ظهور المطلق فی الإطلاق.

والحاصل: أنّ الحقّ ما ذهب إلیه المشهور من حمل المطلق علی المقیّد إذا کانا مثبتین، لاستقرار سیرة العقلاء علی ذلک.

اشکال ودفع

وربما یشکل بأنّه یقتضی التقیید فی باب المستحبّات أیضاً، مع أنّ بناء المشهور علی حمل الأمر بالمقیّد فیها علی تأکّد الاستحباب.

وأجاب عنه المحقّق الخراسانی رحمه الله بوجهین:

الأوّل: أنّ الغالب فی باب المستحبّات هو تفاوت الأفراد من حیث مقدار المحبوبیّة، فإنّ صلاة اللیل مثلًا مستحبّة، ولوقوعها فی کلّ واحد من المساجد

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۶۹

المختلفة المراتب درجة من المحبوبیّة خاصّة به، وهذا هو المایز بین الواجبات والمستحبّات، حیث ذهب المشهور فی باب الواجبات إلی حمل المطلق علی المقیّد، وفی باب المستحبّات إلی حمل الأمر بالمقیّد علی تأکّد الاستحباب[۶۱۹].

هذا حاصل ما أفاده رحمه الله فی الوجه الأوّل.

الثانی: أنّه کان بملاحظة التسامح فی أدلّة المستحبّات، وکان عدم رفع الید من دلیل استحباب المطلق بعد مجی دلیل المقیّد وحمله علی تأکّد استحبابه من التسامح فیها[۶۲۰]، إنتهی.

أقول: هذا من عجائب کلمات صاحب الکفایة رحمه الله، فإنّ التسامح الذی تدلّ علیه أخبار «من بلغ»[۶۲۱] إنّما هو فی سند أدلّة السنن إذا کان ضعیفاً، ویشهد علیه ما جاء فی بعض هذه الأخبار من قوله علیه السلام: «وإن کان رسول اللّه صلی الله علیه و آله لم یقله»، فلا یرتبط التسامح فی أدلّة السنن بدلالتها التی هی المبحوث عنها فی المقام.

نعم، جوابه الأوّل دقیق متین، وهو المایز الوحید بین الواجبات والمستحبّات فی ما نحن فیه.

الکلام حول المطلق والمقیّد المنفیّین

وأمّا إذا کانا منفیّین، کما إذا ورد فی دلیل: «لا تشرب المسکر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب الخمر» فربما قیل بأنّه لا وجه لحمل المطلق علی المقیّد، لأنّه یختصّ بما إذا کانا متنافیین، ولا منافاة بین المنفیّین، وإلّا لما علّل حرمة شرب

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۰

الخمر ب «أنّه مسکر» فی بعض الأخبار، لاستلزامه المنافاة بین الصدر والذیل وبین العلّة والمعلّل بها.

بل جمیع موارد التعلیل مطویّة بکبری کلّیّة، فإذا قال: «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» یستفاد منه أنّ «کلّ مسکر حرام» وإلّا لما تمّ التعلیل، فیعلم منه أنّه لا منافاة بین حرمة الخمر وحرمة المسکر، بل بینهما کمال الملائمة، فلا وجه لحمل المطلق علی المقیّد فی مثل ما إذا قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر: «لا تشرب المسکر».

بیان الحقّ فی المسألة

هذا، ولکن یمکن المناقشة فیه بأنّ البحث إنّما هو فیما إذا احرز وحدة الحکم، ولا یمکن أن یحکم علی المقیّد بنفس الحکم الذی حکم به علی المطلق، فلا یمکن أن یکون الخمر موضوعاً لنفس الحرمة التی یکون المسکر موضوعاً لها.

وأمّا التعلیل فی مثل «لا تأکل الرمّان لأنّه حامض» أو «لا تشرب الخمر لأنّه مسکر» فیفید أنّ موضوع الحکم هو العنوان المذکور فی العلّة، فالحرام هو «أکل الحامض» و «شرب المسکر» وأمّا «الرمّان» و «الخمر» فقد ذکرا بعنوان أحد مصادیق الموضوع المحرّم، لا أنّ للرمّان دخلًا فی حرمة الأکل، أو أنّ للخمر دخلًا فی حرمة الشرب، ولذا قالوا: الحکم دائر مدار العلّة من حیث التعمیم والتخصیص.

وأمّا إذا لم تکن المسألة من قبیل التعلیل، بل ورد کلّ عنوان فی دلیل مستقلّ- کما فی المقام، حیث قال فی دلیل: «لا تشرب الخمر» وفی دلیل آخر:

«لا تشرب المسکر»- فیتحقّق التنافی بینهما إذا أحرزنا وحدة الحکم، إذ لسان

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۱

الدلیل الأوّل أنّ موضوع الحرمة هو شرب الخمر، ولسان الدلیل الثانی أنّ تمام الموضوع هو شرب المسکر من دون أن یکون للخمریّة دخل فی الحرمة، فلابدّ من حمل المطلق علی المقیّد والحکم بحرمة المسکر الذی یصدق علیه أنّه خمر.

بماذا تثبت وحدة الحکم؟

قد عرفت أنّ محلّ النزاع إنّما هو فیما إذا احرز وحدة الحکم، والوحدة تارةً تحرز من ناحیة وحدة السبب، کما إذا قال: «إن ظاهرت فأعتق رقبة» ثمّ قال:

«إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة» واخری من ناحیة قرینة اخری حالیّة أو مقالیّة. هذا کلّه لا إشکال فیه.

إنّما الإشکال فیما إذا تعلّق الحکم فی دلیل بالمطلق وفی دلیل آخر بالمقیّد ولم تقم أیّة قرینة علی وحدته، کما إذا قال المولی: «أعتق رقبة» ثمّ قال: «أعتق رقبة مؤمنة» ولم ینصب دلیلًا علی وحدة السبب ولا قرینة اخری علی وحدة الحکم. فهل یمکن استظهار الوحدة من نفس الدلیلین أم لا؟

أقول: نعم.

ویتّضح ذلک بملاحظة أمرین:

الأوّل: ما تقدّم فی مسألة اجتماع الأمر والنهی من اختصاصها بما إذا کانت النسبة بین العنوانین الذین تعلّق الأمر بأحدهما والنهی

بالآخر عموماً من وجه، کالصلاة والغصب.

وأمّا المطلق والمقیّد، نحو «أعتق رقبة» و «لا تعتق رقبة کافرة» فخارج عن محلّ النزاع فی تلک المسألة، لتسالم الکلّ علی امتناع اجتماع الأمر والنهی

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۲

فیه، لأنّه یستلزم اجتماع حکمین متضادّین[۶۲۲] فی موضوع واحد، وهو مستحیل.

ولیعلم هاهنا أنّه لا فرق فی الاستحالة بین اجتماع حکمین متضادّین أو متماثلین، فکما لا یجوز فی المطلق والمقیّد تعلّق الأمر بأحدهما والنهی بالآخر، کذلک لا یجوز ورود أمرین أو نهیین تعلّق أحدهما بالمطلق والآخر بالمقیّد، لامتناع اجتماع المتماثلین من الأحکام، کاجتماع المتضادّین.

الثانی: إذا کان المطلق والمقیّد من قبیل «أَقِیمُوا الصَّلَاةَ»[۶۲۳] و «صلّوا فی المسجد» فلابدّ من حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب[۶۲۴]، لکنّ التأمّل الدقیق یقتضی أن یقال: لیس متعلّق الأمر الاستحبابی نفس الصلاة[۶۲۵]- کما هو ظاهره- بل المستحبّ هو «إیقاع الصلاة فی المسجد» وهذا المعنی وإن کان خلاف الظاهر، إلّاأنّه لا ضیر فی ارتکاب خلاف الظاهر إذا کان علیه دلیل، کما فی المقام.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المولی إذا قال فی دلیل: «أعتق رقبة» وفی دلیل آخر: «أعتق رقبة مؤمنة» فلو قلنا بتعدّد الحکم، بأن یتعلّق حکم بعتق مطلق الرقبة، وحکم آخر بعتق الرقبة المؤمنة، لاستلزم اجتماع حکمین متماثلین فی مورد المقیّد، وقد عرفت أنّه ممتنع، کاجتماع حکمین متضادّین.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۳

ولا یمکن حمل الأمر المتعلّق بالمقیّد علی الاستحباب وتوجیهه بأنّه «یستحبّ أن تکون الرقبة التی نعتقها مؤمنة» کما فعلنا مثله فی مسألة الصلاة، لأنّ هذا التوجیه علی خلاف الظاهر، ولا دلیل علی ارتکابه هاهنا.

وبالجملة: الجمع بین ظهور هاتین العبارتین وبین استحالة محکومیّة المطلق والمقیّد بحکمین متماثلین أو متخالفین[۶۲۶] یقتضی وحدة الحکم، ولا حاجة لإثباتها إلی إحراز وحدة السبب أو قرینة اخری.

وإذا ثبت وحدة الحکم تحقّق التنافی بین المطلق والمقیّد، لدلالة الأوّل علی تعلّق حکم المولی بعتق الرقبة، والثانی علی تعلّقه بعتق الرقبة المؤمنة، فیجب حمل المطلق علی المقیّد.

وبهذا انقدح أنّ بناء العقلاء علی الحمل والتقیید مبنیّ علی أساس قویّ.

إیقاظ

لا یخفی أنّ الأحکام الوضعیّة أیضاً کالتکلیفیّة فیما تقدّم من المباحث، فإطلاق قوله تعالی: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ»[۶۲۷] یقیّد بحدیث «نهی النبیّ صلی الله علیه و آله عن بیع الغرر»[۶۲۸]، مع أنّ المراد بالنهی فی هذا الحدیث نهی وضعی، کما أنّ الحلّیّة فی الآیة الشریفة حلّیّة وضعیّة.

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۵

الفصل الخامس فی المجمل والمبیّن

المبیّن هو «الکلام الذی له ظاهر[۶۲۹]، ویکون بحسب متفاهم العرف قالباً لخصوص معنی».

والمجمل بخلافه، فما لیس له ظهور فهو مجمل.

ولا یخفی أنّ الکلام إذا کان مبیّناً وظاهراً فی معنی، کان ملاکاً للعمل بمقتضی أصالة الظهور، وأمّا ما کان مجملًا وفاقداً للظهور فلا وجه للأخذ به، لعدم صحّة حمله علی ما لیس بظاهر فیه.

ولا ینبغی البحث حول صغریات المقام، کما فعل الأعلام، حیث اختلفوا فی أنّ مثل «حُرِّمَتْ عَلَیْکُمُ الْمَیْتَةُ»[۶۳۰] و «أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَةُ الْأَنْعامِ»[۶۳۱] ممّا اضیف التحریم والتحلیل فیه إلی الأعیان، هل یکون من مصادیق المجمل أو المبیّن.

فإنّ بیان المصادیق والصغریات لیس من وظائف الاصولی، بل الحاکم فیها هو العرف، فإن حکم العرف بأنّ آیة تحریم المیتة ظاهرة فی حرمة جمیع

اصول الشیعه لاستنباط احکام الشریعة، ج۳، ص: ۴۷۶

الأفعال المتعلّقة بها، أو آثارها الظاهرة، أو بعض آثارها الخاصّة کانت مبیّنة، وإن لم یر فیها ظهوراً أصلًا کانت مجملة.

هذا تمام الکلام فی مباحث الألفاظ.

اللّهمّ اجعل عواقب امورنا خیراً.[۶۳۲]

---

[۱] (۱) سواء تحقّق الکفّ أیضاً، کما إذا التفت إلی الحرام وکان قلبه أیضاً متمایلًا إلی فعله، لکنّه یکفّ نفسه ویحفظها عن ارتکابه، أم لا، کما إذا لم یلتفت إلیه أصلًا أو التفت لکنّه کان منزجراً عنه طبعاً لا داعی فی نفسه إلی ارتکابه ولو لم یتعلّق به نهی. م ح- ی.

[۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۲.

[۳] (۱) الإیجاد هاهنا فی مقابل الترک والکفّ، لا- فی مقابل الطبیعة، فلا ینافی ما تقدّم من تعلّق التکالیف بالطبایع لا بالأفراد أو الوجودات. منه مدّ ظلّه.

[۴] (۱) ولا فرق فی ذلک بین العدم المطلق والمضاف وعدم الملکة. منه مدّ ظلّه.

[۵] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۲.

[۶] (۳) بناءً علی عدم دلالة الأمر علی المرّة والتکرار کما هو الحقّ، وعدم تصریح المولی بلزوم التکرار، وأمّا لو صرّح بلزوم التکرار- کما فی باب السجدة- أو قلنا بدلالة الأمر علیه، فلابدّ من الإتیان بأکثر من فرد واحد کما لا یخفی. منه مدّ ظلّه.

[۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۸۲.

[۸] (۱) فکما توجد الطبیعة بوجودات متعدّدة عند وجود زید وعمرو وبکر، کذلک تنعدم بأعدام متعدّدة عند انعدامهم. م ح- ی.

[۹] (۱) إن قلت: ما الفرق بین هذه المسألة والمسألة المتقدّمة؟

قلت: محور البحث هناک کان الإتیان بفرد ما فی الأمر ولزوم ترک جمیع الأفراد فی النهی، لکن لم یبیّن هناک أنّ ترک کلّ فرد من أفراد المنهیّ عنه إطاعة مستقلّة وفعله عصیان مستقلّ، فکان یحتمل أن یکون ترک الجمیع إطاعة واحدة بنحو العامّ المجموعی، بحیث لو عصی فی مورد واحد لم یبق مجال للإطاعة والمعصیة بعده، فیسقط النهی بمجرّد المخالفة فی الواقعة الاولی، فهذه المسألة لتبیین هذا الأمر ودفع هذا الاحتمال وبیان السرّ فی الفرق بین الأمر والنهی فی هذه المسألة. م ح- ی.

[۱۰] (۲) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وإن ذکر العصیان فقط، إلّاأنّه یمکن إجراء کلامه فی مورد الإطاعة أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۱] (۱) توضیح ذلک: أنّ الإطلاق المفید فی المقام إنّما هو إطلاق المتعلّق من حیث کونه منهیّاً عنه حتّی بعد الموافقة أو المخالفة، ولا یجدی إطلاقه من سائر الجهات، کإطلاق شرب الخمر المنهیّ عنها من حیث الزمان أو المکان أو الظرف الذی هی واقعة فیه. منه مدّ ظلّه.

[۱۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۳.

[۱۳] (۳) لا یخفی علیک أنّ المحقّق النائینی رحمه الله أیضاً ذهب- کالمحقّق الخراسانی- إلی أنّ مدلول الأمر والنهی کلیهما هو الطلب، لکنّ المطلوب فی الأوّل وجود الفعل وفی الثانی ترکه ومجرّد أن لا یفعل. م ح- ی.

[۱۴] (۴) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۵.

[۱۵] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۲۹۱.

[۱۶] (۱) لیکن فی ذکرک أنّ الاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه» لم یقل بعین مقالة المشهور فی وضع الحروف، بل قال بما یشبهها، وهو أنّ الواضع تصوّر العنوان ووضع اللفظ للمعنونات، ومرّ توضیح ذلک فی مبحث وضع الحروف. م ح- ی.

[۱۷] (۲) ولو سلّمنا عموم الموضوع له فی الحروف وما یلحق بها- کما قال المحقّق الخراسانی رحمه الله- فلا محالة کان الطلب المنشأ بهیئة« افعل» أیضاً کلّیاً لا شخصیاً. م ح- ی.

[۱۸] (۳) کلام سیّدنا الاستاذ البروجردی رحمه الله فی تقریرات بحث اصوله- نهایة الاصول: ۲۴۸- موجز بل مضطرب، بحیث عبّر فیه بالانحلال مکان عدم الانحلال، لکن مراده واضح فیما قرّرناه من بحثه الفقهی حول اللباس المشکوک. منه مدّ ظلّه.

[۱۹] (۱) لحکم العقلاء بکفایة الإتیان بفرد واحد من أفراد المأمور به. م ح- ی.

[۲۰] (۱) التمثیل بالصلاة فی المغصوب لیس بصحیح، لأنّ کلّاً من الصلاة والغصب عنوان للواحد المذکور لا نفس الواحد، فالمثال الصحیح ما جاء فی ذیل عبارته من قوله:« کالحرکة والسکون الکلّیین المعنونین بالصلاتیّة والغصبیّة». منه مدّ ظلّه.

[۲۱] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۳.

[۲۲] (۱) نشأ طرح هذا البحث من توهّم بعضهم أنّ النهی إذا تعلّق بعبادة- کصوم العیدین- یجتمع الأمر والنهی معاً، لأنّ العبادات متعلّقة للأمر الوجوبی أو الاستحبابی لا محالة، وإلّا فلم تکن عبادة، فإذا تعلّق بها النهی أیضاً یجتمع الأمر والنهی فیها، فلا فرق بین تلک المسألة ومسألة الاجتماع. منه مدّ ظلّه.

[۲۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۴.

[۲۴] (۳) المیز الذاتی بین القضیّتین یتحقّق باختلاف موضوعهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المبتدأ مرفوع» أو محمولهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« الفاعل متقدّم رتبةً علی المفعول» أو کلیهما، نحو« الفاعل مرفوع» و« المفعول منصوب». منه مدّ ظلّه.

[۲۵] (۱) هذا هو العنوان الذی اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی محلّ النزاع. م ح- ی.

[۲۶] (۲) هذا هو العنوان المذکور فی کلام المشهور. م ح- ی.

[۲۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۱۸.

[۲۸] (۱) وذلک لاستحالة تعلّق الأمر والنهی بشیء واحد بعنوانه الواحد بلا خلاف. م ح- ی.

[۲۹] (۱) وهو الوجوب بناءً علی ترجیح جانب الأمر، والحرمة بناءً علی ترجیح جانب النهی. م ح- ی.

[۳۰] (۲) أو امتناع الاجتماع وترجیح جانب الأمر. م ح- ی.

[۳۱] (۳) لکلّ علم مبادٍ تصدیقیّة، وأمّا المبادئ الأحکامیّة فمختصّة بالاصول. منه مدّ ظلّه.

[۳۲] (۴) کفایة الاصول: ۱۸۵.

[۳۳] (۱) أو جواز تعلّق الأمر والنهی بعنوانین متصادقین فی واحد بناءً علی ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» فی عنوان النزاع. م ح- ی.

[۳۴] (۱) وللمحقّق المشکینی رحمه الله تفسیر آخر للمبادئ التصدیقیّة فی المقام، وهو أنّها عبارة عن البحث فی وجود حکم العقل بالجواز أو الامتناع، فإنّه قال فی حاشیة الکفایة:

کون البحث بحثاً عن المبادئ التصدیقیّة موقوف علی المشهور من أنّ موضوع الاصول هی الأدلّة الأربعة، والکلام هنا فی وجود

حکم العقل، فتکون من المبادئ التصدیقیّة. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۱۰۳.

