

مَجْلَدُ الْفُصُولِ

تَهْيِيْدٌ

فِي مَجْلَدِ الْإِلَهِيَّةِ الْفُصُولِ

تَهْرِيْدٌ

لِلْمَجْلَدِ الْإِلَهِيِّ الْفُصُولِ
أَيُّهُ الْإِلَهِيُّ الْفُصُولِ الْفُصُولِ

المجلد الخامس

سَمَاءُ الْمَلَأَةِ الْحُجَّةِ الشَّيْخِ جَمْسَانَ عَبْدِ الصَّائِرِ

بُحُوثٌ فِي عِلْمِ الْفُضُولِ

تَمَهِّيدٌ
فِي مَجَالِ الدَّلِيلِ الْفُضُولِ

تَقْرِيرًا:

لِلْحَاجِّ سَيِّدِنَا وَاسْتَاذِنَا الشَّيْخِ السَّعِيدِ
آيَةَ اللَّهِ الْعَظِيمِ السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ ابْنِ عَبْدِ الصَّغَرِ «مَدِينَةُ»

الجزء الأخير

سَمَاحَةُ الْعَاقِلَةِ الْحُجَّةِ الشَّيْخِ حَسَنِ عَبْدِ السَّاتِرِ

بحوث في علم الاصول

مباحث الدليل اللفظي

شيخ حسن عبد الساتر

ناشر محبين

جلد: خامس

إلکمية: ١٠٠٠

السنة: ١٤٢٣

المطبعة: ستارة

الشابک: ١ - ٣٠ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

X - ٣١ - ٧١٠٣ - ٩٦٤

توزيع: مكتبة الصدر - قم - پاساژ قدس - ت: ٧٧٣٢٦٤٤

بسم الله الرحمن الرحيم

تنويه:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطيبين الطاهرين.

وبعد: فهذا هو الجزء السابع من كتابنا «بحوث في علم الأصول» وقد استوعبت أجزاؤه السبعة جميع مباحث الدليل اللفظي، ابتداء من مبحث تعريف هذا العلم، وانتهاء بمبحث المجمل والمبين، وبه تمت دورة كاملة في مباحث الألفاظ، استفدتها خلال تشرفي بحضور درس سيدي وأستاذي الشهيد السعيد آية الله العظمى السيد محمد باقر الصدر قدس الله سره الشريف.

وإني وإن كنت قد استوعبت وقتي كله حلقات التدريس في معهد الشهيد الأول للدراسات الإسلامية، وأعمال المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى، وإدارة المحاكم الشرعية، مضافاً إلى أعمال الدعوة والتبليغ والعلاقات الاجتماعية الأخرى، لكن أخيراً وفقني الله تعالى لإعادة النظر فيما كنت قد كتبت من هذه الدروس في النجف الأشرف، لإعداده وطبعه وعرض آخر ما انتهى إليه الفكر الأصولي من خلال هذه المدرسة الأصولية اليتيمة، والتي أقام أركانها وشيد بنيانها هذا المعلم الرباني الشهيد الصدر.

فلا عجب أن تحتوي على جليل الأفكار والمباني العلمية الدقيقة مما

يجعلها بحق تجديدأ في هذا الفن ، وتطورأ عظيماً لمناهج هذا العلم ومضامينه .

فسلام الله عليك يا سيدي أيها المعلم العظيم ، حيث كنت علماً لا تضاهى ، يُهتدى بك في كل مفردات المعرفة ، كما ستبقى مدرستك الخالدة ترسم للأجيال معالم الطريق إلى الحقيقة التي جاهدت بعقلك ودمك من أجلها ، حتى استشهدت في محراب عقيدتك ورسالتك .

فسلام عليك يا سيدي : يوم جاهدت ، ويوم استشهدت ، ويوم تبعث حياً ، ونسأل المولى أن يوفقنا لاتباع نهجك ، والالحوق بقافلتك ، والاجتماع بخدمتك في مستقر رحمته مع الشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقا .

حسن عبد الساتر

بيروت ١٤١٥ هجرية

«العام والخاص»

والبحث فيهما في فصول

الفصل الأول

في العام

ويبحث فيه عن جهتين:

١ - الجهة الأولى: في تعريف العموم وأقسامه:

وقد عرّفه صاحب الكفاية^(١) (قده) بأنه عبارة عن شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه من الأفراد.

وتحقيق الحال في هذا التعريف يكون من خلال عدة نقاط .

١ - النقطة الأولى: هو، أنّ الشمول، تارة يُستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل كما في قوله: «أكرم كل عالم»، حيث يُستفاد من لفظ «كل» - بناء على وضع كلمة «كل» لغةً للاستيعاب - . وأخرى يُستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة كما في قوله: «أكرم العالم» - بناءً على أن المفرد المعروف باللام لا يفيد العموم، ولذلك يسمّى لفظ «العالم» هنا مطلقاً لا عاماً. وعليه، لا يصح حينئذ القول بأنّ العموم هو الشمول بنحو مطلق، لأنّه حينئذٍ يشمل المطلق، إذن، فلا بدّ من تقييده بالشمول المُستفاد من اللفظ، وعليه: فإطلاق الشمول في تعريف صاحب الكفاية (قده) ليس في محله .

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣١ - ٣٣٢ .

وبتعبير آخر يُقال: إنَّ الاستيعاب تارة يُستفاد من مرحلة المدلول اللفظي للدليل كما في المثال المتقدم - بناءً على وضع كلمة «كل» لغة للاستيعاب - .
وأخرى يُستفاد من مرحلة التحليل العقلي، ونقصد بها، مرحلة تطبيق العنوان على معنونه خارجاً، كما في قوله: «أكرم العالم»، حيث أنَّ اللفظ لا يدل وضعاً ولغةً على أكثر من جعل الحكم على طبيعي العالم بحسب مرحلة الجعل، إلّا أنه بلحاظ الخارج ومرحلة المجعول يُطبّق الحكم على كل مورد يتحقق فيه العالم خارجاً.

والعموم هو النوع الأول من الاستيعاب لا الثاني .

٢ - النقطة الثانية: هي أنّ الشمول والاستيعاب المدلول للفظ وضعاً، تارة يُفاد بنحو المفهوم الاسمي، كما لو قال: «أكرم كل عالم»، وهكذا، «جميع، وكافة، وعموم». وغيرها من الألفاظ الموضوعة لغة لنفس معنى الاستيعاب والشمول والعموم، فإنّ كلّ واحدة منها تُعامل معاملة الاسم، كجعلها مبتدأ في الجملة.

وأخرى يُفاد الشمول والاستيعاب بنحو المعنى الحرفي، كما في «هيئة الجمع المحليّ باللام»، بناءً على أنّ الجمع المعرّف باللام يُفيد العموم، وحينئذٍ تكون اللام دالة على النسبة الاستيعابية، كما في قوله: «أكرم العلماء».

وفي مقام تطبيق تعريف صاحب الكفاية (قده) يُقال: إنّه قد استُفيد استيعاب العالم لجميع أفرادهِ بقرينة «كل» كما في المثال الأول، وبقريئة «اللام»، كما في المثال الثاني، إذ أنّ لفظ عالم وعلماء قد يلحظان مرآة لتمام أفرادهما، وقد يلحظان مرآة لبعض أفرادهما.

ولفظه «كل» و«اللام» تدلان على أنه أريد منهما تمام أفرادهما التي يصلح انطباق المفهوم عليها، فعموم عالم معناه استيعابه وشموله لجميع ما يصلح انطباقه عليه.

وإن شئت قلت: إن الاستيعاب المدلول للفظ وضعاً، تارة: يكون مفاداً بنحو المعنى الاسمي كما في، كل، وجميع، وكافة، وعموم ونحوها من الألفاظ الموضوعية لغةً لنفس معنى الشمول والاستيعاب والعموم وذلك بدليل أنها تعامل معاملة الاسم كجعلها مبتدأ في الكلام. وأخرى يكون هذا الشمول مفاداً بنحو المعنى الحرفي، كما هو في هيئة الجمع المحلى باللام، بناء على دلالتها على الشمول والاستيعاب. إذ أنها كغيرها من الهيئات والأدوات، فقد وضعت لمعانٍ غير مستقلة، إلا أن هذا الكلام غير تام. فإن هذا التعريف يحتمل فيه أحد وجهين.

أ - الوجه الأول: هو أنه إذا كان الاستيعاب مفاداً بنحو المعنى الاسمي، فإن تعريف صاحب الكفاية للعموم لا يتم بذلك.

بل ينبغي أن يُقال في تعريفه، بأن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، حيث يُلاحظ المفهوم الواحد مرآةً لتمام أفرادهِ، كما لو لوحظ مفهوم «العالم» فانياً في تمام أفرادهِ بنحو الشمولية والبدلية، فيكون العام دالاً وضعاً على أن المفهوم قد لوحظ بهذا النحو.

وقد أوضحنا في مبحث الوضع، أن كل مفهوم منتزع عن الطبيعة، لا يُعقل أن يُرى به إلا ذات الطبيعة، ولا يمكن أن يُرى به كثرة أفرادهِ، فمفهوم «عالم» لا يُرى به إلا ذات الطبيعة، ولا يمكن جعله عنواناً للكثرة ليرى به كثرة الأفراد، وكذا مفهوم الكثرة، لا يُمكن أن يُرى به إلا ذات الطبيعة - «الكثرة» -، لكن إذا أُضيف مفهوم الكثرة إلى مفهوم آخر، كمفهوم «عالم» مثلاً، حينئذٍ، يكون مفهوم الكثرة حاكياً عن أفراد مفهوم «العالم» ومستوعباً له.

ومن هنا، قلنا في بحث «الوضع»، إنَّه يستحيل الوضع العام، والموضوع له الخاص من دون استعمال مفهوم زائد على الطبيعة التي يُراد وضع اللفظ بإزاء أفرادها.

ومفهوم الكثرة، من جملة الطبائع التي يُنتزع عنه مفاهيم متعددة، كمفهوم «كل»، و«عامة»، و«كافة»، و«جميع»، وهي وإن كان حالها حال

سائر المفاهيم الأخرى التي لها أفراد متعددة، من حيث أنه لا يمكن أن يُرى بها كثرات متعددة، بل يُرى بها نفس طبيعة الكثرة، إلا أنها بإضافتها إلى مفهوم آخر تفصيلي كمفهوم «العالم» مثلاً، فإنها تُرينا أفراد ذلك المفهوم، فإنه بالإضافة إليها، يُستفاد كثرة ذلك المفهوم التفصيلي وأفرادها، فإذا قيل «أكرم كل عالم»، فهنا مفهوم «عالم» لا يُرينا إلا ذات طبيعة العالم، ومفهوم «كل»، يُرينا طبيعة الكثرة والاستيعاب، فإذا أُضيف «كل» إلى «عالم»، تكون حاكبة عن أفراد مفهوم «العالم» ومستوعبة لها، وحيثُذ، يكون الأصح هو: أن يُقال: بأن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، ولا يصح ما ذكره في الكفاية، من أن العموم هو، استيعاب المفهوم لجميع أفراد نفسه أو ما يصلح انطباقه عليه.

نعم يمكن أن يُقال: بأنه لو لوحظ المفهومان كمفهوم واحد مسامحة، أمكن انطباقه على التعريف المذكور.

ب - الوجه الثاني: هو أن يكون المقصود من استيعاب المفهوم لأفراد نفسه، نسبة استيعابية في مرحلة المدلول اللفظي، قائمة بين المفهوم وأفراده، كما في قوله: «أكرم العلماء»، فإن هذا يستدعي دوالاً ثلاثة في مرحلة اللفظ هي: مادة العلماء، الدالة على طبيعة العالم - وهيئة الجمع، الدالة على الأفراد بالجملة لدلالاتها على الثلاثة فصاعداً - واللأم الدالة على النسبة الاستيعابية بينهما، كما هو الحال في كل معنى اسمي كما سيأتي توضيحه عند الكلام عن الجمع المحلّى باللام - بناءً على إفادته العموم - ولذلك يختص هذا الوجه من تفسير العموم، بنحو المعنى الحرفي لا الاسمي، فإنه إذا كان الاستيعاب مفاداً بنحو المعنى الاسمي كما في «كل، وجميع، وكافة»، فإنه يكون ذاتياً للمفهوم المستوعب، كما في «كل عالم» ولا يحتاج إلى أكثر من دالين، وهما «كل، وعالم»، وأما إذا كان الاستيعاب مفاداً باللأم، فلا يكون ذاتياً، ويحتاج إلى دال ثالث وهو، اللأم في قوله: «أكرم العلماء»، كما ستعرف توضيحه في بحث دلالة الجمع المحلّى باللأم على العموم وعدمه.

فالصحيح هو، أن يُقال في تعريف العموم: إنه عبارة عن استيعاب

مفهوم وضعاً لأفراد مفهوم آخر، سواء كان الاستيعاب ذاتياً للمفهوم المستوعب - بالكسر - أو بدال ثالث مثلاً.

٣ - النقطة الثالثة: هي في أقسام العموم، وقد قُسم إلى ثلاثة أقسام.

١ - القسم الأول: هو العام الاستغراقي، وهو أن يكون حكم العام مشتملاً على أحكام عديدة بعدد أفرادها، أو قل: هو، أن يكون الحكم فيه شاملاً لجميع الأفراد في عرض واحد، فتكون موضوعية كل فرد للحكم، في عرض موضوعية سائر الأفراد.

٢ - القسم الثاني: هو أن يكون العام مشتملاً على أحكام عديدة، بعدد أفرادها، لكن تكون موضوعية كل فرد للحكم، ملحوظة على نحو البدلية، أي أن حكم العام، يكون شاملاً لجميع الأفراد على نحو البدل، لا في عرض واحد.

وهذا يعني، أن حكم العام فيه، مرجعه إلى ثبوت الحكم للجامع، كما ستعرف بيانه إن شاء الله تعالى.

٣ - القسم الثالث: هو أن يكون حكم العام فيه، مشتملاً على حكم واحد تعلق بمجموع الأفراد الملحوظة، بما هي مركب واحد، فيثبت حكم العام على جميع الأفراد، وكأنها موضوع واحد مركب، له حكم واحد.

وفي مقام تحقيق هذا التقسيم، نستعرض ثلاث نظريات:

١ - النظرية الأولى: وهي لصاحب الكفاية^(١) (قده)، فإنه يدعي فيها وحدة معنى العموم في هذه الأقسام الثلاثة، من الاستيعاب والشمول، وأما خصوصية الاستغرافية، أو البدلية، أو المجموعة فهي خارجة عن العموم بما هو عموم، وتابعة لكيفية تعلق الحكم بموضوعه من كونه في عرض واحد، أو على سبيل البدل، أو كونه حكماً واحداً وإن شئت قلت: إن صاحب

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣٢.

الكفاية يرى أن العام بما هو عام لا ينقسم إلى هذه الأقسام، لأن العموم معناه الشمول والاستيعاب، وهذا يكون على نحو واحد. وأما خصوصية، الاستغراقية، أو البدلية، أو المجموعية، فهي حالات لكيفية تعلق الحكم بالعام بعد فرض الاستيعاب. إذ إن الحكم، تارة يتعلق بالأفراد على نحو يختص كل فرد بحكم في عرض ثبوت الحكم لسائر الأفراد، وهذا هو العموم الاستغراقي. وأخرى، يتعلق بكل فرد على نحو البدلية، وهذا هو البدلي، وثالثة يثبت حكم واحد لجميع الأفراد بما هي مركب، وهذا هو المجموعي. وهذه النظرية غير تامة، لأنها اعتبرت أن هذه الخصوصيات من شؤون طرو الحكم، وفي مرحلة لاحقة له، مع أنه لا إشكال في كون البدلية والاستغراقية، حالتين للعموم في مرتبة سابقة على طرو الحكم. أي في مرحلة المدلول التصوري وقبل الوصول إلى الحكم، حيث نرى بالوجدان، الفرق بين قولنا: «جميع الأشياء»، وقولنا: «أحد الأشياء»، فإن هنا في المثالين صورتين متغايرتين، فالاستغراقية في المثال الأول، والبدلية في الثاني، بقطع النظر عن تعلق أي حكم بهما.

وأما الفرق بين العموم الاستغراقي، والمجموعي، فسوف يتضح عند مناقشة النظرية الثانية التي تشارك نظرية صاحب الكفاية (قده) في خصوص هذا الجزء، أي في كون المجموعية والبدلية، والاستغراقية، من شؤون كيفية تعلق الحكم.

٢ - النظرية الثانية: وهي للمحقق العراقي^(١) (قده)، وقد بحث فيها نقطتين، الأولى: في بيان الفرق بين الاستغراقية والبدلية، والثانية، في بيان الفرق بين الاستغراقية والمجموعية.

١ - النقطة الأولى: فقد ذكر فيها، أنّ الفارق بين البدلية والاستغراقية خارج عن مدلول أداة العموم، فهما، ليستا من شؤون الحكم، تماماً كما ذكر

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٤٦.

في الكفاية، وإنّما هما خصوصيتان تابعتان لكيفية ملاحظة مدخول أداة العموم، حيث أنّه، إنّ كان مدخولها نكرة، نعيّن أنّ يكون العموم بديلاً، لأنّ التنكير ناشئ من أخذ قيد الوحدة فيه، ومعه لا يُعقل شمولها لجميع أفرادها في عرض واحد، وإلاّ كان خُلف أخذ قيد الوحدة فيه.

وهكذا إذا كان مدخول أداة العموم اسم جنس دلت أداة العموم على الاستغراقية، وتعيّن أنّ يكون العموم استغراقياً، لأنّ مفهوم الجنس في حالة استيعابه لأفراده إنّما يستوعب كل أفراده في عرض واحد.

وهذه النقطة غير تامة، لأنّ العموم لا يصح أنّ يُفترض أنّه عبارة عن استيعاب مفهوم لأفراد نفسه ليصح ما قاله، وإنّما هو عبارة عن استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر.

أو قل: إنّما هو عبارة عن استيعاب مفهوم لتمام أفراد مدخوله بنحو الشمولية أو البدلية ولو كان منكرّاً، فكون المدخول قد أخذ فيه قيد الوحدة أو، لا، لا يُنافي استيعاب الأداة لتمام أفراد الآحاد بنحو الشمول أو استيعابها لها على نحو البذل، فإنّ ما يُراد كونه مستوعباً هو مفهوم، «كل»، نفسه لا نفس المدخول، ليلزم المحذور، فتقول: «كلّ واحد من العلماء»، أو «كل عالم»، بناءً على أنّ تنوينها للتنكير، وكذلك تقول: «أيّاً من العلماء»، رغم أنّ مدخولها ليس منكرّاً.

٢ - النقطة الثانية: فقد ذكر فيها ان المجموعة والاستغراقية من شؤون كيفية تعلق الحكم، كما ذهب صاحب الكفاية (قده)، فإن كان الحكم واحداً كان العام مجموعياً، وإن كان متعدداً كان العام استغراقياً، وهذه النقطة غير تامة أيضاً، لأنّه ان كان المراد من وحدة الحكم وتعدده، وحدته وتعدده في عالم الجعل، ففيه ان الحكم في عالم الجعل واحد حتّى في العموم الاستغراقي. وإن كان المراد، وحدته وتعدده في عالم المجعول، ففيه حينئذٍ أنّه لا بدّ من فرض فرق بين موضوع الحكم في العام المجموعي، وموضوع الحكم في العام الاستغراقي في مرحلة سابقة على تعلق الحكم، وإلاّ لزم أن

يكون العموم استغراقياً دائماً وذلك لأن إنشاء الوجوب على الطبيعة على وجه كلي وإن كان واحداً من حيث الجعل، لكن من حيث المَجْعول ينحل إلى أحكام بعدد أفراد الطبيعة ومعه يكون استغراقياً. فلكي لا ينحل ويكون مجموعياً لا بد من إيجاد فرق وإعمال عناية في مرحلة سابقة على الحكم.

وحاصل هذه العناية، هي أن المولى يجعل الأفراد كلها فرداً واحداً بالتركيب وبهذا يصبح كل فرد جزء وتتحول الطبيعة الكلية إلى كل ثم يعلق الحكم بهذا المركب، وحينئذٍ، يكون العموم مجموعياً، وهذا الإشكال يرد على نظرية صاحب الكفاية أيضاً.

وإن شئت قلت: إن وحدة الحكم، وتعددته الموجب لصيرورة العام مجموعياً أو استغراقياً إن أريد به وحدة الحكم، بمعنى الجعل، فهو واحد فيهما، وإن أريد به وحدة المَجْعول فمن الواضح أن المَجْعول تابع في وحدته وتعددته لما جعل موضوعاً له.

فإن كان موضوعه واحداً بالنوع ولكنه منحللاً إلى أفراد عديدة، فحينئذٍ يتعدد المَجْعول، وإن كان موضوعه واحداً بالشخص، بأن لوحظت الأفراد بشكل مركب واحد بحيث كان كل فرد جزء منه، فحينئذٍ يكون المَجْعول واحداً لا محالة، إذن، فالوحدة والتعدد في الحكم، تابع لكيفية موضوع الحكم من حيث كونه مجموع الأفراد كمركب واحد أم لا.

٣ - النظرية الثالثة: وهي المتعينة، وهي ما نتبناه، وحاصلها: أن تقسيم العام إلى هذه الأقسام إنما هو بلحاظ نفس العام، فإن هذه الخصوصيات ترجع إلى الاستيعاب المستبطن داخل العام، فإن كان الاستيعاب لمجموع الأفراد في عرض واحد، فيكون العام استغراقياً، وإن كان الاستيعاب على نحو البدل، فيكون العام بدلياً، وهذا في مرحلة المدلول التصوري وقبل طرو الحكم.

هذا فيما يخص التفريق بين البدلي والاستغراقي.

وأما فيما يعود للتفريق بين المجموعي والاستغراقي، فكما عرفت من أن أفراد الطبيعة إذا حُولت إلى مركب ثم تعلّق بها الحكم فالعموم يكون مجموعياً وإلا فاستغريقياً كما مرّ معنا، والخلاصة: هي أن هذه الأقسام متصورة للعام بما هو عام ثبوتاً، فالبديلة في قولك: أي عالم، والشمولية في قولك: كل عالم، مستفادتان من أداة العموم لا من مدخولها، فإنه واحد فيهما.

٤ - النقطة الرابعة: وهي في دفع توهم، إنّ الأعداد من ألفاظ العموم، حيث أنه ربّما يتصور أن أسماء الأعداد كعشرة من حيث استيعابها لما تحتها من الوحدات، تكون من أدوات العموم. وقد حاول صاحب الكفاية^(١) (قده) دفع هذا التوهم، بأن العموم هو استيعاب الأفراد، لا الأجزاء، والوحدات في أسماء العدد أجزاء لها لا أفراد. وبتعبير آخر يقال: إن لفظ العدد - كعشرة - تارة يلحظ بما هو مضاف إلى طبيعي الرجل كما لو قيل - عشرة رجال - فإن لفظ عشرة لا يستوعب طبيعي الرجل بما له من أفراد، بل تأخذ مقداراً منه، وبهذا اللحاظ لا يأتي التوهم، لأن عدم تحقق الاستيعاب واضح، وأخرى يلحظ بما هو مضاف إلى وحداته، وحينئذٍ، تكون العشرة مستوعبة لوحدها بلا شك في ذلك.

وبهذا اللحاظ قد يُقال: إنّ العشرة ونحوها من ألفاظ العموم، وقد يجاب على ذلك فيقال: بأن هناك فرقاً بين أداة العموم ولفظ العشرة، حيث أنّ أداة العموم تقتضي استيعاب المفهوم للأفراد، بينما استيعاب العشرة لوحدها استيعاب للأجزاء لا للأفراد، حيث أنّ كل وحدة جزء لها، وليست فرداً لها.

لكن هذا الجواب غير تام. لأن أداة العموم كما تصلح للاستيعاب الأفرادي، فهي كذلك تصلح للاستيعاب الأجزائي حيث يصح أن يُقال:

(١) كفاية الأصول - ج ١ - ص ٢٣٢.

تارة، أقرأ كل كتاب، ويُقال أخرى، إقرأ كل الكتاب كما هو واضح فالعموم كما عرفت هو الاستيعاب وهو كما يكون بلحاظ الأفراد يكون بلحاظ الأجزاء.

ولكنّ الصحيح في الجواب أن يُقال: إنه بناء على ما تقدم من أن العموم هو ما دل على استيعاب أفراد مفهوم آخر، فمن الواضح حينئذ أن أسماء العدد لا تدل على استيعاب أفراد مدخولها، بل على استيعاب أفراد نفسها، فالتعريف لا يكون منطبقاً في المقام وأما بناء على عدم اعتبار ذلك في التعريف، فإنه أيضاً لا تكون أسماء الأعداد من العموم لأنها لا تدل على الاستيعاب أصلاً، بل تدل على مفهوم مركب هو العدد، مهما كانت حقيقته، نظير سائر المركبات التي لا يتوهم كونها من العموم في شيء. أما حشية شمول كل عدد لما يحتوي عليه من الوحدات فهي حشية واقعية في ذلك المفهوم المركب، لا أن الإحتواء والاستيعاب مدلول للفظ كما هو الحال في أدوات العموم، ويشهد لذلك، دخول أدوات العموم عليها كما تدخل على سائر الطبائع، فيصح أن تقول: أكرم كل عشرة من العلماء، دفعة واحدة، كما تقول: أكرم كل رجل، وأكرم كل العشرة، وقرأ كل السورة.

والخلاصة هي أن الصحيح أن يُقال: إنه بناء على ما سلكتناه في تعريف العموم، يكون دفع التوهم واضحاً، لأنه في الأعداد لا يوجد مفهومان، أحدهما مستوعب، والآخر مستوعب ليشمله التعريف. وأما بناء على مسلك صاحب الكفاية (قده) في تعريف العموم، فإن دفع التوهم أيضاً واضح، لأن الاستيعاب الذي يكون عموماً، هو الذي يكون ثابتاً في مرحلة المدلول اللفظي للكلام إما بنحو المعنى الاسمي، وإما بنحو المعنى الحرفي كما عرفت سابقاً.

وحينئذ يُقال: إن عدد عشرة، وإن كان مستوعباً لوحداته، إلا أن هذا الاستيعاب حكم واقعي للعشرة وليس مدلولاً لللفظ عشرة.

وعليه: فلا ينطبق تعريف العموم عليه حينئذ.

١ - النقطة الخامسة: هي أن العموم والاستيعاب، تارة يكون بلحاظ

الأجزاء، وأخرى يكون بلحاظ الأفراد فهي موضوعة في المقامين لمعنى واحد هو واقع الاستيعاب ولكن الطبع الأولي لأداة العموم المسماة، كل، هو الاستغراق الأجزائي، لأن كل، تدل على استغراق تمام الطبيعة المدخولة لها. وبما أن أجزاء الطبيعة ألصق بها من أفرادها، لأن وجدانها لأجزائها أمر ذاتي، بينما وجدانها لأفرادها أمر يحتاج إلى نظر، حينئذ يكون مقتضى الطبع الأولي لها كون الاستغراق فيها أجزائياً، وحينئذ، فصرفه إلى الاستغراق الأفرادي يحتاج إلى قرينة، ويؤيد ذلك، إن ما يقابل لفظ كل، هو لفظ بعض، وبعض لفظة واضحة في التجزئة، فتكون دالة إذن على الاستغراق الأجزائي، لكن هناك ظاهرة ملحوظة في موارد استعمال، كل، وهي أنه إذا كان مدخولها معروفاً أفادت الاستيعاب الأجزائي، كما في قوله: «اقرأ كل الكتاب، أو كل السورة، وأما إذا كان مدخولها نكرة، أفادت الاستيعاب الأفرادي كما في قوله: «اقرأ كل كتاب، وهذا الظهور لا إشكال فيه، وإنما الكلام في تخريجه وتفسيره.

وقد ذكر المحقق العراقي^(١) (قده) تفسيراً عرفياً لتلك الظاهرة.

وحاصلها هو: إنَّ الأصل في «اللام»، أن تكون عهدية، والعهدية مساوقة للتعين والتخصّص، بحيث إذا قيل، «اقرأ كل الكتاب»، يتبادر إلى الذهن، الكتاب المعهود، وهذا ينافي الاستغراق الأفرادي، فيتعين أن يحمله الذهن على الاستيعاب والاستغراق الأجزائي، وأما إذا لم توجد «اللام» كما في قوله: «اقرأ كل كتاب»، فلا مانع من توجه الاستغراق إلى الأفراد.

والظاهر من كلام المحقق العراقي (قده) هنا، كأنه فرض أن استيعاب الأفراد هو الأصل في لفظة «كل»، وإنما يُصرف إلى استيعاب الأجزاء، بواسطة دخول «اللام».

وما ذكره المحقق العراقي (قده) غير تام: لأنّه إن قصد بالعهدية،

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٤٦ - ١٤٧.

المعنى المساوق، «للام العهد»، كما هو ظاهر كلامه، فحينئذٍ ظاهرة تحوّل الاستيعاب من الأفرادي إلى الأجزائي لا تنحصر بوجود اللام بل إذا كان المدخول معرفاً ولو بالإضافة فإن الاستيعاب يتحول فيه إلى الأجزائي كما في قوله: إقرأ كل كتاب زيد، إذن عهديّة اللام ليست التفسير الصحيح لتخريج المطلب، وإن قصد بالعهدية معنى يساوق التعيين المحفوظ في جميع موارد المعرفة، فهو غير تام أيضاً، لأن التعيين بهذا المعنى لا ينافي الاستيعاب الأفرادي، فإن العهديّة بما أنها ترجع إلى الإشارة لفرد مخصوص يكون التعريف بلام العهد منافياً للاستغراق الأفرادي، وأما غيره فلا.

وإن شئت قلت: إن الملحوظ هو استيعاب الأفراد دائماً في موارد دخول كل على المنكر، مع أن المانع لو كان هو اللام كان اللازم وقوع كلا الاستيعابين فيه، هذا أولاً: وثانياً: هو أنه إن كان المراد من التعيين هو مطلق التعيين المساوق مع التعريف فمن الواضح أنه لا ينافي مع التعدد الأفرادي كما هو الحال في المعرف بلام الجنس، وإن كان المراد التعيين العهدي خاصة، فاستفادة الاستيعاب الأجزائي ليست مختصة به، بل هو جارٍ في كل موارد المعرفة كما في قوله: إقرأ كل كتاب زيد.

والصحيح في تخريج هذه الظاهرة هو أن يقال: إنك وقد عرفت أن مقتضى الأصل الأولي هو توجه الاستيعاب نحو الأجزاء المدخولة لكل. لأن المفهوم المدخول لكل سواء كان مفرداً أو جمعاً تكون دلالة على أجزائه ثابتة بمقتضى إطلاقه الأولي، وهكذا في الحالات التي يكون مدخول كل معرفة، يكون الاستيعاب للأجزاء على القاعدة. وإنما الذي يحتاج إلى تخريج هو كونه أفرادياً إذا كان مدخولها نكرة.

وتخريجه هو أن يُقال: إنه لو حذفنا أداة العموم، وقلنا: إقرأ سورة، فحينئذٍ يستفاد الإطلاق البدلي، وهذا الإطلاق قرينة على ملاحظة الأفراد، لأن المطلوب في المقام، أي فرد من أفراد السورة. وإذا دخلت أداة العموم وقلنا: أقرأ كل سورة، تكون دالة على استيعاب الأفراد باعتبار وجود قرينة

على أن الأفراد ملحوظة. ومن هنا نرى أن استيعاب الأفراد ملازم لهذه النكته، وهي انه لولا أداة العموم لكان الإطلاق بدلاً، وأداة العموم كما تصلح للاستيعاب الأجزائي. كذلك هي تصلح للاستيعاب الأفرادي. ومن هذا يعرف أن دخول كل على الجمع أو ما هو بحكمه، كما في اسم الجمع يمكن أن يكون العموم فيه باعتبار استيعابه لتمام أجزاء المدخول. بحيث تكون مراتب الجمع أجزاء فيه، ويمكن أن يكون باعتبار استيعابه لتمام أفراد المدخول، ولكن لا يبعد أن يكون الأول هو الأظهر فيه كما هو الحال فيما إذا دخل على اسم العاد المعرف، من قبيل كل العشرة.

ودعوى ان هذا ينافي صحة استثناء أحد الأفراد كما في قوله. قرأت كل الكتب أو الكتب العشرة إلا هذا الكتاب، وعدم صحة أن يقال: إلا هذا الجزء من الكتاب، مما يعني أن الاستيعاب أفرادى لا أجزائي. هذه الدعوى مدفوعة، بأن يقال: بأن أجزاء العشرة أو الجمع بما هو جمع إنما هو مراتبه لا أجزاء آحاده، والمفروض ان المدخول هو الجمع بما هو جمع. نعم لو دخل كل على المثنى كما في قولك: قرأت كل الكتابين أو كل هذين الإثنين، كان ظاهراً في استيعاب أجزاء كل منهما لعدم مناسبة الإثنين مع التكثر والاستيعاب. فيكون هذا بنفسه قرينة على النظر إلى أجزاء كل منها.

٢ - الجهة الثانية: في أدوات العموم:

والبحث فيها يقع في مقامين:

١ - المقام الأول: في أسماء العموم.

٢ - المقام الثاني: في سنخ العموم الذي تدل عليه.

وأما المقام الأول: فإن أول أدوات العموم لفظة «كل» وهي مما لا ينبغي الإشكال في دلالتها على العموم، خلافاً لشك بعض^(١) قدماء الأصوليين.

(١) لاحظ - زبدة الأصول ص ٩٠ - ٩١ - المنحول - للغزالي - ص ١٣٨ - ١٤٥ - الرسالة - ٥٢ - ٥٣ -

السرخسي - ج ١ - ص ١٢٥ - التبصرة ص ١٤٠ - الإحكام للأمدي ص ١٨٥ - للمع ج ١ ص ٣٣٥ - =

وإنما الكلام في تخريج هذه الدلالة لغوياً، حيث قيل: بأن دلالتها على العموم منوطة بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.

وقد قيل بعدم احتياجها إلى ذلك.

وقد ذكر صاحب الكفاية (قده) مسلكين معقولين في إفادة «كل» لعموم مدخولها.

١ - المسلك الأول: هو أنها موضوعة لاستيعاب تمام ما يصلح إنطباق المفهوم عليه.

وهذا المسلك يستلزم أن لا تكون في دلالتها على العموم محتاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، بل هي بنفسها تثبت الاستيعاب لتمام أفراد الطبيعة، لأنها حينئذ تكون موضوعة لإفادة ذلك.

٢ - المسلك الثاني: هو أنها موضوعة لاستيعاب أفراد ما يُراد من مدخولها.

وهذا المسلك، يستلزم توقف دلالتها على الاستيعاب، على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها مسبقاً، لأن مقدمات الحكمة حينئذ، هي التي تعين المراد من المدخول، وليس كل هي التي تحدّد المراد من المدخول، وإنما وظيفة «كل» حينئذ، هي استيعاب أفراد ما أريد.

فهنا سلكان، ولكل واحدٍ منهما قائل به.

١ - المسلك الأول: هو، إن دلالة كل على العموم، يتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها.

وقد اختار هذا القول جملة من العلماء منهم الميرزا^(١) (قده).

= المعتمد للبصري ج ١ - ص ١٨٩ - ١٩٢ - هداية المسترشدين ص ٢٠٨ قوانين الأصول ص ١٩٧ -

الأحكام - للشافعي - الشريف المرتضى - المعالم ص ١٠٤ - ١٠٥.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - ص ٤٤١.

وقد يعترض عليه بعدة اعتراضات .

١ - الاعتراض الأول : وهو ما أفاده السيد الخوئي^(١) (قده) من أن كون دلالة «كل» على العموم منوطة بإجراء مقدمات الحكمة، يلزم منه، لغوية هذه الأداة وضعاً واستعمالاً، لأنه قبل إجراء مقدمات الحكمة، لا تكون «كل» دالة على العموم، وبعد إجرائها، تكون المقدمات نفسها كافية في إثبات العموم، ولا حاجة حينئذٍ لوضع «كل» للدلالة على العموم من قِبَل الواضع أو استعمالها فيه من قبل المستعمل، لانتفاء الفائدة في ذلك، حتى الفائدة التأكيدية، لأن دلالتها على التأكيد تكون في طول إجراء مقدمات الحكمة، ودلالتها على العموم والتأكيد لا تُعقل إلا في دالين عرضيين .

لكن هذا الاعتراض غير تام :

ويدفعه : أولاً : إنك قد عرفت سابقاً، ان الإطلاق الحكمي، مرجعه في المدلول اللفظي، إلى ملاحظة الطبيعة خالية من القيد، من دون كون الكثرة مرثية .

بينما العموم الأداتي، مرجعه في عالم المدلول اللفظي إلى ملاحظة الكثرة .

وإن شئت قلت : إن الإطلاق ومقدمات الحكمة، لا تقتضي أكثر من إثبات إن ما أخذ موضوعاً، إنما هو ذات الطبيعة بلا قيد، وأما التكثر الإفرادي، فإنه لا يُرى في مرحلة المدلول اللفظي بالإطلاق، على ما عرفته في الجهة الأولى من الفصل الأول من هذا البحث، وإنما يُفاد ذلك، بأداة العموم، حيث يُفاد بها صورة ذهنية أخرى، هي، ملاحظة الأفراد بما هي متكررة، إذن، كلٌّ من الإطلاق والأداة يُعطي صورة متميزة عن الأخرى، وحينئذٍ نقول : إنه لا لغوية في المقام، لأنه ليس غرض الواضع من وضع الأداة للعموم، بيان الأحكام الشرعية، كني يُقال حينئذٍ : بأن الاستيعاب

(١) هامش نفس المصدر ج ٢ ص ٤٤١ .

حاصل من الإطلاق، ومعه لا حاجة إلى «كل»، بل غرضه تفريغ الصور الذهنية وتنويعها إلى المخاطب، وفي مقام المحاوره، وإخطار المعاني إلى الذهن.

وقد عرفت، أنّ الصورة التي يُعطىها الإطلاق غير الصورة التي تُعطىها الأداة، على أنّه لا لغوية حتى لو كان نظر الواضع إلى خصوص الأحكام الشرعية، باعتبار أنّه قد يكون غرضه، بيان أنّ ملاك الحكم قائم بالأفراد بما هي أفراد.

أو قل: إنّ هذا قد يترتب عليه الأثر الشرعي، وذلك باستظهار أنّ مركز الحكم المجعول وموضوعه، إنّما هو الفرد بما هو فرد لا الطبيعة، وهذا لا يُفاد بمقدمات الحكمة، لما عرفت، أنّه لا نظر لها إلى الأفراد في عالم المدلول اللفظي.

فالمتميّز لإفادة ذلك هو «كل»، وعليه فلا لغوية في إفادة «كل»، للعموم، حتى لو أُنيطت دلالتها هذه بإجراء مقدمات الحكمة في مدخلها.

ويدفعه ثانياً: حيث يقال: حتى لو سلمنا لزوم اللغوية، نقول: إنّ الأداة ليست موضوعة لإفادة العموم الساذج، وإنّما هي موضوعة لإفادة حصة خاصة منه، وهي العموم الاستغراقي، وحينئذٍ نقول: إنّ مقدمات الحكمة، وإن كانت قد تفيد الاستغراق، إلّا أنّ إفادة كل له. ليس في طول إفادة الإطلاق له، وتوضيحه هو: أنّه لو قيل أكرم العالم، فهنا نحتاج إلى مقدمات الحكمة لإثبات أنّ العالم أخذ بلا قيد وأنه مطلق، وهذا الإطلاق يحتمل الشمولية والاستغرافية كما يحتمل البدلية. ولأجل تعيين الاستغرافية نحتاج إلى قرينة أخرى غير مقدمات الحكمة.

وبناء عليه: فإنه يوجد في المقام دالان، قد استفدنا منهما الإطلاق الشمولي الاستغراقي.

أ- الدال الأول: هو مقدمات الحكمة.

ب - الدال الثاني : هو القرينة الأخرى .

وحينئذ نقول : إن أداة ، كل ، تفيد العموم الاستغراقي ، وقد أخذ في موضوعها الدال الأول - وهو مقدمات الحكمة - وأما الدال الثاني الذي دل على الاستغرافية وهو : - القرينة - فليست دلالة الأداة - «كل» - على الاستغرافية في طوله ، بل هي في عرضه ، ومعه يمكن أن تكون كل مؤكدة^(١) ولا لغوية في المقام .

والخلاصة : هي أن الطولية إنما هي بين الاستيعاب والإطلاق وهو كون المدخول غير مقيد ، وأما خصوصية شمولية الإطلاق ، فهي مستفادة بدال آخر ولو كان قرينة عامة ، من قبيل وقوعه موضوعاً للحكم فالنتيجة هي أن خصوصية البدلية أو الشمولية إنما تُستفاد في المطلقات من دال آخر ، عقلي أو عرفي كما عرفته سابقاً ، بينما الاستيعاب المفاد بالأداة ليس في طول الدال على هذه الخصوصية ، بل هو في عرضه فيمكن أن تكون مؤكدة له ، وبذلك ترتفع اللغوية .

ويدفع ثالثاً : بأن يُقال : إن قولنا : «أكرم كل عالم» ، فيه الحكم المستفاد من «أكرم» ، و«كل» ، متعلق الحكم ، و«عالم» ، متعلق «كل» . ونحن إنما نجري مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق في عالم . الذي هو متعلق كل والتي هي بدورها متعلق للحكم ، ولا نريد أن نثبت بها إطلاق عالم بلحاظ كونه متعلقاً للحكم ، ليقل : بأن كون كل دالة على العموم ، يلزم منه اللغوية . وهكذا فقد تخيل المستشكل ، ان الإطلاق الجاري في مفهوم عالم ، إطلاق بلحاظ الحكم مباشرة مع أنه إطلاق فيه بما هو معروض للاستيعاب .

وهذا وإن كان تطويلاً للمسافة ، ولكنه صورة ذهنية أخرى ، يكون موضوع الحكم فيه هو العموم ، غايته أن الإطلاق لوحظ في مدخوله .

وهذا جانب آخر لرفع اللغوية في الوضع والاستعمال بلحاظ ما هو

(١) قوانين الأصول - ج ١ - ص ١٩٧ .

غرض الوضع والاستعمال، فيكون هذا الجواب مع الجواب السابق له بروح واحدة.

٢ - الاعتراض الثاني: هو ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من أنه لو كانت دلالة كل على العموم منوطة بإجراء مقدمات الحكمة في المدخول لزم اجتماع استيعابين على شيء واحد وهو مستحيل لاستلزامه اجتماع المثليين وهو غير معقول^(١).

وهذا الاعتراض غير صحيح إذ يرد عليه:

أولاً: إنّ الاستيعاب المستفاد من الإطلاق ومقدمات الحكمة، استيعاب بلحاظ مرحلة التطبيق والتحليل، لا بلحاظ مرحلة التصور، فإنه بلحاظ هذه المرحلة لا يستفاد من الإطلاق إلاّ كون ذات الطبيعة بلا قيد. وهذا بخلاف الاستيعاب الأداتي فإنه ليس من سنخ ذلك الاستيعاب المستفاد بمقدمات الحكمة، وعليه: فالاستيعابان مختلفان. فلا يقال بأنه من قبيل اجتماع المثليين، أو من قبيل المماثل لمماثله.

وثانياً: هو أنه لو فرض أنهما من سنخ واحد، فلا يلزم اجتماعهما بمركز واحد، لأن الاستيعاب استيعاب لطبيعة المدخول، فالمستوعب هو عالم في قولنا أكرم كل عالم، والمستوعب هو أفراد، وأمّا الاستيعاب الأداتي فهو قائم بمفهوم كل كما مرّ معك من أن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، وعليه لم يلزم اجتماع المثليين.

وإن شئت قلت: إنّ مركز أحد الاستيعابين غير مركز الاستيعاب الآخر، إذ أن الاستيعاب الأول مركزه المدخول، والثاني مركزه نفس أداة العموم الاسمي.

وثالثاً: إن الاستيعاب مدلول لدالين، أحدهما الأداة، والثاني الإطلاق

(١) نهاية الدراية - الأصفهاني - ج ٢ - ص ١٨٣ - ١٨٤.

ولا ضيز في ذلك، لأن الطولية بينهما طولية بين الدالين لا بين المدلولين وعليه فلا يلزم تعدد في الاستيعاب كي يكون من اجتماع المثلين.

٣ - الاعتراض الثالث: هو ما أفاده السيد الخوئي (قده)، وهو لو أنيطت دلالة كل على العموم بإجراء مقدمات الحكمة في مدخولها، للزم من ذلك لازم باطل، وهو عدم تمكن الإنسان من التصريح بالعموم مهما استعمل من الألفاظ ما لم يجر مقدمات الحكمة، فلو قال: أكرم كل عالم قاطبة، ونحو ذلك، فلا يكون كلامه مفيداً للعموم ما لم يجر مقدمات الحكمة، لأن غاية ما تدل عليه هذه الألفاظ والأدوات هو، استيعاب ما يُراد من المدخول، أما تفسير المراد، وأنه العام، فيحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة، وهذا باطل بالوجدان^(١) العرفي.

وهذا الاعتراض غير تام، لأنه إن أُريد دعوى أن الإنسان لا يمكنه أن يجعل كلامه صريحاً في العموم بواسطة أداة العموم ما لم يجر مقدمات الحكمة، فهذا هو مدعى أصحاب هذا القول. وإن كان مراده أنه لا يمكنه التصريح بالاستيعاب والعموم أصلاً لجميع أفراد مدخول كل، فهو غير تام، لأنه يمكنه ذلك كما لو صرح فقال: أكرم كل عالم بدون استثناء، فحينئذ يكون مفيداً للاستيعاب من دون إجراء مقدمات الحكمة، لأن غاية ما تثبته مقدمات الحكمة هو أن عدم ذكر القيد يدل على عدم التقييد، وهنا قد صرح المتكلم بعدم أخذ القيد فتكون الدلالة على عدم أخذ القيد دلالة لفظية لا سكوتية حكمية، ومعه لا حاجة لإجراء مقدمات الحكمة لإثبات عدم القيد.

وإن كان مراده مجرد دعوى وضوح صراحة العموم في الاستيعاب، وأنه بخلاف الإطلاق، فهذا ما سوف نستعرضه إن شاء الله تعالى، وإن كانت صيغة كلامه، لا يتضح منها إرادة هذا المعنى. إذن. فهذه الاعتراضات على المسلك الأول غير تامة.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - هامش ص ٤٤٠ - ٤٤١.

وقد يُستدل على هذا المسلك فيقال: بأننا نرى بالوجدان، إن أداة العموم حيادية ولا بشرط تجاه المفهوم، بمعنى أنها تتسع لاستيعاب مدخولها، سواء كان هذا المدخول مطلقاً أو مقيداً، وحينئذٍ، نحتاج لتعيين كون المدخول هو المطلق أو المقيد إلى دال آخر، وهذا الدال هو مقدمات الحكمة.

وهذا الدليل غير تام: لأن ما ذكره، غاية ما يُثبت هو، أن «كل»، لا تُعين لفظ مدخولها، وأنه «العالم»، أو، «العالم العادل»، بمعنى أن مدخولها، هل هو العالم بما له من شمول، أو خصوص العادل. وهذا صحيح ولا يدعيه الخصم. وإنما مدعى الخصم هو أن لفظ المدخول بعد أن يتعين، ولنفرض انه العالم العادل.

حينئذٍ نشك في معناه، في أنه مطلق أو مقيد، وأداة العموم تثبت أنه مطلق، ولا حاجة إلى مقدمات الحكمة، هذا هو مدعى الخصم.

إذن فما ذكر من الدليل لا يبطل هذا المدعى.

ويمكن أن يعمق هذا الاستدلال على هذا المسلك قليلاً فيقال: إن أداة العموم تحتاج في دلالتها على العموم إلى إجراء مقدمات الحكمة في مرتبة سابقة في مدخولها لتعيين أنه المطلق، وذلك لأن هنا ثلاث احتمالات.

١ - الاحتمال الأول: هو أن يقال إن الأداة ينصب استيعابها على مدلول الكلمة بلا قرينة أصلاً، لا عامة، ولا خاصة، بعد فرض أن الموضوع له اسم الجنس هو، الطبيعة المهملة التي يسميها الميرزا (قده)، بالماهية اللأ بشرط المقسمي والتي هي جامع بين الماهية الملحوظة بنحو اللأ بشرط القسيمي والملحوظة بنحو بشرط شيء، والملحوظة بنحو بشرط لا، وبعد فرض أن الطبيعة الموضوع لها اسم الجنس، غير قابلة للصدق على أفرادها الخارجية، لأن من هذه الأفراد الطبيعة الملحوظة بشرط لا التي لا تقبل الصدق.

ووضع الأداة بهذا النحو غير معقول، لأن الطبيعة الملحوظة بنحو اللا

بشرط المقسمي الموضوع لها اسم الجنس لا يعقل إنطباقها على كثيرين في الخارج عند الميرزا (قده)، إذن لا بد من تحويل الطبيعة من المهملة إلى غيرها كي يجري عليها الاستيعاب .

إذن فهذا الاحتمال ساقط .

٢ - الاحتمال الثاني: هو أن يقال: إن «كل»، أداة العموم، تقوم بعملين، أحدهما توسيع دائرة المدخول، والثاني، استيعابه .

وهذا الاحتمال ساقط، لأن معناه: إن الأداة لها مدلولان في استعمال واحد، وهو محال، ومن هنا يظهر الخلل في كلام السيد الخوئي (قده) في إشكاله على الميرزا (قده)، إذ قال: إن الأداة بنفسها تثبت أن المدخول هو اللابشرط القسمي، ووجه الخلل هو: أنه إن أراد أنها تثبت ذلك ولا تدل بعده على الكثرة، فهو خلاف الوجدان، وإن أريد أنها تدل على الكثرة أيضاً، فهذا معناه أنها تدل على معنيين، وهو غير تام . وإذا سقط هذان الاحتمالان تعين الثالث .

٣ - الاحتمال الثالث: هو أن تكون الأداة دالة على استيعاب مدخولها بعد تحويله بمقدمات الحكمة من اللابشرط المقسمي إلى اللابشرط القسمي .
والتحقيق هو: إنَّ كون أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملة صحيح .

لكن كون الطبيعة المهملة هي الماهية الملحوظة بنحو اللا بشرط المقسمي كما ادعى الميرزا (قده) لا نوافق عليه .

وحينئذ نقول: إن الطبيعة الملحوظة بنحو اللا بشرط المقسمي، سواء كانت قابلة للصدق خارجاً أم لا، فإن الماهية المهملة، الموضوع لها اسم الجنس، قابلة للصدق، وهذا خلاف مبناي بيننا وبين الميرزا (قده) .

والآن نستعرض ما جعله الميرزا (قده)، دليلاً فنياً على مدعاه، من أنَّ الماهية المهملة، هي الملحوظة بنحو اللا بشرط المقسمي، وأنها حينئذ لا تكون قابلة للصدق على أفرادها خارجاً .

فنعول: إنما اختار ذلك، لأن الماهية الملحوظة بنحو اللأ بشرط المقسمي لها ثلاثة أفراد، أحدها، البشرط شيء، وثانيها، اللأ بشرط، وثالثها، البشرط لأ، والأولان وهما، المقيد والمطلق إصطلاحاً قابلاً للصدق، وأما الثالث، وهو الماهية المجردة عن الخصوصيات الخارجية التي تقع موضوعاً في المعقولات الثانوية كما في قولهم، «الإنسان نوع»، فإن الطبيعة المهمة بهذا المعنى يستحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجية لكونها جامعة بين ما يقبل الإنطباق، وهي المطلقة، وما لا يقبل الإنطباق، بينما أداة العموم لا يمكنها أن تدل على العموم إلا إذا كان مدخولها مما يقبل الإنطباق والصدق على تمام الأفراد الخارجية. وبما أن الماهية لا بشرط مقسمي جامعة بين ما يقبل الصدق، وما لا يقبل الصدق، وجب أن لا تكون قابلة للصدق، وهذا البرهان لو تم، فهو يقتضي، أن الماهية لا بشرط مقسمي إذا بقيت على حالها لا تقبل الصدق على أفرادها، لكن بمجرد أن تخرج عن جامعيتها لتلك الأقسام، بإخراج الماهية بشرط لأ منها، فإنها تصبح قابلة للصدق على الأفراد خارجاً لأن القسمين الباقيين تحتها قابلين لذلك، وعليه يقال: إن تحديد المدخول في الطبيعة المطلقة القابلة قابلاً للإنطباق على جميع الأفراد، يكون بالإطلاق ومقدمات الحكمة وبهذا يظهر بطلان ما أفاده السيد الخوئي (قده) لإبطال دليل الميرزا (قده) على مسلكه. ولكن بناء على ما أفاده الميرزا (قده) نقول يمكننا إيجاد احتمال رابع فنقول: إن الاستيعاب يطرأ على المدلول الوضعي لكلمة، «عالم»، في قولنا: «أكرم كل عالم»، لكن مع ضم القرينة العرفية النافية للقسم الثالث من أقسام اللأ بشرط المقسمي، وهو البشرط لأ، لا القرينة العرفية النافية للالأ بشرطية القسمية التي هي مقدمات الحكمة، ثم إن هذه القرينة العرفية موجودة دائماً، لأن الطبيعة تلحظ عرفاً بما هي فانية ومعرف، لا بما هي هي، نعم تلحظ بما هي هي في علم المنطق. وهكذا يصبح الاستيعاب في طول تلك القرينة النافية للبشرط لأ.

فالصحيح في الجواب على هذه الشبهة هو أن يقال: كما أشرنا سابقاً، إن المدلول الوضعي الاستعمالي لاسم الجنس، وإن لم يؤخذ فيه الإطلاق

ولا التقييد، إلا أنه يكون مطلقاً بالحمل الشائع عندما لا يتعقبه قيد، لأنه لا يُراد بالمطلقة إلا تصوّر الطبيعة دون أن تتصور معها قيد، لا أن يُتصور معها عدم القيد، إذن فالمراد الاستعمالي يتحدد ويحصل من نفس إطلاق اسم الجنس من دون قيد، بعد إحراز عدم استعماله في المقيد، باصالة الحقيقة، فإن مقتضاها، أنه لم يُستعمل اللفظ في المقيد، وإلا كان مجازاً، لاتفاقهم على كون استعمال العام في الخاص مجازاً.

وبهذا يكون مدخول الأداة قابلاً للإنطباق على الأفراد بذاته، بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة، حيث أنه يمكن أن تدل الأداة على استيعاب تمام ما تنطبق عليه. وبكلمة واحدة، فإن المراد الاستعمالي بمقتضى عدم المجازية، هو نفس المدلول الوضعي كما في فرضية صاحب الكفاية (قده). والخلاصة هي: أن طرو الاستيعاب على المدلول الوضعي للمتعلق يتوقف على كون الطبيعة قابلة للإنطباق على أفرادها، وهذه القابلية ليست فرع إنقلاب اللا بشرط المقسمي إلى اللا بشرط القسمي كي نكون بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مرتبة سابقة، بل هي فرع قيام القرينة العرفية على أن الطبيعة لم تلحظ بنحو الموضوعية، بل لوحظت بنحو المعرفية، إذن بمجرد أن تقوم القرينة على أن الطبيعة لوحظت بنحو المعرفية، تكون قابلة لطرو الاستيعاب عليها فيطراً، ويكون من فوائد أداة العموم وليس من فوائد مقدمات الحكمة.

والتحقيق هو: أن مفاد «كل» ونحوها، هو الاستيعاب المتوجه إلى المدلول الوضعي للمتعلق، وهو الطبيعة المهملة ولا موجب لصرفه عن الطبيعة المهملة إلى ما كان مفاداً لمقدمات الحكمة، لأن هذا الصرف، إن كان بقرينة عقلية - كما في البرهان المتقدم، من أن المدلول الوضعي للمدخول، لا يُعقل فيه الإنطباق - فقد عرفت حاله. وإن كان لقصور في جانب الموضوع - بدعوى أن الواضع عندما وضع، «كل»، وضعها لاستيعاب ما يُراد من مدخولها، والذي يعينه ويحدده مقدمات الحكمة - فهذا خلط عجيب بين مرحلتي المدلول التصوري والتصديقي، وذلك لأن مقدمات الحكمة تنظر إلى مرحلة المدلول التصديقي، لأنها تعين وتحدد المراد، بينما

محل الكلام هو المدلول التصوري لكلمة «كل» والذي ينبغي حفظه حتى في الموارد التي لا يكون فيها مدلول تصديقي، إذن لا يعقل ربط المدلول التصديقي للمدخل، بالمدلول التصوري «لكل».

إذن فلا وجه لصرف الاستيعاب من المدلول الوضعي والطبيعة المهملة إلى ما هو مفاد مقدمات الحكمة المسمى بالمراد الحكمي.

فالصحيح هو بطلان مسلك الميرزا (قده)، القائل: بأن دلالة «كل» على العموم، منوطة بإجراء مقدمات الحكمة في مدخلها.

والصحيح هو: أن الاستيعاب المُستفاد من «كل»، ينصب على الطبيعة الجامعة بين، «الآ بشرط» و«الشرط شيء»، أي الطبيعة المطلقة والمقيّدة، وتكون هذه الأداة بنفسها مفيدة للشمول والاستغراق بدون حاجة إلى مقدمات الحكمة.

٤ - الاعتراض الرابع: والصحيح على فرضية الميرزا (قده)، وهو أنه ما المراد من قولنا أن الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد ما يُراد من المدخل؟ أن المقصود من استيعاب ما يراد من المدخل يمكن أن يكون أحد احتمالات ثلاث.

١ - الاحتمال الأول: هو أن يكون المقصود من الاستيعاب، إنما هو استيعاب أفراد المراد التصديقي الجدّي الذي يُحدّد بالإطلاق ومقدمات الحكمة، في مدخل الأداة، لأنّ مصبّها حينئذٍ، هو، المراد الجدّي، والذي يُحدّده ويعيّنه لنا، إنّما هو مقدمات الحكمة، وحينئذٍ، يكون العموم في طوله.

وهذا الاحتمال يدفعه أولاً: إن الكلام في مرحلة المدلول الاستعمالي التصوري للفظ، لا المدلول التصديقي، إذ لو فرضنا توجه الأداة إلى المدلول التصديقي مباشرة: للزم أن لا يكون لها معنى في مورد لا يكون للجملة، مدلولاً تصديقياً، كما في مورد الهزل، مع العلم أنه لا إشكال في وجود

المدلول الاستعمالي التصوري للجملة حيثئذٍ وانحفاظه في هذا المورد قطعاً.

ويدفعه ثانياً: إنه إذا فرضنا أن الأداة لا معنى لها، إذن فسوف لن يكون هناك ربط بين أطراف الجملة المتضمنة لها ولا يتحصّل معنى جمعي للجملة بحسب مرحلة المدلول التصوري والاستعمالي للكلام سواء أكان هناك مراد جدّي أم لا وهو واضح البطلان.

ويدفعه ثالثاً: لزوم التهافت في اللحاظ، لأنه لو فرض أنّ «كل» تستوعب المراد الجدّي من المدخول، فهي إذن، تفترض وجوده في مرتبة سابقة.

ومن الواضح، أنّ المراد الجدّي من المدخول، هو نفس المراد الجدّي من مجموع الجملة، وليس من كل كلمة كلمة.

وعليه فإنّ «أكرم» في قوله، «أكرم كل عالم»، تُرى في عالم المدلول التصوري متعلقة «بكل»، «فكل» بالنسبة إليها موضوع، مع أنّ «كل» تعلق بالمراد الجدّي الذي هو الحكم - الذي يكون مدلول «أكرم» التصوري مرآة له وفانياً فيه.

٢ - الاحتمال الثاني: ممّا يُقصد، من استيعاب المراد من المدخول، هو أن يكون المراد منه، استيعاب أفراد تمام المراد الاستعمالي للمدخول. وهذا معقول حيثئذٍ، لكنه لا يحقق غرض الميرزا (قده)، فإن غرضه من إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، هو نفي إرادة القيد، وهذا يكفي فيه اصاله الحقيقة كما تقدم، لأن الأداة بناء على هذا الاحتمال موضوعه، لاستيعاب أفراد المراد الاستعمالي لكلمة عالم، فلو شككنا في المراد الاستعمالي منها وأنه أخذ فيه قيد العدالة أم لا، فإنه حيثئذٍ لا نحتاج إلى إجراء مقدمات الحكمة لإثبات عدم أخذه، بل نشبهه باصاله الحقيقة، فإن مقتضاها أنه لم يستعمل اللفظ في المقيد. لأنه لو أخذه واستعمل اللفظ في المقيد لكان المراد من اللفظ حيثئذٍ معنى مجازياً، والأصل عدمه، كما اتفقوا على أن استعمال العام في الخاص بما هو خاص يكون مجازياً.

فإن قلت: إن المدخول كبقية أسماء الأجناس، ليس موضوعاً لا للطبيعة المطلقة بما هي مطلقة، ولا للطبيعة المقيدة بما هي مقيدة، وعليه فكما أن القيد غير داخل في المراد الاستعمالي، فكذلك عدم القيد.

قلنا: صحيح أن كلا من القيد وعدمه غير داخل في ذلك، لكن المراد الاستعمالي ليس مقيداً بالحمل الشايح، بمعنى، أن عدم القيد لم يؤخذ جزءاً منه لكنه يصدق عليه وجداناً أنه لم يؤخذ فيه التقييد، وفرق بينهما، فإن معنى أن عدم التقييد داخل فيه، يعني، أن اللفظ موضوع للمطلق، واستعماله في المقيد يكون مجازاً، ومعنى أن القيد غير داخل، يعني أنه يكفي فيه مجرد عدم أخذه في المعنى الموضوع له والمستعمل فيه.

وعليه: فالمراد الاستعمالي مطلق بالحمل الشايح - لا بمعنى أن الإطلاق جزؤ منه - ويثبت أن مدخول الأداة مطلق، لكن باصالة الحقيقة، من دون حاجة إلى مقدمات الحكمة.

وخلاصة ما يرد عليه هو: أن المراد الاستعمالي يتحدد باصالة الحقيقة، إذ مقتضاها أن اللفظ لم يستعمل في المقيد، وإلا كان مجازاً، وعليه يكون قد استعمله في ذات الطبيعة - التي هي المدلول الوضعي لإسم الجنس - وتكون بهذا مطلقة بالحمل الشايح، فتكون الأداة، «كل»، دالة على استيعاب تمام الأفراد بلا حاجة إلى مقدمات الحكمة.

أو فقل: إن المراد الاستعمالي، بمقتضى عدم المجازية، هو نفس المدلول الوضعي، كما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١).

٣ - الاحتمال الثالث: هو، أن يكون المراد منه استيعاب أفراد المدلول الوضعي، بدون زيادة، فإن المدخول لما كان إسم الجنس، إذن، فهو موضوع للطبيعة المهمة. ولكن لما كان الموجود في ذهن المتكلم دائماً هو: إما الطبيعة المقيدة، وإما الطبيعة المطلقة. لأنه إما أن تلحظ مقيدة وإما أن

(١) كفاية الأصول - ج ١ - ص ٢٣٢.

تلاحظ مطلقة، ولا يمكن وجودها في الذهن مجردة منهما، لاستحالة ارتفاع النقيضين، وحينئذ يكون لا بد أن يراد منها ما هو أزيد من المعنى الموضوع له - وهو، الطبيعة المهملة - وأداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، لكن ليس خصوص ما تدل عليه الطبيعة المهملة، بل مع زيادة ما في ذهن المتكلم، ولما كنا لا نعرف ما الذي تصوره المتكلم، احتجنا إلى مقدمات الحكمة لإثبات أنه تصوّر المطلق، إذن فقد توقف الاستيعاب على مقدمات الحكمة في مرتبة سابقة.

وخلاصته: هو أنه يريد دلالة الأداة على استيعاب تمام ما يتصوره المتكلم من المدخول في مقام الاستعمال، وحيث أن إسم الجنس موضوع للطبيعة المهملة، والمتكلم لا يمكنه أن يتصورها إلا مطلقة أو مع القيد، إذن فنحتاج إلى مقدمات الحكمة، لإحراز أنه تصوّر القيد مع الطبيعة، أم لم يتصوره معها.

وهذا الاحتمال، يدفعه أولاً: أنه يلزم منه أخذ مفهوم غريب عن معنى الأداة في مدلول الأداة، وذلك، أنه يوجد في المقام ثلاثة دوال هي، الأداة، وإسم الجنس المدخول لها، وهيئة الإضافة، وبعد أن عرفت عدم وضع المدخول لذات الطبيعة، وعرفت أن هيئة الإضافة تفيد النسبة الناقصة أو هي موضوعة لها، حينئذ كان لا بد وأن تستفاد خصوصية تحديد ما هو تصور المتكلم عن المدخول من حيث الإطلاق والتقييد من الأداة بأخذه في معناها وهو واضح البطلان.

وإن شئت قلت: يدفعه أولاً: هو أن قولنا، كل عالم. جملة ناقصة، فيها، مضاف يدل عليه لفظ كل، ومضاف إليه، ويدل عليه، لفظ عالم، ونسبة ناقصة قائمة بين الطرفين، ويدل عليها الهيئة، وحينئذ نقول: إن الطرف الثاني للاستيعاب، إن فرض أنه بمقدار المدلول الوضعي للفظ عالم فلا إشكال، وإن فرض أنه أزيد من ذلك فنقول حينئذ:

إن هذه الزيادة لا بد لها من دال يدل عليها، لوضوح أننا نتكلم على

مستوى المدلول اللفظي للكلام، ولا يمكن أن نفهم أي معنى في هذه المرحلة، من دون أن يكون هناك ما يدل عليه.

ومن الواضح، أن النسبة القائمة بين الاستيعاب «كل»، وبين الطرف الثاني تحتاج إلى طرفين، ولا بُدَّ من كون هذين الطرفين في مرحلة المدلول اللفظي منطوقين - وإن كان لا مانع في مرحلة المدلول الجدي من أخذ خصوصيات لا دال عليها لفظاً لكنه خارج عن الفرض -.

وحينئذٍ، نسأل: إنَّ هذا الطرف الثاني الذي جعل مصباً للاستيعاب - وهو الطبيعة مع الزيادة - ما الدال عليه؟ فإن كان الدال عليه هو، المقدمات، فهو خَلْفٌ، لأنَّ معناه: إنَّ الأداة ناظرة إلى مفاد المقدمات، والمفروض أنَّ مرحلتها المراد الجدي، وإنَّ كان كلمة «عالم»، لزم التجوز، وإنَّ كان الأداة، فهو يعني استعمالها في معنيين، هما: الاستيعاب، والزيادة في الطرف الآخر، وهو غير ممكن أو غير واقع. ويدفعه ثانياً: إنه لو سلّمنا أن الأداة موضوعة لاستيعاب أفراد المعنى الذي يتصوره المتكلم - ولو لم يكن عليه دال في الكلام - وفرضنا أيضاً أن الهيئة حينئذٍ بين مدلول كل ومعنى غيبي، وكأن كل عالم. يرجع إلى كل من ينطبق عليه المعنى الذي يتصوره المتكلم من كلمة عالم، وحينئذٍ سوف يبقى هذا الكلام مجعلاً إلى الأبد وليس باستطاعة المقدمات أن تعين المراد منه، لأنها إنما تجري إذا لم يكن إجمال في المدلول اللفظي، حيث تُثبت التطابق بين المدلول اللفظي والمراد الجدي، وأما مع الإجمال فلا.

والمفروض إنَّ الأداة دلَّت على استيعاب المعنى الذي تصوّره المتكلم، وهو غير معلوم، ولا يمكن أن تُثبت بواسطتها أنَّ المتكلم تصوّر المطلق، أو لعلّه تصوّر المقيّد، فمن يدري؟.

ولأنَّ وظيفتها إثبات التطابق بين المعنى المتصور، والمعنى المراد، ومع جهل المعنى المتصور، إذن فتطابقه مع أي شيء، وهو خَلْفٌ وظيفتها؟! وهذه الاحتمالات التي ذكرها المحقق النائيني (قده)، تشترك كلها في

جهة هي، أن الدعوى تنصب على المعنى الموضوع له أداة العموم حيث تشترك في افتراض أخذ خصوصية في مدلول الأداة الوضعي والاستعمالي، زائداً على مفهوم الاستيعاب، مع الاختلاف في تحديد واقع تلك الخصوصية، بالمراد الجذّي تارة، والاستعمالي أخرى، وتصور المتكلم ثلاثة، فهي في كل الحالات لا تتجاوز مرحلة المدلول الوضعي التصوري.

وفي مقابل كل تلك الاحتمالات، احتمال رابع، مابين لها، حيث لا يشاركها في ذلك الافتراض المزبور.

٤ - الاحتمال الرابع: هو أن يقال: بأن الميرزا (قده) ومن يسلك مسلكه، لا يختلفون عن المحقق الخراساني (قده) في أن المعنى الموضوع له الأداة، إنما هو استيعاب تمام أفراد المدلول الوضعي للمدخل بلا تصرف، ولكن يختلفون عنه في، أن استفادة العموم من خطاب - «أكرم كلّ عالم» - استفادة تصديقية، إنما يكون بلحاظ المدلول التصديقي له، وحينئذ يقولون: إن استفادة العموم منه، تابعة لجريان مقدمات الحكمة.

وخلاصته: هو، أن الأداة، وإن كانت موضوعة بإزاء الاستيعاب لمدلول مدخولها، فهي بلحاظ المدلول الاستعمالي يكون المعنى محدّد ومتعيّن بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

ولكن تحديد المدلول التصديقي، وإن حكم المولى في عالم الثبوت عام ومستوعب لتمام الأفراد هو غير ممكن إلا بعد جريان الإطلاق، حيث يُحتمل أن يكون موضوع استيعاب الحكم ثبوتاً هو، المقيد، ومثل هذا الاحتمال، لا رافع له، إلا مقدمات الحكمة، وهذا الاحتمال يختلف عن كل ما سبقه من الاحتمالات، ولأجل أن نفهمه جيداً يجب أن نتدبر هذا المثال، «أكرم العالم»، فترى أن له مدلولاً لفظياً وضعياً تصورياً، ومدلولاً آخر تصديقياً، هو المراد الجذّي.

وفي مرحلة المدلول التصوري، نرى أن هناك هيئة، مفادها الربط بين النسبة الإرسالية في أكرم، وبين المدلول التصوري - الطبيعة المهمة - للفظ

«عالم»، وهذا، لا يُفيدنا شيئاً، وفي مرحلة المدلول التصديقي، نرى أنه في مقابل الوجوب في «أكرم»، هناك حكم مجعول في نفس المولى، وهو المراد الجدي، وذلك الحكم له موضوع، وهذا الموضوع بإزاء كلمة «عالم».

ثم إنه في مرحلة المدلول التصوري، إكتفينا بكون الموضوع مهماً، إذ لا حاجة إلى إطلاقه أو تقييده، لكن في مرحلة المدلول التصديقي لا يمكن كونه مهماً بل لا بدّ من معرفته، أنه مطلق أو مقيد.

وحينئذٍ، يأتي دور مقدمات الحكمة فنقول: إنّ الأصل في موضوع الحكم في المدلول التصديقي أن لا يزيد عن الموضوع في المدلول التصوري، فلو كان قيد «الفقيه»، مأخوذاً في مرحلة المدلول التصديقي، لكان الموضوع فيها أزيد منه في مرحلة المدلول التصوري، وإذن، فمقتضى اصالة التطابق بين المرحلتين، هي أن يكون موضوع الحكم هو المطلق، وحينئذٍ فنسري الحكم إلى سائر أفراد العلماء.

والآن نأتي إلى قولنا: «أكرم كل عالم»، فنرى في مرحلة المدلول التصوري، أنّ «أكرم»، تدل على الوجوب، و«كل»، تدل على الاستيعاب، و«عالم»، على الطبيعة المهمة، والمدلول التصوري للجملة أنّ هناك وجوباً بنحو المعنى الحرفي تعلق على نحو الاستيعاب بتمام أفراد المدلول الوضعي للمدخل الذي هو الطبيعة المهمة، وهذا كله لا يكفي لاستنباط العموم، وفي مرحلة المدلول التصديقي هناك مدلول تتطابق أجزاؤه مع المدلول التصوري، ولا يمكن أن يكون موضوع الاستيعاب في المدلول التصديقي هو الطبيعة المهمة، بل إما المطلقة، وإما المقيدة، لأن، الموجود منها في ذهن المتكلم هو أحدهما، وعليه فلا بدّ من دليل يدل على تعيين الموجود منهما في ذهن المتكلم، وذلك الدليل هو مقدمات الحكمة، إذن وظيفة مقدمات الحكمة هي تعيين المراد من المدخل الذي انصب عليه الاستيعاب بعد فرض عدم جدوى كونه مهماً... وأنه المطلق وهذا الاحتمال غير تام أيضاً، ولتوضيح الحال، نتدبر مثالين.

١ - المثال الأول: هو أنه لو أخذنا - «أكرم زيداً» - فإن مدلوله التصوري واضح، وهو الوجوب بنحو النسبة الإرسالية المتعلق - «بزيد» -، لكن لو شككنا في أن المتكلم، هل كان هازلاً أم جاداً في كلامه، فالمرجع حينئذ هو، أصل عقلائي يقول: إن ظاهر حال المتكلم، أن لا يقول ما لا يريده، وهذا غير مقدمات الحكمة، إذ لسنا بحاجة إليها في المقام لتعين المراد.

٢ - المثال الثاني: هو، «أكرم العالم»، فإنه لا بد من إجراء مقدمات الحكمة لإثبات الإطلاق عند الشك في التقيد، وذلك عملاً بأصل عقلائي يقول: إن ظاهر حال المتكلم هو، أن لا يُريد أزيد ممّا يقول، فلو أنه أراد «الفقيه» من قوله، - «أكرم العالم» - لكان مراده أزيد من كلامه، وهذا الظهور هو مقدمات الحكمة.

والأصل الأول نحتاجه في كل كلام نحتمل فيه الهزل لإثبات أن المولى كان جاداً، بينما الأصل الثاني نحتاجه في كلام نحتمل فيه التقيد فقط.

والآن نأتي إلى أداة العموم فنقول: إنها في مرحلة المدلول اللفظي موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدلول الوضعي للمدخل، وهو الطبيعة المهملة، لكن أوضحنا أنها مطلقة بالحمل الشائع، وفي مرحلة المدلول التصديقي لو كان لا يريد إكرام الكل، لكان معناه أنه قال ما لا يريده، وهو خلاف الظهور الحالي الأول، بينما في - «أكرم العالم» - يمكن أن لا يريد إكرام البعض، لأن هذا البعض ليس مقولاً لكلامه، فإن المطلق لا نظر له إلى الأفراد، بل ينظر إلى ذات الطبيعة، وهي صادقة في البعض وفي الكل.

وهذا هو الفارق بين العموم والإطلاق، فإنه في العام يتعامل مع الأفراد بخلاف المطلق، فإنه يتعامل مع الطبيعة، وعليه فالحكمة التي نحتاجها في الأداة ومدخولها هي الظهور الحالي الأول للمتكلم لا الثاني، فإن هذا مورده الإطلاق، وبهذا يتضح عدم الحاجة إلى إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في مدخول الأداة.

٢ - المسلك الثاني: هو أن - «كل» - تدل على استيعاب تمام ما يصلح

إنطباق المفهوم عليه، دون حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخلها، في مرتبة سابقة.

وهذا المسلك، يُستدل عليه، بكل الاعتراضات السابقة على المسلك الأول، كما أنَّ الاعتراض على هذا المسلك الثاني، يكون بنفسه دليلاً على المسلك الأول، وما يُستدل به على المسلك الأول، - والذي لو تمَّ، يكون اعتراضاً على المسلك الثاني -، هو أن يُقال: إن مفاد أداة العموم هو الاستيعاب والمدلول الوضعي للمدخل هو، الطبيعة المهملة المرددة بين المطلق والمقيد، والشرط لا - كما في قولهم - «الإنسان نوع».

وحينئذ نقول: أن الطبيعة المهملة، ما دامت كذلك فهي لا تصلح للإنطباق على شيء من الأفراد ما لم تتعين، وعليه فلا بدَّ وأن تتعين في المطلق إن أردنا إنطباقها على تمام الأفراد، أو في المقيد إن أردنا إنطباقها على البعض، أو في الشرط لا، إذا أردنا سلخها من الدلالة على أي فرد.

وبناء عليه، فإنطباقها على تمام الأفراد متوقف على إعطائها صفة الإطلاق.

ولكن ما الذي يعطيها صفة الإطلاق؟

فإن قيل: كلمة «كل»، كما هو ظاهر السيد الخوئي (قده)، فهو غير تام، لأن كل، حينئذٍ، هل تدل على الإطلاق في المدخل مع دلالتها على الاستيعاب، أم أنها تدل عليه بدلاً عنه؟، فإن كان الأول، فيلزم منه استعمال اللفظ الواحد في أكثر من معنى، وإن كان الثاني، فهو خلاف فهمنا للاستيعاب من قولنا: أكرم كل عالم، إذن لا بدَّ من دال آخر، وهذا الدال الآخر ليس إلا مقدمات الحكمة.

وبهذا البرهان من الميرزا (قده) يظهر أن ما أفاده السيد الخوئي (قده) لإبطاله - بدعوى أنَّ الأداة، هي، التي تدل على أنَّ مدخلها عبارة عن الطبيعة المطلقة - غير تام.

ولكن برهان الميرزا (قده) هو أيضاً غير تام، ويُبطله ما ذكرناه سابقاً،

من إمكان إثبات الإطلاق في المدخول دون حاجة إلى مقدمات الحكمة، حيث ذكرنا أن الطبيعة مطلقة بالحمل الشائع، ولأنها لما لم يُلحظ معها قيد، تكون مطلقة وإن لم يكن الإطلاق داخلاً في مدلولها، إذ لا يُراد بالمطلقة إلا أن تتصور الطبيعة من دون أن تتصور معها قيد، لا أن يُتصور معها عدم القيد.

وحينئذ تكون قابلة للإنطباق على تمام الأفراد، ويطراً الاستيعاب عليها، إذ أن هذا يحصل، من نفس إطلاق إسم الجنس من دون قيد، بعد إحراز عدم استعماله في المقيد بواسطة اصالة الحقيقة كما عرفت، وبهذا يكون مدخول الأداة قابلاً للإنطباق على الأفراد بذاته بلا حاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة.

وقد تبين من ذلك، عدم صحة الإشكال الذي كُتِبَ قد أوردناه على برهان الميرزا (قده)، والذي كان حاصله مبنياً على افتراض أن الطبيعة لا تكون قابلة للإنطباق على الأفراد لأنها جامعة بين ما يقبل الصدق عليها - بشرط شيء، ولا بشرط - وبين ما لا يقبل الصدق عليها - بشرط لا، وقلنا هناك، أنه يكفي في إنطباقها، إخراج البشروط لا، من تحتها، فتبقى جامعة بين البشروط شيء، واللا بشرط، وحينئذ تقبل الإنطباق والصدق، وعليه تكون قابلة للإنطباق ولو بالجملة، ولكن هذا لا يكفي، لأن المطلوب قابليتها للإنطباق على تمام الأفراد، وهو فرع كونها مطلقة.

وقد اتضح أيضاً، أن كل أدوات العموم غير محتاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة في مدخولها بلا فرق بين كل وغيرها مما يكون دلالة على العموم بالوضع.

ولكن بعد أن وافقنا الميرزا (قده) في مدعاه، بأن الطبيعة لا بد من أن تتعين في المطلق قبل طرو الاستيعاب عليها، خالفناه في الطريق إلى ذلك وقلنا: إن الطريق إلى ذلك، ليس ما ذهب إليه الميرزا (قده)، من أنه مقدمات الحكمة، بل الطريق إلى مدعاه إنما هو اصالة الحقيقة، فإنها تكفي في إثبات أن المدلول مطلق بالحمل الشائع.

ولكن ربّما يجب على بياننا هذا بما حاصله: أنّ الحكم إذا تعلق بالطبيعة المهملة، فإنه يسري إلى تمام الأفراد، وذلك، لأنّ إسم الجنس - إنسان - موضوع للطبيعة المهملة، والوضع حكم على اللفظ والمعنى، لأنه عبارة عن جعل العُلاقة الوضعية بينهما، وإسم الجنس يسري إلى تمام أفراد معناه، بدليل صحة استعمال كلمة - «إنسان» - في كل واحد من حصصه، على نحو تعدد الدال والمدلول، مثل «إنسان طويل» «إنسان قصير»، «إنسان أسود»، «إنسان أبيض» وهكذا، ولولا السريان إلى تمام الحصص، لما صحّ ذلك، ومقامنا من هذا القبيل، فإنّ الاستيعاب حكم يتعلّق بالطبيعة المهملة، ويسري إلى تمام الأفراد دون حاجة إلى ما يفرضه الميرزا (قده) من لزوم تحديد الطبيعة في المطلق لإثبات صحة السريان^(١)، فإنّ العُلاقة الوضعية أيضاً، هي حكم من نبل الواضع، يربط فيه بين اللفظ وذات الطبيعة المهملة، مع أنّ هذا الحكم يسري إلى تمام الحصص، فكذلك يُقال في المقام: إنّ الاستيعاب حكم للطبيعة المهملة، التي هي المدلول الوضعي ويسري إلى تمام الأفراد.

والجواب على هذا وإن كان في بحث المطلق والمقيد، لكن على نحو الإجمال نقول.

إذا لاحظنا وجوب الإكرام في قولنا: «أكرم العالم»، فإننا نراه يسري إلى تمام أفراد الطبيعة، وموضوع الإكرام، هو ذات طبيعة العالم، لا الطبيعة بما هي مطلقة، وهذا يعني، أنّ الإطلاق ليس دخيلاً في الموضوع، إذ لو كان دخيلاً، لما وجدنا العالم المطلق الذي يجب إكرامه، مع أنّه ثابت ومقوم للموضوع، فكيف نفسر هذا التناقض؟.

والجواب هو، أنه في الذهن مرثي - هو، ذات الطبيعة -، ومرأتان - هما، الإطلاق والتقييد - وهناك كيفية رؤية ذات الطبيعة بأيّ من المرأتين،

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ هامش ص ٤٤٠ - ٤٤١.

وهي إما رؤية إطلاقية، وهي عبارة عن لحاظ الطبيعة مع عدم لحاظ الخصوصية من القيد، والوصف.

وعدم لحاظ الخصوصية، قيد في الرؤية، لا في العالم - المرئي - إذ أنها لا تزيد في المرئي شيئاً عن ذات الطبيعة، وإما رؤية تقييدية، وهي عبارة عن لحاظ الطبيعة مع لحاظ القيد والوصف وإلا لما حكم المولى بوجوب الإكرام على العالم، فالإطلاق هنا غير داخل في الموضوع لأنه خصوصية للرؤية لا المرئي، فهو كالمنظار فكما أن المنظار لا يدخل في المنظور، فكذلك عدم لحاظ الخصوصية، فإنها خصوصية للرؤية، وعدم لحاظ الخصوصية هذا، الذي هو غير داخل في الموضوع، يحدد مدى سعة الموضوع، فهو يشكل الحثية التعليلية لسعة الموضوع لا الحثية التقييدية، فالواجب إذن، إكرام ذات الطبيعة، من دون أن يكون الإطلاق دخيلاً في موضوع الإكرام.

وهذا الكلام بنفسه يجري في الوضع، فإن الواضع عندما جعل العلة الوضعية، فإنما جعلها لذات المعنى ناظراً له بالرؤية الإطلاعية فتكون هذه حثية تعليلية تقتضي سعة إطلاق الموضوع، وهو يقتضي صحة إنطباقه على تمام أفراد.

وهذا بنفسه يجري في المقام أيضاً، فإن الاستيعاب الأداتي موضوع لذات الطبيعة، لا المطلقة بما هي مطلقة، لأن ما ينطبق على الأفراد خارجاً هو المنظور وليس المجموع من المنظور والنظارة، وذات الطبيعة بالحمل الشائع مطلقة، ولولاه لما أمكن الاستيعاب.

ثم أجب على بياننا ثانية، فقل: إن الطبيعة المهملة هي الجامع بين المطلق والمقيد، إذن، فهي محفوظة فيهما، ولا بد من صحة إنطباقها عليهما، والمطلق بدوره محفوظ في أفرادها ومنطبق عليها، والمحفوظ في المحفوظ، محفوظ.

إذن فالمهملة محفوظة ومنطقة على تمام الأفراد، ولا حاجة لمقدمات الحكمة.

والجواب هو أن هنا نحوين من الرؤية .

١ - النحو الأول: الرؤية الإطلاقية، وهو مكونة من عنصرين، أحدهما، لحاظ ذات الطبيعة. والثاني، هو عدم لحاظ الوصف، والمنظور بهذه الرؤية هو ذات الطبيعة، وقد عرفنا آنفاً، أن عدم لحاظ الوصف لا يزيد في المرئي شيئاً.

٢ - النحو الثاني: الرؤية التقييدية: وهي مكونة من لحاظ ذات الطبيعة، مع لحاظ الوصف، أو القيد.

ثم إن لحاظ القيد يساهم في تكوين نحو رؤية، لكن له مرئي، لأنه لحاظ، لا عدم لحاظ.

وهاتان الرؤيتان متباينتان، فإن الأولى: حيثية تعليلية لسعة الإنطباق، والثانية: حيثية تعليلية لضيق الإنطباق، وأما ذات المرئي - الطبيعة - فهو محفوظ فيهما، وذات الطبيعة لا يمكن تصورها وتعليق الحكم عليها، إلا من خلال هاتين الرؤيتين، فإن كلاً منهما، متوقف على وجودها في الذهن، وهو لا يكون إلا ضمن الإطلاق والتقييد، فإذا لم ينظر إليها بأحدهما، لا يمكن الحكم عليها بشيء ليُقال: بأن الحكم يسري إلى تمام الأفراد أم لا، وإذا نظر إليها بأحدهما، فيتبعها حكمها.

ومن هنا يتضح، أنّ الطبيعة المهملة، هي عين الطبيعة المطلقة، لكن مع قطع النظر عن طراز الرؤية، وقطع النظر عن ذلك، هو رؤية في الحقيقة، فالمهملة عندما ترد إلى الذهن، تكون مطلقة بالحمل الشائع.

وبهذا يتضح، أنه لا معنى لدلالة الأداة على استيعاب مدخوله، وهو إسم الجنس الذي هو ذات الطبيعة، إلا إذا كان الملحوظ هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع، إذ بهذه الرؤية يمكن الحكم بالاستيعاب على ذات الطبيعة، وأما الطبيعة بما هي مجردة عن الرؤية الإطلاقية والتقييدية - المسماة بالطبيعة المهملة - فليست مرئية لكي يُعقل أن تقع موضوعاً لحكم، سواء أكان ذلك

الحكم هو، الوضع أو الاستيعاب أو غيرهما من الأحكام، فأئى طبيعة تفترض رؤيتها، فهي ليست إلا المطلقة بالحمل الشائع أو المقيدة، وإلا، لزم ارتفاع النقيضين المحال.

ومن هنا فإن الصحيح في الاعتراض على المحقق النائيني (قده)، هو ما ذكرناه، من أن إثبات كون مدخول الأداة هو الطبيعة المطلقة بالحمل الشائع لا يحتاج إلى مقدمات الحكمة والإطلاق، وإنما يكفي نفس ذكر اسم الجنس وعدم ذكر القيد معه، وحينئذ إذا أضيف إلى هذا، مدلول الأداة، تتم بذلك حينئذ الدلالة اللفظية على استيعاب تمام الأفراد التي تنطبق عليها الطبيعة.

٢ - المقام الثاني: هو في بيان سنخ العموم الذي تدل عليه، «كل» فهل إنها تدل على العموم الاستغراقي، أم أنها تدل على العموم المجموعي، بعد وضوح عدم دلالتها على العموم البدلي، قولان:

١ - القول الأول: هو أنها مقتضى الإطلاق فيها الاستغرافية، وذلك لأن المجموعة تحتاج إلى عناية زائدة، هي عناية تقييد بعض الأفراد ببعض، لتتحول إلى أجزاء مترابطة في مركب واحد.

ومن هنا، كان إمثال العموم المجموعي، بالإتيان بجميع الأفراد، وعصيانه، بترك ولو فرد واحد منها.

وعليه، فإذا كان هناك ما يدل على هذه العناية، يكون العموم مجموعياً، وإلا، فالإطلاق يتقضي كونه استغرافياً.

وبتعبير آخر يُقال: إن مقتضى الأصل في «كل» إفادة العموم الاستغراقي، وأما المجموعي، فإنه بحاجة إلى عناية زائدة، وحينئذ، ننفها بالإطلاق، بدعوى أن المجموعة، كما عرفت، - تتوقف على ملاحظة أمر زائد على ذات الأفراد يكون به مركباً وحدانياً يُشكل كل فرد منه جزءاً فيه.

٢ - القول الثاني: هو عكس الأول، أي أن مقتضى الإطلاق هو

المجموعية، أي أن العموم المجموعي هو المفاد الأولي لأداة كل، باعتبار أن العموم المجموعي وإن كان بحاجة إلى عناية زائدة، لكن هذه العناية داخلية في المراد الاستعمالي للكلام المتكلم، لأن لفظ كل قد أعمل في مدلولها هذه العناية، فإنه مفهوم واحد يحيط بتمام الأفراد، وحينئذ، مقتضى اصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات هو أن تكون هذه العناية قد أخذت في موضوع المراد الجدي للمتكلم، وإن شئت قلت: إن العموم المجموعي هو المفاد الأولي لأداة كل، باعتبار أنه لا بد من افتراض وجود معنى وحداني للأداة تتوحد فيه الأفراد المتكثرة، وأما الدلالة على الأفراد المتكثرة بما هي متكثرة فهي معان متكثرة لا يمكن أن تكون مدلولاً للأداة الواحدة.

والتحقيق هو أن يُقال: إن عناية توحيد الكثير على نحوين.

١ - النحو الأول: هو أن يفرض أن هناك أفراد تشترك في صفة واحدة، «كالعلم»، ونريد أن نُعبر عنهم جميعاً بلفظ واحد، كلفظ، «كل»، فحينئذ لا بدّ للمستعمل من إلباس هذه الكثرة ثوب الوحدة، فيجعلها شيئاً واحداً ويستعمل فيه اللفظ.

وهذه العملية، عملية اعتبارية في عالم الاستعمال، وليس لها ما وراء في الخارج أصلاً.

٢ - النحو الثاني: هو أن يفرض أن هذه الأفراد لها صفة مشتركة قائمة بمجموع الأفراد مع قطع النظر عن الاستعمال، وهذه الصفة تعطيهم نوعاً من التوحد، باعتبار أن الأفراد بمجموعهم أصبحوا مركزاً لهذه الصفة.

كعنوان الجيش، والفرق بين النحوين هو، أن صفة العلم في الأول قائمة بالجميع، أي بكل فرد بما هو هو، وهذه الصفة لم تعط للأفراد توحداً بحيث تصيرهم مركباً، بينما في النحو الثاني، التركيب ثابت بقيام صفة بالمجموع مع قطع النظر عن اعتبار المعبر بقيام هذه الصفة.

وحينئذ يُقال: إن عناية توحيد الكثير المأخوذة في المدلول

الاستعمالي، إن كانت مأخوذة فيه لمجرد كونها عملية اعتبارية من المستعمل للاستطراق بها إلى التمكن من الاستعمال في المجموع، فهي من شؤون الاستعمال، وليس لها ما وراء ومحكي في الخارج، وعليه، فلا يقتضي البناء العقلاني حفظ هذه العناية في مرحلة المراحل الجددي، لأنه إنما يجب حفظ كل ما يقوله في مرحلة المدلول الاستعمالي، في مرحلة المدلول الجددي إذا لم يكن من شؤون الاستعمال.

وإن كانت مأخوذة فيه باعتبار أنَّ لها واقعاً موضوعياً وراء شؤون الاستعمال، فمثل هذا التركيب ينبغي حفظه في مرحلة المراحل الجددي، ومقتضى اصالة التطابق حفظه، وذلك لأن هذا التركيب له ما وراء وهو ليس من شؤون الاستعمال.

ومن هنا نفرق بين، أكرم كل رجل، وأكرم كل العسكر، فإنَّ الأول، مقتضى الإطلاق فيه، كون العموم استغراقياً، لأنَّ المجموعة بحاجة إلى عناية توحيد الكثير في مرحلة المراحل الجددي، ولا قرينة على ذلك، بينما الثاني مقتضى الإطلاق فيه كون العموم مجموعياً، ما لم يكن قرينة على الخلاف، لأنَّ نكته توحيد الكثير، لها واقع ومحكي وراء عالم الاستعمال فينبغي حفظه في مرحلة المراحل الجددي.