وفیه: أنّ هذا التفسیر یوجب رجوع کثیر من المسائل الاصولیّة إلی مبادیها التصدیقیّة، ألا تری أنّ البحث فی مقدّمة الواجب یرجع إلی البحث عن وجود حکم العقل بالملازمة بین وجوب المقدّمة ووجوب ذیها، والبحث فی مسألة الضدّ إلی البحث عن وجود حکم العقل بالملازمة بین الأمر بالشیء والنهی عن ضدّه.

فالتفسیر الصحیح للمبادئ التصدیقیّة هو ما أفاده المحقّق النائینی رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۳۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۷.

[۳۶] (۲) الصحیح« لأنّ» بدون الفاء ظاهراً. م ح- ی.

[۳۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۳۹۸.

[۳۸] (۱) منشأ التوهّم أنّ أساس قضاوة العرف هو الألفاظ، فالقول بالجواز عقلًا والامتناع عرفاً یوهم أنّ النزاع فی دلالة اللفظ. م ح- ی.

[۳۹] (۲) والعقل یحکم علی أساس نظره الدقّی بالجواز وعلی أساس النظر المسامحی العرفی بالامتناع. م ح- ی.

[۴۰] (۳) لأنّ الإمکان والامتناع من أحکام ا لعقل ولو بتبع نظر العرف. م ح- ی.

[۴۱] (۴) کفایة الاصول: ۱۸۶.

[۴۲] (۱) ویمکن أن یمثّل للحرام الغیری بحرمة العلّة التامّة للحرام بناءً علی الملازمة بین حرمة الشیء وحرمة علّته، وللحرام التخییری بأن ینهی المولی عن التصرّف فی الدار ومجالسة الأغیار تخییراً، وأمّا الحرمة الکفائیّة فقال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: لم أجد لها مثالًا فی الشرعیّات والعرفیّات، إذ المراد منها ما کان الترک مطلوباً من کلّ بحیث إذا قام به واحد یسقط عن الآخرین، نظیر الواجب الکفائی، نعم، یتحقّق فی الضدّ الخاصّ للواجب الکفائی إذا قلنا باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عنه. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۱۰۸. م ح- ی.

[۴۳] (۲) أی سواء کانا نفسیّین أو غیریّین، تعیینیّین أو تخییریّین، عینیّین أو کفائیّین. م ح- ی.

[۴۴] (۱) وهی التمکّن من امتثال الأمر مع التخلّص من ارتکاب الحرام، بأن یتمکّن فی المثال المعروف من إیقاع الصّلاة فی مکان مباح. م ح- ی.

[۴۵] (۲) الحقّ أنّ الأحکام لیست متضادّة، ولذا یمکن أن یکون فعل واحد واجباً بالنسبة إلی مولی وحراماً بالقیاس إلی مولی آخر، مع أنّ المتضادّین لا یمکن أن یجتمعا ولو من قبل شخصین، ألا تری أنّه لا یمکن أن یکون جسم واحد أبیض وأسود ولو بإرادة زید تبییضه وعمرو تسویده؟ منه مدّ ظلّه.

[۴۶] (۳) لإنکارهم الحسن والقبح العقلیّین. م ح- ی.

[۴۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۸۷.

[۴۸] (۱) کفایة الاصول: ۱۸۸.

[۴۹] (۱) ولا یخفی أنّ العوارض المشخّصة غیر الطبیعة ووجودها، فإنّها امور توجب تمیّز الأفراد بعضها عن بعض بعد اشتراکها فی الماهیّة والوجود. منه مدّ ظلّه.

[۵۰] (۲) ومقام تعلّق التکلیف قبل مقام الامتثال. م ح- ی.

[۵۱] (۳) بل یمتنع تعلّق التکلیف بالأفراد بمعنی وجودات الطبیعة المتشخّصة بالعوارض الخارجیّة حتّی مع قطع النظر عن مسألة الاجتماع، لما عرفت من أنّ الخارج ظرف سقوط التکلیف لا ثبوته. م ح- ی.

[۵۲] (۱) إنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله کان فی هذه المقدّمة والمقدّمة التاسعة بصدد بیان مطلب واحد، وهو جریان المسألة فی

المتزاحمین لا المتعارضین، إلّاأنّ الأمر الثامن مربوط بمقام الثبوت، والتاسع بمقام الدلالة والإثبات. منه مدّ ظلّه.

[۵۳] (۲) کفایة الاصول: ۱۸۸.

[۵۴] (۳) یفترق التزاحم عن التعارض بحسب الموضوع والحکم:

أمّا بحسب الموضوع فلأنّ موضوع التزاحم ما إذا کان المناط موجوداً فی الطرفین، إلّاأنّ المکلّف غیر قادر علیهما، سواء کانا متماثلین، کإنقاذ غریقین، أو متجانسین، کالصلاة فی الدار المغصوبة، بخلاف المتعارضین، فإنّ موضوعهما ما إذا کان الملاک فی أحد الجانبین فقط، حتّی فیما إذا کان التعارض فی مادّة الاجتماع من العامّین من وجه، کما إذا قال:« أکرم العلماء» و« لا تکرم الفسّاق».

وأمّا بحسب الحکم، ففی المتزاحمین یجب علی المکلّف رعایة الأهمّ مناطاً أو محتمل الأهمّیّة إذا کان أحدهما کذلک، وإلّا فهو مخیّر بینهما.

بخلاف باب التعارض، إذ لا یلاحظ فیه قوّة الملاک وضعفه، بل یلاحظ نفس الدلیلین، فیقدّم الأظهر دلالةً، ولو کان أضعف مناطاً من الآخر.

ولو کانا متساویین بحسب الظهور، فالقاعدة الجاریة فی کلّ أمارتین متعارضتین تقتضی تساقطهما، لکنّ الأخبار العلاجیّة الواردة فی خصوص الخبرین المتعارضین تقتضی تقدیم ذی المرجّح منهما لو کان لأحدهما ترجیح، والتخییر لو لم یکن، فراجع باب التعارض کی یتبیّن لک المرجّحات الواردة فی الروایات. منه مدّ ظلّه.

[۵۵] (۱) جواب« إن» فی قوله قدس سره« وإن أراد». م ح- ی.

[۵۶] (۲) الأحکام العقلیّة تشخیص موضوعاتها أیضاً علی عهدة العقل، وأمّا الأحکام الشرعیّة فقد یکون بیان موضوعاتها أیضاً علی عهدة الشارع، کالصلاة والحجّ، ویقال لها: موضوعات مستنبطة، وقد یکون تشخیصها موکولًا إلی العرف، فهی موضوعات عرفیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۲۶.

[۵۸] (۱) نهایة الاصول: ۲۶۰.

[۵۹] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۲۹.

[۶۰] (۱) أراد بالحرکة هاهنا البقاء واستمرار الوجود، لا الحرکة المحسوسة المشاهدة، فتعمّ ما إذا کان المصلّی غیر متحرّک فی الصلاة وساکتاً بمقدار یسیر لا یضرّ بها. منه مدّ ظلّه.

[۶۱] (۲) وفیه: أنّه لا یستحیل قیام العرض بعرض آخر قائم بجوهر، والشاهد علیه وجود الکیفیّات المختصّة بالکمّیّات، کالاستدارة والاستقامة من الکیفیّات العارضة للخطّ، بل یمکن ترتّب أعراض متعدّدة قائم بعضها ببعض إذا کانت السلسلة بالأخرة منتهیة إلی جوهر. م ح- ی.

[۶۲] (۳) إشارة إلی ما اختاره صاحب الجواهر قدس سره من أنّ الرکوع هو الحالة الخاصّة من التقوّس والانحناء، والسجود هو القسم الخاصّ من تطأطؤ الرأس والخضوع والانحناء بالمعنی الاسم المصدری. جواهر الکلام ۱۰: ۷۴ و ۱۲۳. م ح- ی.

[۶۳] (۴) ملخّص الفرق بین ما اختاره صاحب الجواهر والمحقّق النائینی أنّ الرکوع مثلًا عند المحقّق النائینی عبارة عن الانحناء بالمعنی المصدری، وعند صاحب الجواهر عبارة عن الهیئة الرکوعیّة الحاصلة عنه. م ح- ی.

[۶۴] (۱) أمّا ماهیّةً فلما تقدّم منه رحمه الله من أنّ الصلاة من مقولة« الوضع» والغصب من مقولة« الأین».

وأمّا وجوداً فلما ذهب إلیه فی تقریراته من أنّ العناوین الاشتقاقیّة ملحوظة لا بشرط بالنسبة إلی أنفسها وبالنسبة إلی الذات القائمة بها، ومن هنا کان الترکیب فیها ترکیباً اتّحادیاً، بحیث یصحّ حمل کلّ من العنوانین علی الآخر وحملهما علی الذات وحمل الذات علیهما،

فیقال: زید عالم وفاسق، والعالم والفاسق زید، والعالم فاسق، والفاسق عالم، لمکان اتّحاد الجمیع بحسب الخارج.

وهذا بخلاف الترکیب بین المبادئ فیما إذا کان بینها ترکیب، فإنّ الترکیب بینها یکون انضمامیّاً، لا اتّحادیاً، لاعتبارها بشرط لا، فلا اتّحاد بینها حتّی یصحّ حمل بعضها علی بعض، فالصلاة والغصب وإن اجتمعا فی الدار الغصبیّة، إلّاأنّ اجتماعهما یکون علی وجه الترکیب الانضمامی، فکان الموجود فی الدار الغصبیة مرکّباً منهما مع ما هما علیه من المغایرة، بحیث لا یصحّ حمل أحدهما علی الآخر، ولا تکون الصلاة غصباً ولا الغصب صلاة، لما تقدّم من أنّ المبادئ بالقیاس إلی أنفسها تکون بشرط لا. فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۰۷. م ح- ی.

[۶۵] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۲۴.

[۶۶] (۱) بحار الأنوار ۲: ۲۷۲، کتاب العلم، الباب ۳۳، الحدیث ۷.

[۶۷] (۲) أی القائلین بجواز الاجتماع. م ح- ی.

[۶۸] (۱) فإنّ نفس الحرکات الصلاتیّة بوجودها الواحد صلاة وتصرّف فی مال الغیر. م ح- ی.

[۶۹] (۱) التعبیر بالماهیّة إنّما هو فی مقابل الوجود، والمراد بها العنوان والمفهوم لا الماهیّة المصطلحة المنطقیّة، إذ قد عرفت أنّ الصلاة والتصرّف فی مال الغیر لیسا من الامور المتأصّلة کی یندرجا تحت مقولة ویکون لهما ماهیّة. منه مدّ ظلّه.

[۷۰] (۲) نهایة الاصول: ۲۵۶.

[۷۱] (۳) نحن نعبّر بالغصب علی مذاق المشهور مع قطع النظر عمّا تقدّم من أنّ المناسب تبدیله بالتصرّف فی مال الغیر بغیر إذنه. منه مدّ ظلّه.

[۷۲] (۱) لا یخفی أنّ اعتبار عدم المندوحة هاهنا لا ینافی ما تقدّم من عدم دخلها وجوداً وعدماً فی عنوان النزاع، لأنّا لا نقول هاهنا بدخلها فی العنوان وکونها قیداً له، بل نقول: جریان القول بالامتناع مع ترجیح جانب الأمر محدود بما إذا لم تکن هناک مندوحة. منه مدّ ظلّه.

[۷۳] (۱) بیّن هذا المطلب فی الأمر الرابع من مقدّمات مسألة اقتضاء الأمر بالشیء النهی عن ضدّه. کفایة الاصول: ۱۶۶.

[۷۴] (۱) بخلاف ما إذا قلنا بجواز الاجتماع، أو ترجیح جانب الأمر، فإنّ اجتماع الأمر والنهی کاشف عن تحقّق ملاکیهما فی الأوّل، ووجود الأمر کاشف عن تحقّق ملاکه فی الثانی، فتکون الصلاة فی الدار الغصبیّة صحیحة علیهما. منه مدّ ظلّه.

[۷۵] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۱.

[۷۶] (۱) لسنا فعلًا بصدد المناقشة فی هذه المقدّمات. منه مدّ ظلّه.

[۷۷] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۳.

[۷۸] (۳) کفایة الاصول: ۱۹۵.

[۷۹] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۳۱.

[۸۰] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۳۶.

[۸۱] (۱) والتکلیف بالمحال وإن کان محالًا أیضاً عندنا، إلّاأنّ استحالته ناشئة عن استحالة متعلّقه، ونحن لا نبحث فی المقام عنه، کما تقدّم توضیحه فی مبحث اعتبار قید المندوحة. م ح- ی.

[۸۲] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۱۰، وقوانین الاصول ۱: ۱۵۳. قال فی القوانین:« الثانی: أنّ ما عنون به القانون هو الکلام فی شیء ذی جهتین یمکن انفکاک کلّ منهما عن الآخر». وهذا صریح فی انحصار البحث فی العامّین من وجه. م ح- ی.

[۸۳] (۳) إنّ لصاحب الفصول رحمه الله کلامین یتّضح مرامه بملاحظة کلیهما:

الأوّل: قال فی مبحث الاجتماع:« ثمّ لا فرق فی موضع النزاع بین أن یکون بین الجهتین عموم من وجه، کالصلاة والغصب، وبین أن

یکون بینهما عموم مطلق مع عموم المأمور به، کما لو أمره بالحرکة ونهاه عن التدانی إلی موضع مخصوص، فتحرّک إلیه، فإنّ الحرکة والتدانی طبیعتان متخالفتان وقد أوجدهما فی فرد واحد، والأولی منهما أعمّ». راجع الفصول، بحث الاجتماع، فی‌تحریر محلّ النزاع، ص ۱۲۵.

الثانی: قال فی مسألة دلالة النهی علی فساد المنهیّ عنه، عند الفرق بینها وبین مسألة الاجتماع:« ثمّ اعلم أنّ الفرق بین المقام والمقام المتقدّم ... فهو أنّ النزاع هناک فیما إذا تعلّق الأمر والنهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقة وإن کان بینهما عموم مطلق، وهنا فیما إذا اتّحدتا حقیقةً وتغایرتا بمجرّد الإطلاق والتقیید، بأنّ تعلّق الأمر بالمطلق والنهی بالمقیّد». راجع الفصول، بحث دلالة النهی علی فساد المنهیّ عنه، ص ۱۴۰. م ح- ی.

[۸۴] (۱) فالمثال المذکور بناءً علی مبنی المحقّق النائینی رحمه الله خارج عن محلّ النزاع لجهتین: عدم تحقّق نسبة العموم من وجه بین المتعلّقین، وعدم تحقّقها بین السببین لو فرض تحقّقها بین المسبّبین مع کون الإکرام من الأفعال التولیدیّة. م ح- ی.

[۸۵] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۱۰.

[۸۶] (۱) العنکبوت: ۴۵.

[۸۷] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۵.

[۸۸] (۱) لیس ملاک الحمل الشائع اتّحاد الموضوع والمحمول وجوداً کما ذکروه، لعدم شموله لمثل قولنا:« الإنسان کلّی» ضرورة أنّ الإنسان الموجود لیس بکلّی حتّی یتّحدا وجوداً، بل ملاکه أن یکون الموضوع من مصادیق المحمول، کی یعمّ جمیع موارد الحمل الشایع. منه مدّ ظلّه.

[۸۹] (۱) أو الفرد، لکونه عبارة عن الطبیعة الموجودة المتشخّصة بالعوارض الفردیّة. منه مدّ ظلّه.

[۹۰] (۱) بمقتضی المقدّمة الثالثة. م ح- ی.

[۹۱] (۲) لما عرفت فی المقدّمة الثانیة من عدم کون الإطلاق عبارة عن الشمول والسریان. م ح- ی.

[۹۲] (۳) لما عرفت فی المقدّمة الاولی من عدم إمکان سرایة الحکم إلی غیر متعلّقه. م ح- ی.

[۹۳] (۱) تقدّم تفصیل کلام النائینی رحمه الله ومناقشات الاستاذ« مدّ ظلّه» فیه فی ص ۵۱ إلی ص ۵۶ عند التکلّم فی ثمرة النزاع، وما ذکره مدّ ظلّه هاهنا إجمال من ذلک التفصیل. م ح- ی.

[۹۴] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۹۵] (۱) کتبت هذه السطور فی الیوم الثانی من جمادی الثانیة. م ح- ی.

[۹۶] (۱) لعدم إمکان حضور الوجود الخارجی فی الذهن. منه مدّ ظلّه.

[۹۷] (۲) التمثیل بالغصب علی مشرب القوم، وإلّا فقد عرفت أنّ الصحیح قیاس الصلاة بالتصرّف فی مال الغیر عدواناً، لا بالغصب. منه مدّ ظلّه.

[۹۸] (۳) وأوضح دلیل علی ذلک أنّه یمکن أن یتعلّق العلم بالجنس دون الفصل، کماتری شبحاً من بعید، وتعلم أنّه حیوان وتشکّ فی أنّه ناطق أو صاهل أو غیرهما من أنواع الحیوان، فإنّ کون الجنس معلوماً دون الفصل لا یمکن إلّاإذا تغایر صورتهما الذهنیّة، ولا ریب فی أنّ کلّاً منهما یحتاج إلی الآخر فی الوجود الخارجی، إذ لا یتحقّق الجنس بدون الفصل، ولا الفصل بدون الجنس، فإذا تغایر الجنس والفصل مع أنّ کلّاً منهما یحتاج إلی الآخر فی الوجود الخارجی فمثل الصلاة والغصب متغایران بطریق أولی، إذ لا ربط بینهما من حیث الوجود الخارجی، ولا الذهنی أصلًا. م ح- ی.

[۹۹] (۱) الظاهر أنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد بهذا إنکار التضادّ بین المحبوبیّة والمبغوضیّة، کما أنّه أنکر التضادّ بین الأحکام الخمسة

التکلیفیّة بعین هذا البیان. راجع هامش ص ۴۱. م ح- ی.

[۱۰۰] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۳.

[۱۰۱] (۲) إرادة المولی تصیر بالبعث والزجر مظهَرةً بعد أن کانت مخفیّة غیر معلومة لنا. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۲] (۱) وتعبیرنا عن بعض الامور الاعتباریّة بالماهیّة مبنیّ علی العنایة والتسامح. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۳] (۲) أی ضدّین غیر اصطلاحیّین، وإلّا فقد عرفت أنّه لا یجری تعریف الضدّین الاصطلاحیّین فی الاعتباریّات. م ح- ی.

[۱۰۴] (۱) کفایة الاصول: ۴۶۳.

[۱۰۵] (۱) حیث اجتمع فی المثال الأوّل الکراهة مع الاستحباب، لأنّ صوم کلّ یوم من أیّام السنة عدا رمضان والعیدین مستحبّ، واجتمع فی المثال الثانی والثالث الکراهة مع الوجوب إذا کانت الصلاة واجبة ومع الندب إذا کانت مستحبّة، واجتمع فی المثال الرابع الوجوب والاستحباب إذا کانت الصلاة واجبة، والاستحبابان إذا کانت مستحبّة. منه مدّ ظلّه.