وعلى ضوء ما ذكرنا آنفاً، نستطيع أن نفسر وجه الفرق بين «كل» الداخلة على المفرد النكرة حيث تفيد العموم الإفرادي والاستغراق بلحاظ الأفراد، و«كل» الداخلة على المفرد المعرف باللام حيث تفيد العموم الاجزائي. فتارة نقول: اقرأ كل كتاب، وأخرى نقول: اقرأ كل الكتاب، فالقول الأول نفهم من «كل» الاستغرافية، فيكون كل فرد موضوعاً لحكم مستقل، لأنَّ وحدة هذه الكتب ليست إلاَّ حيشة اعتبارية محضة خلفها المستعمل في مرحلة الاستعمال ليصححه وليس لها ما بإزاء، بينما كل في القول الثاني نفهم منها المجموعة، أي حكماً واحداً قائماً بالمجموع، ولذا لو ترك ورقة دون قراءة، يكون قد عصى الأمر، وهذا الفهم في المقامين

منشؤه هو، أنَّ حيثية اجتماع الأفراد في الأول اعتبارية محضة نشأت من ضرورة عالم الاستعمال، فإن المستعمل ليس هو الذي أعطى هذه الوحدة للمركب، بل هي موجودة بقطع النظر عن لحاظ الاستعمال، ومن هنا كانت اصالة التطابق تقضي بأن هذه الحيثية الوحدوية مأخوذة في المراد الجدي كما كانت مأخوذة في المراد الاستعمالي التصوري، إذن فالأصل في كل حيث تأتي لإفادة العموم الإفرادي هو الاستغرافية، وحيث تأتي لإفادة العموم الأجزائي هو المجموعية، ومما يؤيد هذا التمييز بين مدلولي كل هو اتفاق علماء العربية على أنَّ كل بلحاظ حال لفظها مذكرة مفردة، لكن بلحاظ حال معناها تختلف من التذكير إلى التأنيث ومن الأفراد إلى التثنية إلى الجمع فذكروا أنها إذا دخلت على النكرة كانت في الأفراد والجمع والتأنيث والتذكير تابعة لمدخلها - عند الأصوليين - أي معناها عند علماء العربية - بينما إذا دخلت على المعرفة فيجوز فيها الوجهان - أي لحاظ مدخولها، ولحاظ نفسها - فإنه إذا دخلت على النكرة كانت ظاهرة في الاستغرافية التي لا تلحظ فيها توحد المتكثرات وإن كان هناك وحدة في مرحلة الاستعمال والرؤية، ففي قولنا، كل جمع، يلحظ المدخول، فيرجع ضمير الجمع، وأما إذا دخلت على المعرفة فتكون ظاهرة في كون المجموع ملحوظاً كشيء واحد على النكتة المزبورة، ففي قولنا كل عالم، يرجع ضمير المفرد المذكرين، وهذا يؤكد ما ذكرنا إذ يبدو أنَّ مدلول كل اللفظي، و«هو حيثية الكثرة» منسحقة ومختبئة في الجملة وليس له ظهور، إذ حتى في مرحلة الإسناد الكلامي لا ينظر إليه، ومعه كيف يقال: أنَّ هذا المدلول المطلق يجب حفظه في مرحلة المدلول الجدي؟.



«الجمعُ المُحلّن باللام»

ومن جملة ما ادّعي إفادته العموم، دخول اللام على الجمع .
والبحث فيه يقع في مقامات .

١ - المقام الأول: في كيفية دلالة على العموم ثبوتاً .

٢ - المقام الثاني: في كيفية دلالة عليه إثباتاً .

٣ - المقام الثالث: في أنّ العموم الدال عليه، هل هو استغراقي، أم
مجموعي؟ .

أما المقام الأول: فالكلام فيه «تارة»، يكون بناء على كون العموم أنه
استيعاب مفهوم لأفراد نفسه، أي استيعابه لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه كما
فسره الأخوند (قده) وتارة أخرى بناء على ما حققناه من أنه استيعاب مفهوم
لتمام أفراد مفهوم آخر .

أما بناء على التفسير الأول، فإننا نحتاج إلى مفهوم اسمي واحد يكون
مستوعباً لأفراد نفسه، وبناء عليه، نحلل لفظ العلماء، فنرى أنّ فيه: «مادة،
وهيئة، واللام» .

والمادة تدل على مفهوم اسمي بلا إشكال، واللام تدل على معنى
حرفي بلا إشكال .

ومحط الكلام إنما هو الهيئة، فهل تدل على معنى حرفي أم معنى اسمي؟ .
يمكن القول بأنها تدل على معنى حرفي كبقية الهيئات، وهذا المعنى الحرفي
قائم بمدلول مادة العلماء، فيدل على تعدد الأفراد المرادة من هذه المادة،

لكن بما هو نسبة، ويمكن القول، بأنها تدل على معنى اسمي، وهو عبارة عن المتعدد من أفراد المادة - ما لا يقل عن ثلاثة - . وإن شئت قلت: إن البحث الثبوتي تارة يكون الكلام فيه مبنياً على تفسير الأخوند (قده) للعموم، بأنه استيعاب مفهوم لتمام أفراد نفسه، وأخرى يكون الكلام فيه مبنياً على تفسيرنا وتحقيقنا، من أن العموم هو استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر، فأما على التفسير الأول فيقال: لا إشكال في إشمال الجمع المعرف باللام على دوال ثلاثة هي، «مادة الجمع وهيته، واللام».

ولا كلام في مادة الجمع، وإنما البحث عن مدلول الدالين الآخرين وحينئذ يقال: إن هيئة الجمع تارة يفترض أن مدلولها معنى اسمي هو المتعدد من أفراد المادة، وتارة أخرى يفترض أن مدلولها معنى حرفي فقط شأنها في ذلك شأن جميع الهيئات.

وإذا أردنا تطبيق العموم بناءً على الفرض الأول، وهو تفسير الأخوند (قده) فعلينا أن نتصور أن مدلول هيئة الجمع هو العام الذي يستوعب تمام أفراد نفسه وذلك من خلال عدة وجوه.

١ - الوجه الأول: هو أن يقال: أن هذا المفهوم الاسمي يستوعب كل فرد فرد من أفراد العلماء باعتبار إندراج كل فرد تحت الجمع.

وجوابه: إن كل فرد فرد ليس فرداً من مدلول هيئة الجمع، لأن مدلولها هو، الجمع بالمعنى الاسمي، والفرد ليس مصداقاً له، كي يكون مقتضى استيعاب الجمع لتمام مصاديق نفسه، شموله لكل فرد.

وعيه، فاستيعابه للأفراد لا ينطبق عليه تعريف الأخوند (قده) للعموم.

٢ - الوجه الثاني: هو أن يقال: إن مدلول هيئة الجمع بناءً على كونه معنى اسماً يستوعب كل ثلاثة ثلاثة منها، فيكون كل فرد داخلياً باعتبار جزء الثلاثة.

وجوابه: هو أن الثلاثة وإن كان أحد مراتب الجمع ومصاديقه، لكن

هيئة الجمع لم توضع لمصادقها الثلاثة بشرط لا من حيث الزيادة إذ مقتضى مفهوم العموم استيعاب جميع مصاديقه التي منها، الأربعة أربعة، والخمسة خمسة، والستة ستة، وهكذا إلى آخر حلقات ومصاديق الجمع إن كان للجمع آخر ونهاية.

٣ - الوجه الثالث: هو أن يُقال: إن هيئة الجمع وضعت لمعنى مرن، نعبر عنه، بالمتعدد الذي لا يقل عن ثلاثة، ولكن قد يزيد، لكن عندما ندخل عليه اللام، فإنها تدل على أنه أريد منه المرتبة العليا، فيستوعب تمام المراتب الأخرى.

وجوابه: هو أن هذا بحسب الحقيقة، ليس عموماً بالمعنى الدقيق، لأنه ليس استيعاباً لتمام مصاديق الجمع، إذ المرتبة العليا من الجمع هي إحدى مصاديقه لا جميعها ولكن جعلوا من اللام قرينة على إرادة هذه المرتبة باعتبار دخول المراتب الأخرى تحتها فكانها كل المراتب، وإنما معنى العموم هو أن تدل اللام مع مدخولها على استيعاب تمام أفراد نفسه، أي المجموع كلها، وهنا قد دلت على أن مدلولها متعين في المرتبة العليا، وهذا نتيجة العموم لا نفس العموم.

٤ - الوجه الرابع: هو أن مدلول هيئة الجمع الذي هو العام، يستوعب تمام أفراد نفسه من مراتب الجمع بحسب المدلول التصوري، أي الثلاثات والأربعات والخمسات بحسب المدلول الجدّي.

وجوابه: إنه يلزم من ذلك، التداخل، فإن الثلاثة داخله في ضمن الأربعة والأربعة في ضمن الخمسة وهكذا الخمسة في ضمن الستة إلى آخر المجموع، كما أنه يلزم من ذلك الإشتراك، إذ قد يدخل فرد في ثلاثين وهكذا، لكن لما كان المولى لا يريد إكرام الواحد مرتين، فهذا يشكل قرينة على إسقاط المتكررات من وجوب الإكرام وعدم ثبوت أحكام متعددة للفرد الواحد، باعتبار دخول هذه المتكررات تحت حكم مجاميع متعددة، وحينئذ فسوف يبقى عندنا ما يشبه نتيجة الوجه الثالث - تمام الأفراد - فإنها هي المرتبة التي لا يتصور فيها تكرار.

وأما إذا أردنا تطبيق العموم بتعريف الأخوند بناءً على الفرض الآخر الذي يفترض أن مدلول هيئة الجمع معنى حرفي بحت - ملاحظة التعدد في مدلول المادة بما هو نسبة وربط - كما في الهيئات الأخرى، أي أنه يدل على استيعاب المادة لأفرادها، فإنه يلزم من ذلك اجتماع معنيين حرفيين على مدلول مادة الجمع كما في كلمة العلماء، وهما هيئة الجمع، واللام، وحينئذٍ، نواجه في مقام تصوير دلالة على العموم عدة افتراضات.

١ - الافتراض الأول: هو أن يكون لكل من الهيئة واللام مدلول حرفي خاص به، في مقابل الآخر، وكلاهما يطردان على مدلول المادة في عرض واحد، فيدل كل منهما على استيعابه لأفراد نفسه، فالمعنى الذي تدل عليه الهيئة نسبة من التعدد - وهي مرتبة من الاستغراق - ثلاثة فصاعداً من دون تعيين - والذي تدل عليه اللام، هو الاستغراق الكامل، أي تمام المراتب.

وجوابه: هو أنه لو كان الأمر كذلك، لكان الاستغراق الأول، مستدركاً في الثاني ومستغنى عنه، لأن الناقص - أي الاستغراق المُستفاد من الهيئة - يكون زائداً في الصورة الذهنية، لوضوح أننا لا نتصور في المقام استغراق مادة الجمع لشيء من أفراد مرتين في عرض واحد.

٢ - الافتراض الثاني: هو أن يكون كل من اللام وهيئة الجمع بمجموعهما موضوعاً لاستغراق واحد لتمام الأفراد، أي يكونا بمجموعهما دالاً على استيعاب المادة لتمام أفرادها بنحو المعنى الحرفي.

وجوابه: هو أن هيئة الجمع في المعرف، نفسها في المنكر، ولازم ذلك، تعدد الوضع لهيئة الجمع، ولو كان الأمر كذلك، لوجب أن يختلف مدلولها في مورد دخول اللام عليها، عن مدلولها في مورد عدم دخوله عليها.

وهو على خلاف المرتكز العرفي.

٣ - الافتراض الثالث: هو أن يكون لكل من هيئة الجمع واللام،

مدلولاً حرفياً، لكنهما وردا على المادة بنحو الطولية، كما هو ترتيبهما اللفظي في الكلمة، بمعنى أنّ اللام طرأت على الهيئة بعد طرو الهيئة على المادة، فتدل اللام على النسبة الاستيعابية بين مدلول مادة الجمع المستوعبة ببركة مدلول هيئة الجمع، استيعاباً ثلاثياً وبين الأفراد بأحد الوجوه الأربعة المتقدمة مع مناقشتها، بناءً على كَوْن مدلول هيئة الجمع اسمياً.

فنتيجة هذا الفرض، نفس نتيجة كلامنا السابق، عن هيئة الجمع لو كان مدلولها معنى اسمياً، لأنّ مدلول المادة، بعد أن يمتص مدلول الهيئة الحرفي، يصبح عبارة أخرى عن معنى اسمي مطعم بالجمع، ثم دخلت عليه اللام وحينئذ تأتي نفس الوجوه الأربعة المتصورة المتقدمة مع مناقشتها.

وأما بناءً على التفسير الثاني: فالصحيح ما اخترناه من أنّ العموم هو، استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر - فإنه حينئذ يجب أن نحصل على دال يدل على مفهوم مستوعب، ودال آخر، يدل على مفهوم مستوعب، ودال ثالث، يدل على النسبة الاستيعابية بينهما على نحو المعنى الحرفي.

وفي الجمع المعرف باللام، أولاً، هيئة الجمع تدل على معنى اسمي - الجماعة التي لا تقل عن ثلاثة - كما اخترنا ذلك في هيئات أسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة وغيرها في بحث المشتق، وهو المفهوم المستوعب.

وثانياً: المادة، وتدل على المفهوم المستوعب، بلحاظ ما له من مصاديق خارجاً.

وثالثاً: اللام، وتدل على النسبة الاستيعابية، غاية الأمر، أنّ دلالتها على ذلك، ترجع إلى تعيين مرتبة الجمع -، وهي العليا في العموم.

والفرق بين قولنا «كل عالم»، في دلالة على العموم، حيث لم نحتج إلا إلى دالين، هما، لفظ «كل»، ولفظ، «عالم»، وبين المقام، حيث احتجنا إلى ثلاث دوال، حيث أنّ الاستيعاب، تارة يكون ذاتياً لمفهوم المستوعب،

«ككل»، فلا نحتاج حينئذٍ إلى ما يدل عليه، وأخرى لا يكون ذاتياً له، كهيئة الجمع، «علماء»، وحينئذٍ لا بدّ من دال يدل عليه.

٢ - أما المقام الثاني: وهو في كيفية دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم إثباتاً، وفيه مسلكان، لتخريج هذه الدلالة وإثباتها.

١ - المسلك الأول: هو أن «اللام» فيه، قد وُضعت لإفادة العموم بأحد الأدلة المنقولة.

وهذه الدعوى، تعني، أن هناك فرقاً بين «اللام» الداخلة على الجمع، واللام الداخلة على المفرد، فإنّ الأولى تدل على العموم بالوضع، بينما الثانية تدل عليه بمقدمات الحكمة.

٢ - المسلك الثاني: هو أن «اللام» لها معنى واحد في الموردين، وهو التعيين، كما ستعرف في بحث المطلق والمقيّد، لكن الداخلة على الجمع تدل على التعيين مباشرة، ثم على العموم، لأنها عندما دلت على أنّ مدخولها متعين في الجميع، إذن يجب أن يُراد به الاستغراق، لأنّ التعيين في الجميع لا يكون إلّا في المرتبة العليا المستوعبة لجميع الأفراد، إذ لو أريد مرتبة دون ذلك، لما كان متعيناً، فلو كان للفظ «العلماء» مئة فرد، فإنه يكون متعيناً في المئة، وإلّا لم يتعين، لأنه حينئذٍ، يكون كل فرد مردداً بين الخروج والدخول.

والآن، نستعرض الأمور التي ذكرت للفرق بين المسلكين أولاً، ثم نستعرض المناقشات حول كل منهما ثانياً.

١ - الأمر الأول: هو أن دلالة اللام على العموم - بناء على الأول - وضعية ثابتة بمقتضى اصالة الحقيقة في استعمال «اللام»، وحينئذٍ، نفى احتمال إرادة العهدية منها، باصالة الحقيقة، بينما بناء على الثاني، فإنه مع احتمال العهدية يلزم الإجمال، لأنّ «اللام» حينئذٍ، كما تصلح لتعيين الجمع في المرتبة العليا، فهي أيضاً تصلح لتعيين المرتبة المعهودة، ومعنى هذا أنّ احتمال إرادة العهدية، لا يكون على خلاف التعيين، كي نفيه باصالة

الحقيقة، إذن، بناءً على الثاني، تكون دلالة «اللام» على العموم في طول نفي دلالتها على العهدية، بخلاف الأول، حيث لا تتوقف دلالتها على العموم على ذلك.

إلا أن الصحيح عدم ترتب هذا الفرق بين المسلكين، وإنما يتم هذا الفرق، لو كان صاحب المسلك الأول، يدعي وضع «اللام» الداخلة على الجمع، للعموم فقط، وإن استعمالها في العهد، يكون مجازاً، أما لو ادعى أنها موضوعة بنحو الإشتراك اللفظي للعموم والعهد بوضعين، فحينئذ، يكون كل منهما موضوعاً له.

وعليه: فلا يكون أحدهما مجازاً، ومعه لا يمكن نفي العهدية باصالة الحقيقة فيما لو احتملناه، وحينئذ، يتفق المسلكان في الإجمال.

وإن شئت قلت: أن هذا الفرق غير مترتب بين المسلكين، لأن صاحب المسلك الأول، يعترف أيضاً، بأن من معاني «اللام»، التعيين، لوضوح عدم استفادة العموم منها في غير موارد الجمع، إذن، فيكون مشتركاً لفظياً بين التعيين والعموم، ودخولها على الجمع، كما يناسب العموم، يناسب أيضاً إرادة التعيين في جماعة معهودة، وعليه: فلا يمكن إثبات العموم باصالة الحقيقة، ليجدي في موارد الإجمال واحتمال التعيين، فإن الاستعمال حقيقي على كل حال، كما أنه بناءً على المسلك الثاني، أيضاً لا يمكن رفع الشك في موارد احتمال العهد، بالإطلاق ومقدمات الحكمة، لأنه من موارد احتمال القرينية والبيان.

الأمر الثاني: هو أنه بناءً على الأول يمكن أن يتصور أن اللام موضوعة للعموم بنحو إفناء الطبيعة في كل فرد فرد.

وبناءً على الثاني، فإن اللام تُعين مرتبة الجمع، إذن لا دلالة لها على الاستغرافية، بنفسها، وإنما يُرجع في تحقيق ذلك إلى نفس الجمع.

وبتعبير آخر، لو قلنا: «أكرم علماء»، فهل أن هذا اللفظ ظاهر في الاستغرافية، أم المجموعية، أم أنه مجمل؟.

فلو قلنا إنه ظاهر في المجموعة، فحينئذٍ، إذا كانت «اللام» وظيفتها تعيين مرتبة الجمع، فسيبقى مجموعياً، غايته: إنه قبل «اللام»، كنا مرددين بين مراتبه، وبعدها تعين في خصوص العليا.

بينما لو قلنا: إن «اللام» كانت موضوعة للعموم، فسوف نتصور وضعها له بنحو يغير حالة الجمع في لفظة «علماء»، ويقلب دلالاته من المجموعة إلى الاستغرافية بعد دخولها.

وهذا الأمر يرد عليه: إن الجمع ماذا يقتضي في نفسه، المجموعة، أم الاستغرافية؟.

وقبل بيان ذلك، نتكلم في بيان ما يمكن أن يُراد من الأعداد، فلو قال المولى: «أكرم ثلاثة علماء»، فهل إن ظاهرها العموم الاستغرافي، أم المجموعي؟.

من الواضح أن ظاهرها، المجموعة، لأن حيثة الاجتماع في الثلاثة، لها ما وراء ومحكي، بقطع النظر عن اعتبار المستعمل.

ومقتضى الأصل، حفظ هذه الحيثة في مرحلة المراتب الجدي والحكم. فالعدد، إذن، من مقولة الكم المنفصل، وهي من المقولات الحقيقية، وعلى الأقل لها واقع موضوعي في المرتكز العرفي، فيكون العموم فيها مجموعياً.

وهذا الميزان، مطابق مع الميزان العرفي، فإن المولى لو قال: «أكرم ثلاثة علماء»، فأكرم العبد واحداً، أو اثنين فقط، فإنه لا يُعد ممثلاً عرفاً.

وهذا الكلام بنفسه، نقوله في الجمع، فإن قوله: «أكرم علماء» في قوة قوله: «أكرم ثلاثة علماء»، إلا أنه لا بشرط من حيث الزيادة، إذن الجمع من ناحية نفسه يدل على المجموعة.

وبناء على هذا، يصح أن نقول: إنه بناء على أن «اللام» تدل على التعيين، فوظيفتها تكون تحديد ما أريد من مدخولها، فتوسع نطاق مدلوله إلى المرتبة العليا، أما كونه مجموعياً فيبقى على حاله.

وبناءً على أن «اللام» تدل على العموم ابتداءً، فيمكن القول حيثئذٍ:
بأنها تلبس العموم ثوباً جديداً وهو، الاستغراقية.

والصحيح هو، أن العموم استغراقي، حتى بناءً على المسلك الثاني،
وهو ما يقتضيه الفهم العرفي.

وذلك لأن «اللام» إذا دلت على استغراق هيئة الجمع للمرتبة العليا ولو
بتوسط دلالتها على التعيين، فهذا يعني، أن حيثة الوحدة الملحوظة في هيئة
الجمع ليست حيثة العدد، وإنما هي حيثة اعتبارية محضة، «التجميع»،
فقولنا: «أكرم عشرة علماء»، ظاهر في المجموعية، لأن حيثة العدد، لها ما
وراء، بقطع النظر عن اعتبار المستعمل، بينما في قولنا: «أكرم العلماء»،
يكون نظر المستعمل إلى الاستغراق، ولذا نرى صدقه يزداد وينقص، عشرة
أو أكثر أو أقل، وذلك لأن حيثة التوحيد اعتبارية محضة، ولذا تُطرح بحسب
الفهم العرفي، ولا يُحافظ عليها في مقام إقتناص المراد الجدي، وهذا يعني:
أن العموم استغراقي.

وهكذا يكون عموم «العلماء» استغراقي على كلا المسلكين.

فالصحيح إذن، عدم تمامية الفارق المذكور أيضاً.

٣ - الأمر الثالث: هو أنه لو فرضنا أن أفراد الجمع المعرّف «باللام»
كانوا عشرة، والمتكلم أراد تسعة، بحيث كانت التسعة متعيّنة، حيث لا تردّد
في المقام، وحيثئذٍ تارة نفرض أن تعيّن التسعة كان بقرينة لبيّة، وتارة
أخرى، كان تعيّن التسعة، لكونه قدراً متيقناً في مقام التخاطب، وتارة ثالثة،
يكون التعيّن لقرينة خارجية.

ومثال الأول، كما لو قال: إصعد الطوابق، وكانت عشرة، واحتملنا
إرادته لتسعة منها، فهنا كما كانت العشرة متعيّنة لكونها أعلى المراتب،
فكذلك التسعة، تكون في المقام متعيّنة حيث لا يُحتمل إرادة الفرد العاشر
دون التاسع، إذن، ليس هناك تردّد بين تسعات.

وبتعبير آخر إن الفرد الخارج، وهو العاشر - بناءً على إرادته التسعة - متعين، وبالمقابل، التسعة متعينة، ولا تردد في الخارج ولا في الداخل.

ومثال الثاني كما لو قال: العبدُ لمولاه: أأكرم تسعة من العلماء؟ فقال له المولى: أكرم العلماء، وحينئذٍ، فإن أراد المولى إكرام العشرة، يكون قد تبرّع بإضافة واحد، وإن أراد التسعة، فلا تردد فيها.

ومثال الثالث: هو كما لو علمنا أن زيداً أقل العلماء شأنًا، فهنا إن أراد المولى إكرام العشرة فلا بأس، وإن أراد إكرام التسعة، فزيد خارج بخصوصه.

وحيثُ نقول: إنه بناءً على المسلك الأول، تكون «اللام» في كل هذه الحالات الثلاثة، دالة على العموم، ويكون احتمال إرادة التسعة، على خلاف اصالة الحقيقة، فنفيه بها.

وأما بناءً على المسلك الثاني، فإن فرض أن التعيين لا يُشترط فيه أن يكون مدلولاً لنفس الكلام، فإن المولى حينئذٍ إن أراد العشرة، فهي متعينة، وإن أراد التسعة، فهي متعينة، ولا تردد في الانطباق خارجاً، وحينئذٍ يكون اقتضاء «اللام» للتعين، حيادياً، لأن إرادة كل من العشرة والتسعة مناسبة معه.

أما إذا فرض أن التعيين يُشترط أن يكون مدلولاً لنفس الكلام، ولو باعتبار قرائن، فحينئذٍ، تُسقط الحالة الثالثة، وتُبقى الحالتين الأوليتان، ويلزم من هذا حينئذٍ، عدم دلالة الجمع المعرف «باللام» على العموم. وهذه ثمرة مهمة بين هذين المسلكين، إذ بناءً على المسلك الأول، تكون دالة على العموم، بخلاف المسلك الثاني، بل هذا قد يكون منبهاً لأصحاب المسلك الثاني على بطلان مسلكهم، إذ كانوا يروا بوجدانهم دلالة المعرف باللام على العموم على الإطلاق، فيكون هذا منبهاً إلى أن تفسيرهم ليس صحيحاً، لأن الوجدان المدعى أكبر من التعيين الذي يفسرونه، وإن شئت قلت: إنه بناءً على المسلك الثاني لا يمكن إثبات العموم في الحالات كلها، أو في الحالتين

الأولى والثانية لو قيل بإشتراط ما يعين مدخول اللام من داخل الخطاب، ولا يكفي تعيينه بقريئة خارجية منفصلة. لأن اللفظ نسبته إلى إرادة كل من المقدارين المتعينين في الخارج على حد سواء، ولا معين لأحدهما دون الآخر، وهذا الفارق بنفسه يكون منبهاً وجدانياً على عدم تمامية المسلك الثاني عند من يدعي وجداناً على دلالة الجمع المعرف باللام على العموم على الإطلاق حتى في موارد هذه الحالات الثلاث، هذه هي الفوارق بين المسلكين.

وأما المناقشة فيهما: فقد أشكل السيد الخوئي^(١) (قده) على الأول من هذين المسلكين، بلزوم كون استعمال «اللام» في موارد العهد مجازياً، وهو خلاف الوجدان وباطل بالضرورة، فإن استعمالها فيه ليس مجازياً، بينما لا يلزم ذلك لو قلنا بوضعها للتعين.

وهذا الإشكال غير صحيح، وإنما يرد، لو كان أصحاب المسلك الأول، يقولون بأن «اللام» وُضعت بوضع واحد للعموم، وهذا بعيد، فإن «اللام» الداخلة على الجمع وُضعت للعموم، والداخلة على المفرد وُضعت للتعين والعهد، وحيثُ تكون من المشترك اللفظي، الموضوعية بوضعين مستقلين في عرض واحد، ومعه لا مجاز في استعمالها في أيٍّ منهما، بل يكون الاستعمال حقيقياً، لأنه من استعمال المشترك في أحد معنيه.

وقد ناقش المحقق الخراساني^(٢) (قده) في صحة المسلك الثاني، بما يصلح أن يكون رداً وإيراداً على السيد الخوئي (قده)، فقال: إنه ليس المراد من التعيين، المرتبة العليا، لأن كل مرتبة في نفسها، لما كانت تحكي عن عدد معين، وذلك العدد له تعيين وحقيقة، كان المقصود من التعيين، التعيين الماهوي.

(١) أجود التقريرات - السيد الخوئي - هامش ص ٤٤٥.

(٢) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ ص ٣٨١.

وبعبارة أخرى يُقال: إنه كما تكون المرتبة العليا المتمثلة في جميع الأفراد متعينة، فكذلك المرتبة الدنيا، وهي الثلاثة، فإنها أيضاً متعينة، وحينئذٍ لا وجه لاستفادة العموم بالملازمة، من مجرد دلالة «اللام» على التعيين.

وقد أوردت مدرسة المحقق النائيني^(١) (قده) على مناقشة المحقق الخراساني (قده) فقالت: إنه ليس المقصود من التعيين ما ذكر من التعيين الماهوي، بل المقصود بالتعيين، التعيين في الصدق الخارجي، فإن المقصود، إنَّ المرتبة العليا متعينة في مقام التطبيق، حيث أنه لا تردد في تطبيقها، بخلاف ما دونها من المراتب، فإن عدد الثلاثة، وإن كان متعيناً بحسب الماهية، لكنه ليس بمتعین بحسب الصدق في الخارج، وذلك لإمكان انطباقه على هذه الثلاثة، وعلى تلك الثلاثة، وهكذا سائر المراتب.

ولكن يمكن تقرير إيراد المحقق الخراساني (قده) بوجه آخر، لا يرد عليه جواب مدرسة المحقق النائيني (قده)، فيقال: إنَّ «اللام» تدل على التعيين، والمراد منه تعيين الجنس - لا الصدق الخارجي - كالتعيين الجنسي المفهوم من «اللام» إذا دخلت على المفرد، والفرق ليس إلا من ناحية أنَّ التعيين الجنسي في المفرد، يكون لذات الطبيعة، وفيما نحن فيه، يكون لجماعة من أفرادها. وهذا أمر يبني عليه العرف في الجمع والمثنى، فنقول مثلاً: «العلماء أو العالمان، أكثر فائدة من العالم الواحد»، فهنا، مفاد «اللام» هو، أنَّ جنس العلماء أو العالمين أكثر عطاء من جنس العالم الواحد، فإنَّ العلماء أو العالمين غير متعينين صدقاً في أشخاص، لكنه يُراد المقابلة بين ماهية الكثير وماهية القليل، فجاء بلفظ يعين حدّها الجنسي من أجل المفارقة، وهذا مثل قولهم: «الأسد أقوى من الذئب»، فإنها تدل على الجنس لا الفرد الخارجي.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ هامش ص ٤٤٥.

والخلاصة هي، أن «اللام» موضوع لجامع التعيين، وهو كما قد يكون للصدق الخارجي كما هو في موارد العهد، فكذلك، قد يكون ذهنياً، وقد يكون ماهوياً، أي تعييناً للجنس والطبيعة، كما هو الحال في موارد دخول «اللام» على الجنس، في مثل قولك: «العالم خير من الجاهل».

وعليه: فكما يمكن أن يكون المراد من «لام» الجماعة التعيين الخارجي بحسب الصدق الملازم مع إرادة العموم، كذلك يمكن أن يكون المراد منه التعيين الجنسي، وذلك: بأن يكون المقصود منه، جنس الجمع والكثرة، فيكون نظير قولهم: «إن العلماء أو العالمين خير من عالم واحد» ويقصدون بذلك، أن جنس العلماء أو العالمين، أفضل وأكثر عطاء من جنس عالم واحد.

وبهذا التقرير، يندفع جواب مدرسة المحقق النائيني (قده)، على مدعى المحقق الخراساني (قده).

هذا مضافاً إلى أن هناك إيراداً آخر يوجه على المسلك الثاني، خلاصته: إن المتكلم إذا قال «أكرم العلماء»، وكانوا عشرة، فإن أصحاب المسلك الثاني، كانوا يفترضون أن المتكلم، إما أن يريد العشرة، وهي مرتبة متعينة صدقاً، وإما أن يريد تسعة مخصوصة، لكن يتردد الأمر في كون زيد داخلاً فيها أم لا، وحينئذٍ، لا تكون متعينة صدقاً، فإذا دخلت «اللام» ثبت الأول، لأنه المتعين صدقاً، وحينئذٍ نقول: لو كان المتكلم مريداً إكرام تسعة كلية لا مخصوصة، إذن فيحصل الامتثال بإكرام تسعة، سواء كان فيهم زيد أم لا، ويكون التعيين حينئذٍ محفوظاً، لأن المراد كلي التسعة، وهو متعين صدقاً، أي لا تردد في صدقه، وإذا ثبت للتسعة هذا النحو من التعيين، نقول: لماذا، «اللام»، تُعين مرتبة العشرة المحققة للاستغراق، ولا تُعين مرتبة التسعة غير المحققة له، مع العلم، أنها موضوعة للتعين، وهو يحصل بكل منهما؟

والحاصل هو: أن إرادة مرتبة أخرى من الجمع غير مرتبة الاستيعاب،

كالتسعة مثلاً، بدلاً عن العشرة، هي أيضاً لا تنافي التعيين المدلول عليه «باللام»، فيما إذا أُريد كلي التسعة الصادق على سبيل البديل على مصاديق خارجية متعددة بحيث يكون كل واحد منها محققاً للكلي في مقام الامثال، والمفروض أنّ اللام موضوع لطبيعي التعيين، ثم إنه قد يناقش في أصل المسلكين، أي دلالة «الجمع المعرف باللام» على العموم.

أو قل، إنه قد يناقش في أصل دلالة الجمع المعرف «باللام» على العموم - على كلا المسلكين - فيقال: إنّ الجمع المعرف «باللام» لا يدل على العموم، وذلك لدخول أداة العموم - «كل» - عليه، حيث يُقال: «أكرم كل العلماء» فإنّ نفس دخول «كل» عليه، قرينة على أنّ مدخولها لا يدلّ على العموم، وإلاّ لزم، إمّا محذور وجداني إثباتي وهو التكرار في إفادة العموم، وإمّا محذور ثبوتي وهو، أن «العلماء» لو كان فيه استغراق، لزم من دخول «كل»، أن يكون مستغرقاً أيضاً، والمستغرق لا يقبل استغراقاً آخر، والمماثل لا يقبل مماثلاً معه، لأنّ المدخول يكون مستوعباً، فلا يُعقل أن يطرأ عليه الاستيعاب من الأداة مرة أخرى.

والجواب هو، أنّه لا يلزم من قولنا، بدلالته على العموم، أيّ من المحذورين، وذلك لأنّه يوجد في المقام نحوان من الاستغراق.

١ - النحو الأول: هو استغراق هيئة الجمع لمفاد مدلول المادة، وهو استغراق إفرادي، بمعنى أن المادة تمتص كل أفراد مدلولها ثم تحولهم إلى أجزاء لمدلول هيئة الجمع، وهكذا يكون كل فرد جزء من الجماعة، وحينئذ يأتي دور الاستغراق الثاني.

٢ - النحو الثاني: من الاستغراق هو، استغراق «كل»، فإنّ مفادها الاستيعاب الأجزائي، وحينئذ، ينحل المحذوران.

أما إنحلال المحذور الأول، فلأنّه لا تكرار في الاستيعاب، لأن أحدهما في طول الآخر.

وأما انحلال المحذور الثاني، لأن الاستيعاب الثاني أجزائي بطراً على المستوعب الأفرادي، ويكون سنخ أحدهما غير سنخ الآخر.

والخلاصة هي، أنّ أداة العموم إذا دخلت على المعرف باللام، تدل على الاستيعاب الأجزائي، كما ذكرنا ذلك في التمييز بين العموم المجموعي والعموم الاستغراقي، وفي المقام، أيضاً تدل الأداة على الاستيعاب الأجزائي لمدخولها، وهو الجمع المحلي باللام، لأن الأفراد التي استوعبها الجمع المحلي واستغرقها، ببركة دخول اللام عليه، يصبح كلّ منها بمثابة جزء من ذلك المعنى الواحد، وحينئذٍ، تدل الأداة على استيعاب تمام تلك الأجزاء، إذن فالاستيعاب المُستفاد من الجمع المحلي، غير الاستيعاب المستفاد من أداة «كل»، وبهذا لا يلزم المحذور الإثباتي، وهو، التكرار، كما أنّه لا يلزم المحذور الثبوتي، وهو دخول الأداة على الجمع المحلي، والمسمى بقبول المماثل للمماثل، أو المستغرق لاستغراق آخر.

ثم إنّ هناك وجوهاً أخرى نستعرضها يُستدلُّ بها لإثبات أنّ «الجمع المحلي باللام» يدل على العموم، ومن خلالها، يتضح الحقيقة، والمختار.

١ - الوجه الأول: هو صحة الاستثناء منه، كما في قولك: «أكرم العلماء إلاّ زيداً» ومعنى الاستثناء هو، إخراج ما لولا الاستثناء لدخل.

وحينئذٍ نقول: أنّ هذا الفرد المستثنى، والذي كان داخلاً في معنى كلمة «العلماء»، هل هو داخل في المدلول الوضعي للكلمة، أم في المدلول الناشئ من مقدمات الحكمة والإطلاق؟ والثاني باطل، فيتعين الأول.

وأما بطلان الثاني، فلأن مقدمات الحكمة، ترجع إلى مرحلة المدلول الاستعمالي، وهذا يعني أنّ المستثنى داخل في المدلول الوضعي لكلمة «العلماء»، وبه يثبت أنّ «الجمع المعرف باللام» موضوع للعموم، لأن المدلول الإطلاقي الحكمي مدلول تصديقي جذّي لا يكون إلاّ في موارد وجود الإرادة التصديقية، بينما صحة الاستثناء هذا، غير موقوف على ذلك.

والجواب عن هذا الوجه، نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فيقال: بأن هذا الاستثناء كما يصح من «الجمع المعرف باللام»، فإنه يصح من «المفرد المعرف باللام»، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ خَشِيرٌ﴾ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا ولو تم ما ذكرتم، لزم أن نلتزم بقول من قال: بأن المفرد المعرف باللام، يدل على العموم وضعاً، ولا وجه للفرق بين الجمع المعرف باللام، وبين المفرد المعرف بها. هذا أولاً، وللزم ثانياً مخالفة المشهور القائلين بعدم دلالة «المفرد المعرف باللام» على العموم، فإن ادعى أن الوجدان يشهد على الفرق بين الاستثناءين. حيث أن دلالة الاستثناء من المفرد على العموم تحتاج إلى عناية، بينما دلالة الاستثناء من الجمع على العموم لا تحتاج إليها، قلنا: أولاً، هذا قياس، فلا ينبغي قياس أحدهما على الآخر. وثانياً، ينقض عليهم بالجمع المضاف كما في قولهم: أكرم علماء البلد، فإنه لا إشكال في صحة الاستثناء منه بلا عناية مع أن المشهور عدم دلالتها على العموم.

وأما ما يُجاب عن الوجه الأول حلاً فهو: إن الاستثناء وإن كان معناه إخراج ما كان داخلياً لولاه، إلا أن الأمر لا يدور في الدخول، بين الدخول تحت المدلول التصوري الوضعي للمستثنى منه، أو المدلول الجذبي، بل هناك شق ثالث، وهو الدخول تحت المدلول الاستعمالي للجمع، إذ أنه لا إشكال في أن كلمة «العلماء» - الجمع - يصح استعمالها في كل مرتبة من مراتب الجمع بتمامه، بنحو يكون المراد، كلاً منها بتمامها وكمالها، ولا مجاز في ذلك، لأن الواضع عندما وضع هيئة الجمع لما يزيد عن اثنين، إنما وضع هذا، كعنوان مشير إلى واقع الكثرات، وحينئذ، تكون الثلاثة مصداقاً لهذا العنوان بتمامه، وهكذا تكون الأربعة والخمسة مصداقاً له، ويكون صدقه عليها على حد واحد.

وبناء عليه نقول: إذا قال المتكلم: «أكرم العلماء إلا زيداً»، فإننا نستكشف أن زيداً داخل في المراد الاستعمالي من العلماء، أي أن غاية ما يلزم من صحة الاستثناء هو دخول المستثنى في المراد الاستعمالي من المستثنى منه، وهو الجمع المحلي، فيكشف عن أنه قد استعمله في العشرة

المشتملة على المستثنى لا التسعة، وهذا لا كلام في صحته وكونه استعمالاً حقيقياً حتى عند المنكرين لدلالة الجمع على العموم.

لكن السؤال حينئذ هو، هل أنه يوجد في الكلام ظهور يقتضي كون المراد الاستعمالي فيه هو العشرة؟ ولو كان لفظ العلماء موضوعاً للعموم، لتعين أن يكون المراد ذلك.

والخلاصة هي: إن الكلام إنما هو في أنه هل يتعين استعماله فيه كي يمكننا إثباته باصالة الحقيقة، أو أنه لا يتعين فيه، بل يمكن استعماله كذلك في الأقل، إذن، فصحة الاستثناء لا يبرهن إلا على أن المستثنى كان داخلاً في المراد الاستعمالي من المستثنى منه لولا الاستثناء، وهذا لا يدل إلا على جواز استعمال اللفظ في العشرة حقيقة، وهذا لا خلاف فيه، وإنما محل الخلاف، في جواز استعماله في غيره حقيقة وعدم جواز ذلك، ونحن نريد إثبات عدم جوازه في غيره إلا مجازاً، وهذا لا يثبت بهذا البرهان، فإنه يصح أن نقول: «أكرم علماء البلد إلا زيدا»، بلا عناية، مع أن لفظ علماء البلد، «الجمع المضاف» لا دلالة فيه على العموم، وهذا منبه للوجدان، إلى أن صحة الاستثناء لا تكون برهاناً على وضع اللفظ للعموم.

الوجه الثاني: هو أنه لا شك في دلالة قوله: «أكرم كل العلماء» على العموم، ولولا كلمة، «كل»، لكان ذلك مورداً للنزاع، وقد استدللنا به سابقاً على نفي دلالة الجمع المعرف على العموم.

وتقريب الاستدلال به على العموم هو، أن «كل»، إذا دخلت على المعرفة، يكون مفادها الاستيعاب الأجزائي والتأكيد على أن الحكم ثابت لتمام أجزاء المدخول، فهي لا تحدد ماهية أجزاء المدخول بحسب الوضع، بل ماهيته، تتحدد من قبل نفس المدلول الاستعمالي للفظ المدخول، وهذا يعني: أن لفظ «العلماء» في المثال، يدل بنفسه ضمناً على أن كل فرد من أفراد «العلماء» يشكل جزءاً من مدخول «كل»، وهذا معنى العموم.

وهذا الوجه يُبطل نقضاً وحلاً.

أما إبطاله نقضاً: فيما تقدم في النقض على الوجه السابق، من لزوم دعوى دلالة الجمع المضاف على العموم أيضاً «علماء البلد» عند من يرى فرقاً بينه وبين المعرف الواقع مدخولاً «لكل»، «كل العلماء» فإن نفس هذا الدليل يجري فيه، إذ لا إشكال في استفادة العموم منه عند دخول الأداة عليه، كما في قولهم: «أكرم كل علماء البلد»، حيث يدل على العموم الأجزائي، لأنه حينئذٍ، لا بدّ من افتراض أنّ كل فرد هو جزء من المدخول، وهذا يعني، أنّ «علماء البلد» وضع للدلالة على هذه الأفراد، وهو معنى العموم.

أما إبطاله حلاً، فيكون بأحد طريقتين:

١ - الطريق الأول: هو أن يُقال بأنه صحيح أن «كل» التي تفيد العموم الأجزائي لا تضيف إلى مدخولها معنى جديداً، بل تنظر إلى المعنى المستعمل فيه المدخول، وتقول: إنه أريد بتمام أجزائه. وفي المقام فإن المعنى المستعمل فيه المدخول، معنى مرناً قابلاً لأن يكون ثلاثة، وأربعة، وخمسة، إلخ... وبما أن «كل» لا تدل على أكثر من استيعاب تمام أفراد المرتبة المرادة من الجمع المعرف، كانت لا تدل على العموم إلا إذا أريد من الجمع الواقع مدخولاً لها، المرتبة العليا، وأما تعيينها بالخصوص من بين المراتب، فهو يحتاج إلى دليل.

وقد يُقال: بأنّ هناك قرينة تجعلنا نفهم العموم من الجمع في المقام، وتلك القرينة هي دلالة الإقتضاء، فإنّه لو كان المتكلم قد أتى «بكل» على ذلك النحو، لزم اللغو، لأنّ الإتيان بها حينئذٍ، لا يفيد ثمرة معتداً بها عرفاً في مقام إفادة المقصود، إذ مع الإتيان بها، نفهم أنّ هناك مرتبة من الجمع أرادها المتكلم، ومع عدمه، نفهم نفس المعنى لأنّها حسب الفرض لا تضيف معنى جديداً.

إذن كي لا يلزم اللّغوية، يكون الإتيان بها من المتكلم قرينة على أنّ غرضه إرادة المرتبة العليا، وبذلك يتحصل معنى العموم.

والخلاصة هي: أنّ استفادة العموم عند دخول الأداة، إنّما يكون بدلالة

الإقتضاء التي هي من الدلالات العرفية، فإن استعمال الأداة مع عدم إرادة العموم، يكون باللغو أشبه عرفاً.

٢ - الطريق الثاني: هو أن الجمع المعرف، له مدلول استعمالى، وهو متعين في مرتبة من مراتب الجمع، ومدلول وضعى، وهو غير متعين، لأنه معنى مرئى قابل للتعين في كل موارد الكثرة.

وحينئذ نقول: إن «كل»، إن كانت موضوعة لاستيعاب تمام أجزاء المراد الاستعمالى، فالإشكال يكون وارداً، وهو أنها تابعة لمدخولها، فيجب معرفة المراد منه قبلاً لتستوعبه بتمامه، وإن كانت موضوعة لاستيعاب أجزاء تمام ما يمكن أن يكون جزءاً للمدلول الوضعى للمدخول، فحينئذ، كل ما يمكن كونه جزءاً من المدلول واحتمل دخله، يثبت له الحكم، فالرابع مثلاً، يمكن كونه جزءاً من المدلول، لإمكان تعيين المدلول الوضعى في أربعة، وكذلك الخامس، لإمكان تعيينه في خمسة، وهكذا.

وبناء عليه: يثبت دلالة «كل» على العموم بنفسها، بلا حاجة إلى قرينة خارجية وبلا حاجة إلى افتراض أن المدخول دال على أعلى المراتب.

وبهذا البيان: نستطيع تفسير استفادة العموم من الجمع المحلى عند دخول الأداة عليه، حتى في موارد عدم وجود إرادة استعمالية في الكلام، بخلافه على البيان السابق.

٣ - الوجه الثالث: وهو محاولة تكميل وتصحيح المسلك الثانى المتقدم في دلالة الجمع المحلى باللام على العموم، وحاصله: أنه لا إشكال في دلالة اللام عرفاً على التعيين وكما يذهب علماء العربية إلى ذلك أيضاً، إذن فلا بد وأن يكون مفاد مدخولها متعيناً بنحو من أنحاء التعيين، فإن لم يكن عهد في البين، فإنها تحمل على التعيين الجنسى أو النوعى، وإن كان عهد ذهني أو خارجي أو ذكرى حملت عليه.

وهذا الحال ثابت فيها حتى مع دخولها على الجمع، حيث أنها لا تنسلخ عن مفادها.

ومن هنا، فهي تدل على التعيين عند دخولها على الجمع - علماء - .
وهذا التعيين المحتمل في مورد دخول اللام على الجمع يُتصور بأحد أنحاء .

١ - النحو الأول: هو أن يكون عهدياً، وهذا التعيين معقول في نفسه،
وفي كل مورد يكون هناك عهد كما لو كان هناك علماء معهودين، لا إشكال
في عدم دلالة على العموم، إذن فعدم التعيين العهدي يؤخذ كأصل في
موضوع دلالة الجمع المحلّ باللام على العموم كمصادرة على المطلوب .

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون تعييناً جنسياً: وهذا النحو وإن كان
معقولاً في نفسه ومحمّل أيضاً. لكن هناك قرينة نوعية قائمة على خلافه،
وذلك لأن هيئة الجمع غالباً ما تلحظ آلة لإرادة ذوات الأفراد لا عنوان الجمع
والجماعة، ولذلك قلنا إن الأصل في العموم الاستغرافية ولذا قلنا باستفادة
الاستغرافية من الجمع المحلّ باللام بناء على استفادة العموم منها، وهذه
الحالة الجمعية تسقط في المراد الجدي، فيسقط الاحتمال .

٣ - النحو الثالث: وهو تعيين لا ينفع اللغوي، وإنما ينفع الفقيه، حيث
يعرف به الحكم .

وهذا التعيين بالنتيجة تعيين بدلي للكلي لا يفيد تعييناً في مرحلة مدلول
الكلام، لأن الإطلاق البدلي لا يضيف نحواً من التعيين إلى الماهية، لا في
مرحلة تقرّرها الذهني، ولا في مرحلة إنطباقها الخارجي على مصاديقها،
وإنما هو تعيين أصولي وليس عرفياً، لأن البدلية لا تقتضي تعييناً في مرحلة
إنطباقها الخارجي على مصاديقها، ولا في مرحلة تقرّرها الماهوي، حيث لا
تضيف شيئاً ماهوياً إلى المعنى كما عرفت. وإذا انتفت هذه الاحتمالات
الثلاث تعين النحو الرابع .

٤ - النحو الرابع: وهو تعيين كُن «اللام» الداخلة على الجمع، دالة
على العموم والاستغراق .

وبعد استبعاد الاحتمالات الثلاثة، بتعين الاحتمال الرابع، فيدل دخول

«اللام» على الجمع، على إرادة المرتبة المتعينة صدقاً من مدلول المادة، كما هي في الاحتمال الرابع لأنّ أي مرتبة أخرى غيرها، لا تكون متعينة.

لكن هذا الوجه غير تام أيضاً في إثبات العموم، لأنّه وإن كانت «اللام» تدل على التعيين الصدقي، لكن هل هذا يكفي في إثبات العموم المطلوب بالوضع؟ أم أنّه لا بدّ من قرينة أخرى تُثبت ذلك؟

وبيان ذلك هو، أنّه لو قال المولى: «أكرم العلماء»، فإنّه بمقتضى القول بدلالة «اللام» على التعيين، نعرف أنّه ليس المراد نصف العلماء، ولا ثلثهم ونحوه، إذ لو أُريد ذلك لسألنا حيثُذ أنّه أي نصف أو ثلث أُريد؟

ومن الواضح أنّ هذا خلاف التعيين، لأنّ التعيين يقتضي إرادة تمام الأفراد.

ثمّ نسأل ثانية، هل أراد تمام أفراد الطبيعة بلا قيد، أو أنّه أرادها ضمن حصة خاصة مقيدة بها؟

قد يُقال بأنّ كلتا الحصتين من الطبيعة معقول ومحفوظ فيه التعيين، ولكن «اللام» لا تُعين أحدهما، إلّا أنّ يُدعى أنّ «اللام» تدل على استغراق المطلق من مدخولها، ولكن هذا أمر إضافي، لا بدّ له من دليل، ونفس «اللام» لا تقتضيه.

إذن، بعد دلالة «اللام» على التعيين وتردّده بين المطلق والمقيّد، تأتي مقدمات الحكمة، وتُثبت أنّه المطلق.

وهكذا يكون العموم استيفيد تليفاً من «اللام» ومقدمات الحكمة.

وإن شئت قلت: إنّ غاية ما يثبت بهذا الوجه هو، دلالة «اللام» على استيعاب الطبيعة للمرتبة المستوعبة من الأفراد، باعتبارها هي المتعينة صدقاً، ولكن السؤال هو، هل أنّ الطبيعة المستوعبة، هي الطبيعة المطلقة، أو المقيدة منها؟

ومن الواضح، أنّ «اللام» لا يمكنها أن تعين واحدة منهما، لأنّه كما

تكون جميع أفراد الطبيعة المطلقة متعينة صدقاً، كذلك جميع أفراد الطبيعة المقيدة تكون متعينة صدقاً.

وبناءً على هذا، فإننا نحتاج إلى دال آخر لإثبات كون الطبيعة المستوعبة المستغرقة هي المطلقة لا المقيدة، لأن «اللام» الدالة على التعيين لا تقتضي إلا نفي احتمال كون المستوعب بعض أفراد الطبيعة المطلقة.

إذن فكل قيد يطرأ على طبيعة العالم، يكون مقيداً للمقدمات، وليس تصرفاً في مدلول «اللام».

وعليه يكون نتيجة تقييد المعرف «باللام»، كنتيجة تقييد المطلقات، أي أن القيد يعرض على المقدمات وليس على الدلالة الوضعية للكلمة، ولذا نشعر وجداناً أن تقييد «أكرم كل عالم»، فيه عناية أكبر من العناية الموجودة في تقييد «أكرم العلماء»، مع أنه لو كانت دلالة كل منهما على العموم بالوضع، لاحتاج الفرق إلى تفسير، بينما على ما ذكرنا، فإن العموم المستفاد من «اللام» تدخل في مقدمات الحكمة، والعناية في تقييدها، أخف مؤنة من تقييد العموم المستفاد من «كل» لأنه بالوضع.

وزيادة في توضيح دفع الوجه الثالث المتقدم نقول: إنه لا إشكال في أن الجمع له مراتب وهذه المراتب تمثل كثرات متغايرة، بعضها أكبر من بعض، وكل كثرة من هذه الكثرات لها محدد به يكون قوامها، وهذا المحدد على قسمين، محدّدات كمية، ومحدّدات نوعية. أمّا المحدد الأول: فنريد به الكثرة التي تكون محدّدة بعدد صحيح أو كسري، مثل سبعة، وثمانية، وعشرة، وثلاث، وربع ونصف ونحوها، وأمّا المحدد الثاني: فنريد به، الكثرة المنتسبة إلى فئة خاصة، كالعلماء العدول، والعلماء الفقهاء، والعلماء المؤلفين ونحو ذلك. وحينئذ، بعد هذا نقول: إن هيئة الجمع موضوعة لمعنى إسمي، هو هذه الكثرات، لكن وضعها لذلك يتصور على نحوين:

أ - النحو الأول: هو أنها موضوعة لها بنحو لا تكون دالة على ما به تتحدد كل كثرة، أي أنها موضوعة للقدر المشترك بين هذه الكثرات، وحينئذ، لو أريد كثرة بعينها لزم أن يكون حدّها الكمي أو النوعي مبيناً بدال آخر.

ب - النحو الثاني: هو أنها موضوعة لها بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فيتصور الواضع الجامع بينها ثم يجعله مشيراً إلى واقع هذه الكثرات بحدودها الذاتية التي يتميز بها كل كثرة عن الأخرى، ووضع الهيئة لأشخاص تلك الكثرات، وحينئذ تكون كل كثرة بحددها الكمي أو النوعي مدلولاً للهيئة على نحو البذل، كالمشترك اللفظي، غاية الأمر أنه يختلف عن المشترك اللفظي بأنه بوضع واحد، بينما المشترك اللفظي بوضعين، كما ذكرنا سابقاً، وهذه ميزة هذا القسم من الوضع، وعليه يكون استعمال هيئة الجمع في كل كثرة بحددها صحيحاً وحقيقة.

وبناء على القسم الثاني، فإن كلمة «علماء» يصح استعمالها في أي كثرة، فيجوز للمستعمل لها، أن يقول: إني أردت الكثرة الفلانية، ويكون ذلك صحيحاً ولا اعتراض عليه، نعم يكون مجعلاً في مقام التفهيم والتفهم لو قال: «أكرم علماء»، وسكت، ولكن لو أدخل «اللام» فقال: «أكرم العلماء»، فحينئذ نقول: إنه لا بد وأن يكون قد أراد كثرة محدّدة، لكن تلك الكثرة، لو كان حدّها كمياً لا تكون ذات تعين صدقي، حتى لو صرح به المتكلم فقال: أردت سبعة مثلاً، لأنه لا ندري أي سبعة أراد، إذ أن السبعة قابلة للصدق على سبعات متعددة، بينما لو كان حدّها نوعياً فحينئذ، تكون متعينة صدقاً. لأنها تستوعب تمام الأفراد، سواء أكان باعتبار أصل الطبيعة، ويسمى بالاستغراق الكامل، أم كان باعتبار صفة من الصفات الطارئة عليها، «كالعدالة»، فإن هذا المحدّد متعين الصدق خارجاً، وحينئذ الكثرة، مدخول «اللام» الدالة على التعيين، لم يُرد منها كثرة محدّدها كمياً، أي، «كثرة متناهية»، بل أريد منها كثرة محدّدها نوعياً، أي، «كثرة غير متناهية»، وهذه يُعبّر عنها أصولياً بالاستغراق.

ولما كانت الحدود النوعية متعدّدة، حينئذ نسأل: إنه أي كثرة محدّدة نوعياً أرادها المتكلم؟

والجواب: إن «اللام» تُثبت التعين، والتعين الصدقي موجود في جميع

الكثرات المحددة نوعياً، لأن أي مرتبة منها إذا علمناها، تكون متعيّنة صدقاً. لكن أيّاً منها أريد، فهذا أمرٌ غير متعيّن فيها جميعاً، حتى في مرتبة الاستغراق المطلق، لأنّه لا دليل يدل على ذلك.

وهذا يعني، أنّ دلالة «اللام» على التعين لا تفيد العموم، بل نحتاج في إثبات دلالتها على العموم إلى دال آخر، سواء أكان مقدمات الحكمة أم غيرها.

٤ - الوجه الرابع: هو أنّه لا إشكال في فهم الفقيه، العموم، من مثل، «أكرم العلماء»، ولذا يُفتي بوجوب الإكرام على نحو الموجبة الكلية.

ولكن الكلام في مدرك هذا العموم المفهوم، فهل هو، لأنّ الجمع المعرّف موضوع للعموم؟

وهذا يعني أنّ العموم يكون مدلولاً لفظياً للكلام، بحيث إنّ لفظ «العلماء» لو استعمل في غير العموم، كان مجازاً، أم أنّ المدرك هو، مقدمات الحكمة، ويكون العموم مدلولاً جدياً للكلام؟، لأنّ مقدمات الحكمة تنظر إلى المراد الجدي.

وبناء عليه لا يكون استعمال لفظ «العلماء» في الخصوص مجازاً لعدم أخذ العموم في المدلول الوضعي.

والسؤال الذي يطرح نفسه هو، هل أنّ مقدمات الحكمة تصلح أن تفسّر لنا استفادة العموم من لفظ «العلماء» أم لا تصلح؟.

وعلى الأول، تبقى المسألة مجعلة.

وعلى الثاني، يتعيّن كون المدرك لهذا الإنفهام هو الوضع.

وقد ذكر لنفي صلاحية مقدمات الحكمة لإثبات العموم تقريباً^(١).

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ ص ٤٤٦ - ٤٤٧.

١ - التقريب الأول: هو أننا قد بيّنا في صدر البحث، أن هناك فرقاً بين العموم المستفاد من الأداة، وبين العموم المُستفاد من مقدمات الحكمة مع اشتراكهما في سراية الحكم إلى تمام الأفراد، وذلك الفرق هو أنه في المطلقات، مثل، «أكرم العالم»، المنظور إليه في مرحلة اللفظ. هو نفس الطبيعة، ومقدمات الحكمة تنفي القيود عنها، ثم إن ذلك الحكم المتعلق بها يسري منها إلى الأفراد، لأنّ إنطباقها عليها ضروري.

بينما في العمومات الوضعية، مثل، «أكرم كلّ عالم»، المنظور إليه في مرحلة اللفظ هو نفس الأفراد، بمعنى أنّ المتكلم قد حشرها تحت المدلول اللفظي للكلام، ثم صبّ الحكم عليهم.

وبناءً على هذا نقول: إنه في المقام، لو قال المولى، «أكرم علماء»، فإنّ مفاد الجمع هنا، جماعة لا بشرط من حيث سائر الحصص. وهذا قد يلحقه تنوين التنكير، وبعد دخول «اللام»، يصير معرفة نحوياً.

وحينئذٍ، لو بقينا نحن ومقدمات الحكمة، فإنّها غاية ما تُثبت لنا هو، عين ما تُثبت في قولنا: «أكرم العالم»، حيث أنّ لفظ «علماء» لم يصف إليها قيداً أصلاً، ولا يمكن أن تُرينا الأفراد بتمامهم ولو بنحو إجمالي، وإنّما تُرينا عنواناً، ولكن من باب أنه بلا قيد، فإنه ينطبق على تمام الأفراد.

بينما الوجدان، قاضٍ بخلاف ذلك، حيث أنّه في قولنا: «أكرم العلماء»، نرى الأفراد بصورة إجمالية، وكم فرق، بين «أكرم العلماء»، وبين «أكرم العالم»، إذ في الثاني، الحكم انصبّ على الطبيعة ثم سرى منها إلى الأفراد، بينما في الأول، الحكم انصبّ على الأفراد مباشرة.

وهذا لا يمكن تفسيره على أساس مقدمات الحكمة، إذن فينبغي تفسيره على أساس الوضع.

وهذا الوجه يُمكن الإجابة عليه نقضاً وحلاً.

أما نقضاً، فإنكم إن كنتم لا تقولون بدلالة الجمع المضاف على

العموم، فإن نفس الكلام يجري هنا فيه، فإن العموم هنا لو كان بمقدمات الحكمة، لكان قولنا: «أكرم علماء البلد»، من قبيل قولنا: «أكرم عالم البلد»، والمنظور إليه حينئذ طبيعة الجمع، والمقدمات تنفي القيد ويسري الحكم حينئذ إلى تمام الأفراد عن طريق الإنحلال، بينما الوجدان قاض بأنه في قولنا: «أكرم علماء البلد»، يستحضر القائل الأفراد، ثم يحكم.

إذن لا مورد لمقدمات الحكمة.

وأما الإجابة عنه حلاً: فإنه بناء على ما حققناه سابقاً من دلالة «اللام» على التعيين، يكون تفسير هذه الظاهرة واضحاً، وذلك لأن دلالة «اللام» على التعيين تقتضي الاستغراق، أي كثرة ذات محدّد نوعي، لا كمي - وإن كانت لا تُثبت ماهية ذلك المحدّد النوعي - وذلك لأن هذه الكثرة لها تعين صدقي، وكلّ كثرة من هذا القبيل، لها ذلك التعين، ولذا لا يختلف حال أي محدّد نوعي عن محدّد نوعي آخر، وتبقى «اللام» حيادية من ناحية تعين شخصية ذلك المحدّد النوعي، وحينئذ لو فرض أنه وجدت قرينة نسميها مقدمات الحكمة، ودلت على أن ذلك المحدّد النوعي، هو أوسع المحدّدات، فنضم دلالة «اللام» على الاستغراق إلى القرينة المعينة والمشخصة للمحدّد النوعي، فيتكوّن لدينا رؤية لجميع الأفراد بنحو الإجمال.

ومن هنا، لا يُقاس «أكرم عالم»، على «أكرم العلماء»، فإن الأول تعلق الحكم فيه بالطبيعة ولا نظر له في مرحلة الكلام إلى الأفراد، ولذا لا دال عليها.

بينما الثاني، الحكم فيه تعلق بتمام الأفراد لوجود دليل وضعي يدل على الاستغراق، لكنه مهمل من ناحية حدّه النوعي، ودليل آخر عرفي، بشخص ذلك المحدّد النوعي، وحينئذ فسوف تتكوّن لدينا نظرة إجمالية إلى تمام الأفراد في مرحلة الكلام.

وهذا سر الوجدان الذي نشعر به بالفرق، ولا حاجة معه لفرض أن «اللام» موضوعة مباشرة للعموم.

لكن يبقى سؤال وهو، أنه ما هي تلك القرينة الحكمية التي تُثبت أن المحدّد النوعي هو أوسع المحدّدات دون غيره.

٢ - التقريب الثاني: ومرجعه إلى إنكار جريان مقدمات الحكمة في المقام، حتى بالنحو الذي تجري فيه في مثل أحلّ الله البيع.

وبيانه مبني على ما تقدم، من أن هيئة الجمع موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، يعني أن الموضوع له هو كلّ كثرة كثرة من الكثرات المتغايرة بالمحدّدات النوعية والكمية، وبناءً عليه، لو فرضنا، أن لفظ «العلماء» في قولنا: «أكرم العلماء»، لا دلالة فيه على العموم، فحينئذٍ يبقى مردّدين بين إرادة هذه الكثرة ذات المحدّد النوعي الأضيق، وبين إرادة تلك الكثرة ذات المحدّد النوعي الأوسع، وهذا يصير من باب الإجمال اللفظي، لأن استعمال اللفظ في كلّ منها على نحو الحقيقة، ويكون من قبيل المشترك اللفظي إذا استعمل في أحد معنييه دون قرينة معينة لذلك، ومجرد ذلك لا يعني أنه استعمل في المعنى الأوسع، ومقدمات الحكمة لا تجري حينئذٍ لأنه ليس من شأنها تعيين أحد معنيي المشترك.

بينما لا إشكال في استفادة الإطلاق، ولا منشأ لذلك إلا كون الجمع المعروف «باللام» موضوعاً للعموم.

والجواب عن هذا الوجه هو، أنه في الوضع العام والموضوع له الخاص، يحتاج دائماً إلى أن يتصور الواضع عند الوضع عنواناً كلياً يجعله مرآة وحاكياً عن الأفراد، ويضع بواسطته اللفظ لها، وهذا العنوان الكلي المتصور على قسمين:

أ - القسم الأول: هو أنه تارة يكون بنفسه مصداقاً لنفسه.

ب - القسم الثاني: هو أن لا يكون كذلك، وهذا ليس بأمر غريب، فقد تقدّم في المنطق، أن بعض المفاهيم تكون بنفسها مصداقاً لنفسها، كمفهوم الكلي، فإنه بنفسه كلي ومصداق لنفسه.

وبعض المفاهيم ليس كذلك، كمفهوم الجزئي، فإنه ليس جزئياً، أي ليس مصداقاً لنفسه.

وعندما لا يكون ذلك العنوان الكلّي مصداقاً بنفسه لنفسه، فاللفظ الموضوع له، يجب استعماله في الأفراد ولا يجوز استعماله في الكلّي، لأنّ اللفظ وضع لأفراده، وهو ليس من أفراد نفسه، ومثاله، «الحرف»، فإنه موضوع «النسبة»، بالوضع العام والموضوع له الخاص، ونفس مفهوم «النسبة» ليس مصداقاً بنفسه لنفسه، ولذا نعبّر عنه «بالإسم»، فكلمة «في» لا يصحّ استعمالها في مفهوم «النسبة الظرفية» لأنها موضوعة لأفرادها، ونفس النسبة الظرفية ليست من أفراد نفسها.

وأما إذا كان ذلك العنوان الكلّي مصداقاً بنفسه لنفسه، كما لو وضعنا لفظاً للكليات بتوسط الكلّي، فيما أنّ الكلّي هو أحد الكليات، فحينئذٍ، يصح استعمال اللفظ في نفس مفهوم الكلّي.

ومن هنا نخلص إلى قاعدة مفادها: إنّه في موارد القسم الثالث من الوضع لا بدّ من تصور عنوان كلي يُشير به الواضع إلى الأفراد، وهذا العنوان، إنّ كان بنفسه فرداً لنفسه، فإنه يصح حينئذٍ استعمال اللفظ الموضوع فيه، بل يكون هو المنصرف من اللفظ، باعتبار أنّ العُلقة الوضعية وإن تحققت في غيره من الأفراد، لكنها في هذا الفرد لها وجه تأكد في الجملة، وهي به أحق، وإلاّ لم يصح.

وإذا أردنا تطبيق ذلك في المقام نقول: إنّه لو سلّمنا أنّ هيئة الجمع موضوعة بنحو الوضع العام والموضوع له الخاص، فإنّ الواضع احتاج عند الوضع إلى تصور مفهوم كليّ يشير به إلى الكثرات المتعدّدة، وهذا المفهوم هو نفس مفهوم الجمع والكثرة، ومفهوم الجمع، جمع، أيّ إنّه يصح استعمال اللفظ الموضوع فيه، لأنّه يصح أنّ يكون مصداقاً بنفسه لنفسه، بل يكون هو المنصرف من اللفظ، وحينئذٍ، فإذا قيل «أكرم العلماء»، يُحمل ذلك على كليّ الجمع، لأنّه أحد أفراد نفسه التي وضع اللفظ لها، وحينئذٍ لا مانع

من جريان مقدمات الحكمة لنفي القيود الزائدة، وإثبات أن هذا الكلّي وقع موضوعاً للحكم على إطلاقه كما تجري في كلّي البيع إذا وقع موضوعاً للحكم بالحلية.

وكنا قد ذكرنا في آخر التقريب الأول من الوجه الرابع، أنه بقي سؤال، مفاده هو، أنه ما هي تلك القرينة الحكمة التي تُثبت أن المحدّد النوعي هو أوسع المحدّدات دون غيره؟.

وهنا، نُعطي الجواب عن هذا السؤال فنقول: إن مفاد الجمع على ما بينا سابقاً، هو كلّي الكثرة القابلة للتعيين في أي حد، ووظيفة مقدمات الحكمة، هي نفي الحدود، لكن تارة، يكون نفي الحدود عن ذوات الأفراد المتكوّن منها الكثرة، وأخرى يكون نفيها، عن نفس الكثرة بما هي.

والأول: مرجعه إلى نفي لحاظ الأوصاف والخصوصيات الطارئة على الفرد، وحينئذٍ فإن غاية ما يُنتج إجراء مقدمات الحكمة هو، إطلاق الأحوال بالنسبة إلى هذه الأفراد، وهذا لا يُعطينا نظرة أشمل للأفراد، بل يُعطينا نحو تعرية لها من القيود.

ومن هنا، نشأ الإشكال.

والثاني، مرجعه إلى نفي القيود - وهي المحدّدات الكميّة والنوعية - عن الكثرة، وهذا يعني، أن الكثرة التي تُشكل موضوعاً للحكم في مقام الإثبات، لم يؤخذ معها محدّد من المحدّدات، إلا ذات مدلول المادة.

فمثلاً لفظ «العلماء»، لا يمكن شموله - «للجهال» - وبمقتضى اصالة التطابق بين مقامي الثبوت، والإثبات، يُثبت أن المحدّد المأخوذ في مقام الثبوت وهو «العلم» في المثال، أي المحدّد النوعي الذي هو أوسع المحدّدات النوعية أيضاً هو مدلول المادة فقط، وهذا معناه، الاستغراق.

إذن أي محدّد آخر يزيد على ذلك هو، منفي بمقدمات الحكمة واصالة التطابق، ولذا نرى كثرة، محدّدها «العالمية» - في المثال - فقط، وهي كثرة استغراقية، وهكذا تثبت المقدمات الرؤية الأوسع للأفراد.

وبهذا، تتضح نكتة رؤيتنا للأفراد، حتى في غير مورد ثبوت «اللام»، كما في الجمع المضاف، مثل، «أكرم علماء البلد».

والخلاصة: هي أنّ البرهان على وضع «اللام» للعموم إبتداءً أو بتوسط التعيين، إمّا لمّتي، كتصريح الواضع، وإمّا إتيّ، وهو أنّ يكون عندنا وجدان بدالاتها على ذلك، ولا نستطيع تفسيره، إلّا على أساس الوضع.

لكن قد عرفت، أنّ هذا الوجدان يمكن تفسيره على أساس مقدمات الحكمة، إذن فدالاتها على العموم، لم تكن لوضعها له، حيث أنّه لم يثبت وضعها له، لا إبتداءً، ولا بتوسط دلالتها على التعيين، بل لعلّه من المطمئن به هو عدم كلا الأمرين.

أمّا دلالتها عليه وضعاً بتوسط دلالتها على التعيين، وذلك بأن يُراد من التعيين، التعيين الصدقي، ولا تعيين صدقي إلّا بالاستغراق.

فبرد عليه، مضافاً إلى ما ذكرنا، من أنّ هذا يُثبت الاستغراق، لكنّه لا يُثبت الحدّ النوعي لهذا الاستغراق، فنحتاج إلى قرينة تُثبت أنّ التعيين لا ينحصر بالتعيين الصدقي، بل التعيين الذهني والتعيين الجنسي كلّ منهما معقول في الجمع المعرّف، كالمفرد المعرّف.

والشاهد هو، صحة قولنا: «أكرم الكثير من العلماء» من دون عناية، بينما هو غير متعين صدقاً.

وغاية ما يقتضيه ذلك القول هو، إكرام أكثر عدد منهم، مع أنّ «اللام» هي «اللام»، والتعيين الذي تعطيه لكلمة كثير، هو نفسه الذي تعطيه لهيئة الجمع.

وما ذكرنا في مقام تلفيق وجهٍ للاستدلال على العموم، من أنّ التعيين الذهني غير مناسب، لأنّ الجمع يُلاحظ مرآة للأفراد، ومعه لا يناسب التعيين يجاب عنه:

بأنّ التعيين إنّما هو في مرحلة اللحاظ الاستعمالي، وملاحظته مرآة،

إنما هو في مرحلة تعليق الحكم عليه، والمتعين بعد تعيينه يلحظ مرآة، ولا منافاة بين الأمرين.

وعليه، فدلالة «اللام» على التعيين، غير موجبة لدلالاتها على العموم وضعاً.

وأما دلالتها على العموم ابتداء للوضع، فهو بعيد، بدليل أنّ الجمع المعرّف يطرأ عليه المقيّد المتصل، مثل، «أكرم العلماء العدول» دون عناية أو تجوز في إرادتنا منه خصوص العدول.

وحينئذٍ، نقول: إنّ «اللام» تدل على استغراق هيئة الجمع في مدخولها.

ولكن ما هو مدخولها؟ هل هو خصوص علماء، أم علماء العدول؟.

المتعين هو الأول، لأن لفظ «العدول» وصف «للعلماء» بعد دخول «اللام» عليه، إذن، فهو في طوله، لأن الوصف دائماً في طول الموصوف، وكلمة «علماء» لم تستوعب كل أفرادها.

وهذا هو الفرق بين «اللام»، ولفظة «كل»، فإن «كل»، في قولنا: «أكرم كل عالم عادل»، دخلت على المجموع المركب من مفهوم «عالم وعادل».

إذن مدخول «اللام» لم يستغرق كل أفرادها، ولذا كان استعماله في خصوص العدول بلا تجوز ولا عناية، وإلاّ للزم التجوز والعناية.

وقد يقال: إنّ «اللام» تدل على استغراق مدخولها لأفرادها بالقدر الذي لا يوجد ما ينفيه ويخرجه من الكلام.

وحينئذٍ يندفع هذا الإشكال، حيث أنّ «اللام» تكون دالة على استغراق المدخول في كل أفرادها التي لم يقدّم دليل في الكلام على نفيها وإخراجها، ولمّا قال: «العدول»، يكون قد نفى «الفسّاق»، حينئذٍ يبقى الاستغراق، لكنه أضيق دائرة.

ولكن هذا بعيد، لأنه يعني أن كلمة «عدول» لم تعد محصّصة
«للعلماء»، بل كاشفة عن حدّها حقيقة، والظاهر أنها محصّصة كما في قولنا
«أكرم العالم العادل».

وهذا نحو مقرب لعدم دلالة «اللام» على العموم وضعاً.
وملخصه: هو أنّه لو كانت «اللام» دالة عليه، فإمّا أن تكون دالة على
الاستغراق في المدخول، وهذا حينئذٍ، ينافيه تقييده «بالعدول»، لأنّ مدخوله
«ذات العلماء».

وأما أن تكون دالة عليه، ولكن المدخول هو مجموع «علماء عدول».
وهذا غير صحيح كما عرفنا سابقاً.

وأما أن تكون دالة على استغراق ناقص، وهو استغراق المدخول فيما
لا قرينة على تعيينه.

وهو، وإن كان معقولاً لكنه بعيد.

وهذا البيان لا يرد على من يقول بدلالاتها على العموم بتوسط دلالتها
على التعيين، لأنّ هذا القائل يقول بدلالاتها على الحصة المتعينة للمدخول،
وإذا لم يرد قيد فالحصة المتعينة هي الاستغراق، وإلا فالمقيدة هي المتعينة.
ومن هنا كان هذا المُبعد يختص بافتراض دلالتها على العموم ابتداءً.

والخلاصة: انه يوجد هنا ثلاثة احتمالات:

١ - الاحتمال الأول: هو أن يكون القيد خارجاً عن مدخول اللام.

وهذا بعيد جداً بحسب المنهج العرفي في التراكيب اللفظية عند علماء
اللغة العربية.

٢ - الاحتمال الثاني: هو أن يكون القيد خارجاً عن مدخول «اللام»،
ويكون القيد منافياً مع عموم المقيد، ولكنه يقدم عليه في مقام الكشف عن
المراد.

وهذا أيضاً خلاف الوجدان العرفي، فإنه شاهد على عدم العناية في مرحلة المدلول التصوري الوضعي قبل مرحلة كشف المدلول التصديقي.

٣ - الاحتمال الثالث: هو أن يكون المدخول هو «العلماء» بشرط أن لا يأتي بعد ذلك بما يقيد ويضيّقه.

وهذا أيضاً خلاف الوجدان القاضي، بأن الإتيان بالقيد تقييد لسعة المقيد كما في المفرد، لا أنه تقييد بحيث وجد مقيداً كما هو مقتضى هذا الاحتمال.

وهذا المبعد ليس إبطالاً لقول من يقول، بدلالة «اللام» على العموم بتوسط دلالتها على التعيين، لوضوح كون التقييد بالعدول أو غيره لا ينافي مع التعيين الصدقي الذي لا بدّ منه لإشباع حاجة «اللام» الوضعية. ومن هنا كان هذا المبعد إبطالاً للمسلك الآخر القائل بدلالة «اللام» على العموم ابتداءً.

٣ - وأما المقام الثالث: وهو تحقيق أنّ العموم الدال عليه، هل هو استغراقي أم مجموعي؟

فقد اتضح مما تقدم، أنّ مقتضى الطبع الأولي وإن كان دلالة الجمع على أمر موحد ثابت في مرتبة سابقة على دخول «اللام»، إلا أنه مع ذلك ولنكتة زائدة أشرنا إليها سابقاً، تُلغى هذه الوحدة، ويكون العموم المستفاد من دخول «اللام» هو، العموم الاستغراقي، بناءً على استفادة أصل العموم منه.



النكرة في سياق النفي أو النهي

ومما ادّعي كونه من صيغ العموم، وقوع النكرة في سياق النفي أو النهي.

وكان منشأ هذه الدعوى هو، ملاحظتهم بأن النكرة إذا وقعت في سياق الإثبات، مثل، «أكرم نحويًا» فإنها لا تدل على شمول الحكم لكل أفراد النحويين، ولذا يُكتفى بإكرام فرد واحد في مقام الامتثال، بخلاف ما إذا وقعت بعينها في سياق النفي أو النهي، فإنها تدل على شمول الحكم لكل أفراد الطبيعة كما لو قال: «لا تكرم فاسقًا»، أو «لا تشرب خمرًا»، فإنها تشمل كل أفراد الفساق أو كل أنواع الخمر، لأن انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها، وبهذه القرينة العقلية جعل وقوعها في هذا السياق من صيغ العموم.

ولنا حول هذه الدعوى تعليقات.

١ - التعليق الأول: هو أنّ هه الاستغراقية، ليست من شؤون ورود النكرة في سياق النفي أو النهي، بل هي من شؤون كون المورد مورد النفي أو النهي، ولذا إذا وقعت المعرفة في هذا السياق، استفيد الاستغراقية أيضاً، كما لو قال: «لا تُكرم الفاسق»، فإنه يدل على إعدام إكرام كل فرد من أفراد الفاسق، بخلاف قوله: «أكرم العادل»، فإنه يُكتفى فيه بالامتثال بإكرام فرد واحد من أفراد العادل.

ومن هنا نرى أنّ نفس الفارق الملحوظ بين النكرة بالمأمور بها، والنكرة

المنهي عنها موجود بين المعرفة المأمور بها والمعرفة المنهي عنها مع انه لم يقل أحد بدلالة المعرفة الواقعة في سياق النهي على العموم، مع دلالة على الاستغراقية، إذن الاستغراقية المدعاة هي من شؤون المورد لا من شؤون النكرة الواقعة في سياق النهي أو النهي، وقد تقدم في مبحث الأوامر تفصيل هذه القرينة العقلية، وما تقتضيه من الفرق بين وقوع الطبيعة في سياق الأمر ووقوعها في سياق النهي.

٢ - التعليق الثاني: هو أن هذه الاستغراقية المستفادة من القرينة العقلية استدل عليها، بأن النهي عن الشيء طلب لإعدامه، وإعدام الطبيعة لا يكون إلا بإعدام جميع أفرادها.

وهذا الدليل يدل على الاستغراقية، سواء تعلّق النهي بنكرة أو معرفة، لأن هذه الاستغراقية، استغراقية بحسب عالم الامثال، أي أن الحكم الثابت واحد، لكن إمثاله لا يكون إلا بإعدام الطبيعة الذي لا يتحقق إلا بإعدام جميع أفرادها، وليست هي استغراقية بحسب عالم الحكم، حيث لا يمكن إثبات استغراقه وإنحلاله إلى أحكام عديدة بعدد أفراد الطبيعة بحيث يكون لكل واحد منها عصيانه وإطاعته.

إذن، لا يمكن إثبات استغراقية الحكم الذي هو العموم، وإنحلاله إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، بمثل هذه القرينة العقلية، وإنما نحتاج معه إلى قرينة أخرى تثبت، بل لو استُفيدت الاستغراقية والعموم من النواهي، فذلك يكون بقرينة أخرى تقدم ذكرها في مبحث النواهي، وهي هنا خارجة عن محل النزاع.

٣ - التعليق الثالث: هو أن هذه الاستغراقية أجنبية عن محل الكلام، لأن مناط عمومية العموم هو إراءة الأفراد بالمدلول اللفظي للكلام، سواء كان الحكم عليها استغراقياً أم بديلاً، والاستغراقية قد تثبت بالعموم، وقد تثبت بمقدمات الحكمة كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾، فإن موضوعات الأحكام دائماً تجري فيها مقدمات الحكمة وتثبت فيه الاستغراقية.

والخلاصة هي، أنَّ الطبيعة في متعلق النهي أو الأمر قد تكون شمولية، وقد تكون بدلية، وهذا ليس عموماً، لأنَّ مناط عمومية العموم هو، عبارة عن الدلالة على استيعاب أفراد الطبيعة وضعاً لا مجرد كَوْن الطبيعة ملحوظة بنحو الشمولية، كما هو الحال في وقوع الطبيعة موضوعاً، أي متعلق المتعلق للأمر، كما في قوله، «أكرم العالم» فإنَّ موضوعات الأحكام دائماً تجري فيها مقدمات الحكمة وتثبت فيها الاستغراقية.

٤ - التعليق الرابع: هو أنَّ هذا الدليل العقلي، لا يُغني عن القرينة العقلية المسماة بمقدمات الحكمة في إفادة الاستغراقية^(١)، لأنَّ مفاده هو، أنَّ انتفاء الطبيعة لا يكون إلا بانتفاء جميع أفرادها، وهذا صحيح، لكنه لا يدل على أنَّ التحريم تعلق بالمطلق أو بالمقيّد في مرحلة المدلول الجدي، وإنَّ كان في مرحلة المدلول اللفظي تعلق بالطبيعة بلا قيد، لكن لا ندري، فإنَّ كان قد تعلق بالمطلق، فسوف لن يحصل الامتثال إلا بانتفاء المطلق - أي جميع الأفراد - وإنَّ كان قد تعلق بالمقيّد، فسوف يحصل الامتثال بانتفاء المقيّد.

ومقدمات الحكمة حينئذٍ، تعين أنَّ مصب الحكم هو المراد الجدي للكلام وهو المطلق.

إذن بواسطة مقدمات الحكمة، يتنقح موضوع هذه الدلالة العقلية.

والخلاصة: هي أنَّ القرينة العقلية المزبورة، غاية ما تقتضيه هو أنَّ متعلق النهي أو النفي من الطبايع لا تنعدم إلاً بانعدام تمام أفرادها خارجاً، وأمَّا تحديد الطبيعة المتعلق بها النهي أو النفي هل إنها الطبيعة المطلقة أو المقيّدة، فهذا خارج عن وظيفتها، وإنما يتكفل بإثباته الإطلاق ومقدمات الحكمة كما ذكرنا سابقاً.

٥ - التعليق الخامس: هو أنّه، هل صحيح، أنَّ الطبيعة توجد بوجود

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣٤.

فرد ولا تنعدم إلا بإعدام جميع الأفراد كما ذكر المحقق الخراساني (قده)؟ .
لقد استشكل في ذلك كل من المحقق^(١) الأصفهاني والخوئي (قده)،
حيث ذكر أن ما ذهب إليه الخراساني (قده) غير صحيح، وإنما الصحيح هو
أن الطبيعة على نحو واحد في الإثبات والنفي، فإن لوحظت بنحو يناسب
البديّة فالأمر والنهي لا يقتضيان إلا إيجاباً واحداً أو نفيّاً وإعداماً واحداً، وإن
لوحظت بنحو يناسب الاستغراقية، فالأمر حينئذٍ يقتضي كل الإيجابيات،
والنهي يقتضي كل الإعدامات.

وقد تعرضنا لذلك في مبحث النواهي وقلنا: بأن الصحيح ما عليه
المشهور، وأن الطبيعة لا تختلف فيهما، وإنما الذي يختلف، هو محمولها،
فإن كان محمول نفي فلا يصدق إلا بنفي تمام الأفراد، وإن كان محمول
إثبات فيصدق بوجود فرد.

وما اعترض به الأصفهاني^(٢) والخوئي (قده) على الخراساني (قده)
والمشهور إنما هو خلط بين المسألة الفلسفية في النزاع المعروف بين ابن سينا
والرجل الهمداني، وبين ما هو الملحوظ في المسألة الأصولية في تحديد
المفاهيم الواقعة متعلقات للأوامر والنواهي في عالم الذهن، وبهذا ينتهي
البحث عن العموم.



(١) نهاية الدراية - ج ٢ - الأصفهاني - ص ١٨٥.

(٢) نهاية الدراية - ج ٢ - الأصفهاني - ص ١٨٥.

الفصل الثاني

في التخصيص

والبحث عنه يقع في فصول :

الفصل الأول

هو هل أن العام المخصص، حجة في الباقي بعد التخصيص، أم لا؟
وإنما طُرحت هذه المسألة بهذا الشكل، لأن العمومات المخصصة حولها مشكلتان.

١ - المشكلة الأولى: هي أنه لماذا يقدم ظهور الخاص على ظهور العام، مع العلم أن كلا منهما له ظهور في نفسه ومشمول للدليل حجية الظهور، إذ كما يمكن التصرف في العام بإرادة الخصوص منه، فكذلك يمكن العكس، والتصرف في ظهور الخاص في كثير من الأحيان.

والحاصل: هو، أنه ما دام أن كلا من الخاص، والعام بعد التخصيص، قابل للتأويل في مقابل الآخر، إذن لماذا يقدم ظهور الخاص على ظهور العام؟.

فمثلاً لو قال: لا يجب إكرام أي عالم، ثم قال: أكرم الفقهاء، فهنا قد نلتزم بتخصيص العام، فنخرج الفقهاء من تحت عدم وجوب الإكرام إلى

وجوب الإكرام، وهذا يعني أننا تصرفنا في عموم العام. وقد نلتزم بحمل صيغة إفعال في الخاص على الاستحباب، وهذا يعني أننا أبقينا العام على عمومته، ولكن تصرفنا في ظهور المخصص، وهكذا نرى أنه يمكن التصرف في كل من الدليلين على وجه يتحفظ معه على ظهور الدليل الآخر، وحينئذ نقول: لماذا يقدم التصرف الأول وهو التصرف في العام لمصلحة ظهور الخاص، مع أن لكل منهما ظهور في نفسه، وكل منهما مشمول لدليل حجية الظهور ونسبتها إليهما على حد ونحو واحد.

فقد يقال في مقام الجواب عن ذلك: إن ظهور الخاص يفني ظهور العام ولا يبقيه ذاتاً، وهذا يعني أنه يكون وارداً عليه ورافعاً لموضوع حجية الظهور في العام. وقد يقال: إن ظهور الخاص حاكم على دليل حجية ظهور العام، باعتبار أن حجية ظهور العام منوطة بعدم ورود الخاص، إما لأن ظهور الخاص أقوى فشرطت تلك الحجية بعدم هذه، وإما لأن ظهور الخاص قرينة على العام فشرطت حجية ظهوره بعدم ورود القرينة على الخلاف.

وتحقيق الحال في هذه المشكلة موكول إلى محله في بحوث تعارض الأدلة حيث يُبحث هناك عن نكتة تقديم الخاص على العام، إما بالورود أو بالحكومة أو بالقرينة أو غير ذلك.

٢- المشكلة الثانية: هي أن العام بعد تخصيصه يصير مجازاً في أي مرتبة من المراتب الباقية ومن جملتها تمام الباقي، ولا معين للمرتبة المرادة، وعليه فلا دليل على إرادة تمام الباقي لأن نسبة تمام الباقي إلى المعنى الحقيقي للفظ، كنسبة أي مرتبة أخرى من مراتب الباقي إليه، إذن، فلا يكون العام حجة فيه.

ثم إن كلتا المشكلتين لا تشملان موارد التخصيص الراجع إلى تضيق دائرة المدخول من أول الأمر، كما لو كان التخصيص متصلاً بنحو إنصب فيه العموم والاستيعاب على الخاص ابتداءً، بحيث كأنه وُجد مخصصاً، كما في قوله «أكرم كل عالم عادل»، إذ في مثل ذلك لا موضوع للمشكلة الأولى، لأنه لا يوجد من أول الأمر ظهوران أحدهما للعام والآخر للخاص ودالتان

إحداهما للعام والأخرى للخاص كي يقع التنافي بينهما ويُبحث عن وجه تقديم أحدهما على الآخر، فإن أداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، والمخصص في المثال المزبور جزء منه، إذن فلا ظهور للكلام إلا في الخصوص، ولا ظهور للعام كي يُفتش عن تقديم أحدهما على الآخر.

كما أنه لا موضوع للمشكلة الثانية، لأن هذه المشكلة متفرعة على طرو التخصيص على العام، وهنا لم يطرأ تخصيص على العام، وإنما استعملت الأداة في الاستغراق، غاية الأمر أن هذا الاستغراق ضيق الدائرة من أول الأمر باعتبار كون الخاص هو تمام العام المستوعب بأداة العموم.

إذن لا تخصيص من أول الأمر، بل تخصص، وذلك لورود التقييد في رتبة سابقة على العموم.

إذن، فالمشكلتان إنما تبرزان كموضوعين للبحث فيما إذا كان قد إنقعدت الدلالة على العموم واستكمل العام مدخوله، وورد الخاص مستقلاً عنه، وسواء كان هذا الخاص متصلاً أم منفصلاً.

ولكن من المناسب هنا، البحث عن المشكلة الثانية التي تبحث عن وجه حجية العام في تمام الباقي، مع تساوي نسبته إلى مراتبه الأخرى، فإن هذه المشكلة طُرحت بصيغتين مختلفتين مقصداً وغاية، ومتفقتين مضموناً. وتبعاً لذلك يختلف أسلوب علاجهما للتمييز بينهما، كي لا تختلط حيثيات بحث إحداهما بحيثيات بحث الأخرى.

١ - الصيغة الأولى: وهي تطرح تحت عنوان التشكيك في كبرى حجية العام في الباقي حيث يُقال: إن العام بعد التخصيص هل هو حجة في تمام الباقي أم لا؟

إذن فنحن نشك في حجيته في ذلك بعد التخصيص ولا ندري هل استقر بناء العقلاء على العمل بكلام المولى إذا كان عاماً وخُصص؟ وإذا لم نعمل به هل نعاقب؟ وهل لنا اعتذار بإنهدام حجية العام بعد تخصيصه فيما لو لم نعمل به أم لا؟.

٢ - الصيغة الثانية: هي أنه - بعد التسليم والعلم بحجية العام المخصّص في تمام الباقي بعد التخصيص للسيرة العقلانية - يُبحث عن كيفية تخريج هذه الحجية فنياً وبيان نكتتها، وأنه كيف بنى العقلاء على حجية ذلك، مع أنه ليس عندهم قرارات وتعدّات محضة، وإنما تثبت الحجية ببناء العقلاء، من باب الظهور الراجع إلى أصالة الحقيقة، والمفروض إنشال الحقيقة بالتخصيص، حيث لم يُرد بالعام الاستغراق.

إذن، فيكف بنى العقلاء على إرادة تمام الباقي من العام وحجّيته فيه.

أما في حل الصيغة الأولى، فينبغي أن نرجع إلى العقلاء، لنرى هل أنهم بنوا على الحجية أم لا، وننبعهم في ذلك، فإذا عرفنا أنهم بنوا على الحجية، ننتقل حينئذٍ إلى حل الصيغة الثانية، حيث نبحت عن التخريج الفني لهذه الحجية.

وفي مقام الجواب عن هذا الإشكال، ذكرت عدة محاولات لحل هذه المشكلة، وبعضها يصلح لحل كلتا الصيغتين، وبعضها يصلح لحل إحداهما فقط.