[۱۰۶] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۷.

[۱۰۷] (۲) راجع ص ۷۰.

[۱۰۸] (۱) بدعوی وضوح الامتناع عندهم. م ح- ی.

[۱۰۹] (۲) إنّ ظاهر کلام صاحب الفصول رحمه الله هو التفصیل بین ما إذا اخذ مفهوم العامّ فی الخاصّ وما إذا لم یؤخذ، فالأوّل خارج عن محلّ النزاع، والثانی داخل فیه، والمحقّق القمّی والنائینی رحمهما الله ذهبا إلی خروج کلیهما عنه. راجع ص ۶۸ لکی یتّضح لک الأمر. م ح- ی.

[۱۱۰] (۱) کفایة الاصول: ۱۹۹.

[۱۱۱] (۱) کعنوان مخالفة بنی امیّة، فإنّهم کانوا یصومون یوم عاشوراء شکراً، لأجل غلبتهم علی الحسین وقتلهم إیّاه علیه السلام. م ح- ی.

[۱۱۲] (۲) کفایة الاصول: ۱۹۸.

[۱۱۳] (۳) الانطباق عبارة اخری عن الاتّحاد. م ح- ی.

[۱۱۴] (۴) ولا فرق فی عدمیّة العدم بین العدم المطلق والمضاف وعدم الملکة، بل تقسیمه إلی هذه الأقسام الثلاثة مبنیّ علی التسامح، إذ لا حظّ للعدم من الوجود کی یصحّ تقسیمه. منه مدّ ظلّه.

[۱۱۵] (۵) تهذیب الاصول ۲: ۵۵.

[۱۱۶] (۱) ظهر ممّا تقدّم نقله من صاحب الفصول فی هامش ص ۶۸ و ۶۹ أنّ العامّ والخاصّ المطلقین أیضاً داخل فی محلّ النزاع بشرط أن یکونا طبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقة، بخلاف ما إذا اتّحدا حقیقةً وتغایرا بمجرّد الإطلاق والتقیید، لتسلیم الجمیع علی امتناع الاجتماع فیه.

وما نحن فیه من هذا القبیل، فإنّ صوم کلّ یوم من أیّام السنة الذی امر به وصوم یوم عاشوراء الذی نهی عنه یتّحدان بحسب الحقیقة، ویتغایران من حیث إنّهما کالمطلق والمقیّد. م ح- ی.

[۱۱۷] (۱) فلا یوجب الجمع بین تعلّق الأمر الاستحبابی بصوم کلّ یوم عدا رمضان والعیدین، والنهی التنزیهی بالتشبّه ببنی امیّة ضیقاً علی القائلین بالجواز، سواء کان العنوانان متّحدین فی مورد الاجتماع أم متلازمین، ولا علی القائلین بالامتناع بناءً علی الملازمة بینهما، وأمّا بناءً علی الاتّحاد فهو إشکال وارد علیهم من دون أن یتمکّنوا التفصّی عنه. م ح- ی.

[۱۱۸] (۲) راجع ص ۴۱.

[۱۱۹] (۱) صرّح الاستاذ« مدّ ظلّه» فی هذا الموضع من کلامه بأنّ الأقوال فی المسألة خمسة، ثمّ أضاف فی مطاوی بعض کلماته

الاخر احتمالًا سادساً، وهو أنّ الخروج ليس بواجب ولا حرام، لا بالحرمة الفعليّة ولا السابقة، لكن لا تنافى بينهما، لأنّ الظاهر أنّه هاهنا فى مقام بيان الأقوال فقط، وما أضافه مجرّد احتمال بلا قائل. م ح- ى.

[۱۲۰] (۲) هذا ما اختاره الشيخ رحمه الله- فى مطارح الأنظار ۱: ۷۰۹- ولذا قال فى الكفاية: وهو موافق لما أفاده شيخنا العلّامة« أعلى اللَّه مقامه» على ما فى تقريرات بعض الأجلّة. كفاية الاصول: ۲۰۶.

[۱۲۱] (۳) كلّ من اختار هذا القول لابدّ من أن يعتقد بجواز الاجتماع، بخلاف العكس، أى لا يجب على جميع القائلين بجواز الاجتماع أن يختاروا هذا القول كما لا يخفى. منه مدّ ظلّه.

[۱۲۲] (۴) قوانين الاصول ۱: ۱۵۳.

[۱۲۳] (۵) يعنى كان الخروج عن الدار المغصوبة قبل الدخول منهيّاً عنه، كالدخول، لكنّ النهى سقط بعد الدخول لأجل الاضطرار إليه، وبقى حكمه، وهو استحقاق العقوبة عليه. م ح- ى.

[۱۲۴] (۶) الفصول الغرويّة: ۱۳۸.

[۱۲۵] (۱) كفاية الاصول: ۲۰۴.

[۱۲۶] (۲) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۸۶، كتاب الغصب، الباب ۱ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[۱۲۷] (۱) تهذيب الاصول ۲: ۵۹.

[۱۲۸] (۱) وما هذا إلّالكونه عالماً بالتكليف شاكّاً فى كونه معذوراً فى مخالفته، فيجب عليه الاحتياط. م ح- ى.

[۱۲۹] (۱) فرائد الاصول ۲: ۲۳۴.

[۱۳۰] (۱) وسائل الشيعة ۲۵: ۳۸۶، كتاب الغصب، الباب ۱ من أبواب الغصب، الحديث ۴.

[۱۳۱] (۱) لكونه مقدّمة لترك التصرّف فى مال الغير الذى هو واجب لكونه ضدّاً عامّاً للتصرّف الذى هو حرام. م ح- ى.

[۱۳۲] (۲) لكونه تصرّفاً فى مال الغير. م ح- ى.

[۱۳۳] (۳) لكنّهم اختلفوا فى وجه الامتناع، فذهب القائلون بامتناع اجتماع الأمر والنهى إلى أنّ وجهه هو استحالة هذا التكليف مباشرةً وبلا واسطة، لكونه جمعاً بين الضدّين، والقائلون بجوازه إلى أنّه استحالة المكلّف به التى تستلزم استحالة التكليف. منه مدّ ظلّه.

[۱۳۴] (۴) كما ذهب إليه أبو هاشم وأتباعه. م ح- ى.

[۱۳۵] (۵) كفاية الاصول: ۲۰۸.

[۱۳۶] (۱) كفاية الاصول: ۱۱۵.

[۱۳۷] (۲) ومن المتوهّمين المحقّق الخراسانى رحمه الله حيث قال فى العبارة المتقدّم نقلها: نعم، يكون هذا العنوان علّة لترشّح الوجوب على المعنون. م ح- ى.

[۱۳۸] (۱) المائدة: ۶.

[۱۳۹] (۲) وسائل الشيعة ۴: ۳۴۶، كتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّى، الحديث ۶.

[۱۴۰] (۱) راجع ص ۴۱.

[۱۴۱] (۱) المراد به التمكّن العقلى لا الشرعى، أى هو يقدر أن يريد ويختار كلّاً من الخروج والبقاء. منه مدّ ظلّه.

[۱۴۲] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۴۷.

[۱۴۳] (۲) كفاية الاصول: ۲۰۹.

[۱۴۴] (۱) كفاية الاصول: ۲۱۷.

[۱۴۵] (۲) مع أنّ الاقتضاء مبدأ للمقتضى الذى هو بمعنى السبب فى مقابل الشرط والمانع، فالاقتضاء عبارة عن التسبيب والتأثير. م

ح- ی.

[۱۴۶] (۱) راجع ص ۲۵.

[۱۴۷] (۲) حیث قال: الفرق بین هذه المسألة ومسألة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فیها التی بها تمتاز المسائل هی أنّ تعدّد الوجه والعنوان فی الواحد یوجب تعدّد متعلّق الأمر والنهی بحیث یرتفع به غائلة استحالة الاجتماع فی الواحد بوجه واحد أو لا یوجبه، بل یکون حاله حاله، فالنزاع فی سرایة کلّ من الأمر والنهی إلی متعلّق الآخر لاتّحاد متعلّقیهما وجوداً وعدم سرایته لتعدّدهما وجهاً.

وهذا بخلاف الجهة المبحوث عنها فی المسألة الاخری، فإنّ البحث فیها فی أنّ النّهی فی العبادة أو المعاملة یوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجّه إلیها. کفایة الاصول: ۱۸۴.

[۱۴۸] (۱) درر الفوائد: ۱۸۵.

[۱۴۹] (۱) إذا اقتدی المسافر بالحاضر أو بالعکس ففی المسألة قولان:

أ- أنّ هذه الصلاة تکون أقلّ ثواباً من الصلاة خلف مثله فی الحضر والسفر، لا من الصلاة فرادی.

ب- أنها تکون أقلّ ثواباً حتّی من الصلاة فرادی، فیکون النهی علی الثانی تنزیهیّاً. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۰] (۱) الضمیر راجع إلی کلمة« البحث» المذکور قبیل هذه العبارة، والمراد بملاک البحث الجهة المقصودة به، وهی التنافی بین مفاد النهی والصحّة، فإنّ ذلک یعمّ النهی التنزیهی، نعم، عمومیّة هذا الملاک تختصّ بالعبادات، حیث وقع النزاع فی کشف النهی المتعلّق بالعبادات عن فسادها، سواء کان نهیاً تحریمیّاً أو تنزیهیّاً، بخلاف المعاملات، فإنّ ملاک البحث فیها تختصّ بالنواهی التحریمیّة، لوضوح صحّة المعاملات المنهیّ عنها بالنهی التنزیهی، فعموم ملاک البحث بالنسبة إلی النهی التحریمی والتنزیهی یختصّ بالعبادات، ولا یجری البحث بالنسبة إلی النهی التنزیهی فی المعاملات، لکنّه لا یوجب تخصیص النزاع بالنهی التحریمی، إذ یکفی لتعمیم البحث وجود ملاکه فی النهی التنزیهی المتعلّق بخصوص العبادات.

هذا توضیح ما أفاده المحقّق الخراسانی رحمه الله بقوله الموجز:« واختصاص عموم ملاکه بالعبادات لا یوجب التخصیص به کما لا یخفی». م ح- ی.

[۱۵۱] (۲) کفایة الاصول: ۲۱۸.

[۱۵۲] (۳) المصدر نفسه.

[۱۵۳] (۱) المصدر نفسه.

[۱۵۴] (۲) راجع ص ۴۴۲ من الجزء الثانی مبحث ثمرة النزاع من مسألة الضدّ لکی تقف علی وجه عدم ترتّب هذه الثمرة علی ذلک النزاع. م ح- ی.

[۱۵۵] (۳) کمبغوضیّة الصلاة المضادّة للإزالة. م ح- ی.

[۱۵۶] (۱) کمبغوضیّة صلاة الحائض. م ح- ی.

[۱۵۷] (۱) نحو إتلاف مال الغیر، فإنّه یوجب الضمان دائماً حتی إذا صدر عن النائم، بل ولو أتلفه فی‌حال الصغر، فیجب علیه المثل أو القیمة بعد البلوغ. منه مدّ ظلّه.

[۱۵۸] (۲) سیأتی فی ص ۱۳۱ أنّه لا ینبغی ذکر هذا الإشکال وجوابه فی هذه المقدّمة، بل موضعه ما سیأتی فی ص ۱۵۵ بعد ذکر المقدّمات فی بدایة أصل البحث حول کشف النهی عن الفساد تحت عنوان« المقام الأوّل: فی العبادات». م ح- ی.

[۱۵۹] (۱) وإن لم یتعلّق به أمر. م ح- ی.

[۱۶۰] (۲) کفایة الاصول: ۲۱۸.

[۱۶۱] (۳) هذا الإیراد غیر موجود فی مبحث کشف النهی عن فساد المنهیّ عنه من تهذیب الاصول، والظاهر أنّ شیخنا الاستاذ« مدّ ظلّه» استفاده من مجلس درس الإمام رحمه الله، نعم، أصل المطالب موجودة فی بدایة مبحث التعبّدی والتوصّلی من تهذیب الاصول ۱: ۲۰۶. م ح- ی.

[۱۶۲] (۱) لکونه عبارة عن ترک الأکل والشرب وغیرهما من المفطرات. م ح- ی.

[۱۶۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۴] (۲) توضیحه: أنّ الصحّة صفة للموجود الخارجی الذی یترتّب علیه الأثر المترقّب من نوعه، والفساد صفة للموجود الذی لا یترتّب علیه ذلک الأثر، فالتفّاح الخارجی إذا کان واجداً للأثر المطلوب من نوعه یقال:« صحیح»، وإذا کان فاقداً له یقال:« فاسد». منه مدّ ظلّه.

[۱۶۵] (۱) أی المشهور ومنهم المحقّق الخراسانی رحمه الله. م ح- ی.

[۱۶۶] (۲) فإنّ الصحّة والفساد فی المعاملات إنّما هما بلحاظ أسبابها من حیث کونها واجدة لجمیع الأجزاء والشرائط أو فاقدة لبعضها، لا بلحاظ المسبّبات، فإنّ أمرها دائر بین الوجود والعدم لا بین الصحّة والفساد. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام الإمام رحمه الله.

[۱۶۷] (۳) تهذیب الاصول ۲: ۷۰.

[۱۶۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۰.

[۱۶۹] (۱) وهما موافقة الأمر أو الشریعة وعدمها. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۰] (۲) وهی أمر واقعی تکوینی. منه مدّ ظلّه.

[۱۷۱] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۱۷۲] (۲) بالجعل الإمضائی. م ح- ی.

[۱۷۳] (۱) کفایة الاصول: ۱۵۵.

[۱۷۴] (۱) ویمکن أیضاً أن یقال: مفاد القضیّة المتیقّنة مفاد لیس التامّة، لأنّها عبارة عن عدم تحقّق المرأة کی تکون قرشیّة، بخلاف المشکوکة، فإنّ مفادها مفاد لیس الناقصة، لأنّها عبارة عن عدم کون هذه المرأة الموجودة فی الخارج قرشیّة. م ح- ی.

[۱۷۵] (۱) أی یرد علی کلا الأصلین، أعنی استصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد وعلی استصحاب عدم الملازمة العقلیّة بینهما. م ح- ی.

[۱۷۶] (۲) أی الأصل المدّعی جریانه فی الجهة العقلیّة واللفظیّة من البحث کلتیهما، أعنی استصحاب عدم الملازمة بین النهی وفساد المنهیّ عنه واستصحاب عدم دلالة النهی لفظاً علی الفساد. م ح- ی.

[۱۷۷] (۱) لا- یقال: حینئذٍ نتمسّک بإطلاق« أَحَلَّ اللَّهُ الْبَیْعَ». فإنّه یقال: المفروض فقد الدلیل اللفظی من الإطلاق والعموم، وإلّا فلم تصل النوبة إلی الأصل العملی کما لا یخفی. م ح- ی.

[۱۷۸] (۱)(، ۲) راجع ص ۱۲۶.

[۱۷۹] (۲)

[۱۸۰] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۲۹.

[۱۸۱] (۱) نحو« لا تصلّی أیّام أقرائک». م ح- ی.

[۱۸۲] (۲) نحو« لا تقرأ فی الصلاة سور العزائم». م ح- ی.

[۱۸۳] (۳) الشرط العبادی نحو« لا توضّأ بالماء المغصوب» وغیر العبادی نحو« لا تلبس الحریر فی الصلاة» فإنّ ستر العورة شرط غیر عبادی للصلاة. م ح- ی.

[۱۸۴] (۴) کما إذا تحقّق القران المنهیّ عنه فی خصوص السورة بناءً علی أنّ کونه مبطلًا أعمّ ممّا کان أحد المقرونین محرّماً ذاتیّاً ... وکما إذا قام دلیل علی إبطال الزیادة، کما فی الصلاة بناءً علی شمول أدلّة الزیادة فیها لزیادة الأجزاء ولو مع کون الزائد محرّماً ذاتیّاً. المحقّق المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة. راجع کفایة الاصول المحشّی ۲: ۲۳۶. م ح- ی.

[۱۸۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۲.

[۱۸۶] (۱) وجه عدم التسلیم أنّ تعلّق النهی بأحد المتلازمین یستلزم امتناع تعلّق الأمر بالآخر لا کونه محکوماً بعین حکمه. م ح- ی.

[۱۸۷] (۱) وسائل الشیعة ۴: ۳۴۶، کتاب الصلاة، الباب ۲ من أبواب لباس المصلّی، الحدیث ۶.

[۱۸۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۲۵.

[۱۸۹] (۱) قد لا یکون الإتلاف حراماً کما إذا کان المتلف صغیراً أو نائماً أو مضطرّاً إلی أکل طعام الغیر ونحوها. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۰] (۱) لأنّ ترتّب الأثر عقیب المؤثّر الواقعی التکوینی قهری وإن کان محرّماً شرعاً. م ح- ی.

[۱۹۱] (۲) مطارح الأنظار ۱: ۷۵۲.

[۱۹۲] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۱۹۳] (۳) البقرة: ۲۷۵.

[۱۹۴] (۱) وهذا التمثیل وإن کان مورداً للمناقشة، إلّاأنّ المناقشة فی المثال لیست من دأب المحصّلین. منه مدّ ظلّه.

[۱۹۵] (۱) وسائل الشیعة ۱۷: ۱۷۵، کتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱.

[۱۹۶] (۲) راجع ص ۱۵۹.

[۱۹۷] (۱) وسائل الشیعة ۲۱: ۱۱۴، کتاب النکاح، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۱.

[۱۹۸] (۱) مطارح الأنظار ۱: ۷۵۵.

[۱۹۹] (۱) مع عدم نهی المولی عنه. م ح- ی.

[۲۰۰] (۲) کفایة الاصول: ۲۲۷.

[۲۰۱] (۱) ولا ضیر فی إطلاق« عصیان المولی» علی تزویج العبد بمجرّد عدم إذن المولی فیه وإن لم ینه عنه، لأنّ ارتکابه هذا الأمر المهمّ بدون إذنه خروج عرفاً من رسم العبودیّة وزیّ الرقّیة، فیعدّ عند العرف عاصیاً للمولی. م ح- ی.

[۲۰۲] (۲) نحن نستظهر فی مثل هذه الروایة أنّها لیست روایة ثانیة مستقلّة، بل هی نفس الروایة السابقة، لکنّها نقلت بعبارات اخر. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۳] (۱) فی الفقیه:« فإنّه فی أصل النکاح کان عاصیاً». م ح- ی.

[۲۰۴] (۲) وسائل الشیعة ۲۱: ۱۱۵، کتاب النکاح، الباب ۲۴ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۲، والکافی ۵: ۴۷۸، کتاب النکاح، باب المملوک یتزوّج بغیر إذن مولاه، الحدیث ۲، ومن لا یحضره الفقیه ۳: ۴۴۶، کتاب النکاح، باب المملوک یتزوّج بغیر إذن سیّده، الحدیث ۱.

[۲۰۵] (۳) وسائل الشیعة ۲۱: ۱۱۳، کتاب النکاح، الباب ۲۳ من أبواب نکاح العبید والإماء، الحدیث ۲.

[۲۰۶] (۱) هذا مع قطع النظر عن الأحادیث المرویّة عن أهل البیت علیهم السلام، وإلّا فقد عرفت أنّ حرمة المعاملة تلازم الفساد بحسب التعبّد بالروایات، فتسلیم دلالة النهی علی صحّة المعاملة المنهیّ عنها إنّما هو بحسب حکم العقل الذی هو الدلیل الوحید فی المقام عند أبی حنیفة والشیبانی، حیث لا یعتقدان بأخبار أهل البیت علیهم السلام. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۷] (۱) وصحّة التملیک عبارة اخری عن وجود الملکیة. منه مدّ ظلّه.

[۲۰۸] (۱) نهایة الدرایة ۲: ۴۰۷.

[۲۰۹] (۲) لأنّ النهی إذا تعلّق بالمسبّب کان المنهیّ عنه- وهو إیجاد الملکیّة مثلًا- متّحداً مع وجودها، بخلاف ما إذا تعلّق بالتسبّب إلی المسبّب بسبب خاصّ، فإنّ المنهیّ عنه- وهو التسبّب- غیر وجود الملکیّة، کما هو واضح. م ح- ی.

[۲۱۰] (۱) کفایة الاصول: ۲۳۰.

[۲۱۱] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۲] (۱) المصدر نفسه.

[۲۱۳] (۲) المصدر نفسه.

[۲۱۴] (۱) راجع کفایة الاصول: ۲۳۱.

[۲۱۵] (۲) بخلاف أکثر المسائل الاصولیّة، کمسألة خبر الواحد وظواهر الکتاب والإجماع المنقول وغیرها، فإنّ النزاع فیها کبروی، إذ نتنازع فیها عن حجّیّتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۱۶] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱ و ۶.

[۲۱۷] (۱) کفایة الاصول: ۲۳۶.

[۲۱۸] (۱) الأنسب أن یمثّل للشیئین الذین لا ترتّب بینهما بمعلولین لعلّة واحدة، إذ الزوجیّة من لوازم ماهیّة الأربعة، واللازم متأخّر رتبةً عن الملزوم، نعم، یمکن أن یمثّل بهما لما إذا لم یکن الترتّب علی العلّة، لعدم کون الأربعة علّة للزوجیّة. م ح- ی.

[۲۱۹] (۱) هذا صحیح فی جمیع ما ذکره الاستاذ« مدّ ظلّه» إلّافیما إذا کان الشرط علّة ناقصة للجزاء، فإنّ المتبادر من الجملة الشرطیّة کون الشرط علّة تامّة له، فلابدّ من أن یکون قولنا:« إذا تحقّقت النار یتحقّق الإحراق» مجازاً بمعونة القرینة، ولو کانت تلک القرینة علمنا الخارجی بأنّ النار لا تؤثّر فی الإحراق إلّابعد انضمام الشرط وعدم المانع إلیها. م ح- ی.

[۲۲۰] (۱) کفایة الاصول: ۲۳۲.

[۲۲۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۲] (۱) أمّا فی صورة المقارنة فلأنّ العلّتین المستقلّتین إذا وردتا علی معلول واحد صارت کلّ واحدة منهما جزء المؤثّر، لعدم إمکان تأثیر علّتین علی معلول واحد تمام التأثیر، وأمّا فی صورة السبق فلأنّ المعلول إذا وجد بعلّته السابقة فلم یبق مجال لتأثیر اللاحقة أصلًا. منه مدّ ظلّه.

[۲۲۳] (۲) وتحقّق الإطلاق نادراً لا یجدی القائل بالمفهوم، لأنّه بصدد إثبات المفهوم فی جمیع القضایا الشرطیّة لا فی بعض موارده النادرة. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة.

[۲۲۴] (۳) کفایة الاصول: ۲۳۳.

[۲۲۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۶] (۱) قد عرفت أنّ الطرق الستّة المتقدّمة التی استدلّ بها المتأخّرون علی المفهوم کلّها کانت بصدد إثبات کون الشرط علّة منحصرة للجزاء. م ح- ی.

[۲۲۷] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۴۷۸.

[۲۲۸] (۲) کفایة الاصول: ۲۳۴.

[۲۲۹] (۱) ضرورة أنّ کلّ معلول مقیّد بعلّته، ألا تری أنّ الحرارة الناشئة عن النار الخاصّة إنّما هی حرارة خاصّة مقیّدة بها، لا الحرارة المطلقة، فإذا قال المولی:« إن جاءک زید فأکرمه» وفرضنا أنّ مجیء زید علّة منحصرة لوجوب إکرامه فلا محالة یکون المجیء علّة لشخص وجوب الإکرام المنشأ فی کلامه المتحقّق عقیب المجیء لا لسنخ وجوب الإکرام وکلّیّه، فلا یمکن أن یجعل النزاع فی کون

الشرط علّة منحصرة لسنخ الحكم. منه مدّ ظلّه فی توضیح الإشكال.

[۲۳۰] (۱) كفایة الاصول: ۲۳۷.

[۲۳۱] (۱) إنّ الاستاذ« مدّ ظلّه» اختار فی وضع الحروف وما یلحق بها ما ینتج نتیجة الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ، لا نفسه، كما مرّ توضیحه فی مبحث وضع الحروف. م ح- ی.

[۲۳۲] (۲) مطارح الأنظار ۲: ۳۸.

[۲۳۳] (۱) لكون المادّة اسماً موضوعاً للعموم. م ح- ی.

[۲۳۴] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۱۰۷.

[۲۳۵] (۱) هذا مضمون صحیحة عبداللّه‌بن سنان. راجع وسائل الشیعة ۸: ۴۷۲، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، الحدیث ۳.

[۲۳۶] (۲) هذا مضمون صحیحة محمّد بن مسلم. راجع وسائل الشیعة ۸: ۴۷۰، كتاب الصلاة، الباب ۶ من أبواب صلاة المسافر، الحدیث ۱.

[۲۳۷] (۳) فیقال: الجملة الشرطیّة تدلّ على المفهوم إلّافیما إذا كان الشرط متعدّداً. منه مدّ ظلّه.

[۲۳۸] (۴) أی شیء ثالث غیر هذین الشرطین. م ح- ی.

[۲۳۹] (۵) فكلّ واحد من خفاء الأذان والجدران جزء العلّة لوجوب القصر، فلا تدلّ القضیّة الشرطیّة- فیما إذا تعدّد الشرط واتّحد الجزاء- على العلّیّة التامّة، فضلًا عن العلّیّة المنحصرة. م ح- ی.

[۲۴۰] (۱) كفایة الاصول: ۲۳۸.

[۲۴۱] (۲) بأحد التقریبین المتقدّمین. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۲] (۱) سواء كان إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۲۴۳] (۱) لكنّ الإمام الخمینی قدس سره ذهب إلى أنّهما لا تدلّان على العلّیّة التامّة على الفرض الأوّل أیضاً، إذ بعد تساقط أصالتی الحقیقة كما لا یكون لنا دلیل على الانحصار لا یكون لنا دلیل على التمامیّة أیضاً، لدوران أمر الأداة حینئذٍ بین استعمالها فی أحد المجازات الخمسة: العلّیّة التامّة، أو الأعمّ من الناقصة، أو مطلق الترتّب، أو اللزوم، أو الارتباط، ولا ترجیح لأحدها، وكون العلّة التامّة أقرب إلى المنحصرة واقعاً لا یكون مرجّحاً فی تعیینها، لأنّ وجه التعیین هو الانس الذهنی الذی یرجع إلى الظهور العرفی، وأمّا بناءً على الفرض الثانی- أعنی الانصراف- فالساقط بسبب التعارض هو الانصرافان، ویكون أصالة الحقیقة فی كلّ منهما محكّمة، فلو قلنا بوضع الأداة للعلّیّة التامّة لدلّت علیها، ولو قلنا بوضعها لمطلق الارتباط أو اللزوم أو الترتّب أو العلّیّة المطلقة الشاملة للعلّة الناقصة فلا دلیل لنا على العلّیّة التامّة كما لا دلیل على الانحصار.

هذا حاصل كلام الإمام رحمه الله فی تهذیب الاصول ۲: ۱۰۹.

وهو كلام متین، وملخّصه أنّ مقتضی الفرض الثالث- وهو استفادة العلّیّة المنحصرة من الإطلاق والقول بكون الأداة موضوعة للعلّیّة التامّة- دلالة الجملتین على العلّیّة التامّة، ومقتضی الفرض الأوّل- وهو وضع الأداة للعلّیّة المنحصرة- والأخیر- وهو استفادة انحصار العلّة وتمامیّتها كلیهما من الإطلاق- عدم دلالتهما علیها، إذ بعد تساقط أصالتی الحقیقة فی الأوّل والإطلاقات الأربعة فی الأخیر لیس لنا دلیل على التمامیّة كما لیس لنا دلیل على الانحصار، ومقتضی الفرض الثانی- وهو مسألة الانصراف- دلالتهما علیها لو قلنا بوضع الأداة للعلّیّة التامّة كالفرض الثالث، وإلّا فلا.

ثمّ إنّه كلّما لیس لنا دلیل لفظی على العلّیّة التامّة فلابدّ من الرجوع إلى الاصول العملیّة، والظاهر أنّ مقتضاها هو أصالة البراءة من الحكم المذكور فی الجزاء إذا لم یتحقّق الشرطان معاً. م ح- ی.

[۲۴۴] (۱) فلابدّ لإمکان الاشتراک فیه إمّا من القول بدلالة الجملة الشرطیّة علی المفهوم واختیار أحد الطرق الثلاثة الاخر المذکورة فی کلام المحقّق الخراسانی رحمه الله لرفع التعارض، وإمّا من القول بعدم دلالتها علی المفهوم، بل علی مجرّد العلّیّة التامّة مطلقاً ولو لم یکن لها معارض. م ح- ی.

[۲۴۵] (۱) لا یخفی أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله فی آخر کلامه بصدد بیان مورد لابدّ فیه من تداخل الأسباب ومورد آخر لابدّ فیه من تداخل المسبّبات، فقال:

« هذا کلّه فیما إذا کان موضوع الحکم فی الجزاء قابلًا للتعدّد، وأمّا ما لا یکون قابلًا لذلک فلابدّ من تداخل الأسباب فیه فیما لا یتأکّد المسبّب، ومن التداخل فیه فیما یتأکّد». کفایة الاصول: ۲۴۳.

فهو کما تری لیس بصدد حصر التداخل فی السبب أو المسبّب فیما ذکره، بل بصدد بیان لزوم تداخل الأسباب فی المورد الأوّل، والمسبّبات فی المورد الثانی، واستحالة عدم التداخل فیهما، فلا ینافی أن یکون المثال السابق أیضاً من قبیل التداخل فی المسبّب إذا اکتفی العبد بإکرام العالم الهاشمی بالضیافة وقلنا بجواز الاکتفاء، ومن قبیل عدم التداخل لو لم یکتف به أو قلنا بعدم جواز الاکتفاء.

ثمّ إنّه یمکن التمثیل لاستحالة عدم تداخل الأسباب بما إذا قال:« إذا لاقی ثوبک دم فاغسله» و« إذا لاقاه خمر فاغسله» حیث إنّ الغسل لا یتعدّد ولا وجوبه یتأکّد إذا أصابه دم وخمر معاً، ولاستحالة عدم تداخل المسبّبات بما إذا قال:« من سبّ المعصوم علیه السلام یجب قتله» و« من ارتدّ یجب قتله» حیث إنّ القتل لا یقبل التعدّد فیما إذا سبّ أحد المعصومین وارتدّ معاً، لکنّ وجوبه یتأکّد. م ح- ی.

[۲۴۶] (۱) القیامة: ۲۲- ۲۳.

[۲۴۷] (۲) الظاهر أنّ المراد به آیة اللّه البروجردی رحمه الله، وعبّر عنه الإمام رحمه الله فی تهذیب الاصول ب« بعض الأکابر». منه مدّ ظلّه.

[۲۴۸] (۳) التمثیل بالتوضّی عقیب البول والنوم مجرّد فرض، لأنّ الدلیل الخاصّ قائم بتداخلهما. م ح- ی.

[۲۴۹] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۱۱۶.

[۲۵۰] (۱) کما عرفت فی المقدّمة الاولی من مقدّمات هذا التنبیه. م ح- ی.

[۲۵۱] (۲) مختلف الشیعة ۲: ۴۲۸.

[۲۵۲] (۱) مطارح الأنظار ۲: ۵۹.

[۲۵۳] (۲) کلام هذین المحقّقین وکذا ما سیأتی من کلام المحقّق النائینی رحمهم الله لو تمّ لثبت به المقدّمة الاولی المذکورة فی کلام الشیخ رحمه الله، وهی أنّ السبب الثانی مؤثّر کالأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۲۵۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۴۰، ومصباح الفقیه ۲: ۲۵۸- ۲۶۱.

[۲۵۵] (۲) أمّا تقدّم الأداة والشرط فواضح، وأمّا تقدّم الحکم فلأنّ قوله:« فتوضّأ» یکون بمعنی« یجب علیک الوضوء» فکأنّه قال:« إذا بلت یجب علیک الوضوء» و« إذا نمت یجب علیک الوضوء». منه مدّ ظلّه.

[۲۵۶] (۱) راجع ص ۱۸۲.

[۲۵۷] (۲) راجع ص ۱۸۴ إلی ص ۱۸۸ لکی یتّضح لک الطرق الأربعة من الإطلاق التی تمسّکوا بها لإثبات العلّیّة المنحصرة، ثمّ غیرها بنحو تنطبق علی العلّیّة التامّة. م ح- ی.

[۲۵۸] (۳) أو الأداة أو الجزاء. م ح- ی.

[۲۵۹] (۴) بناءً علی دلالة الإطلاق علی الشمول. م ح- ی.

[۲۶۰] (۱) کقید« من قبله» فیکون قوله:« إذا بلت فتوضّأ» و« إذا نمت فتوضّأ» بمعنی إذا بلت فتوضّأ من قبله، وإذا نمت فتوضّأ من قبله. م ح- ی.

[۲۶۱] (۱) کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۰۵.

[۲۶۲] (۲) ذهب المحقّق النائینی رحمه الله فی مبحث تعلّق الأحکام بالطبائع أو الأفراد إلی أنّها متعلّقة بصرف الوجود من الطبیعة من دون أن یکون للتشخّصات الفردیّة دخل فی المتعلّق، ومراده بصرف وجودها أوّل وجودها، سواء تحقّق فی ضمن فرد واحد أو فی ضمن أفراد متعدّدة دفعةً وفی عرض واحد. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۳] (۱) ما ذکره المحقّق الخراسانی والهمدانی أیضاً عبارة عن الورود، لأنّهما ذهبا إلی أنّ إطلاق مادّة الجزاء متوقّف علی مقدّمات الحکمة التی منها عدم البیان علی التقیید، وظهور القضیّتین فی السببیّة المستقلّة بیان له، فیرتفع به موضوع إطلاق المادّة حقیقةً، وأمّا الحکومة فهی عبارة عن تضییق أحد الدلیلین أو توسعته موضوع الدلیل الآخر تعبّداً، کما یضیّق قوله:« لا شکّ لکثیر الشکّ» موضوع قوله:« إذا شککت بین الثلاث والأربع فابن علی الأربع». منه مدّ ظلّه.

[۲۶۴] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۴۹۳.

[۲۶۵] (۱) هذا مع قطع النظر عن المناقشة المتقدّمة منّا فی دلالتها علی السببیّة المستقلّة، حیث قلنا: إنّها ظاهرة فی مطلق الارتباط بین الشرط والجزاء. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۶] (۲) إلّاأن یتمسّک لترجیح ظهورهما علی ظهور المادّة بقضاوة العرف کما ذهب إلیه صاحب الکفایة فی حاشیتها. منه مدّ ظلّه.

[۲۶۷] (۱) کما أنّ المولی إذا قال لعبده:« أکرم عالماً» و« أضف هاشمیّاً» فأکرم العالم الهاشمی بالضیافة فلم یبق علی عهدته تکلیف، لکون عمله مصداقاً لإکرام العالم وإضافة الهاشمی کلیهما. م ح- ی.

[۲۶۸] (۱) هذا خروج عن محلّ البحث کما عرفت فی المقدّمة الرابعة فی ص ۲۰۶. م ح- ی.

[۲۶۹] (۲) حیث روی:« فإذا اجتمعت علیک حقوق أجزأک عنها غسل واحد». راجع وسائل الشیعة ۳: ۳۳۹، کتاب الطهارة، الباب ۳۱ من أبواب الأغسال المسنونة، الحدیث ۱.

[۲۷۰] (۱) کتغایر السواد والحلاوة، فإنّهما یجتمعان فی التمر مثلًا. م ح- ی.

[۲۷۱] (۱) ورد بهذا المضمون روایات. راجع وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ وما بعدها، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق.

[۲۷۲] (۲) أی فی ناحیة الجزاء. م ح- ی.

[۲۷۳] (۳) المسمّاة ب« هدایة المسترشدین». م ح- ی.

[۲۷۴] (۴) هدایة المسترشدین ۲: ۴۶۱.

[۲۷۵] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۲۷۶] (۱) مطارح الأنظار ۲: ۴۱، هدایة: یجب تطابق المفهوم والمنطوق، إلی آخر کلامه رحمه الله.

[۲۷۷] (۲) فنقیض الوجود العدم ونقیض العدم عدم العدم، وأمّا الوجود فهو لازم النقیض لا نفسه. م ح- ی.

[۲۷۸] (۱) وسائل الشیعة ۱۸: ۳۳۳، کتاب التجارة، الباب ۸ من أبواب الدین والقرض، الحدیث ۴.

[۲۷۹] (۱) ورد بهذا المضمون روایات فی وسائل الشیعة، ج ۱۷: ۸۷ و ۸۹، کتاب التجارة، الباب ۴ من أبواب ما یکتسب به، الحدیث ۱ و ۴، وج ۲۴: ۲۳۶، کتاب الأطعمة والأشربة، الباب ۶۴ من أبواب الأطعمة المحرّمة، الحدیث ۲.

[۲۸۰] (۲) وسائل الشیعة ۳: ۴۶۷، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۴، وفیه:« کلّ شیء نظیف حتّی تعلم أنّه قذر». م ح- ی.

[۲۸۱] (۳) أی لکون ارتفاع الحکم عند حصول الغایة مقتضی تقییده بها. م ح- ی.