١ - المحاولة الأولى: هي أن يُقال فيها: بأن هذه المشكلة غير واردة في المقام، لأنه لا تخصيص أصلاً، إذ التخصيص المفروض، يرجع بحسب الحقيقة إلى التخصّص، وهذا معناه، أن غاية ما يفيد ذلك المخصّص هو، تضيق دائرة العام، أي المدخول من أول الأمر.

وقد ذكرنا سابقاً خروج مثل هذا عن هذه المشكلة كما في قوله: «أكرم كلّ عالم عادل»، فإن العام فيه إنعقد ضيقاً من أول الأمر.

وهذه المحاولة لها عدة تقرّيات.

١ - التقريب الأول: هو أن أداة العموم موضوعة للدلالة على استغراق أفراد المدلول والظهور المتحصل ببركة مقدمات الحكمة من المدخول، لا المدلول الوضعي له، أي لا كل ما ينطبق عليه المدخول وضعاً، وحينئذٍ

ينحل الإشكال في كل مخصص متصل، لأن «كل»، في قولنا: «أكرم كل عالم»، ولا يجب إكرام النحويين تدل على استيعاب تمام أفراد المدلول الحكمي للفظ «عالم»، والمفروض أن مقدمات الحكمة لم تتم في كلمة «عالم» باعتبار أن أحد شروط مقدمات الحكمة عدم ذكر القيد، والمفروض أن القيد، قد ذكر هنا، ومع ذكره، يكون المدلول الحكمي، أي مدلول المقدمات، قد ضيق، وأنه المقيّد لا المطلق، وأن «كل» موضوعة لاستغراق هذا المدلول الذي ضيق، أي المقيّد، والمفروض أنها استغرقت ولم يرد تخصيص بعد ذلك على هذا العموم لترد المشكلة، هذا بالنسبة للمخصصات المتصلة.

وأما بالنسبة للمخصصات المنفصلة، فإنّ إنحلال الإشكال وعدمه فيها مبني على إنثلام مقدمات الحكمة بواسطة المخصص المنفصل وعدم إنثلامها ذاتاً، وإنّ إنثلمت حجية.

فإنّ بنينا على الإنثلام، فإنه حيثنّذ، تنحل المشكلة، ويكون الكلام كاللّكلام في المخصص المتصل، باعتبار أن أداة العموم، تكون مستعملة حيثنّذ فيما وُضعت له، وهو استغراق تمام المدلول الحكمي، أي تمام ما يكون مدلولاً للمقدمات، غايته أن هذا المدلول تضيق بعد أن كان واسعاً، وإن بنينا على عدم الإنثلام ذاتاً. وإنّ إنثلمت حجية فقط، فلا تنحل المشكلة، باعتبار أنه مع عدم ذكر القيد استقرّ ظهور لمدلول مقدمات الحكمة، أي للمدلول الحكمي فإذا جاء القيد المنفصل بعد ذلك فإنه يهدم حجّيته لا أصل ظهوره، وعليه فتبقى المشكلة على حالها لأنّ الأداة فيه موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدلول الحكمي. والمدلول الحكمي هو المطلق، فإذا ورد المخصص المنفصل، فإنه يكشف عن عدم إرادة الاستغراق في تمام المطلق، وعليه، فيبقى الإشكال وهو أنه لا معيّن لتمام الباقي.

٢ - التقريب الثاني: هو أن يقال: إنّ أداة العموم موضوعة لاستغراق

تمام أفراد المدلول الجدي من المدخول، وبناء عليه تنحل المشكلة في المخصصات المتصلة والمنفصلة، لأنَّ المخصص سواء أكان متصلاً أو منفصلاً، فإنه يكشف عن ضيق دائرة المراد الجدي، والمفروض أن أداة العموم موضوعة لاستغراق تمام أفراد المراد الجدي، الذي قد يكون ضيقاً تارة، وواسعاً تارة أخرى، وعليه، فأداة العموم لم يرد عليها تخصيص لترد المشكلة.

وكلا هذين التقريبين غير تامين، لأنهما مبنيان على مسلك غير صحيح في باب العمومات، وهو كَوْن العموم في طول جريان مقدمات الحكمة، أو قل، احتياج «كل» في الدلالة على العموم إلى مقدمات الحكمة، وقد عرفت إبطاله وخلافه كما تقدم.

٣ - التقريب الثالث: هو أن يقال: بأنَّ أداة العموم موضوعة لاستغراق تمام أفراد المدلول الوضعي للمدخول - كما هو الصحيح - لكن، باستثناء ما يُخصَّص، بحيث يكون هذا القيد، وهو «استثناء ما يُخصَّص» قد أخذه الواضع قيداً في الوضع.

وبناء عليه تنحل المشكلة في المخصصات المتصلة والمنفصلة، لأنَّ أداة العموم حتى لو ورد مخصص، تكون مستعملة في معناها الموضوع له، لأنَّ الواضع وضعها، لاستغراق كل أفراد المراد الاستعمالي للمدخول عدا ما يصدر تخصيصه في خطاب آخر متصل أو منفصل، وحيثُ تكون الأداة مستعملة في معناها الموضوع له، وكل مخصص أو خطاب يرد لإثبات نقيض حكم العام لبعض الأفراد، يكون تخصصاً لا تخصيصاً.

وهذا التقريب غير صحيح، إذ مضافاً إلى بدهاة بطلانه باعتبار عدم تقييد الواضع أداة العموم بالنحو المذكور، يرد عليه عدة إشكالات نكتفي بذكر واحد منها، وحاصله: هو أنَّ الواضع الذي وضع الأداة لاستغراق تمام أفراد المراد الاستعمالي، عدا ما يصدر تخصيصه، هل أنَّ هذا الواضع حينما قيد دائرة الاستغراق، هل قيدها بعد صدور خطاب للتخصيص بوجوده

الواقعي، أو أنه قيده بعدم ذلك الخطاب بوجوده الواصل إلى كل المكلفين، أم بوجوده الواصل إلى بعضهم فقط؟.

فإن فرض الأول، بأن أخذه قيداً بوجوده الواقعي، فهذا يلزم منه، إجمال العام في كل مورد نحتمل فيه التخصيص، وعليه لا يمكن أن نتمسك بالعام، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهو غير جائز.

وإن فرض الثاني، بأن أخذه قيداً بوجوده الواصل إلى الكل، فلازمه أنه لو وصل خطاب التخصيص إلى «زيد» فقط، لوردت المشكلة حينئذٍ، لأن مثل هذا المخصص لم يقيد أداة العموم بعدمه حين وضعها للاستغراق، لأنها موضوعة لاستغراق تمام الأفراد عدا ما يثبت تخصيصه عند الكل، وهذا لم يثبت تخصيصه عند الكل، بل عند «زيد»، وعليه، فلا بد أن تكون تلك الأفراد المخصصة داخلة تحت العام، مع أن «زيداً» يعلم بأنها غير مرادة، إذن، فكيف يكون العام حجة في الباقي بالنسبة إلى «زيد»؟ وعليه: فتعود المشكلة ثانية.

وإن فرض الثالث، بأن أخذه قيداً بوجوده الواصل إلى البعض خاصة، فلازمه عدم التمكن من التمسك بالعام لو احتملنا وجود مخصص واصل ولو إلى البعض، لأنه تمسك بالعام في الشبهة المصداقية، مع أنه لا إشكال في جواز التمسك بالعام في المقام بحسب المرتكزات العرفية.

وبهذا يثبت بطلان هذا التقريب.

ومما ذكرنا، يظهر أنه لو تمّ واحد من هذه التقريبات، لكان علاجاً للمشكلة بكلتا صيغتيها، لأن من كان شاكاً في أصل الحجية، فهذه التقريبات تنبّه، وتبرهن على الحجية، لأن الظهور في العام لم ينلّم بوجه بل هو من أول الأمر منعقد بمقدار الباقي بحيث يكون هو المعنى الحقيقي للفظ، والمفروض أن هذا الشاك يعلم بأن كل ظهور حجة، وحينئذٍ يحكم بالحجية بعد علمه بأصل الظهور، وبهذا يرتفع شكّه من هذه الناحية.

وبهذا ينحل الإشكال في الصيغة الأولى.

وكذلك، تُحل المشكلة بصيغتها الثانية، حيث لا يبقى تساؤل عن نكتة الحجية وملاكها، وكيفية بقائها بعد إنثلام العام، إذ يصبح هذا التساؤل من باب السالبة بانتفاء موضوعها، لأنه تبين أن الظهور في العموم على حاله لم ينثلم، فتبقى حجته، ويكون التخصيص على أساس هذه المحاولة، من التخصّص دائماً كما عرفت.

٢ - المحاولة الثانية: في الجواب، لحل هذه المشكلة المتقدمة، هي، للمحقق الخراساني^(١) (قده)، وحاصل هذه المحاولة، هو أن كل كلام له إرادتان.

أ - إرادة استعمالية: وهي إرادة المتكلم إخطار المعنى في ذهن السامع، وهو عبارة عن مجرد تصور المعنى، وهذا المسمى بالمدلول الاستعمالي.

ب - إرادة جدية: وهي جعل الحكم في نفس المتكلم، أو قل: إنها عبارة عن احتواء نفس المتكلم لجعل الحكم مثلاً في مورد الجملة الطلبية، أو التمني في مورده، وهكذا، ومحل كلامنا الجملة الطلبية.

وهاتان الإرادتان قد تنفك إحداهما عن الأخرى كما لو قال هازلاً: «أكرم كل الناس»، فهنا الإرادة الاستعمالية موجودة، لكن الإرادة الجدية غير موجودة، لأنه لا يوجد حكم حقيقي بوجوب الإكرام، ولأجل هذا صحّ القول: بأنّ الكلام له دالتان تصديقيتان وراء الدلالة التصورية الوضعية البحتة التي هي أبسط الدلالات، والتي هي عبارة عن انتقاش المعنى في ذهن لمجرد سماعه حتى لو سمع من إصطكاك حجرين، وملاك هذه الدلالة الوضع، لأنها من شؤونه.

وهاتان الدالتان هما: الدلالة التصديقية الاستعمالية: وهي عبارة عن

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

ظهور الكلام وكشفه عن الإرادة الاستعمالية للمتكلم فإننا نستظهر من كلامه، أنه لا يقوله، مجرد لفظة لسان، وإنما يقوله ليخطر في ذهننا معنى من المعاني، وإنما سُميت تصديقية، لأننا نصدق ونستكشف أمراً واقعياً في نفس المتكلم، فننتقل من التصور البحث إلى التصديق.

ومرجع هذه الدلالة إلى ما يُسمى باصالة الحقيقة، لأن عملها تعيين المراد الاستعمالي، وأنه هو المعنى الموضوع له، لأن الأصل في الكلام أنه ظاهر في أن المستعمل إنما استعمله في المعنى الحقيقي.

والدلالة الثانية: هي الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدّي، أي ظهور الكلام في أن هذا الذي أخطر في ذهننا، مراد للمتكلم حقيقة وجدأ، فمرجع هذه الدلالة إلى ما يُسمى باصالة الجد، أو اصالة التطابق بين مقامي الإثبات والشبوت، لأن الأصل أن كلّ ما يذكره المتكلم إثباتاً هو، واقع في صميم نفسه ثبوتاً.

إذن، هناك ثلاث دلالات، تصورية، وتصديقية استعمالية، وتصديقية جدية.

وبناء على هذا، إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم ورد مخصص وهو «لا تكرم العلماء النحويين»، فنرى أن هذا المخصص لا يزاحم العام في أي مرحلة من هذه الدلالات الثلاث.

أما عدم مزاحمته مع الدلالة الأولى، فلوضوح أن المتكلم عندما قال «أكرم كل عالم»، فقد وقع في ذهننا العموم والاستغراق.

وأما عدم مزاحمته الدلالة الثانية، أي الدلالة التصديقية الاستعمالية، فلأن المتكلم يجوز له استعمال اللفظ في العموم مريداً إخطاره، ولكن مع هذا، لا يريد العموم جدأ، وهذا معقول، لما عرفت من أن الإرادة الجدية قد تنفك عن الإرادة الاستعمالية، والمخصص لا ينفي أن يكون مراداً بالإرادة الاستعمالية، وإنما ينفي أن يكون مراداً بالإرادة الجدية.

وعليه، فهذا المخصص لا يزاحم مع هذه المرحلة.

وإنما تقع المعارضة وتستفحل بلحاظ الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الجدي، إذ لو تمت هذه الدلالة في العام، لكان المخصص كاذباً.

إذن فالمخصص يزاحم هذه الدلالة ويكشف عن عدم مطابقتها للواقع، وحينئذ تأتي عملية الجمع بين العام والخاص ليندفع الإشكال، وذلك لأن هذه المشكلة التي نعالجها، افترضت أن المخصص أوجب التجوز في العام، أي أنها أوجبت إبطال ظهوره في المعنى الحقيقي، فهو يُخطئ الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي ويوجب أن يكون المراد الاستعمالي هو غير العموم، وهذا يعني، أنه أسقط اصالة الحقيقة.

ومن هنا يقع الإشكال، وهو أنه ما هو المراد الاستعمالي إذن؟ هل هو تمام الباقي، وذلك لسقوط اصالة الحقيقة وثبوت التجوز، أو أنه غيره؟ مع ان نسبه إليهما على حد واحد.

هذا ما افترضه صاحب المشكلة.

أما بناء على مدرستنا، فإننا نقول: إن المخصص لم يعارض مع هذه الدلالة، إذ لا مانع من أن يكون اللفظ مستعملاً في العموم، إذن فهو لم يهدم اصالة الحقيقة، حيث لا يلزم من استعمال اللفظ في العموم منفاة المخصص.

وإنما المخصص بحسب الحقيقة، يزاحم الدلالة الثالثة، أي الدلالة التصديقية في مرحلة الجد، أي اصالة التطابق.

إذن فالدلالة الثانية باقية على حالها، واللفظ مستعمل في العموم، ولسنا بحاجة لمعرفة الحد المستعمل فيه اللفظ، فإنه مستعمل في العموم بمقتضى اصالة الحقيقة.

ثم نجيء إلى الدلالة الثالثة، فنرى أن كل ما قيل إثباتاً هو محفوظ ثبوتاً، ومراد جداً، وهنا يقع الثلم، لكن هذا الثلم يقع بمقدار المخصص، حيث لم يثبت لنا أن تمام المراد الاستعمالي لم يُرد جداً، بل بعضه.

وحينئذ نقول: بأنه في مقام الإثبات ذكر أمران: الأول: هو أن «النحويين لا يجب إكرامهم»، والثاني: هو أن «العلماء يجب إكرامهم».

وأحد هذين الأمرين ثبت أنه غير مراد جداً، فنرفع اليد عن الدلالة الثالثة بمقدار المخصص، أي أننا نرفع اليد بواسطة المخصص عن حجية اصالة التطابق بهذا المقدار، وأمّا الأمر الثاني وهو: «العلماء» المذكور إثباتاً أيضاً، فلم يثبت أنه لم يُرد جداً، إذن لا موجب لرفع اليد عنه، أي لا موجب لرفع اليد عن ظهور الدلالة التصديقية في غير ما أخرج بالتخصيص، وهذا هو معنى كون العام حجة في الباقي.

وتحقيق الحال في هذا البيان هو: أننا نريد أن نعرف أن هذا البيان، هل يعالج كلتا الصيغتين للمشكلة؟.

فنقول: إننا نتنزع مما ذكره المحقق الخراساني (فده) صيغة تصلح تخريجاً فنياً في مقام علاج ذلك، وذلك هو أن المخصص في المقام لو كان يزاحم ويكذب الدلالة الثانية من الدلالات الثلاث، وهي الدلالة التصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي، إذن يكون ما تقولونه صحيح، لأن الظهور هنا واحد، وهو اصالة الحقيقة، وهو الاستغراق بالأحرى، لأن الحقيقة لا تتعدد، فإذا خرج واحد منها خرجت عن كونها حقيقة وبالتالي خرج هذا الخارج عن كونه مستغرقاً وخرجت الحقيقة عن كونها مستغرقة، وحينئذ، لم يبقَ عندنا ما يدل على أن اللفظ أريد به تمام الباقي، حتى يُقال: إنَّ العقلاء يبنون على الحجية لاصالة الظهور، لأنَّ حجية الظهور قد سقطت في المقام بسقوط اصالة الحقيقة لعدم استعمال اللفظ في الاستغراق وحينئذ فلا ظهور.

ولكن نحن نقول: إنَّ المعارضة تنصب على الدلالة الثالثة دون الثانية، والظهور فيها متعدد ومنحل إلى ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامي الثبوت والإثبات لأنَّ الدلالة الثالثة تفيد بأنَّ كل ما هو مذكور في مقام الإثبات مراد في مقام الثبوت، فتعدد ما هو مذكور، يوجد ظهورات متعددة بعده.

وحينئذ يتضح فذلكة الجواب وسرّ بناء العقلاء، فإنهم حينما رأوا

ظهورات عديدة وقد بطل ظهور بعضها، أبقوا أيديهم على بقية الظهورات لأن بطلان ظهور واحد لا يوجب بطلان بقية الظهورات.

وبهذا تنحل المشكلة بصيغتها الأولى باعتبار أن كون الكلام ظاهر في وجوب إكرام الفقهاء والنحويين، منبه على الحجية، باعتبار أنه لا شك في حجية الظهور.

وهذا البيان للخراساني (قده) منبه لوجود ظهورين كما عرفت.

وكذا تنحل المشكلة بصيغتها الثانية المفروض فيها الشك الراجع إلى الشك في تخريج الحجية وبناء العقلاء عليها فإننا حينئذ نقول:

إن جواب المحقق الخراساني (قده) يزودنا بصيغة تكون منبهة لرفع الشك وذلك لأننا حينما نشك، لا نشك في كبرى حجية الظهور، وإنما الشك في التطبيق، لأن هذا البيان يقول: بأنه عندنا صغرى لكبرى حجية الظهور أي أنه في هذه المرحلة يوجد عدة ظهورات، تشكل صغريات لكبرى حجية الظهور، بمعنى أن هذا الجواب يرفع الشك، لأنه يبين لنا أن بناء العقلاء على الحجية بالنسبة للباقي باعتبار أن الظهور فيه الذي هو حجة، لم يبطل، ولم يوجد ما يوجب رفع اليد عنه.

وإن شئت قلت: إن جواب المحقق الخراساني (قده) يزودنا بصيغة تكون منبهة لنا لرفع هذا الشك، لأن منشأ شكنا هو، الشك في التطبيق، وهذا البيان ينقح لنا صغرى لكبرى حجية الظهور التي لم تنل، وقد عرفت أن في الدلالة الثالثة ظهورات متعددة، وقد بطل جملة منها، والباقي ظهورات صغريات لتلك الكبرى، ولا موجب لرفع اليد عنها.

وبهذا يرتفع الشك عنها ويثبت أن العام حجة في الباقي.

إلا أن التحقيق، عدم صحة هذه المحاولة التي ذكرها صاحب الكفاية (قده).

وسوف نتكلم في بيان ذلك على مستوى كلتا الصيغتين.

أما بناءً على مستوى الصيغة الأولى، وهي ما لو فُرض أنا شاكون في أصل حجة العام في الباقي، فقد ذكرنا سابقاً أن بيان المحقق الخراساني (قده) ينفع في إقناع الإنسان نفسه، أو خصمه، بأن العام حجة في الباقي لكون بيانه يتنقح صغرى لكبرى حجة الظهور، باعتبار أن للكلام ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامي الثبوت والإثبات، وقد سقط بعضها. فيبقى البعض الآخر، وبهذا يتنقح صغريات لتلك الكبرى، فينتج حجة العام في الباقي.

وإن شئت قلت: إن جواب المحقق الخراساني (قده) يرفع شكنا عن أصل حجة العام في الباقي لأنه يبين لنا أن بناء العقلاء، على حجة العام في الباقي بعد التخصيص إنما هو باعتبار أن الظهور فيه لم يبطل ولم يوجد ما يوجب رفع اليد عنه، إذن فيبقى العام حجة فيه.

وهذا هو معنى كون العام حجة في الباقي بعد التخصيص.

ولكن هذا البيان ليس صحيحاً.

وفيه أنه بعد تسليم هذا المبنى، وهو كون الظهورات متعددة، وأن سقوط بعضها عن الحجية لا يستلزم سقوط البعض الآخر، إلا أننا نقول:

إن البناء على حجة ظهور العام في الباقي، بدعوى أن العام له ظهوران، ظهور في الباقي، وظهور في الخارج، وأن الثاني يسقط عن الحجية، والأول لم يُعلم بطلانه.

هذه الدعوى لا يمكن أن نذعيها بلا رجوع إلى السيرة العقلية والتأكد من أن بنائهم متعقد على العمل في الباقي.

ومع الرجوع إليها، يكون ما ذكره الخراساني (قده) بلا موجب ومستأنفاً، لأن ما ذكر في البيان المذكور، وإن كان منبهاً إلى وجود بعض الظهورات التي لم تسقط فيكون بذلك منقحاً لصغرى كبرى حجة الظهور، ولكن تمامية هذا الظهور فرع كون المتكلم قد استعمل لفظ العام في تمام العام.

ورغم أن صاحب الكفاية (قده) أثبت أنه مستعمل في تمام العام باصالة الحقيقة، كما أثبت أن العموم مراد له جداً باصالة التطابق، غاية أنه سقطت بعض الظهورات بالمخصص فيبقى الباقي، ويكون مراداً له، وبذلك أثبت صاحب الكفاية (قده) ظهور العام في الباقي.

ولكننا نقول: أن هذا الظهور في إرادة الباقي، يوجد ظهور آخر يعارضه، لأن هذا المتكلم، إما أن يفرض أنه استعمل اللفظ في العام وأراد البعض جداً، وإما أن يفرض أنه استعمل اللفظ في البعض وأراد البعض جداً، وكلا هذين الفرضين محتمل، ويدعم الفرض الأول الذي يتم معه كلام صاحب الكفاية، اصالة الحقيقة، ويدعم الفرض الثاني اصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت الراجعة إلى أن ظاهر حال المتكلم أنه لا يفهم بكلامه ما لا يريد به جداً، وقد ثبت أنه لا يريد إكرام النحويين، فيثبت أنه غير قاصد لإكرامهم.

وهذا يدعم كون اللفظ مستعملاً في البعض، أي في الخصوص من الأول.

وهذان ظهوران متعارضان، وكلام صاحب الكفاية (قده) إنما يتم بناءً على تقديم الظهور الأول بالنحو الذي عرفت، لأنه لو قدمنا الظهور الثاني وبنينا على أن المتكلم استعمل كلامه في الخصوص من الأول لكان هذا الاستعمال مجازياً، ومعه لا تجري اصالة التطابق، وحينئذ فلا يتم ظهور اللفظ في الباقي وكونه مراداً جداً للمكلم، وعليه فلا بد من الرجوع إلى السيرة العقلانية لنرى هل أنها إنعقدت على تقديم الأول أو الثاني، وبهذا يثبت أن بيان صاحب الكفاية (قده) لا يتم بدون الرجوع إلى السيرة العقلانية، ومع الرجوع إليها فلا حاجة إلى هذا البيان.

وإن شئت قلت: إن بيان المحقق الخراساني (قده) ينفع في رفع المشكلة بصيغتها الثانية حيث ينفع لنا صغرى لكبرى حجية الظهور باعتبار أن هناك ظهورات متعددة بعدد التطابقات بين مقامي الثبوت والإثبات، وقد سقط

بعضها فيبقى البعض الآخر، وبهذا يتنقح صغريات لتلك الكبرى، فينتج حجية العام في الباقي.

ولكن هذا ليس صحيحاً، وذلك لأنه حتى لو سلمنا بأن الظهورات متعددة وإن سقط بعضها عن الحجية لا يوجب سقوط البعض الآخر بدعوى أنا لم نعلم سقوطها، فإن هذه دعوى لا يمكن أن ندعيها بلا رجوع إلى السيرة العقلانية والتأكد من أن بنائهم منعقد على العمل في الباقي.

وعندما نرجع إلى سيرتهم هذه، نجد أن هذا الحديث بلا موجب ومستأنفاً لأنه إن وجدنا السيرة منعقدة على ذلك، فإن المطلب يتم على مستوى الصيغة الأولى من دون حاجة إلى هذه الدعوى، وإلا فما ذكر لا يفي بإثباتها.

أما أن المطلب يتم بدون حاجة إلى هذه الدعوى فبيانه: أنه إذا قال المولى لعبده: أكرم جيراني، ثم خصصه، ولم يعمل العبد بالعام في تمام الباقي، فهل يصح للمولى عقابه أو للعبد الاعتذار؟ وحينئذ إن رجعنا إلى السيرة العقلانية وتأكدنا أن بناء العقلاء على ذلك إذن، فقد تمت حجية العام في الباقي من دون حاجة إلى هذا البيان.

وإن لم نجد بناء العقلاء منعقد على ذلك، وإن ما ذكر لا يفي في إثبات دعوى بناء العقلاء على ذلك، فلأنه قد نبهنا سابقاً إلى أن العام في المدلول الجدي له ظهور لم يسقط، وهو ظهور الكلام في أنه أراد تمام الباقي جداً - ولكن هذا الظهور إنما يوجد وتتم صغراه فيما إذا ثبت أن لفظ العام مستعمل فيما يشمل تمام الباقي، «إما في تمام العام، كمدعى الأخوند (قده)، وإما تمام الباقي»، أما لو فرض استعماله في جزء من الباقي، فإن أصالة التطابق بين مقامي الإثبات والثبوت لا محل لها حينئذ، لأنه بعد أن ثبت استعماله فيه، ثبت كونه جدياً. فاصالة الجد فرع ثبوت الاستعمال، ومن هنا تمسك صاحب الكفاية (قده) بأصالة الحقيقة لإثبات أن العام مستعمل في العموم، ثم ذكر بعد هذا أنه يتمسك بأصالة التطابق لإثبات أن العام مراد منه تمام الباقي.

إذن فهذا البيان، متوقف على ظهورين، أحدهما ظهور اللفظ انه استعمال في العموم حقيقة، والثاني، ظهور الكلام في أنَّ المستعمل فيه هو مراد جداً للمتكلم.

ونحن هنا نرى أنَّ الظهور الثاني - بعد ورود المخصص - يكون مبتلى بالمعارض، ولا بد من إجراء حساب هذا التعارض، وحينئذ يقال: أنَّ هذا المتكلم إما أنه استعمال اللفظ في العموم وأراد البعض جداً، وإما انه استعماله في البعض وأراد البعض جداً، وكل من هذين مطابق مع ظهور من ظهورات كلام المولى، لأنه إن كان قد استعمال اللفظ في العموم، فهو مطابق لاصالة الحقيقة، ومقتضاها أن العام استعمال في العموم حقيقة، لكنه أريد منه البعض جداً، وإن كان قد استعماله ابتداءً في الخصوص فهو على طبق اصالة التطابق لأن ظاهر حال المتكلم أنه لا يفهم بكلامه شيئاً لا يريده جداً.

ونرى أن هذا الظهور انثلم في الاحتمال الأول، كما أن اصالة الحقيقة انثلمت في الاحتمال الثاني.

وحينئذ، لا بد من رفع اليد عن أحد هذين الظهورين، أما رفع اليد عن الظهور الأول، فنقول: إن اللفظ استعمال في البعض وأريد منه تمام ما استعمال فيه، فهو على خلاف مصلحة المحقق الخراساني (قده)، وأما رفعها عن الظهور الثاني، وهو التطابق المطلق، فنقول: إنه لم يتطابق مقامي الثبوت والإثبات من جميع الجهات، وهذا معناه وجود تعارض بين ظهورين ومجرد وجود كبرى حجية الظهور لا يحل المشكلة، بل يجب أن نعرف ماذا يصنع العقلاء في المقام، إذن فلا بدّ من الرجوع إليهم، وبدونه لا يفي هذا البيان بحل المشكلة، فكم فرق بين المقام وبين الموارد التي يمكن فيها أن تثبت بيان ما صغرى لكبرى حجية الظهور، كمفهوم الشرط وغيره.

وأحسن ما يمكن أن يُجاب على إشكالنا على صاحب الكفاية (قده) - بحيث لو تمّ هذا الجواب لتّمّت محاولة صاحب الكفاية (قده) في الجواب عن هذه المشكلة.

فيقال : إنه لا تعارض بين هذين الظهورين .

وتوضيح ذلك أن يُقال : إنه يوجد عندنا نظريتان بالنسبة لهذين الظهورين .

أ - النظرية الأولى:

تقول : إن هذين الظهورين عرضيان .

ب - النظرية الثانية:

تقول : إنهما طوليان .

وعلى كلا الحالين ، يمكن تصوير جواب عن الإشكال الذي أُورد على صاحب الكفاية (قده) ، غاية الأمر ، أنه بناء على العرضية ، يكون دفع الإشكال حينئذٍ أوضح .

ونحن نتكلم بناء على كلتا هاتين النظريتين .

أما بناء على النظرية الأولى القائلة : بأن الظهورين المذكورين عرضيان ، فحينئذٍ يمكن أن نحري اصالة التطابق بين الظهور الأول الراجع إلى الدلالة الأولى ، والتي ترجع بدورها إلى اصالة الحقيقة كما عرفت ، وبين الظهور الثالث الراجع إلى الدلالة الثالثة ، والتي ترجع بدورها إلى اصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت ، فتتكون نتيجة لذلك بين الظهورين الأول والثالث ، أن كل ما هو مراد استعمالاً هو مراد جداً ، وبما أنه قد ثبت بواسطة الظهور الأول الراجع إلى اصالة الحقيقة ، إن اللفظ مستعمل في العموم ، فيثبت حينئذٍ ، إرادة العموم جداً باصالة التطابق المذكورة ، وحيث أننا نعلم من الخارج ببطلان بعض الظهورات بالنسبة للعموم - وهو النحوي كما في مثالنا - حينئذٍ ، تبقى بقية الظهورات على حالها ، وتكون حجة ، وبذلك يتم كلام صاحب الكفاية ، هذا بناء على النظرية الأولى .

لكن بما أن الصحيح كما سيأتي تحقيقه في محله ، هو النظرية الثانية القائلة : بأن هذين الظهورين الأول والثاني طوليان وليس عرضيين .

إذن فنحن نصب تحقيق الكلام بناءً على هذه النظرية الثانية، فنصوّر
كيفية الجواب عن صاحب الكفاية (قده) ثم نتعرض لتحقيق هذا الجواب.

أما تصوير الجواب فحاصله: أن لا معارضة بين هذين الظهورين،
بدليل أنهما طوليان، لأن الظهور الثاني قد أخذ في موضوعه مدلول الظهور
الأول، وذلك، لأن الأول يقول: إن اللفظ قد استعمل في المعنى الموضوع
له، باعتبار اصالة الحقيقة كما عرفت، والظهور الثاني يقول: بنحو القضية
الشرطية، إن كلّ ما كان داخلياً في المعنى المستعمل فيه فهو داخل في المراد
الجدي، إذن، فالظهور الثاني مترتب على الأول، وهذا الظهور الثاني قد
سقط، إما تخصيصاً أو تخصصاً، لأن «النحوي» كما في مثالنا، إن لم يكن
مراداً استعمالاً فهو خارج تخصصاً عن المراد الجدي الذي هو الظهور الثاني،
وإن كان مراداً استعمالاً، فهو خارج تخصيصاً عن المراد الجدي، بواسطة
المخصّص الذي هو وجداني.

وعليه فالظهور الثاني قد انثلم، بينما الظهور القائل، بأن اللفظ قد
استعمل في العموم، لم يُعلم بانثلامه، ومعه لا تبقى أي معارضة بينهما،
وحينئذٍ، لا يرد الإشكال المذكور على المحقق الأخوند (قده).

والخلاصة: هي أن هذا الكلام مبني على ما هو الصحيح والمختار،
من كَوْن الظهور الثاني في طول الظهور الأول، لأن الظهور الأول هو، ظهور
اللفظ في أنه مستعمل فيما وُضع له، أي أن المدلول التصوري هو المراد
الاستعمالي، والمفروض أن المدلول التصوري هو الموضوع له اللفظ، إذن،
فيكون مرجعه إلى أن المدلول الأول هو الثاني، بينما الظهور الثاني هو ظهور
اللفظ في كَوْن المراد استعمالاً هو المراد جداً، لاصالة التطابق بين المرادين،
إذن فالثاني مترتب على الأول كما عرفت ذلك في مباحث الحجية.

هذا، ولو قلنا بأن هذين الظهورين عرضيان، بمعنى أن اصالة التطابق
بين مقامي الثبوت والإثبات تقتضي التطابق بين المدلول التصوري والمراد
الجدي ابتداءً، فحينئذٍ، يكون المحقق الأخوند (قده) أحسن حالاً في

دعواه، وذلك لأنّ هذا الأصل حينئذٍ، يكون مفاده جدية المدلول التصوري، فيكون النحوي داخل فيه، فيكون مراداً جداً، مع أنّنا نعلم وجداناً بعدم دخوله في المراد الجدي، فيبطل ويسقط عن الحجية، وهذا بخلاف فرض الطولية بين الظهورين، لأنّ الظهور الثاني - بناءً على الطولية - مرجعه إلى، أنّه إنّ كان هذا مراداً استعمالياً فهو مراد جدي، وهذه الشرطية بما هي شرطية، غير معلومة الكذب، نعم أحد طرفيها كاذب وجداناً، لكن هذا لا يستلزم العلم بكذبها، لأنّ أحد طرفي هذا العلم كذب الشرط، وكذبه غير كذب الشرطية.

إذن فالظهور الثاني قد سقط إمّا تخصيصاً أو تخصصاً، لأنّ - النحوي في مثالنا - إنّ لم يكن مراداً استعمالاً فهو خارجاً تخصصاً عن المراد الجدي الذي هو الظهور الثاني، وإنّ كان مراداً استعمالاً، فهو خارج تخصصاً عن المراد الجدي بواسطة المخصّص الذي هو وجداني.

وعليه، فالظهور الثاني قد انثلم، بينما الظهور القائل بكوّن اللفظ قد استعمل في العموم، لم يُعلم اثلامه.

ومعه لا تبقى أيّ معارضة بين الظهورين.

وبهذا يُتصّر لصاحب الكفاية (قده) حيث أنّ الظهورين طوليان، وبهذا يندفع الإشكال المذكور عنه (قده).

إلا أنّ التحقيق عدم تمامية هذا الانتصار على أساس النظرية الثانية، ويرد عليه إشكالان.

١ - الإشكال الأول:

هو أن يقال: إنّ التعارض مستحكم بين الظهورين. وذلك لأنّ الظهور الثاني يقول: إنّ كل ما هو مراد استعمالاً فهو مراد جداً، وهذا يدل بالدلالة الالتزامية الراجعة إلى عكس النقيض، على أن كل ما ليس بمراد جداً، فهو ليس بمراد استعمالاً، وبما أنّ النحوي غير مراد جداً، فمقتضى عكس النقيض المذكور انه ليس بمراد استعمالاً أي أنه خارج تخصصاً لا بتخصيصاً من تحت

العام، وبذلك يكون هذا الظهور بمقتضى عكس نقيضه معارضاً مع الظهور الأول، لأن مقتضى الظهور الأول ان النحوي مراداً استعمالاً كما عرفت، إذن، فنفس الظهور الثاني الدائر أمره بين التخصيص والتخصص يكون دليلاً على نفي التخصيص وإثبات التخصص، وبذلك تقع المعارضة بين الظهورين.

فإن قيل: ما دام أنه بقانون عكس النقيض يثبت أن النحوي خارج تخصصاً من تحت العام، فلماذا يلتزمون بسقوط العام عن الحجية في كل مورد يدور الأمر فيه بين التخصيص والتخصص، مع أنه يمكن إجراء نفس البيان المتقدم حيث يقال: مثلاً، لو قال المولى أكرم كل عالم، ثم قال: لا تكرم زيداً، وشككنا في خروجه تخصصاً لأنه ليس بعالم أو تخصصاً لأن المولى لا يريد إكرامه رغم انه عالم، فهنا يمكن تشكيل قضية موجبة كلية تقول: كلما كان إنسان عالماً يجب إكرامه، وتنعكس بعكس النقيض إلى انه كلما لم يجب إكرام إنسان فهو ليس بعالم، فيثبت أن زيداً خرج تخصصاً عن وجوب الإكرام، ويبقى العام حجة في غيره ولا داعي لسقوطه عن الحجية.

قلنا: إن النكتة الموجبة لصحة جريان هذا البيان في مقامنا غير موجودة في مثال «أكرم كل عالم» كي تكون موجبة لخروج «زيد» تخصصاً، وبقاء العام على حجيته، وتوضيح ذلك من خلال بيانات.

١ - البيان الأول:

هو ما ذكره المحقق العراقي^(١) (قده)، وحاصله: إن وظيفة المولى هي بيان الأحكام وتشريعها، وأما كون زيد عالماً أو ليس بعالم، فهو من وظيفة المكلف نفسه، فهو الذي يُشخص ذلك، وكلّ قضية ليس بيانها من وظائف المولى وشؤونه لا يمكن استنتاجها من كلامه لا بالدلالة المطابقة ولا بالدلالة الإلزامية.

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٣ - ١٥٤.

ففي هذا المثال المذكور، ليست وظيفة المولى بيان أنّ زيداً عالم أو غير عالم، ولا يمكن استفادة ذلك من كلامه بدلالة الالتزام بالنحو الذي عرفت، لأنّ المولى ليس بصدد بيان ذلك، أو إفادته من كلامه، لأنه ليس من وظيفته.

إلا أن هذا البيان المانع من التمسك بالعام، لو تمّ، فهو لا يجري فيما نحن فيه، لأنّ عكس نقيض الظهور الثاني الدائر أمره بين التخصيص والتخصّص والقائل إن كلّ ما ليس مراد جداً ليس مراد استعمالاً، إنما هو من شؤون المولى ووظيفته، وليس هو من المصاديق والتطبيقات الخارجية التي هي وظيفة من وظائف الناس المكلفين وشؤونهم.

وحينئذ فلا مانع من استفادة ذلك من كلام المولى بالدلالة الإلزامية بواسطة قانون عكس النقيض كما عرفت.

٢ - البيان الثاني:

هو للمحقق الخراساني^(١) (قده): وحاصله: إنّ حجّة الظهور ثابتة بواسطة السيرة العقلانية، فإنّ العقلاء تبنوا على حجّة الظهور الذي له دخل في تحقيق المقصود من الكلام، وأمّا ما ليس له مثل هذا الدخّل فلم يتبنوا على حجّيته، فإثبات كونه زيداً عالمياً وعدمه كما في المثال المذكور ليس له دخل في تحديد المراد من قوله: «أكرم كل عالم»، بعد أن علمنا بعدم وجوب إكرام زيد.

هذا حاصل ما ذكره صاحب الكفاية (قده).

وهذا البيان لا يجري في محل كلامنا، لأنّ إثبات كون النحوي ليس مراداً استعمالياً له دخل في تحديد المراد من كلام المولى، وهو «أكرم كل عالم» لأنه إذا أثبتنا أنه غير مراد استعمالاً، تنضيق بذلك دائرة العموم في كلام المولى.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٣٥ - ٣٣٦.

والى هنا، ثبت أنه يمكن إجراء هذه القاعدة في محل كلامنا، وثبتت بعكس نقيض الظهور الثاني، إنَّ النحوي غير مراد استعمالاً، إذن فهو خارج تخصصاً.

وبذلك يكون هذا الظهور معارضاً مع الظهور الأول الراجع إلى اصالة الحقيقة والذي يثبت استعمال اللفظ في العموم، بحيث يكون النحوي مراداً استعمالاً.

هذا حاصل الإشكال الأول على ما أجيب به عن الإشكال الذي أوردناه على صاحب الكفاية (قده).

وإن شئت قلت: إنَّ حاصل البيان الثاني المنسوب لصاحب الكفاية هو: أنه في قولنا «أكرم كل عالم» لا يصح التمسك بعكس النقيض لإثبات أنَّ زيداً الخارج ليس بعالم، لأنه لا يؤثر في تشخيص «كل» في المراد الجدِّي والاستعمالي، حيث أنَّ الأول لا يشمل زيداً، للمخصص، والثاني يشمله، سواء قيل بالتخصيص أم بالتخصيص في الجدِّي.

وبناءً عليه، يكون التمسك بعكس النقيض لإثبات انه خارج تخصصاً غير مفيد عقلاً.

وهذا بخلاف الظهور الثاني القائل: إنه كلما كان شيء مراداً استعمالاً، فهو مراد جداً، فإن التمسك بعكس نقيضه يكون مؤثراً في تحديد المراد الاستعمالي، لأنه يقول: كلما لم يكن الشيء مراداً جداً لا يكون مراداً استعمالاً، وهو يعني خروجه تخصصاً عن موضوع العام.

وحينئذٍ نقول: إنَّ الرجوع الى تلك النكته في قولنا: «أكرم كل عالم»، هل هو بعد افتراض أنَّ مدلول العام الاستعمالي هو العموم، أم قبله؟.

فإن كان بعد فرض علمنا بأن المراد الاستعمالي هو العموم، وأن المراد الجدِّي هو الخصوص لخروج زيد تخصيصاً، فهو خلف، لأنه بعد فرض أن المراد الاستعمالي هو العموم على كل حال، فهو يعني انه في المرتبة السابقة

على تلك النكتة أجرينا التعارض بين الظهورين، وقدمنا الظهور الأول على الثاني، وليس معناه إلا الرجوع إلى العقلاء، ومعه لا حاجة لنا إلى الرجوع إلى نكتة أخرى، لأن كل ما نريده هو إثبات تمامية الظهور الأول، وقد ثبت.

وإن كان قبل فرض علمنا بأن المراد الاستعمالي هو العموم - كما هو الصحيح - إذن فتلك النكتة لا تجري، لأنها تقول بأن عكس النقيض لا يؤثر في تشخيص أي المرادين.

أما في مقامنا، فإنه يؤثر في تشخيص المراد الاستعمالي كما عرفت.

٣ - البيان الثالث:

على عدم جريان تلك القاعدة هو أن يُقال:

إن نكتة عدم حجية العام في عكس النقيض وهي أوسع من ذلك حيث يُقال:

إن كل عموم لا يكون مؤثراً في تشخيص المراد الجدي لا يكون حجة. وفرقه عن السابق هو، أنه هناك، يكفي في عدم حجية العام، عدم كونه مؤثراً في تشخيص أي المرادين.

أما هنا فهو، في خصوص تشخيص المراد الجدي.

وهذه النكتة لو تمت فإنها تشمل محل الكلام، لأنه فيه، فإن عكس النقيض للظهور الثاني لمثال «أكرم كل عالم»، لا يكون مؤثراً في المراد الجدي للمتكلم، للعلم بخروج زيد عن مراده بواسطة المخصص، لكنه مؤثر في تشخيص المراد الاستعمالي، حيث ينفي إرادته استعمالاً.

وقد اشترطنا في الحجية أن الظهور لا يكون حجة إلا إذا كان مؤثراً في تشخيص المراد الجدي، وحينئذ، فيسقط عن الحجية في المراد الاستعمالي ببركة عكس النقيض.

وحاصل هذا البيان الثالث هو: أن كل ما لم يكن له دخل في تشخيص

المراد الجدي للمولى، فلا يمكن التمسك بعكس نقيض الظهور الثاني في مقام إثباته.

وهذا البيان يشمل محل الكلام، لأن النحوي في مثالنا، يُعلم بعدم إرادته جداً، ومعه لا يمكن التمسك بعكس النقيض للظهور الثاني في مثالنا، بل يسقط عن الحجية، ومعه لا يبقى معارض للظهور الأول، وحينئذ يتم كلام صاحب الكفاية (قده).

لكن هذا البيان في الحقيقة تخصيص في حجة اصالة الظهور، لأن مرجعه إلى أنَّ الظهور ثابت، غايته أنه ساقط عن الحجية، لأنه بدلالته الإلزامية لا يراه العقلاء انه حجة، فهذا البيان يكون مخصصاً لحجة اصالة الظهور، وهذا التخصيص بهذه الدائرة الواسعة لا بد في مقام إثباته من الرجوع إلى السيرة العقلانية في موارد افتراق البيان الثاني عن الثالث، لنرى أنَّ العقلاء هل يبنون على حجة هذا الظهور وهذا التخصيص بدائرته الواسعة أم بدائرته الضيقة؟.

ومعه لا يكفي مجرد الصناعة الفنية، ومعه لا حاجة لما ذكره صاحب الكفاية (قده) لما عرفت.

هذا كله، بناءً على سقوط ظهور العام عن الحجية في موارد دوران أمره بين التخصيص، والتخصيص كما هو المشهور.

ولكن التحقيق خلاف ذلك حيث نقول بأنه حجة في المقام لأجل عكس النقيض.

نعم، المطلق إذا دار أمره بينهما، لا يكون حجة فيه، لأجل ذلك حيث لا يصح التمسك بالمطلق لنفي التقييد وإثبات التقييد.

والتطبيقات العملية في الفقه، إنما هي في الإطلاقات لا في العمومات، ونُكات المسألة موكولة إلى محلها.

هذا حاصل الكلام في الإشكال الأول على ما أُجيب به انتصاراً لصاحب الكفاية.

٢ - الإشكال الثاني:

على ما انتصر به لصاحب الكفاية، وحاصله: هو أنه لو سلمنا أن ظهور العام يسقط عن الحجية كلما دار أمره بين التخصيص والتخصص، وكذلك سلمنا أن النكته في ذلك هي ما ذكرناه أخيراً من البيان الثالث الشامل لمحل الكلام.

إلا أننا نقول: إن سقوط الظهور عن الحجية في محل كلامنا إنما يتم إذا كان المخصص منفصلاً دون المتصل وذلك لأنه في المخصص المنفصل يكون قد استقر للعام ظهوران طوليان قبل التخصيص أولهما ظهوره في أنه أريد منه استعمالاً، العموم، وثانيهما، ظهور الكلام في أن ما أريد استعمالاً قد أريد جداً وذلك لعدم القرينة المتصلة ولعدم التعارض بينهما وبعد ورود المخصص المنفصل نعلم إجمالاً بكذب أحد هذين الظهورين، وبما أن هذا العلم الإجمالي بكذب أحدهما كان منفصلاً فهو لا يوجب التنافي بين أصل الظهورين وإنما يوجب التنافي بين حجية كل منهما مع حجية الآخر كما هو الحال في كل تعارض يطرأ على الظهورين، ولكن بما أن العقلاء هم الذين تبنوا على جعل الحجية للظهور، وقد خصصوها بما إذا لم يكن أمر الظهور دائراً بين التخصص والتخصيص، فلا تكون حجية الظهور الأول حينئذ معارضة لسقوط حجية الظهور الثاني باعتبار أن أمره دائر بين التخصيص والتخصص لأن زيدا خارج إما تخصصاً وإما تخصيصاً، إذن فظهور الكلام في إرادة تمام الأفراد جداً، وإن كان منعقداً إلا أنه ليس بحجة عند العقلاء حيث أنهم لم يجعلوا له الحجية في صورة الدوران هذه، وبهذا يتم ما انتصر به لصاحب الكفاية (قده). وأما إذا كان المخصص متصلاً، فلا يتم هذا الانتصار لصاحب الكفاية (قده) لأنه في صورة اتصال المخصص لا يستقر الظهوران الطوليان، بل هذا المخصص يوجب علماً إجمالياً متصلاً بكذب نفس أحد الظهورين في العموم لا حجيته فقط فيصير من التعارض المتصل، ومثله موجب للإجمال الذاتي لا السقوط عن الحجية فقط.

وحينئذ فمجرد أن العقلاء لا يحكمون بحجية الظهور الثاني لا يكفي

لحل العلم الإجمالي المذكور، لأن المسألة ليست مسألة جعلهم للحجية وعدمها، وإنما المسألة هي، أن هذا الظهور اقترن بما يكذبه، وحينئذ فلا بدّ في مقام تقديم أحدهما، من أن نعلم أنّ أيهما الأقوى ليكون قرينة على رفع اليد عن الآخر أو، لا.

ولمعرفة ذلك، لا بدّ من الرجوع إلى العقلاء، ومعه لا حاجة لمحاولة صاحب الكفاية لأنّ هذا غير مسألة أنّ العقلاء جعلوا الحجية أم لا، فإنّ هذا إنما ينفع بعد استقرار الظهورين.

هذا حاصل الكلام في الإشكال الثاني.

وبهذا ثبت أنّ ما أُجيب به عن الإشكال الذي أوردناه على محاولة صاحب الكفاية لحل هذه المشكلة غير تام.

ثم إن هناك دليلاً آخر يثبت احتياج ما ذكره صاحب الكفاية (قده) من البيان لحل المشكلة إلى السيرة العقلانية بعد الغض عمّا أوردناه عليه.

وحاصل هذا الدليل هو، أن صاحب الكفاية (قده) تمسك بظهورين طوليين، وكان الأول منهما هو، ظهور اللفظ في كونه مستعملاً في معناه الحقيقي وهو العموم، ومثل هذا الظهور في محل كلامنا، لا بدّ فيه من الرجوع إلى السيرة العقلانية لإثبات حجيته، والوجه في ذلك هو أن الظهورات على قسمين:

الأول منها هو، الظهورات الاعتيادية التي يرجع لها دائماً، وهذه مفروغ عن حجيتها، فبمجرد إثباتها نطبق عليها كبرى حجية اصالة الظهور الثابتة بسيرة العقلاء.

والقسم الثاني هو، الظهورات التي تكون مشتملة على خصوصية، ونحتمل أن يكون العقلاء قد خصّصوا كبرى حجية الظهور وأخرجوا مثل هذه الظهورات من تحتها من أجل تلك الخصوصية كما خصّصوا الحجية بغير الظهورات التي يدور أمرها بين التخصيص والتخصّص على بعض المذاهب.

ومقامنا من قبيل القسم الثاني لأن الظهور الأول مشتمل على خصوصية يُحتمل لأجلها أن يكون العقلاء قد أخرجوه من تحت حجية الظهور، وهذه الخصوصية هي أن هذا الظهور لا يوصل إلى المراد الجدي بلحاظ تمام موارده، وإنما يوصل بلحاظ بعض دون بعض، وذلك لأننا نعلم أن النحوي غير مراد جداً سواء استعمل اللفظ في العموم أم لا، مع العلم أنه مراد استعمالاً بمقتضى هذا الظهور الأول.

ومن هنا كان يوجد بين المقام وبين الظهورات التي يدور أمرها بين التخصيص والتخصص نحو شباهة، فإنه في الظهور الدائر أمره بين التخصيص والتخصص لما كان لا يقع في طريق إثبات المراد الجدي، كانت هذه الخصوصية موجبة لخروجه من تحت الحجية، أما هنا فإنه يقع في طريق إثبات المراد الجدي غاية أنه يقع بلحاظ بعض مدلوله، وهذه خصوصية لا وجود لها إلا في ظهورات العمومات المخصصة، وعليه لا يكون هذا الظهور بمجرد تشخيصه مصداقاً لتلك الكبرى لاحتتمال أنهم كما خصصوا دليل بناء الحجية وأخرجوا منه موارد الدوران بين التخصيص والتخصص باعتبار أن الظهور لا ينفع إلا في الإيصال إلى المراد الجدي، كذا في المقام لاحتتمال أنه لا يوصل إلى تمام أفراد المراد الجدي بلحاظ تمام مدلوله، ومن هنا نحتمل إخراجه من تحت الحجية، وحينئذ لا بدّ من الرجوع إلى السيرة العقلانية لإثبات حجية العام في الباقي ومعه لا حاجة لبيان صاحب الكفاية (قده).

ومن هنا كان الأولى أن يكون طريق علاج هذه الصيغة هو الرجوع إلى السيرة العقلانية لنرى أنه عندما يصدر عام من المولى ثم يخصص، فهل يجب على العبد أن يتمسك بالعام في تمام الباقي، بحيث أنه لو لم يمثله فيه يصح عقابه من المولى ولومه، أم أنه لا يجب، فيصح منه الاعتذار؟

والعقلاء في المقام، يبنون على صحة اللوم ولا يقبلون عذر العبد في ترك إكرام البعض، بدعوى أن العام بعد تخصيصه لا ينطبق على تمام الباقي.

وهذا معناه، حجية العام في تمام الباقي.

ويبقى هناك، معرفة أنه كيف بنى العقلاء على حجة العام في تمام الباقي.

والحاصل هو: أنه من مجموع ما ذكرنا تبين ان الصحيح في مقام علاج هذه المشكلة بصيغتها الأولى - وهي ما لو كنا شاكين في حجة العام في الباقي - هو أن نرجع إلى السيرة العقلانية لرفع هذا الشك.

وبيان صاحب الكفاية (قده) ينبغي أن يورد في مقام علاج هذه المشكلة بصيغتها الثانية، أي في تخريج الحجة كما سيأتي تحقيق ذلك ومدى صحة هذا البيان في هذا المقام.

ثم إنه لو تجاوزنا عن التقريبين السابقين، فسوف يصح حينئذ كلام صاحب الكفاية في العمومات الاستغرافية دون المجموعية، وذلك لأنه في الاستغرافية نجري أولاً أصالة الحقيقة لإثبات استعمال اللفظ في العموم، ثم نقول إن مقتضى أصالة التطابق هو أنه بقدر ما يمكن نفترض التطابق، وبقدر ما لا يمكن نرفع اليد عنه، ويصح ذلك فيه، لأن الحكم المتعلق بالعام الاستغراقي ينحل إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، فيبقى بعضها ونرفع اليد عن بعضها الآخر، ولا منافاة.

بينما الحكم المتعلق بالعام المجموعي هو وجوب واحد استقلالي متعلق بالمجموع، وينحل إلى وجوبات ضمنية تتعلق بالأجزاء.

وبعد التخصيص، نسأل عن ماهية الوجوب المتعلق بتمام الباقي فيه، هل هو وجوب استقلالي، أم ضمني؟

والأول: لم يدل عليه اللفظ، لأنه ليس جزءاً من مدلوله، بل هو مباين للوجوبات الضمنية الثابتة في الباقي، فاستعمال اللفظ فيه يحتاج إلى قرينة، والمفروض أنه لا يوجد قرينة، والثاني: خُلف، لأن وجوب الباقي الضمني لا يُعقل من دون وجوب الجميع الاستقلالي، مع العلم، أن بعض أجزاء الواجب الاستقلالي ليس بواجب، يقيناً، لإخراج المخصص له عن كونه

واجباً حسب الفرض، وعليه: فالعموم المجموعي ليس فيه إلا حكم واحد، فإما أن يثبت، وإما أن يسقط، ولا يمكن فيه التجزئة كالاستغراقي، ولذا لا يتم فيه ما ذكره صاحب الكفاية.

والحاصل هو: أنه لو أغمضنا النظر عن جميع ما ذكرنا في مقام الإيراد على محاولة صاحب الكفاية (قده)، فإنه يرد عليه أن هذه المحاولة إنما تتم في العمومات الاستغرافية دون العمومات المجموعية، وذلك لأن النكتة في محاولة صاحب الكفاية هي، أن الظهورات متعددة، وسقوط بعضها لا يوجب سقوط البعض الآخر كما عرفت.

وهذه النكتة إنما تتم في العمومات الاستغرافية، لأن الحكم فيها ينحل إلى أحكام متعددة بعدد الأفراد، فيمكن فيها حينئذ تعدد الظهورات، وأما العمومات المجموعية فلا يتعدد الحكم فيها، بل هو واحد متعلق بمركب يشمل جميع الأفراد، ومعه لا يتصور تعدد الظهورات ليتم كلام صاحب الكفاية (قده).

والخلاصة هي: أن معالجة المشكلة بصيغتها الأولى يكون بمراجعة السيرة العقلائية، ومن راجعها، يرى أنها قائمة على حجة العام في الباقي، وبذلك يرتفع الشك في أصل الحجة، وتنحل المشكلة بصيغتها الأولى.

والآن نتكلم في بيان صاحب الكفاية ونلاحظه على أساس الصيغة الثانية، وهي في تخريج الحجة بعد أن انتهينا من فرض كون العام حجة في الباقي، بمعنى أن العقلاء لم يبنوا على حجة العام في الباقي من باب التعبد البحث، بل من باب إعمال ظهور، كإبراز الظهورين الطولين كما ذكره صاحب الكفاية (قده)، وحينئذ لا يرد عليه شيء مما اعترضنا به سابقاً، فلا يقال مثلاً، إن الظهورين متعارضين ولو بعكس النقيض، لأن المفروض في المقام أننا فرغنا عن حجة العام في الباقي ببناء العقلاء، وهذا معناه، أن العقلاء إلتزموا بتقديم أحد الظهورين على الآخر، إما لاقوائمه، وإما لأن الآخر يدور أمره بين التخصيص والتخصص، فيسقط عن الحجة مثلاً.

كما أنه لا يرد على صاحب الكفاية حينئذ، بأن اصالة الحقيقة هنا لا تجري، لأن جزءاً من المعنى الموضوع له غير مراد جداً، أو لا أقل من أنه لا يعلم بكونه مراد جدياً.

كما لا يرد عليه النقص بالعموم المجموعي، وبأنه حكم واحد متعلق بالمجموع فلا يقبل التعدد مثلاً.

كل هذا لا يرد عليه، لأننا في مقام تفسير بناء العقلاء، لا في مقام إنشاء بناء، إذ لعل العقلاء تعاملوا مع وجوب الباقي معاملة الأقل والأكثر، وإن كان - بحسب الوضع - وجوب الباقي مباين مع وجوب الكل، لكن بحسب النظر العرفي، يُرى أنَّ الباقي كأنه جزء من الكل، كما هو الحال فيما يُدعى أن العرف يرى أن المطلق والمقيد من باب الأقل والأكثر، أي أن المقيد أزيد مؤنة من المطلق، مع أنه بحسب النظر الدقي، فإن المطلق والمقيد متباينان، لأن الإطلاق من باب اللا بشرط، وهو مباين مع المقيد، الذي هو من باب بشرط شيء، لكن حيث أن اللا بشرطية أمر عرفي، لهذا يرى العرف بأن المقيد يزيد على المطلق، وكأنَّ المطلق جزء من المقيد، ولهذا يثبتون الإطلاق عند عدم ذكر القيد. لأن المقيد يحتاج إلى البيان الزائد.

وقد يكون سنخ هذا التفسير في بناء العقلاء، فيقال بأنهم يرون الاستقلالية كالإطلاق، والضمنية كالقييد فكانَّ وجوب التسعة الاستقلالية جزء من وجوب العشرة، فوجوب العشرة هو وجوب التسعة مع زيادة، وهكذا، فإنه بعناية من مثل هذه العناية يتم المطلب في العام المجموعي أيضاً لأننا في مقام تفسير بناء العقلاء.

وهذا الافتراض يكفي في مقام التفسير.

إذن فتمام تلك الإشكالات لا ترد في مقام تفسير بناء العقلاء.

نعم من الناحية الفنية، لا بدَّ وأن نتساءل أنه هل يوجد تفسير آخر لبناء العقلاء غير هذا أو لا؟ بحيث لو فرض أنه لا يوجد تفسير آخر غير هذا التفسير، حينئذ لا بدَّ من الأخذ بهذا التفسير.

أما لو فرض أنه يوجد تفسير آخر معقول، حينئذٍ، لا بدّ من المقارنة بين التفسيرين لنرى أيهما أقرب إلى مرتكزات العقلاء، هكذا يجب أن تكون منهجة البحث إذا تعددت التفسيرات.

وهذا ما نؤجله إلى الجواب الثالث المنسوب إلى الشيخ الأنصاري والذي تعرض له صاحب الكفاية (قده).

والآن ننظر إلى بيان صاحب الكفاية (قده) على أساس كلتا الصيغتين مجتمعتين، إذ أنه يوجد في تفسيرنا لكلام الأخوند (قده) أصل موضوعي افترضناه، وبدونه لا يتم جواب الأخوند (قده) لا على أساس الصيغة الأولى ولا على أساس الصيغة الثانية.

ونقد هذا الأصل، يُشكل إشكالاً على كلتا الصيغتين.

وهذا الأصل الموضوعي هو، دعوى أنّ الظهور الطولي الثاني - أي ظهور التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدّي - ظهور إنحلالي - أي أنّه عبارة عن ظهورات متعددة.

ومن الواضح، ان هذا الأصل الموضوعي لو لم يتم، وكان الظهور في مرحلة المدلول التصديقي والمراد الجدّي ظهور واحد له ثبوت واحد أو سقوط واحد، فإنه حينئذٍ لا يتم هذا الجواب، وذلك باعتبار أن الظهور الواحد يصير حاله حال الظهور الواحد في مرحلة المراد الاستعمالي الذي كان هو منظور صاحب الشبهة، ووحدة المنظور في مرحلة المراد الاستعمالي هو، الذي أوجب نشوء هذه الشبهة، بدعوى ان ظهور اللفظ في انه استعمل في المعنى الموضوع له ظهور واحد في مطلب واحد وهو أنه استعمل فيما وضع له.

وقد انكشف بطلان ذلك، ومعه، لا يبقى ظهور آخر.

ونفس الشيء نقوله على مستوى الظهور الثاني الواقع في مرحلة المراد الجدّي، فلو كان واحد بمعنى أنّ تمام مدلول الكلام جدّي، وقد ثبت أنّ تمام مدلول الكلام ليس بجدّي، إذن فلا ظهور بعد هذا.

إذن نكتة الجواب الذي استبطن الطفرة من الظهور الأول إلى الظهور الثاني، هو دعوى الإنحلالية في مرحلة ظهور التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، بحيث لو لم يكن هناك تعدّد وتكثر في الظهور في هذه المرحلة، لما تمّ كلام صاحب الكفاية، لا على الصيغة الأولى، لأنه لم ينقح صغرى لكبرى حجة الظهور حتى يقنعنا بالحجية، لأنّ الصغرى ظهور وجداني سقط بالمختص ولا يوجد صغرى غيرها.

والحاصل هو: أن هناك أصلاً موضوعياً مفترضاً، وبدونه لا يتم كلام صاحب الكفاية (قده) على أساس كلتا الصيغتين.

ونقد هذا الأصل يُشكّل إشكالاً على الجواب، على أساسا الصيغتين معاً.

وهذا الأصل الموضوعي هو، دعوى أنّ الظهور الثاني، أي التطابق، هو ظهور إنحلالي متكثر بتكثر التطابقات، إذ لو كان واحداً لما أمكن أن يتم هذا الجواب، لأنه حينئذٍ، إمّا أن يثبت بتمام خصوصياته، وإمّا أن يسقط بسقوط خصوصية، ولا يمكن فيه التبعض.

وحينئذٍ نقول: إنّ الظهور في مرحلة المراد الجدي، هل هو متكثر أم واحداً؟ قد يقال: بأنه متكثر، باعتبار أنّ ظاهر حال المتكلم أن يكون مراده الاستعمالي غير مخالف لمراده الجدي، وإنّ أيّ مخالفة في أي فرد تحتاج إلى عناية، والاصل عدمها.

وعليه فلو قال: «أكرم كل عالم»، وعرفنا أنّه استعمل لفظ «كل» في العموم، فلو لم يكن أراد زيداً جداً، فهذه مخالفة، ولو لم يكن أراد عمرواً جداً، فهذه مخالفة ثانية وهكذا بكر وخالد، وكلّ مخالفة هي خلاف الأصل - التطابق - لأنّ الأصل أنّ لا يتخالف هذا مع ذاك، إذن، فهنا أصول عقلانية بعدد التطابقات الخارجية، فإذا ثبت إحدى هذه المخالفات، سقطت اصالة التطابق - الأصل - بلحاظه، ويبقى غيرها من الأصول على حالها، أي أنّ اصالة عدم المخالفة الأخرى تجري على حالها.

لكن هذا البيان يمكن الاستشكال عليه ضمن تقريبين فنيين .

١ - التقريب الأول: هو أن يُقال: إنَّ كَوْن الظهور إنحلالياً ومتكثراً في مرحلة المراد الجدِّي، بحيث يسقط بعض عن الحجية ويبقى البعض الآخر، فإنَّ هذا لو كان صحيحاً وكان هو التفسير المعقول لباب العمومات، إذن لا نطبق على باب الأعداد والمركبات حرفاً بحرف، فالمتكلم قد يقول: «أكرم العلماء الأربعة أو الخمسة»، فإنه هنا أيضاً عندنا مراد استعمالِي، وهو قصد تفهيم وجوب إكرام هذا العدد المخصوص، وعندنا أيضاً مراد جدِّي، وهو أنه حقيقة، أراد إكرام هؤلاء الخمسة، فلو فُرض أنَّ جاء دليل من الخارج وقال: «لا يجب إكرام زيد»، الذي هو أحد الأربعة، فمقتضى بيان صاحب الكفاية (قده) أننا أيضاً نقول بحجية العام في الباقي بنفس ذلك البيان، وذلك بأن نقول: إنَّ مقتضى اصالة الحقيقة هو، أنَّ كلمة الأربعة استعملت في الأربعة، غاية الأمر، أنَّ مسألة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت إنحلالية، لأنه في الحقيقة، عندنا أربعة تطابقات بعدد الأربعة، غاية الأمر، هو أنَّ التطابق الأول سقط، وبقيت ثلاثة تطابقات، فمقتضى القاعدة في المقام هو، الإلتزام بحجية العام في الباقي، مع أننا نرى بالوجدان، إنَّ هناك فرقاً كبيراً بين هذا وذاك، بمعنى أنَّ العرف لا يتحمل هنا، الجمع بين أكرم الأربعة، ولا تُكرم زيدا الذي هو أحد الأربعة، كما يتحمل الجمع بين «أكرم كل عالم»، و«لا تُكرم زيدا»، وهذا الفرق، بناءً على مسلك صاحب الكفاية (قده)، لا يُمكن تفسيره.

ولكن لو بنينا في باب العمومات، على أنها مستعملة في الباقي ابتداءً، أي على أنَّ المخصص يكشف عن الفرق في مرحلة المراد الاستعمالِي، وإنَّ اللفظ مستعمل في الخاص رأساً، وإن استعمال أداة العموم في الباقي، صحيح عرفاً، ولو مجازاً، لكن استعمال الأربعة وإرادة ثلاثة غير صحيح ولو مجازاً.

فهذا بنفسه يصير قرينة على أن تقبل التخصيص هناك وعدم تقبله هنا،

ليس تقبله هناك على أساس إنحلالية الظواهر في مرحلة المراد الجدي، بل التخصيص دائماً يؤثر في مرحلة المراد الاستعمالي، فإن كان المراد الاستعمالي أياً عن الحمل على غير الأربعة، بأن يأتى عن الثلاثة مثلاً، إذن، المخصص يكون معارضاً، وإذا كان لا يأتى عن ذلك، فإنه حيثئذٍ، لا معارضة.

فهذا الفارق بين الموردین يكشف عن أن المسألة ليست مسألة ظهور الإرادة الجدية، وإنما مسألة الظهور في الإرادة الاستعمالية.

وهذا الكلام، وإن كان معقولاً صورة، إلا أنه غير تام، لأن هذا الإنسان الذي استعمل العام وسكت عن المخصص في قوله، «أكرم كل عالم»، هو جاد بمقدار، وهازل بمقدار، والجذّ والهزل، لا بدّ من الرجوع فيهما إلى فعل المكلّف والمتكلم، إذن فلا بدّ أن يكون له فعلاً، أحدهما النطق بالعام، والآخر السكوت عن المخصص.

لكن ماذا نقول، لو نطق بعام لا يقبل التخصيص، وكان يريد بعض أفراد هذا العام، وهم «العدول»، مثلاً فإنه هنا أيضاً قد وقع منه جد في الجملة وهزل فيها أيضاً.

وهنا لا يمكن أن يُقال: بأنّ الجذّ هو صدور العام، والهزل هو السكوت عن المخصص، وذلك، لأنّ العام هنا لا يقبل التخصيص حسب الفرض، إذن الجذّ والهزل اجتماعاً على نفس صدور العام منه.

فهذا البيان لا يصح جواباً في مقام فرضية الإنحلالية.

٢ - التقريب الثاني: هو أن يُقال: بأنّ الجذّ والهزل وإن كانا من شؤون أفعال المتكلم، لكن الفعل الواحد قد يتعنون بعناوين متعددة، ويكون بلحاظ بعضها هزلاً، وبلحاظ بعضها الآخر جذاً، فمثلاً، القيام الواحد، يمكن أن يكون لتعظيم أحد شخصين، وللاستهزاء بالآخر، والقيام فعل واحد، لكن يختلف بحسب اللحاظ والحشيات القائمة في الفعل الواحد.

ومن هنا، فحالهما حال الصدق والكذب، فقد يجتمعا في كلام واحد

كما في قوله: زارني الحسان، والمفروض أن الزائر أحد الحسينين، فهذا الكلام، باعتبار الزائر صدقاً، وباعتبار الآخر كذباً.

وهنا إذا قال المتكلم: «أكرم كل عالم»، وفرضنا أنه لا يقبل التخصيص، فنقول: أن هذا الكلام الواحد، بما هو كاشف عن وجوب إكرام العدول، فهو جد، وبما هو كاشف عن غير ذلك، هو هزل، فاجتمع فيه عنوانان، بلحاظ أحدهما، هو جد، وبلحاظ الآخر هزل، ولا مانع من ذلك، ويكون معنى الجد والهزل، أن إرادة واحدة تتعلق بواحد منهما دون الآخر، وبهذا ننصوّر الإنحلالية في الجد والهزل.

لكن هذه الفرضية يدعيها صاحب الإنحلال في مقابل الإشكال الثاني الذي لم يكن يقبل الإنحلال، فيكون هذا وفقاً للشبهة وليس برهاناً على دعوى الإنحلال، بل تبقى دعوى الإنحلال في عهدة الوجدان.

ويبقى إذن علينا، أن نحل الإشكال الأول الذي يُشكل نقضاً، وعليه فنقول: لو قال قائل، بأننا نُسَلِّم بأن الظهور الثاني إنحلالي، ففي مرحلة المدلول التصديقي يوجد ظهورات متعددة، وكل واحد منها حجة، فإذا فُرض أن ثبت خارجاً إنَّ واحداً منها كان غير جدّي، فحينئذٍ، مقتضى القاعدة في الإنحلال، أن بقية الظهورات تبقى على حالها من الحجية، لأنَّ بطلان أحد الظهورين، ليس معناه بطلان آخر، ولكن هنا حينئذٍ يتوالد ظهور آخر يُعارض ويزاحم مع الظهور الباقي، وهو من قبيل ما نُسَمِّيه بوحدة السياق، إذ أن من جملة الدلالات، وحدة السياق، وتقريبه هو أنه لا إشكال أننا إذا رأينا إنساناً جدياً في جميع تصرفاته، فهنا يحصل لنا وثوق عادي بكل ما يصدر عنه، ولكن إذا رأيناه جدياً تارة وهزلياً أخرى، فحينئذٍ، ظهور كلام هذا الإنسان في الجدّ يضعف، بل لو ضيقنا الدائرة أكثر، كما لو فُرض أنه في جلسة واحدة كثرت منه الكلمات التقية، ثم صدر منه بعد ذلك كلمة، وشككنا في أنها تقية أو لا؟ فهنا احتمال التقية يصبح أكثر باعتبار التقارب، بل لو صعدنا وضيقنا الدائرة أكثر وقلنا: لو فُرض أنه في كلام واحد نكلّم بكلام، وكان أكثره هزلاً، وشككنا في البعض الآخر، فهنا باعتبار شدة التصاق الكلام ببعضه

ببعض، حينئذٍ هزلية الكلام الأول يصبح قرينة وإمارة نحتمل بها هزلية الكلام الآخر، بل لو ضيقنا الدائرة أكثر، كما لو فرضنا في لفظ واحد، كما لو قال: أكرمهما، فهو بالعين اليمنى يتقي، وبالعين اليسرى يجذ.

وهنا أيضاً، باعتبار شدة الالتصاق، فسوف تُشكّل هزلية الأول إمارة على هزلية الآخر، وحينئذٍ، لو قال قائل: إنه في جميع ذلك إمارة الهزل على هزلية الآخر لا يقبلهما العقلاء، بحيث يبقى ظهور الجدّة على حاله في الآخر، لكن لو التصق الهزل والجدّ في كلام واحد بالنحو الآخر، فظهور الآخر وإن كان موجوداً لكن مُبتلى بمعارض، وهو إمارة هزل النظر الأول على النظر الثاني.

وحينئذٍ: لو أردنا أن نُفسّر «أكرم الأربعة» بمثل ذلك، فبعد أن ثبت هزله بواحد، فهذا بنفسه يُشكّل قرينة، وهي وحدة السياق، وهذا ظهور حالي، يشكّل ما يعارض ذلك الظهور، أو ما يوجب إجماله، ومن هنا لا يتمسك بدليل الأربعة في الباقي، فلو قال إنسان بياناً من هذا القبيل في مقام تفسير عدم حجّة الأربعة في الباقي لسألناه: إن هذا البيان، هل يختص بالأعداد أو أنه يجري في كل عام، وحينئذٍ، من المحتمل أن يُجيب بأنه يوجد فرق بين الأعداد وبقية العمومات، لأنّه في «أكرم الأربعة»، الدليل مباشرة ينظر لهذا أو ذاك، بينما في «أكرم كل عالم»، الكلام هنا، ليس صريحاً في النظر لكل فرد، فلعلّ زيداً الذي لم يردّه، كان المتكلم غافلاً عن فرديته للعام، فهذا الاحتمال يوجب عدم وحدة السياق، بخلاف الأول.

وكلّما كان الكلام أدلّ في التوجه لكلا الجزئين، كان ظهور وحدة السياق أشدّ في المقام، وحينئذٍ، يكون دليل «الأربعة» ليس حجة في الباقي، ودليل «أكرم كل عالم» حجة في الباقي.

وبناءً على هذا، يمكن دفع النقض على الإنحالية ولو قال الأخوند هذا الكلام في دفع النقض عليه لما أمكن لنا دفعه.

هذا تمام الكلام في مطلب صاحب الكفاية (قده).

٣ - المحاولة الثالثة: في الجواب، عن تخريج حجة العام في الباقي، هي المحاولة المنسوبة إلى الشيخ الأنصاري^(١) (قده) وحاصلها: هو أن نطبق نفس التبويض الذي صنعه الجواب السابق، حينما بغض في الحجية.

لكن السابق أعمل التبويض في الحجية في الظهور الثاني، وهو الظهور الجدي، بينما هنا، يُعمل التبويض في مرحلة الظهور في المراد الاستعمالي.

وحاصل تقريره هو، أن يُقال: إن خطاب «أكرم كل عالم»، يدل على دخول، «زيد، وبكر، وخالد»، في المراد الاستعمالي وهكذا بقية أفراد العلماء، وهذه دلالات متعددة في مرحلة تشخيص المراد الاستعمالي بعدد أفراد العام، وقد يُعبّر عن هذه الدلالات، بالدلالات التضمنية، وحيثُ، فإن مقتضى القاعدة هنا هو، حجة كل هذه الدلالات، لأن كل واحدة منها ظهور، فيكون حجة، ولكن عندما ورد المخصص، عُلم بأن «زيداً» الذي ورد عليه المخصص، ليس مراداً استعمالياً للعام، ولهذا تسقط دلالة العام على كون «زيد» داخلياً في المراد الاستعمالي، ولكن هذا لا يوجب سقوط بقية الدلالات الأخرى بالنسبة لبقية الأفراد، فتبقى تلك الدلالات على الحجية، وبذلك يكون العام حجة في الباقي، وهذا الجواب، يفترض أن المخصص يزاحم العام في مرحلة المراد الاستعمالي، وبهذا يختلف عن الجواب السابق، لأنه في الجواب السابق. كان المخصص يزاحم العام في مرحلة المراد الجدي لا الاستعمالي كما تقدم.

ولذا، فإنه لو تمّ هذا الجواب الثالث هنا ولم يرد عليه شيء فسوف يكون بمقدوره أن يقدم لنا تفسيراً واضحاً للنقض الذي وجهناه إلى المحاولة السابقة والذي تمحلنا تمحلات كثيرة للدفاع عنه، حيث كنّا نتساءل هناك عن أنه ما الذي فرق بين دليل العام في «أكرم الأربعة» وعدم حجتيه في الباقي إذا عُلم بخروج واحد منه، وبين دليل العام في «أكرم كل عالم» وحجتيه في الباقي حتى لو خرج واحد منه بالتخصيص.

(١) مطارح الأنظار - أبو القاسم النوري الرازي - تقريرات الشيخ الأعظم - ص ١٩٣ - ١٩٤ - ١٩٥.

وقدرة هذا الجواب على تقديم تفسير للنقض المتقدم، منشؤها أن هذا الجواب، يفترض أن المخصّص يزاحم العام في مرحلة المراد الاستعمالي للعام ويصرفه عن العموم إلى الباقي، حيث يكون مستعملاً في خصوص الباقي، غايته أنه يُثبت أنه في تمام الباقي.

ومن الواضح أن هذا، إنما يتم في العمومات، لأنه يصح استعمالها في تمام الباقي ولو مجازاً.

وأما في الأعداد كما في «أكرم الأربعة» فإنه هنا لا يصح استعمال الأربعة في الباقي، وهي «الثلاثة»، مثلاً ولو مجازاً، إلاّ بعنايات غير عرفية بل لو استعملت فيه، يكون خطأ، ومن هنا لا يرد النقض بالأعداد.

وقد يُجعل هذا المطلب دليلاً إنشائياً على صحة هذا الجواب، لأنه يُفسّر ظاهرة الفرق بين العمومات والأعداد. بينما كان الجواب السابق يصعب عليه حل النقض بالأعداد.

وقد اعترض المحقق الخراساني^(١) (قده)، على هذا الجواب بما يرجع حاصله إلى دعوى، أن هذه الدلالات المفترضة في مرحلة المراد الاستعمالي، ليست دلالات إنحلالية استقلالية، بل ليس عندنا إلاّ ظهور واحد، وهو ظهور اللفظ في أنه مستعمل في المعنى الموضوع له، ودلالته على دخول زيد وعمرو وبكر في المعنى المستعمل فيه بهذه الدلالات، هي فرع ظهور وجداني واحد، وهو ظهور اللفظ في أنه مستعمل فيما وضع له، وهذا الظهور قد انثلم، لأنّ المفروض أن العام لم يستعمل في العموم، ومع انثلامه هذا، تهتّم جميع هذه الدلالات^(٢) لأنها ناشئة عن هذا الظهور، وحينئذٍ، فالحمل على العام الباقي يكون بلا دليل، لأنه لا ظهور حينئذٍ.

(١) كفاية الأصول - المشكيني - ج ١ - ص ٣٣٨.

(٢) فإن صاحب الكفاية يرى أن ظهور الجدية ظهور إنحلالي ومتكرر لا يسقط الباني بسقوط البعض، بينما الظهور في مرحلة تشخيص المراد الاستعمالي غير متكرر فإذا إنهدم فلا ظهور له بعد ذلك. المقرر.

وفذلكة الموقف حينئذٍ، هي أن نعرف، أن هذا الظهور، هل هو واحد، كما يقول صاحب الكفاية (قده)، أم أنه ينحل إلى ظهورات متعددة، كما يُترأى من دعوى الشيخ الأعظم (قده)؟ فإن ثبت كونه ظهوراً إنحلالياً، فالحق مع الشيخ الأعظم (قده)، وإن ثبت كونه واحداً، فالحق مع صاحب الكفاية.

وحينئذٍ يُقال في مقام إثبات أن اللفظ له ظهور واحد، بأن ظاهر حال كل لفظ، أنه استعمل في المعنى الذي وُضع له، فإذا عُلِمَ أنه لم يُستعمل فيما وُضع له، فلا يبقى له حينئذٍ ظهور، وتكون نسبة الباقي على حد واحد.

وفي مقامنا، ظاهر أداة العموم، هو الاستغراق، فإذا لم تُستعمل فيه، لم يبقَ لها ظهور في أي مرتبة من الباقي، لأن أي مرتبة من الباقي، هي غير المعنى الموضوع له، بل كل واحدة منها يصح استعمال اللفظ العام فيها مجازاً.

وبهذا يثبت وحدة الظهور. وأما تحقيق هذه الفذلكة بنحو أوسع، فحتاج إلى أن نتكلم على المباني في هدم دلالة اللفظ على تشخيص المراد الاستعمالي.

فهنا مسلكان.

وقد ذكرنا سابقاً أن الدلالة اللفظية على أقسام ثلاثة، تصورية بحتة، ودلالة تصديقية في مرحلة المراد الاستعمالي، ودلالة تصديقية في مرحلة المراد الجدي ومحل الكلام هي الثانية.

وهذه الدلالة فيها مسلكان.

١ - المسلك الأول: وهو لغير المشهور، وهو الذي ادّعاء السيد الخوئي (قده). وهو أن هذه الدلالة هي دلالة وضعية ناشئة من الوضع. وهذا المسلك مبني على ما اختاره في مبحث الوضع وحقيقته من أنه عبارة عن التعهد بأن لا يأتي بلفظ إلا إذا قصد إخطار معناه في الذهن. إذن فلا يأتي. وهذا يعني أنه متى نطق المتكلم بأداة العموم. نقول إنه قصد استعماله في الموضوع له لأنه قد تعهد بذلك أي لاصالة وفاء المتعهد بتعهدده.

٢ - المسلك الثاني: وهو للمشهور، وهو الصحيح، وهو أنها ليست
وضعية، وإنما هي ظهور حالي للمتكلم يربط بها بين اللفظ والمعنى.

وبناءً عليه، فالدلالة التي هي وضعية هي الدلالة الأولى من الدلالات
الثلاث، أي الدلالة التصورية البحتة، باعتبار أن الوضع ينتج مثل هذه
الدلالة، كما هو مبني هذا المسلك، كما تقدم تحقيقه.

وأما أن هذا المتكلم، هل قصد تفهيم المعنى الموضوع له، وأنه
استعمل اللفظ فيه أم لا؟ فهذا يرجع إلى ظهور حالي للمتكلم، حيث أن ظاهر
حاله، أنه يستعمل اللفظ فيما وضع له.

وللتفريع على هذين المسلكين نقول: إنه بناءً على المسلك الأول، إذا
قلنا: إن الدلالة الثانية هي الدلالة الوضعية، وقد نشأت من تعهد الواضع،
إذن فالحق في المقام هو وحدة الظهور، كما قال صاحب الكفاية (قده)،
وذلك لأن الواضع ليس له تعهدات عديدة، لأن لازم هذا، أن له أوضاع
عديدة، وهذا يعني الإشتراك اللفظي في المقام، وهو خلف، لفرض عدمه،
وقد نقض هذا التعهد الواحد، ولم يف بتعده، لأنه لم يرد العموم، بل
خصصه، والمفروض عدم وجود تعهد آخر.

ومعه لا يبقى دلالة باعتبار أن لا منشأ لها غير التعهد، وقد نقض حسب
الفرض.

وأما بناءً على المسلك الثاني، وهو كونه الظهور حالياً لا وضعياً، وأن
الظهور الوضعي إنما هو الدلالة التصورية البحتة، فإنه حينئذ لا بد من تحليل
هذا الظهور الحالي كي نعرف أنه ظهور واحد، أو متعدّد.

وحينئذ نقول: إنه لا إشكال في أن المتكلم إذا صدرت منه كلمة،
وكانت هذه الكلمة موضوعة لمعنى، ككلمة «الأسد»، الموضوع للحيوان
المفترس، فقال «رأيت أسداً»، دون أن ينصب قرينة على إرادة الشجاع من
الرجال، فحينئذ، مقتضى ظهور حاله، أنه استعمل اللفظ في معناه الموضوع

له، وقصد إخطار هذا المعنى، لا المعنى المجازي، وذلك لنكتة عقلانية، وهي أنّ هذا اللفظ المجرد عن القرينة، يُخطر في ذهننا صورة الحيوان المفترس، لأنه موضوع له، والوضع يوجب الدلالة التصورية كما عرفت، وعليه فهو يُخطر الحيوان المفترس، وحينئذٍ، فلو كان قد قصد أنّ يُخطر في ذهننا نفس ما يكون اللفظ مخطر له وهو الحيوان المفترس، إذن، فقد استعمل الشيء فيما يليق به.

وأما إذا أراد أن يُخطر باللفظ معنى، هو عادة لا يخطر على الذهن بهذا اللفظ إلّا اتفاقاً، إذن فقد استعمل الشيء فيما لا يليق به، إذن، فهذا المتكلم، أمره دائر بين أن يكون قد استعمل اللفظ فيما يليق به وبين أن يكون قد استعمله فيما لا يليق به.

وظاهر حال العاقل أنّ يستعمل الشيء فيما يليق به، وهذا معنى اصالة الحقيقة.

ومن هنا يعلم، أنّه لو نصب المتكلم قرينةً على أنّه يريد الرجل الشجاع، حينئذٍ، لا يأتي هذا الظهور الحالي، باعتبار أنّ هذا اللفظ صار بواسطة القرينة يُخطر في ذهننا الرجل الشجاع، أي المعنى المجازي، ولذا، فإنّه إذا قصد إخطار المعنى المجازي بواسطة اللفظ والقرينة، فإنّه يكون قد استعمل اللفظ فيما يليق به.

بعد ان اتضح ذلك، نأتي إلى محل الكلام، فنقول: إنّ اللفظ إذا كان موضوعاً للعموم، كما في «أكرم كل عالم»، فإنّ التلفظ بهذا العموم يُخطر في الذهن تمام العلماء.

فلو فرض أنّ المتكلم أراد جزءاً من العلماء، فهل يكون هذا صحيحاً أو لا؟

وما ذكرناه سابقاً من الظهور الحالي لا يكفي لتعيين ذلك، لأنّ القاعدة تقتضي أن يقصد العاقل من كلامه، المعنى الموضوع له، ليكون استعماله

لألفاظه استعمالاً لها فيما يليق بها، والمفروض أن اللفظ كما يصح أن يُخطر به تمام المعنى الموضوع له، فإنه أيضاً يصح أن يُخطر به بعض معناه، فلو قصد هنا استعمال اللفظ في جزء معناه، فيكون هذا مجازاً، ولا بدّ من ظهور حالي آخر لتعيين ذلك، وهذا الظهور الآخر يقول: إن ظاهر حال المتكلم هو، أن كلّ ما يكون اللفظ مخطراً له، فهو يقصد إخطاره به، أي إنه لا يُعطّل شيئاً من مدلوله التصوري، وهذا ظهور حالي غير الظهور الأول.

ومن هنا نعرف، أن عناية المجاز مركبة من عنائتين، إحداهما استعمال اللفظ في غير ما وضع له. والثانية هي استعماله في جزء ما وضع له فقط، فاستعمال اللفظ فيما وضع له بعلاقة المشابهة، هو هدم للظهور الأول، واستعماله في جزء الموضوع له بعلاقة الكل والجزء، هو هدم للظهور الثاني.

حينئذٍ وعلى ضوء تحليل هذا الظهور الحالي نأتي إلى محل الكلام فيقال: إنه بحسب الدقة، إن استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء - من قبيل استعمال أداة العموم الموضوعة للاستغراق في الباقي - يُخالف مع الظهور الأول، لأنّ المتكلم أراد بهذا اللفظ أن يُخطر الجزء، لكن بصورته الاستقلالية، إذن فقد تبين ما يقصد المتكلم أن يخطره مع ما يكون اللفظ مخطراً له قانونياً. لأنّ اللفظ يخطر قانونياً الوجود الضمني للجزء، ولكن لا يمكن إخطاره استقلالياً.

ولكن هذا الكلام غير صحيح؛ لأنّ المتكلم وإن كان لم يقصد أن يُخطر الجزء بما هو جزء، لكن قصد أن يُخطر ذات الجزء، وذات الجزء محفوظاً في ضمن الكل.

نعم لو أراد أن يُخطر الجزء بقيد أن يكون منفصلاً عن الجزء الآخر بما هو منفصل، فإنه حينئذٍ، يكون هناك تباين بين الجزء المنفصل المقصود إخطاره، وبين الجزء المنضم الذي أوجده اللفظ، وعليه فلا يكون قد خرج عن الظهور الحالي للمتكلم.

وقد يُقال ثانياً، بأنّ المتكلم، كما أن ظاهر حاله، أن يقصد إخطار ما

يكون اللفظ مُخَطراً له، فكذلك ظاهر حاله، أن لا يكون شيء مما يُخطره اللفظ، ليس بمقصود له ولو بقرينة الغلبة، ومعنى هذا، أنه لم يتعطل شيء من المدلول التصوري، إذن، فيكون له ظهوران حاليان، وهذا الشيء محفوظ، سواء استعمل اللفظ في «الكل» أو استعمل في «الجزء»، وقد نعبّر عن هذا الظاهر بالتطابق بين المدلول التصوري والمدلول الاستعمالي والمراد الجدّي، وهذا الظهور الحالي الثاني الراجع إلى التطابق بين المدلول التصوري والاستعمالي، إن تصوّرناه إنحلالياً، كالتطابق بين المراد الاستعمالي، والمراد الجدّي، إذن فأئني حرج على الشيخ الأعظم (قده) في دعواه، إن ظاهر حال المتكلم أن يتطابق مراده الاستعمالي مع تمام المدلول التصوري، وهذا ينحل إلى ظهورات متعددة، وهو ظهور أن يكون كل فرد داخل في المدلول التصوري هو داخل أيضاً في المراد الاستعمالي، فإذا ثبت بالمخصص سقوط ظهور منها للعلم بعدم دخول مدلوله في المراد الاستعمالي، حينئذ، يُعلم ببطان التطابق هنا فيسقط، فتبقى بقية الظهورات على حالها تحت العام، لأنه لم يُعلم بطلانها لتسقط، وبهذا يتبين أن الأصل هو حجية العام في الباقي.

والتحقيق في هذا المقام هو، أن هذا الجواب كسابقه، إذ تارة يُطرح لعلاج المشكلة على مستوى الصيغة الأولى، وهي عند الشك في كون العام حجة في الباقي أو لا، وأخرى يُطرح كتفسير وتخريج لحجية العام في الباقي.

فإن طُرح على مستوى الصيغة الأولى، فهو غير تام، وإنما هو مجرد سفسطة.

والمنهج الصحيح هو، الرجوع إلى العقلاء وسيرتهم، لنرى أنهم هل انعقدت سيرتهم على أعمال العام في الباقي أم لا.

وإن كان هذا الجواب يُطرح على مستوى الصيغة الثانية، ونكون في مقام تفسير ظاهرة سيرة العقلاء، فإنه حينئذ، يكون هذا الجواب نظرياً متكافئاً

مع الجواب الثاني، حيث أنّ الأول يرجع لدعوى الإنحلالية في الظهور الجدي، بينما الثاني يرجع لدعوى الإنحلالية على مستوى الظهور الاستعمالي.

والمقارنة بين هاتين الفرضيتين، ينبغي أن تكون من زاوية إنّ أياً من هاتين الفرضيتين أنجح في علاج المشكلة وما يرد عليها من النقوض والإشكالات.

وهذا البحث صناعي صرف ليس فيه مغزى فقهيّ. وإنما المغزى الفقهي إنما هو في الصيغة الأولى ليس إلّا.

وفي مقام الموازنة بين الجوابين، أي المحاولتين الأخيرتين لنرى أيهما أنجح في تفسير الظاهر، وأيهما تكون أبعد عن الإشكالات عليها.

ولذلك أسلوبان من البحث، فتارة نبحت بحثاً لمياً لنصل إلى جذور المسألة، ولنرى هل أنّ الظهورات إنحلالية أو هي غير إنحلالية، وقد بحثنا على مستوى هذا الأسلوب بقدر الإمكان، لكن لم نصل إلى رأي قاطع، بل انتهت إلى أنّ كلاً من المسألتين معقولة، وصارت المسألة وجدانية، فمن اقتضى وجدانه إن الظهور الجدي إنحلالي دون الظهور الاستعمالي، فحينئذ يتعيّن عليه أن يختار فرضية صاحب الكفاية (قده)، أي الفرضية الأولى.

ومن اقتضى وجدانه إن الظهور الاستعمالي هو الإنحلالي دون الجدي، يتعيّن عليه الأخذ بفرضية الشيخ الأعظم (قده)، أي الفرضية الثانية.

ومن اقتضى وجدانه إنحلال الظهورين، أي الظهور الجدي والظهور الاستعمالي، فيتعيّن عليه الأخذ بالفرضية الثانية أيضاً، أي المحاولة الثالثة، لأنّ هذه الفرضية لا تحتاج إلى مؤنة زائدة، حيث يقال، إنّ هذا الكلام، كان له ظهورات استعمالية متعددة، فسقط بعضها، وبقي الباقي على الحجية، وبذلك يتمّ المطلوب.

وأما لو أخذنا بفرضية صاحب الكفاية (قده)، فحينئذ، من تمّ عنده

إنحلال الظهور الجدي والاستعمالي، فإن أمره لا يخلو حينئذ من عناية زائدة، لأن فرضية صاحب الكفاية، تستدعي إجراء اصالة الحقيقة في مرحلة المراد الاستعمالي، كي يثبت بها إن اللفظ قد استعمل في العموم، ثم إنه في مرحلة المراد الجدي تبعض في الجدية كما عرفت، إذن، فهذه الفرضية تحتاج إلى إجراء اصالة الحقيقة التي مرجعها سيرة العقلاء.

وهذا الأصل لغو صرف، بناء على إنحلالية كلا الظهورين، إذ لو بنينا على أن الظهور الاستعمالي ليس إنحلالياً كما ييني صاحب الكفاية، إذن فهو مضطر لإجراء اصالة الحقيقة، إذ لولاها لانهدم دليله كله، لأنه بناء على الإنحلالية، الظهور الاستعمالي في الباقي ثابت على حاله وحجته، سواء جرت اصالة الحقيقة أم لا.

فاصالة الحقيقة وإن كانت غير مفيدة لإثبات الجزء الخارج بالتخصيص، لكن بدونها لا نستفيد من ذلك الدليل، بينما إذا بنينا على إنحلالية كلا الظهورين، فحينئذ، سواء أجرينا اصالة الحقيقة، أو لم نُجرها، فالظهور الاستعمالي في الباقي ثابت، وحجته في الباقي ثابتة، وعليه فلا أثر عملي لإجراء اصالة الحقيقة.

إذن فمقتضى الحكمة العقلانية ينبغي أن يكون تخريج الحجية في الباقي على أساس المحاولة الثالثة.

وأما البحث على مستوى الأسلوب الإنثي. فإننا نستعرض المعلومات والآثار الناتجة لنرى أنها مع أي الإنحلاليين والفرضيتين تتناسب. مع إنحلالية الظهور الاستعمالي، أو مع إنحلالية الظهور الجدي؟

وحينئذ، على هذا المستوى، نستعرض عدة معلومات وخصوصيات.

١ - الخصوصية الأولى: وهي مؤيد إنثي للمحاولة الثالثة، وهذه المحاولة أشرنا إليها سابقاً، كما فيما بين العام المخصص، وبين العام في الاعداد المخصصة، كما في «أكرم الأربعة»، إذا ورد ما يُخرج فرداً منها من

تحت الحكم المنصب عليها، ففي الأول، كان لا شك في حجة العام في الباقي، دون الثاني، فإنه فيه، كان يقع التعارض بين العام والخاص.

ومن الواضح أن هذا الفرق يمكن تفسيره بسهولة على أساس المحاولة الثالثة، حيث أنها تقول حينئذ، إن العام إذا ورد عليه ما يُخرج جزءاً منه، يكون مستعملاً في الباقي ويبقى حجة فيه، لما تقدّم من الإنحلالية في الظهور الاستعمالي، بينما هذا لا يصح في دليل «أكرم الأربعة» أو صيغة المثني، إذا استعملت وأريد منها الثلاثة أو الواحد، لأنّ دليل «أكرم الأربعة» مراده الاستعمالي فيها هو، الأربعة، والتبعض عنده، إنّما هو في مرحلة الإرادة الجدّية، دون الاستعمالية، كما انه ليس من المجازات المعروفة، ولذا لم يصح أن يُقال: إذا كان العام حجة في الباقي، فلماذا لا تكون الأربعة حجة في الباقي أيضاً.

وقد بقي هذا النقض، وهو عدم التبعض في مرحلة المراد الاستعمالي، بلا جواب، عندما سألنا عن سبب هذا المنع في تلك المرحلة، ألّهم إلّا ما تمحلناه نحن له من جواب صحيح.

إذن فهذه الخصوصية تتناسب مع المحاولة الثالثة دون الأولى.

٢ - الخصوصية الثانية: هي أن يُقال: إنّ تخصيص الأكثر عادة غير جائز، وهذه ظاهرة عرفية معقولة، وهذه الظاهرة يمكن تفسيرها على أساس المحاولة الثالثة، حيث أنها تقول: إنّ حجة العام في الباقي، معناها، إنّه مستعمل في الباقي، فإذا حُصّص تخصيصاً أكثرياً. فمعناه، أنّه مستعمل في الباقي، وهو الأقل، وهذا الاستعمال جائز ما دام المقدار معتداً به بالنسبة إلى العام، وغاية ما يُقال في منعه، إنّ استعمال العام في الباقي إذا كان قليلاً بالنسبة إليه هو غير جائز، لأنّه استعمال مجازي غير عرفي.

بينما محاولة صاحب الكفاية، أي المحاولة الأولى، تعجز عن ذلك إلّا بضم عنايات إضافية، إذ بناءً عليها، فإنّ اللفظ ما زال مستعملاً في العموم سواء حُصّص أم لم يُخصّص، وسواء كان فيه الأكثر أو الأقل هو مستعمل في

العموم، فإنه لا تجوز حينئذٍ من ناحية الاستعمال ولا محذور، ولكن لما كنا نقول بالإنحلال في مرحلة تشخيص المراد الجدي، فإذا سقط تسعون في المائة عن الحجية تبقى العشرة، فلماذا لا يكون حجة فيها؟. حينئذٍ، يحتاج صاحب الكفاية (قده) إلى دعوى جديدة، بأن يقول: إن: الإنحلال المدعى في الظهورات الجدية، إنحلال بنحو، إذا وصل عدد الظهورات فيه إلى عدد معين، كما لو وصل إلى أربعين في المائة، فإنه لا يكون معه إنحلال أصلاً.

وبتعبير آخر، هو يدعي أنّ الإنحلال في الظهورات الجدية على مستوى معين، بحيث إذا وصل إلى مرتبة معينة، فإنه حينئذٍ لا يتجاوز التخصيص.

وعلى ضوء هذا يتبين، أنّ فرضية صاحب الكفاية (قده) - أي الفرضية الأولى - لا تملك القدرة على تفسير ظاهرة عدم جواز تخصيص الأكثر.

٣ - الخصوصية الثالثة: هي حجية العام في الباقي في موارد العام المجموعي، فإنه إذا كان تفسير حجية العام في الباقي مبنياً على أساس المحاولة الثالثة، أي محاولة الشيخ الأعظم (قده) القائلة: بأنّ العموم مستعمل في الباقي ابتداءً، حينئذٍ، تكون حجية العام في الباقي في موارد العموم المجموعي واضحة على أساسها وبلا إشكال فيها، وذلك لأنّ اللفظ حينئذٍ، يكون قد استعمل في الباقي ابتداءً، إذ أنّ هناك حكم واحد قد تعلق بمجموع الباقي.

بينما إذا بنينا على محاولة صاحب الكفاية (قده)، القائلة: بأن اللفظ استعمل في العموم، والتبعض إنّما هو في مقام الظهور الجدي، وحينئذٍ، بناءً على هذا، يشكل تفسير حجية العام المجموعي في الباقي، وذلك لأنه فيها، يوجد حكم واحد تعلق بالمجموع المركب، وبعد التخصيص، إنّ أردنا إثبات حجية الباقي ضمناً، فهو غير معقول من دون الفرد الخارج، وإنّ أردنا إثبات حجتيه استقلالياً، فهو مبين لمفاد الدليل القائل بوجوبها ضمناً كما عرفت تفصيله سابقاً، وحينئذٍ، يضطر صاحب الكفاية إلى الاستعانة بمؤنة إضافية لتفسير بناء العقلاء، كأن يقول: إنّ الوجوب الضمني للباقي لا يباين

الوجوب الاستقلالي له عرفاً، وإن كان مبيناً له دقة، كما عرفت تفصيل ذلك سابقاً.

فهذه خصوصيات ثلاث، تؤيد محاولة الشيخ الأعظم (قده).

٤ - الخصوصية الرابعة: وهي أيضاً مما يساعد محاولة الشيخ الأعظم (قده)، وحاصلها: هو أننا نجد في كل مورد من موارد الجمع العرفي - غير باب التخصيص والتقيد - وكلما كان هناك دلالة لفظية، نرى أن الجمع العرفي يتم في التصرف بالمدلول اللفظي الاستعمالي، دون المدلول الجدي، فمثلاً حينما يُقال، «صل صلاة الليل»، ثم يرد مرة أخرى، «لا تجب صلاة الليل»، فالجمع يتم برفع اليد عن ظهور صيغة «إفعل» في الوجوب، ورفع اليد، إنما هو عن الظهور الاستعمالي، بمعنى إننا نرفع اليد عن ظهور استعمال صيغة «إفعل» في الوجوب، ونحملها على الاستحباب، إذن، فالتصرف إنما هو في المدلول الاستعمالي لا الجدي.

فكما أن الجمع العرفي في المدلول اللفظي الاستعمالي في غير موارد التخصيص والتقيد هكذا يكون، فهو كذلك ينبغي أن يكون في موارد التخصيص والتقيد.

ولا يخفى أن هذا مما يناسب مع محاولة الشيخ الأعظم (قده) كما هو واضح، لأنها ترجع إلى تأويل المدلول الاستعمالي للعام.

وهنا قد يقول قائل: بأنه في سائر الموارد، عدا موارد التخصيص والتقيد، عند الجمع بين دليلين منفصلين جمعاً عرفياً، نتصرف في أضعفهما، فالميزان في كيفية التصرف هو، أن نفترضهما منفصلين، ثم ننظر أيهما الذي إنهدم منه وسقط عن الحجية مع فرض الانفصال، وما هو الفرق بين فرض الاتصال والانفصال، فنرى أنه في فرض الانفصال تنهدم أصل الحجية، وفي فرض الاتصال ينهدم أصل الظهور.

وحينئذٍ، فإذا طبقنا هذا على مثال صلاة الليل، فيقال في المثال، عند

الجمع بينهما، صلّ صلاة الليل، ولا إثم في تركها، وهذا يعني، أن ظهور «صلّ» في الوجوب ينهدم بلحاظ المدلول الاستعمالي، ومن هنا نقول: إنه لو انفصل عن الدليل الآخر لكان برهاناً على إسقاط حجية الظهور رأساً، وهذا الميزان لا يُطبّق في باب العموم والخصوص إذا أردنا الجمع بينهما، لأنّه إذا جمعنا بينهما في قول المولى: «أكرم كل عالم»، و«لا تكرم فساق العلماء»، فهنا سوف لا ينهدم ظهور العام في العموم لا في مرحلة الظهور الاستعمالي، ولا في مرحلة المراد الجدي، بناءً على مختار صاحب الكفاية (قده) في المخصّصات المتصلة، لأنّ المخصّص المتصل عند الأخوند، يُضَيّق دائرة العام من أول الأمر، بمعنى أنّ العام من الأول ينعقد ظهوره في المقدار المحدود، ويكون العام بالنسبة إليه ظاهراً في العموم على حاله، وهذا حينما نجمله مع المخصّص لا يكون استعماله في المخصّص مجازاً ولا هزلاً.

وهذا بخلاف صيغة إفعال، فإنّه في الجمع هناك بين «إفعال»، و«لا تفعل»، كان التجوز في «إفعال»، فالمخصّص المتصل في العام لا يهدم أصل الظهور.

ولكن يبقى في ذمة محاولة الأخوند (قده) أن تفسر وجه الفرق بين الموارد الأخرى وموارد التخصيص التي افترض أن المخصّص يتصرف في الظهور الجدّي من العام دون الظهور الاستعمالي فيه.

وهنا يمكن لصاحب الكفاية (قده) أن يدّعي أنّه في مثل صيغة إفعال مع صيغة لا تفعل هناك قرينة على أن الصيغة الثانية إذا اجتمعت مع الأولى. فمعناه أنّ الأولى استعملت في معناها المجازي. وكذلك يكون الحال في حال الانفصال.

وأما في محل كلامنا، فإنه في حال الاتصال، لا يلزم تجوز، وحيثنّذ، يبقى فرض الانفصال بحاجة إلى بحث، أنّه هل ينهدم ظهوره الاستعمالي أو الجدي؟. فقياس أحدهما على الآخر في غير محله.

وإن شئت قلت: إنّ محاولة الشيخ الأعظم (قده) بأن الجمع العرفي

في موارده إنَّما يتم بالتصرف بالمدلول اللفظي الاستعمالي لا الجدِّي . فإذا ورد صل صلاة الليل، ثم ورد لا تصل صلاة الليل، فنجمع بينهما بحمل الأمر الظاهر في الوجوب على الاستحباب عند ورود الترخيص في الترك، وكذلك نفعل في النهي الظاهر في الحرمة، فنحمله على الكراهة عند ورود الترخيص في الفعل، كل هذا في مرحلة المدلول الاستعمالي، لا في مرحلة المدلول الجدِّي بالحمل على التقيّة أو عدم الجد .

وهذا الأسلوب نفسه نطبقه في موارد التخصيص، وهذا ما نقوله محاولة الشيخ الأعظم (قده)، بينما يبقى على محاولة الشيخ الأخوند (قده) أن تفسر لنا وجه الفرق بين الموارد الأخرى وموارد التخصيص التي افترض فيها أن المخصص يتصرف في الظهور الجدِّي للعام من أول الأمر دون الاستعمالي .

ولكن يمكن للمحقق الأخوند (قده)، أن يدّعي في المقام، انه عندما نريد الجمع بين دليلين منفصلين جمعاً عرفياً، حينئذٍ نتصرف في أضعفهما، والميزان في التصرف هو أن نفرضهما متصلين، ثم نلاحظ أيهما ينهدم، فما انهدم منه حينئذٍ، نفترض أنه سقط عن الحجية في فرض الانفصال .

وهذا المقياس، إنَّما يتم في نحو ضيغة «إفعل»، حيث يُقال في المثال عند الجمع، يُستحب صلاة الليل، ولا إثم في تركها، وهذا معناه أن الظهور في الوجوب ينهدم بلحاظ المدلول الاستعمالي، وحينئذٍ نقول: إنه لو انفصل عنه يكون قرينة على إبطاله وإسقاط حجيته، وهذا بخلاف العام والخاص، لأنَّه إذا جمعنا بينهما في مثال «أكرم كل عالم»، و«لا تكرم فساق العلماء»، فهنا، سوف لا ينهدم ظهور العام في العموم، لا في مرحلة الظهور الاستعمالي، ولا في مرحلة المراد الجدِّي، لأنَّ المخصص المتصل يكون من باب التخصّص، كما في «ضيق فم الركبة»، فيكون مضيقاً دائرة العام من أول الأمر، بمعنى أن العام من أول الأمر يتعقد ظهوره في المقدار المحدود بحدود المخصص، ويكون العام بالنسبة إليه ظاهراً في العموم على حاله،

إذن فعند جمعه مع المخصص، لا يكون استعماله في المخصص مجازاً ولا هزلاً وهذا غير صيغة إفعال ونحوها.

ومعه، لا موجب لجعله في فرض الانفصال، رافعاً لحجية أصالة الحقيقة، نظير باب الإطلاق والتقييد، فإنّ دليل المقيد لا يكون كاشفاً عن استعمال المطلق في المقيد مجازاً، وإنّما القدر المتيقن هو عدم إرادته جداً.

هذه هي أهم الخصوصيات المؤيدة لترجيح المحاولة الثالثة التي ذهب إليها الشيخ الأعظم على المحاولة الثانية التي ذهب إليها صاحب الكفاية (قده).

وقد عرفت أنها ليست إلّا مرجحات عند تفسير بعض الظواهر والمفارقات، حيث لا يصح أن تكون برهاناً إنياً على إثبات المحاولة الثالثة.

٤ - المحاولة الرابعة: وهي المحاولة الوحيدة التي تتناسب مع محاولة صاحب الكفاية (قده)، هي أن يُقال: إنّ حجية العام في الباقي، إذا أمكن تخريجه على أساس محاولة الشيخ الأعظم (قده)، من أنّ العام يستعمل في الباقي ابتداءً، فهذا إنّما يمكن في أدوات العموم الدالة على العموم بالمعنى الإسمي، ولا يتم في «الجمع المعرّف باللام» الدال على العموم بنحو المعنى الحرفي، بناءً على دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم، بينما هنا محاولة صاحب الكفاية (قده) يمكنها تفسير حجية العام في الباقي دون محاولة الشيخ الأعظم (قده).

وبيان ذلك يتم من خلال تقرّيبين:

١ - التقريب الأول: هو أنّه في الجمع المعرّف باللام، هناك مسلك مشهور في الدلالة على العموم، وهو أنّ اللام تدل على العموم من جهة دلالتها على التعيين.

وهناك مسلك آخر يقول: إنّ اللام تدل على العموم ابتداءً.

أمّا بناءً على المسلك الأول، وهو دلالة اللام على العموم من باب

دالاتها على التعيين، حيث أنّ المدخول لا يكون متعيناً إلا إذا حُمل على المرتبة العليا، فإنّه بناءً على هذا، لو فُرض أنه ثبت من الخارج، إنّ المرتبة العليا غير مرادة، لخروج الفساق منها بالمخصص، أي، إنه فُرض كَوْن المخصّص كاشفاً عن عدم الاستعمال في العموم، كان معنى هذا، عدم إرادة المرتبة العليا من الجمع، وهذا يعني عدم استعمال اللّام في التعيين، وإنما استُعمل في التحلية والتزيين.

وعليه، كيف يمكن أن يكون العام حجة في الباقي؟. وهنا، بناءً على محاولة الشيخ الأعظم (قده) القائلة بأنّ العام استُعمل في الباقي، لا يمكن تخريج حجة العام في الباقي. لأنه بعد فرض أنّ حمل الجمع المعرّف باللام على العموم إنّما كان من باب دلالة اللّام على التعيين، والمفروض أنّ التعيين مفقود جزماً، فإنّ المراد الاستعمالي أقل من المرتبة العليا للجمع، وهذا الأقل غير متعين، وحينئذٍ تعينها في المرتبة الباقية دون ما هو أقل منها بلا موجب.

وإن شئت قلت: إنّ بناءً على دلالة اللام على العموم من باب دالاتها على التعيين، حينئذٍ، لو فُرض أنّ المرتبة العليا المتعينة ثبت بالمخصص أنها غير مرادة، ممّا يعني عدم استعمال اللّام في التعيين وإنما في التزيين، فهل يمكن حينئذٍ أن يكون العام حجة في الباقي؟.

حينئذٍ بناءً على محاولة الشيخ الأعظم (قده) لا يمكن، لأنه بعد فرض كَوْن الجمع المعرّف باللام يدل على العموم من باب التعيين، تسقط هذه الدلالة بسقوط التعيين، وحينئذٍ، يكون المراد الاستعمالي مراداً مجازاً، لأنه أقل من المرتبة العليا، فضلاً عن كون تعين الباقي دون ما هو أقل منه، بلا موجب، إذن، فتعّين تمام الباقي بعد سقوط دالاتها على العموم في مرتبته العليا، تكون بلا موجب.

وهذا بخلاف محاولة صاحب الكفاية (قده)، فإنّ دلالة اللّام على التعيين في مرحلة المراد الاستعمالي محفوظة، لأنّ المدلول الاستعمالي -

العموم - لم يتسلم، غاية الأمر أنَّ المراد الجدي لم يتطابق معه لإنهدام حجية ظهوره بالخاص مع بقاء المدلول الاستعمالي على حاله كما هو واضح.

٢ - التقريب الثاني: وهو يتم حتى بناء على أنَّ «اللام» تدل على العموم ابتداءً، إذ إنَّ «اللام» إنما تدل على العموم، لا بمعنى أنَّها تدل على الأفراد كدلالة «كل» بنحو المعنى الإسمي، وإنَّما تدل على النسبة الاستيعابية ابتداءً بين الطبيعة وأفرادها.

وحينئذ يُقال في المقام: إنه بناءً على محاولة الشيخ الأعظم يُستكشف أنه بعد ثبوت التخصيص أنَّ هذه «اللام» لم تُستعمل في هذه النسبة الاستيعابية بل استعملت في نسبة غير استيعابية، بل ومباينة مع الاستيعاب، لأنَّ النسبة الأولى هي نسبة الكل، بينما الثانية هي نسبة البعض، ومعنى هذا، استعمال لفظ الجمع المعرّف في الباقي، أي فيما يُباين ما وُضع له، وليس من باب استعماله في جزئه، والمفروض أن لهذا المبين أفراد كثيرة، ولا معيّن لأحدها في مقابل الآخر.

وهذا بخلاف لفظ العموم، «كل»، حيث أنَّ العموم والاستيعاب بنحو المعنى الإسمي، أو قلنا إنَّ المثلّم حجّيته هو الظهور الجدي لا الاستعمالي، إذ إنَّ لفظة «كل» إذا لم تُستعمل في تمام مدلولها، فقد تُستعمل في بعضه، وبين الكل والبعض هنا، نسبة الأقل والأكثر، فإنَّ لم يُرد الثاني، أريد الأول.

وأما بناءً على محاولة صاحب الكفاية (قده) فلا يرد ذلك عليه، لأنَّ «اللام» مستعملة في النسبة الاستيعابية في مرحلة المراد الاستعمالي، غاية الأمر هو، أنَّ المراد الجدي لم يتطابق مع المدلول الاستعمالي.

ومن الواضح، أنَّ هذه الخصوصية مبنية على كُون الجمع المعرّف باللام، من العمومات.

وغاية ما يتحصل من هذا البحث هو، أنَّ المخصص، إمّا أن يكون متصلاً، وإمّا أن يكون منفصلاً. فإذا كان متصلاً بالعام، فأقرب المحاولات

الثلاث المتقدمة هي الأولى، وهي كَوْن العام حجة في الباقي من باب أنَّ التخصيص حينئذٍ يرجع إلى التخصّص، أي إنَّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول المتحصل من مجموع الكلام من دون فرق بين أن يكون المخصص المتصل من باب تضيق دائرة المدخول ابتداءً، كما في «أكرم كلَّ فقير عادل»، أو من الإنشاء، كما في قوله، «أكرم كل فقير إلاّ الفساق»، أو من باب الجملة المستقلة المتصلة بالكلام كما في قوله، «أكرم كلَّ فقير، ولا تكرم فساق الفقراء».

ففي هذه الحالات الثلاث، أقربُ الاحتمالات هي أن يكون التخصيص راجعاً إلى التخصّص كما عرفت في محاولة صاحب الكفاية وتبعه عليه مشهور المحققين المتأخرين.

وبهذا يكون جواب صاحب الكفاية (قده) هو أقرب الأجوبة لتفسير حجية العام في الباقي.

ونكتة كونه أقرب الوجوه هو، مجموع أمرين.

الأمر الأول هو: إنَّ الوجدان قاضٍ في موارد المخصّصات المتصلة إنّنا لا نشعر بعناية زائدة عند تطبيقه حينما نقول، «أكرم كلَّ فقير ولا تكرم فساق الفقراء»، بينما لو طبّقنا المحاولة الثالثة، وقلنا إنَّ المخصص المتصل يتصرف بالمراد الاستعمالي، إذن كان معناه أنّه لا بدّ وأنَّ نشعر بعناية المجاز، مع أنّنا لا نشعر بها في محاولة صاحب الكفاية (قده).

الأمر الثاني هو: إنه لو طبّقنا المحاولة الثانية وقلنا: إنَّ اللفظ يُستعمل في العموم لكن الظهور في الجذبة ينثلم، إذن، فهذه عناية، لأنّه يختلف المراد الاستعمالي عن المراد الجدي، مع أنّنا لا نشعر بهذه العناية في المثال المذكور كما تقدم.

والأمر الأول من هذين الأمرين صحيح وجداناً، إلاّ أنّ الأمر الثاني غير صحيح، لما ذكرناه في بحوث تعارض الأدلة حيث ذكرنا إن التخصيص الذي

يكون من باب التخصص إنما يكون كذلك عندما يكون تضيق العام في مرحلة مدلوله التصوري وقد ذكرنا هناك أنّ ذلك إنما يكون في موردين .

المورد الأول: هو، فيما إذا كان هناك تقييد في مدخول أداة العموم مباشرة، كما لو قال: «أكرم كل فقير عادل».

المورد الثاني: هو، فيما إذا كان هناك ما يدل على التخصص في مرحلة المدلول التصوري، كما في أدوات الاستثناء، والاستدراك، كما لو قال: «أكرم كلّ الفقراء إلاّ فساقهم»، وبما أنّ التخصص متصل في هذين الموردين، لذلك يكون تضيق العام فيهما ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام، دون أن تكون هناك عناية أو مخالفة بلحاظ المدلول التصديقي الاستعمالي أو الجدّي.

وأما إذا كان التخصص المتصل قد جاء في جملة مستقلة عقيب العام، كما لو قال: «أكرم كل فقير»، و«لا يجب إكرام فساقهم»، فإنه حينئذٍ، لا يكون تضيق العام ثابتاً في مرحلة المدلول التصوري للكلام، لأنّ الفقير الذي هو مدخول الأداة، غير مقيد بنسبة تقييدية، ولأنه لم يُذكر في الجملة ما يدل على الاستثناء، أو الاستدراك تصوراً، وعليه لا محالة، يكون التخصص بملاك التناقض بين مدلول الجملتين المتعاقبتين، لكون إحداها موجبة كلية، والأخرى سالبة جزئية، ومن الواضح أنهما لا يجتمعان ثبوتاً، إذن فلا بدّ أن يكون المقصود، هو الخصوص لا العموم.

إلاّ أنه من الواضح، أنّ هذا الملاك للتخصص، إنما يكون بلحاظ المدلول التصديقي للكلام لا المدلول التصوري، وذلك لأنّ مبدأ عدم التناقض من شؤون هذه المرحلة، بمعنى أن مركز هذا التنافي إنّما هو مرحلة المدلول التصديقي، وأما في مرحلة المدلول التصوري للجملة السالبة للكلية والموجبة الجزئية، فإنه من الواضح أنه لا يكون أحد المدلولين التصوريين مناقضاً للآخر بما هما تصوران ساذجان، ولهذا لو سمعناهما من إصطكاك حجرين فإنه ينتقش في ذهننا هذان التصوران معاً على حد واحد، وهذا

يعني، أنّ هذا الملاك للتخصيص، إنّما يقتضي ثبوت التخصيص في مرحلة المدلول التصديقي، وعليه: لا يمكن أن يُربط مدلول الأداة الوضعي بعدم التخصيص، بهذا النحو، حيث أنّه ربط للمدلول التصوري الوضعي بالمدلول التصديقي.

وقد عرفت سابقاً، أنّ منشأ هذه المغالطة، هو الخلط بين مرحلتين. وعلى هذا الأساس يُقال: إنّ المحاولة الأولى من المحاولات الثلاث، لا تثبت في تمام أقسام التخصيص المتصل كما ذهب إلى ذلك صاحب الكفاية (قده) بل في خصوص القسمين الأولين.

وأما القسم الثالث، وهو المخصّص المتصل في جملة مستقلة، فهو ليس من باب التخصيص، وإنّما هو من باب التخصيص حقيقة، بلحاظ المدلول الاستعمالي أو الجدّي بعد ثبوت العموم بلحاظ المدلول التصوري الوضعي.

وحينئذٍ قد يُقال: بأنّه لا بدّ من افتراض العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل، إمّا بلحاظ الظهور الاستعمالي، وذلك بأن يكون مستعملاً في الباقي مجازاً، وإمّا بلحاظ الظهور الجدّي - اصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات - وعليه: لا يمكن الإلتزام بعدم العناية وفاقاً لصاحب الكفاية (قده).

ولكن الصحيح مع ذلك، هو، عدم العناية في هذا القسم من التخصيص المتصل أيضاً، لا بلحاظ الظهور الاستعمالي ولا بلحاظ الظهور الجدّي.

أمّا بلحاظ الظهور الاستعمالي، فلأنّ العام استعمل في العموم حقيقة.

وأمّا بلحاظ الظهور الجدّي، فلأنّ موضوع هذا الظهور هو، مجموع الكلام الواحد للمتكلم، وليس هو كل جملة جملة، لأنّ ما يليق بالمتكلم هو أن يذكر شيئاً مع الدلالة في نفس الكلام من قرينة حال أو مقال، على أنّه جاد في مقدار منه، ولا يليق بالمتكلم أن يسكت على كلام غير جدّي.

وكونه يذكر شيئاً مع الدلالة من قرينة حال أو مقال، لا يكون منافياً مع الظهور الحالي المذكور، إذن فالتخصّص ثابت للعام في الواقع، بلحاظ هذه المرحلة من الظهور.

وأما في موارد المخصّص المنفصل، فلا تتم فيه هذه المحاولة - أي الأولى - يقيناً، باعتبار أنّ السيرة العقلانية دليل على حجية العام في الباقي، فيدور أمر تخريج حجية العام في الباقي بين المحاولتين الثانية أو الثالثة.

وقد استعرضنا سابقاً مؤيدات لكل منهما.

وهذه المؤيدات، لميّة أو إنّيّة لإحدهما في مقابل الأخرى، لا يمكن أن تُجعل برهاناً ودليلاً على بطلان الأخرى.

وعليه فتبقى المسألة في ذمة وجدان كل إنسان، من أنّ المخصّص المنفصل، هل يكون كاشفاً عن إنتلام الظهور الاستعمالي في العام، أو الظهور الجدّي فيه، ليرى أنّ وجدانه مع أيّ المحاولتين يتطابق.

بقي في المقام التنبيه إلى شيء، وهو أنّ ما قاله صاحب الكفاية (قده) في محاولته واستعرضناه، إنما هو في حجية العام في الباقي في العمومات الإنشائية - أعني المستعملة في مقام إنشاء الحكم - كما في قوله: «أكرم كلّ فقير».

وحينئذ نقول: هل يتعدّى هذا الكلام في البحث السابق منها، إلى العمومات الإخبارية كما لو قال: الإمام عليه السلام، «وجب إكرام كل فقير» أم لا؟

قد يُقال: إنّ هذا العام الإخباري له مدلولان.

١ - المدلول الأول: هو، استعمالي، وهو قصد إخطار العموم.

٢ - المدلول الثاني: هو، مدلول جدّي، وهو قصد الحكاية والإخبار عن العموم، وليس الجعل والإنشاء.

وبهذا تختلف الجملة الخبرية عن الإنشائية، حيث أنّ الثانية مُرادها الجدي جعل الحكم في نفس المتكلم.

وحينئذ يُطبق كلام صاحب الكفاية (قده)، فيقال: إنّ المخصّص المنفصل إذا عارض مع الدلالة الاستعمالية، فهذا يعني ما قاله الشيخ الأعظم (قده) في المحاولة الثالثة.

ولكن إذا طبقنا كلام صاحب الكفاية (قده) يُقال: لا موجب لرفع اليد عن الدلالة الاستعمالية، بل العام مستعمل في العموم، لكن نرفع اليد عن المدلول الجدي حينئذ يُقال: لم يقصد الحكاية عن العموم.

وقد يُقال في مقابل ذلك، بأنّ المخصّص المنفصل هنا لا يعارض مع أيّ من المدلولين، وإنّما يعارض مع مدلول ثالث، لأنه هنا، لو فرضنا صحة كلا المدلولين، فهذا يعني أنّ المتكلم، استعمل لفظ العام في العموم وقصد الحكاية عنه، ويكون المخصّص صحيحاً، بمعنى أنّ الحكم ليس بثابت للفقهاء الفساق.

إذن فلا محذور في صدق المخصّص وكوّن العام قد يُثبت كلا مدلوليه، غاية أنه يلزم الكذب حينئذ بمقتضى الجمع بين العام والخاص، إذن، فالمنافاة تقع في مدلول ثالث، فيقال حينئذ: إنّ العام الإخباري له ثلاث مدلولات.

مدلول استعمالي، ومدلول جدي، ومدلول واقعي، بمعنى أنّ ما حكى عنه موجود في الخارج.

والمخصّص المنفصل، إنّما يُعارض مع المدلول الثالث فقط، بينما يصدق المدلولان الأولان، دون أنّ يصدق المدلول الثالث حيث يُقال: إنّ هذا المتكلم استعمل اللفظ في العام وقصد الحكاية عنه، ولكنه كان كاذباً في بعض القضية ولا بأس بذلك، باعتبار أنه قد تكون المصلحة في إظهار خلاف الواقع، بل إن الكذب على كل حال متحقق بناء على ما حققناه فقهياً. من أن

التورية كذب، لأنها عبارة عن كشف خلاف الواقع، ولذا نقول بحرمتها إلا في مورد واحد.

وهذا بخلاف العمومات الإنشائية، فإن المعارضة فيها بين المخصص المنفصل والمدلول الجدّي للعام، بل يُمكن القول: إنه لا معارضة بين المخصص المنفصل وأي مدلول للعام، لأنه مع المدلول الأول والثاني يمكن أن يجتمع معهما.

وأما المدلول الثالث للعام، وهو ثبوت المطلب واقعاً، فهو ليس مدلولاً للكلام، وإنما يُعرف من الخارج، ككون المتكلم صادقاً، فإن هذا في ذمة وثاقة المتكلم، فإن كونه صادقاً، يُعرف من خارج كلامه، ولكن هذا ليس من التعارض بين الكلامين، لا بلحاظ المدلول الاستعمالي، ولا بلحاظ المدلول الجدّي.

نعم، المخصص هنا، مخالف لأمر ثالث وهو، مطابقة ذلك الكلام مع الواقع - وقد يُعبّر عنها باصالة الجد - إلا أن هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام ومدلولاته، وإنما هو مرتبط بوثاقة المتكلم وكونه صادقاً لا يُخطئ، وهذا هو معنى عدم التنافي بين الكلامين، العام الخبري والمخصص، وعليه فلا تعارض بينهما.

والخلاصة هي: إن كل ما ذكرناه من كلام صاحب الكفاية، إنما هو في حجية العام في الباقي في العمومات الإنشائية، فهل يتعدى منها إلى العمومات الإخبارية أم لا؟

قد يُقال: إن العام الإخباري له مدلولان، مدلول استعمالي، وهو قصد إخطار العموم، ومدلول جدّي، وهو قصد الحكاية عن العموم، وبهذا تختلف الخبرية عن الإنشائية، حيث إن الثانية، مرادها الجدّي جعل الحكم في نفس المتكلم.

وحينئذ: إن عارض المخصص، المدلول الأول، فيكون كما قاله

الشيخ الأنصاري (قده) في المحاولة الثالثة، وإن عارض المدلول الثاني، يكون كما قاله صاحب الكفاية، من أنه لا موجب لرفع اليد عن المدلول الاستعمالي، بل نرفعها عن الظهور في الجدّة.

فيقال حينئذٍ، أنه لم يقصد الحكاية عن العموم، وإن استعمل فيه.

وقد يُقال: إنّ المخصّص لا يُعارض أباً من المدلولين، بل نفرض أنّ كلا المدلولين للجملّة الخبريّة صحيحين، وأنّ المخصّص صحيح أيضاً ولا محذور في صدق كل ذلك، غاية الأمر، انه يلزم الكذب، باعتبار أنّ المتكلم قصد الحكاية عن قضية بنحو الموجبة الكلّية، ولم تكن ثابتة كما حكى.

وعليه فالمنافاة بين المخصّص والعام هنا، تقع في هذا المدلول الثالث، ولا بأس بذلك، باعتبار أنّه قد يتفق أن تكون المصحلة في إظهار خلاف الواقع، بل الكذب متحقّق على كل حال، كما هو مبنا الفقهية، من أنّ الكذب متقوم بكشف شيء خلاف الواقع، ومن هنا نبني فقهيّاً على حرمة التورية، وكونها كذباً أيضاً إلاّ في حالة نادرة لا مجال للتعرض لها الآن، بل يمكن أن يُقال: إنه لا معارضة بين هذا المخصّص المنفصل والعام، لا بلحاظ مدلوله الاستعمالي، ولا بلحاظ مدلوله الجدّي، وذلك لإمكان اجتماع المخصّص مع مدلولي العام الأول والثاني.

نعم المخصّص هنا، مخالف لأمر ثالث، وهو مطابقة ذلك الكلام مع الواقع، المعبر عنه باصالة الجدّ، ولكن هذا الظهور ليس من ظهورات الكلام مدلولاته بشيء، وإنما هو مرتبط بوثاقة المتكلم وكونه صادقاً لا يُخطئ، وهذا هو معنى عدم التعارض بين العام الخبري والمخصّص.

ولكن الصحيح هو، أنّه يوجد تعارض. بين المخصّص وبين ظهور الكلام في الحرّية والاختيار، وذلك إنّ عدم مطابقة الكلام مع الواقع - أي الكذب - له منشئان، إذ تارة يكون منشؤه عدم الوثاقة، وأخرى يكون منشؤه الإضطراب، وهذا مرتبط بالوضع الذي يعيشه المتكلم كما في حال التقية، وحينئذٍ يُقال:

أما الكذب بالمعنى الأول فهو غير مربوط بمدلول الكلام، ولا يُنفى بظهور من ظهوراته، وإنما هو مربوط بعلم الرجال، فيُعرف حاله من هناك.

وأما الكذب بالمعنى الثاني فهو خلاف ظاهر حال المتكلم - وهذا أصل عقلائي - فإنَّ المتكلم له ظهور حالي - وإن كان منشؤه الغلبة - فإنَّ العقلاء يرون أنَّ الأصل في كل عاقل، أن يُعبّر بملء حريته ما لم تقم قرينة على خلافه، والمخصص يُعارض هذا الظهور، بمعنى أنه لا يمكن التحفظ على الظهورات الثلاث في الجملة الخيرية مع وجود المخصص، وإلاّ لزم كون المعصوم كاذباً لعدم الوثاقة، وليس للإضطرار، فمثلاً؛ لو فرضنا أنَّ المتكلم صادق كالمعصوم الذي يستحيل منه عدم المطابقة الاختياري، حيثُ يكون المخصص منافياً مع ظهور العام الخبري في الجدية، لأنَّ مقتضى ظهوره الحالي هو كون كلامه اختيارياً وصادراً عنه بحرية، ولازم هذا حيثُ صدور الكذب من المعصوم، وهو مستحيل، إذن فلا محالة من وقوع التعارض بين المخصص والعام الخبري، ولو بلحاظ ظهوره الثالث.

ولو أردنا أن نُطبّق محاولة صاحب الكفاية (قده)، لوجب أن نُطبّقها بلحاظ هذا الظهور.



استدراك له علاقة بالمطلب المتقدم

ذكرنا في المطلب المتقدم أمرين عن المخصصات المتصلة .

١ - الأمر الأول: هو أنّ هذه المخصصات، عندما تتعقّب العام، لا نشعر بوجود مؤنة زائدة، كما إذا قال: «أكرم كلّ فقير» ثم قال: «ولا تكرم فساق الفقراء» .

٢ - الأمر الثاني: هو أنّه بناء على الأمر الأول، فإنه ينطبق في موارد المخصصات المتصلة، الجواب الأول من محاولات الأجوبة الثلاثة، لأنّه لو طبقنا المحاولة والجواب الثالث، لكان معناه، وجود عناية المجاز .

وإن طبقنا محاولة الجواب الثاني، لكان معناه، عدم التطابق بين مرحلة الثبوت ومرحلة الإثبات، وعليه، فيتعين الجواب الأول .

والأمر الأول من هذين الأمرين، صحيح، وأمّا الأمر الثاني، فقد اعترض عليه، بأنّه منافيّ مع ما ذكرناه في بحث التعادل والتراجع، وهذا صحيح .

والصحيح هو ما قلناه سابقاً في بحث التعادل والتراجع، يعني ما يُقال من أنّ الجواب الأول منطبق على المخصصات المتصلة، وأنّ أداة العموم موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول المتحصّل من مجموع الكلام، والذي لم يُخصّص بمتصل، فإنّ هذا غير صحيح، فإنّ أداة العموم لا يصح أن يُقال فيها بأنها موضوعة لاستيعاب تمام أفراد المدخول، غير ما خرج

بالتخصيص المتصل، إذ كما أنَّ عدم التخصيص المنفصل لا يصح أخذه قيداً، فكذلك عدم أخذ التخصيص المتصل، لا يصح أخذه قيداً.

وتوضيحه هو، أنَّ التخصيص على نحوين.

١ - النحو الأول: هو أنَّ مخصصة المخصص ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، بمعنى أنَّ التخصيص في هذه المرحلة، أيضاً ثابت تصوراً على حسب طبع هذه المرحلة، وذلك من قبيل المخصص المتصل الذي يكون بلسان التقييد للمدخل كما في، «أكرم كل فقير عادل»، فإن مخصصة «عادل» هي مخصصة تصورية بحسب مرحلة المدلول التصوري، إذ أنَّ هذا القيد، مدلوله التصوري هو التقييد التصوري، وهذا لا محالة يكون تقييداً في مرحلة المدلول التصوري، ولذا لو سمعنا قائلاً يقول «أكرم كل فقير عادل»، لتبادر إلى أذهاننا صورة المخصص، سواء كان لهذا العام مدلول تصديقي أو لم يكن، كما لو صدر الخطاب من غير العاقل، وهذا معناه، أنَّ التخصيص ثابت في مرحلة المدلول التصوري للكلام، لأنَّ الكلام الصادر من الحجر ليس له إلا مدلوله التصوري.

ومثل هذا التخصيص، يكون عدمه مقوماً لدائرة العموم، بمعنى أنَّ أداة العموم، إنما تدل تصوراً على العموم إذا لم تترن بهذا المخصص، ومثل ذلك يُقال فيما إذا كان المخصص المتصل استثنائياً، كما لو قال: «أكرم كل فقير إلا الفساق» ففي مثله، أيضاً الكلام هو الكلام، لأنَّ «إلا»، مخصصيتها مخصصة ثابتة في مرحلة المدلول التصوري، لأنَّ دلالتها مدلول تصوري وضعي، وهي، النسبة الإقتطاعية، وفي مرحلة المدلول التصوري يوجد إقتطاع، وهذا تخصيص، ولهذا لو سمعنا هذا الكلام من النائم أو الحجر، مع أنه ليس له مدلول تصديقي، فإنه رغم هذا ينتقش في أذهاننا صورة عام مخصص، وحينئذٍ، تكون أداة العموم متوقفة في دلالتها على العموم، على عدم هذا المخصص.

٢ - النحو الثاني: هو المخصص الذي تكون مخصصيته بلحاظ عالم المدلول التصديقي، باعتبار برهان عقلي يُستكشف به، إنه لم يكن أراد

العموم على عمومه جداً، ولا الخاص على خصوصه جداً، وذلك من قبيل النحو الآخر من المخصص المتصل، كما لو قال، «أكرم كل فقير»، «ولا تكرم فساق الفقراء»، بأن أتى بالمخصص جملة مستقلة، فالجملة الثانية مخصصة للأولى، لكن ليس في مرحلة المدلول التصوري، لأنها إنما هي بنكته عقلية هي، استحالة أن يريد المولى إكرامهم كلهم ولا يريد إكرام بعضهم، وذلك لاستحالة صدق الموجبة الكلية مع السالبة الجزئية، للتناقض بين القضيتين، أي أن المخصص هنا، قرينة على أن الموجبة الكلية ليست مرادة للمولى، والتناقض هنا، ليس بين الصورتين الذهنتين، بل بين المدلولين التصديقيين، لأن هذه النكته، إنما هي بلحاظ المدلول التصديقي للكلام، إذ في مرحلة المدلول التصوري لا تناقض بينهما حيث لا مانع من تصورهما معاً بما هما، ولهذا، لو صدر هذا الكلام من الحجر وقال: «أكرم كل فقير»، و«لا تكرم فساق الفقراء» لا نقول بالتخصيص حينئذ بلحاظ المدلول التصوري، ولا بلحاظ المدلول التصديقي، لأن الأول كما عرفت، إنه لا تناقض كي تهدم إحداهما الأخرى وأما الثاني فلأن التخصيص بلحاظ المراد الجدّي، والمفروض أنه لا جدية، وحينئذ، إذا لم تك هذه المخصصة في مرحلة المدلول التصوري، بل هي راجعة إلى مرحلة المدلول التصديقي، - أي المخصصة على النحو الثاني - حينئذ، لا معنى لأن يقال: إن أداة العموم موضوعة لإفادة العموم وإخطاره تصوراً ووضعاً ما لم تُقيد بهذا المخصص، لأن هذا يعني، ربط المدلول التصوري لجزء من الكلام، بمدلول تصديقي لجزء آخر من الكلام.

وقد ذكرنا سابقاً، إن هذه مغالطة، وكشفنا وجهها.

وبهذا يتبرهن، إن الجواب الأول رغم أنه هو المعروف من المخصصات المتصلة، وأنها من باب التخصيص، إلا أن الصحيح هو أنه إنما يكون كذلك، في المخصصات التقييدية والاستثنائية من المتصلة، لأن مخصصيتها ثابتة في مرحلة المدلول التصوري دون المخصصات المتصلة المستقلة، لأنها ليست في تلك المرحلة.

وحينئذ نقول: بعد إبطال الجواب الأول في المخصصات المتصلة، يدور الأمر بين الجواب الثاني والثالث، وقد عرفت أنَّ كلاَّ منهما فيه عناية، مع أنَّنا ادَّعينا عدم الشعور بها.

ويمكن الجواب عن هذا، فيقال: إنَّه لو طبَّقنا محاولة صاحب الكفاية - أي الجواب الثاني - حيث يُقال: إنَّ اللفظ مستعمل في العموم، وحينئذ لا يوجد عناية مجاز، غايته، أنَّه يثبت عدم الجدِّية في جزء من المراد الاستعمالي.

وحينئذ نقول: إنَّ الهزلية وعدم الجدِّية اللتين تثبتان للمتكلِّم، وإنَّ كانتا بعناية وخلاف ظاهر حال المتكلِّم، لكنَّ إنَّما يكون كذلك، فيما إذا كان هزلاً بلحاظ مجموع الكلام، لا بلحاظ جزء الكلام الذي لم يتمَّ بعدُ.

ففرق بين هزل يسكت عليه - وهذا لا يُناسب العاقل - وهزل يُصحِّحه ولا يسكت عليه، باعتبار أنَّه بلحاظ مجموع كلامه يكون جاداً لا هزلاً.

والأصل في العاقل، أنَّ لا يكون هزلاً، بالنسبة لمجموع الكلام.

وبهذا نستطيع أنَّ نُفسِّر عدم العناية في المقام، فإنَّ هذا الهزل ليس على خلاف شأن العقلاء، لأنَّه قد يُصحِّحه ولا يسكت عليه.

إذن فالصحيح في المقام هو، التفصيل في المخصصات المتصلة، كما تقدَّم في التعادل والتراجيح.



الفصل الثاني

حجية العام مع المخصص المُجمل

والبحث فيه هو، أنَّ المخصص إذا كان فيه نحو إجمال، فهل يسري هذا الإجمال إلى العام فلا يُتمسك بالعام حينئذٍ أو لا يسري؟ .

وإن شئت قلت: إذا كان المخصص مجملاً، فهل يكون العام حجة في عام يعلم شموله للمخصص أم لا؟ .

وقد قلنا في بداية البحث، إنه توجد عندنا مشكلتان .

الأولى: هي أنه إذا ورد العام، وورد المخصص، فما هو الوجه في تقديم المخصص؟ . وقد قلنا إنَّ هذه مشكلة مربوطة ببحث التعادل والتراجع .

والمشكلة الثانية: هي أنه بعد فرض رفع اليد عن العام بمقدار المخصص، فهل يكون العام حجة في الباقي أو لا؟، وقد عرفت بأننا فرغنا من هذه المسألة .

والآن، نتكلم فيما لو فُرض أنَّ المخصص لم يكن معلوم الحدود بالتمام، بل كان فيه نحو إجمال، حينئذٍ، هل يسري إجماله إلى العام فلا يكون العام حجة إلا في المقدار الذي يُقطع بعدم شمول المخصص له، أو أنه يكون حجة في تمام الباقي حتى في ما أجمل فيه الخاص؟

وهذا إنما يكون بعد فرض عدم حجية المخصص في هذا المجمل،
غايته احتمال شموله له.

وهذه المسألة تنقسم إلى أربعة مسائل.

١ - المسألة الأولى: هي أن يكون المخصص متصلاً.

٢ - المسألة الثانية: هي أن يكون المخصص منفصلاً.

٣ - المسألة الثالثة: هي أن يكون الإجمال في المتصل أو المنفصل من
باب الدوران بين الأقل والأكثر.

٤ - المسألة الرابعة: هي أن يكون الإجمال في المتصل أو المنفصل من
باب الدوران بين المتباينين.

وإن شئت قلت: إنه بعد أن ثبت أن العام حجة في الباقي بعد
التخصيص، ولكن لو كان المخصص مجملاً غير معلوم الحدود بالتمام، فهل
يكون العام حجة في الباقي أيضاً، أي أنه إذا كان المخصص مجملاً، فهل
يسري إجماله إلى العام فيُسقطه عن الحجية أم لا؟.

وحينئذ نقول: إن المخصص، إما متصل، وإما منفصل، والإجمال،
تارة، يكون من باب الدوران بين الأقل والأكثر، وأخرى، يكون من باب
الدوران بين المتباينين، وبهذا تكون مسائل هذا الفصل أربع.

وقبل الدخول في هذه المسائل، لا بُدَّ من التكلّم في أصل موضوعي له
دخل في تنقيح هذه المسائل.

وحاصل هذا الأصل هو، أنه بالنسبة للمشكلة الأولى التي قلنا إنها
مربوطة ببحث التعادل والتراجيح فإنه حينما قيل: إن المخصص يُقدّم على
العام، قيل أيضاً: بأن المخصص إذا كان متصلاً يكون هادماً لظهور العام،
وإذا كان منفصلاً يكون العام مستقراً في ظهوره فيه، ولكن المخصص يكون
هادماً لحجيته في العموم لا لأصل ظهوره فيه، حينئذ يكون هنا دعويان:

١ - الدعوى الأولى: هي أَنَّ المخصَّص المتصل يُقدَّم على العام ويوجب هدم ظهوره.

٢ - الدعوى الثانية: هي أَنَّ المخصَّص المنفصل يُقدَّم على العام، ولكن لا يوجب هدم ظهوره، وإنَّما يوجب هدم حجَّيته.

أما الدعوى الثانية، فهي دعوى صحيحة بكلا جزأيهما.

أما الجزء الأول، وهو، كَوْن المخصَّص لا يهدم أصل ظهور العام في العموم، فهو واضح على أساس ما ذكرنا في كيفية تكوين ظهور العام، فإنَّ ظهور العام بتمام مراتبه من الدلالة التصورية، والتصديقية بقسميها لا تنهدم ذاتاً ووجوداً بالمخصَّص المنفصل.

أما الدلالة الأولى وهي التصورية، فباعتبار أَنَّ ملاكها هو الوضع. والوضع ثابت والمخصَّص المنفصل لا يزيلها. وأما الدالَّتان التصديقيتان، وهما. الظهور الحالي في تشخيص المراد الاستعمالي، والظهور الحالي في تشخيص المراد الجدي، فهذان ظهوران ثابتان حتى بعد مجيء المخصَّص المنفصل، لأنَّ هذا المخصَّص غاية ما يكشف عنه هو، كون هذا العام على خلاف الواقع وخلاف ما أظهر فيه، وهذا لا ينافي فعلية هذا الاظهار في العام ولا ينافي استقرار ظهور حال المتكلم وأنه أراد إخطار المعنى وإرادته جداً أيضاً. لأنَّ ظاهر حاله أن يكون قاصداً إخطار ما يكون كلامه دالاً عليه تصوراً. وأن يكون قاصداً جداً ما أراده استعمالاً. وهذان الظهوران لا يتبدلان بالمخصَّص المنفصل لأنَّهما ليسا مشروطين بعدم ورود المخصَّص. وإلاَّ لو كانا مشروطين بعدمه لما أمكن إحرازهما مع احتمال ورود المخصَّص المنفصل، مع أنَّهما مُخرزان مع احتماله، بل نفس ظهورهما في العام يتفيان المخصَّص المنفصل إذا شككنا في وجوده.

وأما الجزء الثاني، وهو، إِنَّ المخصَّص المنفصل يهدم حجية ظهور العام في العموم، فهذه هي المشكلة التي يُعالجها بحث تعارض الأدلة، أيَّ التعادل والتراجيح، إذ أنَّ هناك قاعدة من قواعد الجمع العرفي، وهي حمل

العام على الخاص، وإنَّ المخصص يُقدّم على العام، إمّا من باب تقديم أظهر الدليلين وأقوائته على الآخر كما ذكره صاحب الكفاية «قده»، وإمّا من باب ان الخاص قرينة على التصرف في العام وعدم إرادة العموم، كما ذكر المحقق النائيني «قده».

والفرق بين القرينية، والأقوائية يأتي تفصيله في محله من بحث تعارض الأدلة، إذن فهذه الدعوى بكلا جزئها صحيحة.

وأما الدعوى الأولى: وهي أنّ المخصص المتصل يهدم أصل الظهور، فقد تقدم أنّ المخصص المتصل على ثلاثة أقسام.

أ - القسم الأول: المخصص المتصل، الذي يكون بلسان تضيق دائرة المدخول، كقوله «أكرم كلّ فقير عادل».

ب - القسم الثاني: المخصص المتصل، الذي يكون بلسان الاستثناء، «كأكرم كل فقير إلاّ الفسّاق».

ج - القسم الثالث: المخصص المتصل، الذي يكون جملة مستقلة واقعة قبل أو بعد جملة العام مباشرة، كقوله: «أكرم كلّ فقير، ولا تُكرم فسّاق الفقراء». وقد برهنا على أن المخصصة في القسمين الأولين إنّما هي مخصصة في مرحلة المدلول التصوري وأن المخصصة في القسم الثالث إنّما هي مخصصة في مرحلة المدلول التصديقي.

وحيث نقول: إنّ المخصص المتصل، إنّ كان من قبيل القسمين الأولين، فالدعوى الأولى وهي إنهزام ظهور العام في العموم، في غاية الوضوح، وذلك، لأنّ العام يكون مخصصاً فيهما في مرحلة المدلول التصوري، أي إنّ المخصص المتصل يهدم أصل الظهور بما برهنا عليه، من أنّه يُساهم في تكوين الصورة الذهنية المُعطاة من مجموع الكلام، فتكون صورة عام ضيق الدائرة.

وإن كان المخصص المتصل من القسم الثالث، فهل يهدم ظهور العام، أم أنّه يهدم حجّيته؟.

قد يُقال: إن هذا المخصّص لا يهدم أصل الظهور، فإنّ الظهورات الثلاثة المتقدمة كلها موجودة، وإنّما يهدم حجّة هذه الظهورات، لا أصلها، بقرينة أنّ هذا المخصّص إذا فُرض تحكيمة على العام، فلا بدّ من أنّ نلتزم بعناية المجاز في العام، وهي أنّ المتكلم استعمل العام في غير ما وضع له، أو أنّه استعمله في المعنى الموضوع له، لكن لم يُرْده جداً بتمامه، وهذا معنى أنّ المخصّص لا يهدم الظهور، وإلاّ فلو كان يرفع الظهور لما كان هناك عناية، لأنّ العناية إنّما تنشأ من الظهور، إذ ما دام هناك عناية، فهناك ظهور، غاية الأمر، أنّ المخصّص يرفع حجّة هذا الظهور.

ولكن هذا الكلام، ظهر بطلانه سابقاً، حيث بيّنا أنه لا عناية أصلاً في المخصّص المتصل، باعتبار أنّ المستقر هو هزل غير مسكوت عنه، ومن هنا كان المخصّص المتصل هادماً لأصل الظهور، بخلاف موارد المخصّص المنفصل، فإنّ الثابت هو هزل مسكوت عنه، ولذا كان المنفصل هادماً للحجّة، لا لأصل الظهور، وعليه فهذا الأصل الموضوعي صحيح، وينطبق على جميع المخصّصات المتصلة بأقسامها الثلاثة.

وإنّ شئت قلت: إنّهُ إن كان المخصّص من قبيل القسم الثالث، فهل يهدم ظهور العام، أم يهدم حجّيته؟.

قد يُقال إنّهُ يهدم حجّيته، بقرينة أنّه لو فُرض تحكيمة على العام، فلا بدّ من الإلتزام بعناية في العام، وهي إمّا عناية المجاز - أي استعمال العام في غير ما وضع له - أو عناية أنّه استعمله في المعنى الموضوع له، لكن لم يُرْده جداً بتمامه، وهذا معنى أنّه لا يهدم الظهور، وإلاّ لو كان يرفع الظهور لما كان معنى لوجود العناية، إذ ما دام هناك عناية، فهناك ظهور، غاية الأمر هي، أنّ المخصّص يرفع حجّة هذا الظهور.

ولكن قد ظهر بطلان هذا الكلام، حيث أوضحنا سابقاً أنه لا عناية أصلاً في المخصّص المتصل، وفسرنا الوجدان القاضي بعدمها، حيث قلنا: إنّ دلالة اللفظ التصورية على العموم محفوظة، كما أنّ اللفظ استعمل في

المعنى الموضوع له، نعم إنَّ الظهور في الجدِّية غير موجود أصلاً، لا أنَّه موجود ونرفع اليد عنه من أجل ظهور أقوى، لأننا قلنا إنَّ الظهور الحالي للمتكلم وإن كان هو الجد في مقابل الهزل. لكنه ليس مطلقاً، بل في مقابل هزل يسكت عليه. وليس في مقابل هزل لا يسكت عليه. فإنَّ الأول خلاف ظاهر حال المتكلم دون الثاني. وتعبير آخر هو: أنَّ الظاهر الحالي للمتكلم هو نفي الهزل بلحاظ مجموع الكلام لا نفي الهزل الناشئ من جزء الكلام أو كل جزء جزء من الكلام الواحد، ومن الواضح انه بتحكييم المخصص في المقام لا يثبت هزل قد استقر عليه، بل يثبت هزل مرحلي. إذن بلحاظ مجموع الكلام لا هزل. وهذا سرٌّ ما يُقال من انه يهدم أصل الظهور لا الحجية، باعتبار انه يثبت هزلاً لم يستقر عليه الكلام، بخلاف المخصص المنفصل، حيث يثبت هزلاً قد استقر عليه الكلام وهو على خلاف ظاهر حال العاقل.

وعلى ضوء هذا، نتكلم في مسألتنا، وهي أنَّ المخصَّص إذا كان مجملاً، فهل يسري إجماله إلى العام، فلا يُتمسك بالعام حينئذٍ، أو أنَّه لا يسري؟.

أو قل: هل يجوز التمسك بالعام في الموارد التي يُحتمل دخولها في المخصَّص المجمل أو لا؟
وهذه المسألة تنقسم إلى قسمين.

- ١ - القسم الأول: هو أنَّ يكون إجمال المخصَّص مفهوماً، أي، يكون منشأ الإجمال في المخصَّص هو، الاشتباه في المفهوم.
- ٢ - القسم الثاني: هو أنَّ يكون إجمال المخصَّص مصداقياً، أي، يكون منشأ الإجمال في المخصَّص هو الاشتباه في المصداق.

القسم الأول:

هو ما إذا كان إجمال المخصَّص على نحو الشبهة المفهومية، ففي هذا القسم أربعة فروع.

١ - الفرع الأول: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً، متصلاً.

٢ - الفرع الثاني: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً، منفصلاً.

٣ - الفرع الثالث: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً، سواء كان متصلاً أو منفصلاً، أن يكون مردداً بين الأقل والأكثر.

٤ - الفرع الرابع: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً، سواء كان متصلاً أو منفصلاً، أن يكون مردداً بين المتباينين.

وإن شئت قلت: إن هذه المسألة تنقسم إلى قسمين، لأن الإجمال في المخصص تارة ينشأ من الإشتباه في المفهوم، وأخرى ينشأ من الإشتباه في المصادق.

أما الأول: ففيه فروع أربعة: لأن المخصص، إما متصل، وإما منفصل، والإشتباه، تارة ينشأ من التردد بين المتباينين، وأخرى، ينشأ من التردد بين الأقل والإكثر.

١ - الفرع الأول: وهو ما كان المخصص المجمل مفهوماً، متصلاً بالعام، ودار أمره بين الأقل والأكثر، فحينئذ، هل يتمسك بالعام في الزائد، أو لا يتمسك، كما في قوله: «أكرم كل فقير، ولا تكرم فساق الفقراء»، فلو شككنا في مفهوم الفاسق، وصار أمره مردداً بين مرتكب الكبيرة فقط، أم أنه يعم مرتكب الصغيرة أيضاً.

إذن فمفهوم الفاسق، مردد، والمتيقن خروجه من تحت حكم العام هو، مرتكب الكبيرة، والمشكوك خروجه هو، مرتكب الصغيرة، وحينئذ فهل يصح التمسك بالعام بالنسبة لمرتكب الصغيرة أم لا؟.

والصيغة التي يمكن أن تقدمها في البداية لتوضيح عدم جواز التمسك بالعام في المقام، هي أن يقال: إن المفروض أن المخصص هنا متصل، والمخصص المتصل مقدم على العام وهادم لأصل ظهوره، إذن فأصل ظهور العام ينهدم بمقدار ما يشمله المخصص، فإذا شك في أن فاعل الصغيرة هل

يشمله المخصّص أو لا، فمعنى ذلك، أنا نشك في أنّ ظهور العام هل هو موجود فيه أو منهدم، فيكون شكنا شكاً في أصل ظهور العام، ومعه، لا وجه للتمسك بظهور العام حينئذٍ، لأنّ التمسك به فرع إحراز ظهوره وهو غير محرز، وهذه صيغة صحيحة.

إلا أنّ وراءها صيغة فنية، وهي تحليل لهذه الصيغة، وتلك الصيغة تُستفاد ممّا أوضحناه سابقاً في تفسير أنّ المخصّص المتصل يهدم ظهور العام، فإنّ المخصّص المتصل، وإنّ أثبت أنّ المتكلم لم يكن جاداً في تمام كلامه، بل كان هازلاً في جزء منه، لكن هذا الهزل ليس على خلاف ظاهر حال العاقل، لأنّه هزل غير مستقر، لأنّ المتكلم ألحقه بما يدل على واقع مراده الجدّي، فحينئذٍ، هنا، إذا فرضنا أنّ ظاهر حال المتكلم هو، نفّي الهزل المستقر، لا نفّي الهزل الذي لا يسكت عنه، إذن هذا الهزل الذي يُثبت المخصّص المتصل ليس على خلاف ظاهر حال المتكلم.

والخلاصة هي: أنّ تفسير أنّ المتصل يهدم ظهور العام، هو أنّ المخصّص إنّ كان يُثبت أنّ المتكلم لم يكن جاداً في جزء من مدلول العام حيث إنّ جزءاً منه كان هزلياً، لكن هذا الهزل ليس على خلاف ظاهر حال العاقل، لأنّه هزل غير مستقر، لأنّه سرعان ما ألحقه بما يدل على مراده الجدّي، وما هو على خلاف ظهور حال المتكلم إنّما هو، الهزل المستقر، الذي يسكت عليه، والظهورات اللفظية مرجعها إلى هذه الظهورات الحالية، وهذا معنى أنّ المخصّص المتصل يهدم أصل الظهور.

والآن نريد تفسير ما قلناه: من أنّ ظاهر حال العاقل نفّي الهزل المستقر الذي يسكت عليه، فما هو المراد من كلمة، «يسكت عليه»، فهل المراد، الهزل الذي لا يعقبه المتكلم بكلام يكون دالاً بحسب نظام اللغة التي تتكلم بها، على واقع مراده الجدّي وعلى هزلية هذا الهزل؟

فإذا كان المراد هذا، فنقول: إنّ المتكلم هنا لم يسكت على هذا الهزل، باعتبار أنه أعقب كلامه بكلام مجمل، فأتى بمخصّص مجمل لعلّه

بيان - بحسب لغته التي يتكلم بها - لمراده الجدّي، فأخرج به فاعل الصغيرة، كما يدل على إخراج فاعل الكبيرة، وحيثُ فلا نحرز أنّ هذا الهزل نحو هزل قد سكت عليه المولى، إذن فلا ظهور.

وأما إذا فسرنا كلمة يسكت عليه، يعني أنّه غير واضح لجميع المقصودين بالإفهام خلافه، إذن فهو قد سكت على الهزل، لأنّا نحن بعض المقصودين، ولم يوضّح لنا خلافه، لأنّه أتى بالمخصّص مجملاً، ولو باعتبار عدم فهمنا للغة، إذن فمرتكب الصغيرة غير مراد له جداً، إذن، فهذا هزل قد سكت عليه، فيكون هذا عناية، ويكون ظاهر حاله نفي هذه العناية، وحيثُ، يتشكل ظهور العام ويتم.

إذن تارةً نقول: إن ظاهر حاله نفي الهزل الذي يسكت عليه، بمعنى أنّه لا يعقبه بما يكون قرينة عليه بحسب مدلوله اللغوي.

وأخرى بمعنى أنّه لا يتضح للمقصودين بالإفهام انه هزل، ولا شكّ حيثُ، أن المتعّين من تفسير كلمة «يسكت عليه» هو الصيغة الأولى، لأنّ المتكلم العاقل ليس مكلفاً بأكثر من أن يصوغ مجموع كلامه وفق اللغة التي يتحدث بها، وليس مكلفاً بأن يُناقش ويوضّح مفاهيم تلك اللغة.

إذن فالمتعّين هو المعنى الأول.

بقي شبهة واحدة وهي: ان المورد من موارد الشك في ظهور العام، حيثُ نقول: السبب في الشك في ظهور العام هو الشك في شمول القرينة لهذا العام وعدم شمولها له.

وحيثُ قد يُقال: إنّ تجري اصالة عدم القرينة لتنقيح ظهور العام، ثم التمسك بالعام بعد ذلك.

فيقال: إن فاعل الكبيرة خارج، وأما فاعل الصغيرة، فإنّا نشكّ في شمول القرينة له، والأصل عدم شمولها، إذ إنّ شمول العام له مسبّب عن الشك في كونه فاسقاً، وإذا عولج الشك السببي إرتفع الشك المسببي.

وجواب ذلك هو: إن اصاله عدم القرينة، إما أن يُراد به أصلاً شرعياً
تعبدياً، «كالاستصحاب»، وإما أن يُراد به أصلاً عقلائياً من قبيل «إصاله
الحقيقة».

فإن أُريد به الأول، بأن يُقال: نستصحب عدم ورود كلام من المتكلم
يدل على إخراج فاعل الصغيرة.

قلنا: إن هذا الاستصحاب لو تَمَّت أركانه، فإنه لا يمكن جريانه، لأنه
مُثبت، لأن اصاله عدم القرينة، ليس له أثر شرعي، بل له معلول تكويني،
وهو تمامية ظهور العام، نعم، هذا الأثر التكويني، يقع موضوعاً لأثر
شرعي، وهو الحجية، فيكون الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بواسطة
أثر عقلي، وهذا هو الأصل المثبت.

وإن أُريد بهذا الأصل، الأصل العقلائي، كإصاله الحقيقة، بأن يُقال:
إن اصاله عدم القرينة، هي بنفسها أصل عقلائي.

فيقال: إن جواب هذا، تقدّم في بحث حجية الظواهر.

وخلاصته: إن اصاله عدم القرينة، وإن كان أصلاً عقلائياً، ولكنه إنما
يكون كذلك في مورد توجد فيه نكتة كشف نوعي لتعين عدم القرينة، ويكون
ذلك في حالتين.

١ - الحالة الأولى: أن يتكلم المتكلم بعام، ويقول: «أكرم كل فقير»،
ثم نشك في أنه هل أتى بمخصص فقال: «لا تُكرم فساق الفقراء» أو لا؟.

فهنا نشك في وجود المخصص المتصل، وهذا الشك ناشئ عن غفلة
السامع، وفي مثله، الأصل عدم هذا المخصص.

ونكتة ذلك، هي أن هذا الشك مسبب عن احتمال الغفلة، والغفلة على
خلاف ظاهر طبع العاقل المخاطب، فتجري اصاله عدم الغفلة.

٢ - الحالة الثانية: هي أن يصدر عام وليس له مخصص متصل، فيعتقد
له ظهور في العموم، ثم نحتمل صدور مخصص منفصل من المولى، ولكن
لم يصل إلينا.

فهنا نقول: الأصل عدم القرينة على التخصيص، وذلك لنكتة كاشفة كشفاً نوعياً عن عدم القرينة، وهذه النكتة هي، نفس ظهور العام في العموم، لأن ظهوره فعلي مستقر، يدل على جدية المولى في تمام مدلول خطابه، وهذا الظهور إمارة عقلانية تنفي المخصص، والمقام ليس من باب الحالة الأولى، ولا الثانية، لأن الشك في المخصص هنا لم ينشأ من احتمال الغفلة ليدخل في الأولى، بل نشأ من جهة الجهل باللغة، والجهل ليس الأصل عدمه في العقلاء، إذ ما أكثر الجهال، كما أن المشكوك هنا على تقدير وجوده فهو متصل وليس منفصل، فلا يدخل في الحالة الثانية، وعليه فلا تجري أصالة عدم القرينة في المقام.

٢ - الفرع الثاني: هو ما إذا كان المخصص المجمل مفهوماً متصلاً، وكان أمره دائراً بين المتباينين، كما في قوله «أكرم كل فقير، ولا تكرم الموالي»، وتردد لفظ المولى بين معنيين متباينين، إمّا ابن العم، وإمّا العبيد. والبحث عن جواز التمسك بالعام في هذا الفرع يقع في ثلاث نقاط.

١ - النقطة الأولى: هي أنه، هل يجوز التمسك بالعام في كلا محتملي المخصص، وهما «العبد، أو ابن العم» مثلاً، باعتبار أن كلا منهما، لو لوحظ بنفسه فلا يقطع بخروجه بالتخصيص، أم لا؟.

٢ - النقطة الثانية: هي أنه، بعد الفراغ عن عدم إمكان التمسك بالعام في كلا محتملي المخصص، حينئذٍ هل يجوز التمسك بالعام بلحاظ أحد المحتملين دون الآخر؟ ولو فرض عدم إمكان ذلك أيضاً، تنتقل إلى النقطة الثالثة.

٣ - النقطة الثالثة: هي أنه بعد فرض عدم تمامية الثانية، هل يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحدهما على سبيل الإجمال، على نحو يتشكل لدينا علم إجمالي بعد ذلك في وجوب إكرام أحدهما؟.

أما النقطة الأولى: وهي التمسك بالعام لإثبات الحكم لكلا المعنيين المحتملين، فهذا أمر غير معقول.

أما أولاً: فلما برهنا عليه سابقاً، من أن المخصص المتصل يوجب هدم ظهور العام وسقوطه بمقدار ما يحتله من موقع، والمفروض في المقام، انه قد طرأ مخصص متصل، وهذا المخصص قد أخرج أحد هذين المعنيين للفظ الموالي، وهذا معناه، العلم بأن ظهور العام إنهدم في أحدهما، ومعه، لا يُعقل إعماله في كليهما، إذ أن إعماله فيهما معناه، إعمال العام فيما لا ظهور له فيه، وهو واضح البطلان.

وثانياً: هو أنه لو فرض أننا تنزلنا عن ذلك الأصل الموضوعي - وهو كَوْن المخصص المتصل يهدم أحد الظهورين - وقلنا إن المخصص المتصل كالمنفصل في انه يهدم حجية العام في العموم دون أصل الظهور. فمع ذلك، أيضاً لا يعقل التمسك بالعام في كلا المعنيين. لأن المخصص المتصل إن لم يكن هادماً لأصل ظهور العام في أحد المعنيين، فلا أقل من أن يهدم حجتيه. إذن فحجتيه في أحدهما ساقطة يقيناً، ويكون المقام من باب إشتباه الحجة باللاحقة. حيث أننا لا ندري في أيهما سقطت الحجية، ومعه لا يمكن العمل بكلا الظهورين حال كَوْن أحدهما ليس بحجة، وبذلك يتضح انه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين معاً.

وأما النقطة الثانية: وهي إمكان التمسك بالعام، لإثبات حكمه لأحد المعنيين بالخصوص دون الآخر، فإنّ المفروض أنّ أحد المعنيين خرج بالمخصص، فيقال: إنه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين، لكن لا مانع من التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد هذين المعنيين. ويوجد هنا بيانان:

١ - البيان الأول: وهو مبني على الأصل الموضوعي المتقدم، وهو أنّ المخصص المتصل يوجب هدم أصل الظهور للعام، وحينئذٍ، فأَيُّ واحد من المعنيين بالخصوص، لا تُحرز شمول ظهور العام له، لاحتمالنا طرو المخصص المتصل عليه، وحينئذٍ، يسقط ظهور العام فيه. إذن فيكون هذا شبهة مصداقية لظهور العام، ومع الشك في الظهور، لا يمكن التمسك بالعام.

٢ - البيان الثاني: هو أنه لو تنزلنا عن الأصل الموضوعي . وفرضنا أن المخصص المتصل يهدم حجة ظهور العام لا أصل ظهوره كما في المخصص المنفصل ، حينئذ نقول :

بأن ظهور العام في كل من هذين العنوانين ، وإن كان محرراً بناءً على إنكار الأصل الموضوعي ، لكن مع هذا لا يمكن التمسك بالعام في أي منهما بخصوصه ، لأن التمسك بالعام في أحدهما بالخصوص ، إن كان منضمّاً إلى التمسك بالآخر بالخصوص ، فهذا قد برهنا على بطلانه في النقطة الأولى لأن مرجعه إلى التمسك بالعام في كلا العنوانين .

وإذا فرض أن التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد المعنيين بالخصوص دون الإنضمام إلى الآخر ، فهذا غير صحيح ، لأنه من الترجيح دون مرجح كما هو واضح .

والحاصل أن هذين الظهورين حجتيهما معاً غير معقولة ، كما يتناه في النقطة الأولى ، وحجة أحدهما بالخصوص ترجيح بلا مرجح ، إذن فتساقط الحجيتان معاً ، فلا يُعقل التمسك بالعام لا في كليهما ، ولا في أحدهما بالخصوص ، بل بحسب الحقيقة يكون هذان الظهوران متعارضين متكاذبين ، فإن وجوب إكرام كلا المعنيين للموالي وإن لم يكن بينهما تناف بالذات ، لكن بعد ورود المخصص المتصل على عدم وجوب إكرام أحدهما . حينئذ يصير كل منهما معارضاً للآخر بالعرض إذ إننا نعلم إجمالاً بكذب أحدهما ، فيدل كل منهما بالالتزام على أن الكاذب هو غيره ، فيكونان من الظهورين المتعارضين ، وحينئذ لا يمكن التمسك بأي واحد منهما .

٣ - وأما النقطة الثالثة : وهي أنه بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا المعنيين ، ولا لأحدهما ، حينئذ يقع الكلام ، في أنه هل يمكن أن تُثبت بهذا العام ، حكمه لأحدهما على سبيل الإجمال ؟ . وذلك بأن نقول : إن العام يحكم بوجوب «إكرام كل فقير» ، والمخصص هنا ، يستثني واحداً ، لكن هذا الواحد ، مردّد بين اثنين ، حينئذ نقول : إنه بالعام ، تُثبت أن الزائد على الواحد يجب إكرامه .

وفائدة ذلك، لو تمّ، تشكيل علم إجمالي بوجوب إكرام أحد المعنيين، وهذا العلم الإجمالي منجز بأحد قواعد تنجيز العلم الإجمالي، وهنا يُقال: إنه يصح التمسك بالعام لإثبات الحكم على المجمل، وذلك، بأن تُشير إلى من خرج بالتخصيص واقعاً ونقول: أنّ هذا الخارج، معيّن عند الله تعالى، وغيره لم نعلم بخروجه بالتخصيص، إذن فيكون الشك في تخصيص الغير، شكاً في تخصيص الزائد، فتمسك بالعام لإثبات حكمه على غير من خرج بالتخصيص، وهذا لا يرد عليه شيء من الإشكالات السابقة، ككون هذا شبهة مصداقية للظهور، لأن ظهور العام محرز، لأنّه عندما تُشير إليه بذلك العنوان، لا نحتمل أنّ ظهور العام سقط فيه، وإنّما ظهور العام سقط فيمن وقع عليه التخصيص، لا ما يُحتمل أنّه خرج بالتخصيص، كما أنّ هذا المقدار من الدلالة في العام، ليس لها معارض، لأنّ إثبات حكم العام على ذلك العنوان لا يُعارضه دلالته على أيّ عنوان آخر، إذ أنّ ما يُقابله هو، ما خرج بالتخصيص، ودلالة العام عليه ساقطة عن الحجية، ولا يُعارض ما لا موجب لسقوطه عنه، «غير ما خرج بالتخصيص» لوجود المقتضي، وهو أصل الظهور، وفقدان المانع، وهو المعارضة، لأنّه على تقديره هو، المعارضة، ولا معارض، في المقام، فيكون حجة في إثبات حكمه للفرد الآخر بعنوان «غير ما خرج بالتخصيص».

نعم هنا مشكلة وحاصلها هو: أنّ ما خرج بالتخصيص له حالتان:

أ - الحالة الأولى: هي أنّ يكون الخارج أمراً متعيّناً في نفسه، بحيث أنّ الدليل المخصّص المجمل عندنا، ليس مجملاً عند غيرنا في نفس الأمر والواقع، إذ من هو أكثر إطلاعا على اللغة، مثلاً، يفهم المراد من هذا المخصّص، وفي مثل ذلك، يكون ما قلناه معقولاً، لأنّا تُشير بهذا العنوان الإجمالي إلى غير من أريد بهذا المخصّص، ونقول عنه، إنه متعيّن، إذن فهو داخل تحت حكم العام، وهو أمر معقول، لأنّ المراد من المخصّص متعيّن، إذن فغيره متعيّن أيضاً.

والحاصل هو أن نعلم من الخارج، إنّ المولى لم يستثن من العام إلّا

قسماً واحداً من قسمين، هو المخصص المجمل، وإن الآخر داخل تحته، وفيه لا نحتاج إلى التمسك بالعام للعلم بعدم التخصيص في الآخر، وللعلم بأن ما صدر من المخصص محصور في المجمل. وهو لا يخرج إلا أحد الفردين، وهذا يعني أن الفرد الآخر تحت حكم العام.

ب - الحالة الثانية: هي أن يكون مفاد المخصص غير متعين أصلاً، حتى في نفس الأمر والواقع.

ومثاله: ما لو فرض أن المخصص كان عقلياً، مرجعه إلى استحالة الجمع بين فردين من أفراد العام، كما لو فرض، أن إكرام زيد من الفقراء، وإكرام عمرو منهم، كأننا ضدين بنحو لا يُعقل جعل الحكم لهما معاً، فلو ورد عام يقول: «أكرم كل فقير»، وفرضنا مخصصاً بالنحو المذكور، فهنا، الذي خرج بالمخصص غير متعين، لأن المخصص هو العقل، وغاية ما يحكم به هو، أنه لا يجب إكرام الإثنين، لأن نسبة المخصص إلى الفردين، على حد واحد، ونحن نحتمل ثبوتاً عدم وجوب كلا الفردين، ونحتمل وجوب إكرام أحدهما فقط، ونريد أن نثبت بالعام وجوب إكرام الفرد الآخر على إجماله.

وحينئذ نقول: أنه كيف تُشير إليه؟ فإن قلنا غير الفرد الذي خرج بالتخصيص يجب إكرامه، فهذا غير معقول، لأن هذا الخارج غير متعين، وحينئذ فغير الخارج بالمخصص، كذلك هو غير متعين، وغير المتعين لا يُعقل جعل الحكم عليه.

وحينئذ، فلا يُعقل التمسك بالعام بالنحو المذكور، لأنه تمسك به لإثبات الحكم لأمر مبهم، وهو غير معقول، وإن كان العقلاء هنا، لا يعذرون من ترك إكرامهما معاً.

وهذه المشكلة، تستدعي صياغة فنية لإثبات حكم العام لأحدهما دون الآخر، بحيث لا يرد عليه أي إشكال.

إذن فحاصل هذه المشكلة هو، أن المخصص المجمل بنفسه، أيضاً

مرّد بين المتباينين، فلا نستطيع أن نُشير إلى قسم بعينه ونقول: هذا خرج بعينه، وذاك مشكوك، ليصح التمسك بالعام، ولذا كانت الصيغة الأولى التي طُرحت لجواز التمسك بالعام في محل كلامنا، وهي أن نتمسك بالعام لإثبات حكمه، لغير ما خرج بالمخصص، فإنّ المخصص وإن كان مجملاً عندنا، إلاّ أنّه محدود واقعاً، ولكن هذا يُثبت وجوباً إجمالياً، وهو وجوب إكرام غير ما خرج بالمخصص، وحينئذٍ، يتشكل علم إجمالي بوجوب إكرام أحدهما، وتنطبق عليه أحد قوانين تنجيز العلم الإجمالي.

ولكن يُعترض على هذه الصيغة بما عرفته في الحالة الأولى والثانية.

والمثال العملي الحي لهذا، يُمكن تحصيله في باب الأصول العملية، كما في عموم، «كل شيء ظاهر حتى تعلم أنّه قدر»، فإنه حينئذٍ لو كان عندنا إناءان، وكل منهما مشكوك الطهارة والنجاسة، فكل منهما فرد من أفراد موضوع العام المذكور، لأنّ كلاّ منهما بخصوصه لا يُعلم بقدارته، فلو حصل لنا علم إجمالي بنجاسة أحدهما، ونحن نحتمل نجاسة الإثنين معاً، فهنا العلم الإجمالي يمنع من جريان الأصل في كلا الطرفين، لأنّ إجراء الأصل في كلا الطرفين، فيه مخالفة قطعية، وإجراؤه في أحدهما معقول، من حيث عدم المخالفة القطعية، وحينئذٍ، نقول: بأنّ العام هذا قد طرأ عليه مخصص، وهو حكم العقل باستحالة إجراء الأصل العملي في كلا الطرفين، إذن فهو ساقط في أحدهما يقيناً، لكن هل هو ساقط فيهما معاً؟ أو انه يمكن إجراؤه في أحد الطرفين الذي لم يُعلم سقوط الأصل فيه على إجماله، أو أنه لا يُمكن ذلك؟.

حينئذٍ نقول: إنه لا يمكن ذلك، لأنّ المخصص العقلي نسبته إلى كلا الطرفين على حد واحد، فليس له تعيّن ثبوتي في أيّ واحد منهما، وعنوان «ما خرج بالمخصص»، غير متعين، إذن فغير الخارج غير متعين.

هذه هي المشكلة، وعليه، فلا بُدّ من صياغة أخرى للتمسك بالعام في المقام، بحيث تُدفع هذه المشكلة فنقول:

إن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكل من الطرفين المحتملين للمخصص ممكن، لكن ليس على الإطلاق، بل على تقدير خروج غيره، لأننا نعلم إجمالاً بخروج أحد الفردين من تحت العام، ولكن لا ندرى بخروج كليهما.

وحيثُ نقول: إنَّ العام يشمل هذا الفرد على تقدير خروج الفرد الآخر، ويشمل الفرد الآخر على تقدير خروج الفرد الأول، وحيثُ، نُثبت بالعام، دخول كل من الفردين، بشرط خروج الآخر، وبهذا ينتج حكمان على محلين قابلين متعينين، لكن كل منهما مشروط بخروج الآخر، وهذان الحكمان المشروطان نعلم بتحقق شرط أحدهما ببركة المخصص المجمل مفهوماً، ويُصبحان بقوة العلم الإجمالي المنجز، فيتجز هذا العلم الإجمالي في كلا هذين الفردين.

إذن فيُتغلب على المشكلة، بتطبيق حكم العام على كل من الفردين بعنوانه التفصيلي، مشروطاً بخروج الآخر، وحيث نعلم بخروج أحدهما، نعلم إذن، بإثبات حكم العام لأحدهما الباقي.

وأما الجانب العملي، فيُرجع به إلى السيرة العقلانية حيث أنهم يعملون بالعام في عدا ما خرج.

٣ - الفرع الثالث: وهو ما إذا كان المخصص المجمل مفهوماً، منفصلاً، ودائراً أمره بين الأقل والأكثر، كما في «أكرم كل فقير»، وورد في دليل منفصل، «لا يجب إكرام فساق الفقراء»، وكانت كلمة فاسق، مجملة مفهوماً ومرددة بين مرتكب الكبيرة خاصة، أو الأعم منها ومن الصغيرة.

وهذا الفرع كالأول من حيث الافتراض، إلا أننا هناك، فرضنا المخصص متصلاً، وهنا فرضناه منفصلاً.

والمعروف هنا هو، جواز التمسك بالعام بالنسبة للمشكوك.

والتقريب المدرسي لذلك هو، أن يُقال: بأنَّ إثبات وجوب الإكرام

لهذا المشكوك، المقتضي له موجود، والمانع مفقود، بحسب مقام الإثبات. أما وجود المقتضي، فلأنه إثباتاً هو ظهور العام، والمفروض ثبوت هذا الظهور، لأنَّ المخصَّص منفصل، وقد ذكرنا سابقاً في الأصل الموضوعي، أنَّ هذا المخصَّص المنفصل لا يهدم أصل الظهور للعام، وإنما يُسقط حجَّيته، بخلاف المتصل.

وأما كَوْن المانع مفقود، فلأنَّ المانع ليس إلاَّ وجود ظهور آخر يزاحم لظهور العام أقوى منه، أو مساوي له، وهذا المانع مفقود، لأنَّ المخصَّص هنا بلحاظ فاعل الصغيرة مجمل، والمجمل لا يُعقل أنَّ يزاحم الظهور الثابت للعام، لأنَّ المجمل لا كشف له، بخلاف العام، ولا يزاحم ما ليس له كشف، ما له الكشف، وعليه فيكون العام حجة في موارد إجمال المخصَّص.

وهذا التقريب وإنَّ كان صحيحاً في نفسه، لكن تعميقه وتحليله بحاجة إلى استعراض المناقشات والاعتراضات الواردة عليه مع تمحيصها.

أ - الاعتراض الأول: هو أن يُقال: إنَّ ظهور العام وإنَّ كان موجوداً، لكن هذا الظهور لا يُعلم حجَّيته إلاَّ بدليل حجة الظهور، وهنا لا يمكن التمسك بدليل حجة الظهور لإثبات حجة ظهور العام في فاعل الصغيرة - أي في مورد المخصَّص المجمل - لأنه شُبْهة مصداقية لدليل حجة الظهور.

وتوضيح ذلك هو: أنَّ العام عندما ورد من المولى، انعقد له ظهور في جميع الفقراء - أي انعقد ظهور في العموم لتمام أفرادهِ، - وعندما ورد المخصَّص المنفصل، فباعتبار أقوائته أو قرينته، أسقط حجَّية العام بمقداره، وإنَّ لم يُسقط أصل ظهوره، فصار العام منقسماً إلى حصتين، حصة فيها حجة، وأخرى ليست بحجة، والحصة الحجة، هي التي لا يشملها المخصَّص، وهي غير الفساق، والحصة التي ليست بحجة، هي التي يشملها المخصَّص وهي الفساق.

وحينئذٍ، فيقال: إنه بالنسبة للفقير المرتكب الصغيرة، فأصل ظهور

العام وإن كان محرزاً فيه، لكن حجية هذا الظهور غير محرزة فيه، لأنه لا يُعلم أن مرتكب الصغيرة هذا تحت أي الحصتين والصنفين هو داخل، تحت الصنف الذي سقط عن الحجة، أو تحت الصنف الذي بقي على الحجة، ومعه لا يُمكن إعمال هذا الظهور العمومي في المقام، لأنه يكون بالنسبة لدليل حجية الظهور شبهة مصداقية.

والجواب على هذا الاعتراض هو، إنَّ المخصص المجمل المنفصل، يُحتمل فيه احتمالان:

أ - الاحتمال الأول: هو أن يكون الموضوع الذي حُكم عليه بعدم الإكرام هو، من كان مدلولاً لكلمة «فاسق» بما هو مدلول لكلمة «فاسق»، وكأنَّ المولى له خصومة مع هذه اللفظة، فكل من كان مدلولاً لهذه الكلمة، يكون خارجاً عن العام، فتكون مدلولية هذه الكلمة مأخوذة على نحو الموضوعية في المخصص.

ب - الاحتمال الثاني: هو أن يكون الموضوع الذي خرج بالتخصيص وحُكم عليه بعدم الإكرام هو، واقع «الفاسق» لا عنوان مدلول كلمة «فاسق»، فلا يكون لكلمة «فاسق» أي موضوعية، بل هي موضوع من باب الطريقة والكشف عن ذات مدلول لفظ الفاسق.

فإذا كان المخصص مسوقاً مساق الاحتمال الأول، بحيث كان الخارج بالتخصيص مدلول كلمة «فاسق» بما هو مدلول، بحيث يكون له موضوعية، فحينئذٍ، لا تكون الشبهة مفهومية، بل تكون الشبهة في المخصص مصداقية، لأنَّ مدلول كلمة «فاسق» واضح لا إجمال فيه، لأنَّ هذا المفهوم مركب من «إسم الموصول، وصلته»، والموصول وصلته لا غموض فيه، وإنما الغموض في مصداق هذا المفهوم، وحينئذٍ، تكون الشبهة مصداقية.

ونحن حتى لو قبلنا بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص ولو كان منفصلاً، ولكن هذا الفرض خروج عن محل الكلام، لأنَّ محل الكلام كون الشبهة مفهومية، فلا بد إذن من الأخذ بالاحتمال الثاني.

وعلى الاحتمال الثاني، وهو أن يكون المخصص قد حكم بعدم وجوب إكرام على واقع مدلول كلمة «فاسق»، وواقع مدلول فاسق مجمل، فتكون الشبهة حينئذ مفهومية وهو محل الكلام، لأن واقع الفاسق غير مفهوم المراد منه، هل هو فاعل الكبيرة، أو الصغيرة كذلك، وحينئذ نقول: إن المخصص المنفصل هذا، وإن كان يُسقط بعض حصص العام عن الحجية، لكن يُسقطها بمقدار ما نحرز أنه يشير إليه، وما نُحرز أنه يُشير إليه، هو فاعل الكبيرة، إذن فلا موجب لإسقاط الحجية عما يُشك في شمول المخصص له، لأن هذا شك في تخصيص زائد، وفي مثله لا موجب لرفع اليد عن العموم فيه، فممنشأ توهم الاعتراض هو، تحميل تفسير العام لعنوان «غير من تدل عليه كلمة فاسق»، ولكن هذا خلف، لأنه تحويل للشبهة من كونها مفهومية، إلى كونها مصداقية.

٢ - الاعتراض الثاني: هو أن يُقال: صحيح أن الظهور موجود لوجود المقتضي وعدم المانع كما عرفت، لكن مع هذا نقول: إن العام رغم كونه ظهوره فعلياً بالنسبة لفاعل الصغيرة، وليس له مزاحم فعلي، إلا أنه ليس حجة في مورد إجمال المخصص، وذلك لأن الحجية ليست من اللوازم العقلية للظهور، وإنما هي حكم عقلائي لا بدّ فيها من الرجوع إلى السيرة العقلائية، ونحن عندما نرجع إلى هذه السيرة، نرى أن العقلاء عندما يريدون معرفة مراد المتكلم من كلامه، فإنهم يجمعون كل كلماته وينزلونها منزلة الكلام الواحد ثم يستخلصون مراد المتكلم من مجموعها، ومن الواضح، أن هذا، معناه، تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، ويشهد لهذا أنهم يُقدمون المخصص المنفصل على العام، مع أن المخصص المنفصل لا يهدم ظهور العام، ومع هذا يرفعون اليد عن ظهور العام بالنسبة لما يشمله المخصص المنفصل، وليس هذا إلا لكونهم يُنزلون المخصص المنفصل منزلة المتصل بالنحو المتقدم، وعليه: فإذا كان المخصص المتصل يهدم ظهور العام، إذن فالمخصص المنفصل يهدمه أيضاً، وإذا ثبت أن هذا ديدن العقلاء في مقام استخلاص مراد المتكلم، فإنه حينئذ يترتب على ذلك أمران:

١ - الأمر الأول: هو أن المنفصل يُقدّم على العام، لكون منزلة المنفصل كمنزلة المتصل.

ب - الأمر الثاني: هو أن العام يكون مجملاً في مورد إجمال المخصص المنفصل، لأن المخصص المنفصل بمنزلة المخصص المتصل.

وقد ذكرنا سابقاً، إن المخصص المتصل إذا كان مجملاً مفهوماً، ومردداً بين الأقل والأكثر فإنه لا يجوز فيه التمسك بالعام، بل يسري إلى العام ويصيره مجملاً.

ونفس هذا الكلام يجري في المخصص المنفصل بعد تنزيله منزله المتصل.