[۲۸۲] (۱) لکونها حینئذٍ کالوصف فی کونها قیداً للموضوع. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۳] (۲) کفایة الاصول: ۲۴۶.

[۲۸۴] (۳) کما هو المشهور حیث ذهبوا إلی أنّ الوضع فی الحروف وما الحق بها عامّ والموضوع له خاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۵] (۴) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۶] (۵) ولو کان للکلام الأوّل مفهوم لکان بمفهومه منافیاً للکلام الثانی، فإنّ مفهوم الأوّل هو« لایجب بعد الزوال الجلوس» وتضادّه مع منطوق الثانی ظاهر. منه مدّ ظلّه.

[۲۸۷] (۱) درر الفوائد: ۲۰۴.

[۲۸۸] (۱) لا تبتنی هذه المسألة علی النزاع المعروف فی الفلسفة من« إمکان الجزء الذی لا یتجزّی وامتناعه» إذ لیس المراد بالغایة« نهایة الأجسام» التی هی المراد بالغایة عند الحکماء، بل المراد بها هاهنا ما وقع بعد مثل« حتّی» و« إلی» قیداً للحکم أو الموضوع وکان ذا أجزاء زمانیّة، مثل« أتمّوا الصلاة إلی اللیل» أو مکانیّة، مثل« سر من البصرة إلی الکوفة» أو غیرهما، مثل« کُل السمکة حتّی رأسها». منه مدّ ظلّه.

[۲۸۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۴۷.

[۲۹۰] (۲) کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۲۹.

[۲۹۱] (۱) قال المحقّق الحائری رحمه الله: لا یخفی أنّ هنا مقامین: أحدهما: أنّ کلمة« إلّا» هل تدلّ علی الإخراج وإثبات نقیض حکم المستثنی منه للمستثنی أو لا؟ والثانی: بعد تسلیم دلالتها علی الإخراج هل تدلّ علی الحصر حتّی یکون منشأً لأخذ المفهوم بالنسبة إلی غیر المستثنی من سائر الأفراد أو لا؟ وأبو حنیفة إنّما خالف فی المقام الأوّل، فعدّه من المخالفین فی استفادة الحصر لا وجه له. انتهی. درر الفوائد: ۲۰۶.

[۲۹۲] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵ و ۳۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱ و ۶.

[۲۹۳] (۲) قال العلّامة المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة توضیحاً لاستدلال أبی حنیفة: وجه الاستدلال: أنّ الصلاة إمّا اسم للصحیح أو للأعمّ، وظاهر الکلام أنّ الخبر المقدّر من أفعال العموم، وعلی الأوّل فلو دلّ الاستثناء علی الإثبات لدلّ علی وجود الصلاة عند وجود الطهارة، وجدت سائر الشرائط والأجزاء أو لا، وعلی الثانی لا یمکن حفظ ظهور الکلام، إذ ظاهره نفی وجود الصلاة عند فقدان الطهارة، وهو معلوم العدم، فلابدّ من التجوّز إمّا فی لفظ الصلاة باستعماله فی الفرد الصحیح أو تقدیر کلمة« صحیحة» لتکون صفة لاسم« لا» أو تقدیر الخبر کلمة« صحیحة» فحینئذٍ لو دلّ الاستثناء علی الحصر لدلّ علی صحّة الصلاة عند فقدان- الظاهر أنّه خطأ ناشٍ من سهو القلم، والصحیح« وجدان»- الطهارة ولو انتفی سائر ما یعتبر أیضاً، إنتهی. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۲۹.

[۲۹۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۴۸.

[۲۹۵] (۲) لقمان: ۲۵، والزمر: ۳۸.

[۲۹۶] (۳) الزمر: ۳. و« الزلفی» بمعنی: القربة، الدرجة، المنزلة. م ح- ی.

[۲۹۷] (۱) المائدة: ۳۳.

[۲۹۸] (۱) لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه» لمفهوم اللقب والعدد، لکنّه أشار فی مطاوی کلماته إلی أنّ عدم دلالة اللقب علی المفهوم أمر واضح. م ح- ی.

[۲۹۹] (۱) عدم اطّراد التعریف عبارة عن عدم منعه من الأغیار، وعدم انعکاسه عبارة عن عدم کونه جامعاً للأفراد. م ح- ی.

[۳۰۰] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۲.

[۳۰۱] (۲) کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۴۶.

[۳۰۲] (۱) عدّ بعض هذه الامور ممّا یتوقّف علیه الإطلاق محلّ للإشکال والاختلاف، لکنّا لسنا فعلًا بصدد قبولها أو ردّها. منه مدّ

ظلّه.

[۳۰۳] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۳۰۴] (۲) راجع ص ۹- ۱۳.

[۳۰۵] (۱) بل عمومیّتها مستندة إلی قضاوة العرف کما سیأتی. م ح- ی.

[۳۰۶] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۳.

[۳۰۷] (۱) کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۴۹.

[۳۰۸] (۲) القصص: ۲۸.

[۳۰۹] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۳۱۰] (۲) فإنّا وإن ناقشنا فی حکم العقل بأنّ« الماهیّة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع أفرادها» إلّاأنّ حکمه بأنّها توجد بوجود فرد ما مسلّم لا یمکن الإشکال فیه. منه مدّ ظلّه.

[۳۱۱] (۱) لأنّها لو کانت للعهد لکانت الدلالة علی الفرد المعهود لفظیّة. م ح- ی.

[۳۱۲] (۱) هذه العبارة منقولة عن درر الفوائد للمحقّق الحائری رحمه الله، ولأجل ذلک ما غیّرنا العبارات، وإن کان الحقّ أنّ کلمة« کلّ» مؤنّثة. م ح- ی.

[۳۱۳] (۱) قال المحقّق الحائری رحمه الله- فی درر الفوائد: ۲۱۲، التعلیقة ۱-: والحاصل أنّه فرق بین أن یکون المدخول مجملًا مردّداً بین المطلق والمقیّد فیحتاج إلی المقدّمات، أو مهملًا جامعاً فیکفی لفظة الکلّ فی تعیین الإطلاق. م ح- ی.

[۳۱۴] (۲) درر الفوائد: ۲۱۱.

[۳۱۵] (۱) هذا الجواب یختصّ بلفظة« کلّ» وما فی معناها من الألفاظ الموضوعة للعموم، بخلاف النکرة فی سیاق النفی، لما سیأتی من افتقارها فی إفادة العموم إلی جریان أصالة الإطلاق. م ح- ی.

[۳۱۶] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۱۶۰.

[۳۱۷] (۲) کفایة الاصول: ۲۵۴.

[۳۱۸] (۱) وإلیک أمثلة الأقسام الأربعة: ۱-« لیس رجل فی الدار»، ۲-« لا رجل فی الدار»، ۳-« لا تکرم رجلًا»، ۴-« لا تکرم الرجل» بناءً علی کون اللام للجنس. م ح- ی.

[۳۱۹] (۲) فی مقابل ما اختاره الاستاذ« مدّ ظلّه» من أنّهما عبارتان عن البعث والزجر الاعتباریّین المتعلّقین بإیجاد الفعل. م ح- ی.

[۳۲۰] (۱) راجع ص ۹.

[۳۲۱] (۲) درر الفوائد: ۲۱۰.

[۳۲۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۴.

[۳۲۳] (۲) راجع ص ۹- ۱۳.

[۳۲۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۴.

[۳۲۵] (۱) وبتعبیر المحقّق الخراسانی رحمه الله: المرسلة. م ح- ی.

[۳۲۶] (۲) وردت هذه الآیة فی مواضع من الکتاب العزیز، منها سورة البقرة، الآیات ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰.

[۳۲۷] (۱) فاستفادة العموم فی المقام تتوقّف علی ثلاثة امور:

أ- وقوع النکرة أو اسم الجنس فی سیاق النفی أو النهی، وهذا أمر لفظی، ب- جریان الإطلاق فیما دخل علیه النفی أو النهی، وهذا أمر عقلی، لأنّک قد عرفت أنّ العقل هو الذی یحکم بأنّ المولی الحکیم العاقل العارف بموازین المحاورة إذا کان فی مقام بیان

جمیع حدود موضوع حکمه ولم یأت بقرینة متّصلة أو منفصلة علی تقییده ولم یکن قدر متیقّن فی مقام التخاطب- علی فرض کونه أیضاً من مقدّمات الحکمة- فلا محالة یرید الموضوع بإطلاقه، ج- قاعدة« الطبیعة لا تنعدم إلّابانعدام جمیع مصادیقها» وهذا أمر عرفی کما عرفت. م ح- ی.

[۳۲۸] (۲) نحو قوله تعالی:« وَجَعَلْنَا مِنْ الْمَاءِ کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ». الأنبیاء: ۳۰.

[۳۲۹] (۳) نحو قوله تعالی:« إِذْ هُمَا فِی الْغَارِ». التوبة: ۴۰.

[۳۳۰] (۴) نحو قوله تعالی:« کَمَا أَرْسَلْنَا إِلَی فِرْعَوْنَ رَسُولًا* فَعَصَی فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ». المزمّل: ۱۵- ۱۶.

[۳۳۱] (۵) مثل قوله صلی الله علیه و آله:« الحسن والحسین سیّدا شباب أهل الجنّة». کشف الغمّة فی معرفة الأئمّة ۱: ۵۲۱.

[۳۳۲] (۱) لأنّ قولنا:« أکرم العالم» مثلًا لو کان عامّاً ناظراً إلی الأفراد والکثرات بالوضع لما کان مجری أصالة الإطلاق، لما عرفت من أنّ مورده هو الطبیعة لا الأفراد. م ح- ی.

[۳۳۳] (۲) راجع ص ۲۵۹.

[۳۳۴] (۳) وفیه: أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله وإن أنکر دلالة المحلّی باللام علی العموم وضعاً، إلّاأنّه صرّح بدلالته علیه بالإطلاق، فإنّه قال:« لکن دلالته علی العموم وضعاً محلّ منع، بل إنّما یفیده فیما إذا اقتضته الحکمة أو قرینة اخری». کفایة الاصول: ۲۵۵. م ح- ی.

[۳۳۵] (۱) عدم دلالة المدخول علی العموم واضح إذا کان مفرداً، وأمّا إذا کان جمعاً فلأنّه لو وضع للعموم لما صدق علی أقلّ من تمام أفراده من المراتب الکثیرة للجمع- التی منها أقلّ الجمع، وهو ثلاثة، بل اثنان عند المنطقیّین- إلّابنحو المسامحة والتجوّز، وهل یمکن الالتزام بذلک؟!. منه مدّ ظلّه.

[۳۳۶] (۱) راجع ص ۲۳۶- ۲۴۲ من الجزء الأوّل.

[۳۳۷] (۲) لا حاجة إلی توضیح هذا البحث وبیان الأدلّة والشواهد هنا لإثبات ما هو الحقّ المختار بعد ذکره فی مبحث« استعمال اللفظ فی المعنی المجازی» مفصّلًا، فلیراجع الطالب إلی هناک. م ح- ی.

[۳۳۸] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۵.

[۳۳۹] (۱) المائدة: ۱.

[۳۴۰] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۳۴۱] (۳) وإن کانا فی مقام الإخبار متناقضین، فإنّ قولنا:« ما جاءنی من القوم أحد» یکون نقیضاً لقولنا:« جاءنی من القوم زید». منه مدّ ظلّه.

[۳۴۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۶.

[۳۴۳] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۱۷.

[۳۴۴] (۱) فیصیر الکلام بعد الفراغ ظاهراً فی المعنی الحقیقی فی مثل« رأیت أسداً» والمجازی فی مثل« رأیت أسداً یرمی» فإنّ مورد أصالة الظهور أعمّ من الحقیقة والمجاز. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۵] (۱) إن قلت: کیف لا تکون العلاقة موجودةً مع أنّ المستعمل فیه جزئی، وما وضع له اللفظ المستعمل کلّی؟

قلت: لیس لنا علاقة باسم علاقة الکلّی والجزئی، بل علاقة الکلّ والجزء. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۶] (۱) کما أنّ أصالة الحقیقة فی قولنا:« رأیت أسداً» أیضاً شعبة منها، ولأجل هذا لو کان الکلام ظاهراً فی المعنی المجازی، کأن یقال:« رأیت أسداً یرمی» تجری أصالة الظهور بالنسبة إلی المعنی المجازی من دون أن تجری أصالة الحقیقة، فتمام الملاک فی مثل أصالتی الحقیقة والعموم هو مسألة الظهور. منه مدّ ظلّه.

[۳۴۷] (۱) والمخصّصات الشرعیّة تکون کذلک. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الدرر.

[۳۴۸] (۲) درر الفوائد: ۲۱۵.

[۳۴۹] (۱) المصدر نفسه.

[۳۵۰] (۲) لأنّ من عادة العرف وصل المخصّصات بالعمومات عکس الشارع المقدّس. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۱] (۱) هذا فیما إذا لم یرد« من یسمّی بزید» وإلّا لعمّهما، بل وغیرهما إذا کان المسمّی بزید من بین العلماء أکثر من شخصین. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۲] (۲) الإجمال الحقیقی فی مقابل الإجمال الحکمی الآتی عن قریب. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۳] (۳) وذلک لأنّ المخصّص وإن کان مجملًا بالنسبة إلی کلّ من المتباینین، إلّاأنّه حجّة فی عدم دخول کلیهما معاً تحت حکم العامّ. م ح- ی.

[۳۵۴] (۱) ولا فرق فی کون القاعدة تساقط المتعارضین بین ما إذا کان تعارضهما بالذات، کما إذا دلّ أحدهما علی وجوب شیء والآخر علی عدم وجوبه، فإنّ کلّاً منهما بمفهومه یطرد الآخر، أو بالعرض، کما فی المقام، حیث إنّ أصالة العموم الجاریة فی کلّ منهما لا تطرد الاخری، إذ یمکن أن یکون کلّ من زیدبن عمرو وزیدبن بکر واجب الإکرام، إلّاأنّا نعلم خارجاً بمقتضی التخصیص عدم وجوب إکرام أحدهما، فیقع بینهما التعارض بالعرض. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۵] (۱) فإنّهم وإن اختلفوا فی کون المرجع فی الشبهات التحریمیّة الموضوعیّة أصالة البراءة أو الاشتغال، إلّاأنّهم لم یختلفوا فی خروجها عن تحت الدلیل اللفظی. منه مدّ ظلّه.

[۳۵۶] (۱) لعدم إحراز کونه موصوفاً بعدم الفسق، فالتمسّک بالعامّ لإثبات وجوب إکرامه یکون من قبیل التمسّک بالدلیل فی الشبهة الموضوعیّة لنفس ذلک الدلیل، وقد عرفت عدم جوازه. م ح- ی.

[۳۵۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۲۵.

[۳۵۸] (۲) راجع ص ۲۸۳.

[۳۵۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۸.

[۳۶۰] (۲) فتفسیرها بالمنجّزیّة والمعذّریّة کما فعل صاحب الکفایة رحمه الله تفسیر بلازم المعنی. م ح- ی.

[۳۶۱] (۱) کما إذا قال المولی:« أکرم العلماء» ثمّ قال:« لا تکرم الفسّاق من العلماء» وشککنا فی أنّ الموجب للفسق هل هو خصوص ارتکاب الکبیرة أو الأعمّ منه ومن ارتکاب الصغیرة. م ح- ی.

[۳۶۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۵۹.

[۳۶۳] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۳۶۴] (۱) فهذا المخصّص اللبّی یکون مثل قول المولی:« لا تکرم الأعداء من جیرانی» فی کونه متعرّضاً للکبری الکلّیّة دون المصادیق الجزئیّة. م ح- ی.

[۳۶۵] (۲) قسّموا الدلالة إلی قسمین: التصوّریّة، والتصدیقیّة، فالدلالة التصوّریّة أن ینتقل ذهن الإنسان إلی معنی اللفظ بمجرّد صدوره من لافظه، ولو علم أنّ اللافظ لم یقصده، کانتقال الذهن إلی المعنی الحقیقی عند استعمال اللفظ فی معنی مجازی، مع أنّ المعنی الحقیقی لیس مقصوداً للمتکلّم، وکانتقال الذهن إلی المعنی من اللفظ الصادر من الساهی أو النائم أو الغالط.

والدلالة التصدیقیّة دلالة اللفظ علی أنّ المعنی مراد المتکلّم. م ح- ی.

[۳۶۶] (۱) مقالات الاصول ۱: ۴۴۳.

[۳۶۷] (۲) نعم، إذا کان المولی عالماً بحقائق الامور کان بیان الموضوع من قبله موجباً لانکشافه عندنا، فیجب علینا اتّباعه لأجل علمنا بالموضوع لا تعبّداً. م ح- ی.

[۳۶۸] (۱) ورد مضمونه فی وسائل الشیعة ۲۷: ۱۳۷، کتاب القضاء، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

[۳۶۹] (۱) فی کامل الزیارات، ص ۱۷۹:« اللهمّ العن یزید وأباه، والعن عبیداللّه‌بن زیاد ... وبنی امیّة قاطبة». م ح- ی.

[۳۷۰] (۲) فیترتّب علیه سائر آثار غیر المؤمن أیضاً، من عدم جواز مناکحته، وعدم وجوب تغسیله وتکفینه والصلاة علیه إذا مات، وحرمة دفنه فی مقابر المسلمین، وغیر ذلک من آثار غیر المؤمن. م ح- ی.

[۳۷۱] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۳۶.

[۳۷۲] (۱) ذکر المخصّصات الثلاثة فی کلام الاستاذ« مدّ ظلّه» إنّما هو من باب المثال، لأنّه لو اکتفی بواحد منها لکان التخصیص أفراديّاً أیضاً. م ح- ی.

[۳۷۳] (۱) راجع ص ۴۱.

[۳۷۴] (۱) الفرق بین التعارض والتزاحم هو أنّ ملاک الحکم موجود فی الطرفین فی باب التزاحم، لکنّ المکلّف لا یقدر علی امتثال کلیهما، مثل إنقاذ الغریقین، فإنّ إنقاذ کلّ منهما مشتمل علی المصلحة، لکنّ المکلّف لایقدر إلّاعلی إنقاذ أحدهما، بخلاف باب التعارض، فإنّ ملاک الحکم یختصّ بأحد المتعارضین، مثل الخبرین الذین یدلّ أحدهما علی وجوب صلاة الجمعة، والآخر علی حرمتها. م ح- ی.

[۳۷۵] (۲) راجع مسألة الترتّب من مبحث الضدّ ص ۴۴۷- ۴۶۱ من الجزء الثانی.

[۳۷۶] (۱) فإنّ الاصول الموضوعیّة لا تجری إلّالإثبات حکم شرعی، کاستصحاب خمریّة مایع للحکم بحرمته، أو نفیه، کاستصحاب عدم خمریّته للحکم بعدم حرمته، وأمّا اللوازم والملازمات العقلیّة فلا تترتّب علیها. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۷] (۱) نهایة الأفکار ۱ و ۲: ۵۲۷، ومقالات الاصول ۱: ۴۴۴.