والحاصل هو: أن هذا البناء العقلاني، يمنع من التمسك بالعام في المقام.

والجواب على هذا الاعتراض الثاني، حاصله: إن استقرار بناء العقلاء على أن مراد المتكلم يُستكشف من مجموع كلماته، صحيح، لكن هذا لا يستدعي تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، بل يستدعي النظر إلى هذه الكلمات المتفصلة بما هي متفصلة والموازنة بينها بما هي كذلك ثم استنتاج مراد المتكلم الأساسي من مجموع كلماته بعد هذه الموازنة، ولا يصح فرضها كلها متصلة لأنه إسقاط لبعض دلالات الكلام الصادر من المتكلم، وذلك لأن نفس الانفصال بين كلام وآخر يكون له دلالة أيضاً - على ما بينا في الأصل الموضوعي - من أن الظهور التصديقي للعام إنما يستقر بانتهاء الكلام من دون نصب قرينة على خلافه، إذن، فالدلالة الناشئة من الانفصال سوف تُلغى إذا بُني على تنزيل المنفصل منزلة المتصل، لأن هذا خُلف ما استقر عليه بناء العقلاء، من ملاحظة مجموع كلام المتكلم، وعليه: يكون هذا البناء حينئذٍ على عكس ما فُرع عليه، ومن ثم فهو غير صحيح.

وإنما الصحيح هو، البناء على أن استخراج مراد المتكلم، إنما

يستوجب ملاحظة مجموعة ما صدر من المتكلم من دلالات وكلمات، وهذا يستتبع التحفظ على المنفصلات من كلامه، لا تنزيلها منزلة المتصلات، لأن هذه المنفصلات بنفسها تُكوّن دلالات، ففُطِعَ النظر عنها، معناه، قطع النظر من بعض الدلالات، وهو خُلفُ بناء العقلاء الذي هو ملاحظة جميع الدلالات والكلمات.

نعم لو فُرض أن المتكلم نفسه ألغى هذه الفواصل في كلامه بإحدى طريقتين، يتم حينئذٍ تنزيل المنفصل منزلة المتصل.

أ - الطريقة الأولى: هي أن يكون كلامه في مجلس واحد مستمر عادة، كما لو كانت الجلسة فيه مفتوحة، كما في حلقة الدرس، حيث إن أول الكلام فيه متصل بآخر الكلام فيه، فسكوته حينئذٍ في نصف الكلام، لا يوجب ظهور أن كلامه حينئذٍ منفصل، لأنه سوف يُكمل كلامه. وحينئذٍ يُعتبر كلامه متصلاً.

ب - الطريقة الثانية: هي أن يُنزل المتكلم نفسه، منفصلاته بمنزلة متصلاته، كأن يصرح ويقول: إن المنفصلات في كلامي اعتبرها متصلات، ثم يتفاعل معها كما صرح، أو ينصب قرينة على ذلك، كأن لا يُعَوّل على الدلالات الناشئة من الانفصال.

وحينئذٍ، باستعمال إحدى هاتين الطريقتين، يكون المخصص المنفصل بحكم المخصص المتصل، إما بالاعتبار الأول وإما بالاعتبار الثاني.

لكن كلا هذين الأمرين لم يثبت عن الشارع بالنسبة إلى عموماته وخصوصاته.

إذن فهذا الوجه غير تام، ولو تمّ للزم أن تكون المعاملة مع المعارض المنفصل، كالمعاملة مع المعارض المتصل، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

٣ - الاعتراض الثالث: وهو مبني على مسلك المحقق النائيني (قده) في تصوير دلالة العام على العموم، وفي تصوير مقدمات الحكمة، إذ قد ذكرنا أن هناك خلافاً في أن أداة العموم في قوله: «أكرم كل فقير»، هل تدل

على العموم بواسطة مقدمات الحكمة، بحيث تتوقف دلالتها على العموم على جريان مقدمات الحكمة في مدخول الأداة؟ أو أنّ أداة العموم نفسها تُغني عن مقدمات الحكمة بدون حاجة لإجرائها في المدخول؟

وقد اختار النائي (١) (قده) المبني الأول، واختار صاحب الكفاية (٢) (قده) المبني الثاني.

ثم إنّ هناك خلاف آخر بين النائي (قده) وصاحب الكفاية (قده) في باب مقدمات الحكمة.

فمسلك النائي (قده) في باب مقدمات الحكمة هو، إنّ إحدى مقدمات الحكمة، هي عدم بيان القيد ولو منفصلاً، بحيث لو جاء القيد بعده، تنهدم مقدمات الحكمة.

بينما مسلك صاحب الكفاية (قده) هو أنّ إحدى مقدمات الحكمة هو، عدم بيان القيد متصلاً، بمعنى أنّه بمجرد أن يُنهي المتكلم كلامه ولا ينصب قرينة متصلة على القيد، فتتم مقدمات الحكمة، ويثبت الإطلاق.

والصحيح في كل من الخلافين، هو، كلام صاحب الكفاية (قده).

وحينئذٍ: بناءً على مسلك النائي (قده) من أنّ أداة العموم تتوقف على إجراء مقدمات الحكمة في المدخول، وأنّ من مقدمات الحكمة، عدم بيان القيد ولو منفصلاً.

حينئذٍ يُقال: لو قال المولى «أكرم كلّ فقير»، ثمّ قال بعد مدة: «لا تكرم فساق الفقراء»، فباعتبار عدم إطلاع السامع على اللغة، يُشكّ في معنى كلمة «فاسق» وأنها هل تدل على مرتكب الكبيرة فقط، أو على الأعم منها ومن مرتكب الصغيرة؟

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ ص ٣١٩ - ٣٥٨ - هامش أجود التقريرات. ص ٤٤٠ - ٤٤٩.

(٢) كفاية الأصول - المشكيني ص ٣٣٤ - ٣٣٣.

حيث قد يُقال: إنّه بناءً على مسلك الميرزا (قده) لا يمكن التمسك بالعموم لإثبات حكمه على مرتكب الصغيرة، لأنّ شمول أداة العموم لفرد هو، فرع شمول مقدمات الحكمة لهذا الفرع، وإحدى مقدمات الحكمة هي عدم صدور ما يكون بياناً للقيّد ولو منفصلاً، وفي المقام، يُحتمل أن يكون هذا المخصص المنفصل بياناً لعدم إرادة إكram مرتكب الصغيرة، لأنّ المفروض أنّنا لا نعلم مدلول كلمة «فاسق» مفهوماً إذ لعلّ لها دلالة تشملها، وعليه، فلا تتمّ مقدمات الحكمة، لأنّ المورد شبهة مصداقية لمقدمات الحكمة، وإذا لم تتمّ مقدمات الحكمة، فلا تكون أداة العموم دالة على العموم، وحيث، بناءً على هذا، يتعذر علينا التمسك بالعام في مثل هذا المورد، بل هنا يتعذر التمسك بالعام بمجرد احتمال صدور المخصص المنفصل، فضلاً عن صدوره ولو مجعلاً، ولذا ينبغي جعل هذا من اللوازم الباطلة لكلا مبنيي الميرزا (قده) في المسألة.

والمخلص الوحيد لمدرسة الميرزا (قده) هو، أن يُتمسك بالأصل العملي، كالاستصحاب مثلاً، فيقال: قبل صدور هذا المخصص المنفصل، كان الظهور الإطلاقي تاماً، وبعده نشك في إرتفاعه، فنستصحب ظهوره الأول وهو، فرع مقدمات الحكمة، والمفروض أنّها غير تامة، وهذا غير التمسك بالعام الذي هو محل كلامنا، لكنّه اعتراض مبني على مسلك غير صحيح، وبذلك يكون الاعتراض غير صحيح.

وبهذا اتضح أنّ الصحيح هو التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص المنفصل مفهوماً والدائر بين الأقل والأكثر.

وبهذا يتضح أيضاً بطلان جميع الاعتراضات على هذه المسألة.

٤ - الفرع الرابع: وهو فيما إذا كان المخصص منفصلاً ومجمل مفهوماً، ودائراً أمره بين المتباينين، كما إذا ورد، «أكرم كلّ فقير» ثم ورد، «لا تُكرم زيدا الفقير»، وتردّد أمر زيد، بين زیدین من الفقراء.

وهذا الفرع يُشبه الفرع الثاني وهو فيما إذا كان المخصص متصلاً

ومجمل مفهوماً ودار أمره بين المتباينين. غياته ان المخصص المجمل مفهوماً. كان هناك متصلاً، بينما هنا نفرضه منفصلاً، ولذا فإننا نتكلم هنا على نفس المنهجة هناك في الفرع الثاني. وحيثُ يمكن تصوير التمسك بالعام في ثلاث نقاط.

١ - النقطة الأولى: هي أن نتمسك بالعام هنا في كلا الفردين، ونثبت إكرام كلا الزيدين.

وهذه النقطة بهذا الشكل غير صحيحة، على الرغم من أن ظهور العام تام في كلا الفردين، ولا يتزعزع بطرو المخصص المنفصل، وذلك لأن طرو المخصص المنفصل يوجب سقوط حجة ظهور العام في مورده الذي هو، إمام زيد الأول، وإمام زيد الثاني، وعليه، فحجة الظهور ساقطة في أحدهما، وحيثُ، فإذا أعملنا العام في كلا الظهورين، كان معناه، إعمال العام بظهور ساقط عن الحجية يقيناً، وهو غير جائز، وعليه فلا يجوز إعمال العام في كلا الفردين.

٢ - النقطة الثانية: هي إعمال العام في أحدهما بعينه وعنوانه التفصيلي، فنتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد الأول مثلاً، دون الثاني، أو العكس، دون العكس.

وهذا أيضاً غير صحيح، وذلك لأنه بعد فرض كون المخصص في المقام حجة على الرغم من انفصاله، فإنه حيثُ لا يُعقل إعمال العام حتى في أحد الموردين، وذلك لأن إعماله في أحدهما إن كان مع إعماله في الآخر، فقد عرفت بطلانه في النقطة الأولى، وإن كان إعماله في الآخر من دون إعماله في الأول، فهو ترجيح بلا مرجح، لأن نسبة العام إلى كلا الفردين، على حد سواء، واحتمال شمول المخصص لكل منهما على حد واحد أيضاً، فتعين أحدهما للعام، والآخر للخاص، ترجيح بلا مرجح أيضاً.

٣ - النقطة الثالثة: هو أن نتمسك بالعام لإثبات حكمه لغير ما خرج بالمخصص، فإنه بعدما ورد خطاب «أكرم كل فقير»، ثم ورد «لا تكرم زيدا

الفقير»، حيثُ نعلم إجمالاً، بأن أحد الزيدين غير المشخص عندنا خارج بهذا المخصص عن عموم «أكرم كل فقير»، لكن لا ندري، أي زيد منهما هو الخارج، هل هو زيد الآخر على إجماله هو الخارج أو لا؟

نعم يجوز التمسك بالعام، لإثبات حكمه بوجوب الإكرام لعنوان الفرد الآخر غير الخارج بالمخصص، وفائدة هذا الوجوب غير المشخص عندنا هو، أنه يتشكل لدينا علم إجمالي بوجوب إكرام أحد الزيدين، ونطبق على هذا العلم قواعد تنجيذه، وإن كان الفرد الخارج متعين في الواقع، فإنه حيثُ، يصبح التمسك بالعام كما عرفت في الفرع الثاني، حيثُ ذكرنا هناك، أن هذا الفرد - وهو غير ما خرج بالمخصص - وهو الذي وقع مصباً لحكم العام، تارة يكون متعيناً في الواقع وفي أفق المخصص. كما في «لا تكرم زيدا الفقير» حيث لا بد من أن يكون قد أريد منه فرداً معيناً لم نعلمه، حيثُ، لا إشكال في صحة التمسك بالعام، لأننا نطبق حكم العام على الفرد الآخر الذي لم يخرج بالمخصص، مشيرين إليه بهذا العنوان الإجمالي، فنقول: غير ما أريد بكلمة زيد يجب إكرامه.

وتارة أخرى، يكون هذا الفرد الخارج غير متعين في الواقع وفي أفق المخصص نفسه، فإنه حيثُ لا يصح التمسك بالعام في غير ما خرج بالمخصص، لأن العنوان الذي خرج بالتخصيص من تحت العام غير متعين ثبوتاً، ومعه، فغير الخارج أيضاً غير متعين ثبوتاً، ومعه، لا يُعقل أن تُثبت بالعام وجوباً على فرد غير متعين في نفس الأمر والواقع.

وهذه المشكلة، كنا قد وضعنا لها حلاً في الفرع الثاني، أما هنا، فسوف نواجه إشكالاً حتى في فرض كون الفرد الخارج بالتخصيص متعيناً في الواقع، والذي كان لا إشكال فيه في الفرع الثاني، ومثاله هو نفس مثالنا المتقدم، «أكرم كل فقير»، و«لا تكرم زيدا الفقير»، فهنا: زيد الفقير متعين بحسب الواقع في أحد الفردين، لكن مع هذا فإننا هنا، نواجه إشكالاً في التمسك بالعام.

وحاصل هذا الإشكال هنا هو، انه بعد فرض كَوْن المخصّص منفصلاً قد انعقد للعام ظهوران فعليّان في كلا الفردين، وكل منهما في نفسه، يقتضي حجية نفسه، وحينئذٍ، بعد ورود المخصّص المنفصل، فهو لا يهدم أصل الظهورين، وإنما يهدم حجّيته بمقدار ما وصل إلى المكلف، وهذا يعني، أنّ المخصّص يُكذّب أحد هذين الظهورين في العموم، وحينئذٍ، يحصل العلم الإجمالي بكذب أحدهما، ومع حصول هذا العلم، يحصل التكاذب والتعارض بين الظهورين، ومع حصول التعارض يتساقطان عن الحجية ولا يبقى أيّ منهما حجة حينئذٍ، لأنّه مقتضى القاعدة.

وحينئذٍ، فالذي يُريد أن يتمسك للعام لإثبات وجوب إكرام «غير من خرج بالتخصيص»، هل يريد أن يتعامل مع عنوان «غير من خرج بالتخصيص»، وكأنّه فرد ثالث للعام، بحيث يكون للعام ثلاثة أفراد، زيد الأول، وزيد الثاني، وزيد الثالث الذي لم يخرج بالتخصيص؟ إذا كان هكذا يُريد، فهو واضح البطلان، لأنّه لا يوجد للعام إلا فردان، وعنوان «غير من خرج بالتخصيص» عنوان ثانوي مشير إلى أحد هذين الفردين، وليس إلى فرد آخر مقابل لهما.

وإن كان يريد أن يجعل هذا العنوان مشيراً إلى ذلك الفرد الذي يُثبت حكم العام في حقه، فهو أيضاً غير صحيح، لأنّ هذا الفرد، إمّا زيد الأول، وإمّا زيد الثاني، والمفروض إنّ العام تعارض ظهوره في الأول مع ظهوره في الثاني، وحينئذٍ يكون العام مشيراً إلى فردين، تعارض ظهورهما فيه، فيكون العام مشيراً إلى فرد لم يبق العام حجة فيه.

وهذه المشكلة لم تكن نواجهها في الفرع الثاني، لأنّه هناك، في فرض كَوْن المخصّص متصلاً للعام لم ينعقد للعام ظهوران فعليّان في كلا الفردين ليقع التعارض، والتساقط بينهما، بل انعقد للعام ظهور واحد في فرد واحد، وهو عنوان «غير من خرج بالتخصيص» بنحو يكون هذا العنوان مشيراً إليه، وهذا الظهور لم يسقط عن الحجية، فبقي الخارج بالتخصيص بلا حجة،

وصار متعيناً، لأنَّ عنوان «غير من خرج بالتخصيص» صار متعيناً، أيَّ إنَّ ما بقي تحت العام - وهو «غير من خرج بالتخصيص» - صار متعيناً أيضاً.

والجواب عن هذا الإشكال، يمكن أن يكون بإحدى ضيغتين.

١ - الصيغة الأولى: وقد ذكرناها في مبحث تعارض الأدلة، حيث قلنا هناك، انه في موارد تعارض الدليلين اللذين يُعلم بكذب أحدهما فقط، ولا يُعلم بكذب الآخر، يمكن أن يُقال: بأنَّ التعارض بين حجّة هذا الدليل، وحجّة ذاك الدليل، ليس بنحو لا يثبت أحد الدليلين على نحو الإجمال، ولذا لم نقل بالتسايط المطلق بينهما، كما بُنيت هذه الشبهة عليه، بل قلنا: إنَّ مقتضى القاعدة أن تبقى حجّة أحدهما على نحو التخيير بينهما، وبناء عليه: فالإشكال هنا لا موجب له، وسوف يأتي تفصيل ذلك وتحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

٢ - الصيغة الثانية: هي نفس الصيغة التي تقدمت في الجواب عن هذا الإشكال الوارد في الفرع الثاني، فيما لو كان المخصّص متصلاً، ولم يكن الفرد متعيناً في الواقع، فنفس ذلك الحل يأتي هنا.

بقي الكلام في عدّة تنبيهات، تحسن الإشارة إليها.

١ - التنبيه الأول: هو أننا قد لاحظنا أن المخصّص المجمل مفهوماً والدائر أمره بين الأقل والأكثر، يختلف حاله مع الاتصال عن حاله مع الانفصال نظرياً وعملياً، إذ في صورة الاتصال، سوف يوجب إجمال العام، وحينئذٍ يمتنع التمسك به في المورد المشكوك، بينما في صورة الانفصال يجوز التمسك بالعام في الفرد المشكوك كما تقدّم.

ومن هنا، يقع الكلام فيما إذا ورد هذا المخصّص، ولم يُحرز أنّه متصل أو منفصل، ولم يَقم دليل على أحدهما، فشكّ في ذلك، فماذا نصنع حينئذٍ؟

وهذا الفرض يكون حينئذٍ من صغريات افتراض احتمال القرينة

المتصلة، لأنّ مرجعه إلى احتمال أنّ يكون العام قد اقترن بالمخصّص عند وروده.

وقد بنى المشهور في مورد احتمال القرينة المتصلة على عدم الإجمال، والتمسك بظهور العام، وفضلوا بين احتمال قرينة الموجود، واحتمال وجود القرينة، وقالوا: إنّ احتمال وجود قرينة متصلة، إنّ نشأ من الأول، كان العام مجملاً، وإن نشأ من الثاني فقد بنوا هنا على أنّ الأصل عدم القرينة، وتمسكوا بظهور العام.

وحينئذٍ، إذا بنينا على مبنى المشهور، فيمكن التمسك بالعام، لأنّ مقامنا من قبيل الشك الثاني، لأنّ أصل وجود القرينة مُحَرَز، لكن كونها قرينة متصلة أمر غير مُحَرَز، فيكون الشك، شكاً في اتصال القرينة، والأصل عدمه، وهذا يعني، جواز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصّص وكون اعتباره منفصلاً، لأنّ الأصل عدم الاتصال.

لكن التحقيق هو، أنّ احتمال القرينة المتصلة إذا لم يَقم دليل خاص على نفيه، فهذا الاحتمال يوجب إجمال الظهور، سواء نشأ هذا الاحتمال من الشك في اتصال القرينة، أو من الشك في أصل وجود القرينة المتصلة.

والنكته في ذلك هي، أنّ احتمال وجود القرينة المتصلة يوجب عدم الجزم بفعليّة الظهور لما يبيّناه في الأصل الموضوعي، من أنّ المخصّص المتصل يهدم أصل الظهور، وحينئذٍ، فاحتمال وجود الهادم معناه، عدم إحراز وجود المنهدم، إذن فالشك في أصل القرينة يوجب الشك في أصل فعليّة الظهور، لأنّه على فرض وجود المخصّص المتصل، معناه، فرض عدم فعليّة الظهور، ومع الشك في أصل فعليّة الظهور، لا يمكن التمسك بدليل حجية الظهور، لأنّه يكون شبهة مصداقيةً لدليل حجية الظهور.

وأما ما يدور على ألسنتهم من التمسك باصالة عدم القرينة، فقد بيّنا سابقاً، أنّ هذا الأصل، أصل عقلائي قائم على أساس نكته كشف نوعيّة، كما هو الحال في سائر الأصول العقلانيّة في مقام الإحراز.

ونكتة الكشف هنا في المقام، هي الظهور، وحينئذٍ، إذا استقرّ للكلام ظهور وأصبح فعلياً، حينئذٍ، يكون هذا الظهور بنفسه كاشفاً نوعياً عن عدم القرينة، ومن هنا يجري العقلاء اصالة عدم القرينة المنفصلة عند الشك في وجودها، وذلك لأنه استقرّ للكلام ظهور.

وأما مع احتمال القرينة المتصلة المساوق لاحتمال عدم ثبوت ظهور للعام في العموم أبداً، حينئذٍ، لا يكون في البين كاشف نوعي لينفي القرينة، وعليه: فلا تجري اصالة عدم القرينة، وحينئذٍ يكون الكلام مجملاً بمجرد احتمال القرينة المتصلة.

وعليه: فإذا ورد عام، وورد مخصص مجمل مفهوماً ومرددً بين الأقل والأكثر، وشككنا في انه متصل أو منفصل، فحينئذٍ لا يمكن التمسك بالعام، لأن احتمال القرينة المتصلة يوجب إجمال العام، بل نتعامل مع المخصص وكأنه متصل.

نعم إذا اتفق وجود دليل خاص ينفي احتمال وجود القرينة المتصلة، فحينئذٍ، يكون دليلاً على عدم كون ذلك المخصص متصلاً، كما إذا شهد شاهد ثقة، بأن المولى لم يُرد هذه القرينة.

وهذا ما نعمله في باب الروايات.

ولكن حينئذٍ، قد يُقال إشكالاً على ذلك، بأنه بناء على ما ذكرتم سوف ينسد باب العمل بالروايات، لأننا دائماً نحتمل وجود القرينة المتصلة، ومعنى ذلك هو، عدم جواز التمسك بظهور هذه الأحاديث.

والجواب عليه هو أنه في هذه الروايات يوجد دليل خاص ينفي احتمال وجود القرينة المتصلة، وذلك الدليل هو شهادة الراوي بعد فرض كونه ثقة وحجة فيما يرويه.

وتوضيحه هو أن الراوي حينما يروي حديثاً عن المعصوم عليه السلام، فظاهر حاله انه في مقام نقل تمام ما يكون له دخل في هذه الواقعة المعيّنة، إذن، فيكون لكلامه مدلولان.

أ - المدلول الأول: مدلول إيجابي، وهو نقل هذه الألفاظ بخصوصياتها ونقل كونها صادرة عن المعصوم.

ب - المدلول الثاني: هو مدلول سلبي، وهو أن المعصوم لم يقع منه غير ما نقله.

ونحن بهذه المدلول الثاني السلبي، ننفي احتمال وجود القرينة، وحيث أن الراوي شهادته حجة، إذن فكما يُقبل منه شهادته في المدلول الإيجابي، تُقبل منه شهادته في المدلول السلبي أيضاً.

ومن هنا، نقع في إشكال وفي نوع واحد من القرائن، وهي القرائن التي لا يلتزم الراوي عادة بنقلها، وذلك لأن القرائن على قسمين:

١ - القسم الأول: قرائن ذات طابع حوارِي شخصي، ومثلها، الراوي ملتزم بنقلها، فيكون عدم نقله لها شهادة على عدمها.

٢ - القسم الثاني: قرائن تقوم على أساس المرتكزات العرفية التي يكون لها دخل في فهم الكلام، وهذه المرتكزات كثيراً ما تكون متصلة وتُشكّل قرينة على فهم المرتكزات، لأن المقصود بالاتصال، ليس الاتصال الصوتي، بل المقصود به، الاتصال المعنوي، وهذا موجود في المرتكزات التي تُشكّل في الكلام ما بواسطته يُفهم المعنى، وهذا ما يُسمى عند الفقهاء بمناسبات الحكم والموضوع، وهذه القرائن لا يتعهد الراوي بنقلها، وحينئذ لا يكون عدم نقلها دليلاً على عدمها لأنه لا ينقل - بنقله للرواية - ما يكون ذا طابع اجتماعي، حيث أنه لا يؤرّخ للمجتمع، ومن هنا ينشأ إشكال آخر، وهو أن احتمال القرائن المتصلة التي تكون من هذا القبيل، لا يمكن نفيها بشهادة الراوي، بل نحتاج فيها إلى تتبع ملابسات عصر صدور الرواية، وحينئذ، إن حصل إطمئنان بعدم وجود إرتكاز، عَمِلْنَا بإطلاق الرواية، وإن حصل الشك في وجود مثل هذه القرينة، كان ذلك مما يوجب إجمال العام.

وبهذا اتضح، أن المخصّص إذا دار أمره بين الاتصال والانفصال،

وكان أمره دائراً بين الأقل والأكثر، فحينئذ، نتعامل معه معاملة المتصل، إلا مع قيام الدليل على عدمه.

٢ - التنبيه الثاني: هو أن سنخ ما قلناه في التنبيه الأول، نقوله في المخصص الدائر أمره بين المتباينين، فهذا المخصص تارة يكون متصلاً، وأخرى يكون منفصلاً، وحينئذ، يجب أن نلاحظ أنه، هل يوجد فرق عملي بين كونه متصلاً، وبين كونه منفصلاً، أو لا يوجد؟

فإذا وجد فرق، فحينئذ، نلاحظ صورة الشك، وإذا لم يوجد فرق عملي، فلا معنى لملاحظة صورة الشك.

ولكن قد يُقال: إنه لا فرق عملي بينهما، لأنه لا يجوز التمسك بالعام في فرض دوران المخصص بين المتباينين، سواء كان متصلاً، أو منفصلاً لإثبات حكم العام لكلا الفردين، ولا لأحدهما بالخصوص، وإن جاز التمسك بالعام لإثبات حكمه لعنوان «غير ما خرج بالتخصيص» بنحو إجمالي كما تقدم.

ولكن هناك فرق نظري يختلف باختلاف التخريج، باعتبار أنه في المتصل، أصل الظهور غير موجود، بينما في مورد المنفصل، الظهور موجود، لكن المعارضة قائمة بين حجّة كل من الظهورين.

إذن، من الوجهة النظرية، الفرق واضح، فإن المتصل يهدم أصل ظهور العام بمقداره، والمنفصل لا يهدم أصل الظهور.

وأما من الوجهة العملية، فإنه يمكن أن يُقال: إنه لا يوجد فرق عملي على ضوء ما تقدم في النقاط الثلاثة للتمسك بالعام، لأن التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحد الفردين بخصوصه، أيضاً هو غير جائز، سواء كان متصلاً أو منفصلاً، والتمسك به لإثبات حكمه للفرد الآخر على إجماله جائز على كل حال، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

والخلاصة: هي أنه بعد أن عرفت سابقاً الفرق النظري بين المخصص

المتصل المجمل مفهوماً والدائر بين المتباينين، وبين المخصص المنفصل المجمل مفهوماً كذلك، لأنَّ المتصل يهدم أصل ظهور العام بمقداره، بينما المنفصل المذكور، يهدم حجية ظهور العام بمقداره أيضاً.

والآن يُسأل: أنه هل يوجد فرق عملي بينهما أيضاً أم لا يوجد؟

يمكن أن يُقال: بأنه لا فرق عملي بينهما، إذ قد عرفت سابقاً بأنه لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا الفردين، ولا لأحدهما بعنوانه التفصيلي، وإنه يجوز التمسك بالعام فيهما لإثبات حكمه على عنوان «غير ما خرج بالتخصيص» بعنوانه الإجمالي، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً.

ولكن مع هذا، يمكن أن نذكر فارقين عمليين في أثرين فقهيّين، أحدهما مقبول، والآخر قابل للمناقشة:

١ - الفارق العملي الأول: هو ما إذا كان عندنا عام، ومخصص مجمل مفهوماً مردد بين متباينين، ثم جاءنا مخصص منفصل تفصيلي غير مجمل ولا مردد، بل تعيّن في أحد طرفي ذلك المخصص الإجمالي، كما إذا قال: «أكرم كلَّ فقير»، ثم ورد مخصص مجمل يقول: «لا تكرم زيداً الفقير»، وتردّد أمرُ زيد بين زيدين، ثم ورد مخصص تفصيلي آخر. يقول: «لا تكرم زيداً الثاني». إذن فمورد هذا المخصص الأخير هو أحد فردي المخصص الإجمالي الأول.

وحينئذ يُقال: إنَّ الصناعة تقتضي الفرق بين ما إذا كان المخصص المجمل متصلاً، وبين ما إذا كان منفصلاً، فإذا كان المخصص المجمل منفصلاً، فعينئذٍ، يصح التمسك بالعام في غير مورد المخصص المنفصل الثاني - أي في زيد الأول الذي لم يشمل هذا المخصص - وذلك لأنَّ العام، لما لم يتصل به المخصص - حسب الفرض - انعقد له ظهور في كل من الفردين، زيد الأول، وزيد الثاني، ثم إنه لما جاء المخصص المجمل المنفصل الدائر أمره بين المتباينين، وقال: «لا تُكرم زيداً»، المرّد بين

زيدين، فهذا المخصص يُزاحم مع حجية ظهور العام، باعتبار أنه يشكّل علماً إجمالياً بأن أحد الفردين خارج عن العام، وهذا العام الإجمالي أوجب سقوط الحجية في كل من الفردين، كما تقدّم تفصيله، لكن لما جاء بعده المخصص التفصيلي الثاني وعين خروج أحد الفردين بعينه، بقوله: «لا تكرم زيدا الثاني»، فحينئذٍ، ينحل ذلك العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي، وهو خروج زيد الثاني عن العموم، ومن المعلوم أنه متى ما حصل علم إجمالي بأحد شيئين، ثم حصل علم تفصيلي بأحدهما المعين، فإنه ينحل هذا العلم الإجمالي، ومع إنحلاله، نشك بدوياً في خروج الفرد الآخر، ومعه لا مانع من التمسك بظهور العام في زيد الأول، لأنّ المقتضي - وهو الظهور - موجود، والمانع مفقود، أمّا وجود المقتضي، فهو أصل الظهور، وهو هنا فعلي في كلا الزيدين، باعتبار أن المخصص الإجمالي منفصل، فلا يهدم به أصل الظهور، وأمّا عدم المانع، فلا لأنّ المانع عن التمسك بظهور العام في الشمول لزيد الأول ليس إلّا التعارض الناشئ من العلم الإجمالي بكذب الظهور في أحدهما، والمفروض إنحلال هذا العلم الإجمالي، إذن، فلا تعارض في الحجية بين الظهورين، وحينئذٍ، يصح التمسك بالعام لوجوب إكرام زيد الأول.

وأما إذا فرض كونه المخصص المجمل متصلاً بالعام، كما إذا ورد: «أكرم كل فقير»، ولا تكرم زيدا الفقير، بنحو الاتصال، ثم ورد مخصص تفصيلي يقول: «لا تكرم زيدا الثاني»، فهنا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه لزيد الأول، لأنّ المقتضي لهذا التمسك غير موجود، وذلك، لأنّ المخصص المجمل، وإن انحل بالعلم التفصيلي، ولكن المفروض أن أصل المقتضي، وهو أصل الظهور، غير محرز، لأنّ المخصص المتصل يوجب سقوط أصل الظهور في مورد، وهذا معناه، إن أصل انعقاد ظهور العام في وجوب إكرام زيد الأول مشكوك فيه من أول الأمر، ومعه لا يصح التمسك بالعام لإثبات حكمه بوجوب الإكرام لزيد الأول، فإنه يحتمل أن يكون المراد بالمخصص المجمل هو زيد، والعلم التفصيلي، بعدم وجوب إكرام زيد

الثاني لا يرفع هذا الاحتمال، وهذا وحده كاف لعدم جواز التمسك بالظهور، لأن مقتضي غير محرز كما تقدم.

وبهذا اتضح: انه يوجد ثمرة عملية بين كَوْن المخصص المجمل متصلاً، وبين كَوْنه منفصلاً.

وهذه الفرضية لها مثال حي في الفقه، والمثال هذا مأخوذ من أدلة الأصول، وهو أنه لو كان دليل الأصل يقول: «كل شيء لك طاهر حتى تعلم انه قذر»، وكان عندنا إناءان، نشك في طهارتهما ونجاستهما، ثم حصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحدهما، وهذا العلم الإجمالي يمنع من إجراء اصالة الطهارة في كلا الطرفين، لأن جريانه فيهما يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالإجمال، فهذا يكون بمثابة مخصص إجمالي، لأنه يقول: إن أحد أصلي الطهارة ساقط، إذن، فهنا برهان استحالة الترخيص في إجراء الأصل في كليهما يكون هو المخصص الإجمالي.

ثم نفرض ان أحد هذين الإناءين كان له حالة سابقة، وهي النجاسة، وهذا معناه، انه مشمول لدليل الاستصحاب الذي هو حاكم على دليل اصالة الطهارة، وهذا معناه، اننا حصلنا على مخصص تفصيلي لأحد طرفي المخصص الإجمالي، وحينئذ، لا إشكال انه في مقام التطبيق نقول: إن العلم الإجمالي ينحل، ويجري استحساب النجاسة في هذا الإناء، وبعد ذلك تجري اصالة الطهارة في الإناء الآخر بلا معارض.

وحينئذ نقول: بأن التطبيق الفقهي للمسألة هذه على ما ذكرناه آنفاً هو، أن نقول: أن هذا المخصص الإجمالي القائل بسقوط الأصل في أحدهما، إن كان منفصلاً عن العام، فهذا التطبيق يكون صحيحاً، لأن العام، وهو قوله: «كل شيء لك طاهر»، استقر له ظهور في إجراء اصالة الطهارة في كل من الإناءين، وبعده جاء المخصص المجمل المنفصل، فمنع من جريان اصالة الطهارة في أحدهما، وبهذا يزاحم مع حجية العام فيهما، ثم جاء المخصص التفصيلي، وحلّ العلم الإجمالي، وبقي الشك بدوياً بالنسبة إلى الآخر، ولا

شكّ حينئذٍ، أنّ اصاله الطهارة لا تجري في الإناء الذي يجري فيه استصحاب النجاسة، وأمّا في الإناء الآخر، فتجري اصاله الطهارة، لوجود المقتضي، وهو ظهور العام، وعدم المانع، لإنحلال العلم الإجمالي، لأنه لو كان هناك مانع لكان هناك التعارض الناشئ من العلم الإجمالي، والمفروض هو إنحلال العلم الإجمالي، إذن فلا تعارض.

وأما إذا فُرض أنّ المخصص المجمل كان متصلاً، كما لو كان هذا المخصص حكماً عقلياً بديهياً مثلاً، فإنه حينئذٍ قد يُقال: إنه لا يمكن التمسك بالعام، وهو دليل اصاله الطهارة، لإثبات الطهارة في ذلك الإناء الآخر، لأنّ المقتضي غير محرز، لأن دليل المخصص المتصل المجمل مفهوماً هدم أصل الظهور في موره، ونحن لا نعلم أيّ الشئين موره، وحينئذٍ، لا نحرز تمامية دليل اصاله الطهارة بالنسبة لهذا الطرف، إذن، فالمقتضي غير معلوم الثبوت.

والتحقيق أنّ هذا الفارق غير تام، بناء على ما تقدم من جواز التمسك بالعام في النقطة الثالثة - وهي جواز التمسك بالعام في موارد المخصص المجمل المرّد بين المتباينين - لإثبات حكمه للفرد الآخر على إجماله.

أو قل: أنّ هذا الفارق غير تام، بناء على جواز التمسك بالعام في موارد المخصص المجمل المرّد بين المتباينين لإثبات حكمه للفرد الآخر على إجماله، وذلك، لأن هذا الفارق يُجوز التمسك بالعام مع كونه المخصص المجمل منفصلاً، وتمنع من التمسك به مع كونه متصلاً، وهذا غير صحيح، بل الصحيح هو جواز التمسك به فيما إذا كان المخصص المجمل متصلاً أيضاً لإثبات حكمه للفرد الآخر.

وتوضيح الحال فيه هو: إن هذه الثمرة تقول: بأنّ المخصص الإجمالي، إنّ كان منفصلاً عن العام، فسوف ينحل بالمخصص التفصيلي، إذن فالتمسك بالعام يكون في غير مورد المخصص التفصيلي، وهذا صحيح.

لكن الثمرة تقول: إنه إذا كان المخصص متصلاً فلا يمكن التمسك

بالعام لإثبات حكمه لغير مورد المخصص المتصل، ولنفرض أن المخصص التفصيلي هو «زيد الأول»، والمخصص الإجمالي موده «زيد»، المرّد بين الزيدين، «زيد الأول»، و«زيد الثاني»، وهذا غير صحيح.

والصحيح هو، جواز التمسك بالعام لإثبات حكمه - وهو وجوب الإكرام - لزيد الثاني أيضاً، وذلك أن المخصص الإجمالي الدائر أمره بين المتباينين، تقدم أن له حالتين.

أ - الحالة الأولى: هو أن يكون الخارج بالمخصص المجمل متعيناً في نفس الأمر والواقع وإن كان مردداً عندنا.

ب - الحالة الثانية: هو أن يكون الخارج بالمخصص المجمل غير متعين حتى في أفق نفس المخصص وفي نفس الأمر والواقع كما تقدم.

أما في الحالة الأولى، فقد قلنا في النقطة الثالثة المتقدمة، إنه يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفرد الخارج بالتخصيص، وحيثئذ، إذا فرضنا صحة ذلك، واستطعنا أن نثبت حكم العام لغير الفرد الخارج بالتخصيص، حيثئذ، سوف يثبت لدينا بذلك قضية إجمالية، وهي وجوب إكرام أحدهما المعين في الواقع المجهول عندنا، فإذا ضمنا لذلك، المخصص التفصيلي القائل بعدم وجوب إكرام زيد الثاني، فحيثئذ، يتعين أن الواجب إكرامه والمشمول للعام هو زيد الأول.

وبهذا نكون قد وصلنا إلى إثبات وجوب إكرام الفرد الأول، بالتمسك بالعام، عن هذا الطريق.

وأما في الحالة الثانية: وهي أن يكون المخصص المجمل غير متعين حتى في نفس الأمر والواقع، فقد ذكرنا في النقطة الثالثة، في مقام تصوير التمسك بالعام، إننا نتمسك بالعام لإثبات حكمه لكل من الفردين، غاية الأمر هو، إن العام لو حُلّي وطبعه لكان يدل على وجوب إكرام الأول، سواء وجب إكرام الثاني أو لا، ويدل على وجوب إكرام الثاني، سواء وجب إكرام

الأول أو لا، وحينئذٍ، بعد ورود المخصص المذكور نرفع اليد عن إطلاق دلالة العام في كل منهما، لأنَّ المخصص المجمل يقول: بأنَّ أحدهما ليس بواجب، وحينئذٍ، نخصص الإطلاق في كل منهما، ونحكم بوجوب إكرام أحدهما على تقدير عدم وجوب إكرام الآخر.

وحينئذٍ، يُنتج أنَّ العام يُؤلِّد دالتين مشروطتين، دلالة على وجوب إكرام هذا، إنَّ كانت الدلالة على إكرام الآخر باطلة، ودلالة على وجوب إكرام الآخر، إنَّ كانت الدلالة على وجوب إكرام هذا باطلة، وحيث أنا نعلم إجمالاً، بأنَّ أحدهما ليس بواجب الإكرام، إذن نعلم حينئذٍ إجمالاً بأنَّ إحدى الدالتين قد تحقق شرطها، وهذا يعني، ثبوت حكم العام لأحدهما الذي تحقق شرطه دون الآخر.

وحينئذٍ نأتي إلى محل الكلام، فبعد فرض وجود هاتين الدالتين، نفرض أنَّ جاء المخصص التفصيلي القائل، بأنَّ زيداً الثاني لا يجب إكرامه، وهذا معناه، أنَّ هذا المخصص يحقق شرط إحدى الدالتين، ويعدم شرط الدلالة الأخرى، وبذلك تُصبح الدلالة التي تحقق شرطها فعلية، وبهذا يرتفع شرط الدلالة الثانية، وبهذا نتوصل إلى وجوب إكرام زيد الأول، لأنَّ إكرامه مشروط بعدم وجوب إكرام زيد الثاني، وقد ثبت عدم وجوب إكرام زيد الثاني بالمخصص التفصيلي، وحينئذٍ، يتحقق شرط الدلالة الأولى، وبه تنفي الدلالة الثانية لانتفاء شرطها.

وبهذا اتضح أنَّه على تقدير كَوْن المخصص المجمل متصلاً، يمكن أنْ تُثبت بالمخصص هذا وجوب إكرام الفرد الأول أي غير من خرج بالمخصص التفصيلي.

وهذا بنفسه يُطبَّقه على المسألة الشرعية القائلة: بأنَّ «كُلَّ شيء لك طاهر حتى تعلم أنَّه قدر» فالمخصص يقول: إنَّ اصالة الطهارة في أحدهما ساقطة، والمخصص التفصيلي، وهو الاستصحاب، هنا، حاكم على هذه القاعدة في أحدهما، إذن فتجري اصالة الطهارة في مورد الاستصحاب، وتجري اصالة النجاسة في الفرد الثاني بلا معارض.

وبهذا يتضح أيضاً أنه لا فرق بين المخصص المتصل والمنفصل، إذن فهذه الشمرة غير تامة.

٢ - الفارق الثاني: وفيه نفرض أيضاً ثلاثة عناصر، الأول: العام، مثل «أكرم كل فقير»، والثاني: المخصص المجمل مفهوماً، مثل، «لا تكرم زيداً، المردّد أمره بين زيدين»، أي بين المتباينين، والثالث، وجود عام آخر معارض للعام لا مخصص تفصيلي. . بمعنى أنا نعلم إجمالاً بأنّ زيداً الثاني، أمّا كبير، فهو خارج من تحت عموم «أكرم كل فقير»، وأمّا فقير، فهو خارج من تحت عموم «استحباب السلام على كل كبير».

وحينئذٍ، إذا فرضنا أنّ العنصر الثاني - أي المخصص المجمل كان منفصلاً، إذن سوف يكون عندنا تعارضان ثنائيان، الأول هو: التعارض الذي نشأ من شمول العام في «أكرم كل فقير»، لزيد الأول، ومن شموله لزيد الثاني، وهذا تعارض بين ظهورين فعليّتين راجعين لدليل واحد، والتعارض الثاني هو، تعارض نشأ من العلم الإجمالي بين شمول العام الأول لزيد الثاني، وشمول العام الثاني، لزيد الثاني، وهذا تعارض ثنائي بين دليلين فعليّتين مستقلّتين، وبما أنّ مقتضى القاعدة في باب التعارض هو التساقط، إذن، فلا تكون دلالة العام الأول على وجوب إكرام زيد الأول حجة، ولا تكون دلالة العام الثاني على وجوب إكرام زيد الثاني حجة، ولا دلالة العام الآخر على وجوب السلام على زيد الثاني حجة، لأنّ هذه الظهورات كلها فعلية، وقد حصل علم إجمالي بالتكاذب بينها، فتساقط، هذا فيما إذا فرضنا أنّ المخصص كان منفصلاً.

وأما إذا فرضنا أنّ المخصص الإجمالي كان متصلاً بالعام، كما لو قال: «أكرم كل فقير، ولا يجب إكرام زيد الفقير»، وتردّد أمر زيد، بين زيد الأول، وزيد الثاني، وعندنا عام آخر يقول: «إنّداً بالسلام على كل كبير». ونعلم أنّ زيداً الثاني خارج عن أحد العامين، حينئذٍ، في مثله، لا موجب لسقوط العام الثاني عن الحجّة في زيد الثاني، لأنّ طرف المعارضة معه - وهو العام الأول

- لم يستقر له ظهور فعلي في زيد الثاني، لأنَّ إبتلائه بالمخصص المتصل أوجب عدم إنعقاد ظهور له فيه، فأخرجه من تحته، بينما العام الثاني، استقر له ظهور فعلي في زيد الثاني، إذن فظهورية العام الثاني مُحركة في زيد الثاني، بينما ظهورية العام الأول غير محركة فيه، وحينئذٍ، إذا ثبت أنَّ العام الثاني شامل لزيد الثاني، إذن، سوف يثبت أنَّ زيدا الثاني هذا، خارج عن العام الأول، لأنَّا نعلم إجمالاً عدم دخوله تحت العامين معاً، وإذا خرج عن العام الأول، إذن سوف يثبت دخول زيد الأول في العام الأول، لأنَّ إكرام زيد الأول كان مشروطاً بعدم إكرام زيد الثاني، وقد ارتفع هذا الشرط، فارتفع المشروط، وهو إكرام زيد الثاني، فهو لا يجب إكرامه، فثبت حكم العام الأول، وهو وجوب إكرام زيد الأول على فرض الاتصال، وإنَّ كان لا يثبت على فرض الانفصال.

والخلاصة هي: أنه إذا كان المخصص المجمل متصلاً، فالعام الثاني لا موجب لسقوطه عن الحجية في زيد الثاني، لأنَّ طرف المعارضة معه - وهو العام الأول - لم يستقر له ظهور فعلي في هذا الفرد، وذلك لأنَّ إبتلائه بالمخصص المتصل يوجب عدم إنعقاد ظهور له فيه، بينما العام الثاني، استقر ظهوره فيه، فيكون حجة فيه، وهذا يعني، أنَّ زيدا الثاني يجب السلام عليه، إذن فقد خرج عن العام الأول، وتعيَّن أنَّ يكون هو الخارج بالمخصص المتصل، ومعه لا مانع من شمول العام الأول لزيد الأول، فيثبت له حكمه في وجوب الإكرام.

وهذا المطلوب، له تطبيق في الفقه، حيث نفرض أنَّ دليل اصالة الطهارة هو العام الأول، ثم حصل عندنا علم إجمالي بنجاسة أحد الإناءين، وحكم العقل بعدم جواز المخالطة القطعية هو المخصص الإجمالي، ونفرض في المقام، أنَّ أحد الطرفين مورد لاستصحاب الطهارة، وهذا عام آخر، فكأنَّا علمنا إجمالاً بسقوط أحد أصلي الطهارة في العام الأول، ونعلم إجمالاً إما بخروج اصالة الطهارة من العام الأول، وإما بخروجها من العام الثاني - أي من دليل الاستصحاب - لأنَّ جريانها معاً مخالفة قطعية، فاصالة الطهارة في

هذا الطرف، تكون معارضة مع اصالة الطهارة في الطرف الآخر، وتكون معارضة خارجاً مع دليل الاستصحاب، فلو فرضنا أنّ المخصص الإجمالي كان منفصلاً، حينئذٍ، تسقط الثلاثة معاً.

وأما إذا كان المخصص المجمل متصلاً بالعام، فحينئذٍ استصحاب الطهارة هنا، يجري بلا معارض، ومعه، يمتنع جريان اصالة الطهارة هناك.

والحاصل هو أنّ ما قلناه عند كون المخصص المجمل متصلاً له تطبيق في الفقه، فنفرض أنّ دليل اصالة الطهارة، عام أول، ثم نفرض علماً إجمالياً بنجاسة أحد الإناءين، ثم نفرض كون أحد الطرفين مورداً لاستصحاب الطهارة، فيكون دليل الاستصحاب هو، العام الآخر.

حينئذٍ يُقال: لما كان هذا الفرد معلوم الطهارة سابقاً، إذن فيشمّله دليل الاستصحاب، وحينئذٍ، نعلم أنّه ليس فرداً من عام «كل شيء لك طاهر»، أي ليس فرداً لفرد العلم بالتعارض بينهما فيه، أي ليس فرداً للعلم المفروض بأنّه إمّا داخل في هذا الدليل، أو في ذاك، لأنّ المفروض أنّه ثبت كونه داخل في هذا، إذن فعلم خروجه من تحت ذاك، وحينئذٍ، يتعيّن أنّ يكون هذا الفرد فرداً «لكل شيء لك طاهر»، أي فرداً للعام الآخر، لثبوت أنّ الخارج بالتخصيص إنّما هو الفرد السابق، أي الفرد الذي كان معلوم الطهارة، فشمّله دليل الاستصحاب.

والخلاصة هي: إنّ إذا كان المخصص المجمل متصلاً بالعام، فإنّنا نحكم في المثال المذكور، يجرى استصحاب الطهارة في أحد الطرفين من دون أنّ يعارضه. قاعدة الطهارة في الطرف الآخر، لكونه مجعلاً بالتعارض الداخلي الموجب لإجماله.

٣ - التنبيه الثالث: من تنبيهات الشبهة المفهومية، هو في بيان الميزان الفني الذي به نعيّن. أنّ الدوران، هل هو دوران بين الأقل والأكثر، أو هو دوران بين المتباينين، فهل الميزان فيهما، المفهوم، أو الصدق والمصدق خارجاً؟

وقد اتضح مما قدمناه في الفروع الأربعة السابقة، أن هناك farkاً بين موارد دوران المخصص المجمل بين الأقل والأكثر وبين موارد دورانه بين المتباينين، وقد عرفنا أن لكلٍ منهما حكم يختلف به عن الآخر.

ولكن الآن، نبحث عن الميزان الفني الذي به نعين أن الدوران هو دوران بين الأقل والأكثر، أو دوران بين المتباينين، وهل أن الميزان بينهما، هو المفهوم، أو الميزان هو الصدق والمصدق الخارجي؟.

وتوضيح ذلك هو، أن إجمال المخصص المفهومي يتصور على أنحاء.

١ - النحو الأول: هو أن إجمال المفهوم في المخصص مرجعه إلى أن الخارج بالتخصيص يدور أمره بين المطلق والمقيّد، يعني إننا نعلم بخروج مفهوم معين عن العام، ويدور أمره بين أن يكون هذا المفهوم قد خرج بمطلقه، أو أنه خرج بمقيّده، ومثاله: «أكرم كل فقير، ولا تكرم فساق الفقراء»، ونفرض أن كلمة «فاسق»، أمرها مردّد بين فاعل الذنب مطلقاً، أو فاعل الذنب الكبير خاصة، وهذا معناه، أن الخارج بالتخصيص مفهوم واحد بعينه، وهو فاعل الذنب، لكن فاعل الذنب مردّد بين أن يكون قد خرج بمطلقه، أو بمقيّده، أي فاعل خصوص الذنب الكبير.

وهذا النحو الأول، يدخل في الأقل والأكثر، لأن مرجعه إلى أن فاعل الذنب الكبير خارج يقيناً، وفاعل الصغيرة مشكوك في أنه خرج أو لم يخرج، إذن فالدوران بين الأقل والأكثر.

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون المخصص المجمل مردد بين مفهومين متغايرين في عالم المفهومية، وهذان المفهومان نسبتهما في الخارج هي، التباين في مقام الصدق، كما إذا قال: «أكرم كل فقير» ثم قال: «ولا تكرم الفقير المولى»، وتردد معنى المولى، بين الفقير القريب، وبين العبد من الأقرباء غير الأحرار، فالمخصص هنا، أمره دائر بين مفهومين متباينين مفهوماً ومصداقاً، وهذا يدخل في مورد الدوران بين المتباينين.

٣ - النحو الثالث: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً دائراً أمره بين مفهومين متباينين مفهوماً، لكن النسبة بينهما في مقام الصدق الخارجي هي، العموم من وجه، فلهما مادة اجتماع، ولهها مادة افتراق، كما إذا قال: «أكرم كل فقير ولا تكرم المولى من الفقراء»، ثم تردد أمر المولى بين مفهومين متباينين في عالم المفهومية، أحدهما، الوصي، والآخر، العبد، غايته: إننا نفترض أن بعض العبيد أقرباء، وبعض الأقرباء عبيد، حينئذ، تكون النسبة بينهما. عموم من وجه، فيدخلان في الدوران بين المتباينين.

٤ - النحو الرابع: هو أن يكون المخصص المجمل مفهوماً دائراً أمره بين مفهومين متباينين في عالم المفهومية، لكن في عالم الصدق الخارجي، أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر.

وهذا معناه: إننا إذا لاحظنا هذا الإجمال على مستوى عالم المفهوم، فالدوران يكون بين المتباينين، لأن المفهومين متباينان.

وإذا لاحظنا هذا الإجمال على مستوى الأفراد الخارجية، فالدوران يكون بين الأقل والأكثر، لأن أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر.

وفي هذا النحو نحتاج لبحث، في أن هذا النحو الرابع، هل يلحق بالدوران بين المتباينين، أو أنه يلحق بالدوران بين الأقل والأكثر؟ ومثاله: فيما إذا ورد عام يقول: «أكرم كل جيرانك»، ثم ورد مخصص ودار أمره بين أن يكون قد أخرج الكافر مطلقاً، أو خصوص غير المختون من الكفار، وهذان المفهومان متباينان في عالم المفهومية، لكن في عالم الصدق الخارجي، أحدهما أخصّ مطلقاً من الآخر، لأن كل مسلم مختون، والكافر بعضه مختون، وبعضه الآخر غير مختون، وهنا، فغير المختون خارج على كل حال، ويبقى المختون مشكوك في أمره.

وحينئذ يقع بحث، في أن هذا، هل يلحق بالدوران بين المتباينين، أو بالدوران بين الأقل والأكثر؟

وحينئذٍ، يمكن أن يُقال: بأنه يلحق بالدوران بين الأقل والأكثر، وهذا يعني: أنَّ الميزان في تشخيص نوع هذا الدوران هو، عالم المصداق لا عالم المفهوم. ومتى ما كان في عالم المصداق، أمره دائر بين الأقل والأكثر، فينطبق عليه حكم الدوران بينهما، حتى لو كان الدوران بينهما في عالم المفهوم دوراناً بين المتباينين.

وتقريبه هو أن يُقال: إنَّ العام ناظر إبتداء إلى الأفراد، فالمولى في عامه هذا، يصب حكمه على كل فرد فرد، الفقير المسلم، والفقير الكافر، المختون، وغير المختون.

وحينئذٍ لا يجوز رفع اليد عن دلالة العام، إلّا بمقدار ما علمنا بخروجه بالمخصص، ومن الواضح، إنّا علمنا بخروج الكافر غير المختون، لأنه مصداق لكل من المفهومين، فهو خارج على كلا التقديرين، سواء كان المخصص يُخرج عنوان الكافر، أو عنوان غير المختون، وأمّا الكافر المختون فهو إنَّ كان يحتمل إنطباق المخصص عليه، لكن لا موجب لرفع اليد عن ظهور العام فيه لمجرد هذا الاحتمال.

وبتعبير آخر هو، انه هنا لا نتمسك بهذا ولا ذاك من ناحية العلم الإجمالي بأنّه، إمّا هذا خارج، وإمّا ذاك، وأمّا في المقام، فنعلم بخروج أحدهما، وهو الكافر غير المختون، والشك البدوي إنّما هو في الكافر المختون، وحينئذٍ، نتمسك بالعام، لإثبات حكمه للكافر المختون.

وهذا الكلام، له علاقة بما سوف يأتي في الشبهة المصداقية، فيما إذا دار أمر المخصص بين مصداقين، فإنّه هناك، سوف يُثار بحثٌ من قبل المحقق النائيني «قده».

وحاصله: إنَّ العام المخصص، هل يؤخذ نقيض الخاص في موضوع حجّيته، أو لا يؤخذ، كما لو قال: «أكرم كل فقير»، ثم جاء مخصص ونفرضه منفصلاً، يقول: «لا تكرم فساق الفقراء»، فهنا لا إشكال في أنّ هذا المخصص يهدم الحجية فقط، وحينئذٍ، هل يُجعل موضوع العام - بعد هذا

التخصيص - مركباً من جزأين، أحدهما الفقير، والآخر نقيض الخاص، وهو غير الفاسق، فيُصبح موضوع العام مركباً من جزأين بعد التخصيص؟، وهذا ما يُعتبر عنه الميرزا «قده»، «بأن العام يتَّعنون من ناحية الخاص».

وفي قبال هذا التعبير، يقول المحقق العراقي «قده»، بأن العام لا يتَّعنون، فالعام بعد المخصص المنفصل، لا يكون حجة لمورد المخصص، لكن ليس معناه إنَّ موضوع العام سوف يكون مركباً أي مقيداً بغير الفاسق، بل يبقى حكم العام على حاله، فيبقى موضوع العام على حاله، وهذا معناه، إنَّ العام لا يتَّعنون، غاية الأمر أنه بعد التخصيص لا يمكن إثبات حكمه لكل الأفراد، وسوف يأتي توضيح هذا النزاع.

ونحن هنا إذا بنينا في تلك المسألة، على ما ذهب إليه العراقي «قده»، من أنَّ موضوع العام لا يتَّعنون، ولا يتحول إلى مركب، بل يبقى بسيطاً، حينئذٍ، يكون هذا البيان المذكور في تمام الوضوح، إذ من الواضح أنَّ العاقل يتعامل مع الأفراد ويصت حكمه عليها، فيعتقد له فيها ظهور في جميعها، والمخصص المنفصل في المقام، لا يكون حجة، إلّا فيما يتفق شموله له، وما هو متيقن شمول المخصص المنفصل له، إنّما هو «الكافر غير المختون»، وأمّا «الكافر المختون» فغير متيقن شمول المخصص له، إذنّ فلا يرفع اليد عن العام بالنسبة للمشكوك خروجه من تحته. لأنه غير متيقن خروجه بالمخصص المنفصل. فيبقى ظهور العام فيه محفوظ.

وأما إذا بنينا على ما ذهب إليه المحقق النائيني «قده»، وقلنا: إنَّ العام بعد التخصيص يتحول من البساطة إلى التركيب ويصبح موضوعاً مركباً من الفقير من الجيران. وغير الفاسق، الذي هو نقيض موضوع الخاص.

وحينئذٍ يُقال: إنَّ خطاب «أكرم كلَّ جيرانك» يتحول - بعد ورود المخصص الدائر أمره، بين الكافر وغير المختون - ويصبح موضوعه مركباً من الفقير من الجيران، ونقيض موضوع الخاص، وهو، إمّا الفقير غير الكافر، وإمّا الكافر غير المختون.

إذن، فمفهوم العام بعد التخصيص، يصبح مردداً بين أن يكون هذا الخارج غير الكافر، أو الكافر المختون، إذن، لا تُحرز إنطباقه على الكافر المختون.

وحينئذٍ قد يُتوهم أن هذه المسألة مبنية على ذلك النزاع، فإن قلنا بالأول، أي أن موضوع العام يبقى على بساطته، إذن، فالدوران يكون بين الأقل والأكثر، وأما إذا قلنا إن العام يتحول ويصبح مركباً، فيكون الدوران بين المتباينين، ويكون موضوع العام غير محرز الإنطباق على الفقير المختون، إذن لا يصح التمسك بالعام لإثبات حكمه له.

لكن الصحيح هو إننا نتمسك بالعام على كلا التقديرين، فيبقى الفقير الكافر المختون تحت العام على كل تقدير. وذلك لأن العام لو خُلّي وطبعه فهو يدل على أنه، لا عدم الكفر دخيل في حكمه، ولا الختان دخيل في حكمه، ولهذا يحكم بوجوب إكرام الفقير مطلقاً قبل التخصيص، إذ أن العام في نفسه له دالتان، الأولى، هي أن عدم الكفر ليس دخيلاً، والثانية، هي أن الختان ليس دخيلاً، فإذا انكشف بالمخصص أن إحدى هاتين الدالتين باطلة. وهي إما عدم الكفر له دخل، وإما أن الختان له دخل.

وبعبارة أخرى، إما الأخص دخيل، وإما الأعم دخيل، فحينئذٍ، نسأل: إنه هل يقع تعارض بين هاتين الدالتين، أو أنه لا يقع تعارض، بل تسقط إحداهما بعينها دون الأخرى؟.

والصحيح هو الثاني، وهو سقوط إحداهما بعينها، لأن دلالة العام على أن الأخص ليس دخيلاً في حكم العام، لها أثر عملي، وهو تعميم الحكم أكثر فأكثر، ولكن دلالتها على أن الأعم ليس دخيل، ليس لها أي أثر عملي إلا المعارضة، وكلما تعارض دالتان وكان لاحداهما أثر عملي دون الأخرى، فتسقط ما ليس لها أثر عملي.

وهذا قانون عقلائي عام في باب الدلالات.

والمقام من هذا القبيل، فإنَّ الدلالة النافية للقيّد الأعم لا يكون لها أثر عملي، لأنه على أيّ حال، العام لا يشمل موردها، إمّا لأنه مقيد بالأعم، أو بما هو أسوأ منه، وهو الأخص، بخلاف الدلالة النافية للقيّد الأخص وهو، عدم الكفر، فإنَّ لها أثر عملي، وهو إثبات حكم العام على الكافر المختون، وحينئذٍ، يكون المقام ملحقاً بالدوران بين الأقل والأكثر.

ومنه يتضح، أنّ الميزان في كَوْن الدوران بين الأقل والأكثر، أو المتباينين، إنّما يكون على ضوء حساب المصاديق لا المفاهيم، وملاحظة الصدق الخارجي لا المفاهيم.

ولذلك نبني في مثل مثالنا، على وجوب إكرام الكافر المختون.

وبهذا يتم الكلام في الشبهة المفهومية وفي تنبيهاتها.

القسم الثاني: الشبهة المصداقية

وهي ما إذا كان منشأ الإجمال في المخصص هو الإشتباه في المصداق.

والكلام يُتصوّر أيضاً في فروع أربعة كما في الشبهة المفهومية، لأنّه تارة، تكون الشبهة في المخصص المتصل، وأخرى تكون في المخصص المنفصل، وعلى كلا التقديرين، تارة يكون مرجع الشبهة هو الشك بين الأقل والأكثر، وأخرى يكون مرجعها إلى الشك بين المتباينين، فهذه فروع أربعة.

١ - الفرع الأول: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقاً، منفصلاً، وكان الشك في المصداق الزائد.

ولأجل هذا الفرع، عُقد الكلام في هذه الشبهة، لأنّ ما يوازي هذا الفرع في الشبهة المفهومية هناك، قلنا بجواز التمسك بالعام فيه، لإثبات حكمه في الفرد المشكوك.

وهذا هو المورد الوحيد الذي قلنا بجواز التمسك فيه في مورد إجمال المخصص.

وحينئذٍ، يقع البحث، في أنه هنا في الشبهة المصداقية، هل نتمسك بالعام في المصداق المشكوك الزائد، كما فعلنا هناك في المخصص المنفصل المجمل مفهوماً والدائر أمره بين الأقل والأكثر، أو لا؟ هذا هو محل الكلام الرئيسي.

وأما الفروع الأخرى، فقد اتضح ممّا سبق انه لا يجوز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص في الشبهة المفهومية فضلاً عن المصداقية، وإنما جاز التمسك بالعام في مورد إجمال المخصص مفهوماً. فيما إذا كان المخصص منفصلاً ودائر أمره بين الأقل والأكثر.

والخلاصة هي: انه في الفرع الأول يكون المخصص المجمل مصداقاً، منفصلاً، ودائراً أمره بين الأقل والأكثر.

وهذا الفرع، لأجله عُقد الكلام في هذه الشبهة، لأننا قلنا في الفرع الذي يوازيه في الشبهة المفهومية، بجواز التمسك بالعام لإثبات حكمه في الفرد المشكوك، فهل يكون الأمر في الشبهة المصداقية مثله، عندما يكون المخصص المجمل مصداقاً منفصلاً؟

بينما في بقية الفروع، فقد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيها في الشبهة المفهومية، فكذلك الحال فيما يوازيها في الشبهة المصداقية.

وسوف يقع الكلام في الفرع الأول بعد تمامية بقية الفروع.

٢ - الفرع الثاني: وهو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقاً، متصلاً بالعام، وكان أمره يدور بين الأقل والأكثر، كما إذا ورد، «أكرم كلّ فقير»، ولا تُكرم فساق الفقراء، وكان مفهوم الفاسق معلوماً، إلا أنه شكّ في زيد، انه فاسق أو لا؟ ففي مثله، لا إشكال في عدم جواز التمسك بالعام كما عرفت في الشبهة المفهومية.

إلا أنه يمكن هنا، إثبات الحكم المشروط.

وهذا الأمر، لم يكن ممكناً في الشبهة المفهومية، لا لإثبات حكم فعلي، ولا لإثبات حكم تقديري.

لكن هنا، لو فُرض أنّ الشبهة مصداقية، كما في المثال المذكور، فهنا لا يجوز التمسك بالعام لإثبات وجوب فعلي بإكرام «زيد»، لكن يجوز أن نتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه على تقدير أن لا يكون فاسقاً، بحيث يثبت بالعام وجوبٌ مشروط، هذا إذا كان لهذا الوجوب المشروط أثر، كما لو فُرض أنّ الحكم كان من الأحكام التي يجب الاحتياط فيها عند الشك. وهذا لم يكن ممكناً في الشبهة المفهومية.

٣ - الفرع الثالث: هو ما إذا كان المخصص المجمل مصداقاً متصلاً بالعام ومردداً بين المتباينين، كما إذا ورد، «أكرم كلّ فقير»، «ولا تكرم فساق الفقراء»، وهناك فردان من الفقراء، نعلم بفسق أحدهما، وعدم فسق الآخر، فدار الأمر بين المتباينين.

وهنا، التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام لكلا الفردين، أو لإثبات وجوب إكرام لإحدهما بعنوانه التفصيلي، واضح البطلان، إذ أنّ مثل هذا، لم يكن ممكناً في الشبهة المفهومية كما تقدم، فكيف في الشبهة المصداقية التي عُلِمَ فيها بحدود المخصص مفهوماً، وأمّا التمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفاسق منهما على إجماله، فهو أمر صحيح، باعتبار أنّ أحدهما على إجماله فرد من العام يقيناً، وخارج عن المخصص يقيناً، إذن فيكون العام حجة فيه، فيثبت حكمه له.

وهنا لا نواجه تلك المشكلة التي واجهناها في الشبهة المفهومية، لأنّه لا موضوع لها في الشبهة المصداقية، لأنّ الخارج بالتخصيص فيها متيقّن دائماً، وهو من ينطبق عليه مفهوم الفاسق من هذين الفردين، وهذان الفردان نعلم إجمالاً بأنّ أحدهما مصداق للفاسق دون الآخر، وحيثُذ يكون غير الخارج متعيناً، إذن فكل من الخارج عن العام والداخل فيه متعين واقعاً.

بينما في الشبهة المفهومية كنّا نواجه، أنّ الخارج بالمخصص غير متعين في نفس الأمر والواقع، وكُنّا نتساءل هناك، إننا نتمسك بالعام للحكم على ماذا؟ وعندما كان أحدهما غير متعين كان الآخر غير متعين أيضاً في نفس الأمر والواقع.

بينما هنا، الخارج متعين في نفس الأمر والواقع، فغير الخارج متعين أيضاً، للعلم إجمالاً، بأن أحدهما مصداق للفاسق دون الآخر، فلا يُتصور عدم التعين هنا.

٤ - الفرع الرابع: هو ما إذا فُرض أن المخصص المجمل مصداقاً كان منفصلاً، وكان أمره دائراً بين المتباينين، وحينئذ نقول هنا: بأن التمسك بالعام لإثبات حكمه لكلا الفردين واضح البطلان، كما أن التمسك بالعام لإثبات حكمه لأحدهما بعنوانه التفصيلي، واضح البطلان أيضاً، إذ لو بنينا في الفرع الأول - الذي سوف يأتي الكلام فيه - على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً، فالشبهة هنا مصداقية، فيكون العام قاصراً حينئذ، لقصور المقتضي، فضلاً عن إثبات الحكم للمصداق المشتبه.

وإن تنزلنا هناك عن ذلك، وقلنا بجواز التمسك بالعام في المصداقية، فحينئذ نقول هنا، ما قلناه هناك في الشبهة المفهومية، من أن التمسك في هذا الفرد بالخصوص، ترجيح بلا مرجح، والتمسك بالعام فيهما معاً، طرّح للمخصص المعلوم.

وأما التمسك بالعام لإثبات غير الفرد الخارج على إجماله، فهو صحيح، ولا يرد عليه تلك المشكلة، وهي افتراض عدم التعين للخارج بالتخصيص، بسبب تعارض الظهورين، إذ بعد التعارض والتساقط لم يعد يوجد فرد أصلاً، بينما هنا لا تعارض بين الظهورين.

غاية الأمر هو، أن العام لا مقتضي له للشمول، كما سنذكره عند الكلام على الفرع الأول.

وهذا بخلافه في الشبهة المفهومية، فإنه في موارد التمسك بالعام في المخصص المنفصل فيها، كان المقتضي لشمول العام لهذه الموارد موجوداً، ولذا يقع التعارض بين شموله لهذا الفرد، وشموله لذلك، وحينئذ، يُسأل عن الفرد الداخل تحت العام بعد فرض تساقط ظهور العام فيهما بالتعارض، وحينئذ، تَرِدُ المشكلة، وأما هنا فلا ترد، وحينئذ، يُتمسك بالعام لإثبات حكمه لغير الفرد الخارج.

إذن عمدة المسألة هو الفرع الأول، ونتكلم فيه عِبْرَ صِيغ.

١ - الصيغة الأولى: هي أن يُقال بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بنفس البيان الذي تقدم في الشبهة المفهومية، فيما إذا كان المخصص منفصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر.

وحاصل هذه الصيغة هو، أن يُقال: إنَّ هذا المخصص المجمل مصداقاً، حيث أنَّه منفصل عن العام، فلا يهدم ظهوره، وعليه فالعام ظهوره فعلي في كل فرد من أفرادهِ، بما فيهم زيداً المشكوك فسقه، كما تقدم في الأصل الموضوعي، وهذا معناه، إنَّ المقتضي للشمول موجود، وهو ظهور العام في كل أفرادهِ، بما فيها هذا الفرد المشكوك في فسقه، وأمَّا المانع فهو المخصص، والمخصص لا يُعقل أن يكون مانعاً هنا، لأنَّه ليس حجة في زيد المشكوك فسقه، لأنَّ موضوع المخصص هو الفاسق، ونحن نشك في صدق هذا الموضوع على زيد، ولا يُعقل التمسك بدليل مع الشك في موضوعه، وحينئذٍ، لا يُعقل حجّة المخصص في زيد المشكوك، وحينئذٍ، لا يكون مانعاً عن انطباق ما يكون حجة، إذن، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود، وعليه، يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه لهذا الفرد.

وفي مقام مناقشة هذا البيان، يمكن أن يُقال: إنَّ ظهور العام وإن كان فعلياً، لكن المخصص المنفصل يهدم الحجّة وإن لم يهدم ظهور العام، كما عرفت، وهذا يعني: إنَّ المخصص المنفصل يُصنّف ظهور العام إلى ما هو حجة، وإلى ما هو غير حجة، والحجة منهما هو، ما دلَّ على وجوب إكرام العدول، وغير الحجة هو، الظهور الدال على وجوب إكرام الفساق.

وحينئذٍ نقول: إنَّ ظهور العام في زيد المشكوك، وإن كان موجوداً، لكن هذا الظهور هل هو داخل في الصنف الحجة، أو في الصنف غير الحجة؟ إذن فهو ظهور لم تُحرز حجّيته لتردده بين الصنفين، وهذا^١ به مصادقية لنفس حجة الظهور، وحينئذٍ لا يمكن التمسك به لأنه غير معلوم الحجّة.

٢ - الصيغة الثانية: هي أن يُقال: بأن هذا التصنيف لظهور العام اعتباري غير صحيح، بل الصحيح هو، أن العام ليس له ظهوران، بل له ظهورات متعدّدة بعدد أفرادها، ومقتضى القاعدة، حجّة كل هذه الظهورات، إلا إذا قام علم أو علمي على كذب هذا الظهور.

وحينئذ يُقال: بأنه لا يوجد علم أو علمي إلا هذا المخصّص، وهذا المخصّص يجب أن يُقارَن بظهورات الأفراد، فبقدر ما يكذب منها. يسقط عن الحجية، وما لا يُعلم بتكذيبه يبقى على الحجية، وهذا المخصّص لا يُعلم بهدمه لحجّة ظهور العام في زيد المشكوك، وإن احتمل ذلك، فمجرد احتمال أن يكون المخصّص مكذباً لهذا الظهور في زيد المشكوك لا يكفي، إذن فنبقى على الجزم بظهور العام في الفرد المشكوك، وحينئذ، يجوز التمسك بالعام بالنسبة لهذا الفرد، وبذلك نكون قد رجعنا إلى الصيغة الأولى، وهي جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

٣ - الصيغة الثالثة: وهي أنّه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وهذه الدعوى منسوبة للمحقق النائيني (قده)^(١).

وموجز هذه الدعوى هو، أن العام له ظهورات بعدد أفرادها، والفرد الفقير المشكوك في فسقه هو من أفرادها، وظهور العام حجة فيه ما لم يتم حجة على الخلاف.

ونحن لو سلّمنا بأن العام له ظهورات بعدد أفرادها، ومنها الفرد المشكوك خروجه بالمخصّص، وأنّ هذه الظهورات كلها حجة ما لم يتم حجة على الخلاف.

لكن هنا نسأل: بأنّه ما هو الوجوب الذي يُراد إثباته بظهور العام في الفرد المشكوك؟ هل تريدون أن تُثبتوا له وجوب إكرام على الإطلاق، أيّ سواء كان عادلاً، أو فاسقاً؟ أم أنكم تريدون بهذا، إثبات وجوب مشروط

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٥٩ - ٤٦٠.

بالعدالة؟ فإن كان المراد هو الأول، فهذا سنخ وجوب قامت الحجة بالفعل على نفيه بالمخصص، لأن المخصص أثبت أن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق من الفقراء.

وإن كان المراد هو الثاني، فهذا لا كلام لنا فيه، بل نعتزف بذلك، لكن هذا الوجوب المشروط لا ينفع، لأن شرطه غير مُحَرَز، فإنه مشكوك بنحو الشبهة المصداقية، وعليه فأصلُ فعلية هذا الوجوب مشكوك، وعليه فتبقى الدعوى غير تامة في البيان المذكور لمعالجة الشبهة المصداقية وجواز التمسك بالعام فيها.

وملخص الكلام هو، أن ما يُراد إثباته بظهور العام للفرد المشكوك المتصل به، إن كان وجوب إكرام غير مشروط، فقد قامت الحجة على خلافه، وهو المخصص، لأن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق من الفقراء.

وإن كان وجوب إكرام مشروط بالعدالة، فهو صحيح، لكن ثبوت الشرط غير مُحَرَز. وعليه، فتبقى الشبهة المصداقية في العام بغير علاج، وعليه، لا بدّ فيه من الرجوع إلى الأصول العملية مثلاً.

وهذه النتيجة هي التي انتهى إليها الميرزا (قده) في مقام بيان عدم جواز التمسك بالعام هنا، وقد أوضحها^(١) ضمن تحقيق مبنّي على مقدمات نستعرضها تباعاً.

١ - المقدمة الأولى: هي أن عالم الأحكام، فيه جعل، ومجموع، والجعل عبارة عن الحكم الصادر من المولى، المنشأ على نهج القضية الحقيقية على موضوعه المقدر الوجود، وهذا الموضوع هو، كليّ المستطيع، والمجموع هو، عبارة عن الحكم الفعلي الثابت لموضوعه الفعلي المقدر الوجود، فإذا وجد الموضوع في الخارج ثبت الحكم عليه.

أو قل: إنَّ المجموع هو الحكم التابع لفعلية موضوعه.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٦٠ - ٤٦١.

وحينئذ يُقال: بأنّ الحكم إذا ثبت على عام، ثم تناقص أفراد هذا العام، كما لو قال المولى: «أكرم كلّ فقير»، ثم تناقص أفراد، فهذا التناقض على نحوين.

١ - النحو الأول: هو أنّ يكون التناقض في مرحلة المَجْعُول والإنطباق الخارجي للموضوع الكلّي المقدّر الوجود على أفرادهِ الخارجية، كما لو فرضنا موت بعض الفقراء، أو تحوّل بعض الفقراء إلى أغنياء، وهذا التناقض أجنبي عن عالم الجعل ونفس المشرّع، لأنّه لم يتناقض به شيء عنده، ومن هنا، فإنّ الحكم المَجْعُول من قبل الشارع بوجود إكرام الفقير يبقى على عنوان الفقير، بلا قيد، حتى لو خرج أفراد من الفقير بموت ونحوه.

٢ - النحو الثاني: هو أنّ يكون التناقض في مرحلة عالم الجعل تخصيصاً، كما لو أتى دليل من قبل الشارع يقول: «لا يجب إكرام فساد الفقراء»، أو «لا يجب إكرام الشيوخ من الفقراء»، ويخرجهم من أول الأمر، أو نسخاً، كأنّ يأتي دليل يُخرجهم من وسط الزمان، فهذا تناقض وتخصيص صادر من المولى في عالم الجعل، لأنّه تضيق لدائرة القضية الحقيقية.

وحينئذ، ورود مثل هذا المخصّص يكشف عن أنّ وجوب الإكرام غير ثابت للفساق الفقراء نهائياً، وإنّما هو ثابت للفقراء العدول، لكن هذا الوجوب الثابت للفقراء العدول، هل هو ثابت لهم بما هم عدول، أم أنّه ثابت لذواتهم بما هم هم، بلا أخذ قيد العدالة؟.

والكلام هنا، إذن بحسب مقام الجعل، أيّ أنّه ما هو الجعل الذي نستكشفه؟ ولا إشكال في أنّنا نستكشف أنّ المولى حَكَمَ بوجود إكرام الفقراء العدول، لكن بأيّ نحو، فإنّ كان قد ثبت لهم بما هم عدول، فيكون المخصّص مُعَنَوناً للعام، إذ المخصّص مع ضمّه إلى العام يكشفان عن إنّ الجعل قد تعلّق بالفقراء العدول بما هم عدول، لأنّ وجوب إكرام الفقير العادل لا يخلو من أحد شيئين، إمّا الإطلاق، وإمّا التقييد، أيّ أنّه إمّا مقيّد بالعدالة، أو مطلق من هذه الناحية، والإطلاق معناه: أنّ هذا يجب إكرامه،

سواء كان عادلاً، أو فاسقاً، وهذا يناقض المخصص القائل بعدم وجوب إكرام الفاسق، إذن فلا بُدَّ من التقييد بالعدل، وذلك لعدم اجتماع النقيضين، ومعه، يكون الفقير العادل، هو، متعلّق الحكم بما هو فقير عادل، ويكون هو موضوع الجعل، ولا يُقاس هذا، على التناقض بالنحو الأول، حيث لا يَتَعَنُون العام فيه بنقيض الخاص، لعدم تمامية هذا البرهان فيه، إذ لو قيل فيه أنه هل هو مطلق أم مقيد، لقلنا إنه مطلق.

وبهذا البيان لمقصود الميرزا (قده)، يتضح مدى الغرابة فيما تورط فيه المحقق العراقي (قده) من الإشكال على الميرزا (قده)، حيث ذهب إلى أنّ المخصص لا يُعَنُون العام بنقيضه، وقاس موارد التخصيص على موارد موت بعض الأفراد، والغرابة منشؤها - مع دقة نظر العراقي (قده) - هو أنّ هذا البرهان لا يأتي في التناقض بالنحو الأول، إذ فيه لا يَتَعَنُون العام، ولأنّ الوجوب هناك من قبل المولى مطلق، فيجب إكرام الفقير سواء كان شاباً أو شيخاً، وإن كان من باب الصدقة، إنّ الشيوخ كلّهم ماتوا وبقي الفقراء، فهذه الصدقة لا تعارض مع الإطلاق.

وهذا بخلافه هنا، إذ الجعل في النحو الثاني، منصب على الفقير العادل.

وإن شئت قلت: إنّ بعد بيان مقصود الميرزا من أنّ المخصص يعنون العام، تتضح غرابة إشكال المحقق العراقي عليه، حيث ذهب إلى أنّ المخصص لا يعنون العام بنقيضه، وقاس موارد التخصيص على موارد موت بعض الأفراد، وإنّ إخراج الفاسق بمخصص، بحكم موت بعض الأفراد، لكن هذا غريب^(١) من المحقق العراقي (قده)، لأنّ ذلك بحسب عالم المَجْعُول، ولا ربط له بمدلول الكلام، إذ عالم المَجْعُول تابع للمدلول الخارجي، بينما التخصيص راجع إلى تحديد مراد المتكلم.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٤٥٨ - ٤٥٩.

وبناءً على هذه المقدمة التي ذكرها الميرزا (قده) يتبرهن أنه بعد مجيء الخاص بعد العام، في قوله «لا تكرم فساد الفقراء»، ينكشف إن جعل المولى لوجوب الإكرام، تعلق بموضوع مقيد، وهو الفقير غير الفاسق، أي العادل.

ومن الواضح حينئذٍ، أنه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك، لأنه إن كنا نريد أن نثبت بظهور العام، وجوب إكرام مطلق للفرد المشكوك، فهذا يناقض المخصص، لأن المخصص قد عتوّن العام، وإن كنا نريد أن نثبت له بالعام وجوب إكرام مشروط بالعدالة، فهو صحيح ومسلم، لكن لا فائدة منه، لأنه وجوب مشروط، نشك في تحقق شرطه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصول العملية.

والمقدمة هي التي برهنت على هذا المدعى، لأن المخصص عتوّن العام.

وبهذا يرجع ما ذكره الميرزا (قده)، إلى ما ذكرناه في البيان المتقدم، لكنه ليس البيان الأخير في هذه المسألة.

٤ - الصيغة الرابعة: وهي بيان وجه الضعف في الصيغة الثالثة المنسوبة للميرزا (قده) حيث ذهب إلى عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وتوضيح ذلك هو، أن نفترض وجود خطاب من المولى بوجوب إكرام الفرد المشكوك، كما لو فرضنا أننا علمنا من الخارج بأن المولى لا يرضى بإكرام الفاسق مهما كان، ثم أشار المولى إلى الفرد المشكوك فسقه وقال: «يجب إكرامه»، في ضمن دليل خاص، حينئذٍ، هل نعمل بهذا الدليل الوارد بالنسبة للفرد المشكوك أو لا نعمل؟ وهل كنا نثبت له وجوب إكرام منوط بالعدالة؟ فيكون وجوباً مشروطاً، ولكن لم نُحرز تحقق شرطه، أو وجوب إكرام مطلق، وهو لا يصح لأننا نعلم بأن المولى لا يريد إكرام الفاسق، أم أننا نقول: إن هذا الدليل الخاص يثبت له وجوب إكرام على أي حال، لكن لا

وجوب إكرام مطلق، ولا مشروط على تقدير تحقق شرطه، بل وجوب إكرام، لكن لا بأحد المعنيين السابقين، بل بمعنى ثالث، وهو أن هذا الدليل الخاص، يُثبت وجوب إكرام فعلي، ويكشف إلزاماً عن أن الشرط متحقق، بحيث يكون هذا الدليل دالاً على أن الوجوب فعلي في حق الفرد المشكوك؟ وبضمّ علمنا من الخارج، بأن المولى لا يجعل وجوباً بالفعل لغير العادل، حينئذٍ، نستكشف عدالة الفرد المشكوك.

وهذا المعنى الثالث، من الوجوب، الذي هو مفاد الدليل الخاص، والذي أثبتناه، هو المدعى في المقام، إذ مقامنا من هذا القبيل، إذ بدلاً عن الدليل الخاص الذي أثبتنا به المعنى الثالث، يوجد عندنا دليل العام، وهو عموم العام، حيث أنه كالدليل الخاص، في كونه اشارة يثبت به لوازمه وكلّ مداليله الإلزامية والتضمنية، فكما ثبتت عدالة الفرد المشكوك بالدليل الخاص، كذلك يمكن أن تُثبت ذلك بدليل العام، لأن ذلك من لوازم العام، وحينئذٍ، نتمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام الفعلي، بنحو يثبت به شرطه وهو العدالة.

وعليه يكون ما ذكره الميرزا (قده) في الصيغة الثالثة، قد حصر نظره في التمسك بالعام في الشبهة الحكمية حيث يُقال فيها: إن الأمر دائر بين كون الوجوب مجعولاً مطلقاً، أو مقيداً، ولا شيء ثالث، والأول معلوم البطلان، لأن الخاص يكذبه، والثاني لا يُفيد.

ولكن هذا خلف المقصود، إذ المقصود هو التمسك بالعام لحلّ الشبهة المصداقية، بمعنى إثبات أن هذا الفرد فقير عادل أم لا؟ وليس المقصود هو حلّ الشبهة الحكمية، إذ ليس عندنا شبهة حكمية في المقام أصلاً، لوضوح كل من العام والمخصص، وإنما الشبهة هنا، شبهة مصداقية موضوعية، وهي أن هذا الفرد عادل، أو ليس بعادل؟ وحينئذٍ يُقال: بأن العام يثبت وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك، وحيث أن وجوب إكرامه مشروط بعدالته، حينئذٍ، يكون الدليل على اللازم، دليل على الملزوم، فيثبت عدالته بذلك، وبذلك

يثبت وجوب إكرامه لأنه عادل، ومعه لا موجب لرفع اليد عن ظهور العام بهذا المقدار.

وما ذكره الميرزا (قده) من أن العام يتعنون بنقيض الخاص، ومعه يصير موضوع الحكم مقيداً، لا يكفي برهاناً على إبطال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ما لم نضف إليه مطلباً آخر لا نسلمه في نفسه.

وهذا المطلب الإضافي هو أن يُقال: إن دلالة العام على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراد العام، هل مفادها، إن وجوب الإكرام ثابت لهذا الفرد المشكوك كيفما اتفق، أو أنه ثابت له مع ضم خصوصية للفقير؟ وفي المقام نظريتان:

الأولى: تقول: إن الأداة تدل على أن الوجوب ثابت لهذا الفرد المشكوك كيفما اتفق، ومقدمات الحكمة، تُثبت أن وجوب الإكرام، ثابت لهذا الفرد المشكوك بما هو فقير وفرد من العام بلا قيد الخصوصية، إذ لو كان غير الفقير دخیلاً في ثبوت الحكم لذكره المولى مع كونه في مقام البيان.

النظرية الثانية: تقول: إن أداة العموم وحدها تقوم بكلا الدورين والأمرين، بمعنى أن مفاد «أكرم كل فقير»، هو أن وجوب الإكرام ثابت على هذا الفقير بما هو فقير بدون أي قيد، بحيث أنه لو ثبت في الخارج بأن هذا الفرد يجب إكرامه بما هو عادل، لكان هذا تخصيصاً للعموم، بينما على التصوير الأول، لا يكون هذا هذماً للعموم في حق الفرد المشكوك، بل يكون هذماً للإطلاق.

فلو اختار الميرزا (قده) النظرية الثانية، وهي أن أداة العموم تدل بنفسها بلا مقدمات الحكمة، على أن وجوب الإكرام ثابت لزيد الفقير بلا قيد، حينئذٍ، يضم هذا إلى المطلب السابق، وهو تعنن العام بنقيض الخاص، يتم مراده من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنه حينئذٍ يُقال: إن وجوب الإكرام الذي يُراد إثباته لزيد الشكوك بالعموم، هل هو ثابت لزيد بما هو فقير، أو بما هو فقير عادل، فإن قلتم بالأول، فهو معلوم البطلان،

لأن الوجوب بما هو فقير ممّا يكذبه المخصّص المعلوم الذي عثون موضوع العام، وإن قلتم بالثاني، فهو صحيح لا يكذبه المخصّص، لكن لا يقتضيه العام، بناءً على اختيار النظرية الثانية، إذ بناءً عليها، يكون العام دالاً على وجوب إكرام الفرد المشكوك بما هو فقير فقط.

وبهذا يثبت مراد الميرزا (قده) من عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

والمظنون أنّ مدرسة الميرزا (قده)، عندما ادّعت الوجدان على بطلان التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، كانت تضمّر اختيار النظرية الثانية وتريدها، وإلا لما تمّ مطلبها.

وأما لو اخترنا النظرية الأولى في المقام، فحيث إنّ يمكن القول، بأنّه يصح التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد بما هو فقير عادل، وهذا أمر لا يكذبه المخصّص، ولا ياباه العام. أمّا أنّه لا يكذبه المخصّص، فواضح، إذ لعلّه عادل، والمخصّص لا يأبى أن يكون عادلاً، وأمّا أنّه لا ياباه العام. فلاّن العام مفاده صبّ الحكم على هذا الفرد كيفما اتفق، إذن، فالمقتضي موجود، والمانع مفقود.

والصحيح هو، إنّ النظرية الثانية قابلة للبطلان، فإنّ دلالة العام على العموم بمقدار شمولها «لزيد» لا تقتضي أكثر من أنّ هناك وجوب تعلّق «بزيد» بما هو فقير، وأمّا خصوصية كونه فقير فقط، أو فقير عادل، أو عدم ذلك، فإنه أمر يُعرف من غير ناحية العام، بل من دليل آخر.

وعليه، فبرهان الميرزا (قده)، على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية موقوف على مطلبين.

الأول منهما تام دون الثاني.

٥ - الصيغة الخامسة: وهي في تحقيق الوجه الصحيح في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وحاصل هذا التحقيق هو، إنَّ التمسك بالعام لإثبات وجوب الإكرام «لزيد» - المعلوم فقره، المشكوك بعدالته - تارة يُدعى لعلاج الشبهة الحكمية، دون أنَّ نستخدم العام لعلاج الشبهة الموضوعية، التي هي «عدالة زيد».

وأخرى، نتمسك به لعلاج الشبهة الموضوعية، التي هي «عدالة زيد».

وأما النحو الأول من التمسك بالعام لعلاج الشبهة الحكمية فقط، فقد اتضح تعذُّره من الأبحاث السابقة، عند السؤال عن أيِّ إكرام تريدون إثباته له، هل هو إكرام مطلق وكيفما اتفق، أو إكراماً مشروطاً بالعدالة؟

فإنَّ كان الأول، فيكذبه المخصَّص، وإنَّ كان الثاني فهو لا ينفع، لعدم إحراز الشرط، مع كون العام لا يُعالج الشبهة الموضوعية، إذن، فالتمسك بالعام في الشبهة الحكمية دون أن يعالج فيه الشبهة الموضوعية لا أثر له هنا، لأنَّ المفروض هنا، هو معالجة الشبهة الموضوعية.

وأخرى يُدعى التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد بنحو يعالج فيه الشبهة الموضوعية، ويثبت به عدالته، فهذا له طريقان..

١ - الطريق الأول: هو أن يُقال: إن العام هنا له مدلولان، مدلول مطابق، ومدلول إلزامي، والمدلول المطابقي هو وجوب إكرام زيد فعلاً، لأنَّه لم يؤخذ في موضوع العام إلَّا الفقر كقضية حقيقية، وهو موجود في زيد، والمدلول الإلزامي، يدل على الإخبار عن عدالته، لأنَّ إثبات اللازم يكشف إنَّما عن إثبات الملزوم.

وهذه الطريقة، مرجعها إلى أنَّ العام يكون دالاً على العدالة الواقعية، لأنَّه يدل على معلولها، والدال على المعلول دال على العلة، وهذه شهادة من المولى بعدالة زيد، فتكون موجبة لإكرامه، حيث أنَّ شهادة المولى حجة.

والجواب هو، أنَّه لا يصح التمسك بالعام هنا لإثبات عدالة زيد المشكوك في عدالته بعد صدور الخطاب من المولى على نهج القضية الحقيقية، وذلك لأنَّ الخطاب الصادر من المولى بما هو مولى، ينبغي أن

يتمسك به لرفع الإجمال في كل لفظة يكون من شأن المكلف أن يشك فيها، ومن شأن المولى بما هو مولى، أن يكون خبيراً فيها، وذلك كموارد الإجمال في الشبهة الحكمية، فإن هذه الموارد يُشكَّ فيها، والمولى خبير بها، وحينئذٍ، نرجع إلى العام لرفع هذا الإجمال، كما لو قال المولى: «أكرم الفقير»، ثم شككنا في شموله للفقير الكافر أو الفاسق، فهنا بما أن المولى بما هو مولى يعلم على من صَبَّ حكمه، نرجع إلى خطابه ونتمسك به لإثبات وجوب إكرام الفقير الكافر أو الفاسق.

وأما إذا كان الإجمال في نقاط بحيث لا يكون المولى بما هو مولى ومشترع، متميز في معرفتها عن المكلف كالعدالة والفقير، بل لعلّه يجهل وجودها في فرد، مثلنا، وإن كان بما هو علام الغيوب أو نبي أو إمام يتميز بمعرفتها، وفي مثل هذه النقاط - كما لو شكَّ في عدالة زيد - لا يرجع إلى الخطاب الصادر عن المولى بما هو مشرع، لأنَّ ظاهر هذا الخطاب، هو أن المولى يُلقَى إلينا تمام ما يُمكن للمولى تفهيمه لنا بما هو مولى ومشترع، لا بما هو علام الغيوب، إذ بما هو علام الغيوب ورب العالمين، أو نبي أو إمام، يمكنه أن يتصدى لتوضيحها، ولكن خطاب أكرم كل فقير لإثبات عدالة زيد بالطريقة المتقدمة، أجنبي عن هذه الحثثيات عرفاً.