[۳۷۸] (۲) بل علی القول بأنّ التخصیص یستلزم التجوّز فی العامّ کان التخصیص قرینة علی استعماله فی غیر مورد المخصّص، فکان تقییداً له بالنسبة إلی أصالة الظهور التی هی المرحلة الثانیة من مراحل حجّیّة الدلیل. منه مدّ ظلّه.

[۳۷۹] (۱) أی سواء کان من الاستصحابات المتعارفة أو من قبیل استصحاب العدم الأزلی. م ح- ی.

[۳۸۰] (۲) فلا یعنون قوله:« أکرم کلّ عالم» بعد ورود قوله:« لا تکرم الفسّاق من العلماء» بعنوان خاصّ، کأن یکون بمعنی« أکرم کلّ عالم غیر فاسق» کی نحتاج إلی إحراز کون العالم غیر فاسق، بل یکفی عدم تحقّق عنوان المخصّص. وبعبارة اخری: مجموع العامّ والخاصّ یقتضیان أنّ زیداً العالم إذا لم یتحقّق بینه وبین الفسق علاقة وارتباط- نظیر السالبة المحصّلة التی تصدق حتّی مع انتفاء الموضوع- یجب إکرامه، ولا نحتاج إلی إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بنحو الموجبة المعدولة التی لا تصدق إلّامع وجود الموضوع المتّحد مع المحمول.

نعم، حیثما یکن الموضوع فی المثال موجوداً، فإن کان فسقه ذا حالة سابقة عدمیّة یمکن إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بالاستصحاب، لکنّا لا نحتاج إلیه، بل یکفی جریان استصحاب عدم تحقّق الارتباط بینه وبین الفسق بنحو السالبة المحصّلة، وتظهر الثمرة فی استصحاب العدم الأزلی الذی لا یمکن إثبات الاتّصاف به أصلًا. منه مدّ ظلّه فی توضیح کلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۳۸۱] (۳) أی المخصّص. م ح- ی.

[۳۸۲] (۴) قال المشکینی رحمه الله فی الحاشیة: مراده من الشاذّ هو الذی شکّ فیه لتبادل الحالتین، ولا شکّ فی ندرته. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۳۸۹.

[۳۸۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۱.

[۳۸۴] (۲) لا یقال: إنّه عبارة اخری عن التمسّک بالعامّ فی الشبهة المصداقیّة للمخصّص. فإنّه یقال: کلّا، فإنّ نفس الشکّ فی عنوان المخصّص یکفی فی الرجوع إلی العامّ فی الشبهة المصداقیّة علی القول به، وأمّا فی المقام فنحن نتمسّک- بعد الشکّ فی عنوان المخصّص- بذیل استصحاب عدمه لو کان له حالة سابقة عدمیّة، ثمّ بمعونته نتمسّک بالعامّ. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۵] (۳) ولعلّ الذی یدعوه إلی هذا المثال أمران:

أ- أنّه مثال فقهی واقعی مستفاد من الروایات، بخلاف التمثیل ب« أکرم کلّ عالم» و« لا تکرم فسّاق العلماء»، فإنّه مثال فرضی.

ب- أنّه لو مثّل بهذا المثال أو نحوه لأمکن أن یتخیّل اختصاص جریان الاستصحاب بموارد الاتّصاف، لأنّ الموضوع فی موارد الشکّ من هذا المثال حیث یکون موجوداً یمکن إحراز اتّصافه بأنّه غیر فاسق بالاستصحاب، فیتخیّل أنّه لا یجری فی موارد عدم الاتّصاف، مثل أصالة عدم تحقّق الارتباط بین زید مثلًا وبین الفسق، إذ لا طریق إلی القول بجریانه فی هذه الموارد إلّابالالتزام باستصحاب العدم الأزلی. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۶] (۱) لکونها رابطة بین شیئین. م ح- ی.

[۳۸۷] (۲) کون هذا مثالًا للحمل الأوّلی مبنیّ علی صدق هذا الحمل علی صرف اتّحاد الموضوع مع المحمول ماهیّة وإن تغایرا مفهوماً. منه مدّ ظلّه.

[۳۸۸] (۳) کفایة الاصول: ۷۵.

[۳۸۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۹.

[۳۹۰] (۱) الحاشیة علی تهذیب المنطق: ۱۴.

[۳۹۱] (۱) لأنّ قولنا:« زید لا قائم» یدلّ علی اتّحاد« زید» مع نقیض« القائم» بخلاف قولنا:« لیس زید بقائم» فإنّه یدلّ علی سلب الاتّحاد بین« زید» وبین نفس« القائم» بدون أن یدلّ علی الاتّحاد بینه وبین نقیضه. م ح- ی.

[۳۹۲] (۱) وهذا القسم من القضایا اختصّت فی کلماتهم بالموجبات، لکنّه لا وجه له ظاهراً، لإمکان تصوّرها فی السوالب أیضاً، کما أن یقال:« لیس عمرو هو الذی لیس بمؤمن». منه مدّ ظلّه.

[۳۹۳] (۲) لکن افتقار الموجبات إلی وجود الموضوع إنّما هو فی القضایا التی ظرف الحمل والاتّصاف فیها هو الخارج، کمسألة القیام والقعود والعدالة والفسق ونحوها، بخلاف ما إذا کان ظرف حملها الذهن، مثل« الإنسان حیوان ناطق» حیث إنّ الحمل فیه لیس بلحاظ الخارج، وکذا قضیّة« الإنسان کلّی» فإنّ عروض الکلّیّة علی الإنسان إنّما هو فی وعاء الذهن، لکن مع قطع النظر عن وجوده الذهنی، إذ الإنسان الموجود فی الذهن بلحاظ وجوده الذهنی جزئی، لأنّ التشخّص کما یتحقّق بالوجود الخارجی، کذلک یتحقّق بالوجود الذهنی. منه مدّ ظلّه.

[۳۹۴] (۳) وافتقار الموجبات الثلاث إلی وجود الموضوع واضح، لما عرفت من أنّ« ثبوت شیء لشیء فرع ثبوت المثبت له» وأمّا السالبة المعدولة فلأنّ النفی فی النفی فی قولنا:« زید لیس بلا قائم» یقتضی الإثبات. هذا ما أفاده« مدّ ظلّه» فی الدورة الاولی. م ح- ی.

[۳۹۵] (۱) أو السالبة المحصّلة التی یکون موضوعها موجوداً. م ح- ی.

[۳۹۶] (۲) إن کانت بصورة الوصف. منه مدّ ظلّه.

ولا فرق بین الخبر والوصف إلّامن حیث علم المخاطب وجهله بمضمون کلام المتکلّم، فإنّ الأخبار بعد العلم بها أوصاف، والأوصاف قبل العلم بها أخبار. م ح- ی.

[۳۹۷] (۱) لعدم عروض القرشیّة علی ماهیّة المرأة قبل وجودها، لکونها من عوارض الوجود، لا من عوارض الماهیّة. م ح- ی.

[۳۹۸] (۲) شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۱۰.

[۳۹۹] (۱) ورد مضمونه فی کنز العمّال ۱۶: ۷۱۳، الحدیث ۴۶۴۷۸.

[۴۰۰] (۱) أو من مصادیق التمسّک بالدلیل فی الشبهة المصداقیّة لنفسه. م ح- ی.

[۴۰۱] (۲) وبه یظهر التحقیق حول نذر الصیام فی السفر. م ح- ی.

[۴۰۲] (۱) وسائل الشیعة ۱۱: ۳۰۸، کتاب الحج، الباب ۱ من أبواب المواقیت، الحدیث ۳.

[۴۰۳] (۲) وسائل الشیعة ۱۱: ۳۲۶، کتاب الحجّ، الباب ۱۳ من أبواب المواقیت.

فالمقتضی لصحّة الإحرام قبل المیقات فیما إذا تعلّق به النذر إنّما هو دلیل خاصّ، لا عموم مثل« أوفوا بالنذور». منه مدّ ظلّه.

[۴۰۴] (۱) مستمسک العروة الوثقی ۱۱: ۲۹۸.

[۴۰۵] (۱) کإجراء الصیغة بالعربیّة، والتلفّظ ب« للّه علیَّ» بناءً علی اعتبارهما فی النذر. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۶] (۱) مثل الاستصحاب. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۷] (۱) کالتوصیف بالعدول أو استثناء الفسّاق. منه مدّ ظلّه.

[۴۰۸] (۲) هذا التعبیر أجود من تعبیر المحقّق الخراسانی رحمه الله ب« ما إذا کان فی معرض التخصیص». منه مدّ ظلّه.

[۴۰۹] (۳) اعلم أنّ التقنین یتوقّف علی أمرین: أحدهما: کون الکلام إنشاءً، الثانی: کون الخطاب عامّاً ولو بالنسبة إلی صنف من الناس، فإن قلت:« ما رأیت فی هذه المدرسة أحداً» لم یکن قانوناً، لعدم کونه إنشاءً، وکذلک إذا قال المولی لعبده:« أکرم کلّ عالم» لکون الخطاب شخصیّاً، بخلاف قوله تعالی- فی سورة آل عمران: ۹۷-:« وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» لکونه فی مقام إنشاء وجوب الحجّ علی کلّ مستطیع، فهو واجد للأمرین الذین یتوقّف جعل القانون علیهما. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۰] (۱) وأمّا الاصول الجاریة فی الشبهات الموضوعیّة فقد قام الإجماع أو الروایة علی عدم توقّف الرجوع إلیها بالفحص عمّا یرفع الشکّ عن موردها. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۶.

[۴۱۲] (۲) راجع ص ۳۰۰.

[۴۱۳] (۱) عطف« الأحکام الإلزامیّة» علی« المقیّدات» و« المخصّصات» إنّما هو لعدم اختصاص کلام المحقّق النائینی رحمه الله هاهنا بالفحص عن المخصّص والمقیّد قبل التمسّک بالاصول اللفظیّة، بل یعمّ کلامه الفحص عن الحکم الإلزامی قبل التمسّک بالاصول العملیّة النافیة للتکلیف، واستدلّ علی وجوب الفحص فی البابین بالعلم الإجمالی بأنّ فیما بأیدینا من الکتب أحکاماً إلزامیّة علی خلاف الاصول النافیة للتکلیف، ومقیّدات ومخصّصات للعمومات والإطلاقات. م ح- ی.

[۴۱۴] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۴۳.

[۴۱۵] (۱) بناءً علی کون الطهور حالةً نفسانیّة متحصّلة من الوضوء والغسل والتیمّم لا نفس هذه الامور. منه مدّ ظلّه.

[۴۱۶] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۳۶۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الوضوء، الحدیث ۱.

[۴۱۷] (۳) البقرة: ۴۳ و ۸۳ و ۱۱۰.

[۴۱۸] (۱) کفایة الاصول: ۴۱۳- ۴۱۷.

[۴۱۹] (۲) ویشترط فی منجّزیّة العلم الإجمالی أن یتعلّق بحکم شرعی، کالعلم بوجوب صلاة الظهر أو الجمعة فی یومها، أو بموضوع ذی أثر شرعی، کالعلم بخمریّة هذا المائع أو ذلک المائع، وأمّا إذا تعلّق بما هو مقارن أو ملازم لموضوع الحکم فلا یقتضی التنجّز. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۰] (۱) کما إذا ضلّ الدفتر، أو ذهب به السّیل. م ح- ی.

[۴۲۱] (۲) وأمّا إذا کان الاطّلاع علیه سهل الوصول، کما إذا کان الدفتر تحت اختیاره، بحیث یطّلع علی مقدار الدین بالنظر إلیه بسرعة، فلا یجوز له الاکتفاء بدفع الأقلّ، بل یجب علیه الرجوع إلی الدفتر ودفع المقدار الذی ثبت فیه، لکنّه لیس من مقتضیات العلم

الإجمالی، بل حتّی فیما إذا کانت الشبهة بدویّة- بأن کان شاکّاً فی کونه مدیوناً لزید- لا یجوز له إجراء البراءة إذا کان قادراً علی إثباته ونفیه بسهولة، فإذا علم بأنّه علی تقدیر کونه مدیوناً لأثبته فی الدفتر وکان الرجوع إلیه سهلًا یجب علیه الرجوع ولا یجوز له التمسّک بالبراءة، مع أنّ الفقهاء والاصولیّین قالوا بجریان أصالة البراءة بدون الفحص فی الشبهات البدویّة الموضوعیّة.

وبالجملة: إذا کان رفع الشبهة متوقّفاً علی أمر سهل الوصول یجب الفحص، سواء کانت الشبهة بدویّة أومقرونة بالعلم الإجمالی.

نعم، استثنی منه باب النجاسات، إذ لا یجب الفحص قبل إجراء البراءة فی شبهاتها البدویّة حتّی فی الموارد السهلة، لدلالة صحیحة زرارة- الواردة فی وسائل الشیعة ۳: ۴۶۶، کتاب الطهارة، الباب ۳۷ من أبواب النجاسات، الحدیث ۱- علی عدم وجوب النظر إلی الثوب عند الشکّ فی إصابته شیئاً من النجس. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۲] (۱) راجع تهذیب الاصول ۲: ۲۱۷.

[۴۲۳] (۱) البقرة: ۱۸۳.

[۴۲۴] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۲۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۶.

[۴۲۶] (۲) نعم، لو کان تعلّق التکلیف بالمعدوم تعلیقیّاً مشروطاً بوجوده لم یکن مستحیلًا، لکنّه خارج عمّا فرضه صاحب الکفایة رحمه الله. منه مدّ ظلّه.

[۴۲۷] (۳) بل لا یمکن المخاطبة أیضاً مع ما هو موجود حاضر من الجمادات- کالسحاب والشمس والقمر- إلّاتخیّلًا وشعراً. منه مدَّ ظلّه.

[۴۲۸] (۱) البقرة: ۱۱۷، وآل عمران: ۴۷، والنحل: ۴۰، ومریم: ۳۵، ویس: ۸۲، وغافر: ۶۸.

[۴۲۹] (۲) الفصول الغرویّة: ۱۷۹ و ۱۸۳.

[۴۳۰] (۱) المائدة: ۱.

[۴۳۱] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۳۲] (۳) أی تعمّهم الآیات والروایات بنفسها وبلا واسطة، لا بمعونة قیام الإجماع أو الضرورة علی الاشتراک فی التکلیف. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۳] (۱) لعلّ الاستاذ« مدّ ظلّه» أراد صرفاً توضیح هذه الأنواع الثلاثة من القضایا مع قطع النظر عن کونها أقساماً لتقسیم واحد أو دخول بعضها تحت تقسیم وبعضها الآخر تحت تقسیم آخر، وإلّا فالقضیّة الطبیعیّة لیست قسیماً للقضیّة الخارجیّة والحقیقیّة، بل قسیمهما هو القضیّة الذهنیّة، وأمّا الطبیعیّة فهی قسیم الشخصیّة والمحصورة والمهملة. م ح- ی.

[۴۳۴] (۲) فإنّ کلّاً من الحیوانیّة والناطقیّة من أجزاء ماهیّة« الإنسان».

إن قلت: فإذا قلنا:« کلّ إنسان حیوان ناطق» فهل هی قضیّة طبیعیّة أو حقیقیّة؟

قلت: هذا الترکیب لا یصدر من المخبر الحکیم العارف بالقواعد المنطقیّة، لعدم ترتّب فائدة علی لفظة« کلّ» لأنّه إن أراد بها جرّ الحکم من دائرة الطبیعة إلی دائرة الوجود فهو خلاف الواقع، وإن أراد الحکم بثبوت المحمول لطبیعة الموضوع فلا حاجة إلی لفظة« کلّ» بل هی توجب الخلل فی هذا الغرض. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۵] (۳) لکن لا یخفی علیک أنّ لفظة« کلّ» إنّما تحکی عن کثرات الأفراد من دون أن تحکی عن تشخّصاتها الفردیّة، فبین قولنا:« أکرم کلّ عالم» و« أکرم زیداً وعمراً وبکراً» فرق، وهو أنّ الأوّل وإن دلّ علی وجوب إکرام کلّ واحد من هؤلاء العلماء الثلاث، إلّاأنّه لا یحکی عن تشخّصاتهم الفردیّة، بخلاف الثانی. منه مدّ ظلّه.

[۴۳۶] (۱) إشارة إلی قوله رحمه الله حول القضیّة الخارجیّة:

أمّا فی القضایا الخارجیّة: فاختصاص الخطاب بالحاضر المشافه ممّا لا سبیل إلی إنکاره، لوضوح أنّه لا یمکن توجیه الکلام ومخاطبة الغائب الغیر الملتفت إلی الخطاب، فضلًا عن المعدوم، إلّابتنزیل الغائب والمعدوم منزلة الحاضر، کما قد ینزّل غیر ذوی العقول منزلة ذوی العقول، فیخاطب، کما فی قول الشاعر:

ألا یالیل طلت علیَّ حتّی کأنّک قد خلقت بلا صباح إنتهی. فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۰.

[۴۳۷] (۱) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۰.

[۴۳۸] (۲) آل عمران: ۹۷.

[۴۳۹] (۱) المائدة: ۱.

[۴۴۰] (۲) بالاستطاعة الماليّة والبدنیّة والزمانیّة والسربیّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۱] (۳) لکون الآیة الشریفة فی قوّة أن یقال:« کلّ مستطیع یجب علیه الحجّ» وهو قضیّة حقیقیّة. منه مدّ ظلّه.

[۴۴۲] (۱) الحقیقی هاهنا فی مقابل الإنشائی لا فی مقابل المجازی. م ح- ی.

[۴۴۳] (۲) نحو« أین بیتک؟». م ح- ی.

[۴۴۴] (۳) طه: ۱۷.

[۴۴۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۶۷.

[۴۴۶] (۲) المائدة: ۶۷.

[۴۴۷] (۱) سواء کان الخطاب الکتبی متوجّهاً إلی موجود غائب عن مجلس الکتابة، کما فی مکاتیب النبیّ صلی الله علیه و آله إلی الملوک، فإنّها ملیئة بأداة الخطاب، نحو ما جاء فی کتابه- المحکیّ فی مجموعة الوثائق السیاسیّة: ۱۰۹، الرقم ۲۶- إلی هرقل عظیم الروم من قوله صلی الله علیه و آله:« فإنّی أدعوک بدعایة الإسلام، أسلم، تسلم، وأسلم، یؤتک اللّه أجرک مرّتین، فإن تولّیت فعلیک إثم الأریسیّین»، وما جاء فی کتابه- المحکیّ فی مجموعة الوثائق السیاسیّة: ۱۴۰، الرقم ۵۳- إلی کسری عظیم فارس من قوله صلی الله علیه و آله:« وأدعوک بدعاء اللّه ... فأسلم، تسلم، فإن أبیت فإنّ إثم المجوس علیک».

أو کان متوجّهاً إلی الأعمّ منه ومن المعدوم فی زمن الکتابة، کما فی الوصایا التی یکتبها قادة الامم لإرشاد امّتهم فی الأعصار والقرون المتمادیة، فهذه وصیّة الإمام الخمینی قائد الثورة الإسلامیّة رحمه الله مشتملة علی خطابات کثیرة موجّهة إلی العموم أو إلی طوائف خاصّة من عمّال الحکومة. م ح- ی.

[۴۴۸] (۲) البقرة: ۲.

[۴۴۹] (۳) یوسف: ۱.

[۴۵۰] (۱) إبراهیم: ۱.

[۴۵۱] (۱) آل عمران: ۹۷.

[۴۵۲] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۵۳] (۱) وقع الخلاف فی هذه المسألة بین الاصولیّین، فذهب المحقّق القمّی رحمه الله- فی القوانین ۱: ۲۳۳ و ۴۰۳- إلی عدم حجّیّة الظواهر إلّالمن قصد إفهامه، وذهب المشهور إلی حجّیّتها للعموم، فلو أقرّ زید بسرقة مال عمرو مثلًا لکان حجّة لکلّ من سمع کلامه، فجاز له الشهادة بإقراره ولو قصد عدم إفهامه، فضلًا عمّا إذا لم یکن بصدد إفهامه. منه مدّ ظلّه.

[۴۵۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۶۹.

[۴۵۵] (۳) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۴۹.

[۴۵۶] (۱) أی سواء قلنا باختصاصها بمن حضر مجلس التخاطب أو بعمومیّتها لغیره من الغائبین والمعدومین. م ح- ی.

[۴۵۷] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۴۵۸] (۱) الجمعة: ۹.

[۴۵۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۰.

[۴۶۰] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۴۶۱] (۱) البقرة: ۲۲۸.

[۴۶۲] (۲) کفایة الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۳] (۱) فیعمّ المطلّقة بالطلاق الرجعی وبعض من طلّقت بالطلاق البائن، کالخلع والمبارات. م ح- ی.

[۴۶۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۱.

[۴۶۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۲.

[۴۶۶] (۲) إلّاإذا حصل الاطمئنان من قول اللغویّین. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۷] (۱) الإسراء: ۲۳.

[۴۶۸] (۱) لکون المفهوم تابعاً للمنطوق. منه مدّ ظلّه.

[۴۶۹] (۲) فوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۶.

[۴۷۰] (۱) وسائل الشیعة ۱: ۱۳۵، کتاب الطهارة، الباب ۱ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۹.

[۴۷۱] (۲) وسائل الشیعة ۱: ۱۵۸ و ۱۵۹، کتاب الطهارة، الباب ۹ من أبواب الماء المطلق، الحدیث ۱ و ۲ و ۶.

[۴۷۲] (۱) بأن لم یکن فی مقابل مفهومها عامّ معارض. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۳] (۲) وإن لم یذکر المحقّق الخراسانی رحمه الله إلّاأربع صور. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۴] (۳) فرض کون العموم مستفاداً من الإطلاق ومقدّمات الحکمة مبنیّ علی تقسیم الإطلاق إلی الشمولی والبدلی، وأمّا بناءً علی ما هو المختار من عدم دلالة المطلق علی الشمول والسریان، بل علی صرف الطبیعة، فلیس لنا عامّ مستفاد من طریق الإطلاق، بل جمیع العمومات مستندة إلی الوضع. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۵] (۱) مثال الوضع: ما إذا قال المولی:« أکرم کلّ عالم وإن جاءک زید العالم فأکرمه» وفرضنا أنّ أداة الشرط وضعت للعلیّة المنحصرة، کما أنّ کلمة« کلّ» وضعت للعموم، فمفهوم هذه الجملة الشرطیّة- وهو« إن لم یجئک زید العالم فلا یجب إکرامه»- ینافی عموم قوله:« أکرم کلّ عالم» وفرض أنّ دلالة کلیهما بالوضع. منه مدّ ظلّه.

ومثال الإطلاق: ما إذا قال:« أکرم العالم وإن جاءک زید العالم فأکرمه» وفرضنا أوّلًا: أنّ المفرد المحلّی باللام فی الجملة الاولی مطلق شمولی، وثانیاً: أنّ الجملة الشرطیّة تفید العلّیّة المنحصرة بسبب إطلاق الأداة أو الشرط أو الجزاء علی الاختلاف المتقدّم فی باب المفاهیم، الصفحة ۱۸۴. م ح- ی.

[۴۷۶] (۱) لأنّ القرینة المنفصلة وإن لم تمنع من انعقاد الظهور فی ذی القرینة، إلّاأنّ أصالة الظهور فی کلّ منهما معارضة بأصالة الظهور فی الآخر، فتتساقطان، ویرجع إلی القواعد المقرّرة للشاکّ فی مقام العمل. م ح- ی.

[۴۷۷] (۱) سواء کانت الجمل ذات أحکام متماثلة أو متخالفة. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۸] (۱) أی ما له معنی اسمی، فاربد به ما هو الأعمّ من الاسم والفعل. منه مدّ ظلّه.

[۴۷۹] (۱) أی هذا البعض القائل باستحالة رجوع الاستثناء إلی جمیع الجمل. م ح- ی.

[۴۸۰] (۲) ولا فرق فی ذلک بین الاسم والحرف وإن کان الإشکال فی الحرف أظهر، فإنّ الأداة الإسمیّة وضعت للإخراج الواحد

الکلّی، والحرفیّة للإخراج الواحد الجزئی، فالموضوع له فی کلتیهما هو الإخراج الواحد. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام هذا المستشکل.

[۴۸۱] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۸۲] (۱) أراد بالآیة المبارکة قوله تعالی:« وَالَّذِینَ یَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ یَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِینَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُوْلَئِکَ هُمْ الْفَاسِقُونَ* إِلَّا الَّذِینَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِکَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ». النور: ۴- ۵. م ح- ی.

[۴۸۳] (۱) أجود التقریرات ۲: ۳۷۵، وفوائد الاصول ۱ و ۲: ۵۵۵.

[۴۸۴] (۱) کأن یقال:« أکرم العلماء وسلّم علی العلماء وأضف العلماء إلّاالفسّاق منهم». م ح- ی.

[۴۸۵] (۱) إن قلت: فعلی هذا لا فرق فی مقام العمل بین ظهور الاستثناء فی الرجوع إلی الأخیرة وبین کونه مجملًا.

قلت: الثمرة بینهما وإن لم تظهر بالنسبة إلی الجملة الأخیرة، إلّاأنّها تظهر بالنسبة إلی سائر الجمل، لجواز التمسّک بأصالة العموم فیها بالنسبة إلی مورد الاستثناء إن کان الاستثناء ظاهراً فی الرجوع إلی خصوص الأخیرة، بخلاف ما إذا کان مجملًا، لأنّ أصالة الظهور- التی من شعبها أصالة العموم- أصل عقلائی، ولم یحرز تمسّک العقلاء بها فیما إذا کان فی الکلام ما یصلح للقرینیّة کما فی صورة إجمال الاستثناء بین رجوعه إلی الجمیع أو إلی خصوص الأخیرة، بل یمکن أن یقال بعدم انعقاد ظهور للجمل المتقدّمة فی العموم فی هذه الصورة. م ح- ی.

[۴۸۶] (۲) کما إذا قال فی فرض وحدة عقد الوضع:« أکرم العلماء وسلّم علیهم وأضفهم إلّاالفسّاق» وفی فرض وحدة عقد الحمل:« أکرم العلماء والطلّاب والهاشمیّین إلّاالفسّاق» وفی فرض تعدّد العقدین:« أکرم العلماء وأطعم الفقراء وسلّم علی الهاشمیّین إلّاالفسّاق». منه مدّ ظلّه.

[۴۸۷] (۳) فکان« إلّا الفسّاق» فی الأمثلة بمعنی« إلّا الفسّاق منهم» لکنّ المتکلّم حذف الضمیر اتّکالًا علی وضوحه. منه مدّ ظلّه.

[۴۸۸] (۴) ولکلّ منهما ثلاثة فروض، فتصیر الصور هاهنا أیضاً ستّاً، وإن لم یتعرّض الاستاذ« مدّ ظلّه العالی» هنا لما إذا تعدّد عقد الحمل واتّحد عقد الوضع بقسمیه، أی ما إذا کان العنوان الجزئی منطبقاً علی شخص واحد مجمع العناوین وما إذا کان منطبقاً علی أشخاص وکان کلّ واحد منها مصداقاً لواحدة من الجمل، نعم، إنّه سیشیر إلی حکمهما- وهو الرجوع إلی الجمیع- فی التلخیص الذی یذکره عن قریب، فانتظر. م ح- ی.

[۴۸۹] (۱) سواء کان مشتملًا علی الضمیر أو فاقداً له. م ح- ی.

[۴۹۰] (۲) سواء کان منطبقاً علی شخص واحد جامع للعناوین المستثنی منها أو علی أشخاص دخل کلّ منها تحت واحد من تلک العناوین. م ح- ی.

[۴۹۱] (۳) فالاستثناء ظاهر فی الرجوع إلی الجمیع فی ثمان صور، ومجمل فی أربع. م ح- ی.

[۴۹۲] (۴) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۳] (۱) بل لا ینعقد للکلام ظهور حینئذٍ. م ح- ی.

[۴۹۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۴۹۵] (۳) اعتماد هذا المحقّق الکبیر علی تکرار عقد الوضع فی الاستدلال إنّما هو لأجل ذهابه إلی رجوع الاستثناء إلی عقد الوضع. م ح- ی.

[۴۹۶] (۴) أجود التقریرات ۲: ۳۷۶.

[۴۹۷] (۱) والفرق بین الإهمال والإجمال أنّ الغرض لم یتعلّق بالبیان فی الإهمال، وتعلّق بعدم البیان فی الإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۴۹۸] (۲) کما یدلّ علیه قوله رحمه الله:« وأمّا القسم الأوّل- أعنی به ما یکون عقد الوضع فیه مکرّراً فالظاهر فیه هو رجوع الاستثناء إلی خصوص الجملة الأخیرة». أجود التقریرات ۲: ۳۷۶. م ح- ی.

[۴۹۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۴.

[۵۰۰] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۰۱] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۰۲] (۳) آل عمران: ۹۷.

[۵۰۳] (۴) المائدة: ۱.

[۵۰۴] (۵) البقرة: ۲۷۵.

[۵۰۵] (۶) المائدة: ۵.

[۵۰۶] (۷) حیث إنّ أصالة العموم والإطلاق من مصادیق أصالة الظهور التی هی أصل عقلائی، وأهمّ أدلّة حجّیّة الخبر الواحد أیضاً بناء العقلاء. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۷] (۱) ویشهد علیه أنّ القاعدة الأوّلیّة- مع قطع النظر عن الأخبار العلاجیّة- هی تساقط الخبرین المتعارضین، ومقتضی التساقط أنّ کلّاً منهما حجّة، إلّاأنّا نطرحهما معاً إذ لا نتمکّن من الجمع بینهما، والأخذ بأحدهما ترجیح بلا مرجّح، مع أنّ حجّیّة الخبر لو کانت مقیّدة بعدم دلیل مخالف فی مقابله لکان کلّ منهما فاقداً لشرط الحجّیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۰۸] (۱) راجع للإطّلاع علی هذه الروایات إلی وسائل الشیعة ۲۷: ۱۰۶ وما بعدها، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی.

[۵۰۹] (۲) کما تقدّم فی أوائل مبحث العامّ والخاصّ، الصفحة ۲۸۲.

[۵۱۰] (۳) المائدة: ۱.

[۵۱۱] (۴) البقرة: ۲۷۵.

[۵۱۲] (۵) وإن ثبت فی محلّه أنّ الربا حرام فی الإسلام بالحرمة التکلیفیّة أیضاً. منه مدّ ظلّه.

[۵۱۳] (۱) النساء: ۸۲.

[۵۱۴] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۱۱، کتاب القضاء، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

[۵۱۵] (۱) کما إذا قال المولی:« أکرم کلّ عالم» ثمّ قال عقیبه:« لا تکرم زید العالم». م ح- ی.

[۵۱۶] (۲) کما إذا قال یوم السبت:« أکرم کلّ عالم یوم الثلاثاء» ثمّ قال یوم الاثنین:« لا تکرم زیداً العالم». م ح- ی.

[۵۱۷] (۳) کفایة الاصول: ۲۷۶.

[۵۱۸] (۱)« الواقعی» هاهنا فی مقابل« الامتحانی». منه مدّ ظلّه.

[۵۱۹] (۱) فلو فرض أنّ قوله تعالی- فی سورة البقرة، الآیة ۱۸۳-:« یَا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیَامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» نزل فی رجب، وقوله تعالی- فی سورة البقرة، الآیة ۱۸۵-:« وَمَنْ کَانَ مَرِیضاً أَوْ عَلَی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ» فی شعبان، لامتنع جعل الثانی ناسخاً للأوّل، لأنّه یستلزم نسخ الحکم المجعول فی القضیّة الحقیقیّة الموقّتة قبل حضور وقت العمل به، وهو مستحیل. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام المحقّق النائینی رحمه الله.

[۵۲۰] (۲) أجود التقریرات ۲: ۳۹۴.

[۵۲۱] (۳) راجع ص ۳۵۶.

[۵۲۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۶.

[۵۲۳] (۲) ولا یخفی أنّ الحکم الواقعی بهذا المعنی غیر الحکم الواقعی المصطلح عندهم، فإنّه عبارة عمّا یتعلّق بالأشیاء بعناوینها الأوّلیّة فی مقابل الحکم الظاهری الذی یتعلّق بما شکّ فی حکمه الواقعی، کما فصّل فی محلّه، وأیضاً هو غیر الحکم الواقعی الذی

یصدر لأجل العمل والامتثال، فی مقابل ما یصدر أحیاناً لأجل الاختبار والامتحان. منه مدّ ظلّه.

[۵۲۴] (۱) سواء کان هذا الأمر الموجب للتنویع هو الفصل الممیّز، کانقسام الجنس إلی أنواعه، أو غیره، کانقسام النوع إلی أصنافه، فالنوع هاهنا أعمّ من النوع المنطقی. م ح- ی.

[۵۲۵] (۱) فإنّ المولی إذا قال:« یجوز إکرام کلّ عالم فی شهر رمضان» واختار العبد جانب الترک لفات عنه مصلحة ملزمة سبعة أیّام لو قال المولی فی الیوم السابع من رمضان:« یجب إکرام العلماء العدول فی هذا الشهر» وإذا اختار جانب الفعل لوقع فی مفسدة ملزمة لو قال:« یحرم إکرام العلماء الفسّاق فی هذا الشهر». م ح- ی.

[۵۲۶] (۲) أی علی کون تأخیر البیان عن وقت الحاجة مشتملًا علی مصلحة أقوی فی الشریعة. م ح- ی.

[۵۲۷] (۱) کما ورد أنّه علیه السلام یقتل الشیخ الزانی، ویقتل مانع الزکاة. بحار الأنوار ۵۲: ۳۰۹، الباب ۲۷، باب سیره وأخلاقه وخصائص أهل زمانه، الحدیث ۲. م ح- ی.

[۵۲۸] (۲) راجع ص ۴۰۹.

[۵۲۹] (۳)« الواقعی» هاهنا فی مقابل« الامتحانی». منه مدّ ظلّه.

[۵۳۰] (۱) کفایة الاصول: ۲۷۷.

[۵۳۱] (۲) وسائل الشیعة ۲۷: ۱۶۹، کتاب القضاء، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۲.

[۵۳۲] (۱) وظاهر الجلّ لو لا الکلّ أنّهم أرادوا توقّف الإطلاق علی عدم خصوص القرینة المتّصلة، ولذا اختلفوا فی أنّ المطلق هل یحمل علی المقیّد- فی مثل ما إذا قال المولی فی دلیل:« أعتق رقبةً» وفی دلیل آخر:« لا تعتق رقبةً کافرة»- أم لا یحمل، إذ لا یتصوّر حمل المطلق علی المقیّد إلّابعد الفراغ عن ثبوت الإطلاق المتوقّف علی تمامیّة مقدّمات الحکمة، فعلم أنّ القرینة إذا کانت منفصلة لا تضرّ عندهم بالإطلاق. م ح- ی.

[۵۳۳] (۱) لما عرفت من استلزامه دلالة دلیل واحد علی أمرین مختلفین فی الرتبة. م ح- ی.

[۵۳۴] (۱) ودوام الحکم وإن لم یکن مراداً جدّاً، إلّاأنّ بعض المصالح تقتضی جعله بنحو یتخیّل العبد أنّه حکم دائمی، فإذا نسخ تبیّن له أنّه کان محدوداً بقطعة خاصّة من الزمان. م ح- ی.

[۵۳۵] (۲) ونحن لانتعرّض للبحث عن حقیقة النسخ کما فعل صاحب الکفایة رحمه الله، لأنّه مسألة غیر اصولیّة. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۶] (۱) أمّا الأوّل: فلشموله لمن وما وأیّ الاستفهامیّة الدالّة علی العموم البدلی وضعاً وغیرها ممّا ذکر فی المطوّلات، وأمّا الثانی: فلعدم شموله للألفاظ الدالّة علی نفس الماهیّة، مثل أسماء الأجناس وغیرها، مع أنّهم یطلقون علیها لفظ المطلق فی استعمالاتهم بلا لحاظ علاقة. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۴۶۸.

[۵۳۷] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۲.

[۵۳۸] (۱) فالمطلق عبارة عن« لفظ دالّ علی صرف الطبیعة» من دون أن یکون شیوعها وسریانها فی الأفراد من تتمّة مدلول اللفظ، إلّاأنّه یستفاد من اتّحاد الطبیعی مع أفراده. منه مدّ ظلّه.

[۵۳۹] (۲) بأن یکون اللفظ المطلق دالّاً علی أصل المعنی وعلی شیوعه فی أفراده کلیهما. م ح- ی.

[۵۴۰] (۱) تقدّم تفصیل ما أفاده صاحب الکفایة رحمه الله وجوابه فی ص ۱۲۱- ۱۳۱ من الجزء الثانی.

[۵۴۱] (۲) نحو« أعتق رقبة» و« إن ظاهرت فأعتق رقبة» فإنّ وجوب العتق فی الأوّل مطلق، وفی الثانی مقیّد بالظهار. م ح- ی.

[۵۴۲] (۳) نحو« أعتق رقبة» و« أعتق رقبةً مؤمنة» فإنّ الإطلاق والتقیید هاهنا یرتبطان بعتق الرقبة. منه مدّ ظلّه.