ومن هذا، يظهر الفرق بين قوله: «أكرم كل فقير»، وبين ما لو التفت إلى زيد بالخصوص وقال: أكرمه، فإن الثاني هنا يستبطن الشهادة بعدالته، ومرجع تصديده في إثبات الحكم لزيد، هو أنه أحرز شرط الإكرام فيه، ومعرفة الشرط وإحرازه هنا، إنما كانا بالدليل الخاص، لا العام، فإنه لا يمكن فيه ذلك، إذن فهذا الطريق واضح البطلان.

٢ - الطريق الثاني: هو أن نتزع من الخطاب الصادر من المولى بما هو مولى، حكماً تعبدياً بأنَّ «كل فقير، عادل»، إلّا من خرج بدليل، وذلك للتحفظ على مدلول كلام المولى، وذلك لأن مقتضى المدلول المطابقي لكلامه هو أن زيدا يجب إكرامه، والمفروض أنه بحسب الواقع لا يجب

إكرامه حيث انه لا يكرم غير العادل، والعدالة الواقعية لا يمكن إثباتها بهذا الخطاب، لكن العدالة الظاهرية يمكن إثباتها، بمعنى الحكم لجعل الفقر إمارة تعبدية على العدالة، وهذا شأن للمولى بما هو مولى، لأنه جعل الإمارة حكم مولوي.

وهذا الطريق غير صحيح أيضاً، وذلك لأن مرجعها إلى افتراض وجوبين في المقام، الأول، وجوب واقعي لإكرام زيد مشروطاً بأن يكون عادلاً في الواقع، والثاني: وجوب ظاهري لإكرام زيد من باب التعبد بأنه عادل، والحكم الثاني يكون في طول الحكم الأول، لأن حكم ظاهري هو في طول الحكم الواقعي الذي هو مجعول بالنسبة إليه.

ومن الواضح، إن دليل العام لا يُستفاد منه وجوبان على فرد واحد، لأنه يصبح من باب استعمال اللفظ في معنيين وهو غير جائز، وإنما يُستفاد منه وجوب واحد على كل فرد فرد.

وإذا كان مفاد العام وجوب واحد على كل فرد، فحيثُ، نسألُكم: إن مفاد العام أيُّ الوجوبين؟

فإن كان هو الوجوب الواقعي، إذن فقد سقط كلامكم، لأن معناه أن الوجوب الثاني - وهو الوجوب الظاهري - يبقى بلا دليل عليه، وإن كان هو الوجوب الظاهري، فهو خلف، لأن الوجوب الظاهري لا يُعقل ثبوته إلا بعد فرض ثبوت الوجوب الواقعي، إذ ما لم يثبت أن زيداً يجب إكرامه واقعاً على تقدير العدالة، فلا معنى للحكم بوجوب إكرامه ظاهراً عند الشك في عدالته.

وبهذا يتبرهن، إنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

وقد اتضح أن الإشكال الذي أوردناه على الطريق الأول، وهو أن هذا الرجوع إلى المولى، رجوع إليه فيما ليس جديراً به بما هو مولى، بينما هذا الإشكال لا يرد على الطريق الثاني، لأنه في الطريق الثاني نريد أن نُثبت حكماً ظاهرياً، وهذا من شؤون المولى.

وكذلك الإشكال على الطريقة الثانية، وهو مسألة الطولية، فإنه لا يرد على الطريق الأول.

وقد يُتخيل ورود الإشكال على هذا الطريق، وذلك بأن يُقال: إنه في الطريق الأول، اتضح أن المدعى فيه هو التمسك بعموم «أكرم كل فقير» لإثبات وجوب فعلي لزيد المشكوك فسقه، أي إثبات المجعول لا الجعل، لأنه لو كان المراد إثبات الجعل، لورد حينئذ، أنه يُراد إثبات جعل وجوب مطلق أو مشروط كما عرفت سابقاً.

إذن، فالحكم الفعلي إنما تصورناه بدعوى أن العام، يكون مفاده الحكم الفعلي، أي المجعول، وفعلية المجعول إنما هو بفعلية موضوعه خارجاً، والعام يقول: هذا فقير عادل، إذ من الواضح أنه عندنا شيئان، جعل، ومجعول، أي جعل وجوب الإكرام على موضوعه المقدّر الوجود والذي هو ببرهان التعتّن عبارة عن الفقير العادل.

وعندنا فعلية المجعول بفعلية موضوعه خارجاً، إذن فبخطاب «أكرم كل فقير»، إذا كان يُراد إثبات الجعل، إذن فلم يثبت المجعول، ولا نكون قد عالجتا الشبهة الموضوعية، وإن كان يُراد بهذا الخطاب إثبات المجعول، فهو غير معقول، لأن المجعول فرع الجعل كما اتضح في الطريق الثاني، فما لم تُثبت الجعل، لا يمكن أن تُثبت المجعول. كما اتضح في الطريق الثاني، إن المجعول في طول وصول الجعل، لا في طول وجوده.

وعليه فلا يمكن أن يكون الدال على المجعول دالاً على الجعل بالالتزام، إذ فعلية المجعول تابعة لواقع الجعل.

وهذا بخلافه في الطريق الثاني، فإن الحكم الظاهري في الشبهة الموضوعية في طول وصول الحكم الواقعي، فلا يمكن أن يكون هو المبدأ لإيصاله.

ثم إن هناك إشكالاً مشتركاً يرد على كلا الطريقين، وقد اتضحت جذوره ممّا تقدم، وحاصله: إنه قد اتضح أنه لا يُعقل أن تُعالج الشبهة الموضوعية

بالعام، إلا بأن يُقال: بأن مفاد «أكرم كل فقير»، بالنسبة إلى «زيد» هو فعلية المَجْعُول لا الجعل، إذ لو كان مفاده هو الجعل، لقلنا حينئذٍ، أي جعل هو؟ هل هو جعل وجوب مطلق، أو أنه جعل وجوب مشروط؟ والأول يكذبه المخصص، والثاني لا يُفيد، إذ هو اختيار لوجوب منفي أو اتجاه نحوه.

وهذا المَجْعُول هو، أحد الأحكام التي جُعِلت على وجه كلي، غاية الأمر، إن المولى شَخَصَ أنَّ الموضوع هنا متحقق فيثبت الحكم.

وحينئذٍ، لو قطعنا النظر عن خبرة المولى وعدمها، نقول: بناءً على هذا، لا يُعقل أن يكون العام - «أكرم كل فقير» - بالنسبة إلى «زيد»، إنشاءً، بل لا بد أن يكون إخباراً، لأن مفاده بالنسبة إلى زيد حينئذٍ، - بناءً على هذه الدعوى - هو فعلية مَجْعُول جعل ليس مَجْعُولاً ولا مدلولاً له، إذ الإنشاء مرجعه إلى الكشف عن نفس الجعل، وهذا ليس كذلك، بل هو كشف عن المَجْعُول وإخبار عنه.

وحينئذٍ، فإما أن يُفرض أن تمام العام حَوْلَ إلى إخبار، وهذا خلاف الظاهر من جملة «أكرم كل فقير»، لأن ظاهرها أنها إنشاء. في غير زيد، وإما أن تقتصر على خبريتها بلحاظ هذا الفرد - زيد - فقط، وتبقى إنشاء في غيره، وهذا باطل بالضرورة، لأنه جمع بين الإنشاء والإخبار في جملة واحدة، وهو خلاف بناء العقلاء، إذن فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وأما ورود هذا الإشكال على الطريق الثاني، الذي كان يُدعى فيه، إن شمول حكم العام - «أكرم كل فقير» - لزيد، يكون مفاده حكماً ظاهرياً، وقد عرفت بأن هذا يلزم منه محذور تحويل الجملة من الإنشاء إلى الإخبار، لأنه يكون عندنا بلحاظ زيد حكم ظاهري، وبلحاظ بقية الأفراد حكم واقعي مَجْعُول بنحو واقعي، والحكم الظاهري مع الحكم الواقعي متباينان موضوعاً، لأن موضوع الحكم الواقعي هو ذات الفقير العادل، بينما موضوع الحكم الظاهري هو المشكوك بما هو مشكوك، ومع التباين بين موضوعهما لا يُعقل اجتماعهما في جعل واحد وإنشاء واحد، لأن موضوع هذا الجعل

والإنشاء الواحد، إمّا أن يكون هو العنوان الأولي، وإمّا أن يكون العنوان الثانوي، فإن كان موضوعه هو العنوان الأولي، لم يُعقل إشتماله على حكم ظاهري، وإن كان موضوعه هو العنوان الثانوي، لم يُعقل إشتماله على حكم واقعي، إذ لا يُعقل أن يكون لجعل واحد موضوعان. نعم، يُعقل أن يكون لكل منهما جعل على عنوانه المناسب له، وعليه، فتكون الجملة حينئذٍ إخباراً عن الجعلين، فتتحول الجملة من الإنشاء إلى الإخبار.

٦ - الصيغة السادسة: وهي مستخلصة من مجموع ما تقدّم لكي تكون الصيغة النهائية لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فنقول: إن شمول العام لزيد المشكوك في عدالته، بعد ورود المخصّص المنفصل المجمل مصداقاً، يُتصور على أربعة أنحاء لا بدّ من إبطالها كلّها على ضوء ما تقدم، لإثبات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

١ - النحو الأول: هو أن يُتمسك بالعام بلحاظ ذلك الجعل الكلي الذي جُعل فيه وجوب الإكرام على كلّ فقير، وهذا هو النحو الذي اقتصر عليه المحقق النائيني «قده» في مقام بيان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

٢ - النحو الثاني: هو أن يُتمسك بالعام في زيد المشكوك، بلحاظ مجعول ذلك الجعل الكلي، حيث يُقال: إن العام يُثبت أن ذاك الجعل الكلي، مجعول فعليّ في المقام بتبع فعلية شرطه وموضوعه، وهذا في الحقيقة هو التمسك بالعام بلحاظ الشبهة الموضوعية وقد أغفله الميرزا «قده» نهائياً.

٣ - النحو الثالث: هو أن يُتمسك بالعام لإثبات فعلية مجعول ذلك الجعل الكلي، لكن ثبوتاً ظاهرياً لا واقعياً، وذلك باعتبار تعبد المولى بأن مشكوك العدالة عادل، وهذا نحو تمسك بالعام في الشبهة الموضوعية، وهذا كسابقه لم يتعرض له الميرزا «قده».

٤ - النحو الرابع: هو أن يُتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام زيد، لا بمعنى شمول ذلك الجعل الكلي له، ولا بمعنى فعلية مجعول ذلك الجعل لا واقعياً ولا ظاهرياً، بل بمعنى، أن وجوب إكرامه، جُعل بجعل شخصي

واقعي، من قبيل ما لو أصدر المولى خطاباً خاصاً به، وقال: «أكرم زيداً».

والحق أنّ الصيغة الشاملة للبرهنة على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، تتوقف على إبطال هذه الأنحاء الأربعة.

أما إبطال الأول، فالبرهان الصحيح على إبطاله هو، برهان الميرزا «قده» القائم على أساس دعوى التعنون.

وتوضيحه: هو أنّ المخصّص المنفصل، تارة نفرض انه يعنون موضوع العام في عالم الجعل، لكن لا بمعنى أنّه يعنون مدلول العام بما هو مدلول العام، لأن المخصّص المنفصل لا يغيّر من دلالات العام وإنّ عنون ذلك الجعل الواقعي وكشف عن أنّ موضوعه ليس الفقير على الإطلاق، بل الفقير العادل، وهذا معنى التعنون.

وحينئذٍ، إنّ اخترنا التعنون كما فعل الميرزا «قده»، فإنه حينئذٍ، لا يجوز التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك بلحاظ ذلك الجعل الكلّي، لأنه إنّ أثبتنا حكماً مطلقاً للفرد المشكوك بوجوب الإكرام بلحاظ ذلك الجعل الكلّي، فهذا خلف التعنون الناشئ من المخصّص، وإنّ اثبتنا حكماً مشروطاً بالعدالة، فهو غير مفيد لعدم إحراز الشرط والشك في الشرط، يتبعه الشك في المشروط.

فخلاصة برهان التعنون هو، إنّ موضوع الحكم بوجوب الإكرام، لما كان مفهوماً كلياً، فلا يخلو، من الإطلاق، أو التقييد، أو الإهمال، والثالث غير معقول ثبوتاً، والإطلاق، يلزمه سريان الحكم إلى الفساق، وهو خلف المخصّص، فيتعيّن التقييد، وهو عبارة عن التعنون.

وفي مقابل برهان الميرزا «قده»، ذكر المحقق العراقي «قده»^(١). برهاناً على نفي التعنون، وكان برهانه نقضاً وحلاً.

(١) مقالات الأصول - العراقي - ص ١٤٩ - ١٥٠ - المطبعة العلمية في النجف الأشرف ١٣٥٨ هـ.

أما نقضاً: فبأن المخصص حاله، حال خروج بعض الأفراد بالموت، فكما أنه لو مات بعض أفراد الفقراء كالشيوخ، لا يتعنون موضوع الحكم بالشباب، فكذلك التخصيص.

وقد قلنا سابقاً، أن هذا من غرائب المحقق العراقي «قده»، رغم دقة نظره، لأن موت بعض الفقراء، تصرف في عالم المجهول، بينما التخصيص تصرف في عالم الجعل.

وأما حلاً: فبأن تعنون الموضوع هنا مستحيل، لأن المخصص يزاحمه ويسقطه، وحينئذ، لو فرض أن موضوع العام كان متعنوناً، حينئذ، نسأل: بأن موضوع العام هل تعنون بسبب تضيق دائرة الحكم بوجوب الإكرام، أو أنه تعنون بقطع النظر عن ذلك، والثاني غير صحيح، لأنه لا موجب معه للتعنون، والأول لا يُعقل تعنونه، لأن الموضوع أسبق رتبة من الحكم، فكيف يكسب حده من الحكم ويكون ضيق الحكم سبباً في تعنون الموضوع، وعليه، فلا يُعقل أن يكون الحكم علة لتضيق الموضوع، لأن الموضوع سابق عليه وسبب له.

وهذا البرهان أيضاً غريب من المحقق العراقي، لأن الميرزا «قده» لا يقول بأن ضيق الموضوع يتولد من قبل ضيق الحكم، بل الذي يقوله الميرزا «قده» هو، أن ضيق الحكم يكشف إناً عن ضيق موضوعه، والفرق واضح بين الأمرين.

ولعل الذي وقع فيه العراقي «قده» حصل له من مقايضة العمومات الواردة على الأفراد الخارجية، بنحو الإشارية - أكرم هؤلاء - مقايضة هذه العمومات. بالعمومات الواردة على الأفراد الخارجية بتوسط المفاهيم الكلية - مثل «أكرم كل عالم» - فإن الأول، الحكم فيه انصب على الأفراد بالإشارة إليهم ابتداءً، فلو خرج أحدهم من تحت الحكم لكونه فاسقاً، فلا يمكن القول، بأن الحكم بوجوب الإكرام يثبت في الباقي، لكونهم عدول، بل لعله من باب الصدفة، إن المولى يحب غير الفساق ويوجب إكرامهم على كل حال.

بينما الثاني وهو، ما إذا فُرض إنَّ الجعل كان منصباً على الأفراد بتوسط مفهوم كلي، كعنوان، «كل فقير ونحوه»، فإنه حينئذٍ، لا محالة يأتي فيه برهان الميرزا «قده»، وهو أن هذا الحكم، إما أن يكون مهماً، أو مطلقاً، أو مقيداً، والأولان باطلان، فيتعين الثالث، وهو، التقييد كما تقدم، إذن فهناك فرق بين المقامين.

وأما إبطال النحو الثاني: فهو أيضاً باطل، لورود عدة اعتراضات عليه.

١ - الاعتراض الأول: هو ما ذكرناه سابقاً، من أن هذا رجوع إلى المولى فيما ليس خبيراً به وليس من شؤونه بما هو مولى، والخطاب هنا، صادر من المولى بما هو مولى، فلا يرجع إليه إلا فيما هو خبير به بما هو مولى، إذن فلا يرجع إليه في ذلك.

٢ - الاعتراض الثاني: هو أن هذا العام، إذا كان شموله لزيد يرجع إلى فعلية المجمعول، إذن سوف يكون إخباراً لا إنشاءً، ويلزم منه تحويل الجملة من الإنشائية إلى الإخبارية.

ثم إنَّ هناك محذور آخر، بناءً على تحويل الجملة الإنشائية إلى إخبارية، وهو، عدم التناسق بين الأفراد، بمعنى أن العام، إن كان إخباراً في زيد المشكوك، حينئذٍ، نسأل: إنه في غير زيد، هل يتحول الإنشاء إلى إخبار بلحاظ بقية الأفراد بحيث يكون إخباراً عن فعلية المجمعول في كل فرد؟

والأول: يعني أن المولى يُخبر عن عدالة كل الفقراء مع وضوح أن بعض الفقراء فساق بلا إشكال، وهذا بنفسه كالقرينة المتصلة على عدم جواز حمل الجملة الإنشائية على الإخبار في كل الأفراد، مع أنه من الواضح، بقاء الجملة الإنشائية - فيما عدا زيد - على ما هي عليه.

وإن فُرض إننا قلنا: بأن الجملة الإنشائية. بلحاظ زيد المشكوك تكون خبرية، ولكن بلحاظ غير زيد المشكوك تبقى إنشائية، فحينئذٍ، يوجد محذوران.

١ - المحذور الأول: هو، الجمع بين الإخبار والإنشاء في كلام واحد غير متناسق.

٢ - المحذور الثاني: هو، إنَّ الفرد المشكوك لا يوجد ما يميّزه عن غير المشكوك لنحمل الجملة على الإخبار في المشكوك دون غيره، لأنَّ كلَّ فرد، يمكن الشك فيه، إلّا أن يُفرض بأنَّ المولى أعمل عناية علم الغيب واستقرأ جميع حالات الشك وأراد إخبار الشاكين، بأنَّ الأفراد المشكوك بهم هم عدول وليسوا بفسّاق، وهذه عناية جديدة.

وقد يُذكر في المقام اعتراضان آخران لإبطال هذا النحو الثاني ويكون أولهما، ثالثاً، وثانيهما، رابعاً، من الإبطال لهذا النحو الثاني.

الاعتراض الأول من الاعتراضين الأخيرين، والذي هو الاعتراض الثالث على النحو الثاني، هو ما أشرنا إليه سابقاً: من أنَّ دليل العام - «أكرم كلَّ فقير» - لا يمكن أن يكون له شمولان «لزيد»، بل له شمول واحد، إمّا بلحاظ الجعل، أو بلحاظ المَجْعول، والمفروض أنَّ العام لا يتكفّل الجعل والمَجْعول، لأنَّ كلَّ عام ليس له إلّا شمول واحد بالنسبة لكل الأفراد، فإنَّ طُبّق هذا الجعل عليه، وحيث أنَّ الجعل متعنّون، فغاية ما يثبت بالعام، الوجوب المشروط بالعدالة، وحيث أنَّه فلا بدّ من افتراض فعلية المَجْعول بهذا العام، وإنَّ طُبّق عليه المَجْعول، فهذا غير معقول، لأنَّ المَجْعول فرع الجعل وفي طوله، ولا يمكن وجوده بدونه.

وهذا الإشكال غير تام، ويُجاب عليه: بأننا نختار الشق الثاني، وهو ان شموله لزيد يكون بتطبيق المَجْعول عليه، وما ذُكر من أنَّ المَجْعول فرع الجعل وفي طوله صحيح، لكن العام إذا دلّ على المَجْعول بالمطابقة، فهو يدل على الجعل بالالتزام، إذ أنَّ الدال على اللازم دال على الملزوم، فحيث أنَّه لا إشكال من هذه الناحية، لأنَّ كَوْن المَجْعول في طول الجعل ثبوتاً لا يلزم منه الطولية إثباتاً.

الاعتراض الثاني من الاعتراضين الأخيرين، والذي هو الاعتراض

الرابع على هذا النحو الثاني هو، ما ذكره المحقق العراقي «قده» في مقام إبطال التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وحاصله هو: ان العام إنما نتمسك به لأنه حجة، وعليه فلا بدّ من ملاحظة دليل حجّيته، وعند ملاحظة ذلك، نجد أنّ دليل حجّيته يجعل حجة واحدة للعام بلحاظ كل فرد فرد، أيّ أنّه يجعله حجة مرة واحدة ولا يجعله حجة مرتين.

بينما مفاد النحو الثاني هو، التمسك بالعام وجعله حجة مرتين، فمرة نجعله حجة في الشبهة الحكميّة لإثبات جعل وجوب الإكرام على زيد على تقدير كونه عادلاً، ومرة أخرى، نجعله حجة في إلغاء الشبهة الموضوعية، باعتبار أنّنا لا ندرى، إنّ زيدا عادلاً أو غير عادل، فتُعمل حجّة العام لإثبات عدالته تعبداً في المرة الثانية، وهذا معناه أنّنا ألغينا شكّين بدليل الحجية، وبذلك نكون قد أعملنا الحجية مرتين لأنّ مرجع الحجية إلى التعبد بإلغاء الشك واحتمال الخلاف، وهنا ألغينا احتمالين للخلاف، لأنّنا ألغينا احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية، ثمّ ألغينا احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، وهذا معناه: إنّنا أعملنا الحجية مرتين بالنسبة لفرد واحد، مع أنّ دليل الحجية في العام لا يثبت له إلّا حجة واحدة.

ثم إن العراقي «قده»، أجاب عن هذا الإشكال بما حاصله:

بأنّ دليل الحجية وإن كان مفاده حجة واحدة بالعنوان، وهي إلغاء احتمال الخلاف، لكن إذا فرض أنّ إلغاء احتمال الخلاف ولّد احتمال خلاف آخر، فحينئذٍ، لا بأس بإعمال الحجية مرة أخرى.

ومقامنا من هذا القبيل، لأنّنا نواجه في البداية احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية، فإنّنا لا ندرى بأنه هل يجب إكرام زيد على تقدير كونه عادلاً أم لا؟ حينئذٍ، حجة العام تُلغي هذا الاحتمال وهذا الشك، ولكن في طول إلغاء هذا الشك، يتولّد شك جديد، وهو، هل إنّ زيدا عادلاً أو لا؟ وهنا تأتي حجة العام، فتُلغي احتمال الخلاف مرة أخرى، وهنا لا يلزم محذور

تعدّد الحجية وأنها حجيتين، لأنّ تعدد الحجية هنا انحلالي وإن كان حجة واحدة جعلاً، فإنّ التعدد الإنحلالي للحجية هنا، في مرحلة التطبيق لا في مرحلة الجعل، إذ لا جعل لحجيتين في المقام، لكن تعدّد الحجية وانحلالها في عالم التطبيق لا بأس به، وإنما الباطل هو تعدد الحجية في عالم الجعل، وهذا يشبهه حجة خبر الواحد في باب الخبر مع الوساطة، حيث أشكل في المقام، بأنه كيف يكون خبر «الصفار» حجة بالنسبة لنا، مع أنّه غير ثابت لنا إلا بواسطة الشيخ الطوسي «قده»؟

وأجيب: بأنّ حجة خبر الواحد، واحدة في مرحلة الجعل، لكن في مرحلة الإنحلال، تنحل إلى حجيات متعددة، فحجية خبر الطوسي «قده»، تولد إثبات خبر «الصفار»، وبه يتولد موضوع ثاني للحجية، وهكذا.

إلا أن هذا الإشكال، لم يُصغَ صياغة فنية بنحو لا تصل النوبة إلى هذا الجواب الذي أفاده العراقي «قده»، وذلك لأنّ دليل حجة العام، يجعل العام حجة في كل ما يدل عليه العام، إذن في المرتبة السابقة على دليل حجة العام، يجب أن نلاحظ مدلول العام، لنرى هل انه يدل على إلغاء احتمال الخلاف في كلتا الشبهتين، أو في إحداهما فقط؟

فإن كان مفاده إلغاء احتمال الخلاف في الشبهتين، حينئذٍ، لا إشكال في أن دليل حجة العام يجعله حجة في إلغاء كلتا الشبهتين، لأنه بعد أن سلّمنا أنّ العام يلغي كلا الاحتمالين، فمعنى ذلك، أنّ له دالتين وكل منهما حجة في نفسها، دلالة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية، ودلالة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، إذن فلم نُعمل حجيتين لدلالة واحدة ولم نُعمل حجة واحدة مرتين، بل إعمال لحجيتين عرضيتين لدليل واحد.

وإن كان مفاده إلغاء احتمال الخلاف في إحداهما فقط، بأنّ فرضنا أنّ العام في المرتبة ليس له دالتان على إلغاء احتمالي الخلاف في كلتا الشبهتين، بل كان له دلالة واحدة على إلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الحكمية فقط،

إذن فلا موجب لإلغاء احتمال الخلاف في الشبهة الموضوعية، وذلك لقصور دلالة العام بنفسه، وليس لقصور حجته.

إذن، فصياغة هذا الإشكال لم تكن بنحو فني، لأنه يجب أن نلاحظ العام نفسه، لنرى كم دلالة له، ثم نطبق النكته على نفس العام قبل البحث في دليل حجته، فإذا لاحظنا العام نفسه، حينئذٍ، نسأل: هل للعام دلالة واحدة، أو دالتان؟ وهذا النحو الرابع يريد أن يُثبت أن للعام دالتين، ولو بضم الدلالة الإلزامية إلى الدلالة المطابقة، لأنه يقول: إن مدلول العام بالنسبة لزيد هو فعلية المجمعول، ومن الواضح أن فعلية الجعول تدل بالمطابقة على فعلية المجمعول، وبالإلتزام على فعلية الجعل، فيكون للعام دالتان، وحينئذٍ يكون له حجتان.

إذن فتمام مصبّ البحث - كما قلنا - يجب أن يكون على نفس العام، لا في حجته كي نفتش عن محذور فيها.

وقد اتضح أن الصحيح في إبطال النحو الثاني هو، التقريب الأول، والثاني، الذي ذكرناه.

وأما إبطال النحو الثالث، الذي كان يقول: بأن شمول دليل العام لزيد، إنما مفاده حكم ظاهري تعبدي بوجوب إكرامه، من باب الحكم تعبداً بأنه عادل، وهذا النحو لا يرد عليه الإشكال الأول الذي أورد على النحو الثاني، وهو أن هذا رجوع إلى المولى فيما ليس خبيراً به وفيما لا يخضه بما هو مولى، وذلك لأن جعل الحكم الظاهري يناسب المولى كمولى كما عرفت سابقاً.

ولكن يرد على هذا النحو الثالث أمران.

١ - الأمر الأول: هو أن الحكم الظاهري في المقام حيث أنه يعالج الشبهة الموضوعية، فهو ليس صحيحاً في نظر العقلاء، إلا في طول وصول الكبرى للمكلف، وبعدها يحسن من المولى التعبد بالصغرى. وحينئذٍ، إذا

أريد إيصال الكبرى بنفس هذا الدليل على الحكم الظاهري، يلزم الدور، وإن أريد إيصالها بغيره، فليس هنا أمر آخر غير الحكم الظاهري يدل على الكبرى ويوصل إليها.

إذن فلا يمكن حمل شمول دليل العام لزيد على الحكم الظاهري، ولا بُد من حمله على الواقعي.

٢ - الأمر الثاني: هو أنه يلزم الجمع بين جعلين في كلام واحد، لأن الحكم بالنسبة لزيد، سوف يكون حكماً ظاهرياً، وبالنسبة لغيره من غير المشكوكين سوف يكون حكماً واقعياً، والحكم الظاهري والواقعي متباينان موضوعاً، لأن موضوع أحدهما العنوان الأولي، وموضوع الآخر العنوان الثانوي، ومع التباين موضوعاً يتباينان جعلاً.

إذن فلا تكون الجملة ذات جعل واحد، بل ذات جعلين، وحينئذٍ تتحول الجملة من الإنشائية إلى الخبرية، وهذا باطل كما تقدم.

وأما إبطال النحو الرابع: وقد كان هذا النحو الرابع للتمسك بالعام بالنسبة لزيد المشكوك، بلحاظ إثبات جعل شخصي على نحو القضية الخارجية الشخصية في زيد، لا بلحاظ شمول ذلك الجعل الكلي الثابت على نحو القضية الحقيقية، والذي يثبت تعنون موضوعه ببرهان الميرزا «قده»، ولا مجعول ذلك الجعل، ولا حكم ظاهري، بل المراد به إثبات جعل آخر بشمول العام لزيد وراء ذلك الجعل، كما لو فرض صدور خطاب خاص من المولى في حق زيد يقول: «أكرم زيدا»، ففي مثله نستكشف جعلاً شخصياً قائماً على زيد بالخصوص، نستكشف ذلك بالعموم.

وتوضيح ذلك يتوقف على بيان أمرين لهما دخل في فهم المطلب.

١ - الأمر الأول: هو أنه إذا ثبت دخل قيد من القيود في ملاك الحكم، وانه بدونه لا ملاك للحكم، فهذا القيد يكون التحفظ عليه من قبل المولى بأحد وجهين.

أ - الوجه الأول: هو أن يجعل الحكم ويقيده بحالة وجود هذا القيد، فيقول: «إذا كان زيد عادلاً فأكرمه»، فتكون العدالة دخيلة في ملاك الحكم، فيجعل الحكم بوجوب الإكرام مقيداً بالعدالة، وفي مثله، لا يتحمل المولى مسؤولية إحراز وجود هذا القيد، بل المكلف هو الذي لا بد أن يتصدى بنفسه لإحراز وجود هذا القيد أو إحراز عدمه.

ب - الوجه الثاني: هو أن المولى قبل جعل الحكم، يفحص عن زيد فتثبت لديه عدالته، حينئذ، يجعل وجوب الإكرام عليه مطلقاً بدون تقييد. وهذا الإطلاق لا يضر به، لأن المولى هو بنفسه قد ضمن وجود هذا القيد.

٢ - الأمر الثاني: هو أن المولى، تارة، يجعل الحكم على وجه كلي على نهج القضية الحقيقية، التي مرجعها إلى افتراض الموضوع، مقدّر الوجود، وإنشاء الحكم له كقضية شرطية، من قبيل: «أكرم كل فقير»، فإن مرجع هذا القول إلى، أنه «كلما كان إنسان فقير فأكرمه».

وتارة أخرى: يجعل الحكم على وجه شخصي على نهج القضية الخارجية، من قبيل أن يُعين أشخاصاً محددين موجودين بالفعل ثم يقول: «أكرم هؤلاء»، وحينئذ، إذا فرض أنه ثبت أن قيداً ما دخيلاً في الملاك، وأنه لا ملاك في وجوب الإكرام إلا مع افتراض العدالة، فإن كان الجعل الذي يريد جعله المولى من القسم الأول - وهو الجعل على وجه كلي على نهج القضية الحقيقية - إذن فيتعين على المولى حفظ التحفظ المولوي على هذا القيد بالطريقة الأولى كما تقدمت في الأمر الأول، وذلك بأن يأخذ هذا القيد قيداً في الوجوب فيقول: «أكرم كل فقير إذا كان عادلاً»، وحينئذ، لا يمكن للمولى التحفظ على هذا القيد بالطريقة الثانية، وهي أن يتصدى المولى بنفسه لإحراز وجود هذا القيد في تمام أفراد موضوع القضية الحقيقية، لأن القضية الحقيقية، موضوعها هو، الجامع بين مقدّر الوجود، ومحقق الوجود.

ومن الواضح، أن المولى لو فرض أن لديه علم الأولين والآخرين، فغاية ما يقتضيه علمه هو أنه يحيط علماً بحال من هو موجود بالفعل من

الفقراء، لكن هذا لا يكفي في القضية الحقيقية، لأن موضوعها هو الجامع بين من هو موجود بالفعل، وبين من سوف يوجد في المستقبل، والأفراد التي سوف توجد، يمكن أن تكون عادلة، ويمكن أن تكون غير عادلة، وحينئذٍ، لكي يكون الجعل مطابقاً للملاك، فلا بدّ من تضيق دائرة الموضوع وأخذ العدالة قيداً فيه.

وبهذا يتضح عدم إمكان إحراز القيد بالنحو الثاني، فإنه إن ضمن إحراز عالم الواقع وإحراز القيد فيه، فإنه لا يمكنه ضمان عالم الإمكان.

وإن كان الجعل جعلاً للحكم على نهج القضية الشخصية، بأن يجعل الحكم على أفراد موجودين فعلاً في الخارج، حينئذٍ، هنا قد يمكن للمولى باستعانة علم عادي، أو علم غيبي، أن يتحفظ على القيد بكلتا الطريقتين، وذلك بأن يجعله شرطاً تارة، كما في القضية الحقيقية فيقول: «أكرم من كان عادلاً من هؤلاء».

وأخرى: بأن يفحص هو شخصياً ويضمن وجود القيد، وحينئذٍ، يجعل الحكم مطلقاً من دون قيد، وهذا كالمصلحة، فإن المولى لا يقيد الحكم بها، بل هو يضمنها.

وحينئذٍ نأتي إلى شرح الافتراض الرابع، محل الكلام فنقول: إنه عندنا جعل كلي على نهج القضية الحقيقية، وهو جعل وجوب الإكرام على كلي الفقير، وقد ثبت بالمخصص المنفصل، أن قيد العدالة دخيل في الملاك، وهذا الجعل الكلي لا يمكن التحفظ على القيد فيه إلاّ بأخذه قيداً في موضوعه، وهذا معناه، أنه لا بدّ من أخذ العدالة قيداً في موضوع الجعل الكلي، فيصير موضوع هذا الجعل مركباً من الفقر والعدالة.

وهذا هو معنى التعنون الذي ادّعاه الميرزا «قده»، ولهذا، فإنّ كلام الميرزا «قده» هذا، يتم في الجعول الجارية على نهج القضايا الحقيقية، وحينئذٍ، لا يمكننا التمسك بهذا الجعل - أي بالعام - في الشبهة المصداقية، لعدم علمنا وإحرازنا لقيد العدالة في زيد.

ولكن إذا كان جعلاً شخصياً على نهج القضية الشخصية، بخصوص زيد المشكوك، فحيث أن موضوع هذه القضية محدد بزيد، فيمكن أن يفرض حفظ القيد بالطريقة الثانية، وهي ضمان نفس المولى للقيد، بدون حاجة إلى أخذ القيد في موضوع الجعل مسبقاً، بل يجعل جعلاً شخصياً لوجوب إكرام من دون أخذ العدالة قيداً في موضوع الوجوب، إذن فبشمول «أكرم كل فقير» لزيد تُثبت هذا الجعل الشخصي، وهو جعل وجوب إكرام على زيد على نهج القضية الشخصية الخارجية، ونستكشف منه إننا أن المولى هو الضامن لقيد العدالة.

وهذا التقريب، إنما يتم إذا ورد من المولى خطاب خاص بزيد، يقول: «أكرم زيداً» وعلمنا من الخارج أن المولى لا يحب إكرام الفاسق، ففي مثله نقول: إن خطاب «أكرم زيداً» يدل على جعل شخصي، ولا موجب لرفع اليد عن إطلاقه لمجرد علمنا من الخارج بأن الفاسق لا يُراد إكرامه، إذ لعل المولى تحفظ على القيد بالطريقة الثانية، وحينئذ، نتمسك بإطلاق «أكرم زيداً» لإثبات وجوب إكرامه، وبالتالي لإثبات عدالته.

ولا يُقال: إن ذلك أجنبي عن شأن المولى، أي إثبات عدالته، وذلك لأن المولى الذي يهتم بجعل الوجوب لزيد مباشرة، من شأنه أن يفحص خصوصيات زيد من عدالة ونحوها، وإلا، لو لم يفحص، لعلق الحكم على الكلّي الطبيعي، ولما كان قد علق حكمه على زيد.

لكن في المقام لم يصدر مثل هذا الخطاب الخاص من المولى بوجوب إكرام زيد، وإنما يُدعى تحصيل نتيجة مثل هذا الخطاب الخاص، من عموم «أكرم كل فقير».

وهذا غير صحيح، لأن مرجع ذلك إلى افتراض أن خطاب «أكرم كل فقير»، بإزائه جعلان، جعل كلّي على نهج القضية الحقيقية وجعل آخر على نهج القضية الشخصية الذي انصبّ على زيد، فيكون هذا الخطاب مبرزاً لجعلين، وهذا خلاف ظاهر الجملة الإنشائية، فإن ظاهر كل جملة إنشائية أنّها في مقام إبراز جعل واحد لا جعلين.

نعم لو حوّلنا الجملة الإنشائية إلى جملة خبرية، فلا بأس حينئذ بتعدد المجعول كما لو قلنا: «إن الله أوجب على العباد خمس فرائض»، فنكون هنا قد جمعنا بين جعل الصبح، وجعل الظهر، وجعل العصر، وهكذا المغرب والعشاء.

وبتعبير آخر هو، إنّ كل كلام واحد له مدلول تصوري واحد ومدلول تصديقي واحد.

وبهذا يبطل هذا النحو الرابع، وبهذا تتم لدينا صيغة البرهان على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنّ التمسك بالعام فيها لا بدّ أن يكون على نهج واحد من الأنحاء الأربعة، وقد بطلت جميعها.

إذن لا يجوز التمسك بالعام فيها، لكن بنفس هذه الطريقة التي اتضح بها عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، توضح ان عدم جواز التمسك هذا ليس حكماً مطلقاً، بل هناك حالتان يجوز فيهما التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وذلك لعدم تمامية البرهان المذكور فيهما.

١ - الحالة الأولى: هي فيما إذا فرض أنّ الحكم في العام كان مجعولاً على نهج القضية الخارجية الشخصية، كما لو قال: «أكرم فقراء بلدي»، وكان المأمور بالإكرام يعلم بأنّ المولى من ذوقه انه لا يرضى بإكرام الفساق منهم، حينئذ، المكلف، يتمسك بنفس هذا العام لإكرام الفرد المشكوك فيهم، ويثبت عدالته أيضاً، وذلك لأنّ النحو الرابع يتم فيه لأنّا نستكشف من هذا العموم جعلاً واحداً على نهج القضية الخارجية الشخصية، ويكون هذا القيد مضموناً من قبل المولى، وفي مثله، يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

ولكن بحسب الحقيقة والدقة، فإنّ هذا ليس بشبهة مصداقية، لأنّ القيد هنا، لم يؤخذ في عالم الجعل، نعم، تثبت دخالته في الملاك، وإنّ المولى جعل الرجوب مطلقاً وضمن ثبوت قيد العدالة بنفسه من دون أن يأخذه في موضوع الجعل، فيكون هذا المورد بالدقة روح الشبهة المصداقية، وليس

نفسها، لأنَّ الشبهة المصداقية معناها: إنَّ الحكم مقيد بقيد، ونشك في انطباقه خارجاً.

ففي كل مورد، كان الحكم مجعولاً على نهج القضية الشخصية الخارجية، وكان موضوع الحكم عدد محدود قابلاً لأنَّ يكون المولى هو المتصدي بنفسه، والمحرز لوجود القيد فيه، ففي مثله، إذا صدر الخطاب مطلقاً، حيث لا نلتزم في كونه مقيداً، ولا نتردد في إكرام كل فقير هو داخل تحت دائرة العام، لأنَّ المخصص المنفصل لا يعنون مثل هذا الجعل، فهنا نتمسك بالعام ما لم ينصب المولى قرينة على انه تخلى عن مسؤولية ضمان وجود القيد، كما لو قال: «أكرم فقراء محلتي»، وقال في مخصص منفصل، «لا تكرم فساق الفقراء»، فالمخصص هنا، ناظر للعام ومقيد له، فمثل هذا المخصص، يكون قرينة على أنَّ المولى لم يتصدَّ لإحراز القيد بنفسه، بل ترك أمره إلى المكلفين.

بخلاف ما إذا لم يكن المخصص ناظراً لذلك، كما لو قال المخصص، «لا أحب إكرام فاسق إطلاقاً»، فهذا المخصص ليس ناظراً إلى العام، فلا يكون قرينة على تخلي المولى عن مسؤولية إحراز القيد بنفسه فالتمسك بالعام في الحالة الأولى في الشبهة المصداقية، يتوقف على ثلاثة شروط.

أ - الشرط الأول: هو أن يكون جعل الحكم على نهج القضية الشخصية الخارجية.

ب - الشرط الثاني: هو أن لا ينصب المولى قرينة على تخليه عن ضمان القيد.

ج - الشرط الثالث: وهو أن لا يثبت من الخارج فقدان هذا القيد في بعض أفراد العام، كما لو قال: «أكرم فقراء محلتي»، ثم علمنا بمخصص منفصل، انه لا يحب إكرام الفساق مطلقاً، فهنا، نتمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الفرد المشكوك في عدالته ولكل أفراد هذا العام إلا إذا علمنا بأنَّ بعض أفراد هذا العام فاسق، وأما إذا علمنا بفسق أحدهم فهذا معناه ان القيد

قد أخذ في موضوع الجعل، وإلا لما حصل التحفظ عليه وللزم شمول الخطاب للفاقد بالفعل. وهذا خلاف حكم المخصص بخروج الفساق عن موضوع حكم العام ما دام هناك جعل واحد، إلا إذا التزمنا بجعلين، فيعود المحذور السابق حيثئذ، وإذا تحققت هذه الشروط الثلاثة. يمكن حينئذ التمسك بالعام لإثبات الحكم في المشكوك، وبالتالي لإثبات أن المولى قد ضمن بنفسه وجود هذا القيد في تمام هذه الموارد. ومثال ذلك، المثال المعروف: لعن الله بني أمية، حيث يقال فيه، بأن هذا عام، خرج منه بالمخصص اللبي العقلي. المؤمن من بني أمية، لأن الإمام لا يلعن المؤمن.

وحيثئذ، إذا شككنا «بخالد بن يزيد»، أنه مؤمن أو غير مؤمن، فهل يمكن التمسك بنفس هذا العموم لإثبات أن كل أموي غير مؤمن أو لا؟.

فنقول: أن هذا العام، من الموارد التي يجوز التمسك فيها بالعام، لأن ظاهر قوله ﷺ لعن الله بني أمية قاطبة، أنه قضية خارجية، لا حقيقية، ولم يرد من المولى قرينة على أنه تخلّى عن إحراز قيد الإيمان، ولا نعلم أن أموياً كان مؤمناً، إذن فتمام الشروط متوفرة، إذن فيتمسك بالعام لإثبات أن كل أموي ليس بمؤمن. لأن مجرد العلم بدخل قيد الإيمان في الملاك لا يوجب إنثلام ظهور الخطاب العام من عمومته. بعد أن كان حفظ القيد المذكور بالنحو الثاني كما عرفت. وهذا يقتضي التمسك بالعام وهذا روح الشبهة المصداقية لا نفسها لأن القيد لم يؤخذ في الجعل رغم أنه أخذ في الملاك فيكون الشك في أصل التخصيص.

٢ - الحالة الثانية: المستثناة من عدم جواز التمسك بالعام هي، فيما إذا كان الجعل على نهج القضية الحقيقية، لكن كان هذا القيد المشكوك سنخ قيد راجع أمره إلى الشارع، بحيث يمكن للشارع أن يحرز وجوده في كل أفراد العام موضوع القضية الحقيقية المحققة الوجود والمقدرة الوجود، كما إذا ورد عام يقول: «كل ماء مطهر»، فهذا حكم بالمطهرية على كل أفراد الماء على نهج القضية الحقيقية، ثم علمنا من الخارج بمخصص منفصل يقول: «إن

الماء النجس لا يُطهر»، لكن لا ندري، أنه هل يوجد ماء نجس في الخارج أم لا؟.

فإذا قلنا بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية هنا، نقول حينئذٍ، إن مقتضى عموم قوله، «إن كل ماء مطهر»، إن المطهريّة ثابتة لكل أفراد المياه، وحيث أنه لا مطهريّة بلا طهارة، حينئذٍ نستكشف أن الطهارة محفوظة في كل المياه ولو قلنا بعدم جواز التمسك بالعام هنا.

وحينئذٍ لو شككنا في طهارة «ماء الغسالة ونجاسته»، حينئذٍ، لا يمكن التمسك بعموم «إن كل ماء مطهر» لإثبات مطهريّة ماء الغسالة، وذلك للعلم بخروج النجس عن هذا العموم، ولا ندري بأن ماء الغسالة نجس أو طاهر، لكن الصحيح هو، جواز التمسك بالعام هنا في الشبهة المصداقية، لأن قيد «الطهارة والمطهريّة» وإن كانت القضية حقيقية، لكن هذا القيد هنا، مرجعه إلى جعل الشارع، وعليه فهو، سنخ قيد يمكن للشارع أن يضمن وجوده في تمام أفراد الماء المحققة الوجود، والمقدرة الوجود، وذلك كما إذا حكم في جعل آخر على نهج القضية الحقيقية بأن «كل ماء طاهر»، إذن هو قد ضمن بأن كل ماء محقق أو مقدّر الوجود فهو مطهر، وعليه: فنتمسك بعموم «إن كل ماء مطهر»، لإثبات مطهريّة كل ماء نشك في طهارته أو نجاسته، وهذا التمسك في هذه الصورة، مشروط بالشرط الثاني والثالث.

وهذه الحالة هي التي يعبر عنها، بأنه إذا كانت الشبهة المصداقية للعام شبهة حكمية في نفسها فإنه يجوز التمسك بالعام فيها، لأنه شك في أن المولى جعل النجاسة على ماء الغسالة أو لا، لكن هي مصداقية بالنسبة للعام.

بقي علينا التعرض لما نسب إلى الشيخ الأعظم (قده) من التفصيل في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بين ما إذا كان المخصص المنفصل لفظياً. فلا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، وبين ما إذا كان لبياً، فيجوز التمسك بالعام فيها. وقد شرح المتأخرون، كالمرزا (قده) هذا التفصيل حيث ذكروا بأن نكتة الفرق بين المخصص اللفظي والمخصص

اللبي، هي أن المخصص اللفظي يكون حجة بمقدار الظهور وملاكه، وأن العام يسقط عن الحجية بمقدار ما يكون المخصص حجة. والفرد المشكوك في عدالته يحتمل أن يكون مشمولاً لظهور المخصص ودائرة حجيته له، إذن فيحتمل عدم شمول حجية العام له لأن حجية العام إنما تكون في موضع لا يكون فيه حجة للمخصص، وحجية المخصص تابعة لظهوره وظهوره محتمل الإنطباق على زيد المشكوك. إذن لا يحرز انطباق حجية العام على زيد المشكوك. وأما المخصص اللبي، فإن حجيته من باب القطع واليقين وليست من باب الظهور، وحينئذٍ، لا يتصور له شبهة مصداقية. لأن المخصص هو القطع، والقطع لا معنى للشك فيه بوجوب إكرام زيد أو لا، لأن المخصص هذا لا يشمل.

وهذا التقريب واضح البطلان، لأن اللبي وإن كان ميزانه القطع، ولكن هذا القطع لا ينسب إلى الأفراد كلها فرداً فرداً، بل يُنسب إلى العنوان الكلي وهو عنوان الفاسق شأنه في ذلك شأن الظهور، إذ كلاهما ناظر إلى القضية الكلية. فإذا قام دليل على أنه لا يجوز أكرام الفاسق، وشككنا في أن زيداً، هل هو مصداق لهذا العنوان أو لا، حينئذٍ، إن تم برهان الميزان (قده) على التعنون، يصبح موضوع العام مركباً في المخصص اللبي أيضاً، وحينئذٍ، لا يجوز التمسك بالعام في شبهة المصداقية.

نعم يمكن أن يُجعل هذا الفرق، فرقاً بين المخصص اللفظي واللبي بلحاظ الشرط الثاني من الشروط الثلاثة لجواز التمسك بالعام في شبهة المصداقية، في مورد يجوز فيه التمسك بالعام في شبهة المصداقية، كما في الحالتين المتقدمتين، وقد كان الشرط الثاني هو عدم نصب قرينة من قبل المولى على التخلي عن مسؤوليته في ضمان وجود القيد، وهنا في موارد المخصص اللبي يكون عدم نصب القرينة على التخلي عن مسؤوليته أمر واضح، لأن المخصص اللبي هنا ليس كلاماً للمولى، وإنما هو دليل من عمل العقل أو الإجماع ونحوه، إذن فانهفاظ الشرط الثاني في غاية الوضوح. وأما في موارد المخصص اللفظي، فإن الشرط الثاني لعله متلزم في

كل مورد كان هذا المخصص أضيق دائرة من العام كما هو معنى المخصص .
فلو قال: أكرم كل فقراء محلتي، ثم قال في مخصص منفصل، لا تكرم
الفساق منهم، فهذا الخطاب المخصص بنفسه معناه إن المولى يتقرب وجود
فساق في محلته وإلا لما وجهه ولذا يمكن اعتباره قرينة على التخلي عن
إحراز هذا القيد في فقراء محلته، إذ لو كان محرزاً لعدم فسق أحد منهم، لما
صح منه إذن أن يأتي بالمخصص المنفصل . وبناء على هذا يكون تفصيل
الشيخ الأعظم (قده) صحيحاً، لكن في إطار هاتين الصورتين المزبورتين،
حيث يكون المخصص اللبي كاشفاً عن انحفاظ الشرط الثاني، وهو عدم
نصب قرينة على التخلي عن ضمان القيد، ويكون المخصص اللفظي كاشفاً
عن عدم انحفاظه .



في استصحاب العدم الأزلي

ويُعتبر هذا البحث من توابع بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لما قيل: إنه يُحتاج إليه في ثلاثة مواضع - كما سنعرضها - أحدها، بل أولها هو، إحراز وتنقيح موضوع العام باستصحاب العدم الأزلي العنوان المخصص، حيث يقال: هذا فقير بالوجدان، وليس بفاسق بالاستصحاب، لأنّ الفسق عنوان عارض يُستصحب عدمه، فيتنقح بذلك موضوع حكم العام حيثئذٍ، فيجب إكرام هذا الفرد المشكوك دخوله تحت المخصص.

ولذا فإنّه بعد الفراغ عن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، صار الكلام إلى أنّه، هل يمكن إحراز حكم العام - بدلاً عن التمسك باصالة العموم - بإجراء الاستصحاب الموضوعي، وذلك بأنّ نستصحب عدم عنوان المخصص، لأنّ حكم العام كان مرهوناً بعد التخصيص بأمرين: أحدهما الفقر، والثاني، عدم الفسق، والفقر حاصل بالوجدان لأنه أمر خارجي ملموس، وعدم الفسق يُحرز بالاستصحاب، وبذلك يتنقح موضوع حكم العام.

وهذا التعويض لا إشكال فيه لو فرض أنّ الصفة التي أخذت في المخصص كانت سنخ صفة مسبوقة بالعدم مع انحفاظ موضوعها، كما هو الحال في مثل الفسق في دليل، «أكرم كل فقير»، ولا تُكرم فساق الفقراء، فإنّ الفسق صفة مسبوقة بالعدم مع انحفاظ موضوعها، لأنّ الإنسان لا يولد

فاسقاً، وإنّما يحدث له الفسق، ففي مثله لا إشكال في جريان استصحاب عدم هذه الصفة، ويتنقح بذلك موضوع العام.

وإنّما الكلام، لو فرض أنّ هذه الصفة كانت سنخ صفة غير مسبقة بالعدم، إلّا بعدم موضوعها رأساً بنحو السالبة بانتفاء موضوعها، كما لو كان المخصص في مثالنا، لا تُكرّم الأمويين من الفقراء، فإنّ الأموية ليس لها حالة عدم سابقة على وجود الإنسان المشكوك كونه أموياً، بل ذلك الإنسان منذ ولادته، إمّا أنّ يكون أموياً أو غير أموي، والمثال الفقهي المعروف لهذه المسألة، هو مسألة القرشية بناءً على الفتوى المشهورة، من أنّ كل امرأة تبلغ سن اليأس في الخمسين من عمرها، وخرج من تحت هذا الحكم، المرأة القرشية، فإنّها تبلغ سن اليأس في الستين من عمرها، فإذا شك في امرأة في انها قرشية أم لا؟ فهي شبهة مصداقية، وإذا كان لا يمكن التمسك بالعام في شبهة المصداقية، فترجع حينئذٍ إلى استصحاب عدم الأزلي، والقرشية ليس لها عدم سابق إلّا بعدم موضوعها رأساً وهو المصطلح عليه بالعدم الأزلي، إذن من هنا وقع الكلام في أنّه هل يمكن استصحاب هذا عدم الأزلي أو لا يمكن؟

واستصحاب عدم الأزلي هذا يُحتاج إليه في مواضع ثلاث.

١ - الموضع الأول: هو ما طرحناه أولاً من أنّه يُحتاج إليه، لتنقيح موضوع حكم العام، فنجري استصحاب عدم الأموية لإثبات حكم العام.

٢ - الموضع الثاني: لا لتنقيح موضوع حكم العام، وإنّما تُجرّيه لنفي حكم الخاص، كإجرائه لنفي حكم الخاص وهو حرمة إكرام الأموي.

٣ - الموضع الثالث: فيما لو لم يكن عندنا عام وخاص، ولكن ورد دليل ابتداءً، وعلّق حكماً على عنوان موصوف بصفة، كما لو ورد: يُستحب الإلتزام بالقرشي: ثم شككنا في كون هذا الشخص انه قرشي أو لا، حينئذٍ، هل يجري استصحاب عدم كونه قرشياً لنفي الحكم المعلق على هذا العنوان أو لا؟

والكلام المشهور للميرزا (قده)، والجدل الذي وقع بينه وبين القائلين باستصحاب العدم الأزلي، هو ناظر إلى الموضع الأول، كما أنَّ ما ذكره الميرزا (قده) من البرهان على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي، إنما يصب في الموضع الأول دون الموضوعين الآخرين.

والمحقق العراقي (قده)، أيضاً منع من جريان استصحاب العدم الأزلي، لكن على تقدير دون تقدير، وكلامه يشمل المواضع الثلاثة، فهو يبرهن على عدم جريانه في المواضع الثلاثة.

نعم. ذكر الميرزا (قده) بياناً آخر - في رسالته في حكم اللباس المشكوك، غير المنقول عنه في تقارير دروسه - مفاده لو تم، فهو يقتضي المنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي في الموضع الثاني والثالث.

إذن ما هو مصب البحث إنما هو الموضع الأول، الذي يهمننا فعلاً، باعتباره من توابع بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، لأننا نتمسك فيه بالاستصحاب بدلاً عن العموم، لإثبات حكم العام وتنقيح موضوعه، وهو الذي ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى جريانه^(١).

وذهب الميرزا (قده) إلى المنع من جريانه^(٢) مطلقاً.

وذهب المحقق العراقي (قده) إلى التفصيل^(٣)، وذهب السيد الخوئي (قده)^(٤) إلى جريانه تبعاً لصاحب الكفاية (قده).

وهنا في مقام إجراء هذا الاستصحاب ينبغي أن نلتفت إلى مسلكين سابقين في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصدقية.

١ - المسلك الأول: هو مسلك الميرزا (قده) القائل بأن موضوع حكم

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ص ٣٤٦.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٤٦٤ - ٤٦٥.

(٣) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٣.

(٤) هامش أجود التقريرات - الخوئي - ص ٤٦٥ - ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٧٢.

العام يتعنون بنقيض موضوع حكم الخاص . وبذلك يصبح موضوع حكم العام مركباً من جزأين . أحدهما ، موضوع العام - الفقر - والثاني - عدم الفسق ، وقد تقدم تفصيله .

٢ - المسلك الثاني : وهو مسلك المحقق العراقي القائل بإنكار التعنون ، حيث ذهب إلى أنَّ المخصص المتصل بمنزلة موت بعض أفراد العام ، وهذا لا يوجب أخذه قيداً في موضوع العام ، فيبقى العام على حاله ، غايته أنه خرج بالتخصيص كأنهم ماتوا .

وهنا أطروحة استصحاب العدم الأزلي ، يمكن تعقلها على المسلك الأول بلا إشكال ، حيث يُقال : إنَّ موضوع العام بعد تخصيصه بالمنفصل ، أصبح مركباً من جزأين ، الفقر ، وعدم الفسق ، والأول محرز بالوجدان ، والثاني نحرزه بالاستصحاب ، وحيثُذ ، في مورد كَوْن المخصص صفة غير مسبقة بالعدم ، من قبيل ، الأموية ، والقرشية ، يقع النزاع ، في أنه ، هل يجري استصحاب عدم القرشية أو لا .

وأما بناءً على المسلك الثاني : فإنَّ أطروحة استصحاب العدم الأزلي لا يمكن تعقلها ، لأنَّ موضوع حكم العام لا يتعنون ، بل يبقى موضوعه ذات الفقير حتى بعد التخصيص ، إذن ، فعدم الخاص - الذي هو «عدم الفسق» أو «عدم القرشية» - ليس جزءاً من موضوع حكم العام ، إذ لو كان جزءاً من موضوع حكم العام ، لكان هذا خُلْف إنكار التعنون ، وحيثُذ ، إذا لم يكن عدم الخاص جزءاً من موضوع حكم العام ، فكيف يُعقل جريان الاستصحاب في «عدم الفسق» فضلاً عن «عدم القرشية» .

إذن فباب الاستصحاب الموضوعي لإحراز حكم العام فسد نهائياً ، قبل وصول النوبة إلى إحراز حكم الخاص بهذا الاستصحاب ، لأنَّ الاستصحاب إنما يجري لإثبات حكم شرعي ، أو موضوع لحكم شرعي ، والمفروض أنَّ «عدم الفسق» ليس جزءاً من موضوع حكم العام ، إذن فهو ليس حكماً شرعياً أو موضوعاً أو أثراً لحكم شرعي . والذي يبدو من صاحب الكفاية - وهو بصدد

علاج هذه المشكلة - أنه يريد تخريج جريان استصحاب عدم المخصص . مع فرض عدم تعنون العام . فيقول : «إن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص ، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعي في غالب الموارد إلا ما شذَّ ممكناً . فبذلك يحكم عليه بحكم العام ، وإن لم يجز التمسك به بلا كلام» .

وحاصل ما يفهم من كلام صاحب الكفاية . جواباً على هذا الإشكال هو أن يُقال : إن العام وإن تعنون موضوع حكمه بعدم الفسق ، ولكن بحكم كونه عاماً كأنه يُنشئ الحكم على كل العناوين الممكنة للعام ، كالفقير ، والعاقل ، وغير الفاسق ، والفقير غير العادل . فهذه العناوين كلها عناوين لموضوع الحكم . كان الحكم ثابت لها ، وبعد ورود المخصص - لا تكرم الفاسق - نريد أن نُجري استصحاب عدم كون هذا الفرد فاسقاً ، والمخصص عند مجيئه ، أسقط حكم العام الوارد على أحد هذه العناوين . وهو عنوان الفاسق وما يلازمه ، وهو الفقير غير العادل ، وبقي حكم العام على سائر العناوين الأخرى التي منها عنوان الفقير غير الفاسق ومنها ، الفقير العادل ، وحينئذ ، فزيد المشكوك في عدالته وفسقه ، لكي ثبت حكم العام له - وجوب الإكرام - يجب أن نطبق عليه أحد هذه العناوين الباقية تحت العام ولم يخرجها المخصص .

أما عنوان الفقير العادل ، فلا يمكن التطبيق عليه ، لأنه عنوان وجودي ، وعدالته غير محرزة ، وأما عنوان الفقير غير الفاسق ، فيمكن التطبيق عليه ، لأن الفقر محرز بالوجدان . وكونه غير فاسق ، وهو نعت عديمي ، يمكن إحرازه بالاستصحاب فيكون من العناوين الباقية تحت العام وبهذا يثبت له حكم العام .

وخلاصة هذه المحاولة هي ، أنه لا يلزم الاعتراف بأن الحكم المجعول في العام له موضوع كلي وجداني ، مركب من جزأين ، أحدهما ، الفقر ، والثاني ، عدم الفسق ، كما يقول الميرزا (قده) لكي نحتاج إلى إجراء

الاستصحاب في عدم الفسق، وإنما نقول: إن العام قبل مجيء المخصص، وزع الحكم على جميع العناوين، وبعد مجيء المخصص أسقط الحكم عن بعضها، وحينئذ، يمكن إدراج المشكوك تحت أحد العناوين الباقية تحت العام ولم يخرجها المخصص، فيثبت لها حكمه.

إلا أن هذه المحاولة غير صحيحة، وذلك لأن العام حينما ورد بلسان، «أكرم كل فقير»، فهو وإن جعل الحكم على كل العناوين الممكنة له، لكن ليس معنى هذا، أن هذه العناوين بما هي عناوين، صارت موضوعات للأحكام الشرعية، بل بمعنى أن حكم العام عليها لا يختص بأفراد هذا العنوان دون أفراد ذاك العنوان، وليس معنى عدم إكرام الفاسق، أنه حَكَمَ بعدم إكرامه بما هو جزء، فإن هذا خلف وحدة الجعل، إذ العموم معناه عدم الاختصاص، لا الجمع بين الاختصاصات، إذن، فعدم الفسق لم يقع جزءاً من موضوع حكم العام لكي تُجري فيه الاستصحاب، بل إن لسان «أكرم كل فقير» يدل عمومته على أن الحكم غير مختص بأفراد العادل دون الفاسق، لا أنه اختص بهذا تارة، وبذاك أخرى، إذن، فبناءً على أن العام لا يتعنون بمقتضى حكم الخاص، فإن أمكن لصاحب هذا المسلك، أن يتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، فهو، وإلا فسوف يتعذر عليه الوصول إلى صيغة فنية لإجراء استصحاب موضوعي في العدم غير الأزلي - كعدم الفسق - فضلاً عن العدم الأزلي - كعدم القرشية.

وبعد تحرير المسألة، يتبين أن الأقوال في المسألة ثلاثة.

١ - القول الأول: هو المنع من جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقاً، كما ذهب إليه الميرزا (قده).

٢ - القول الثاني: هو القول بالتفصيل، فيجري على بعض التقادير، دون بعضها الآخر، كما ذهب إليه المحقق العراقي (قده).

٣ - القول الثالث: هو القول بجريانه مطلقاً، كما هو مقتضى إطلاق عبارة الكفاية.

وقد ذهب إلى هذا الأخير السيد الخوئي (قده) تبعاً للكفاية.

ولتمحيص الأقوال، نبدأ بالأول، وهو عدم جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقاً، كما هو مختار النائبني (قده). فإن الميرزا (قده) له كلامان، كلام مذكور في كتب مقرري بحثه، ناظر إلى الموضع الأول، وهو المنع من جريانه لإثبات حكم العام بعد التخصيص، حتى إنَّ المحقق العراقي (قده) عندما اعترض عليه، كان مصب اعتراضاته الموصعين الأخيرين، فردَّ عليه السيد الخوئي (قده) بأنَّ كلامه في واد، وكلام الميرزا (قده) في واد آخر، حيث أنَّ كلا منهما تكلم في موضوع غير ما تكلم به الآخر. فالميرزا ناظر إلى الموضع الأول بينما العراقي ناظر إلى الثاني والثالث.

وللميرزا (قده) كلام آخر ذكره في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك، حيث ذكر فيها كلاماً لو تمَّ، لكان ناظراً فيه إلى الموضعين الأخيرين، ومانعاً فيه من جريان الاستصحاب المذكور فيهما.

ويقع الكلام في تحقيق الأول في جهتين.

١ - **الجهة الأولى:** هي في فرز النقاط، لنعرف أين يقع الاختلاف بين الميرزا (قده)، وبين السيد الخوئي والكفاية القائلين بجريانه مطلقاً، فهنا عدة نقاط.

أ - **النقطة الأولى:** وهي تتضمَّن مطلباً كلياً كبروياً، وحاصله: هو أنه كلما كان الموضوع مركباً من جزأين، سواء كانا وجوديين أو عدميين، أو أحدهما وجودي، والآخر عدمي، فإن كان هذا الجزء المأخوذ في الموضوع، مأخوذاً فيه بما هو هو، وبحيال ذاته، فحينئذٍ، إنَّ كان له بهذا الاعتبار، حالة سابقة، أمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي فيه، وحينئذٍ، يُحرز الموضوع بوجدان ونحوه، فيتفتح به موضوع حكم العام.

وأما إذا كان هذا الجزء غير مأخوذ في الموضوع بما هو هو، بل مأخوذ

فيه بما هو نعت ووصف للجزء الآخر فحينئذٍ، لكي نُحرزه بالاستصحاب، لا بدّ أن يكون له ثبوت في السابق بما هو نعت للآخر على النحو الذي أخذ به جزءاً في الموضوع.

وأما إذا كان له ثبوت في نفسه، وبما هو هو، لا بما هو نعت، حينئذٍ، فاستصحاب حالته السابقة بما هو هو وبحيال ذاته، لإثبات كونه نعتاً للآخر، لا يمكن أن ننقح به ثبوته النعتي، لأنّ بقاءه وإن كان ملازماً مع نعتيته، ولكن هذا الاستصحاب يكون مثبتاً حينئذٍ، وهذا ضابط كلي اتفق عليه الميرزا (قده) مع السيد الخوئي (قده).

٢ - النقطة الثانية: هي ان الميرزا (قده)، قال: إنّه كلّما كان الموضوع مركباً من جوهرين أو من عرضين عرضيين، سواء كانا عرضيين لجوهر واحد في مرتبة احدة، أو كانا عرضيين لجوهرين، أو كان الموضوع مركباً من جوهر وعرض لجوهر آخر، ففي كل هذه الأقسام لا يعقل أخذ هذا الجزء على نحو النعتية، بل لا بدّ من أخذه بما هو هو، لأنّ هذا الجزء بعد أن لم يكن من عوارض الجزء الآخر، بل كان جوهرأ في قبال ذاك الجوهر، أو عرضاً في قبال ذاك العرض، إذن فلا رابط بينهما لكي يؤخذ بما هو، نعت للآخر، إذن، فلا معنى لأخذه بما هو نعت، في كل هذه الحالات والأقسام.

نعم قد يتصدّى المولى بعناية، فيأخذ عنوان «المقارنة»، كتقارن دخول زيد مع مطر السماء، فدخول زيد من عوارض زيد، ومطر السماء من عوارض السماء، فهذان عرضان لموضوعين، لكن المولى أخذ فيه عنوان المقارنة، وهذا أمر معقول، لكن هذا غير النعتية، لأن المقارنة شيء، والنعتية شيء آخر، فأخذ المقارنة لا يُحقّق اعتبار النعتية لأحدهما بالنسبة للآخر وانه ملحوظ بما هو وصف ونعت من أوصاف الآخر.

إذن في هذه الأقسام كلها، لا تُعقل النعتية، وإنّما تُعقل النعتية في حالة كون الموضوع مركباً من جوهر - محل وموضوع - ومن عرض قائم بذلك الجوهر إمّا بلحاظ وجود العرض، وإمّا بلحاظ عدم العرض، ففي مثله،

تكون النعتية معقولة، سواء كان الجزء الثاني المشارك، مع الجوهر، أو مع المحل، وجود العرض، أو عدم العرض، فهنا النعتية معقولة.

وهذه النقطة إلى هذا الحد، لا خلاف فيها بين الميرزا (قده)، والسيد الخوئي (قده)، كما أنّ هذه النقطة، تمثل نحواً من البحث في صغرى النقطة الأولى، أي تشخيص انه متى يجري الاستصحاب. ومتى لا يمكن جريانه.

٣ - النقطة الثالثة: وفيها يقول الميرزا (قده)، إنّ الموضوع إذا كان مركباً من المحل ووجود العرض، فالنعتية ليست فقط معقولة، بل تكون ضرورية، حينئذٍ، لا بدّ من أخذ الجزء، وهو العرض، على نحو النعتية في الموضوع، كما في «الإنسان والعلم أو العدالة» فهنا، العلم أو العدالة، لا بدّ وأنّ تؤخذ بما هي وصف ونعت للإنسان العالم أو العادل، لا بما هي شيء بحيال ذاته فقط.

وفي هذه النقطة، الميرزا (قده)، والسيد الخوئي (قده) متفقان.

لكن يختلفان في تفسير هذا^(١)، بمعنى أنّه كيف نبرهن على أنّ الوصف إذا كان مأخوذاً في الموضوع يجب أن يؤخذ بنحو نعتي، لا بما هو هو. ففي طريقة إثبات ذلك يوجد خلاف بينهما.

٤ - النقطة الرابعة: هي انه، قد عرفت أنّ الموضوع إذا كان مركباً من المحل وعدم العرض، - مثل «إنسان، وعدم العلم» - فالنعتية كانت معقولة بموجب النقطة الثانية.

وهنا في النقطة الرابعة، يقول الميرزا (قده): إنّ هذه النعتية ليست معقولة فقط، بل هي ضرورية كضرورية النعتية في طرف الإثبات فيما لو فرض أخذ العرض مع محله في موضوع الحكم، بمعنى أنّ العرض متى أخذ في الموضوع إثباتاً أو نفيّاً، يجب أن يؤخذ نعتاً، فالميرزا (قده) هنا يقيس

(١) أجدد التقريرات - الخوئي - هامش ص ٤٦٦ - ٤٦٧ - ٤٦٨ - ٤٦٩ - ٤٧٠ - ٤٧١ - ٤٧٢.

عدم العرض بثبوت العرض، فكما ذكر في الثالثة من أنه إذا أخذ الموضوع مركباً من المحل وثبوت العرض، فالنعتية ضرورية، فكذلك في الرابعة، فيما لو أخذ المحل مع عدم العرض فالنعتية ضرورية، وذلك لأن برهان الميرزا (قده) على الثالثة سنخ برهان يشمل النقطة الرابعة، فهو برهان يبرهن على أن العرض متى ما أخذ في موضوع الحكم، سواء كان إثباتاً أو نفيّاً، فيجب أن يكون نعتاً.

وهنا يختلف الميرزا (قده) مع الخوئي (قده) ومن سلك مسلك صاحب الكفاية (قده) من حيث إجراء استصحاب العدم الأزلي، فإن السيد الخوئي (قده) هنا يقول: إن عدم العرض ليس كوجوده، فإن العرض إذا أخذ وجوده في موضوع الحكم، - «كإنسان، وعلم» - فالعلم هنا لا بد وأن يؤخذ نعتاً، لكن إذا أخذ عدمه فيه - «كإنسان وعدم العلم» - فلا يلزم أن يكون هذا العدم نعتاً - «كالمرأة وعدم القرشية» - حتى وإن كان أخذ العدم بما هو هو، وبحيال ذاته معقولاً.

وهذا الخلاف في هذه النقطة، يؤثر في إجراء استصحاب العدم الأزلي وعدمه.

وذلك لأننا إذا بنينا في النقطة الرابعة على قول الميرزا (قده)، من أن «عدم القرشية» المأخوذ جزءاً في الموضوع، حاله كحال أي عرض وجودي «كالقرشية» نفسها، فكما أن القرشية أو أي عرض وجودي إذا أخذت في الموضوع يجب أن تكون نعتاً، فكذلك «عدم العلم، أو عدم القرشية»، حينئذٍ، وبناءً عليه، ينسب باب استصحاب العدم الأزلي كما يتنا في النقطة الأولى في القانون الكلّي، من أنه «إذا كان جزء الموضوع مأخوذاً بما هو نعت للآخر فلا يكفي استصحاب حالته السابقة بما هو هو لإحراز هذا الجزء وإثبات أنه نعت له، بل لا بد وأن يكون له حالة سابقة بما هو نعت للآخر».

ومن الواضح، أن «عدم العلم»، و«عدم القرشية» بما هو نعت وصفة للمرأة، ليس له حالة سابقة بما هو نعت، وإنما هذا العدم بما هو عدم محض

له حالة سابقة قبل أن تُخلق المرأة، لا بما هو وصف ونعت، لأنّ نعوتها فرع ثبوتها، إذ أيمتى صارت امرأة حتى توصف بأنها غير قرشية؟ وحينئذٍ، فرع الميرزا (قده) على مدّعه هذا، بأنّ استصحاب السالبة بانتفاء الموضوع لإثبات العدم النعتي متعذر، لأنّه مثبت، لأنّ العدم النعتي بما هو هو، لا حالة سابقة له، وإنّما الحالة السابقة للعدم المحمولي، أيّ العدم بما هو هو، وإثبات هذا العدم المحمولي باستصحاب العدم النعتي، أصل مثبت لا نقول به.

بينما السيد الخوئي (قده) ومن سلك مسلك صاحب الكفاية (قده)، ذهب إلى أنّ العدم ليس كالوجود، إذ ليس من الضروري أن يؤخذ عدم القرشية بما هو نعت للمرأة، فالقرشية متى أخذت وجب أخذها بما هي نعت، لكن عدم القرشية ليس كذلك، بل يُعقل أخذه بما هو نعت، وبما هو هو بحيال ذاته، إذ كلاهما ممكن ثبوتاً.

إذن، فعلى الفقيه أن يرجع إلى مقام الإثبات، ليرى أنّ الدليل يناسب أيّ شيء؟ وحينئذٍ، يدّعي أنّ الدليل يراه مناسباً لأخذه بما هو هو بحيال ذاته - أيّ للعدم المحمولي - ومعه، يمكن إجراء استصحاب العدم الأزلي، فنستصحب هذا العدم المحمولي، وننقح بذلك موضوع الحكم الشرعي، من دون إشكال الأصل المثبت.

والآن، وقبل الدخول في النقطة الرابعة التي هي مصبّ الكلام وصلب الموضوع، نحن بحاجة إلى تعميق تصور النعته التي قيل في النقطة الثانية، أنّها غير معقولة، بين الجوهرين، أو العَرَضَيْنِ العَرَضِيَّيْنِ لجوهر واحد، أو العَرَضَيْنِ لجوهرين أو من جوهر وعرض لجوهر آخر.

فهذه النعته، التي قيل: أنّها معقولة بين العرض ومحله إثباتاً ونفياً، والتي قيل في النقطة الثالثة أنّها ضرورية في طرف وجود العرض، والتي قال الميرزا (قده) في النقطة الرابعة، أنّها ضرورية في طرف عدم العرض أيضاً، فهذه النعته، نريد أن نعمّق تصورنا لها، لكي نفهم معنى النعته في طرف

عدم العرض، فإنها في طرف الوجود، لدينا تصور ساذج عنها، وكذلك في طرف العدم أيضاً لدينا تصور ساذج عنها، إذ العدم تارة يؤخذ بما هو هو فيكون عدماً محمولياً، وأخرى، يؤخذ بما هو نعت وصفة، فيسمى عدماً نعتياً.

فتعميق هذه التصورات يساعدنا على الدخول في البحث دخولاً واعياً.

وفي مقام تحقيق ما تسالم عليه الطرفان، من أن النعتية معقولة وممكنة في العرض مع محله، وعدم العرض مع محله، كما ورد في النقطة الثانية، ولكي نعرف أن النعتية هذه معقولة أو غير معقولة، نتكلم أولاً في النعتية في جانب وجود العرض، كي نعرف معنى أخذ النعتية بهذا النحو، ولنعرف أنها معقولة أو غير معقولة، حتى إذا تعللنا النعتية هذه، حيثئذ، نتكلم في أن هذه النعتية المعقولة في طرف الوجود إثباتاً، هل تكون معقولة في طرف العدم أيضاً.

وسوف نتكلم أولاً في النعتية في طرف وجود العرض، لنرى ما معنى أخذها فيه، ثم نتكلم في النعتية في طرف عدم العرض، لنرى أن أخذها فيه معقولاً أم لا.

أما معنى أخذ العرض في طرف الوجود نعتاً، فيمكن أن يُقَرَّب بعدة تقريبات.

١ - التقريب الأول: وهو مستفاد من كلمات السيد الخوئي (قده) في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك، حيث فسر النعتية بالوجود الرابط، حيث أن الوجودات أربعة أقسام:

الأول: موجود في نفسه لنفسه بنفسه، وهو واجب الوجود، وهو أعلى هذه الوجودات.

والثاني: هو الموجود في نفسه لنفسه بغيره، وهو الجوهر.

والثالث: هو الموجود في نفسه لغيره بغيره، وهو العرض.

والرابع: هو الموجود في غيره لغيره بغيره، وهو الوجود الرابط، وهو
أخسّ الوجودات.

ومعنى أخذ العرض على وجه النعتية، يعني أخذ الوجود الرابط القائم
بين العرض ومحلّه، بين العلم والإنسان، بين البياض والجسم، فأخذ البياض
في الجسم موضوع الحكم، على وجه نعتي، معناه دخل الوجود الرابط القائم
بين العرض ومحلّه، وذلك لأنه تارة يلحظ ذات العرض ويُقال: إن كان هناك
بياض فتصدق على الفقير، من دون لحاظ كون العرض قائماً بحائط الغرفة أو
في العاج.

وأخرى يكون الحكم منوطاً بوجود بياض ووجود ربط بين البياض
وحائط الغرفة.

وهذا معناه: إن البياض أخذ بما هو نعت لجدار الغرفة، أي الوجود
الرابط بين الجوهر والعرض، ليكون دخيلاً في موضوع الحكم، وحينئذٍ،
فرّج على أساس هذا التفسير، انه بناء على هذا، فإن النعتية في طرف العدم
غير معقولة، وذلك لأن الوجود الرابط إنما يكون بين وجود العرض - البياض
- ووجود محلّه - الجسم - لا بين عدم العرض ووجود الجسم، إذ لا يُعقل أن
يكون الوجود الرابط بين أمر وجودي، وأمر عديمي، لأن هذا الوجود الرابط،
قوامه بطرفيه، فلو كان أحد الطرفين فيه عدم العرض، لكان معناه: تقوم الأمر
الوجودي بالعدمي، وهو محال، وإذا لم يكن معقولاً وجود الرابط بين أمر
وجودي وأمر عديمي، إذن فالنعتية غير معقولة في طرف العدم، لأن مرجع
النعتية إلى الوجود الرابط، وحيث أنه لا وجود رابط بين المحل والعدم، إذن
فالنعتية في طرف العدم غير معقولة، ولهذا رجع العدم النعتي إلى وجود
وصف نعتي مضاد للعدم النعتي، فمثلاً عدم القرشية، إذا أردنا تصويره عدماً
نعتياً فلا يُعقل أن يكون نفس هذا العدم نعتاً، لأن نعتيته عبارة عن أخذ
الوجود الرابط بين المرأة، وعدم القرشية، ولا وجود رابط في مثله، بل لا بدّ
أن يكون المأخوذ لباً في موضوع الحكم ضد القرشية، أي أمر وجودي مضاد
للقرشية، كعنوان التمييزية، وهذا المضاد للقرشية الملازم لعدمها يكون هو

المأخوذ على وجه نعني، لأنه وصف من الأوصاف الوجودية، ويكون بينه وبين المحل وجود رابط .

إلا أن الصحيح هو، أنه لا يمكن تفسير النعته بالوجود الرابط، سواء قلنا بالوجود الرابط كما يقتضيه كلام السيد الخوئي (قده) أو أنكرنا الوجود الرابط كما أنكره السيد الخوئي (قده) في المعنى الحرفي، حيث أنكر كون الحروف من قبيل الوجود الرابط أو هي هو، فعلى كلا التقديرين لا يمكن القول بأن النعته في طرف العرض بمعنى الوجود الرابط، ليفترع عليه النعته في طرف العدم، وذلك لأن هذا الوجود الرابط على تقدير القول به، فهو مختص بالأعراض المقولية الحقيقية مع موضوعاتها، من قبيل مقولة: الأين، والكيف، والمتمى ونحوها من الأعراض التي يكون لها ولموضوعاتها وجود في الخارج، كالبياض، وحيث يدعى وجوداً ثالثاً فانياً في الطرفين، إسمه الوجود الرابط .

أما الأعراض غير المقولية الموجودة في الخارج من الأعراض الإنتزاعية الاعتبارية، فليس بينها وبين محلها وجوداً رابطاً، وذلك، لعدم وجود لها في الخارج، بل ظرف عروضها الذهن، ومعه لا وجود رابط بينها وبين الذات بحسب الخارج، فمثلاً: وصف المطلقة، لو فرض أن أردنا لحاظه مع محله فلا وجود رابط بين الذات والمطلقة، لأن كونها مطلقة ليس عرضاً حقيقياً قائماً فيها ليفترض الوجود الرابط بينها وبين محلها، والعرض الذي يكون جزءاً لموضوع الحكم الشرعي قد يكون اعتبارياً، وقد يكون انتزاعياً، وكلها تؤخذ على وجه النعته، إذن فلا بد من تفسير النعته، بحيث لا يكون رجوعها للوجود الرابط الخارجي الذي هو غير متعلق بين الموضوع والاعدام، بل لا بد من تفسيرها بمعنى يناسب الأعراض الاعتبارية والإنتزاعية، وحيث قد يناسب الأعراض العدمية، وقد يناسب الأعراض الوجودية، إذن فالنعته بمعنى الوجود الرابط ليس مثلاً في باب الاعدام فقط، بل كذلك يشتمل في باب الوجود، بمعنى أن العرض الذي يؤخذ جزءاً في موضوع الحكم الشرعي قد يكون وجودياً وقد يكون عديمياً.

هذا مضافاً إلى انه لو فرّعنا على هذا المطلب ان النعتية في العدم بما هو عدم غير معقولة، وأرجعنا العدم النعتي للوجود الملازم للعدم، إذن فماذا نقول في مورد لا يوجد فيه ملازم وجودي لهذا الأمر العدمي .

٢ - التقريب الثاني: هو ما يُستفاد من كلمات الميرزا (قده) في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك .

وحاصله: إنّ وجود العرض - الذي هو من المرتبة الثالثة - هو وجود في نفسه لغيره بغيره، ومعنى كونه، أنّه وجود في نفسه، يعني انه مضاف إلى ماهية قابلة للاستقلال في مقام التعقل والتصور، فوجود البياض في الجسم، هو وجود لماهية البياض، وماهية البياض، ماهية قابلة في نفسها للتعقل بقطع النظر عن الجسم، إذن فهذا الوجود وجود في نفسه، وهذا يمثل جنبه الماهية، لكن هو في نفس الوقت وجود، وهذا يمثل جنبه التحقق في هذا الوجود، بمعنى انه في عالم التحقق والعين، وجوده في نفسه خارجاً هو عين اتصاف المحل به، لا انه وجوده في نفسه شيء، واتصاف الجسم به شيء آخر كما يقول أصحاب الوجود الرابط .

وحينئذٍ، فإن أخذ هذا الوجود بلحاظ الحيثية، أي بما هو مضاف إلى ماهية قابلة للاستقلال في مقام التعقل، إذن فيكون هذا محمولاً وان أخذ بما هو مضاف لمحلّه، وبما هو وجود لغيره، إذن فيكون نعتياً، فالنعتية في المقام عبارة عن أخذ العرض كما هو في الواقع، فإنّ وجود العرض في الواقع في نفسه هو عين وجود موضوعه ومحلّه، فإذا أخذ كما هو في الواقع، إذن يكون قد أخذ على وجه نعتي .

وهذا الكلام غير تام، حيث يرد عليه عدة إيرادات :

١ - الإيراد الأول: هو انه إذا فسر الميرزا (قده) النعتية بهذا المعنى، إذن كيف يفسر الميرزا (قده) النعتية في طرف العدم، مع أنّه هو نفسه لم يدع أنّ النعتية في طرف العدم معقولة فقط، بل قال أنها ضرورية في طرف وجود العرض وعدمه على السواء، حينئذٍ، كيف يتصوره، مع ان عدم العرض ليس

فيه هذه الحيثية، فإن نفس عدم العرض في نفسه ليس وجوداً رابطياً، بحيث يكون وجوده في نفسه هو عين وجود موضوعه، أي يكون عين وجوده لغيره.

فهذا التفسير لا يصح في طرف الوجود مطلقاً، لأنه إنما يصح في طرف الأعراض الخارجية فقط، ولا يصح في الأعراض الإنتزاعية والاعتبارية بناءً على أنه لا وجود لها في الخارج حتى يكون وجودها في نفسها هو عين وجود موضوعاتها.

٣ - التقريب الثالث: هو أن يُقال: بأنّ النعتية في طرف العرض، لا حاجة فيها لإدخال مسألة الوجود الرابط الذي أدخله السيد الخوئي (قده)، ولا للوجود الرابطي الذي أدخله الميرزا (قده)، وهو عبارة عن كون وجود الشيء في نفسه عين وجوده لغيره.

بل النعتية مرجعها بحسب الحقيقة، إلى التخصيص والتقييد، وذلك لأنّ العرض بما هو مفهوم كلي - كمفهوم البياض - ينقسم بلحاظ موضوعه إلى حصتين، بياض العاج، وبياض الثلج ونحوه، وهذا تخصيص في عالم المفهوم بغض النظر عما يتحصص به من وجود ربط ورابط وعاج وثلج خارجاً وعدمه، وهذا بخلاف العرض مع عرض آخر عرضي له، أو الجوهر مع جوهر آخر، أو جوهر في نفسه، وعرض لجوهر آخر، فإن هذه كلها مفاهيم لا يتحصص بعضها بلحاظ البعض الآخر تخصصاً ابتدائياً، بل تتحصص بضم مفهوم ثالث. كمفهوم المقارنة، فمثلاً إذا أردنا أن نحصص مفهوم دخول زيد إلى الغرفة بنزول المطر، فهنا لا يعقل تخصيص دخوله ابتداء بنزول المطر، بل لا بدّ من الاستعانة بمفهوم ثالث، وهو مفهوم المقارنة فنحصصه به فنقول: إذا كان دخول زيد مقارناً لنزول المطر، وهذا بخلاف تخصص الدخول بالنسبة إلى زيد نفسه، فإنه متخصص بالنسبة لزيد نفسه ابتداء حين جعله نعتاً له بلا حاجة إلى ضم مفهوم المقارنة وما ذلك إلاّ لأنه عرضه.

وهذا معناه، إنَّ العرض بالنسبة إلى محله، قابل للتخصيص مباشرة، وهذا التخصيص يوازي الرابطة في الوجود الرابط لكن في عالم المفهوم، إذن فهذا التخصيص، أمر قابل ومعقول في كل وصف عرضي مع محله، سواء كان العرض من الأوصاف المقولية، كالبياض، أو كان من الأوصاف الإنتزاعية، كالزوجية، أو كان من الأوصاف الاعتبارية، كالمطلقة، وحينئذ يكون تفسير النعته بمعنى التخصيص المباشر أمر معقول إذا تعقلنا هذا المعنى السيتال للنعته في تمام أفراد الوجود.

وحينئذ، نأتي إلى طرف عدم، فنرى أنه غير معقول فيه، لأنه في طرف عدم العرض لا نتعلل تخصص عدم بلحاظ المحل، وإنما التخصيص يكون في المعدوم، لأنه عندما نقول: «عدم قرشية المرأة»، فهنا حُصص شيء بالمرأة، ولكن الذي حُصص هو المعدوم لا عدم، لأنَّ القرشية حصتان: لأنها تارة حصّة امرأة قرشية، وأخرى حصّة قرشية رجل، فالقرشية حُصص بالمرأة، ثم أُضيف إلى هذه الحصّة الخاصة بعدم، لا أن عدم هو الذي حُصص.

فعدم القرشية لا يُعقل أن يُحصص بالنسبة إلى المرأة مباشرة من دون توسط مفهوم ثالث كالمقارنة.

إذن فالعدم النعته بهذا المعنى غير معقول.

فالصحيح إذن، في المقام هو، أنَّ عدم النعته غير معقول في نفسه، إلا بعناية إضافية، من قبيل عناية إدخال مفهوم ثالث إلى عدم أو تطعيمه بأمر وجودي، لا تحويله إلى أمر وجودي مضاد، كتحويل عدم القرشية إلى تميمية.

هذه هي دعوانا الأولى في المقام.

ولكي تتضح هذه الدعوى أكثر، علينا أن نفش عن معنى للنعته، بحيث يحقق ما ادّعاه الميرزا (قده) من عدم معقوليتها بين الجوهرين، وبين العرضين المستقلين، ومعقوليتها بين العرض ومحله.

وبعد أن نتوصل إلى معنى للنعتية يكون غير معقول هناك ومعقولاً هنا، نتكلم حينئذٍ، في أنّ هذا المعنى للنعتية، هل هو معقول في طرف عدم العرض كما ادّعاه الميرزا (قده)، أم أنّه غير معقول فيه.

وهنا ينبغي أن يعلم، بأنّ هذه النعتية التي نفتش عن تصوير لها، ليس المراد منها، مجرد إيقاع نسبة ذهنية بين الشيئين، ولو إنشاءً واعتباراً من قبل بحيث لا يكون لهذه النسبة أيّ حكاية عن الواقع والخارج، إذ من الواضح أنّ هذه النسبة بهذا المعنى، يمكن تصورها بين الجوهريين فضلاً عن غيرهما، إذ الذهن قادر على إنشاء هذه النسبة بين أيّ شيئين إنشاءً بحثاً ومن دون أن يكون لها محكّي وواقع وراء عالم الذهن، فيقول مثلاً، «زيد الماء»، لأنه يشرب الماء كثيراً، و«زيد الحمار»، لأنه غبيّ، فيحمل جوهراً على جوهر آخر ويدعي الاتحاد، إلاّ أنّها مجرد نسبة ذهنية بحته وليس لها ما بإزاء، وليس لها منشأ انتزاع في الخارج وعالم الواقع.

ولكن نحن لا نفتش عن النعتية بهذا المعنى، وسرّ ذلك هو، إنّنا نفتش عن نعتية بحيث لو أخذت في جانب عدم، كان مقتضاها تعذر استصحاب عدم الأزليّ.

والنعتية بهذا المعنى، أيّ التي بحيث لو أخذت في موضوع الحكم الشرعي لتعذر إجراء استصحاب عدم الأزليّ، ليست هي النعتية بمعنى النسبة التي يُنشؤها الذهن إصطناعاً وبلا منشأ انتزاع من الخارج، فإنّ هذه النعتية، قد يأخذها الإنسان بين العرض والمحل وبين هذه النسبة بنحو المعنى الإسمي للوصفية. فيقول: «المرأة الموصوفة بعدم القرشية»، إلاّ أنّ هذا الاتصاف ما لم يثبت أنّه مرآة وحاك عن واقع في الخارج لا يكون مانعاً عن جريان استصحاب عدم الأزليّ، لأنه حينئذٍ، لا يكون دخيلاً حقيقة في موضوع الحكم الشرعي، بل يعتبر مجرد تفتّن في الكلام، ولهذا قد يُؤخذ أحد العرضيين العرضيين موضوعاً للآخر، ويؤخذ الآخر عرضاً له، ولا يستشكل الميرزا (قده) ولا نحن في جريان الاستصحاب، فمثلاً لو قيل: «اغسل ثوبك

بالماء الطاهر»، فَإِنَّ الماء هنا له عرضان: أحدهما الغُسل، والثاني، الطاهر، وهذان عرضان عرضيتان على محل واحد، وليس أحدهما موضوعاً للآخر، ومقتضى كلام الميرزا (قده)، انه لا يؤخذ أيّ منهما نعت للآخر، مع أنه من حيث التركيب الكلامي قد أخذ أحدهما نعتاً للآخر، لأنه قال: الغسل بالماء الطاهر مطهر، فالغسل أُضيف للماء الطاهر بما هو طاهر، وجعل موضوعه ذاك المقيّد، إذ الطهارة هنا أخذت قيّداً في موضوع الغسل.

إلاّ أنّ هذا مجرد تفنن في التعبير، فما دام الغسل والطهارة عرضيتان عرضيتين بحسب الواقع، فأخذ المولى الغسل مقيّداً بالطهارة، وأخذه للطهارة جزءاً في موضوع الغسل، هو مجرد تفنن في التعبير، ولهذا لو كان للماء حالة سابقة، وهي الطهارة مثلاً، فإنّنا نجري استصحاب الطهارة في الماء ونغسل به وثُبت انه مطهر، مع انه لو كنّا نهتم بهذا التقيّد، لكان هذا الاستصحاب مثبتاً، لأنّ استصحاب طهارة الماء، لا يُثبت أنّ الغسل وقع غسلاً بالماء الطاهر بما هو طاهر، إلاّ بالملازمة العقلية.

وقد تخلصنا من المثبتة هنا، لأنّنا قلنا: بأنّ الغسل مع الطهارة ليس بينهما ترتب في الواقع، وليس أحدهما عرضاً للآخر، حتى تكون النسبة بينهما نسبة حاكية عمّا ياراء في الواقع، وإنّما هي مجرد تفنن في التعبير، إذ أنّ معنى قوله: «الغسل بالماء الطاهر مطهر»، معناه، انه إذا كان ماء، وكان طاهراً، وغُسل به، كان ما غُسل به طاهراً.