[۵۴۳] (۴) نحو قوله تعالی- فی سورة البقرة، الآیة ۲۱-:« یا أَیُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ» وقوله تعالی- فی سورة آل عمران، الآیة ۹۷-:« وَلِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا» فإنّ« من استطاع» بحسب القواعد الأدبیّة عطف بیان ل« الناس» فکأنّه

قیل:« للّه علی المکلّف المستطیع حجّ البیت». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۴] (۱) عبّر عنها صاحب الکفایة ب« العرضیّات». منه مدّ ظلّه.

[۵۴۵] (۱) وبالجملة: إنّ المعنی الذی استعمل فیه اسم الجنس تارةً یتضمّن حالة خاصّة- مضافاً إلی أصل المعنی- کما فی الحمل الشائع الصناعی، فإذا قیل:« زید إنسان» کان لمعنی« الإنسان» حالة، وإذا قیل:« عمرو إنسان» کان لمعناه حالة اخری، وإذا قیل:« بکر إنسان» کان له حالة ثالثة، واخری یکون عاریاً عن أیّة حالة، کما فی الحمل الأوّلی الذاتی، فإذا قیل:« الحیوان الناطق إنسان» استعمل لفظ« الإنسان» فی صرف ذات معناه بدون ضمّ حالة خاصّة إلیه.

وحیث إنّ الاستعمال فی کلا الموضعین یکون بنحو الحقیقة فلا محالة لوحظ المعنی عند وضع اسم الجنس بنحو اللابشرط القسمی لیتسرّی الوضع إلی المعنی بجمیع حالاته وأطواره ویکون حقیقةً فیما إذا کان له حالة خاصّة، لکن وضع لصرف ذات المعنی لیصدق أیضاً بنحو الحقیقة فیما إذا استعمل فی صرف الطبیعة والماهیّة. منه مدّ ظلّه مع تتمیم منّا توضیحاً لما أفاده المحقّق الاصفهانی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۴۶] (۲) نهایة الدرایة ۲: ۴۹۰.

[۵۴۷] (۱) قال الحکیم السبزواری قدس سره فی منظومته حول اعتبارات الماهیّة:

مخلوطة، مطلقة، مجرّدةعند اعتبارات علیها موردة

من لا بشرط وکذا بشرط شیءومعنیی بشرط لا استمع إلیّ

فأوّل حذف جمیع ماعداوالثانی کالحیوان جزءً قد بدا

ولا بشرط کان لاثنین نمیمن أوّلٍ قسمٍ وثانٍ مقسمٍ شرح المنظومة، قسم الفلسفة: ۹۵.

[۵۴۸] (۱)« عدم صحّته» صحّ ظاهراً. م ح- ی.

[۵۴۹] (۱)« مرّة» صحیحة ظاهراً. م ح- ی.

[۵۵۰] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۲۶۴.

[۵۵۱] (۱) وإلّا لاشترک جمیع البشر فی الانتقال إلی المعانی حین استماع ألفاظها، مع أنّ الفارسی مثلًا لا یفهم معانی الألفاظ العربیّة من دون تعلّم، وکذلک العکس. م ح- ی.

[۵۵۲] (۲) بخلاف اسم الجنس، فإنّه موضوع للماهیّة بما هی هی، ف« أسد» وضع لنفس« الحیوان المفترس» و« اسامة» ل« الحیوان المفترس المتعیّن». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۳] (۱) کقولنا:« هذا الحیوان اسامة». منه مدّ ظلّه.

[۵۵۴] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۳.

[۵۵۵] (۱) درر الفوائد: ۲۳۲.

[۵۵۶] (۱) تهذیب الاصول ۲: ۲۶۹.

[۵۵۷] یوسفی گنابادی،محمد حسین، اصول الشیعة لاستنباط احکام الشریعة، ۶جلد، مرکز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

[۵۵۸] (۱) أی المعروف بین أهل العربیّة. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۵۹] (۲) قال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: ومرادهم عدم إفادتها له فیه بالنسبة إلی الفرد، فإنّه لا تعیّن فیه خارجاً، لا بالنسبة إلی الجنس المتحقّق فی ضمنه، فإنّها مفیدة للتعیین بالنسبة إلیه حسب إفادته فی تعریف الجنس محضاً، وإلّا لم یکن من مصادیق ما وضع للتعریف. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۴۷۶.

[۵۶۰] (۳) کقولنا:« زید الإنسان». منه مدّ ظلّه.

[۵۶۱] (۴) أی لا فائدة فی تقیید اسم الجنس باللام والتعبیر ب« زید الإنسان» مکان« زید إنسان» إذا أراد تجریده عن التعیّن الذهنی الذی هو مفهوم اللام. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۶۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۴.

[۵۶۳] (۲) أی الادباء. م ح- ی.

[۵۶۴] (۳) کما أشار إلیه صاحب الکفایة رحمه الله بقوله:« والمعروف أنّ اللام تکون موضوعة للتعریف ومفیدة للتعیین فی غیر العهد الذهنی».

[۵۶۵] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۵.

[۵۶۶] (۱) المصدر نفسه.

[۵۶۷] (۲) فالجمع کما وضع لمعنی ذی مراتب: أقلّها ثلاثة وأکثرها جمیع الأفراد، کذلک وضع بوضع آخر فیما إذا کان محلّی باللام لخصوص المرتبة المستغرقة التی یعبّر عنها بالعموم. منه مدّ ظلّه.

[۵۶۸] (۱) القصص: ۲۰.

[۵۶۹] (۲) قال المشکینی رحمه الله فی حاشیة الکفایة: والتحقیق: أنّ النکرة بالحمل الشائع عبارة عن اسم الجنس الذی دخل علیه تنوین التنکیر، والمستفاد من الأوّل نفس الطبیعة، ومن الثانی الوحدة المفهومیّة، ومفاد المجموع هی الطبیعة المقیّدة بالوحدة المفهومیّة بنحو تعدّد الدالّ والمدلول، فیکون مفاد النکرة حصّة کلّیّة دائماً، غایة الأمر أنّها إذا وقعت فی تلو الأوامر والنواهی وأمثالهما بقیت علی کلّیّتها وقابلیّة انطباقها علی کثیرین، وإذا وقعت فی مثل« جائنی رجل» أو« أیّ رجل جائک؟» خرجت عن القابلیّة المذکورة وتعیّنت فی فرد معیّن عند المتکلّم کما فی الأوّل، أو عند المخاطب کما فی الثانی، لکنّ الدالّ علی التعیّن لیس لفظ« النکرة» وهو مجموع اسم الجنس مع التنوین، بل قرینة خارجیّة اخری، وهو الإخبار فی الأوّل، وکون السؤال ب« أیّ» عن المعیّن عند المخاطب فی الثانی، وهذا لا ینافی کون مفاد النکرة بما هی حصّة کلّیّة. کفایة الاصول المحشّی ۲: ۴۸۱.

[۵۷۰] (۳) کفایة الاصول: ۲۸۵.

[۵۷۱] (۱) کما تقدّم نقله آنفاً عن المشکینی رحمه الله. م ح- ی.

[۵۷۲] (۲) فإنّ اسم الجنس- أعنی نفس« رجل» مع قطع النظر عن تنوینه- یدلّ علی الماهیّة، وتنوینه علی قید الوحدة. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۳] (۱) قد عرفت أنّ المحقّق الخراسانی رحمه الله ذهب إلی أنّ مفهوم النکرة فی مثل« جائنی رجل» مغایر لمفهومها فی مثل« جئنی برجل» فقال هاهنا بصحّة إطلاق المطلق علیها بالمعنی الثانی، لا بالمعنی الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۷۴] (۲) فإنّ المطلق فی اللغة بمعنی« الماهیّة العاریة عن القید» حتّی قید الإرسال والشمول البدلی، والظاهر أنّه بهذا المعنی یطلق فی کلمات الاصولیّین علی اسم الجنس والنکرة بالمعنی الثانی. منه مدّ ظلّه توضیحاً لکلام صاحب الکفایة رحمه الله.

[۵۷۵] (۳) حیث تقدّم تعریفه ب« ما دلّ علی شائع فی جنسه». م ح- ی.

[۵۷۶] (۴) وهی الإرسال والعموم البدلی. م ح- ی.

[۵۷۷] (۵) أی معنیی اسم الجنس والنکرة. م ح- ی.

[۵۷۸] (۱) لأنّ التقیید یستلزم تجریده من قید الإرسال والعموم البدلی وإرادة صرف الماهیّة منه. م ح- ی.

[۵۷۹] (۲) کفایة الاصول: ۲۸۶.

[۵۸۰] (۳) أو فی مقام الاستفهام عمّا وقع، نحو« أیّ رجل جائک؟». م ح- ی.

[۵۸۱] (۱) راجع ص ۴۲۷.

[۵۸۲] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۷.

[۵۸۳] (۲) راجع ص ۲۵۶.

[۵۸۴] (۱) وسیأتی البحث عنها. م ح- ی.

[۵۸۵] (۱) والفرق بینهما أنّ غرض المولی فی الإجمال تعلّق بإلقاء کلامه مبهماً، کما فی متشابهات القرآن، وأمّا الإهمال فهو عبارة عن عدم تعلّق الغرض، لا ببیان تمام المراد ولا بالإبهام والإجمال. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۶] (۱) لأنّ التقیید لا یقتضی إلّاتضییق الإرادة الجدّیّة. م ح- ی.

[۵۸۷] (۲) هذا ینطبق علی ما نسب إلی المشهور من کون الإطلاق عبارة عن الشیوع والسریان. منه مدّ ظلّه.

[۵۸۸] (۳) درر الفوائد: ۲۳۴.

[۵۸۹] (۱) البقرة: ۴۳.

[۵۹۰] (۲) البقرة: ۱۸۳.

[۵۹۱] (۳) بل الأمر کذلک فی سائر موارد أصالة الظهور، فإنّ المتکلّم إذا قال:« رأیت أسداً» فلا إشکال فی کون« الأسد» موضوعاً ل« الحیوان المفترس» وأمّا جعل هذا المعنی علی عهدة المتکلّم وأنّه أراده فلا یمکن استفادته من اللفظ، بل یستند إلی بناء العقلاء علی حمل الألفاظ علی معانیها الحقیقیّة وأنّها مرادة للافظها مالم تکن قرینة علی المجاز. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۲] (۴) إذ لو أراد وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة مثلًا لکان مخلًّا بغرضه، وهو قبیح علی الحکیم. م ح- ی.

[۵۹۳] (۱) کما إذا قال:« أعتق رقبة» وکان القدر المتیقّن من الرقبة هو الرقبة المؤمنة، لکونها فردها الأکمل. م ح- ی.

[۵۹۴] (۱) کفایة الاصول: ۲۸۷.

[۵۹۵] (۲) نعم، مصادیق« الرقبة» أکثر من مصادیق« الرقبة المؤمنة» لکنّ الفرض أنّ المطلق لا یدلّ علی الشیوع والسریان فی الأفراد، لا بالوضع ولا بمعونة مقدّمات الحکمة. م ح- ی.

[۵۹۶] (۱) یمکن جعل هذه الفقرة من کلامه رحمه الله دلیلًا ثانیاً للأصل العقلائی، وإن کان ظاهر کلامه رحمه الله کونه تتمّةً للدلیل الأوّل. منه مدّ ظلّه.

[۵۹۷] (۲) کما تقدّم فی ص ۴۴۶.

[۵۹۸] (۳) کفایة الاصول: ۲۸۸.

[۵۹۹] (۴) ولا یخفی علیک أنّ هذا القسم من المطلقات أیضاً یکون قانوناً قابلًا للرجوع إلیه فی جمیع الأعصار، وإن کان الغرض من صدوره عمل السائل به بالفعل. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۰] (۱) ویمکن أن یقال بخروج هذا القسم من حریم النزاع، لأنّ البحث إنّما هو فیما إذا لم یکن قرینة علی کون المولی فی مقام البیان، وصدور الحکم لغرض العمل به بالفعل فی هذا القسم قرینة علیه. م ح- ی.

[۶۰۱] (۲) تهذیب الاصول ۲: ۲۷۶.

[۶۰۲] (۱) البقرة: ۲۷۵.

[۶۰۳] (۲) فحلّیّة البیع- علی هذا الفرض- قانون عامّ یرجع إلیه فیما إذا شکّ فی أصل التقیید أو فی التقیید الزائد، دون الفرض الأوّل. م ح- ی.

[۶۰۴] (۳) لیس المراد استعمال اللفظ المطلق فی المقیّد لکی یستلزم التجوّز، بل المراد أنّ المطلق استعمل فی معناه وثبت بدلیل آخر أنّ الإرادة الجدّیّة تعلّقت بالمقیّد. م ح- ی.

[۶۰۵] (۴) کفایة الاصول: ۲۸۸.

[۶۰۶] (۱) وإن کان الظهور فی المجاز المشهور ناشئاً من کثرة استعمال اللفظ فی المعنی المجازی، وفی المقام من کثرة تعلّق الإرادة الجدّیّة بخصوص المقیّد عند استعمال اللفظ المطلق فی ما وضع له. م ح- ی.

[۶۰۷] (۱) لیس المراد من التنافی اختلافهما فی الإیجاب والسلب، بل المراد أنّ ما صدر من المولی حکم واحد یدور أمره بین تعلّقه بالمطلق أو بالمقیّد، ووحدة الحکم تارة: تثبت من طریق وحدة السبب، کما إذا قال فی دلیل:« إن ظاهرت فأعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« إن ظاهرت فأعتق رقبة مؤمنة»، واخری: من طریق قرینة حالیّة أو مقالیّة اخری، کما إذا قال فی دلیل:« أعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» ثمّ صرّح بأنّه لیس له إلّاتکلیف واحد. منه مدّ ظلّه.

[۶۰۸] (۲) کفایة الاصول: ۲۹۰.

[۶۰۹] (۱) ولا یخفی أنّ کون هذا مثالًا للمقام مبنیّ علی ما اخترناه من عدم کون النکرة الواقعة فی سیاق النفی أو النهی مفیدة للعموم، وإلّا فهو داخل فی مسألة العامّ والخاصّ. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۰] (۲) فلابدّ من أن یکون مورد الاجتماع- وهو الرقبة المؤمنة- إمّا مأموراً به أو منهیّاً عنه. م ح- ی.

[۶۱۱] (۱) وهی أولویّة الترک علی الفعل. م ح- ی.

[۶۱۲] (۲) لا بالمعنی الاصطلاحی الموجب لرجحان الفعل مع جواز الترک. م ح- ی.

[۶۱۳] (۱) کفایة الاصول: ۲۹۰.

[۶۱۴] (۲) المصدر نفسه.

[۶۱۵] (۳) کفایة الاصول: ۲۹۱.

[۶۱۶] (۱) درر الفوائد: ۲۳۶.

[۶۱۷] (۱) حیث قال فی دلیل:« أعتق رقبة» وفی دلیل آخر:« أعتق رقبة مؤمنة» وأحرزنا وحدة الحکم. منه مدّ ظلّه.

[۶۱۸] (۱) لا یقال: ورود المقیّد لا یضرّ بأصالة الإطلاق، لأنّ الظفر به لا یکون کاشفاً عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان.

فإنّه یقال: أصالة الإطلاق وإن کانت متحقّقة حتّی بعد الظفر بالمقیّد، إلّاأنّ العقلاء لا یستندون إلیها حینئذٍ، وبعبارة اخری: أصل أصالة الإطلاق وإن لم یتوقّف علی عدم المقیّد، إلّاأنّ حجّیّتها تتوقّف علیه. م ح- ی.

[۶۱۹] (۱) کفایة الاصول: ۲۹۱.

[۶۲۰] (۲) المصدر نفسه.

[۶۲۱] (۳) وسائل الشیعة ۱: ۸۰، کتاب الطهارة، الباب ۱۸ من أبواب مقدّمة العبادات.

[۶۲۲] (۱) التعبیر ب« المتضادّین» إنّما هو علی مذاق القوم، وإلّا فالاستاذ المحاضر« مدّ ظلّه العالی» لا یقول بتضادّ الأحکام. م ح- ی.

[۶۲۳] (۲) البقرة: ۴۳.

[۶۲۴] (۳) ولا یجوز هاهنا حمل المطلق علی المقیّد، لقیام الدلیل علی صحّة الصلاة فی غیر المسجد أیضاً. م ح- ی.

[۶۲۵] (۴) لاستلزامه اجتماع الوجوب والاستحباب فی الصلاة فی المسجد، وهو مستحیل کما تقدّم. م ح- ی.

[۶۲۶] (۱) عبّر ب« المتخالفین» مکان« المتضادّین»، لأنّه« مدّ ظلّه» لم یقل بتضادّ الأحکام، کما تقدّم آنفاً. م ح- ی.

[۶۲۷] (۲) البقرة: ۲۷۵.

[۶۲۸] (۳) وسائل الشیعة ۱۷: ۴۴۸، کتاب التجارة، الباب ۴۰ من أبواب آداب التجارة، الحدیث ۳.

[۶۲۹] (۱) سواء کان ظاهراً فی المعنی الحقیقی، مثل« رأیت أسداً» أو فی المعنی المجازی، نحو« رأیت أسداً یرمی». منه مدّ ظلّه.

[۶۳۰] (۲) المائدة: ۳.

[۶۳۱] (۳) المائدة: ۱.

[۶۳۲] يوسفى گنابادى،محمد حسين، اصول الشيعة لاستنباط احكام الشريعة، ۶جلد، مركز فقه الائمه الاطهار(ع) - قم، چاپ: اول، ۱۳۸۸ ه.ش.

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا – علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار – فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ – إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" – رَحِمَهُ اللهُ – كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغَفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ – بأصبَهانَ، إيرانَ – قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة) تحتَ عناية سماحة آية الله الحاجّ السيّد حسن الإمامىّ – دامَ عِزّهُ – و مع مساعَدَةِ جمعٍ من خِرّيجى الحوزات العلميّة و طلاب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّباب و عموم الناس إلى التّحَرِّى الأدَقّ للمسائل الدّينيّة، تخليف المطالب النّافعة – مكانَ البَلاتيثِ المبتذلة أو الرّديئة – فى المحامل (=الهواتف المنقولة) و الحواسيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّلام – بباعث نشر المعارف، خدمات للمحققين و الطّلّاب، توسعة ثقافة القراءة و إغناء أوقات فراغة هُواةِ برامِج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

- مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّه يُمكِن تسريعُ إبراز المَرافِق و التسهيلاتِ – فى آكناف البلد - و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم - مِن جهةٍ أُخرَى.

- من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة" www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ أُخرَ

ه) إنتاج المُنتَجات العرضيّة، الخَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع" ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فی الجلسة

ی) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّی (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسیّ: إيران/أصبهان/ شارع"مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع"پنج رَمَضان "ومُفترَق"وفائی/"بناية"القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونی: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتی: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵-۲۳۵۷۰۲۳- (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِی الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّی هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّی بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالی فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فی حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فی هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالی؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