إذن فنحن نفتش عن نعتية بمعنى يمنع من جريان استصحاب العدم الأزلي ويجعله مثبتاً، وهذا إنّما يتم لو تصورنا ربطاً مخصوصاً بين العدم والذات، أي بين عدم القرشية والمرأة، بنحو يكون له محكي في الخارج، فإنه حينئذ يُقال: بأنّ هذا العدم دخيل في موضوع الحكم الشرعي، واستصحاب العدم الأزلي لا يُثبت بنفسه ذات الدخيل، فيكون مثبتاً.

إذن فأساس البحث يفتش عن نعتية بهذا المعنى، تعبّر عن نسبة وربط حاك عمّا ياراء في الواقع.

وهذا المعنى من النعتية، هو الذي أراد السيد الخوئي (قده) أن يحصله في الوجود الرابط، حيث ذكرنا في التقريب الأول بأنه قال: بأن النعتية مرجعها إلى الوجود الرابط، وطبعاً هو لا يقصد أن المولى في عالم جعل الحكم يأخذ الوجود الرابط، لأن الوجود الرابط أمر خارجي لا يُجَزَّ إلى الذهن من الخارج ويأخذه في موضوع الحكم الموجود في ذهنه، بل مقصوده: إن هذه النسبة التي تُعبر عنها بالنعتية، هي حاكية عن الوجود الرابط، لتكون نسبة ذات مدلول واقعي لا مجرد نسبة إنشائية بحتة، وحينئذٍ، قال السيد الخوئي (قده): أن هذا الوجود الرابط يفي بالمقصود، لأن المقصود هو أن تفسر النعتية بمعنى يكون غير معقول بين العرضين وبين الجوهرين، ويكون معقولاً بين العرض ومحلّه، وقد حصلنا عليه، لأن الوجود الرابط غير معقول بين الجوهرين ولا بين العرضين، وهو معقول بين العرض ومحلّه.

وبعد هذا قال: أن هذا المعنى في طرف عدم غير معقول، بمعنى أن إجراء هذه النسبة مع التحفظ على مدلولها الواقعي بهذا الوجود الرابط غير معقول، وذلك لعدم وجود رابط بين عدم العرض ومحلّه، إذن فلا يمكن أن تكون هذه النسبة حاكية عن مدلول واقعي لعدم وجوده بينهما.

وقد سبق وقلنا: أن هذا التقريب غير تام، لأن الوجود الرابط كما أنه غير متحقق بين عدم العرض ومحلّه، فكذلك هو غير معقول وغير متحقق بين بعض الأعراض ومحلّها، لأن العرض إذا كان خارجياً، فلا يكون بينه وبين موضوعه وجود رابط، وأما الأعراض غير الخارجية كالاقتصادية والإنشائية مثلاً، فإن ظرف العروض لها إنما هو الذهن، ويستحيل أن يكون لها وجود رابط في الخارج.

إذن فالنعتية بهذا المعنى، لا تفي بتعقل النعتية في تمام موارد العرض.

٢ - التقريب الثاني: هو ما ذكره الميرزا (قده) من أن معنى النعتية هو، الوجود الرابطي، فإن الوجود الرابطي الذي هو المرتبة الثالثة من مراتب

الوجود الخارجي، هو بنفسه مربوط ذاتاً بمحلّه بلا حاجة إلى افتراض وجود آخر نسميه بالوجود الرابط، فهو، وجوده في نفسه، عين وجوده في موضوعه، وحينئذٍ، تكون النعتية عبارة عن نسبة ذهنية حاكية عن حيثية رابطية هذا الوجود الرابطي التي هي أمر خارجي واقعي، حينئذٍ، بناء على ذلك، إذا طبقنا النعتية بهذا المعنى، نرى أنّها غير معقولة بين الجوهرين، وبين العرضين، لأنّه لا وجود رابطي بينهما، بينما نراها معقولة بين العرض ومحلّه، لأنّ الوجود الرابطي ثابت بينهما.

كما أنّنا نراها غير معقولة في طرف العدم، لأنّ العدم لا يُعقل أنّ يكون له وجود رابطي، وقد أشرنا سابقاً في مقام الإشكال عليه، أنّه لا يفي بالمطلوب وبالتالي فهو غير معقول في الأعراض الاعتبارية والانتزاعية، لأنّ الأعراض غير المقولية ليس لها وجود رابطي في الخارج، وحينئذٍ، تكون النعتية بهذا المعنى، غير وافية بالمطلوب.

٣ - التقريب الثالث: هو أن يُقال: بأنّ معنى النعتية هو، نسبة تحصيليّة تتمثل في تضيق وتحصيل مفهوم بمفهوم آخر بنحو مباشر، وهذا التحصيل يكون حاكياً عن ربط واقعي ثابت بين المفهومين، لا مجرد إصطناع من قبل الذهن، وهذا الربط الواقعي محفوظ في تمام الأعراض والصفات مع محالّها وموضوعاتها، سواء كانت هذه الصفات مقولية أو اعتبارية أو انتزاعية، بحيث أنّ كل صفة مع محلّها يكون لها هذا الربط، وهذا الربط الواقعي مبني على ما أوضحناه سابقاً، من أنّ لوح الواقع عندنا أوسع من لوح الوجود، وحينئذٍ، فالصفة حتّى لو كانت اعتبارية أو انتزاعية، فما دامت ثابتة في الواقع لموصوفها، وليست كذباً عليه، إذن فهناك ربط واقعي بين الصفة والموصوف، مناسب مع مقدار واقعية هذه الصفة، وإنّ لم يكن هذا أمراً موجوداً في الخارج، لأنّ لوح الواقع أوسع من لوح الوجود، ولهذا أدخلنا كلّ الملازمات في لوح الواقع كالملازمة بين العلة والمعلول ونحوها مع انه ليس لها وجود في الخارج، لأنها لو كانت موجودة، فإنّما أنّ يكون وجودها واجباً فيلزم تعدّد الواجب، وإنّما أنّ يكون ممكناً، فيحتاج حينئذٍ إلى

علة، مع أنّ الملازمة بين العلة والمعلول لا تحتاج في وجودها إلى علة، فهذا الربط الذي يُسمّى ربط واقعي، المحفوظ بين كل صفة وموصوفها هو الذي يكون ما بإزاء النسبة، والنسبة هي تخصيص أحد المفهومين بمفهوم آخر فيما إذا كان بينهما ربط واقعي بهذا المعنى.

إذن فالنعتية، عبارة عن تضيق أحد المفهومين بالآخر، بحيث يكون حاكياً عن ربط واقعي بينهما.

وهذا الربط الواقعي، إذا أمكن تعقله من قبل الذهن البشري، انتزع منه نسبة ذهنية، تكون بالنسبة لذلك الربط، كالماهية بالنسبة إلى الوجود، وتكون هذه النسبة حاكية عن ذلك الربط الثابت في لوح الواقع، وإذا لم يمكن تعقل هذا الربط لدى الذهن البشري، فحينئذٍ ينتزع مفهوماً إسمياً للتعبير عنه والإشارة إليه.

وهذا الربط قد ينتزع من كل نحو من أنحائه مفهوم إسمي فالربط الواقعي بين الصفة والموصوف ينتزع منه مفهوم الوصفية والموصوفة، والربط بين الظرف والمظروف كذلك يُنتزع منه الظرفية والمظروفية، وهكذا ينتزع من هذا الربط مفاهيم أخرى بحسب ما يتعقل الذهن البشري، وواحد من هذه المفاهيم مفهوم النعتية الذي هو عبارة أخرى عن الصفية، وكذلك الصفية، وكلاهما شأن من شؤون بعض أنحاء الربط الواقعي، وهو ربط الصفة بالموصوف، فإنه ربط ينتزع منه، أنّ هذا عارض وذاك محله.

وهناك أنحاء أخرى من الربط لا يُنتزع منها الصفية، كما لو قلنا: «جاء زيد وعمرو معاً»، فهنا: كلمة «معاً» تدل على نسبة ذهنية، وهذه النسبة هي بإزاء نحو من الربط الواقعي بين زيد وعمرو، ولكن هذا الربط لا يُنتزع منه أنّ زيدا صفة لعمرو ولا العكس أيضاً، بل يُنتزع منه مفهوم إسمي آخر، كالمقارنة بين مجيء عمرو وزيد، وهكذا كلّ مفهوم ينتزع منه مفهوم إسمي مناسب له.

وحينئذٍ، في مقام تحقيق جريان الاستصحاب وبيان ما هو العدم

النعتي، فإن كلمة النعتية بما هي لا موضوعية لها، لأن المقصود بيان أنه متى يكون إجراء استصحاب مفاد كان مثبتاً ومفاد ليس التامة كذلك، ومتى لا يكون مثبتاً، وحينئذ قالوا: إنه إذا أخذ الوجود أو العدم بنحو نعتي يكون استصحاب مفاد كان التامة للوجود أو استصحاب ليس التامة للعدم، يكون مثبتاً، وأما إذا أخذ الوجود بنحو محمولي فلا يكون مثبتاً، إذن، فتمام النظر إلى تشخيص متى يكون الاستصحاب مثبتاً ومتى لا يكون كذلك.

إذن فينبغي التعبير، بأنه كلما تركب الموضوع من جزئين، فإن أخذ ربط مخصوص بينهما في لوح الواقع يحكي عن نسبة ذهنية في لوح الذهن، والمولى بتوسط هذه النسبة أخذ ذاك الربط في الموضوع، حينئذ يكون استصحاب ذات الجزء مثبتاً، لأن إثبات هذا الجزء بالاستصحاب، مع إثبات الآخر بالاستصحاب، لا يثبت الربط القائم بينهما إلا بالملازمة، فيكون مثبتاً.

وأما إذا كان الموضوع مركباً من ذات الجزأين من دون ربط بينهما واقعاً، فحينئذ لا يكون استصحاب الجزء مثبتاً، أي لا ملازمة بينهما.

فالبحت يدور حقيقة، في أن أحد الجزأين أخذ مربوطاً بالجزء الآخر أم

٢٧

وأما كلمة نعتية، فليس لها أي موضوعية، لأنها أحد أوجه الربط ليس إلا.

ومن هنا يُعرف، أنه بين العَرَضَيْن لمحلّين أو الجوهرين، وإن كانت النعتية غير معقولة بينهما، لكن قد يكون بينهما ربط غير نعتي، من قبيل المعية، وحينئذ، يتعذر إحراز الموضوع باستصحاب أحد الجزأين وضمه إلى ثبوت الآخر بالوجدان ونحوه.

وحينئذ في باب العدم النعتي، لا بدّ من التكلم في أن عدم الوصف، هل يُعقل أخذه مربوطاً بالذات أو لا يُعقل؟.

وقد أشرنا فيما تقدم إلى أن البحث ليس في مجرد إيقاع نسبة إنشائية

بين عدم القرشية وذات المرأة، لأن هذا أمر ممكن، بل البحث في نسبة يكون لها محكي في لوح الواقع.

وهنا نقول: إنه لا يتصور ربط واقعي بين عدم القرشية وذات المرأة، وإنما الربط بين القرشية والمرأة، فعدم القرشية، عدم المربوط، لا عدم مربوط، وفرق بينهما.

والبرهان على ذلك هو، أن عدم القرشية، لو كان بينه وبين ذات المرأة ربط واقعي بإزائه نسبة ذهنية حاكية عن ذلك الربط، لكان مرجع هذه النسبة إلى نحوين، إما تخصيص هذا عدم وتقييده بالمرأة، كما هو الحال في كل نسبة تخصيصية، مع أن تخصيص عدم أمر غير معقول، إذ التخصيص فيه، يكون دائماً للمعدوم، والعدم يكون عدماً للمخصص، لا أن نفس عدم محضاً، فالقرشية التي هي المعدوم، هي التي تُخصص، بأن تكون تارة قرشية امرأة، وأخرى قرشية رجل، فإذا حُصّصت القرشية بذلك، حينئذ، يطرأ عدم على هذه الحصة الخاصة، وأما نفس عدم فلا يقبل التخصيص ابتداءً، وهذا يكشف عن أنه لا ربط بينه وبين الذات، وإلا لانتزع منه نسبة من النسب التخصيصية.

وأما البرهان على أن عدم لا يقبل التخصيص ابتداءً فهو، أنه إذا حُصّصنا عدم القرشية بالمرأة، فمعناه: إننا افترضنا حصتين من عدم، وحينئذ، نسأل: هل أن المعدوم بإحدى الحصتين غير المعدوم بالأخرى أم غيره؟.

فإن كان غيره، فهذا معناه، أخذ التخصيص في مرتبة المعدوم، ولهذا تغاير المعدوم هنا عن المعدوم هناك.

ومن الواضح، أنك إذا حُصّصت المعدوم وافترضت عدم قرشية، محضّة بالمرأة، فحينئذ، لا يُعقل تخصيص عدم قرشية المرأة بعد ذلك مرة ثانية، لأن المعدوم بعد تخصيصه، لا يقبل تخصيصاً ثانياً، لأنه ليس له حصتان، إحداها للمرأة، والأخرى للرجل.

وإن فُرض أن المعدوم بأحدهما كان عين المعدوم بالآخر، فهذا يعني:

أنَّ المعدوم لم يتحصَّص في المرتبة السابقة، وإنَّما التَّحْصِص وقع على العدم أولاً وبالذات.

إذن فالمعدوم بهذا العدم عين المعدوم في ذلك، وهذا محال، لأنَّ لازمه يناقض بديهية وحدة النقيض، لأنَّ معنى تحصَّص العدم حينئذٍ، أنَّ عدمين لهما معدوم واحد، أيَّ إنَّ وجوداً واحداً في مقابله عدمان، مع أنَّ بديهية وحدة النقيض تقتضي أنَّ كل وجود ليس في مقابله إلاَّ عدم واحد، وكلَّ عدم لا يرفعه إلاَّ وجود واحد، هذا مضافاً إلى أنَّ لازم ذلك - بعد فرض أنَّ المعدوم لم يُحصَّص - أنَّ المعدوم طبيعي القرشية، والتَّحْصِص طراً على العدم نفسه، وطبيعي القرشية يشمل قرشيتين، قرشية المرأة، وقرشية الرجل، وهذا معناه: إنَّ العدم النعني المخصَّص، عدمٌ لقرشية المرأة، ولقرشية غيرها، أيَّ أنَّه عدمٌ عَرَض ثابت في محل آخر مربوطاً بهذا المحل، مع أنَّ هذا، فَرَض عدمه في كلام الميرزا (قده)، حيث لم يدَّعه ولم يفترضه، إذن طرق التَّحْصِص على العدم غير معقول.

والحكماء وإنَّ لم يبرهنوا على ذلك، لكن من مجموع كلامهم، يظهر أنَّهم يدَّعون بداهة ذلك، حيث أنَّهم ادَّعوا أنَّ التَّحْصِص إنَّما يطرأ على الوجود فقط.

وقد يُقال: إنَّه ما الفرق بين العدم والوجود في القرشية، حيث أنَّ عدم القرشية لا يُعقل تَحْصِصه بالمرأة، بينما وجودها يُعقل تَحْصِصه بالمرأة تارة، وبالرجل أخرى؟.

والجواب هو أن وجود القرشية هو عين القرشية بحسب المصادق الخارجي، إذ ليس لوجود القرشية مصادق، وللقرشية مصادق آخر بل هما متحدان خارجاً.

والفرق بينهما ذهني بحث، إذ هما يحكيان عن شيء واحد بينه وبين المرأة ربط، وهذا الشيء الواحد، تارة نعبّر عنه بالقرشية، وأخرى بوجود القرشية.

وأما عدم القرشية، فالعدم هنا ليس عين القرشية في عالم الصدق والمصدق، بل مصداق أحدهما غير مصداق الآخر.

ومن هنا، لا تكون ربطية القرشية، ربطية لنفس عدم القرشية، بينما هي ربطية لوجودها.

وبهذا اتضح إنه لا ربط ولا نعت بحسب الحقيقة بين عدم القرشية وذات المرأة، وبتعبير الميرزا (قده)، لا نعتية بين عدم العَرَض وذات المرأة.

إذن فالعدم النعتي بهذا المعنى، غير معقول، وهو يضر بجريان الاستصحاب ويكون موجباً لِمُشْتَبَهِهِ.

إذن فلا بد من إرجاع عدم النعتي إلى أخذ أمرٍ ثبوتي مساوق لعدم القرشية، لا أخذ نفس عدم القرشية، وهذا الأمر الثبوتي من قبيل أن نقول: «التولد من غير القرشية»، بدلاً من قولنا: «عدم القرشية» فالأول يمكن أخذه في الموضوع دون الثاني، وحينئذٍ، أخذ هذا الأمر الثبوتي في الموضوع، يكون مانعاً من جريان استصحاب عدم الأزلي، لأن استصحاب عدم تولدها من قرشي لا يثبت تولدها من غير القرشي، إلا بناءً على الملازمة العقلية.

ثم إنه لو تجاوزنا هذا الكلام مع الميرزا (قده) وفرضنا معقولية عدم النعتي أو الأزلي، كما يريد الميرزا (قده) وغيره، وفرضنا أن عدم القرشية يمكن ربطه بالمرأة وتحصيله بها، فحينئذٍ، نقول:

هل يمنع هذا عن جريان الاستصحاب باعتباره مثبتاً، كما ذكر الميرزا (قده)؟.

الصحيح، إنه لا يكون مانعاً عنه، وذلك لأن عدم القرشية إذا فرضنا وجود ربط بينه وبين المرأة، فإن هذا الربط يتصور على نحوين.

١ - النحو الأول: هو أن يكون طرف الربط الثاني هو ذات المرأة، بقطع النظر عن وجودها.

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون طرف الربط الثاني، هو المرأة الموجودة بما هي موجودة.

وحينئذٍ، فإن فُرض الثاني، وهو أنّ طرف الربط كان المرأة الموجودة بما هي موجودة، كما لو قال: إذا وُجدت امرأة وكانت موصوفة بعدم القرشية، فكذا، فحينئذٍ، يتعذر استصحاب العدم الأزلي، لأنّ الربط القائم بين وجود المرأة، وعدم القرشية ليس له حالة سابقة، لأنّ هذا الربط، فرع وجود المرأة، إذ قبل وجودها لا ربط بين وجودها هذا قبل إنوجاده، وبين عدم القرشية.

وإن فُرض الأول، وهو، أنّ الربط بين عدم القرشية وذات المرأة، كما لو قال: إذا وُجدت امرأة موصوفة بعدم القرشية، فكذا، فمعنى هذا: إنّنا فرضنا الوجود يطرأ على المرأة الموصوفة بعدم القرشية - لا العكس كما في الأول - فإذا فُرض هذا، حينئذٍ، فهذا الربط ثابت منذ الأزل، لأنّ المرأة منذ الأزل هي لا قرشية ولو بنحو السالبة بانتفاء الموضوع.

وحينئذٍ، ما قيل: من أنّ ثبوت شيء لشيء، فرع ثبوت المثبت له، فثبوت وصف القرشية للمرأة فرع ثبوت المرأة، مثل هذا الكلام، لا محصل له، إلا أنّ يكون مفاده، إنّ ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له بالنحو المناسب للثابت من الثبوت، فإنّ كان الثابت عبارة عن الاتصاف بالعدم، فإنّ هذا لا يستدعي ثبوتاً أكثر ممّا يناسب نفس العدم أي ثبوتاً ذهنياً محضاً.

وكون القضية بحسب صورتها موجبة، وأنّ المناطق ذكرها، إنّ هذه القضية يُشترط فيها وجود الموضوع، غير وارد في المقام، فإنّ هذه وإن كانت موجبة صورة، إلاّ انه بحسب الحقيقة غير موجبة، لأنّ الاتصاف بعدم القرشية لا يحتاج إلى وجود المرأة لكي تتصف بالقرشية، بل هي قبل وجودها موصوفة بذلك، لأنّ الربط بين عدم القرشية وبين هذه المرأة - على فرض تعقله - فهو ربط في لوح الواقع، لا ربط في لوح الوجود، والربط في لوح الواقع لا يحتاج إلى وجود طرفيه أصلاً، كالربط بين العلة والمعلول، مع أنّه لا علة ولا معلول، وعليه: فهذا الربط والنعتية ليس مساوفاً للمنع عن جريان الاستصحاب.

٤ - النقطة الرابعة: والآن: وبعد أن تكلمنا في النقطة الثالثة التي اتفق فيها الميرزا (قده)^(١)، والسيد الخوئي (قده)، وهي تحقيق وتصوير العدم النعتي، وسواء كنا قد توصلنا إلى تصوير النعتية المانعة عن جريان الاستصحاب في نفس العدم، أو تصورناها في أمر ثبوتي وجودي ملازم للعدم، فعلى كلا التقديرين، ننتقل إلى النقطة الرابعة التي اختلف السيد الخوئي (قده) مع الميرزا (قده)، النقطة الرابعة وهي أنه إذا تردّد المأخوذ في موضوع العام بين كونه عدماً محمولياً - عدم القرشية المحمولي - فيجري استصحاب العدم الأزلي، وبين كونه عدماً حقيقاً - بالمعنى الحقيقي للعدم، أو العدم الراجع إلى أمر وجودي - فلا يجري الاستصحاب، فأيهما المتعين؟ وعليه، فالكلام يقع في مقامين، مقام الثبوت، ومقام الإثبات.

١ - المقام الأول: وهو مقام الثبوت، فقد اختلف فيه الميرزا (قده) مع السيد الخوئي (قده)، حيث أنّ الميرزا (قده) يذهب^(٢) إلى أنّ المتعين ثبوتاً هو، أخذ العدم النعتي فقط، ويستحيل أخذ العدم المحمولي.

بينما يذهب السيد الخوئي (قده)، إلى إمكان كل منهما، غايته: إنّ المعين منهما يكون في ذمة المقام الثاني، أي مقام الإثبات والاستظهار من الأدلة.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ كلا من الميرزا (قده)، والسيد الخوئي (قده)، قد اتفقا في النقطة الثانية، على أنّ العَرَض في جانب الوجود يؤخذ بنحو نعتي.

لكن السيد الخوئي (قده) برهن ببرهان يختص بطرف الوجود ولا يشمل العدم.

بينما برهن الميرزا (قده) عليه ببرهان يجري في طرف العدم أيضاً، واختصر برهانه على هذا الطرف.

(١) أجود التفريعات - الخوئي - ص ٤٦٤ - ٤٧٤.

(٢) المصدر السابق.

فقد ذكر السيد الخوئي (قده)^(١) بالنسبة إلى طرف الوجود، إنَّ القرشية لو كانت مأخوذة في موضوع الحكم، تعيَّن أخذها بنحو نعتي بالنسبة إلى المرأة، لأنه لو أخذ وجود ذات القرشية كيفما اتفق ومن دون أن تُضاف إلى المرأة وتُلحظ نعتاً عديماً للزم ترتب الحكم بمجرد أن يوجد رجل قرشي آخر، وذلك لأنَّ القرشية كما توجد في المرأة القرشية، كذلك توجد في الرجل القرشي، وهذا خُلِف، لأنَّ الحكم لا يترتب على هذه المرأة بمجرد كونها قرشية، إذن، فاختصاص الحكم بالمرأة، لا يكون إلا بتخصيص القرشية وأخذها نعتاً لهذه المرأة كي يستحيل انطباقها على غير صنفها.

وهذا البرهان يختص بطرف الوجود، وأمَّا طرف العدم فلا يوجد ضرورة لأخذه نعتاً وصفةً كي ينطبق على المرأة، بل يكفي أن نُحصص المعدوم، فنقول: «عدم القرشية هذه»، وحينئذٍ، سوف لن ينطبق هذا العدم إلا على عدم قرشيتها، لا على عدم قرشية إنسان آخر.

إذن فموضوع الحكم هو، عدم قرشيتها، ومن هنا فُصل بين طرف الوجود، وطرف العدم.

أمَّا الميرزا (قده)^(٢)، فقد ذهب إلى أنَّ عدم القرشية، يجب أن يؤخذ عدماً نعتياً، ولا يُعقل أخذه محمولياً، إذ كما أنَّ النعتية في طرف وجود القرشية ضرورية، كذلك هي في طرف عدم القرشية ضرورية أيضاً.

وحاصل برهانه على ذلك، مبني على أصل موضوعي افترضه وهو، أنَّ الذات، أو الماهية، أو العام، لها نحوان من الانقسام.

١ - النحو الأول: انقسامه بلحاظ صفاته، وعوارضه الطارئة، أيَّ أنَّه له تحصيلات بلحاظ هذه العوارض، كما في الإنسان، فإنه بحسب عوارضه ينقسم إلى أسود وأبيض، وفاسق ومؤمن، وهكذا.

(١) المصدر السابق - ص ٤٧٤.

(٢) المصدر السابق.

٢ - النحو الثاني: انقسامه بلحاظ مقارناته، فإن الإنسان تارة يكون مقارناً مع هذا الإنسان، وأخرى لا يكون مقارناً معه، وإنما مقارناً مع آخر، وكل ماهية حينما يُراد ملاحظة الإطلاق والتقييد فيها، يكون ذلك بلحاظ النحو الأول، وهو أسبق بمرتبة من ملاحظة الإطلاق والتقييد بلحاظ النحو الثاني، بمعنى أن المرأة حينما تُريد تخصيصها وتقييدها، ففي المرتبة الأولى نلتفت إلى صفاتها وعوارضها من حيث كونها قرشية أو غير قرشية، ثم بعد ذلك، يأتي دور الانقسام بلحاظ المقارنات، من حيث أنه هل يوجد معها الشيء الفلاني أو لا؟ ومن هنا سُمّي الانقسام الأول بالأولي، وسُمّي الانقسام الثاني بالثانوي، لأن الإطلاق والتقييد، أول ما يتوجه بلحاظ الانقسام الثاني، فمثلاً إذا أردنا أن نحكم بحكم معلق على مجيء زيد، فأول ما نلاحظ في هذا المقام، إن مجيئه، هل يكون ظهراً أو عصباً، بسرعة أو ببطء، أو مطلقاً من حيث الزمان ومن حيث السرعة والبطء، وهكذا في بقية الصفات، ثم بعده نلاحظ أنه هل ندخل مع زيد عمرواً أو لا.

وهذا الكلام افترضه الميرزا (قده) أصلاً موضوعياً، وفرّع عليه، إن العدم النعتي حيث أنه نعت من النعوت وعَرَضاً من الأعراض. يدخل في المرتبة الأولى من الانقسام، فانقسام المرأة إلى امرأة موصوفة بعدم القرشية، بنحو نعتي، وإلى امرأة قرشية، يدخل في المرتبة الأولى، بينما العدم المحمولي يدخل في المرتبة الثانية، لأن العدم المحمولي لم يُلاحظ بما هو صفة للمرأة، بل قد لوحظ بما هو وبحياله، فحاله حال الرجل لو لوحظ مع المرأة.

وحيث ذكرنا في الأصل الموضوعي، إن المولى يجب أن يعالج مشكلة الإطلاق والتقييد أولاً في مرتبة الانقسامات الأولية، وبعده في المرتبة الثانوية للانقسام.

فأول ما يطرح من انقسام حينما يريد المولى أن يجعل على المرأة حكماً، هو انقسامها إلى امرأة موصوفة بالقرشية، وامرأة موصوفة بعدم القرشية، لأن هذا انقسام بلحاظ العوارض.

وحينئذٍ، لا بدّ للمولى أن يعالج هذا الإنقسام، فيعالجه إمّا بالإطلاق، وإمّا بالتقييد، لأنّ الإجمال غير معقول، وحينئذٍ، فإنّ عالجه بالتقييد، فقيّد المرأة بالاتّصاف بعدم القرشية، فإنه حينئذٍ يثبت المطلوب، وهو أنّ المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي، ولا يُعقل بعد ذلك، حينما يأتي إلى المرتبة الثانية - وهي الإنقسام بلحاظ المقارنات التي يدخل العدم المحمولي ضمنها - أنّ يأخذ العدم المحمولي في الموضوع، بل هو لغوٌ صرف، لأنّ العدم المحمولي مستبطّن في العدم النعتي، - فإنّ العدم النعتي عدم محمولي وزيادة - إذن فينحصر الأمر بالعدم النعتي، وهو المطلوب.

وإن فرض أنّ المولى يريد أن يعالج الإنقسام الأولي بالإطلاق بالنسبة للقرشية وعدمها، وإنّ الحكم ثابت لها بكلتا حصتيها، القرشية وعدم القرشية، فحينئذٍ، يستحيل عليه في المرتبة الثانية أنّ يأخذ العدم المحمولي، لأنّه يلزم التهافت، ما بين أخذه للمحمولي في المرتبة الثانية، وإطلاقه في المرتبة الأولى، إذ يرجع محصل هذا وذاك، إلى قولنا: إنّ الحكم ثابت على المرأة، سواء كانت موصوفة بالقرشية، أو موصوفة بعدمها، إذا لم يكن هناك امرأة متصفة بالقرشية، وهذا تهافت، لأنه رجع إلى العدم المحمولي.

وبهذا يتبرهن، على أنّ أخذ العدم المحمولي غير معقول، بل إمّا أنّ يؤخذ العدم النعتي، وإمّا أنّ يكون الحكم مطلقاً.

وهذا البرهان قد أقامه الميرزا (قده) على أصل موضوعي كما عرفت، وهو، أنّ يكون علاج مشكلة الإطلاق والتقييد بلحاظ المرتبة الأولى من الإنقسام، أسبق رتبة من علاجه بلحاظ المرتبة الثانية من الإنقسام.

وهذا الأصل الموضوعي طُرح في تقريرات^(١) الميرزا (قده) كأنّه مسلم من دون برهنة عليه، وكذلك، فقد ادّعى بداهته في رسالته التي كتبها هو في حكم اللباس المشكوك، حيث قال: أنّ هذا المطلب من لوازم استحالة الإهمال في لبّ الواقع.

(١) المصدر السابق.

ولأن الميرزا (قده) لم يستدل ويبرهن على هذا الأصل، كان من السهل نقضه، ومن هنا نقضه تلميذه السيد الخوئي (قده)^(١) فقال: بأن من قال بأن علاج مشكلة الإطلاق والتقييد بلحاظ المرتبة الأولى، أسبق مرتبة من علاجها بلحاظ المرتبة الثانية من الإنقسامات، فهذا مجرد دعوى بلا برهان عليها، بل القول بأن انقسام المرأة إلى امرأة موصوفة بعدم القرشية وما يقابلها، وانقسامها إلى امرأة أخذ فيها العدم المحمولي وما يقابلها، انقسامان عرضيان.

ومن الواضح، أن المرأة متى ما وجدت خارجاً، فالعدم المحمولي، والعدم النعتي متلازمان بالنسبة إليها ما دامت موجودة في الخارج، حيثُ، فالمولى بالاختيار، إن شاء، أخذ المحمولي في الموضوع، بعد فرض وجود المرأة، وأغناه ذلك عن العدم النعتي، وإن شاء، أخذ العدم النعتي فيه وأغناه عن العدم المحمولي، شأن كل أمرين متلازمين أراد المولى تقييد مراده بأحدهما.

وهذا الجواب مرجعه إلى إنكار الأصل الموضوعي لأنه لم يبرهن عليه.

ولكن نحن سوف نحاول أن نبرهن عليه، وبعد ذلك، نناقش هذا البيان.

ولعل ما سوف نذكره من البرهان هو ما أشار إليه الميرزا (قده) في كلامه المختصر المذكور آنفاً.

وهذا البرهان يتكوّن من عدة نقاط.

١ - النقطة الأولى: هي أن العدم النعتي، والعدم المحمولي، يمكن أخذ كل منهما في الحكم الشرعي، لكن مركز أخذ المحمولي غير مركز

(١) المصدر السابق.

النعتي، إذ مركز أخذ المحمولي هو نفس الحكم لا موضوعه، بينما مركز أخذ العدم النعتي إذا أخذ فإن ما يُقَيِّده به هو موضوع الحكم لا نفسه، فمن هذه الناحية هما متعاكسان.

وتوضيح ذلك هو: إن موضوع الحكم عندنا هو «المرأة»، وحيثُذ، فتارة، نريد أن نجعل هذا الحكم منوطاً - زائداً على المرأة - بالعدم المحمولي، وحيثُذ، هذا العدم المحمولي نأخذه قيداً في نفس الحكم، أي شرطاً فيه، كما يقول الميرزا (قده)، لا قيداً لموضوعه، لأن أخذَه قيداً لموضوعه لا يخلو من أحد معنيين.

فإنه إما أن يؤخذ قيداً بنحو النعتية، وهذا خلف كونه عدماً محمولياً.

وإما أن يؤخذ، لكن لا قيداً، بل من قبيل أخذ جوهرين بنحو التركب، ولكن يؤخذ قيداً بالمقارنة، وهذا خلف أيضاً، لأنه من البداية استبعدنا أخذ مفهوم المقارنة، وإلا لا نسد باب الاستصحاب حتى لو كان العدم محمولياً، إذن فالعدم المحمولي لا يُعقل أخذه قيداً للموضوع - أي المرأة - وإنما يؤخذ قيداً لنفس الحكم، فيقال: مثلاً: «إذا لم تكن المرأة قرشية، إذن فالمرأة ممن يحض إلى الخمسين»، فيكون العدم المحمولي قيداً لنفس الحكم.

وأما إذا أخذنا بالعدم نعتياً، فالأمر بالعكس، فإن الاتصاف بعدم القرشية، لا يُعقل أخذه قيداً في نفس الحكم، لأن العدم النعتي ليس من صفات الحكم، وإنما المرأة، هي التي توصف بذلك، وحيثُذ، فيجب أخذ العدم النعتي - إذا أخذ - في موضوع الحكم، وهو المرأة، لا الحكم.

٢ - النقطة الثانية: هي أن كل قيد أخذ في الموضوع، فهو قيد في الحكم، ولا عكس، لأن تقييد الموضوع يسري بالواسطة إلى الحكم دون العكس.

٣ - النقطة الثالثة: هي أن يُقال: إنه إذا أخذ العدم النعتي في الحكم، فحيثُذ، لا إهمال، لا في الموضوع، ولا في الحكم، وذلك لأن أخذ العدم

النعتي، معناه، أخذه في مرتبة الموضوع كما في النقطة الأولى، وأخذه في الموضوع يسري إلى الحكم كما في النقطة الثانية، إذن فكل من الموضوع والحكم يصبح مقيداً، ولا إهمال فيهما، وبهذا يتم غرض المولى، وهو أن جعل الحكم على موضوع أخذ فيه العدم النعتي لا إهمال فيه.

ومع أخذ العدم النعتي لا يُعقل بعد أخذ العدم المحمولي.

وأما لو أراد المولى أخذ العدم المحمولي، فلا بُد من أخذه في الحكم حينئذٍ، وقد عرفت أن ما أخذ في الحكم قيداً لا يسري إلى الموضوع، إذن فالإهمال في مرتبة الحكم ارتفع، لكن في مرتبة الموضوع، إما أن يكون مقيداً وإما أن يكون مطلقاً، وإما أن يكون مهملاً، فإن كان مقيداً، فيجب تقييده بالعدم النعتي، وهذا رجوع إلى الفرض الأول، وإن كان مهملاً، فهو مستحيل كما هو عند الميرزا (قده)، حيث أنه عنده لا يخرج عن الإطلاق والتقييد، وإن كان مطلقاً، لزم التهافت، لأن معناه، أن المرأة سواء كانت متصفة بالقرشية، أو بعدمها، يثبت لها الحكم مع عدم القرشية، ومن هنا قال الميرزا (قده) عن أصله الموضوعي، أن هذا من نتائج استحالة الإهمال في لب الواقع.

ولعل قوله هذا، إشارة إلى هذا البرهان.

إذن، فأصل فرضية أخذ العدم المحمولي في الموضوع باطلة، ولعل هذا البرهان هو ما لخصه في عبارته السابقة.

وجواب هذا البرهان هو: إننا نختار الشق الثالث، وهو أن العدم المحمولي يؤخذ في الحكم، والموضوع ولا يكون الموضوع مقيداً أو مهملاً، بل مطلقاً، ولا يلزم منه التهافت، وذلك لأن الإطلاق في الموضوع لو كان بمعنى الجمع بين الأفراد والقيود، كما في العموم، وهو المعبر عنه «بسواء» «أي سواء كانت قرشية أو لا»، فإنه حينئذٍ يلزم منه التهافت، إذ لا معنى لإسراء الحكم إلى كلتا الحصتين ثم تقييده بإحدى الحصتين، وإذا كان الإطلاق بمعنى فعلية إسراء الحكم إلى تمام الحصص، فإنه يلزم التهافت

أيضاً، وذلك لأن إطلاق الموضوع سوف يكون في المرتبة المتقدمة منافياً مع تقييد الحكم بالعدم المحمولي في المرتبة المتأخرة، لأن ذلك يعني إسراؤه لكل الحصص، وهذا خلف تقييده ببعضها.

ولكن الصحيح هو، إن معنى الإطلاق هو، رفض القيود وإلغاء الخصوصيات، وقصر النظر على ذات الطبيعة، وأما سريان الحكم إلى تمام الأفراد إنما هو بحكم العقل، لأن العقل لا يرى مانعاً من انطباق الحكم على تمام الأفراد، لا أن الإطلاق بنفسه عبارة عن لحاظ سريان الحكم، أو الجمع بين الحصص، وحيثُ، بناءً على أن الإطلاق هو رفض القيود، فلا منافاة بين كَوْن الموضوع في المرتبة السابقة ملحوظاً مقصور النظر على ذات الطبيعة، وبين كونه في المرتبة الثانية ملحوظاً فيه أخذ العدم المحمولي قيماً في الموضوع، ولا يلزم التهاافت في نظر المولى، لأن المفروض أن الإطلاق ليس معناه، أن المولى يتصدى لإسراء الحكم إلى تمام الحصص بنظره الإطلاقي، فحيثُ لا تهاافت بين نظر المولى في هذه الناحية وبين التقييد.

كما انه لا تهاافت في مرحلة حكم العقل، لأن الإطلاق في الموضوع غير مانع عن السريان في نظر العقل، وهذا لا ينافي وجود مانع آخر عن سريان الحكم، كما في التقييد في مرحلة الحكم، إذن، فالعقل لا يرى مانعاً عن السريان في مرتبة الموضوع، وإن كان يوجد مانع في مرتبة الحكم ولا تهاافت.

وعليه: فالبرهان غير تام، إذن فمدعى الميرزا (قده)، غير تام.

وعليه: فكما يمكن أخذ العدم النعتي، يمكن أخذ العدم المحمولي، إذن في هذا المقام لا تعين لأحدهما دون الآخر في مقام الثبوت.

٢ - المقام الثاني: وهو مقام الإثبات، فقد ذكر الميرزا (قده)، أنه لو تنزلنا عن مدعانا الثبوتي، وهو استحالة أخذ العدم المحمولي في موضوع الحكم، وفرضنا إمكان الوجهين معاً، حيثُ، غاية الأمر، انه يصبح الدليل مجملًا في هذه الناحية، حيث لا يُعلم ان العدم المأخوذ في موضوع العام بعد

التخصيص، هل هو العدم المحمولي، أم العدم النعتي، ومجرد الشك في ذلك يكفي لتعذر جريان الاستصحاب، لأن جريانه في العدم المحمولي، الذي هو العدم الأزلي، فرع إحراز أخذه في موضوع الحكم الشرعي، وأن ما أُخذ فيه هو موضوع الحكم الشرعي، ومع احتمال أن لا يكون هو الموضوع، وأن الموضوع هو العدم النعتي، فإن الاستصحاب لا يجري، إذ لا يقين سابقاً حينئذٍ، إذن لا بد من بحث انه في مقام الإثبات، هل هناك ما يعين أخذ العدم المحمولي فيه في مقابل العدم النعتي، ليجري الاستصحاب، أم أنه ليس هناك ما يعينه.

وهنا يمكن تقريب تعيين العدم المحمولي بعدة وجوه.

١ - الوجه الأول: هو أن يقال صغرياً: بأن المقام هو من موارد دوران المخصص بين الأقل والأكثر، لأن النسبة بين العدمين هي، نسبة الأقل والأكثر، حيث أن العدم النعتي هو عدم محمولي مع زيادة النعتية.

ويقال كبرياً، بأنه كلما دار أمر المخصص بين الأقل والأكثر، فالأقل هو القدر المتيقن، والزائد يُنفى بالتمسك بالعام، وينتج من ضم الصغرى إلى الكبرى، إن العدم المحمولي هو المتعين، وخصوصية النعتية شك في التخصيص الزائد، فيُرجع في نفيها إلى العام كما تقدم.

وتحقيق الحال في ذلك هو، أما بالنسبة للصغرى، فإن المراد بالأقل والأكثر هنا، الأقل والأكثر المفهومي لا الصدقي، لأنهما بحسب الصدق بعد فرض وجود الموضوع، فإن كلاً من العدم المحمولي والعدم النعتي متلازمان خارجاً، وليس أحدهما أوسع صدقاً من الآخر، إذن، فالأقل والأكثر هنا، ملحوظان على أساس المفهوم.

وحينئذٍ نقول: إن العدم النعتي، تارة نرجعه إلى أمر وجودي مقابل - على ما تقدم في بحث تصوير العدم النعتي - كإرجاع الاتصاف بعدم القرشية إلى التولد من غير قریش. وأخرى نتحفظ على كونه عدمياً، غاية إننا نتصور له ثوباً نعتياً.

فإن بُني على الأول، فمن الواضح أنهما مفهومان متباينان، وليس من قبيل الأقل والأكثر، لأن مرجع العدم النعتي إلى التولد من غير قريش، ومرجع العدم المحمولي إلى عدم التولد من قريش، وهذان متباينان، إذ أن أحدهما عبارة عن وجود أحد الضدين، والآخر عدم الضد الآخر، فهما متغايران ومتباينان مفهوماً.

وأما إذا بنينا على الثاني، وفرضنا أن العدم النعتي مبنياً عليه، أي تحفظنا على كونه عدمياً حقيقة، وتصورنا للعدم نعتية، حينئذٍ، يمكن القول: بأن النسبة بين مفهوميهما هي نسبة الأقل والأكثر، أي أن العدم المحمولي هو الأقل، وإن العدم النعتي هو الأكثر.

وقد يُدعى في قبال ذلك، إنهما متباينان، بدعوى، أن النعتية والمحمولية حدّان من حدود كيفية لحاظ العدم، فإنّ العدم، تارة يُلاحظ بما هو بذاته وحياله، وأخرى يلحظ بما هو صفة وتابع لمحله وموصوفه، وهذان حدّان متباينان وليس أقل وأكثر.

إلا أن هذه الدعوى غير منتجة في المقام، لأنّ التباين في الحقيقة هنا، ليس بين الملحوظين، بل هو بين اللحاظين، من قبيل التباين بين المطلق والمقيد، بمعنى أن ذات الملحوظ في العدم المحمولي بنفسه محفوظ في الملحوظ في العدم النعتي مع زيادة في الثاني، وهو خصوصية الربط القائم بين العدم ومحله.

نعم لو التفطنا إلى اللحاظين فهما متباينان من حيث الحدود، لأنّ أحدهما وقف على العدم، والآخر سرى إلى الذات بنحو النعتية، فذات الملحوظين من قبيل الأقل والأكثر، والميزان في التخصيص هو ذات الملحوظ، لا اللحاظ بما هو لحاظ.

إذن، فبناء على أن العدم النعتي هو عدم حقيقة، فالنسبة بينه وبين العدم المحمولي في التخصيص، نسبة الأقل والأكثر، وحينئذٍ، بناء على هذا البناء فقط تتم الصغرى.

وأما الكلام في الكبرى، وهو الإقتصار على الأقل، فقد اتضح ممّا تقدم، أنّ هذا تام في المخصّص المنفصل دون المخصّص المتصل، إذ أنّه في المنفصل إذا دار أمره بين الأقل والأكثر المفهومي، يتمسك في الزائد بالعام، وأما إذا كان متصلاً ودار أمره بين الأقل والأكثر، فلا يتمسك في الزائد بالعام.

وقد يُقال: بأنّ هذه الكبرى منوطة بأنّ يكون المخصّص منفصلاً، فإنّ كان الدليل الذي يُخرج المرأة القرشية منفصلاً يتم هذا التقريب، وأما إذا كان متصلاً فلا يتم، لأنّ المتصل يوجب إجمال العام.

وفي مقابل ذلك، دعويان:

١ - الدعوى الأولى: هي أنّ يُقال: بأنّ هذه الكبرى باطلة على كلا التقديرين، سواء كان المخصّص متصلاً أو منفصلاً، وذلك: لما ذكرناه من أنّ الدوران بين الأقل والأكثر دوران مفهومي لا صدقي، والتمسك بالعام إنّما هو فيما إذا دار أمر المخصّص بين الأقل والأكثر الصديقيّين، لأنّه حينئذٍ، يرجع الأكثر إلى إخراج فرد زائد من تحت العام وهو بلا موجب، فيتمسك بالعام لنفي خروجه بالمخصّص.

وأما بناءً على ما هو محل الكلام، من أنّ الدوران مفهومي، حينئذٍ، فالعدم النعتي، والعدم المحمولي، من حيث الصدق متساويان مصداقاً وخارجاً، فلا يلزم من الحمل على النعتية إخراج فرد لم يكن خارجاً لولا الحمل على النعتية، بل من يخرج يخرج على كلا التقديرين، وكذا من يبقى، وذلك للتلازم بين المفهومين.

وعليه: فلا محذور في الأكثر، لأنّه لا يلزم منه تحصيل زائد.

وجواب ذلك هو: انه صحيح، إن التحصيل الزائد وإن لم يلزم بلحاظ الأفراد، لكن يلزم التقييد الزائد للحاظ الخصوصية التي بها يزيد العدم النعتي على العدم المحمولي، فلو فرض أنّ هذه الخصوصية الزائدة كان

لوجودها أو نفيها أثر شرعي، وهو جريان الاستصحاب في موارد السعة والشك، فحينئذ، يُقال: بأننا نتمسك بالإطلاق لنفي هذه الخصوصية، تمهيداً لإجراء الاستصحاب ورفع الشك في موارد الشك.

٢ - الدعوى الثانية: هي أن يُقال: إن هذه الكبرى تامة على كلا التقديرين، أي حتى لو كان المخصص متصلاً، وذلك لأن ما قلناه سابقاً من أن المخصص الممجل مفهوماً المردد بين الأقل والأكثر، إذا كان متصلاً بالعام، انه يوجب إجمال العام، هذا صحيح، ولكن المورد ليس من مصاديقه، لأنه في محل الكلام، لا يوجد إجمال في المخصص، فإنَّ المخصص المفروض كونه متصلاً، وهو أداة الاستثناء، «إلا القرشية» ونحوه، فهذه العبارة، مدلولها العرفي واضح، إذ لا تُعطي أكثر من عدم المحمولي وليست مجملة مفهوماً، بل هي استثناء يدل على أخذ نقيض المستثنى، غاية الأمر أنا نحتمل وجود تخصيص آخر يوجب أخذ النعته مضافاً إلى عدم، وهذا شك بدوي في التخصيص الزائد، لأنَّ المخصص يدور أمره بين الأقل والأكثر، وفي مثله يُتمسك بالعام، لأنَّ هذا التخصيص الزائد ليس محتملاً في ذات المخصص بل هو محتمل في نفسه، فهو من قبيل، «أكرم كل فقير»، «ولا تكرم فساقهم»، ونحن نحتمل انه إن كان تاركاً للمستحب لا يجب إكرامه، فهنا لا إشكال في التمسك بالعام لنفي هذا الاحتمال، لأنَّ هذا شك في التخصيص الزائد، ونحن ندعي أنَّ المخصص المتصل، مدلوله العرفي، وهو عدم المحمولي لا إجمال فيه، لكن نحتمل أن يكون المولى قد أخذ في عالم الجعل شيئاً زائداً، وهو النعته في عدم، وهذا يُنفي بالعام، وهذا هو الصحيح.

إذن، فهذا التقريب تام من ناحية الكبرى، سواء كان المخصص متصلاً أو منفصلاً، كما انه اتضح بذلك، انه تام حتى لو فرض أنَّ الدوران كان بين المتباينين، بأن كان بين أمر عديمي وآخر وجودي، لأن قوله، «إلا القرشية» ليس معناه التولد من غير قرشي، إذ ان هذا لا يفهم من الاستثناء، وإنما الذي يفهم من أداة الاستثناء هو، عدم المحمولي، وحينئذ، صرف الدليل عنه إلى

الوجود الملازم مع العدمي خلاف اصالة التطابق بين مقام الإثبات ومقام الثبوت، إذ أنّ مقتضى اصالة التطابق هو، أنّه كما أنّ مقام الإثبات لفق الموضوع نحو الاستثناء، كذلك لفق الموضوع ثبوتاً بنحو الاستثناء.

إذن فقد اتضح أن البيان لا يتوقف على تميم تلك الصغرى.

٢ - الوجه الثاني: في تقريب كون العدم المحمولي هو المتعين، هو أن نفترض أنّ الأمر دائر بين المتباينين، وأنّ العدم النعتي مع العدم المحمولي متباينان، كما نفترض أيضاً بأن المخصص سنخ مخصص يكون مجملاً من حيث تعين العدم النعتي أو العدم المحمولي، ويكون مفاده متساوي النسبة إليهما، كما إذا كان المخصص لياً، كالإجماع مثلاً، فيعلم بواسطته إن حكم العام لا يشمل المرأة القرشية، لكن لم يكن لهذا المخصص لسان نستظهر من ضمه إلى العام إن العدم محمولاً لا نعتياً.

وحينئذٍ قد يُقال: بأن هذا يدخل في المخصص المجمل مفهوماً الدائر أمره بين المتباينين، وفي مثل ذلك، يكون الإجمال في المخصص موجباً لعدم إمكان التمسك بالعام، لا في موارد المخصص المتصل ولا في موارد المخصص على ما تقدم تحقيقه في مكانه.

وهذا الوجه، يريد تخريج إثبات كون العدم الثابت محمولاً، وتعيّنه في مقابل العدم النعتي في موارد المخصص المجمل المنفصل.

وحاصل هذه المحاولة هو: أنّه إذا كان المخصص المنفصل المجمل قد اقتضى رفع اليد عن إطلاق العام في الجملة، لكن دار الأمر بين تقيدين متباينين - حيث حسب الفرض - أحدهما التقييد بالعدم المحمولي، والآخر، التقييد بالعدم النعتي ولو بإرجاعه إلى أمر وجودي، حينئذٍ يكون هذا المخصص دالاً على بطلان أحد إطلاقين في العام، لأنّ العام في نفسه فيه إطلاقان، أحدهما إطلاقه المنافي لأخذ العدم المحمولي، والآخر، إطلاقه المنافي لأخذ العدم النعتي، والمخصص المجمل المنفصل يدل على أن أحد الإطلاقين باطل، وعلى أن العام قد تعنون بأحد العدمين، وحيث أنّ

المخصص منفصل، إذن، فالظهور الإطلاقي منعقد في نفسه، إذن، فهناك ظهوران إطلاقيان منعقدان، أحدهما ينفي العدم المحمولي كقيد، والآخر ينفي العدم النعتي كقيد، لكن المخصص المنفصل يوجب سقوط أحد حجيتي هذين الظهورين، وحيث أنه مجمل، فيشكل علماً إجمالياً بسقوط حجة أحد الإطلاقين، وحينئذ يقع بين هذين الإطلاقين نفسيهما، وفي مثله يقال: إنَّ الإطلاق النافي للعدم النعتي يكون حجة، والإطلاق النافي للعدم المحمولي لا يكون حجة، وذلك لأن نفي العدم النعتي له أثر عملي زائد على ما هو المعلوم بالإجمال في أخذ أحد العدمين في موضوع العام، وأمّا نفي العدم المحمولي، فليس له أثر عملي زائد، فالأثر المشترك المعلوم على كل حال، سواء كان المأخوذ عدماً محمولياً، أو نعتياً، هو أنَّ الحكم لا يثبت للمرأة القرشية.

وأما الأثر الذي يتميز به أخذ العدم النعتي على المحمولي، فهو عدم إمكان إجراء الاستصحاب لإحراز موضوعه في مورد الشك، لأنه مُثبت ولا عكس.

إذن، فهناك أثر شرعي معلوم وجداناً، وهناك أثر يمتاز به العدم النعتي وعليه: فاصالة الإطلاق في مقابل العدم النعتي جارية، ويُراد بها نفي الأثر الزائد الذي يتميز به أخذ العدم النعتي على أخذ العدم المحمولي.

وأما اصالة الإطلاق النافي للعدم النعتي لا تجري، لأنه إن أُريد بها نفي الأثر المشترك، فهذا لا يُعقل نفيه، لأنه معلوم البطлан وجداناً، وإن أُريد نفي أثر زائد فهو غير موجود حسب الفرض، وهذا هو معنى أنَّ اصالة الإطلاق النافية للعدم النعتي، تجري بلا معارض.

وهذا التقريب، لو تم، فإنما يتم في المخصص المنفصل دون المتصل، لأنه في المتصل لا ظهور معه، فيكون المخصص حينئذٍ موجباً لإجمال العام رأساً، فلا تصل النوبة لإنعقاد ظهورين ثم التعارض بينهما حتى يُقال ما ذكر.

ثم إنَّ هذا التقريب، موقوف على كَوْن هذا الأثر أثراً عرفياً، بحيث تجري اصالة الإطلاق بلحاظه، وأمّا إذا ادّعي أنّ اصالة الإطلاق تحتاج إلى أثر في مرحلة مدلول الكلام لا في مرحلة الصفات الظاهرية، حينئذٍ، فإنَّ هذا الكلام لا يتم.

٣ - الوجه الثالث: لإثبات كَوْن العدم محمولياً، وهو مركب من أمرين.

أ - الأمر الأول: هو أن نستظهر من ضمَّ العام إلى المخصص، أو من أي قرينة أخرى، إنَّ العنوان الوجودي المأخوذ في الخاص والذي أخرج بالتخصيص، يكون مانعاً عن تأثير مقتضي الحكم، وإنَّ عنوان العام يكون مقتضياً للتأثير، فمثلاً، حينما يرد «أكرم كل فقير»، ويرد، «لا تكرم الفقير الأموي»، نقول: بأننا نستظهر من ضم هذا المخصص إلى العام إنَّ العنوان المأخوذ في العام وهو الفقير، مقتضي لوجوب الإكرام، وإنَّ الأموية مانعة عن تأثيره، إذن فالفقير على الإطلاق واجد للمقتضي، وإنَّما لا يجب إكرام الأموي باعتبار مانعية الأموية.

ب - الأمر الثاني: هو انه بعد استظهار أن دخل الأموية في المطلب من باب دخل المانع، إذن يتعيّن عقلاً أن يكون المأخوذ في موضوع العام هو العدم المحمولي دون النعني، لوضوح أنّ الحكم لا يتوقف على أكثر من وجود المقتضي وانتفاء المانع كيفما اتفق، وحيث أنّ المفروض أنّ الحكم ينشأ على طبق الملاكات، فحينئذٍ يكون أخذ خصوصية زائدة في عدم المانع لغواً صرفاً باعتبار ان مانعية المانع تزول بمجرد افتراض عدمه، سواء طُعِم هذا العدم بربط مخصوص أم لا، فأخذ هذا الربط يكون على خلاف مقام الثبوت، وحيث أنّ مقام الإثبات يتطابق مع مقام الثبوت، فيكون ذلك قرينة عقلائية، على أنّ المأخوذ في مقام الجعل هو العدم المحمولي دون النعني.

وهذا البيان، إنما يتم فيما لو فُرض أنّ البديل للعدم المحمولي هو العدم النعني، فإنه حينئذٍ يُقال: بأنه إذا كان العدم مأخوذاً من باب عدم

المانع، فحيثئذٍ أي معنى لتطعيم العدم بخصوصية زائدة على ذاته، إذ أن مجرد انعقاد العدم يكفي في انتفاء العدم.

وأما إذا فُرض أن المخصص كان مجملاً من هذه الناحية، وكان أمره دائراً بين كَوْن المأخوذ أمراً عديمياً أو أمراً وجودياً، فلا يتعين حيثئذٍ أن يكون أخذ هذا القيد بملاك المانعية، بل لعله أخذ بملاك الشرطية، وحيثئذٍ، يمكن أخذ التولد من غير قريش.

وهذا البيان، ينفع فيما إذا كان القيد مأخوذاً بما هو أمر عديمي وبملاك المانعية ودار الأمر بين أخذه بما هو عدم صرف أو بما هو مطعم بالنعنية.

وبهذا يتضح أن المعول عليه هو الوجه الأول من هذه الوجوه الثلاثة.

وهذا هو تمام الكلام في مقام الإثبات مع الميرزا (قده) في كلامه الأول، واتضح أن استصحاب العدم الأزلي يجري بلا إشكال لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

ويبقى كلام مع الميرزا في مقام الإثبات في كلامه الثاني.

وأما الكلام الثاني للميرزا (قده)، فقد ذكره في رسالته التي عقدها لتحقيق حكم اللباس المشكوك، وقد أضاف إلى ما كتبه تلامذته في تقرير بحثه، كلاماً لو تم، لمنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي في الحالة الثانية والثالثة أيضاً، ويتضح كلامه (قده) إذا قسمناه إلى مقدمتين.

١ - المقدمة الأولى: هي أن الأشياء بلحاظ النعنية تنقسم إلى ثلاثة أقسام.

أ - القسم الأول: هي أشياء تكون النعنية داخلية في قوامها ماهية ووجوداً، وذلك كالمعاني الحرفية التي هي نسب، بمعنى أن النسبة لا يمكن وجودها في الخارج على وجه النعنية، كما أنه في عالم الذهن لا يمكن تصورهما كذلك.

ب - القسم الثاني: وهو عكس الأول، أي أن النعنية لا تكون داخلية في

قوام الشيء ولا في وجوده، وذلك كالماهيات الجوهرية، مثل، الماء، والهواء، والأجسام ونحوها، فإنّ هذه أشياء لا تحتاج إلى ربط بغيرها لا في عالم الوجود ولا في عالم الذهن.

ج - القسم الثالث: وهو الأشياء التي يكون للنوعية دخل في قوام وجودها دون ماهيتها، أو تكون من شؤون وجودها لا من شؤون ماهيتها، كالمفاهيم الوصفية والمقولات العرضية، كالبياض والسواد والقرشية ونحوها، فهذه الأشياء من النوعية من شؤون وجودها لا ماهيتها، بمعنى ان البياض إذا وجد في الخارج لا بد وأن يوجد نعتاً لشيء، بينما يمكن تصوره في عالم الذهن مستقلاً.

ومقصود الميرزا (قده) من هذا الكلام، إثبات كَوْن النوعية في الأعراض انها من شؤون الوجود لا الماهية، إذن فأخذ النوعية في موضوع حكم، معناه، أخذ الوجود الناعت، فيكون المأخوذ في الموضوع، طرُزٌ من الوجود يسمّى بالوجود الناعت.

٢ - المقدمة الثانية: هي أنّ الوجود والعدم متقابلان تقابل التناقص، والمتقابلان بما هما متقابلان لا يعرض أحدهما على الآخر، بل يتبادلان على محل واحد، وهو الماهية، فالوجود لا يكون معدوماً، وكذلك العكس، ومثل ذلك، السواد والبياض، المتقابلان تقابل التضاد، فالسواد لا يكون أبيضاً، وكذلك العكس، وإنما يعرضان على محل واحد على سبيل التبادل، فكذلك الوجود والعدم بالنسبة إلى الماهية، فالذي يوصف بالعدم هو الماهية، وأما نفس الوجود فإنه لا يوصف بأنه كان معدوماً.

ومن مجموع هاتين المقدمتين يُستنتج عدم جريان استصحاب العدم المحمولي الأزلي لنفي حكم الخاص، وذلك لأنّ القرشية مثلاً مأخوذة في الموضوع على نحو النوعية، فبقانون المقدمة الأولى يكون المأخوذ هو طور من الوجود للمرأة، لأنّ النوعية من شؤون وجود العرض لا ماهيته، ومعنى هذا، إن المأخوذ جزء في موضوع الحكم هو، طور من وجود القرشية،

وعليه: فالمأخوذ في موضوع الحكم هو الوجود الخاص للعرض وهو الوجود النعتي للقرشية، لا ماهية القرشية.

وحينئذٍ، فإذا أريد استصحاب عدم، فإن كان المقصود استصحاب عدم هذا الوجود الخاص، فهذا باطل بحكم المقدمة الثانية، لأن الوجود والعدم لا يعرض أحدهما على الآخر، ويكون الاستصحاب حينئذٍ، من قبيل استصحاب بياض السواد، وهو واضح البطلان.

وإن كان المقصود استصحاب عدم ذات ماهية القرشية، فمن الواضح أن ماهية القرشية لها طوران من الوجود، أحدهما، الوجود النعتي بما هو نعت، والثاني، الوجود الاستقلالي بحiale.

وفي قبال كل من هذين الوجودين عدم، فإن أريد استصحاب عدم النعتي للماهية، فهذا باطل، لأنه ليس له حالة سابقة لتستصح، إذ الماهية قبل وجودها لا وُصف لها أصلاً، وإن أريد استصحاب عدم المحمولي لماهية القرشية، فهو معقول في نفسه، إلا أنه غير مجيد، لأن موضوع الحكم هو الوجود النعتي للقرشية، واستصحاب عدم المحمولي لها لا ينفي الحكم الشرعي المترتب على الوجود النعتي لها، بل ينفي الحكم الشرعي المترتب على الوجود المحمولي لها إن وُجد.

وبهذا اتضح عدم إمكان جريان استصحاب عدم الأزلي.

والحاصل هو أن خلاصة ما أفاده الميرزا (قده)^(١) هي، إننا نستصح ماذا؟

فإن كان عدم الوجود النعتي فهو غير معقول، لأن الوجود النعتي هذا لا يقبل طرّو مقابله عليه، وإن كان استصحاب الماهية، فالماهية لها طوران من الوجود، فهل نستصح عدم المحمولي أو النعتي لها؟ أمّا استصحاب عدم النعتي لها، فليس له حال سابقة، لأن عدمها فرع وجودها، وإن أردنا استصحاب عدم المحمولي لها فهو محرز، لكنه لا يقابل الوجود النعتي.

(١) المصدر السابق.

وإن شئت قلت : إنه بحكم المقدمة الأولى ، يثبت ان القرشية لما كانت مأخوذة في الموضوع على نحو النعته ، فالمأخوذ في الحقيقة طور من الوجود للمرأة ، لأن النعته من شؤون الوجود لا من شؤون الماهية ، وعليه : فالمأخوذ في موضوع الحكم هو وجود العرض الخاص لا الماهية ، وحينئذ ، فإن أردنا استصحاب عدم هذا الوجود الخاص فهو باطل بالمقدمة الثانية ، لأن الوجود مع عدم متقابلان ، وأحدهما لا يوصف بعدم الآخر ، وإن أردنا استصحاب عدم ذات ماهية القرشية ، فحينئذ ، الماهية لها طوران من الوجود ، وبحيال كل طور عدم ، وحينئذ ، استصحاب عدم النعته للماهية لا يمكن ، لأنه ليس له حالة سابقة لتستصحب ، واستصحاب عدم المحمولي ، فهو وإن كان معقولاً ، لكنه ليس مقابلاً لما هو مأخوذ في موضوع الحكم الشرعي ، لأن الوجود النعته للماهية ، « المرأة القرشية » ، وليس للمحمولي .

وهذا الكلام الثاني للميرزا (قده) غير تام ، ويرد عليه إيرادان .

١ - الإيراد الأول : هو أن هذا البيان فيه ضرب من المغالطة ، وذلك ، لأن الوجود النعته الذي أخذ في موضوع الحكم الشرعي ، وإن كان طوراً من أطوار الوجود ، لكن ليس معنى هذا ، أن الوجود النعته الخارجي قد أخذ موضوعاً أو جزء موضوع لجعل الحكم الشرعي عليه ، إذ من الواضح أن الحاكم في مقام جعل الحكم ، لا يجرّ الخارج ويدخله في الماهية ليحكم عليه ، سواء كان هذا الخارج هو الوجود المحمولي كوجود الجوهر ، أو الوجود الربطي كوجود العرض ، بل الحاكم يستعين بمفاهيم وماهيات قابلة للتواجد في الذهن ويجعلها موضوعاً لحكمه بما هي مرآة للخارج وفانية فيه على أنحاء الفناء ، سواء كان نعتياً أو ربطياً بحسب سنخ الفاني .

ومحط القيد والاستصحاب إنما هو هذا المفهوم الذي أخذه الحاكم موضوعاً لحكمه بما هو فإن في الخارج .

وعليه : ففي المقام إذا فرض أن حاق مقصود المولى قائم بالوجود النعته للقرشية ، أو البياض ، إذن فسوف يؤخذ في موضوع الحكم مفهوم

وماهية فانية في الوجود النعتي بما هو وجود نعتي، وهذا لا يكون إلا أن تكون النعتية داخلية في قوام هذه الماهية التي تؤخذ فانية، إذ لو لم تكن داخلية في قوامها لا يمكن أن يُرى بها الوجود النعتي بما هو وجود نعتي.

والحاصل هو، انه لا بد من تحصيل ماهية أو مفهوم قابل للدخول في ذهن الحاكم، ويكون هذا المفهوم حاكك عن الوجود النعتي بما هو نعتي، وبالتالي يكون هذا المفهوم هو موضوع الحكم الشرعي، وهذا ما يُسمى بمفهوم الحصة الخاصة، فإن مفهوم البياض أو القرشية على الإطلاق، لو فرض أنه كما يقول الميرزا (قده) أنه من القسم الثالث، أي تكون النعتية داخلية في قوام وجودها لا في قوام ماهيتها، لكن هذا بخلاف مفهوم الحصة الخاصة، «كبياض الجسم، وقرشية هذه المرأة»، فإنه مفهوم إفرادي.

وهذا المفهوم، الربطية والنعتية، داخلية في قوامه ذاتاً وماهية، ولهذا قلنا في بحث المعاني الحرفية، أن هذا المفهوم، ينحل إلى مفهوم إسمي ومعنى حرفي، وهو النسبة الناقصة التقيدية القائمة بين العرض ومحله، وهذا الإنحلال معناه، إن الربطية والنعتية داخل في قوام ماهية الحصة الخاصة، وحيثئذ، المولى يستعمل هذا المفهوم - وهو مفهوم الحصة الخاصة - بما هو مرآة للوجود النعتي، وهذا المفهوم يصلح بجزأيه التحليليين أن يكون مرآة للوجود النعتي الخارجي بما هو وجود نعتي، بخلاف مفهوم البياض دون تخصيص، فإنه لا يصلح أن يُستعمل فانياً، إذن فالمولى يستعمل مفهوم الحصة الخاصة فانياً في الوجود النعتي، ويعلق الحكم الشرعي عليه، ويكون هذا المفهوم هو محط الاستصحاب ثبوتاً وعدمياً، وحيثئذ، نستصحب العدم المحمولي لهذا المفهوم، دون إشكال، فإنه ليس عين الوجود النعتي الخارجي ليقال: إنه لا يقبل أن يكون معدوماً.

٢ - الإيراد الثاني: هو انه لو فرض إننا لم نصل إلى نكتة دفع المغالطة في الإيراد الأول، وفرضنا أن موضوع الحكم كان طوراً من الوجود النعتي على ما ذكره (قده).

حينئذ نقول: بأن استصحاب عدم هذا الوجود النعتي غير معقول، لما ذكر من أن المقابل لا يعرضه المقابل، لكن لا بأس باستصحاب عدم المحمولي للماهية.

وقولكم بأن عدم المحمولي عدم للقرشية، وهذا لا يُقابل ما هو موضوع الحكم، لأن موضوعه هو الوجود الربطي النعتي للماهية - القرشية - والعدم المحمولي لا يسانخ الوجود النعتي، فهو كلام غير تام، وذلك لأنكم إن أردتم انه ليس علاقة هذا عدم مع الماهية من سنخ علاقة ذلك الوجود مع الماهية، فهذا صحيح، لأن ذلك الوجود الذي أخذ موضوعاً، لوحظ بما هو نعت، وأما هذا عدم الذي يُراد استصحابه لم يُلاحظ بما هو نعت للماهية، فهو صحيح أيضاً، لكن من قال لكم انه يجب أن تكون علاقة كل منهما مع الماهية على نحو واحد، وإنما المهم في المقام هو، أن نرفع الحكم بالتعبد بنقيض ذاك الحكم، ومن الواضح أن عدم المحمولي كذلك، فلا حاجة في مقام نفي الحكم، إلى إثبات خصوصية كونه عدم نعتياً.

والشاهد عليه هو انه لو فرض محالاً تحقق عدم المحمولي، ولم تتحقق النعته في عدم، يعني كان عدم قرشية هذه المرأة، عدماً محمولياً، لكن لم يلحظ هذا عدم بما هو نعتاً للمرأة، فهل كان يثبت حكم القرشية على هذه المرأة؟ طبعاً لا يثبت.

إذن فلم يدل دليل على أن الاستصحاب يجب أن يكون جارياً في عدم يكون مسانخاً للوجود العارض على الماهية، وإنما المهم أن يكون الاستصحاب جارياً لإثبات نقيض الحكم المساوق لرفع الحكم، وهذا محفوظ في المقام، فإن مجرد عدم المحمولي للماهية الذي وقع بوجوده النعتي موضوعاً، يكفي لرفع ذلك الحكم.

وعليه فما أفاده الميرزا (قده) غير تام، وبذلك يتضح ان كلا الكلامين للميرزا (قده) لا يمكن الإلتزام بهما.

٢ - القول الثاني: وهو للمحقق العراقي (قده) وفيه تفصيل في جريان

استصحاب العدم الأزلي، وقد سجّل هذا الكلام في رسالة له في اللباس المشكوك، ثم أفرد هذا الكلام في رسالة له في استصحاب العدم الأزلي خاصة.

وقد اختلف كلامه في الموضوعين، حيث أنّه، تارة يقول باستصحاب العدم الأزلي، وأخرى يُنكره في الموضوع الثاني ببيان لا يخلو من دقة حيث يقول:

قد يُقال: بأنّ قرشيّة المرأة باعتبارها من عوارض المرأة، فهي متأخرة رتبة عن المرأة تأخر العارض عن معروضه، أو باعتبار أنّ نقيض كل شيء هو في رتبة ذلك الشيء، لأنه يحل محله، فإذا كانت قرشيّة المرأة في طول المرأة، إذن فنقيض القرشيّة، أيّ عدمها هو، أيضاً في نفس المرتبة، فنقيض القرشية هو العدم الواقع في مرتبة ما بعد المرأة.

وحينئذٍ، من الواضح، إنّ هذه المرأة المشكوكة القرشيّة يتعذّر إجراء الاستصحاب فيها، لأنه إن أريد استصحاب العدم الذي هو في طول المرأة، أو العدم الأزلي الذي هو قبلها، فإنّ الثاني ليس نقيضاً للقرشيّة، لأنّ نقيض كل شيء في رتبته، وهذا العدم ليس في رتبة القرشيّة، وإنّ أريد استصحاب العدم الأول، الذي هو في رتبة القرشية، فمتى فرغنا من إمراة غير قرشية، لنجري استصحاب عدم قرشيتها.

وهذا البيان: وإن كان لا يفي بمقصوده، ولكنّه يمهد لذلك، لأنّ هذا البيان يُنتج أنّ استصحاب العدم الأزلي لا يجري مطلقاً.

بينما هو بصدد التفصيل، وهذه الطرحه بهذا المقدار صحيحة من دون اعتبار التفصيل، لأنّه (قده) يقول: بأنّ كل شيئين بينهما نسبة من حيث الرتبة في الخارج فقد يكون أحدهما متأخر رتبة عن الآخر «كقرشية المرأة» مع المرأة، وقد يكون أحدهما في عرض الآخر كقرشيتها مع بياضها، هذا في عالم الخارج.

لكن هناك تقدّم وتأخر رتبي بحسب مراكز هذه الأجزاء من موضوع الحكم الشرعي وبحسب جعل الجاعل الشرعي، فإنّ الحاكم حين يرتب موضوع حكمه، فقد يجمع أجزاء هذا الموضوع من أجزاء غير متطابقة في الخارج، ومثاله: «القرشية مع المرأة»، فهي بحسب الوضع الخارجي، القرشية متأخرة رتبة عن المرأة، لأنها من عوارضها، والمولى يريد أن يحكم على موضوع مركب من جزأين، أحدهما المرأة، والآخر، القرشية.

ففي عالم الجعل، تارة يأخذ الجزأين مترتين حسب ترتبهما الخارجي، فيقول: إذا وجدت امرأة قرشية فحكمها كذا، فالشرط الأول والثاني عرضيان، فلم يلحظ ترتباً بينهما، فإذا قيل: إذا وجدت امرأة وكانت قرشية، فهنا لوحظ الترتب، لأن الشرط الأول هو، أن توجد، والثاني، أن تكون قرشية، فنفس هذا الترتب الخارجي إنعكس على نظارة المولى.

وتارة أخرى، يُفرض اختلاف نظره، ونظارته مع الخارج، وذلك، بأن يأخذ الجزأين عرضيين، وهنا غالباً تُستعمل النسبة الناقصة فيقول: «إذا وجدت امرأة قرشية» فيُقيد المرأة بالقرشية، بالمرتبة السابقة على عروض الحكم بالوجوب عليها، فيكون هذا الوجود وجوداً للمرأة، ووجوداً للقرشية بنظر واحد، وإن كانا في الخارج طوليين، فاختلف هنا نظر الجاعل عن الخارج.

وهنا يقول المحقق العراقي (قده)، إن المولى، إذا جعل الحكم على موضوع، على النحو الأول، بحيث يتطابق نظره مع الخارج، فلا يجري استصحاب عدم الأزلي حينئذٍ، لأنّ القرشية متأخرة رتبة عن المرأة بحسب مركزها في جعل الجاعل لا بحسب وجودها الخارجي، ونقيضها - عدم القرشية - في هذه المرتبة، وهذا عدم ليس له حالة سابقة، إذن فلا يمكن استصحابه، لأنه لا شيء نستصحبه.

وأما إذا أخذ الحاكم القرشية والمرأة في عرض واحد - أي على النحو الثاني - وقال: «إذا وجدت امرأة قرشية» فحكمها كذا، بحيث كانا في عالم

جعل الحكم عرضيين، وحيثُذ، ما هو موضوع الحكم، ليست القرشية في المرتبة الثانية، وإن كانت في لوح الواقع في المرتبة الثانية، لكن هذا ليس دخیلاً في كونها موضوعاً للحكم، بل القرشية التي أخذها جزءاً لموضوع الحكم، لم يأخذها بما هي في المرتبة الثانية، بل أخذها بمطلق وجودها، وحيثُذ، حيث أن المعيار لم يكن ملحوظاً عند جعل الحكم، إذن فنقيضها هو مطلق العدم، لا العدم الخاص، فيجري استصحاب العدم الأزلي حيثُذ.

ومن هنا يتم التفصيل عند المحقق العراقي (قده).

وهذا التفصيل الذي ذكره المحقق (قده) يمكن أن يرد عليه إيرادات عديدة، نذكر منها إيرادين.

١ - الإيراد الأول: هو في مناقشة الأصل الموضوعي القائل: بأن نقيض كل شيء لا بد أن يكون في مرتبة نقيضه، فإذا فرض أن القرشية أخذت بوجودها الطولي، حيثُذ هو يقول: إن نقيضها هو عدمها في هذه المرتبة.

وهذا غير تام، فإن نقيضها هو عدم الوجود في هذه المرتبة، بحيث يكون القيد قيداً للمعدوم لا للعدم.

وهذا الأصل الموضوعي لا محصل له، وذلك: لأنه إن أُريد بكون النقيضين في مرتبة بمعنى عدم تقدم أحدهما على الآخر فهو صحيح، لأن تقدم كل منهما لا بد وأن يكون إما بالعلية، وإما بالطبع، وكلاهما بلا موجب، لأنه ليس أحدهما علة للآخر، ولا جزء علة له ليتقدم عليه بالطبع، ولكن لا يلزم من ذلك حيثُذ أن يكون ما يتقدم على أحدهما بالعلية أو بالطبع متقدم على الآخر كذلك، أي لا يلزم أن يكون وجود المرأة المتقدم على وجود القرشية، هو أيضاً متقدم على عدم القرشية لما بيناه في مبحث الضد، فإذا تقدمت المرأة على القرشية بالطبع أو بالعلية فلا موجب لتقدمها على عدم القرشية، لأنها ليست علة ولا جزء علة لعدم القرشية، فنكتة التقدم على النقيض غير محفوظة في نقيضه ليسري التقدم من أحدهما على نقيضه.

وإن أُريد من كَوْن التقيضين في مرتبة واحدة، يعني أنهما متلازمان في المرتبة بحيث أنَّ ما يكون علة لأحدهما يكون علة للآخر، وكذا ما يكون جزء علة لأحدهما يكون جزء علة للآخر، فهو بديهي البطلان، لأن التقيضين ليسا متلازمين بهذا المعنى، بل كل منهما له علة غير علة الآخر.

إذن فهذا الأصل الموضوعي غير تام، فالبرهان الذي بني عليه مثله.

٢ - الإيراد الثاني: هو انه لو سلّمنا ان نقيض كل شيء في مرتبته، إذن ففي الشق الأول حينما يلاحظ المولى، القرشية بوجودها الطولي، فيكون نقيضها هو العدم الطولي المتأخر رتبة عن وجود المرأة، فلو سلّمنا هذا، حينئذٍ نقول: بأن هذا لا دخل له في محل البحث، وذلك لأنه لم يرد في دليل شرعي عنوان التقيض حتى يقع الكلام في انه هل يمكن التعبد بالتقيض أم لا؟ إذن، فحتى لو كان التقيض عبارة عن الرفع الذي هو في نفس الرتبة، ونحن نريد أن ننفي حكم الخاص، فإنّ نفيه وانتفائه لا يتوقف على ثبوت العدم في هذه المرتبة، لوضوح كفاية العدم الأزلي في نفيه، سواء سُمي نقيضاً أم لا، إذن فوجهة البحث ينبغي أن تكون عرفية بلحاظ الاستصحاب، وإنّ دليله الذي يعبدنا بعدم موضوع الحكم من دون أن يحفظ المرتبة فيه، هذا التعبد ممكن ويكفي لنفي الحكم حتى لو لم يصدق عليه إسم التقيض، لأنّ المهم أن تعبدنا الاستصحاب بما يكون مساوفاً مع انتفاء الحكم حتى لو تعبدنا بمطلق العدم.

ثم إن المحقق العراقي (قده) عدّل عن هذا الكلام في رسالته في استصحاب العدم الأزلي وبقي محتفظاً بالأصول الموضوعية لتفكيره، وجاء عدوله هذا بصورة إشكال على نفسه.

وحاصل هذا الأشكال كما ذكره هو، أنّ العدم الأزلي في طول وجود المرأة، فنقيض القرشية الطولي هو العدم الطولي، والعدم الأزلي هو في طول وجود المرأة، وذلك، لأنّ العدم الأزلي متقدم على المرأة، والتقدم الزماني لا ينافي التأخر الرتبي عن وجود المرأة، لأن التقدم والتأخر له ملاكات، من

جملتها، الرمان، الطبع، الرتبة، الخ. إذ قد يكون شيء متقدماً في الزمان لكن متأخراً بالطبع أو بالعكس.

وفي المقام الأمر كذلك، لأن هذا العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة، كما أن نفس القرشية معلول للمرأة، فعدمها معلول لعدم المرأة، وعدم المرأة مساوٍ مع وجود المرأة وفقاً لقانون وحدة رتبة النقيضين، فإن عدم المرأة في رتبة واحدة، كما أن عدم القرشية مع القرشية في رتبة واحدة، فصار العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة، أي متأخراً عنها رتبة، وعدم المرأة مساوٍ مع وجود المرأة، إذن فهو متأخر عن وجود المرأة، لأنه متأخر عن أحد المتساويين والمتأخر عن أحدهما متأخر عن الآخر، فالعدم الأزلي في طول المرأة، فاستصحابه يكفي لترتيب الأثر الشرعي.

إلا أن هذا الإشكال لا معنى له، لأنه حتى لو سلمنا أن العدم الأزلي للقرشية معلول لعدم المرأة وأن عدم المرأة مساوٍ رتبة لوجودها، وإن المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر، لكن نسأل: إن العدم الأزلي للقرشية، معلول لعدم المرأة في أي زمان؟ هل هو معلول لها في الزمان الفعلي والآن، أو أنه معلول لعدمها في الأزلى؟

الصحيح هو أنه معلول لعدمها في الأزلى، فعدم القرشية في الأزلى، معلول لعدم المرأة في الأزلى.

ومن الواضح: إن عدم وجود المرأة في الأزلى، نقيضه، وجودها في الأزلى، لأن أحد شروط التناقض هو وحدة الزمان.

وحينئذ إذا طبقنا ما ذكره - من أن النقيضين في مرتبة واحدة - على عدم وجود المرأة في الأزلى، فإن هذا يُنتج، أن عدم المرأة في الأزلى، ووجودها في الأزلى في مرتبة واحدة، إذن عدم القرشية الأزلي في طول عدم المرأة الأزلي، وبالتالي في طول وجود المرأة في الأزلى، لا الآن وهذا يعني أن العدم الأزلي ليس في طول وجودها الآن لأن وجودها الآن ليس نقيضاً لعله العدم الأزلي.

وعليه: فنحن عندما نريد أن نطبق الحكم الشرعي على موضوعه المركب من جزأين طوليين - المرأة والقرشية - يجب أن نطبقه على مصداق نحفظ فيه هذه الطولية بينهما، وهذه الطولية غير محفوظة في المقام، بين عدم القرشية في الأزل، وبين وجود المرأة الآن.

إذن فما نريد استصحابه، ليس مصداقاً للجزء الثاني، لأن الجزء الثاني هو عدم الطولي، وهذا ليس عدماً طوالياً بالنسبة لهذا الوجود للمرأة، هذا تمام التعليق على الكلام الأول للمحقق العراقي (قده).

ثم إن المحقق العراقي (قده)، حاول تعميق إشكاله مع الاحتفاظ بالأصل الموضوعي لكلامه الأول فقال: إن عدم الأزلي قد جعلناه بالبيان السابق متأخر برتبة واحدة عن وجود المرأة، لكن الآن ندعي دعوى جديدة، وحاصلها هو، أن عدم الطولي الذي هو موضوع الأثر والذي يترتب على استصحابه نفي الحكم. لو كان هو عدم المتأخر عن وجود المرأة برتبة واحدة، إذن لثم استصحاب عدم الأزلي، لأنه يثبت بهذا البيان حينئذ، إن عدم الأزلي متأخر عن وجود المرأة برتبة واحدة فيُستصحب لنفي كون المرأة قرشية.

ولكن المحقق العراقي (قده) برهن على أن عدم الطولي الذي يترتب عليه نفي الحكم، متأخر بمرتبتين عن وجود المرأة، وعدم الأزلي غاية ما يكون أنه متأخر برتبة واحدة. وحينئذ نسأل: إذن فكيف صار ما هو محط الأثر الشرعي هو عدم الطولي المتأخر بمرتبتين، إذ حينئذ، لا يفيد استصحاب عدم الأزلي المتأخر برتبة واحدة لإثبات عدم الطولي المتأخر بمرتبتين؟

وحينئذ قال المحقق: إن الحكم الشرعي مترتب على المرأة القرشية، وقد كنا نقول سابقاً، إن القرشية متأخرة عن وجود المرأة من باب تأخر الوصف عن موصوفه، وهذا يقتضي تأخرها بمرتبة واحدة لأنها بمثابة المعلوم، أما هنا فالقرشية متأخرة بمرتبتين عن وجود المرأة، لأن القرشية بما

هي موضوع الحكم الشرعي تكون في طول تقييد المرأة بالقرشية، إذ لولا تقييد المرأة بالقرشية لما كانت القرشية موضوعاً للحكم الشرعي، فالقرشية بما هي موضوع للحكم هي في طول تقييد المرأة بالقرشية، وتقييد المرأة بالقرشية في طول المرأة، لأنه من عوارض المرأة، إذن فهنا طوليتان، أي مرتبتان، القرشية بما هي موضوع للأثر الشرعي في طول تقييد المرأة بها، وإلا لما كانت لها أثر شرعي، وتقييد المرأة بها في طول ذات المرأة، لأن التقييد حالة طارئة على المرأة، فصار عندنا إذن ثلاثة أشياء، القرشية ومعها التقييد ومعها المرأة، فالقرشية متأخرة عن المرأة بمرتبتين، وبقانون وحدة مرتبة النقيضين، يكون النقيض المستصحب هو العدم المتأخر عن المرأة بمرتبتين، فلا بد من التفتيش عن عدم متأخر عن المرأة بمرتبتين، وذلك العدم نستصعبه، وما هو ذاك العدم؟ هو العدم الذي يحصل في العدم النعني، فإنه في طول تقييد المرأة بهذا العدم، وتقييد المرأة بالعدم متأخر عن المرأة، فالعدم النعني متأخر عن المرأة بمرتبتين، بخلاف الأزلي، فاستصحابه لو كان له حالة سابقة فهو حينئذ يفيد في نفي الحكم في المقام، وأما العدم الأزلي فقد جعلناه سابقاً متأخراً عن وجود المرأة بمرتبة واحدة، فهو ليس بموضوع للحكم الشرعي، لأن موضوع الحكم الشرعي هو المتأخر بمرتبتين، وإثباته بالتعبد بذاك الاستصحاب لا يكون إلا بالأصل المثبت.

هذه هي فذلّة كلام المحقق العراقي (قده) الذي لم يفهمه أحد من تلامذته عندما بيّنه كما يُنقل عنه.

وهذا الكلام غير تام، فإن مصطلح التقييد له معنيان.

١ - المعنى الأول: هو بمعنى حكم الشارع بالقيدية في مقام جعل الحكم، كما في تقييد المرأة بالقرشية، فإن المولى جعل القرشية قيداً في مقام جعل الحكم بلا نظر إلى الخارج.

٢ - المعنى الثاني: التقييد، بمعنى وقوع نسبة خارجية بين المرأة والقرشية، سواء كان هنا حكم أم لا.

وحينئذٍ، حينما يقول العراقي (قده)، إن القرشية في طول التقيد،
والتقيد في طول المرأة، فماذا يقصد من التقيد، هل يقصد المعنى الأول أو
الثاني؟.

فإن كان يقصد المعنى الأول، فهو واضح البطلان، لأن القرشية بما
هي وصف ليست في طول حكم الشارع بالقيدية، سواء حكم الشارع بذلك
أم لا، فإن هناك أناس من قريش، وأناس من غير قريش.

نعم موضوعية المرأة القرشية للحكم الشرعي في طول ذلك، إلا أن ما
هو مصب ومحط الاستصحاب إنما هو ذات الموضوع لا موضوعية
الموضوع.

وإن كان العراقي (قده) يقصد المعنى الثاني من التقيد - وهو النسبة
الخارجية القائمة بين الوصف وموصوفه - فمن الواضح أن القرشية بذاتها
ليست في طول هذه النسبة، بل النسبة في طولها، لأن النسبة معنى حرفي
قائمة بين العرض ومحله فهي في طول العرض ومحله، فهي إذن، في طول
القرشية.

وأما موضوعيتها للحكم، فلا ربط له بهذا التقيد، سواء وجدت امرأة
قرشية في الخارج أم لا، فموضوعية القرشية للأثر الشرعي منوط بالجعل
الكلّي الصادر من الشارع، سواء وجدت قرشية أم لا، إذن فما ذكره
العراقي (قده) غير معقول.

نعم هناك شيء ينبغي الإشارة إليه وهو، أنه بعد أن اتضح بطلان
القولين السابقين، تعين صحة القول الثالث، وهو جريان استصحاب العدم
الأزلي مطلقاً كما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده) مع الاختلاف في البرهان.

لكن ينبغي أن يُعلم أن المراد من إجراء الاستصحاب في العدم الأزلي،
إنما هو إجراؤه في أوصاف لها عدم أزلي، لا في أوصاف أزلية، فإن
الأوصاف بعضها حادث، وبعضها الآخر أزلي، فما كان من الأوصاف حادثاً

بحدوث الموضوع يمكن استصحاب عدمه الأزلي، أما الأوصاف الأزلية التي لا تكون كذلك فلا معنى لاستصحاب عدمها، لأنها أزلية، فليس لها عدم سابقاً، ويدخل في ذلك كل لوازم الماهيات، فإنه لو شك في ثبوت صفة من الصفات على وجه احتمال أن تكون من لوازم الماهية، فهنا لا يمكن إجراء استصحاب عدمها الأزلي، لأنه يتنافى مع الوجود الأزلي للماهية، إذ الماهية في لوح نفس الأمر والواقع ملازمة للازمها، فهو ثابت لها في الأزل، فمتى لم يكن ثابتاً حتى يُستصحب عدم الثبوت؟.

أو قل: إنه لم يكن هناك ظرف كانت الماهية فيه غير موصوفة بهذا الوصف ليُستصحب عدم اتصافها به.

إذن فمتى كان الحكم الشرعي مترتباً على ثبوت لازم للماهية ثم شك في أنه من لوازم الماهية، فإنه حينئذ لا يجري استصحاب عدمه الأزلي، فمثلاً لو ترتب حكم شرعي على العدد الزوج كزوجية الأربعة، وشك في زوجية هذا العدد، فهنا لا يجري استصحاب عدم زوجيته، لأن هذا العدد أيّمتى لم يكن زوجاً حتى قبل وجوده كي يُستصحب، لأنّ الزوجية ثابتة له في لوح الواقع إذا كان زوجاً.

وهذا ليس تفصيلاً في استصحاب العدم الأزلي، بل هو تخصص فيه، لأن لوازم الماهية لها ثبوت في الأزل، ومعه لا معنى لإجراء استصحاب عدمه، وهذا ما نذهب إليه ونبني عليه.

هذا تمام الكلام في استصحاب العدم الأزلي.



في جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص وإثبات التخصيص

إذا دار الأمر بين التخصيص والتخصيص، فهل يمكن التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص وإثبات التخصيص؟.

ومثاله أن يرد عام «كأكرم كل قرشي»، ثم يرد دليل خاص يقول: «إن زيداً لا يجب إكرامه»، ونحن نشك في أن زيداً هل هو قرشي أم لا؟ فإن كان قرشياً ولا يجب إكرامه. فهذا تخصيص، وإن لم يكن قرشياً ولا يجب إكرامه فهذا تخصص، مع القطع بأن وجوب الإكرام غير ثابت له.

والأثر العملي للمسألة مع قطعنا بعدم ثبوت حكم العام له، يظهر في بقية أحكام القرشي، فمثلاً إذا بُني على التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص فيثبت به أن هذا ليس بقرشي، وحينئذ، نفى عنه تمام أحكام القرشي، وإن لم نبني على التمسك باصالة العموم لنفي التخصيص فلا يمكن إثبات أو إسقاط تلك الأحكام إلا بدليل.

وفي مقام التطبيقات الاستدلالية، فإن الذي يظهر من الفقهاء في جملة من الموارد هو الميل إلى إعمال اصالة العموم لنفي التخصيص في باب المطلقات، فضلاً عن باب العمومات.

ومن جملة هذه الموارد ما ذكره صاحب المعالم (قده)^(١) من

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين - الشيخ حسن بن الشهيد الثاني - ص ٤٠.

الاستدلال على كون الأمر للوجوب بقوله: «فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم» حيث حكموا بوجوب الحذر من مخالفة الأمر، فإذا حولنا هذا الكلام إلى عام كان مضمونه إنَّ الأمر يجب الحذر منه، ولا إشكال حينئذٍ في أن الاستحباب خارج من تحت العموم.

لكن يقع الكلام، في أن خروج الاستحباب هل كان خروجاً تخصيصياً وتقيداً، أم أنه خرج تخصصاً وتقيداً؟

وهنا استدل جملة من الأصوليين باصالة العموم في هذه الآية أو الإطلاق، لنفي التخصيص، وإثبات أن الاستحباب خارج تخصصاً.

وقد قيل في مقام تقريب الاستدلال على إجراء اصالة العموم لنفي التخصيص ابتداءً.

إن اصالة العموم من الأصول اللفظية، ومثبتات هذه الأصول حجة، لأن مرجعها إلى ظواهر الألفاظ، وقد عرفت أنها من الإمارات، ومثبتات الإمارات حجة.

وحينئذٍ، يُقال: بأنَّ العام يُشكل موجبة كلية، حاصلها: «إن كل قرشي يجب إكرامه»، والموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض، إلى أن كل ما لا يكون مصداقاً للمحمول لا يكون مصداقاً للموضوع، فيلزم من قولنا: «كل قرشي يجب إكرامه»، «إن كل من لا يجب إكرامه ليس قرشي».

وهذا مدلول التزامي عقلي للأول، فإذا ثبت المدلول الأول باصالة العموم ثبت الثاني، وهو اللزوم.

وبعبارة أخرى، هي أن تحليل مفاد دليل «إن كل قرشي يجب إكرامه»، هو قضية شرطية وهي، «إذا كان هذا قرشياً يجب إكرامه» فبالعام يثبت قضية شرطية، وبالدليل الخارجي القائل: بأنَّ هذا الإنسان لا يجب إكرامه، يثبت نقيض التالي، وحينئذٍ، بضم دليل الشرطية إلى دليل نفي الثاني يلزم منه نفي المقدم، لأنه قياس استثنائي.

إلا أن المعروف بين المحققين من الأصوليين المتأخرين هو، عدم البناء على التمسك باصالة العموم في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصيص.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قده)^(١) إلى عدم جواز التمسك باصالة العموم في المقام.

وحاصل ما يُستفاد من كلامه هو، إنه لا يناقش في أصل هذه الملازمة بين المدلول المطابقي والإلزامي، أي لا يرى بأساً من كون عكس النقيض لازماً للمدلول المطابقي الذي هو الموجبة الكلية، إذ دلالة الكلام الإلزامي على ذلك لا تضر، ولكن يقول: إنه يرى أن هناك ضيق في دائرة الحجية المجعولة، بمعنى أنه بعد مراجعة دليل حجية الإمارة، يرى أن هذا الدليل يدل على حجيتها في تمام المدلولات الإلزامية وإن لم يستقر بناء العقلاء في بعضها.

ثم يقول: والصحيح، أن بناء العقلاء استقرّ على جعل الحجية في المدلول المطابقي وبعض المداليل الإلزامية، فمثلاً: الفرد الذي يُعلم بدخوله تحت العام ويُشك في شمول حكم العام له، فقد جعلوا له الحجية، بينما الفرد الذي يُشك إبتداءً في دخوله تحت العام ويُعلم بعدم شمول الحكم له، فإنهم لم يجعلوا له الحجية، وذلك لأنّ دليل الحجية دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، حيث أن دليلها السيرة، ولم يُعلم بامضاء الشارع لها في كل المداليل الإلزامية، ولا أقل من الشك في حجيتها، والشك فيها مساوق لعدمها.

وهذا الكلام في نفسه معقول حيث أن العقلاء يعقل أن يفرقوا بين هذين الموردين في الحجية، حيث يجعلون الحجية لاحدهما دون الآخر.

لكن نحن يجب أن نرى ونعرف سبب تفرقتهم بين الموردين بعد

(١) كفاية الأصول - ج ١ - ص ٣٥١ - ٣٥٢.

وضوح أنّ حجية الإمارة - التي هي ظهور العام في العموم - ليس من باب التعبد، بل من باب الكشف والطريقة، والعقلاء في الطرق المعمولة عندهم لا يدخلون غايات نفسية، بل يبنون عليها من باب الطريقة، وحينئذ يقال: إنه بناءً على أنّ تمام نكتة جعل الحجية هي الكاشفية والطريقة، حينئذ، تكون كاشفية هذا الدليل عن الموجبة الكلية وعن عكس النقيض بنفس القوة بعد فرض التلازم بينهما، فكيف إذن يُفكك بينهما؟.

وكان المحقق العراقي (قده)^(١) عندما انتهى إلى هنا، شعر بأنه لا بدّ من تفسير لذلك وإبراز نكتة لهذا التفريق بين المقامين في جعل الحجية، كي لا يكون تعبدًا بحثًا فصار في مقام تخريجه.

وحاصل هذا التخريج كما أفاده هو: إنّ العام الصادر من المولى، متى ما وقع شك فيه بنحو الشبهة الحكمية، صحّ الرجوع إلى العام لرفعه، لأنّ الشبهة الحكمية، يُرجع فيها إلى المولى، ومتى ما وقع الشك بنحو الشبهة الموضوعية، فلا ينبغي الرجوع إلى الكلام الصادر من المولى بما هو مولى لرفع ذلك الشك، لأنّه لا يناسبه بما هو مولى أن يُعالج الشبهة الموضوعية، بل هو أجنبي عنها، وليس من شأنه ذلك، وإنّ فرض الرجوع إليه في ذلك فيما انه شاهد على ذلك.

وهذه النكتة يُستفاد منها فائدتين.

أ - الفائدة الأولى: صحة التمسك بالعام في الشبهة المفهومية في المخصص المنفصل إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر، لأنّ الشبهة المفهومية شبهة حكمية، وأمّا إذا كان المخصص المنفصل دائراً بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة المصادقية، فإنه لا يصح التمسك بالعام، لأنّ الرجوع إلى العام فيها لإثبات أنّ زيدا عالم، معناه: إنّنا ثبت بكلام المولى موضوعاً خارجياً ونرفع شكاً ناشئاً عن الشبهة الموضوعية، وهذا لا يصح، لأنه ليس من شأن المولى بما هو مولى.

(١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقي - ص ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٤.

ب - الفائدة الثانية: هي انه لو أردنا التمسك بالعام في محل الكلام،
لكان معناه: التمسك بالعام كي تُثبت شبهة موضوعية وأن هذا الإنسان ليس
قرشياً.

وهذا رجوع إلى كلام المولى في الشبهة الموضوعية مع انها ليست من
شؤون المولى كما عرفت.

وبهذا يظهر، ان نكتة عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية
هي عين نكتة عدم جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص، إذ في كلا الموردين
يعالج شبهة موضوعية، مع ان كلام المولى بما هو مولى يعالج فيه الشبهة
الحكمية فقط دون الموضوعية.

والتحقيق هو، إن ما أفاده العراقي (قده) غير تام، وإن هناك فرق بين
الشبهة المصدقية وبين ما نحن فيه، فإن نكتة عدم جواز التمسك بالعام في
الشبهة المصدقية لا يمكن تطبيقها هنا، وذلك انه في ذلك المقام، يصح أن
يقال: إن التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه ليس من شأن العام
ووظيفة المولى، لأنه إن أردنا أن نُثبت بالتمسك بالعام وجوب الإكرام مطلقاً،
أي سواء كان عادلاً أو فاسقاً، فهو مقطوع البطلان، لأنه خُلف فرض
المخصص.

وإن أردنا من إثبات وجوب إكرامه أن نُثبت كونه عادلاً، فهذا يعني
إثبات المجعول لا إثبات الجعل.

ومن المعلوم، أن الكلام الصادر من المولى في مقام التشريع إنما هو
الجعل لا فعلية المجعول.

وأما في المقام ومحل الكلام، فإن المقصود من التمسك بالعام إثبات
التخصيص، والتخصيص ضيق في دائرة الجعل لا المجعول، فإن دائرة
المجعول تضيق وتتسع تبعاً لوجود الشرط خارجاً، وهذا لا ربط له بالجعل.

وأما الجعل، فإنه يتسع ويضيق حسب التخصيصات والتقييدات التي
يأخذها المولى في عالم الجعل.

ونحن نريد أن ننفي باصالة العموم، التخصيص، إذن ما نريده ناظر إلى مرتبة الجعل، وهذه المرتبة هي التي ينظر إليها خطاب المولى .

نعم من باب الاتفاق، لو علمنا من الخارج أنّ هذه الخصوصية الجعلية ملازمة مع أمر خارجي معيّن، وهو كوّن هذا غير قرشي، أو إنه غير عالم، فمجرد ذلك لا يوجب عدم جواز التمسك بالعام، فلو علمنا أنّ قوله «أكرم كل عالم»، شموله ملازم لثبوت نجاسة هذا الثوب، فهنا لا بأس بذلك .

إذن فهذه النكته التي ذكرها العراقي (قده) للتفرقة غير صحيحة، وإن كانت النكته الوحيدة المبرزة .

والحاصل هو، إنّ التبعض في الحجية بالنسبة لبعض المداليل، وإن كان معقولاً ثبوتاً، لكن هو خلاف المرتكز العقلاني، فالإمارية نسبتها إلى كل المداليل على حد واحد .

والتحقيق في المسألة هو أنّ يُقال: إننا قد أشرنا سابقاً إلى وجود تقرّيبين لاستفادة نفي فردية هذا الفرد المشكوك من تحت دليل العام .

وكان التقريب الأول يقول: إن الموجبة الكلية مستلزمة صدق عكس نقيضها، وحيث أنّ دليل العام يدل على الموجبة الكلية بالمطابقة، إذن هو يدل على عكس نقيضها بالالتزام .

وكان التقريب الثاني يقول: إنّ دليل العام يرجع إلى قضية شرطية، مفادها: إنّ كان هذا الإنسان قرشياً يجب إكرامه .

وهذه القضية الشرطية لم نعلم بكذبها في زيد، وإنما الذي نعلمه بالفعل في زيد من الخارج، انه لا يجب إكرامه، أيّ إنّنا نعلم بكذب التالي لا كذب الشرطية، فنجمع بين الأمرين، فنأخذ الشرطية من دليل العام، ونحكم بأنّ زيداً لو كان قرشياً لوجب إكرامه، ونضم إليه علمنا بكذب التالي من الدليل الخاص الدال على عدم وجوب إكرام زيد، فيُنتج كذب المقدم، لأنّه متى ما علمنا الشرطية وعُلم كذب التالي، يتعيّن كذب المقدم، فيثبت أنّ هذا الإنسان ليس بقرشي .

وهذان التقريبان يختلفان في مجال التطبيق، إذ قد ينطبق أحدهما في مورد لا ينطبق فيه الآخر.

وعلى هذا، فنحن نصتف الدليلين، الدليل العام، والدليل الخاص، الذي دار أمره بين التخصيص والتخصص، إلى أربع حالات، ثم نعرض هذه الحالات الأربع على كل واحد من التقريبين، لنرى أي حالة منها تنطبق عليهما، وأنها لا تنطبق.

إذن، فدليل العام - أكرم كل عالم - مع دليل الخاص - زيدا لا يجب إكرامه - لهما أربع حالات:

أ - الحالة الأولى: هي أن يكونا مسوقين على نهج القضية الحقيقية.

ب - الحالة الثانية: هي أن يكونا مسوقين على نهج القضية الخارجية.

ج - الحالة الثالثة: هي أن يكون العام على نهج القضية الحقيقية، والخاص على نهج القضية الخارجية.

د - الحالة الرابعة: هي أن يكون العام مسوقاً على نهج القضية الخارجية، والخاص على نهج القضية الحقيقية.

وسوق الحكم على نهج القضية الحقيقية، وسوقه على نهج القضية الخارجية، مصطلحان تقدم شرحهما، لكن لا بدّ من الإشارة إلى خصوصيتين هنا، لكي يتضح الكلام في القضية الحقيقية، والقضية الخارجية.

١ - الخصوصية الأولى: هي أنّ القضية الحقيقية، مرجعها دائماً إلى قضية شرطية، وذلك لأنّ الموضوع فيها مقدّر الوجود، ومعنى التقدير هو الشرطية، فترجع الحقيقية إلى شرطية متعددة، تنحل بعدد أفراد الموضوع في الخارج، فمثلاً، عندما يقول: «النار حارة»، فهذا مرجعه إلى أنّه، «إنّ كان هذا ناراً، فهو حار».

وعندما نجعل الحكم على نهج القضية الحقيقية ونقول: يجب «إكرام كل قرشي»، إنّما نأخذ الموضوع مقدّر الوجود، فمرجعه إلى إنشاء قضايا

شرطية بعدد أفراد القرشيين، أي «إن كان هذا قرشياً يجب إكرامه»، وهكذا.

وأما القضية الخارجية فلا تستبطن تقديراً لقضية شرطية، لأن موضوعها محقق الوجود، فعندما يُقال: «كل هؤلاء عدول»، فهذه قضية خارجية، مرجعها إلى الحكم بعدالة من أشير إليه وتنحل إلى قضايا فعلية عديدة.

نعم، ليس المقصود من كَوْن موضوع القضية الخارجية محقق الوجود، إنه خصوص الموجود في الزمن الحاضر، بل لو فُرض أن المتكلم لاحظ الأفراد المحققة الوجود في الأزمنة الثلاثة، الماضي، والحاضر، والمستقبل، وحكم عليها، فهذه أيضاً قضية خارجية، لأن موضوعها محقق الوجود، وإن كانت الأحكام على الأفراد الاستقبالية، لكن استقبالياتها تابعة لظرف وجود موضوعها.

لكن هذا بحسب الحقيقة، يختلف عن القضية الحقيقية نظرياً، وإن لم يختلف عنها عملياً، فلو فُرض أن المولى حكم على نهج القضية الحقيقية، بأن «كل عالم يجب إكرامه»، حيث كان الموضوع مقدّر الوجود، فهذا يعني نظرياً، أنه لو فُرض أن علماء الكون إزدادوا فإنه يجب إكرامهم، باعتبار كَوْن القضية حقيقية.

وأما لو فُرض كَوْن القضية خارجية، بمعنى أن المولى بنظارة الغيب عرف العلماء الموجودين ومن سيوجد، فحكم بوجوب إكرامهم، فلو فُرض أنه بعد صدور الحكم هذا إزدادوا، ولو محالاً، حينئذٍ، لعلّ المولى لا يحكم بوجوب إكرامهم.

وهذا فارق نظري، ولا يوجد فارق عملي بينهما.

ولكن هذا الفرق، له تأثير في الحساب الأصولي والمنطقي.

٢ - الخصوصية الثانية: هي أن كل حكم كانت الأحوال والنكات الدخيلة فيه قد ذُكرت قيداً، بحيث يكون تشخيصها متروكاً للمكلف، نسمي القضية المشتملة عليه بالقضية الحقيقية. وكل حكم تكون الأحوال والنكات دخيلة فيه ولكن تشخيصها والضامن لإحرازها ووجودها هو المولى من دون إناطة ذلك بالمكلف. نسمي القضية المشتملة عليه بالقضية الخارجية. فمثلاً:

لو قال المولى: إن كان هذا عادلاً فأكرمه. فهذه قضية حقيقية. لأن المولى جعل عهدة تحصيل العدالة فيها على المكلف. وتارة أخرى يفرض ان المولى نفسه فحصى عن حاله وأحرز عدالته فقال لعبده. أكرمه. فهذه قضية خارجية لأن المولى هو الذي ضمن توفر النكته الموجبة للحكم بوجوب إكرامه. فالحكم في كلتا الحالتين منوط بعدالة هذا الشخص، لكن في القضية الأولى، - أي الحقيقية - أناط المولى تشخيص العدالة وإحرازها بالمكلف، بينما في القضية الثانية - أي الخارجية - المولى نفسه هو الذي ضمن إحراز الشرط وما هو دخیل في الحكم بنفسه.

وبعد هذا التمهيد، نأتي إلى محل البحث ونأخذ الشقوق الأربعة. فإذا فرض ان دليل العام كان الحكم فيه مجعولاً على نهج القضية الخارجية فحينئذ، التقريب الثاني من التقريبن لا يتم، سواء جعل الخاص على نهج القضية الحقيقية أو الخارجية. وذلك لأن العام إذا كان مجعولاً على نهج القضية الخارجية فهو لا ينحل إلى قضايا شرطية بعدد أفراد الموضوع كما يتناه في الخصوصية الأولى بل ينحل إلى قضايا فعلية بعدد من نظر إليهم المولى ورآهم أفراداً للموضوع، وحينئذ، فزيد الفرد المشكوك، لو فرض انه ليس بقرشي، لا يناله شيء من دليل العام بقضية شرطية - إذا كان عالمياً يجب إكرامه - لأن العام ليس مفاده قضايا شرطية حتى يكون مشمولاً لقضية منها، بل يختص هذا الحكم بخصوص من كان قرشياً أو عالمياً حقيقية، وفي مثله، لا يتم التقريب الثاني إذن، وذلك لأن مرجعه إلى استفادة قضية شرطية من العام، وضّم هذه القضية الشرطية إلى نقيض التالي يثبت نقيض المقدم. بينما هنا في العام لا نستفيد قضية شرطية من دليل العام، وإنما قضايا العام فعلية.

وإنما يتم هذا التقريب الثاني، لو كان العام على نهج القضية الحقيقية، ففي مثل ذلك ينحل إلى قضايا شرطية بعدد أفراد الموضوع في الخارج، ويكون مرجعه إلى ان التيممي لو كان قرشياً وجب إكرامه، أو إلى أن هذا الفرد إذا كان عالمياً وجب إكرامه. وهكذا بما فيه هذا الإنسان الذي دلّ دليل على عدم وجوب إكرامه المردد بين التخصيص والتخصص، ولتم هذا

التقريب حينئذٍ، لأنه يقال حينئذٍ، إذا كانت هذه الشرطية تتناول هذا الفرد، فنضم إليها نقيض التالي - ولكن هذا لا يجب إكرامه، فينتج حينئذٍ نقيض المقدم - وهو أن هذا ليس عالمًا.

وبهذا يتضح أن هذا التقريب الثاني لا يتم في موارد كون العام مجعولاً على نهج قضية خارجية، وإنما يمكن أن يتم في موارد كون العام مجعولاً على نهج القضية الحقيقية بخلاف التقريب الأول حيث لا يفرق فيه بين القضية الحقيقية والخارجية لأن الموجبة الكلية، سواء كانت على نهج القضية الخارجية، أو الحقيقية فإن لها عكس نقيض ولا يمكن أن تكون صادقة إلا إذا صدق عكس نقيضها إذ هو لازم للموجبة الكلية على كل حال. أي سواء كانت قضية فعلية أو شرطية تقديرية، فمن هذه الناحية التقريب الأول أوقع وأقرب من الثاني، كما أن التقريب الأول إنما يتم فيما لو فرض أنه كان هناك دال على الاستيعاب في الموجبة، يعني أن الحكم فيها ينحل إلى أحكام بعدد الأفراد، وأنه استوعب تمام أفراد الطبيعة، إذن، فهنا الموجبة الكلية تنحل إلى أمرين. أحدهما: ثبوت الحكم لهذا. وهذا، وذاك وهكذا، والآخر: هو أن هذه الأحكام استوعبت كل أفراد الطبيعة، فعكس النقيض لازم للدلالة على الاستيعاب، بمعنى أنه لا بد من الكلية أي الاستيعاب. وأما إذا لم يكن في الموجبة الكلية ما يدل على الاستيعاب فلا يلزمها عكس النقيض ولا تدل عليه.

وهذا بخلاف التقريب الثاني. حيث لا تحتاج تماميته إلى أن يكون فيه ما يدل على الاستيعاب في الكلام، بل يكفي دلالته على آحاد الحكم فيها ما يدل على شرطية هذا الفرد المشكوك وأنه لو كان قرشياً لوجب إكرامه. فنضم إلى هذه الشرطية كذب التالي، فيثبت كذب المقدم بلا اشتراط أن يكون في الكلام ما يدل على الكلية.

ومن هنا كان التقريب الثاني أقرب في باب المطلقات من التقريب الأول باعتبار أن الدلالة على الكلية والاستيعاب غير موجودة في باب المطلقات وإن ادُعي وجودها في باب العمومات.

ثم إن كلا التقريبين لا يصحان فيما لو فرض ان الدليل الخاص - الدال على عدم وجوب إكرام زيد - كان قضية حقيقية . فإن كلا التقريبين لا يتم . ومثاله : أن يرد عام يقول : أكرم كل عالم الآن . ويرد خاص يقول : لا يجب إكرام زيد الآن . فهذا المخصص تارة يحمل على أنه على نهج القضية الخارجية . فحينئذ ، لا يمكن القول إن دليل العام - « لا تكرم زيدا الآن » - له إطلاق بحيث يشمل ما إذا كان زيد عالماً . إذ لعل المولى فحص عنه وأحرز انه جاهل ولهذا قال : لا يجب إكرامه . أي لعله خارج تخصصاً .

ولكن لو حملنا المخصص على نهج القضية الحقيقية ، فحينئذ هذا المخصص يكون له إطلاق يشمل ما لو كان زيد عالماً ، أي لا تكرمه سواء كان عالماً أو لم يكن ، كان قرشياً أو لم يكن . فالتمسك بالعام الذي هو على نهج القضية الحقيقية لإثبات ان زيدا لو كان قرشياً لوجب إكرامه ، كذلك هنا . فإذا أمكن التمسك بإطلاق هذا الدليل لإثبات أن زيدا لا يجب إكرامه مطلقاً ، أي سواء كان قرشياً أو لا عالماً أو لا . فهذا بنفسه يعني إثباتاً للتخصيص . وحينئذ ، لا يكون المقام من باب دوران الأمر بين التخصيص والتخصص ، بل هو تخصيص من باب انه قامت عليه الحجة والدليل . لأن الدليل أثبت عدم وجوب إكرام زيد الآن سواء كان عالماً أو لا ، وحينئذ يكون هذا تخصيص في دليل العام إذا كان العام على نحو القضية الحقيقية لأنه ينحل إلى قضايا شرطية واحدة منها تعطى لزيد ، إذن ، فالعام يقول : إن كان هذا عالماً فأكرمه . والخاص يقول : لا تكرمه مطلقاً ، وهذا يعني إن العام لا يتناوله بشرطيته بعد تناول الخاص له مطلقاً . إذن ، فيتعين الإلتزام بسقوط شرطية العام في هذا الفرد ، ومع تعين ذلك يكون تخصيصاً ولا مجال لإعمال اصالة العموم أبداً . وبهذا ، يتضح أنه كلما كان العام مجعولاً على نهج القضية الحقيقية وكان الخاص كذلك كما هو الغالب في القضايا الشرعية ، فلا يتم كلا التقريبين لأن الخاص حينئذ يكون مخصصاً للعام يقيناً . وفرض دوران أمر المخصص بين التخصيص والتخصص إنما هو في القضايا الخارجية الحقيقية .

في جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص، أو لا يجوز؟
وعلى القول بعدم الجواز إلا بعد الفحص، يقع الكلام في مقدار
الفحص، فهنا مقامان:

١ - المقام الأول: في أصل وجوب الفحص عن المخصص.

٢ - المقام الثاني: في مقدار هذا الفحص.

أما المقام الأول: فقد استدل على وجوب الفحص قبل التمسك بالعام
بعده وجوه:

١ - الوجه الأول: هو التمسك بأخبار وجوب التعلم على ما في كلمات
المحقق العراقي (قده)^(١) والسيد الخوئي (قده)^(٢) وغيرهما، بأن الفحص
عن المخصص، نحو من التعلم، فيجب بهذه الأدلة.

والتحقيق: إن الاستدلال على لزوم الفحص بهذه الأخبار غير تام، بل
هو دؤري، بعد أن يتضح المقصود من عنوان المسألة، لأن المقصود من
وجوب الفحص عن المخصص ليس هو الحكم التكليفي، بل المراد منه هو

(١) مقالات الأصول - ج ١ - العراقي - ص ١٥٤.

(٢) أجود التقريرات - ج ١ - ص ٤٨١ - محاضرات فياض - الخوئي - ج ٥ - ص ٢٧٨ - ٢٧٩ - ٢٨٠.

عدم حجية العام قبل الفحص، فكأننا نريد أن نقيم دليلاً على عدم حجية العام قبل الفحص، وكأنَّ المستدل بأخبار وجوب التعلم يريد أن يقول: إنه لولا أخبار التعلم لكان العام حجة قبل الفحص، ولكنه يجعل أخبار وجوب التعلم مخصصة لدليل حجية العام.

وهذا غير معقول، لأن أدلة وجوب التعلم لا يمكن التمسك بها للإلزام بالفحص عن المخصص إلا في طول ثبوت عدم حجية العام قبل الفحص، إذ لا يمكن أن تُثبت عدم حجتيه بنفس هذا الدليل.

ولتوضيح هذه الدعوى، نذكر ثلاثة ألسنة من الأخبار.

١ - اللسان الأول: وهو أخبار دلَّت على وجوب^(١) التفقه في الدين، فلو فُرض أنَّ العام - بقطع النظر عن هذه الأخبار - ليس بحجة، إذن لا حاجة حينئذٍ لهذه الأخبار.

وإذا فُرض أنَّ العام حجة بقطع النظر عن هذه الأخبار، ونريد بهذه الأخبار أن نخصص حجتيه، فهذا أيضاً غير معقول، لأنه لو فُرض قيام الدليل على حجية العام في نفسه، فإنه حينئذٍ يكون الرجوع إلى العام تفقه في الدين، ونكون قد امتثلنا الأمر بالتفقه الوارد في تلك الأخبار، أي نكون عالمين بالحكم الشرعي، ومعه لا داعي لوجوب الفحص.

والحاصل: أنَّ كَوْن هذا اللسان يقتضي وجوب الفحص، هو فرع عدم حجية العام، ومع عدم حجتيه لا حاجة لهذه الأخبار، ومع فرض قيام الدليل على حجية العام، إذن فالتفقه حاصل بالرجوع إلى العام دون الحاجة لتلك الأخبار، إذن فالاستدلال بهذه الأخبار غير تام.

٢ - اللسان الثاني: هو اللسان الوارد بعنوان: ذم من ترك السؤال^(٢) والتفقه.

(١) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ٣١.

(٢) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ٤٠.

وهو كالسابق، لا يمكن الاستدلال به إلا بعد الفراغ عن عدم حجية العام قبل الفحص، وإلا، فمع فرض حجية العام، لا نستحق ذمّاً، لأننا حينئذٍ لم نترك السؤال، غاية الأمر أننا سألنا من العام، إذن، فالروايات الدائمة لتارك السؤال لا تشملنا.

وإن كان مع فرض عدم حجيته، يجب السؤال والتفقه بمقتضى هذه الأخبار، لكن، لا علاقة لها حينئذٍ بوجوب الفحص عن المخصص.

٣ - اللسان الثالث: وهو لسان الرواية التي يُقال فيها للمكلف يوم الحساب، هلاًّ عملت؟ فيقول المكلف: لم أعلم، فيُقال له، هلاًّ تعلّمت؟ الخ..

فإنه إذا فُرض إطلاق في دليل حجية العام، بحيث يشمل حجيته قبل الفحص، إذن سيقول المكلف للمولى: قد تعلّمت من العام، لأنك أنت عبدتني بحجيته، فيكون المكلف بعمله على طبق العام معذوراً وخارجاً تخصصاً من تحت هذا الخبر.

وهذا اللسان يختص بمن لم يتعلم لا من العام ولا من الخاص.

إذن فهذه الأخبار لا يمكن الاستدلال بها في المقام.

نعم الاستدلال بهذه الأخبار على وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة في محله، لأنها مسوقة لبيان أنّ مجرد الشك والاحتمال ليس مؤمناً ومعدراً، بينما التمسك بها لإثبات وجوب الفحص قبل العمل بالعام غير تام. إذن فقياس المقام بباب الأصول العملية في الاستدلال بهذه الروايات في غير محله.

٢ - الوجه الثاني: هو انه عندنا علم إجمالي بورود مخصصات ومقيدات لبعض عمومات الكتاب والسنة، فلو عملنا بتلك العمومات قبل الفحص، لوقعنا في مخالفة هذا العلم الإجمالي، بينما مقتضى تنجيز هذا العلم، أن لا يُعمل بعام إلا بعد الفحص عن مخصص أو مقيد له، ليخرج

بذلك عن كونه طرفاً لهذا العلم الإجمالي، وقد اعترض على هذا الوجه باعتراضين.

١ - الاعتراض الأول: هو، أن هذا العلم الإجمالي، إذا كان منجزاً، إذن هو يقتضي عدم جواز العمل بالعام حتى بعد الفحص عن المخصص وعدم وجدانه، وذلك لأن مجرد الفحص عن المخصص وعدم وجدانه في الكتب الواصلة إلينا لا يوجب حصول اليقين لنا بعدم وجود المخصص واقعاً، إذ من المحتمل أن يكون موجوداً، ولكن لم يصل إلينا، وعليه: فيبقى احتمال أن يكون هذا العام أحد العمومات المخصصة على حاله، ويبقى طرفاً للعلم الإجمالي.

وقد أجيب عن هذا الاعتراض، بافتراض وجود علمين إجماليين في المقام، ينحل كبيرهما بصغيرهما، وحينئذ، الفحص عن المخصص وعدم وجدانه يوجب القطع بخروجه عن الطرفية للعلم الإجمالي الصغير.

وتوضيحه: هو أنه يوجد عندنا علمان، أحدهما يسمى بالعلم الإجمالي الكبير وهو العلم بوجود مخصصات بمقدار خمسين مخصصاً مثلاً مرددة بين ألف عام مثلاً، من دون أن يتقيد هذا العلم بالنظر إلى الكتب الأربعة، ولكن بعد الرجوع إلى الكتب الأربعة يحصل لنا علم إجمالي بأن خمسين رواية على الأقل من الروايات المخصصة في هذه الكتب الأربعة صادرة عن المعصوم، وحينئذ، في مثل ذلك ينحل العلم الإجمالي الكبير الأول بالعلم الإجمالي الثاني الصغير، لأن العلم الإجمالي الكبير حتى لو فرض وجوده في دائرة أضيق من أطرافه، فهذا يوجب انحلاله بالعلم الإجمالي الصغير، وحينئذ، لم يبق عندنا إلا العلم الإجمالي الصغير، وهو العلم بورود خمسين مخصصاً في الكتب الأربعة، لكن لا ندري أنها متوجهة إلى أي عام، فإذا راجعنا الكتب الأربعة ولم نجد مخصصات أخرى غيرها، حينئذ نجزم بأن هذا العام الكبير ليس من موارد تلك المخصصات الخمسين إذ لا موجب لافتراض العلم بوجود مخصصات أكثر مما يُعلم إجمالاً بوجوده في الكتب الأربعة، إذن

فينحل العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير من أول الأمر لتساوي المعلومين بالإجمال فيهما، فيكون مرجعه إلى العلم الإجمالي بوجود مخصصات في الكتب الأربعة والشك البدوي بوجود مخصص آخر ورائها، فإذا لم نجد في حق عام مخصصاً في الكتب الأربعة، خرج هذا العام بذلك عن الطرفية للعلم الإجمالي.

وإن شئت قلت: إنه لو فرضنا أنه عندنا ألف عام، ونعلم إجمالاً بتخصيص خمسين منها، فبنشأ عندنا علم إجمالي بتخصيص هذه العمومات، ولكن بعد الإطلاع على الكتب الأربعة، علمنا بوجود خمسين مخصصاً يقيناً، مخصصة لتلك العمومات، وهذا علم إجمالي ثاني، بأن هذه المخصصات مخصصة لقسم من تلك العمومات، وحيثئذٍ ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني، ونصبح على يقين من تخصيص الأطراف التي اطلعنا على تخصيصها، وشك بدوي في تخصيص الأطراف الأخرى، وحيثئذٍ لم يبق عندنا بعد الانحلال إلا العلم الإجمالي الثاني - أي الصغير - وحيثئذٍ إذا ورد إلينا العام، ينبغي أن نفتش له عن مخصص في المخصصات التي اطلعنا عليها في الكتب الأربعة، فإن عثرنا له على مخصص، فيها ونعمت، وإلا فنعلم حيثئذٍ أن هذا العام ليس من موارد تلك العمومات المخصصة، إذن، فالفحص هنا يوجب القطع بخروج هذا الطرف عن طرفيته للعلم الإجمالي.

٢ - الاعتراض الثاني: هو أن يُقال: بأن العلم الإجمالي المفروض - وهو العلم بوجود خمسين مخصصاً في مجموع العمومات - إذا فرض أنه كان هو المنجز والمقتضي لوجوب الفحص، إذن، سوف يبقى مقتضياً لوجوب الفحص ما دام هذا العلم الإجمالي موجوداً، وحيثئذٍ إذا فحص الفقيه عن المخصص، فعثر على خمسين مخصص مثلاً، فينحل العلم الإجمالي المذكور بهذا العلم التفصيلي بهذه المخصصات الخمسين، وبعد هذا، لا يبقى علم إجمالي.

وعليه: فلا يبقى ملزم للفحص عن المخصص في العمومات الباقية،

بل باستطاعة الفقيه، أن يعمل بعدئذٍ بما بقي من العمومات لو صادفها، مع أنَّ المطلوب إثباته هو وجوب الفحص مطلقاً^(١).

إذن فالبيان المذكور تام، ما دام العلم الإجمالي موجوداً فقط.

وهذا الكلام يشبه جواب الأصوليين للإخباريين الذين استدلوا في بحث البراءة على وجوب الاحتياط، بالعلم الإجمالي، بوجود تكاليف في المتبقي من العام بعد الانحلال، حيث وإن أصبح الشك في هذا الباقي شكاً بدوياً، لكن مقتضى الاحتياط هو الاحتياط باتبانه، دون أن تجري فيه البراءة.

بينما كان الأصولي يجيب الإخباري، بأنَّ هذا العلم الإجمالي يكون منجزاً ما دام موجوداً، فإذا انحل بعلم تفصيلي ببعض الأحكام، يصبح الشك في المتبقي من هذا العلم الإجمالي شكاً بدوياً فتجري فيه البراءة حينئذٍ.

وقد تصدَّى المحقق العراقي (قده)^(٢) للإشكال على دفع الأصوليين هذا، بأنَّ العلم الإجمالي في المقام، لا يسقط عن المنجزية بعد حصول العلم التفصيلي، وحاصل ما أفاده، نبرزه في مقدمتين.

أ - المقدمة الأولى: في بيان معنى الانحلال الحكمي، والانحلال الحقيقي، حيث يُقال: أنَّ العلم التفصيلي في أمثال المقام لا يوجب الانحلال الحقيقي للعلم الإجمالي، بل يوجب الانحلال الحكمي.

ب - المقدمة الثانية: هي أنَّه كلُّ ما يوجب الانحلال الحكمي، فهو إنما يحل العلم الإجمالي لو قارنه، وأمَّا إذا تأخر عنه فلا يوجب انحلاله.

ولتوضيح ذلك، نتكلم في جهتين:

١ - الجهة الأولى: في معنى الانحلال الحقيقي والحكمي، فنقول: إنَّ هناك ثلاث حالات لفرض العلم الإجمالي.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٥٢ - ٣٥٣.

(٢) مقالات الأصول - العراقي - ج ٢ - ص ٥٢ - ٥٣.

١ - الحالة الأولى: هي أن يكون العلم التفصيلي ناظراً إلى العلم الإجمالي، وذلك: كما لو علمنا إجمالاً بوجود نجاسة في أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً بأن تلك النجاسة كانت قد وقعت في هذا الإناء المعين بحيث أن العلم التفصيلي تأخر عن المعلوم الإجمالي، وحينئذ، في هذه الحالة، لا إشكال في إن العلم التفصيلي موجب لانحلال العلم الإجمالي انحلالاً حقيقياً.

٢ - الحالة الثانية: هي أن يكون العلم الإجمالي متعلقاً بعنوان مخصوص لم يؤخذ في العلم التفصيلي، وذلك: كما علمنا إجمالاً إن نجاسة معنونة بعنوان إنها «قطرة دم» أو «بول» وقعت في أحد الإناءين، ثم علمنا تفصيلاً بأن هذا الإناء المعين نجس، لكن بنجاسة غير معلومة، إنها «دم»، أو غيره، في هذه الحالة، لا إشكال في عدم الانحلال الحقيقي فيها.

٣ - الحالة الثالثة: هي حالة وسط بين الحالتين السابقتين، وهي أن نفرض أن العلم التفصيلي غير ناظر إلى العلم الإجمالي، كما لو كنا نعلم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين بلا عنوان إنها نجاسة دم أو بول، ثم نعلم تفصيلاً بنجاسة مهمة في هذا الإناء بعينه بنحو لا يكون علمنا هذا ناظراً إلى تلك النجاسة المعلوم بالعلم الإجمالي، فالعلم الإجمالي سنخ عنوان وجامع منطبق على العلم التفصيلي يقيناً. كما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين بنحو مهمل ثم علمنا تفصيلاً بنجاسة مهمة في هذا الإناء بعينه، فهذا العلم التفصيلي غير ناظر إلى ذلك العلم الإجمالي لكن ليس المعلوم بالإجمال معنون بعنوان زائد على ما عُتُون به العلم التفصيلي.

وحينئذ، يقع الكلام، في أن هذا العلم ينحل كما عن المحقق النائيني (قده)^(١)، أم لا ينحل كما عن العراقي (قده)^(٢)؟

ويدخل في الحالة الثالثة، ما لو علمنا إجمالاً بنجاسة بالدم، ثم علمنا

(١) أجود التفريعات - الخوئي - ج ٢ - ص ٤٨٢.

(٢) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٤ - ١٥٥.

تفصيلاً بنجاسة الثوب هذا بالدم أيضاً، لكن من دون أن يكون للعلم التفصيلي نظر إلى العلم الإجمالي.

ومقامنا من قبيل الحالة الثالثة ومصادقها، لأننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات لمجموع العمومات موجودة في الكتب الأربعة، ثم علمنا تفصيلاً بوجود مقدار من المخصصات الموجودة في الكتب الأربعة يساوي ذلك المعلوم بالإجمال، لكن علمنا الإجمالي هذا لم يكن له عنوان زائد على العلم التفصيلي، كما إن العلم التفصيلي غير ناظر إلى هذا العلم الإجمالي ولا مشير إليه.

ومن مصاديق الحالة الثالثة أيضاً، النزاع المعروف بين الإخباريين والأصوليين في موارد البراءة وأمثالها.

إذن فمقامنا من قبيل الحالة الثالثة ومصادقها، وحيثُ، فمن يبنى على الانحلال الحقيقي - كما هو الصحيح - لا يُفرّق بين أن يكون العلم التفصيلي الموجب للانحلال متأخراً زماناً عن العلم الإجمالي أو مقارناً، كما حُقّق في محله.

وبناء على ذلك، لا يكون الاعتراض الأول وارداً على هذا الوجه الثاني، فلا إشكال في المقام.

وما سُجّل من انحلال العلم الإجمالي يكون وارداً، وكذا في النزاع الجاري بين الأصوليين والإخباريين.

وأما إذا بُني على الانحلال الحكمي، أي سقوط العلم الإجمالي عن المنجزية مع بقاءه في أفق النفس، كما لو حصل العلم الإجمالي أولاً ونُجزّ تمام أطرافه من دون أن يكون مقارناً للعلم التفصيلي، وبعد ذلك، حصل ما يوجب الانحلال في بعض أطراف المعلوم بالإجمال، فإنّ ذلك لا يجدي في حل العلم الإجمالي، وذلك لأنهم اشترطوا في انحلال العلم الإجمالي أن يكون العلم التفصيلي مقارناً له.

إذن فلا انحلال، لأن العلم التفصيلي جاء متأخراً عن العلم الإجمالي لأنه إنما يعلم بهذه المخصصات تفصيلاً بحسب نمو معلوماته، وذلك لا يتم إلا بالتدرج.

والحاصل: إن محل كلامنا هو، الحالة الثالثة، لأننا نعلم إجمالاً بوجود مخصصات لهذه العمومات موجودة في الكتب الأربعة، ثم علمنا تفصيلاً بالمخصصات الموجودة في الكتب الأربعة، وكان العلم الإجمالي سنخ عنوان وجامع منطبق على العلم التفصيلي دون أن يؤخذ في المعلوم الإجمالي عنوان زائد على المعلوم التفصيلي، كما أن المعلوم التفصيلي غير ناظر إلى المعلوم الإجمالي.

وحينئذ، من يبيّن على الانحلال الحقيقي، لا يفرق بين كَوْن العلم التفصيلي مقارناً أو متأخراً عن العلم الإجمالي كما عرفت.

وأما من يبيّن في المقام على الانحلال الحكمي، فإنه يدّعي التفصيل بين صورتَي مقارنة العلم الموجب لانحلال العلم الإجمالي وتأخره عنه كما فعل المحقق العراقي (قده)^(١)، حيث أنّ الميزان عنده (قده) مقارنة نفس العلم وتأخره لا المعلوم، فإن كان مقارناً فيحلّه، وإن كان متأخراً فلا.

وحينئذ، إذا سلّمنا بهذا التفصيل من العراقي (قده) فإنه ينتج لا محالة عدم انحلال العلم الإجمالي، لأن العلم التفصيلي جاء متأخراً عنه.

وعليه: فيبقى العلم الإجمالي على حاله، وبهذا يتم الدليل على وجوب الفحص عن المخصص، كما أنه يتم دليل الإخباري في البراءة، ومن هنا وقع العراقي (قده) في مشكلة النزاع بين الأصوليين والإخباريين، لكن هذا ليس محل بحثه الآن، فإنّ له موضع آخر.

لكن لا بدّ من الكلام بمقدار ما يناسب هذه المسألة فنقول: إنّ دعوى

(١) مقالات الأصول - المحقق العراقي - ج ١ - ص ١٥٤ - ١٥٥.

التفصيل من المحقق العراقي إذا تمت - كما هو الصحيح - إلا أن مقامنا ليس من مواردها وإن انطبقت على النزاع المذكور بين الأصوليين والإخباريين بالنسبة إلى البراءة.

والتكلم على المباني المختلفة، موكول إلى محله، لكن بشكل إجمالي نقول: إنه إذا فرضنا أن العلم التفصيلي تعلق بمقدار ما تعلق به العلم الإجمالي، وكان التفصيلي متأخراً عنه زماناً بحيث كان يوجب الانحلال الحكمي، فحينئذ يبقى العلم الإجمالي على منجزيته، ومثاله: ما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإنائين عند طلوع الفجر، ثم حصل له عند طلوع الشمس ما يوجب الانحلال الحكمي، من قيام إمارة في أحد الطرفين، وحينئذ يُقال: هل يسقط العلم الإجمالي الأول عن منجزيته أو لا؟

ومعنى أنه يسقط، هو أن نرجع إلى اصالة الطهارة أو البراءة من التكليف في الطرف الآخر، ومعنى أنه لا يسقط، أي لا نرجع إلى اصالة الطهارة أو البراءة.

وحينئذ يُقال: بأنه بعد تعارض الأصول وسقوطها في الزمن الأول لا يمكن أن ترجع أو يرجع بعضها في الزمن الثاني فإن الميت لا يعود بعد موته، وعليه: فارجع إلى الاحتياط.

وهذا معناه: بقاء منجزية العلم الإجمالي.

وإذا أردنا أن نعمق هذه الصيغة أكثر فنقول: إن هذا العلم التفصيلي المتأخر لو وُجد مقارناً للعلم الإجمالي، فإنه يوجب انحلاله باعتباره أنه كان هو المنجز لهذا الطرف.

وبتعبير آخر يقال: إن العلم التفصيلي لو حدث مقارناً للعلم الإجمالي لأسقط العلم الإجمالي عن المنجزية وصار هو المنجز لهذا الطرف، ومعه ينحل، إذ يُشترط في كونه منجزاً، أن يكون منجزاً لكلا الطرفين، والمفروض أنه لم يبق له إلا طرف واحد والطرف الآخر صار متعذراً، إذن فالعلم الإجمالي يسقط كلية.

وأما لو حدث العلم التفصيلي متأخراً، فحينئذٍ، ينجز طرفه من حين حصوله وحدوثه، وعليه: فهذا الطرف قبل حدوث العلم التفصيلي لا منجز له إلا العلم الإجمالي، إذن فالعلم الإجمالي صالح للمنجزية في هذه الفترة، إذن، صلاحيته للتنجيز في الطرفين باقية على حالها لتأخر العلم التفصيلي عنه، وبهذا يبقى العلم الإجمالي على منجزيته.

وهذا البيان، قد يفيد في موارد النزاع بين الإخباريين والأصوليين في موارد جريان البراءة، فيقال: إن العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية كان منجزاً ثم تعارضت الأصول - كإصالة البراءة - في أطرافه فتساقطت، ثم بعد ذلك حدث العلم التفصيلي ببعض الأحكام، حينئذٍ، لا يصح الرجوع إلى البراءة في الباقي لأنها قد سقطت.

وهذا الكلام لو تم هنا في مسألة البراءة، فإنه لا يتم في محل كلامنا، لأنه في مقامنا هنا لا يوجد تعارض بين الأصول وتساقط ليقال: إن الأصول بعد تساقطها لا تعود، إذ الأصول هنا غير الأصول هناك، فالأصل في مقامنا هو إصالة العموم، والأصل هناك هو الأصول العملية، وإصالة العموم لا معارض لها، وإنما تتعارض لو كان دليل الحجية تام الإقتضاء لكلا الطرفين.

فتعارض إصالة العموم فرع أن يكون دليل الحجية إقتضاه تام للطرفين، وإنما يمنعه عن التأثير العلم الإجمالي، وهذا صحيح في باب البراءة، وهو غير صحيح في المقام، لأن دليل حجية ظهور العام لم يبق موضوعه محفوظاً مع العلم الإجمالي، لأن حجية العام مقيدة بعدم وجود مخصص معلوم ولو إجمالاً.

ومن الواضح أنه مع وصول المخصص المعلوم ولو بالعلم الإجمالي لا مقتضي لحجية العام والعمل به.

كما أن السيرة العقلانية التي هي دليل حجيته هي مقيدة بعدم العلم بالمخصص ولو إجمالاً، وحينئذٍ، فمع العلم الإجمالي بوجود مخصصات، إذن فنحن نعلم بأن موارد خارجة عن دليل الحجية من أول الأمر، والاشتباه

يكون حينئذٍ، من باب اشتباه الحجة باللاحجة، لا من قبيل تعارض الحجتين، كي يسقط عن الحجية.

وعندما يحصل عندنا منجز يوجب إسقاط جملة من هذه العمومات، حينئذٍ، لا بأس بالرجوع إلى أصالة العموم في الباقي، لأنها لم تسقط بالمعارضة. فهذه نكتة الفرق بين المقام وبين موارد نزاع الإخباريين والأصوليين.

وعليه فكلام العراقي (قده) غير تام، وهذا الإشكال على التمسك بالعلم الإجمالي في المقام وارد.

وعليه: فلا بد من مدرك آخر لوجوب الفحص، وهذا المدرك يتمثل في الوجه الثالث.

٣ - الوجه الثالث: وهو ما استدلّ به صاحب الكفاية (قده) على عدم جواز العمل بالعمومات إلا بعد الفحص عن المخصص، وقد بين فيه، إن العمومات الواردة في لسان الشارع تختلف عن العمومات العرفية، فإن الشارع كثيراً ما يستعمل طريقة المخصص المنفصل فيها، بحيث أصبحت هذه العمومات في معرض التخصيص دائماً، ومن هنا قيل: ما من عام إلا وقد خُصّ.

وهذا بخلاف العمومات الواردة في لسان العرف العام، حيث لا يكون هذا العام في معرض التخصيص، وذلك لعدم بناء العرف على الاعتماد على المخصصات المنفصلة وإن اتفق ذلك صدفة أو نادراً، ولذا لا يجب الفحص عن مخصصات العمومات الواردة في لسانهم.

ومن هنا، نشأت حالة في العمومات الواردة في لسان الشارع، سمّاها صاحب الكفاية، بحالة المعرضية، أي المعرضية لطرو التخصيص، لأنّ ديدن الشارع على ذلك، ومثل هذه العمومات يجب الفحص فيها عن المخصص قبل العمل بها.

وهذه النكتة التي أبرزها صاحب الكفاية (قده)، يمكن تخريج المدعى على أساسها، وتقريب الاستدلال بها، بأحد تقريبين مختلفين بحسب طرز الإثبات، وإن كانا معاً منتجين لعدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

١ - التقريب الأول: هو أن يُقال: إن الدليل على حجية العموم إنما هو السيرة العقلائية، وهذه السيرة لا تقتضي حجية عموم صدر عن متكلم جرت عادته على أن يعتمد على القرائن المنفصلة، وإذا لم يمكن إثبات حجية عموم بالسيرة لما ذكر، فمقتضى القاعدة، أن عمومات الشارع ليست بحجة، لأن دليل الحجة الذي هو السيرة لا يشملها.

نعم يمكن إثبات حجية عمومات الشارع من باب دليل سيرة المشرعة من أصحاب النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام، فإنَّ ديدنهم كان على التمسك بالعمومات الواردة عنهم واستنباط الأحكام منها، ولكن حينئذٍ، هذه السيرة المشرعية غير محرزة إلا بعد الفحص عن المخصص، إذن فلا يجوز العمل بالعام قبل الفحص.

بقي علينا أن نوضح كيفية عدم شمول السيرة العقلائية لعمومات الشارع لكون عادته جرت على التخصيص بالمنفصلات.

وتوضيحه يكون بأحد وجوه ثلاثة.

١ - الوجه الأول: هو، أن هذا المتكلم الذي انعقد بناؤه على الاعتماد على مخصصاته المنفصلة، قد صارت مخصصاته المنفصلة هذه بحكم المتصلة، وذلك بإلغاء الفاصل الزمني، وحينئذٍ، يكون احتمال المخصص المنفصل بقوة ومثابة المخصص المتصل.

ومن الواضح - كما عرفت سابقاً - إنَّ احتمال المخصص المتصل يوجب الإجمال ما لم يتم دليل على نفيه، فكذلك المنفصل، وهذا كاف لإجمال العام.

وعلى هذا الأساس، تخرج عمومات الشارع تخصصاً عن موضوع

الحجّية، لأن موضوعها هو ظهور العموم، ولكن بعد فرض إنّ منفصلاته بمنزلة متصلاته، والمتصل يوجب انهدام أصل الظهور، إذن فاحتمال المخصص ولو منفصلاً، احتمال لانهدام أصل الظهور، ومعه لا يكون مشمولاً للسيرة العقلائية.

وهذا الوجه، يمكن الخدشة فيه، وذلك بأن يُقال: بأنه صحيح إنّ استقرار بناء الشارع على الاعتماد على المخصصات المنفصلة، لكن لم يثبت دليل من قبله بتنزيل المخصص المنفصل منزلة المتصل، بل كان الاعتماد على المخصص المنفصل لِجُحْم ومصالح تقتضي تأجيل البيان أحياناً.

وهذا الوجه كما ترى، فإنه موقوف على قيام دليل على قيام المنفصل مقام المتصل، وحيثيّذ، يتم، وإلاّ فبدونه يبطل.

هذا مضافاً إلى أن ما يُترأى في بادئ الأمر، من اعتماد الشارع على المخصصات المنفصلة، هو أمر مبالغ فيه. بهذا المقدار، لأن النقل بالمعنى وخفاء كثير من المخصصات لأسباب عديدة. لعلّه هو السبب في طمس جملة من المخصصات التي كان يعتمد عليها الشارع في الكلام من دون إفراط في هذا الاعتماد، بل لعلّ اعتمادهم على كثير من القرائن والمرتكزات العقلائية هو سبب هذه التصور وهذه الدعوى، وعليه، فهذا الوجه غير تام.

٢ - الوجه الثاني: هو أنّ الاستدلال بالسيرة العقلائية، إنّما يصح فيما إذا فُرض انه كانت هناك حالات مماثلة عند العقلاء لنرى أنّهم هل يبنون على حجية عمومات المتكلمين الذين يكثرون من الاعتماد على المخصصات المنفصلة أم لا، ومثل هذا غير موجود خارجاً، فإنّ العقلاء لا يعتمدون على المخصص المنفصل إلاّ قليلاً، وحيثيّذ، فمن أين لنا أن نثبت انعقاد بناء العقلاء على حجية مثل هذه الظهورات، لأنه لا يوجد في العقلاء من نكون ظهوراته من هذا القبيل ليستقر منهم عمل بعموماته ليكون من بعد ذلك حجة في عمومات الشارع، إذن لو بقينا نحن والسيرة، لما كانت مثل هذه العمومات الشرعية حجة، لا قبل الفحص ولا بعده.

ولعل أصحاب النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام قد عملوا بهذه العمومات باعتبار كونهم متشعبة وليس باعتبار كونهم عقلاء، والقدر المتيقن من حجية هذه العمومات حيثيذ، هو ما لو فحص عن المخصص ولم يجده. وهذا الوجه يختلف عن الوجه الأول، حيث أن الأول كان يدعي تنزيل المخصص المنفصل منزلة المخصص المتصل، بينما يدعي هذا الوجه، أنه لا يوجد موقف للعقلاء يبنون فيه على حجية عمومات المتكلمين الذين يكثرون من الاعتماد على المخصصات المنفصلة، لاسيما وأنهم لا يعتمدون على المخصصات المنفصلة إلا نادراً، ومعه، فلا حجية لعموماتهم لا قبل الفحص ولا بعده.

وهذا الوجه، يتناسب مع مختار المحقق الأصفهاني (قده) في السيرة العقلانية، حيث أن الاستدلال بالسيرة العقلانية فيه مسلكان.

١ - المسلك الأول: وهو مسلك الأصفهاني (قده)^(١) حيث ادعى أن الاستدلال بالسيرة، دائماً يكون بسلوك العقلاء نفسه، وتصرفهم الخارجي في مقام العمل بنحو القضية الخارجية الفعلية ولم يزدعهم الشارع عن ذلك.

٢ - المسلك الثاني: وهو المختار عندنا، وحاصله هو، إن العبرة بحجية السيرة، ليس بالسلوك ولا بالبناء العملي والتصرف الخارجي للعقلاء، وإنما العبرة بحجية السيرة هي، بما يستبطنه هذا السلوك العقلاني من تشريعات وإمضاءات للعقلاء.

وهذا الخلاف، يترتب عليه ثمرات مهمة وكثيرة، ذكرناها في بحث السيرة، لكن نذكر منها: إن عقلية السيرة كانت قائمة على أن من حاز شيئاً ملكه، وأن الشارع أمضى هذا البناء.

فهنا، على مسلك المحقق الأصفهاني (قده)، يختص هذا الإمضاء بحيازة ما كان متعارفاً حيازته، أو ما سلك حيازته العقلاء في الزمن السابق من

(١) نهاية الدراية - ج ٢ - الأصفهاني - ص ١٩٧ - ١٩٨.

الحطب والماء ونحوهما، كما لو قطع شجراً من الغابة فإنه يملكه، أما حيازة الأشياء التي لم تكن موجودة ولم يمارسها العقلاء، كالحيازة على الطاقة الكهربائية من الماء، فهو غير معلوم الإمضاء من الشارع، وذلك لأن مثل هذا العمل لم يمارسه العقلاء، ومعه يكون غير حائز، إذن فهو لا يملك.

بينما على مسلكنا لا نفرق بين من يحوز الخشب من الغابة وبين من يستخرج الطاقة الكهربائية من النهر، وذلك لأن النكتة التي من أجلها يملك الحطب من حازه، موجودة في حيازة الطاقة من الماء أيضاً، وعليه فالإمضاء إنما كان إمضاء لمضمون المسلك والنكتة، لا لمادة أو موضوع سلوكهم الخارجي.

وهذا الوجه الثاني إن بنينا على مسلك الأصفهاني (قده) يكون تاماً، لأنه بحسب الخارج لم يوجد أشخاص عقلاء يعتمدون كثيراً على المخصصات المنفصلة لنعرف سيرة العقلاء على ضوء سيرتهم.

وإن بنينا على المسلك الثاني، فلا، لأن مجرد أن هذا المسلك لم يوجد خارجاً لا يكفي لإبطال السيرة، بل لا بُدَّ من ملاحظة السيرة والنكتة المركوزة في أذهان العقلاء، لنرى أن هذه النكتة وهذه السيرة هل تشمل هذا المورد أو لا تشمل، إذن فهذا الوجه غير كافٍ.

٣ - الوجه الثالث: في عدم شمول السيرة العقلانية لعمومات الشارع، هو أن يُقال: بأن السيرة العقلانية لا تشمل محل الكلام لتثبيت حجته باعتبار أن معرضية هذا العموم للتخصيص توجب ثلم كاشفيته، والمفروض أن نكتة الحجية هي الكاشفية، ومع ثلمها لا تكون النكتة محفوظة فيه.

وهذا الوجه غير تام، وذلك لأنه إن أريد بهذا أن نكتة الحجية في النظر العقلاني تتلهم في هذه العمومات قبل الفحص وتوجد فيما بعد الفحص، إذن، فهذا خروج عن هذا الوجه إلى وجه آخر. وإن أريد أن نكتة الحجية غير موجودة في هذا العموم أصلاً وهي منثلمة قبل الفحص وبعده، وأنه إنما كان حجة بالسيرة التشريعية لا العقلانية، فهذا خلاف الوجدان لمركزاتنا

العقلانية، لأنَّ المعرضية في المقام حتى لو فرض أنَّ احتمال المخصص كان موجوداً بعد الفحص، فمع هذا، فإنَّ نكتة السيرة العقلانية محفوظة في هذا العموم، لأنَّ نكتة السيرة العقلانية هي إدانة المتكلم في كلامه وجعله مسؤولاً عنه «حتى المولى» ولهذا قلنا بأنَّ الظهور لا يشترط في حجيته الظنَّ الفعلي على طبقه، بل حتى عدم الظنَّ الفعلي على خلافه، غاية الأمر، أنَّه بعد ضمِّ فحص سائر كلماته وما يتعلَّق بكلامه ولم يجد مخصصاً، فحينئذٍ، تبرأ ذمة المكلف عند العقلاء، ويكون معذوراً حتى لو كان المخصص موجوداً في الواقع، لأنَّ النكتة - الإدانة - محفوظة، وبهذا، يظهر أنَّ هذا الوجه بتقريباته الثلاثة غير تام.

٢ - التقريب الثاني: لتخريج مدعى صاحب الكفاية - حالة المعرضية - هو، أنَّ حالة معرضية العموم للتخصيص بالمنفصل، توجب التبعيض في الحجية، وفي السيرة العقلانية، لا أنَّه يوجب خروجه كلّهُ، بل يوجب التبعيض، وذلك بالتفريق بين ما يكون قبل الفحص، وبين ما يكون بعد الفحص، حيث أنَّ العقلاء يرون أنَّ المتكلم يُدان بكلامه بعد الفحص وعدم وجدان المخصص، وأمَّا قبل الفحص، فلا يُدان، فيرجع هذا التقريب إلى تضييق في دائرة الحجية.

وهذا التقريب صحيح وتام، وهو المعول عليه في وجوب الفحص عن المخصص وعدم جواز العمل بالعام قبله.

وفرق هذا التقريب عن التقريب السابق هو، إنَّ المعرضية في السابق كانت توجب سقوط السيرة العقلانية مطلقاً عن الحجية، بينما هنا في التقريب الثاني فهي توجب تفصيلاً فيها.

بعد ان تبين أنَّه يجب الفحص عن المخصص، بقيت في هذه المسألة ملاحظة، حاصلها هو، أنَّه من المطمئن به، أنَّ أصحاب الأئمة عليهم السلام الذين كانوا يسمعون منهم العمومات والمطلقات لم يكونوا يفحصون عن المخصصات فحصاً عرضياً، بمعنى أنَّ الشخص منهم لم يكن ليسأل ممَّن هو

في طبقته عن المخصص، فزرارة «رض» لم يكن ليفحص عن المخصص عند محمد بن مسلم (رض) ونحوه. وإن ادّعي أنّ سيرة المتشعبة على الفحص طويلاً، وذلك بفحص المتأخرين لأصول المتقدمين، فمن المظنون قوياً أنّ يونس بن عبد الرحمان إذا أطلع على عام من الإمام عليه السلام كان يكفي به، بل يفحص عن المخصص في أصل زرارة وغيره من الأصول المتقدمة، ومثل هذا، قد يُجعل دليلاً على عدم وجوب الفحص رأساً عن المخصصات ويُقال: بأنّ السيرة العقلائية منعقدة على هذا، فحتى لو فرض ضيق في دائرة السيرة العقلائية بحيث أنّها لا تشمل ما كان في معرض التخصيص من العمومات، فمع هذا، فإنّ سيرة المتشعبة تشملها.

وأما أنّ يُجعل هذا دليلاً على التفصيل بين خصوص الراوي الذي سمع الكلام من الإمام مباشرة وبين من لم يسمع منه كذلك، فيقال: إنه في الأول لا يجب عليه الفحص، وإنما يجب الفحص عن المخصص على الثاني.

وهذا التفصيل، القدر المتيقن منه هو، إنّ نفس الراوي السامع من الإمام مباشرة، لا يجب عليه الفحص، وهذا لا يمكن جعله دليلاً على حجية العام قبل الفحص في حق كل راوي، فإنّ الراوي غير المباشر عن الإمام، يتمكن من الفحص، فلا يكون ما رواه من عمومات حجة قبل الفحص، وإلاّ فلو وجب الفحص على من سمع مباشرة عن الإمام، لوجدت حركة استنساخ فيما بين السامعين مباشرة من الأئمة وَلْتَقِلَّتْ إلينا، لأنها ظاهرة ونقطة حساسة.

وأما غير السامعين مباشرة من الأئمة عليهم السلام، فلا يمكن الجزم به، ولذلك تقتصر في وجوب الفحص على القدر المتيقن. إذن فلا يجعل هذا دليلاً على حجية العام قبل الفحص في حق كل راوي.

وحينئذٍ، فما هو الميزان في حجية العام قبل الفحص بالنسبة لمن روى مباشرة، هل لأنّهم المخاطبون به، أم لأنّ العام قطعيّ الصدور بالنسبة إليهم؟ فإنّ كان الميزان هو الأول، أي لكونهم مخاطبين مباشرة، فهذا معناه إنّ حجية العام تختص بهم، ولا يمكن تسريتها إلى غير المخاطبين مباشرة،

بحيث أنا نحن غير المخاطبين مباشرة حتى لو قطعنا بصدور العام من الإمام عليه السلام ، فمع هذا لا يمكن أن نجعل حالنا كحالهم .

وإن كان الميزان في حجية العام هو الثاني ، أي لكونه قطعي الصدور ، فحيثئذ ، إذا قطعنا نحن غير المباشرين بصدور عام من الأئمة عليهم السلام ، فينبغي أن نقول بعدم وجوب الفحص عن المخصص ، حيث يصبح حالنا حالهم .

والصحيح هو ، إن ظاهرة عدم فحص الرواة المباشرين عن المخصص عند الآخرين ، هذه الظاهرة ، يمكن تفسيرها بطرح عدة احتمالات ، ومع تردد التفسير فيما بين هذه الاحتمالات ، لا يمكن حيثئذ أن نبني على أحدها .

١ - الاحتمال الأول : هو أن يكون ذلك بسبب أن العمومات الصادرة عن الإمام عليه السلام ، تكون بالنسبة لمن كان حاضراً في مجلس التخاطب ليست في معرض التخصيص ، بمعنى أن المعرضية للتخصيصات المنفصلة ، إنما نشأت بعد مضي زمان على هذه العمومات وفقدانها لمخصصاتها المتصلة ، بحيث نجد عاماً يصدر من إمام عليه السلام ومخصصاً يصدر من إمام آخر بعده ، ولكن لعل هذه العمومات لم تكن في معرض التخصيص حين صدورها بالنسبة لمن كان حاضراً مجلس التخاطب هذا ، زائداً عما كان يدركه هذا المخاطب .

وبعبارة أخرى : إن هذه المعرضية إنما نشأت بعد مرور زمن على العمومات ، وفقدان الكثير من القرائن المتصلة التي ضاعت خلال مئات السنين ، إذ لعلنا لو فرضنا أنا سألنا زارة نفسه عن عمله بالعمومات دون الاعتماد على المخصصات المنفصلة لأجاب : بأني سمعت هذا العام مع مخصصه من الإمام عليه السلام ، ولكن بعد الزمن بينكم وبينه هو الذي سبب ضياع هذا المخصص .

إذن فغير معلوم إن السامع مباشرة من نفس الإمام عليه السلام كان يراه كثيراً ما يعتمد على المخصصات المنفصلة ، بل لعل هذه المعرضية نشأت من مرور السنين ، لا أن الإمام عليه السلام كان يتقصد ذلك .

٢ - الاحتمال الثاني : هو أن يُقال : بأن هذه العمومات التي سمعها هؤلاء ، لم يكونوا يفحصون عن المخصص لها . باعتبار أنهم كانوا يرون أنفسهم أنهم القدر المتيقن للعام الذي لا يقبل التخصيص ، يعني أن العام له قدر متيقن ، وهو ما وقع في مجلس التخاطب ، والتخصيص يخص غير هذا القدر المتيقن ، وبما إنه القدر المتيقن ، فحينئذ ، لا يجب عليه الفحص عن المخصص ، وهذا بخلافه بالنسبة لنا ، فإن العموم لا يشكل قدراً متيقناً بالنسبة لنا ، بمعنى أنه لا يشملنا ، وإنما يشمل المخاطب فقط .

وهذا التفسير يحتوي على نكتة صحيحة ، إلا أنها ليست نافعة ، لأن زرارة وأمثاله ، لم يكونوا يعملون بهذه العمومات لأنفسهم فقط ، بل كانوا يفتنون الآخرين بمضمونها ، مع كونهم القدر المتيقن ، إذن فهذه النكتة لا تفسر المدعى .

٣ - الاحتمال الثالث : هو أن العام وإن كان في معرض التخصيص ، إلا أن السامع مباشرة بهذا العام - أي الرواة من الطبقة الأولى - كان فحصهم عن المخصصات العرضية موجباً للعسر والحرَج أو مخالفاً للتقية ، بينما غيرهم ممن تأخر عنهم ، ولم يكن مخاطباً مباشرة ، ليس كذلك ، كيونس بن عبد الرحمان ، فإن التفتيش عن المخصص في عصره لم يكن يشكل عليه أي عسر أو حرَج بل قد يُقال : بأنه لم يكن موجباً للتقية ، ومن هنا اختلف حكمهم عن غيرهم ممن بعدهم .

وعليه : فعدم وجوب الفحص كان لحكم اقتضى تنزيل فحص الخالي من الحرَج منزلة فحصنا ، كما اقتضى تنزيل عدم الفحص المرافق للحرَج منزلة الخالي من الحرَج .

٤ - الاحتمال الرابع : هو أن يُقال : إن كل كلام يصدر عن المعصوم عليه السلام له مفادان .

الأول منهما ، مفاد ظاهر بارز ، وبه يكون بيان الحكم الواقعي الأولي ، وهذا هو الذي ترد عليه المخصصات .

والثاني منهما، مفاد منظوي خفي، وبه يكون تشخيص الوظيفة الشرعية الفعلية للسائل المخاطب، بحيث أنا نلتزم بوجود مصلحة ولو سلوكية تقتضي كون وظيفة السائل هي ظاهر هذا الكلام والعمل على طبقه، حتى لو فرض إنه كان خارجاً بالتخصيص عن العام.

فيرجع هذا، إلى ان الخطاب هذا له مدلولان، مدلول بحسب قواعد اللغة، ومدلول ضمني يفهم من الإمام عليه السلام بالقرائن.

وبناء عليه: يعلم هذا المكلف السائل، إن وظيفة الفعلية هي العمل بالعام سواء كان هناك مخصص أو لم يكن، إذ أن الفحص غير واجب عليه لعدم احتمال التخصيص بلحاظه.

وبناء عليه، لا يكون لهذا المطلب أثر عملي بالنسبة لنا، كما السابق أيضاً مثله.

إذن، فهذه الظاهرة لا يمكن أن تكون دليلاً على خلاف ما قلناه من وجوب الفحص عن المخصص قبل العمل بالعام.

المقام الثاني: وأما مقدار الفحص اللازم. فهو الفحص بمقدار تنتفي به المعرضية للتخصيص كما ذكره صاحب الكفاية (قده). هذا إذا كان مدرك لزوم الفحص الوجه الثالث، وأما إذا كان مدرك الفحص هو العلم الإجمالي بالتخصيص في ما وصل إلينا من الأحاديث، فلا بد من الفحص عن المخصص فيها بحيث به تنتفي المعرضية للتخصيص أيضاً.

اختصاص الخطاب بالمشافهين وعدمه.

ثم في الموجودين، هل تخص الحاضرين مجلس التخاطب أم أنها تعم الغائبين؟

وقد ذكر المحقق النائيني (قده)^(١)، أن هذا البحث ينحل إلى نزاعين، أحدهما نزاع في مسألة عقلية، والثاني نزاع في مسألة لفظية.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ٢ - ص ٤٨٩ - ٤٩٠.

أما النزاع الأول: فيتمثل في إمكان مخاطبة المعدومين والغائبين، بمعنى أنّ مخاطبة المعدوم أو الغائب، هل هي معقولة أم لا؟ وهذا بحث عقلي.

وأما النزاع الثاني: فهو لفظي، بمعنى أنّ أدوات الخطاب، هل هي موضوعة لخصوص المخاطبين الموجودين زمن صدورها، أم للأعم منهم ومن المعدومين؟.

وقد اعترض السيد الخوئي (قده)^(١) على هذا التحرير لمحل النزاع وقال: إنّ النزاع ينحصر في الثاني فقط، لأنّ الأول لا يحتمل وقوعه عادة بين العلماء لوضوح المسألة، فإنّ الخطاب إنّ أريد به التخطّط الجدّي، فمن البديهي عدم معقوليته مع المعدوم والغائب، وإنّ أريد به التخطّط الإنشائي فهو معقول وممكن، بل هو واقع، كخطاب «الليل والطير» ونحوه كثير كما في كتب الأدب، إذن فالنزاع الأول غير صحيح، وإنّما الصحيح هو النزاع اللفظي، وهو أنّ أدوات الخطاب، هل هي موضوعة للخطاب الحقيقي لتختص بالحاضرين، أم أنّها موضوعة للخطاب الإنشائي، فتعم الموجودين والغائبين؟

والصحيح هو ما أفاده السيد الخوئي (قده) سلباً، حيث ذهب إلى أنّ التخطّط الحقيقي مع المعدومين والغائبين لا معنى للنزاع في استحالته، وذلك لوضوح استحالته.

وأما التخطّط الإنشائي، فلم يدع أحد نفيه، وذلك لوضوح إمكانه.

لكن رغم هذا، يبقى النزاع في أنّ أدوات الخطاب، هل هي موضوعة للخطاب الحقيقي، أم أنّها موضوعة للخطاب الإنشائي؟

وكأنّ القائلين بأنّ الخطابات تختص بالمشافهين، مرجع قولهم إلى

(١) محاضرات فياض - ج ٥ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

دعوى أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، وأنّ القائلين بالتعميم، أي بوضع أدوات الخطاب للموجودين والمعدومين، المشافهين والغائبين، مرجع قولهم إلى دعوى أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي، وهذا الأخير هو مختار السيد الخوئي (قده).

ولكن كلا المرجعين لا يخلو من إشكال

أما المرجع الأول فيرد عليه، أنّ الخطاب الحقيقي مدلول تصديقي للكلام، لا تصوري، لأنّ الخطاب الحقيقي، كالطلب الحقيقي والتمني والاستفهام الحقيقي، ونحو ذلك من الدواعي الجدبة، وهذه كلها مداليل تصديقية للكلام.

والمشهور الذين وقع بينهم هذا النزاع، لم يكونوا يرون أنّ المدلول التصديقي مدلول وضعي، وذلك خلافاً للسيد الخوئي (قده)^(١)

وقد ذكرنا فيما سبق، أنّ الدلالة الوضعية، هي الدلالة التصورية، وعليه: فلا داعي لأن يُفترض فيهم أنّهم يريدون أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقي، لأنّ معنى ذلك، أخذ المدلول التصديقي - الحقيقي - في المعنى الموضوع له أدوات الخطاب، وهو غير صحيح عندهم، وباطل عندنا.

فتفسير كلام هؤلاء القائلين بالاختصاص بهذا المعنى لا ينطبق على واقع الحال.

وأما المرجع الثاني: وهو القول بعدم الاختصاص، بل للعموم، بدعوى أنّ أدوات الخطاب موضوعة للخطاب الإنشائي، فهذه الدعوى أيضاً لا تخلو من غموض.

ويرد عليها: أنّه إن أُريد من كونها موضوعة للإنشائي، أنّها موضوعة لإبراز قصد تفهيم المخاطب، فهذا هو عين القول الأول، بأنّها

(١) محاضرات فياض - ج ٥ - ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

موضوعة للخطاب الحقيقي، التي أنكر السيد الخوئي وضع أدوات الخطاب لها، وإن أُريد من كونها موضوعة للإنشائي أنها موضوعة لإيجاد المخاطب بحسب عالم اللفظ فقط، نظير إيجاد التمني والاستفهام باللفظ، فهذا يناسب مع مسلك صاحب الكفاية (قده)^(١) القائل: بأنّ الجمل الإنشائية أو الخطاب الإنشائي موضوع لإيجاد المعنى باللفظ، فالجملة الطلبية عنده (قده) موضوعة لإيجاد معنى الطلب باللفظ.

وهذا المسلك، لا يناسب مسلك السيد الخوئي (قده) القائل: بعدم معقولية إيجاد المعنى باللفظ وأنّ الجمل الإنشائية غير موضوعة^(٢) لذلك.

والصحيح، هو أن أدوات الخطاب - بناءً على ما هو المختار، من أنّ الدلالة الوضعية تصورية دائماً سواء في الإنشاء أو الإخبار - كسائر أدوات الإنشاء - موضوعة بإزاء نسبة تصورية مخصوصة بين المخاطب والمخاطب، كالنسبة الطلبية والاستفهامية ونحوها ممّا نعبر عنها بمفهوم إسمي هو المخاطبة والنسبة الخطائية، فتكون أدوات الخطاب دالة على هذه النسبة دلالة تصورية على حدّ دلالة صيغة «إفعل» على النسبة الإرسالية، ثم إنّ وجد مدلول تصديقي على طبق هذا المدلول التصوري، فهذا معناه: إنّ المتكلم جاد في هذه المخاطبة، وإنّ لم يكن جاداً، بقي المدلول التصوري بلا مدلول تصديقي، فمثلاً: صيغة «إفعل» موضوعة للنسبة الخاصة بين المخاطب والمخاطب، فإنّ كان المتكلم جاداً، إذن فقد تطابق المدلول التصوري مع المدلول التصديقي، وإلا فلا.

إذن فلا إشكال في أنّ أدوات الخطاب موضوعة لسنخ مدلول تصوري محفوظ في حالتي الجد والهزل، كما هو الحال في سائر الجمل، وحينئذٍ، لا يكون أحد الاستعمالين مجازاً، بل مع الجد يتطابق المدلولان التصوري والتصديقي، ومع عدم الجد ينفك أحدهما عن الآخر، فلا تطابق.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٢٢ - ٢٣.

(٢) المرجع السابق، فياض ج ٥ ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

ومن هنا يعرف، إنّ ما يوجب اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين، إنّما هو الظهور السياقي الدال على المدلول التصديقي، وإلاّ لو بقينا نحن والمدلول التصوري فلا موجب للقول بالاختصاص بالحاضرين، إذ مجرد كَوْن أدوات الخطاب موضوعة للمدلول التصوري بحيث تصلح لشمول الغائبين والمعدومين كما فعل السيد الخوئي (قده) لا يكفي لحل المشكلة وإثبات شمول الخطاب لهم، لأنّ هذا المدلول التصوري تحديد للمدلول الوضعي للكلام، وهو لا يفيد في التعميم، وإنّما المهم والمفيد إنّما هو شمول المدلول التصديقي للكلام، وهو قصد التفهيم والمخاطبة للغائبين والمعدومين، لأنّه مرحلة الكشف عن الحكم فعلاً حيث لا إشكال في انه في مرحلة المدلول التصديقي للكلام يكون الخطاب ظاهراً في الخطاب الجدّي حينئذٍ، كما هو الحال في سائر الجمل الأخرى.

إذن فالصحيح أنّ أدوات الخطاب وإن كانت موضوعة للخطاب الإنشائي بالمعنى الذي اخترناه، أيّ لنسبة خاصة تصورية ومدلول تصوري، إلّا أنّ مدلولها التصديقي هو الخطاب الحقيقي، وعليه فيخص حينئذٍ بخصوص الحاضرين والموجودين ما لم تقم قرينة عامة أو خاصة على التوسعة في قسم من الأدلة.

وقد ذهب الميرزا (قده)^(١) إلى وجود قرينة عامة على التعميم في قسم الأدلة، حيث فصل في المقام بين كَوْن الخطاب المجعول على نهج القضية الخارجية، وبين ما إذا كان مجعولاً على نهج القضية الحقيقية، فذكر أنّ الحكم المجعول في الكلام إذا كان مجعولاً على نهج القضية الخارجية، اختص بخصوص الحاضرين الموجودين، وإذا كان مجعولاً على نهج القضية الحقيقية، فلا بأس بدعوى عموم الخطاب للمعدومين، وذلك لأنّ توجيه الخطاب إليهم يتوقف على عناية، وهي تنزيل المعدومين منزلة الموجودين، وهذه العناية تحتاج إلى قرينة، وهذه القرينة موجودة في القضية الحقيقية دون

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص ٣٤٨.

الخارجية، وهي نفس طبع القضية الحقيقية، حيث أن طبعها يقتضي فرض وتقدير وجود الموضوع، وهذا عبارة أخرى عن تنزيل المعدوم منزلة الموجود.

وهذا التفصيل غير تام، ويرد عليه إيرادان.

١ - الإيراد الأول: هو أن تنزيل المعدوم منزلة الموجود لا يصحح الخطاب الحقيقي، وذلك لأن قابلية المخاطبة أثر تكويني للوجود والحضور وليس أثراً شرعياً ليرتب بمجرد التنزيل وعليه، فإن تقدير الموضوع في القضية الحقيقية، ليس معناه تقدير وجود الأفراد بالفعل في مقام المخاطبة، وإنما يعني تقديرهم موضوعاً للحكم، كل في ظرف وجوده.

إذن فهذا خلط بين تقدير الغائب والمعدوم موضوعاً للحكم في القضية الحقيقية المفادة بالخطاب، وبين تقديرهما موجودين ومخاطبين بالخطاب بما هو كلام.

٢ - الإيراد الثاني: هو أن هنا خلطاً آخر بين الكلام كقضية، وبين الحكم المَجْعول في الكلام، حيث أن الميرزا (قده) أخذ تنزيل المعدوم منزلة الموجود في موضوع الحكم المَجْعول في الكلام، فمثل هذا الحكم أخذ موضوعه مقدر الوجود.

بينما التخاطب ليس في الحكم، أو قل: إن كلامنا ليس في الحكم، بل التخاطب يكون بالكلام، والكلام موجود الآن، ومفاده الجعل لا المَجْعول، فهو ظاهر في التخاطب الفعلي، إذن فهذا الكلام الموجود الآن هو صغرى التخاطب الفعلي، وحينئذ، فتنزيل المعدوم منزلة الموجود بلحاظ الحكم المَجْعول لا يصحح تنزيل المعدوم منزلة الموجود فعلاً بلحاظ توجيه هذا الكلام.

فالنتيجة إذن، هي أن هذه الغاية لا يمكن المصير إليها في المقام.

وإنما الصحيح هو، أن الخطابات تكون بحسب ظهورها التصديقي مختصة بخصوص الموجودين الحاضرين، ولا تعم المعدومين، إلا إذا قامت قرينة على ذلك.

في ثمرة هذا البحث

وقد ذكر لهذا البحث ثمرتان :

١ - الثمرة الأولى^(١) : وهي مبنية على أصل موضوعي اختاره المحقق القمي (قده) صاحب القوانين في حجية الظهور حيث اختار، أنّ حجية الظهور مختصة بخصوص من قصد إفهامه دون غيره .

وعليه نقول : أنّه إذا بنينا على أنّ الخطاب لا يختص بخصوص الحاضرين، بل يعم الغائبين والمعدومين، إذن فجميعهم مخاطبون، وهذا معناه : أنّهم جميعهم مقصودون بالإفهام، ومعه إذن، يجوز لكل أحد منهم ونحن منهم أن يتمسك بظهور هذا الكلام في تشخيص مراد المتكلم لإثبات مفاده .

وأما إذا بنينا على أنّ الخطاب مختص بخصوص الموجودين المشافهين - حتى لو كان مفاده حكماً لا يختص بالحاضرين - فلا يُعلم حينئذ دخولنا فيمن يُقصد إفهامه كي يكون الخطاب حجة في حقنا، كما لو قال : «يا أيها الناس إنّ الحج واجب على المستطيع»، فمعنى هذا، أنّ وجوب الحج على المستطيع سواء كان حاضراً أو لا، وإنما نفس الكلام خوطب به الحاضر باعتباره مختص بالحاضر، ومعه : لا يجوز للغائب والمعدوم ونحن منه بعد وجوده أن يتمسك بظهور هذا الكلام، إذ لا دليل على أنه مقصود بالإفهام، إذ لعل المقصود بالإفهام خصوص من كان مخاطباً، فإن لم يتم هذا في القرآن بدعوى وجود قرينة عامة

(١) قوانين الأصول - القمي - ص ٢٢٧ .

على أن المقصود بالإفهام كل الناس ، ولكن عدم تماميته بالنسبة إلى السنة الشريفة ليس لأجل ذلك ، إذ لم تقم قرينة على ذلك في كل كلام .

وعليه فالمعدوم والغائب لا يمكن أن يتمسك بظهور الكلام في تشخيص المراد ، حتى لو كان الحكم شاملاً لكل إنسان ، إذ مع ذلك لا يستطيع تشخيصه بالكلام .

٢ - الثمرة الثانية : هي انه لو فرض أن الحكم كان قد أنشئ على المخاطبين لا على نهج القضية الحقيقية كما لو قال : يا أيها الناس حجوا البيت إذا كنتم مستطيعين ، حينئذ ، فالدليل يكون مفاده ثبوت الحكم للمخاطبين خاصة ، فإن كان المخاطبون في المقام أعم من الموجودين والمعدومين - كما لو قلنا بعدم اختصاص الخطاب بالموجودين - إذن ، فنتمسك بإطلاق الدليل اللفظي لإثبات الحكم - وجوب الحج - على المعدومين بعد وجودهم واستطاعتهم ، وأما إذا قلنا باختصاص الخطاب بخصوص الموجودين ، إذن ، فهذا الدليل اللفظي بقرينة أنه مطروح بعنوان المخاطبة ، يكون مخصوصاً بخصوص الموجودين في عصر الخطاب ، ولا إطلاق له بنفسه لغير الموجود في عصر الخطاب .

وحينئذ ، فإذا شككنا في شمول هذا الحكم لنا أو لمن لم يكن موجوداً في عصر الخطاب ، فلا يصح التمسك بهذا الدليل اللفظي لإثبات الحكم لهم ، بل لا بد حينئذ من الرجوع إلى دليل لبي ، كالإجماع وغيره ، يثبت الاشتراك في الحكم .

وهذه الثمرة متينة في الجملة ، ولا يرد عليها ما قد يُقال : من أن خصوصية التخاطب - بحسب الفهم العرفي - لا يحتمل دخلها في الحكم الشرعي ، وأن الإطلاق تام على كلا القولين ، مع إلغاء تلك الخصوصية ، والتعدي إلى غير المخاطبين بحسب الارتكاز العرفي ، مثل هذا الإشكال لا يرد ، لأنه ليس المقصود في المقام إبداء احتمال الاختصاص بالمخاطبين بنكته أنهم مخاطبون ، ليُقال : ان هذه النكته ملغية عرفاً ، بل إبداء احتمال

الاختصاص بالمخاطبين باعتبار أنهم واجدون لصفة أخرى وراء صفة التخاطب، وهي صفة كونهم في عصر الظهور لا عصر الغيبة، فإنه لو خوطبوا بخطاب في عصر ظهور الإمام عليه السلام، فلو كان هذا الخطاب مخصوصاً بهم، إذن، لا يمكن التعدي إلى من بعدهم، لكن عدم التعدي هذا، ليس لاحتمال أن نفس التخاطب دخیل في ثبوت الحكم، بل لاحتمال أن يكون هناك صفة مشتركة بين المخاطبين، وهي صفة كونهم في عصر الظهور، وهذه الصفة موجودة فيهم وغير موجودة في الغائبين عن عصر الظهور ونحن منهم، ومثل هذا الاحتمال لا يمكن إلغاؤه عرفاً بمناسبات الحكم والموضوع المركوزة في الأذهان.

وتفصيل الكلام في ذلك هو، أن احتمال دخل شيء في الحكم بنحو يمنع من شمول الحكم لنا، يمكن تحليله إلى ثلاث احتمالات.

١ - الاحتمال الأول: هو أن يكون الدخیل في ثبوت الحكم أشخاص هؤلاء الناس، كونهم زيد، وبكر، وعمرو، وهكذا، اقتضوا جعل هذا الحكم عليهم.

وهذا الاحتمال ساقط بحسب الإرتكاز العرفي، لأن الأحكام الشرعية ليست شخصية جزئية تابعة للذوات الخارجية، بل هي تابعة للموضوعات الكلية والصفات النوعية.

٢ - الاحتمال الثاني: هو أن يكون هناك صفة مشتركة بين المخاطبين في عصر صدور هذا الخطاب، وهذه الصفة المشتركة يُحتمل دخلها في ثبوت الحكم، إلا أنها سنخ صفة قابلة للزوال عنهم، كما لو فرضنا أن النبي ﷺ قال في السنة الثالثة للهجرة؟ - وكانت سنة فاقة وفقر - تصدقوا، واحتملنا أن يكون لهذا الفقر دخل في جعل الحكم، في حين أن هذا العنوان - الفقر - لم يعد ينطبق على من جاء بعد تلك السنة لعدم الفقر حينذاك.

فهذا الاحتمال حينئذٍ، ننفي دخالته في الحكم بالنسبة إليهم، حتى بناء على القول باختصاص الخطاب بالحاضرين، وذلك: بالتمسك بإطلاق

«تصدقوا» لهم إطلاقاً أحوالياً لا إطلاقاً إفرادياً، إذ مقتضى إطلاقه هذا، وجوب الصدقة، وثبوت الحكم على أي حال، على من كان غنياً ومن كان فقيراً في ذلك الزمن، وبعد هذا نقول: أنه إذا ثبت ذلك الحكم في حقهم مطلقاً، سواء الفقير والغني منهم، فإنه حينئذ، يثبت هذا الحكم علينا أيضاً كذلك لأنه ليس احتمال الفرق بيننا وبينهم من ناحية الذوات، وإنما احتمال الفرق بيننا وبينهم بالصفات، والمفروض أن هذا الحكم يجري فيهم على واجد الصفة وفاقدها، وليس منوطاً بالصفة، إذن فلا مانع من شموله لنا أيضاً.

٣ - الاحتمال الثالث: هو أن يكون ما يُحتمل دخله في الحكم صفة مشتركة بين المخاطبين، غير قابلة للزوال عنهم، إما عقلاً، أو عرفاً، وفي مثله، لا يمكن التمسك بالإطلاق الأحوالي للدليل اللفظي بالنسبة إليهم، لأنه إنما يُتمسك به بالنسبة إليهم فيما إذا كانوا في معرض أن يطرأ عليهم حالات مختلفة، وإلا فلا.

وحينئذ، تظهر الثمرة هنا، إذ بناءً على اختصاص الخطاب بخصوص الحاضرين، لا يمكن أن نثبت الحكم لنا بالدليل اللفظي، لا بالإطلاق الأفرادي، ولا الأحوالي.

أما الأول: فلأن الإطلاق الأفرادي ينفيه فرض اختصاص الخطاب بالمشافه الحاضر، وأما الثاني: فلأن الإطلاق الأحوالي ينفيه فرض أن المخاطب له حالة واحدة لا حالتان على البديل ليُتمسك به في إثبات الحكم لهم في كلتا الحالتين.

وأما إذا قلنا بعموم الخطاب للمعدومين، فحينئذ، يُتمسك بالإطلاق اللفظي، لإثبات الحكم لهم ثم لنا.



تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراده

إذا تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض أفراد العام، وعُلم من الخارج أنَّ الحكم المعلق على الضمير كان مختصاً ببعض أفراد العام، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيُوَلِّهِنَّ أَصْلَحَهُنَّ بِرِزْقِهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا﴾^(١)، حيثُ عُلم من الخارج أنَّ الضمير في «بعولتهن» راجع إلى خصوص الرجعيات من المطلقات، فهل يكون هذا الضمير مخصصاً للعام وانتظام العموم في المطلقات بالنسبة إلى الحكم الأول، الذي هو وجوب التربص، حيث يختص الحكم الأول الذي حُكم به على العام - أي وجوب التربص - ببعض أفرادها، أم أنه لا يخصه، فيبقى العام على عمومه؟

وحاصل عنوان المسألة هو، أنه كلما كان هناك عام عُلق عليه حكمان، وكان موضوع أحد الحكمين ضميراً يرجع إلى بعض أفراد ذلك العام، فهل يستوجب ذلك تخصيص العام بخصوص هذا البعض في كلا الحكمين، أم أنه لا يخصه، فيبقى العام على عمومه؟

وهنا عندنا في بادئ الأمر أصلان، اصالة العموم أو الإطلاق في قوله

(١) سورة البقرة - آية ٢٢٨.

تعالى: ﴿وَالْمُطَلَقَاتُ يَرْصَنَ﴾، فبمقتضى هذا الإطلاق والعموم، أن كل مطلقة يجب أن تعتد.

وأما الأصل الثاني من الأصول اللفظية هو، أصالة عدم الاستخدام بأن لا يكون الضمير راجعاً إلى بعض ما يُراد من مرجعه، أو أصالة التطابق بين الضمير ومرجعه.

وحينئذ، يقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: هو أنه هل يوجد مقتضى لجريان كلا الأصلين معاً أو لا؟

٢ - المقام الثاني: هو أنه لو فرض ثبوت حجية كل منهما في نفسه، فحينئذ، يقع التعارض بينهما، ويقع الكلام في كيفية علاج هذا التعارض بين هذين الأصلين، والكلام في ذلك له فرضان.

١ - الفرض الأول: هو أن نعلم بأن الضمير أُريد به الخاص استعمالاً وجداً لا هزلاً.

٢ - الفرض الثاني: هو أن نعلم بأن المراد الجدّي من الضمير هو الخاص، مع احتمال أن يكون المراد الاستعمالي منه العام.

أما الفرض الأول - وهو ما لو علمنا أن الضمير أُريد به الخاص استعمالاً وجداً - فهل يجري كلا الأصلين في أنفسهما؟ ثم هل يتعارضان أم لا؟

وهنا قد يُستشكل في جريان أصالة العموم في نفسها مع قطع النظر عن الأصل الآخر المعارض تارة، كما قد يُستشكل في جريان أصالة عدم الاستخدام في نفسها مع قطع النظر عن الأصل الآخر المعارض تارة أخرى.

أما الاستشكال في جريان أصالة عدم الاستخدام، حيث يكون المراد من الضمير معلوماً، والشك إنما هو في كيفية الاستعمال، أي الشك ليس في المراد، بل في الاستناد، فبتطبيق دعوى عامة، وهي أن الأصول اللفظية لا تكون حجة إلّا في مقام الكشف عن المراد عند الشك فيه، مع العلم بالاستناد، دون ما إذا كان الشك في الاستناد مع العلم بالمراد.

والحاصل هو، أنَّ اَصالة عدم الاستخدام لا تجري في نفسها في محل النزاع باعتبار أنَّ المفروض هو العلم بالمراد من الضمير، وهو بعض العام، وإنَّما الشك في كيفية الإرادة، وفي مثله، لا تجري اَصالة عدم الاستخدام.

وهذا الإشكال له نظائر في موارد أخرى في كلمات المحققين.

منها ما تقدم في بحث العام والخاص في مورد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، فيما إذا عُلِمَ أنَّ الفرد ليس من أفراد العام، وشك في فرديته للعام، فيكون الأمر دائراً بين التخصيص والتخصص.

وقد قيل هناك في اَصالة العموم، نفس ما قيل في اَصالة عدم الاستخدام، أي أنَّ اَصالة العموم لا تجري، لأنَّ الشك في الاستناد وليس في المراد، بينما موردها إنَّما الشك في المراد.

ومنها - ولعلَّه الأصل لهذه القاعدة - ما كان يستدل به السيد المرتضى (قده) على الوضع بالاستعمالات الواردة في كتب الأدب واللغة وأنَّ الاستعمال علامة الحقيقة، حيث اعترض عليه المحققون، بأنَّ اَصالة الحقيقة لا تجري في مورد يُعَلَمُ فيه بالمراد الاستعمالي للمتكلم، ويُشكَّ في الاستناد وكيفية الاستعمال، وإنَّما تجري عندما يكون الشك في المراد، وهنا في محل الكلام، الشك في الاستناد.

ومن هنا صيغت نظرية عامة، وطُبِّقَ ذلك على الأمثلة المتقدمة وهي: أنَّه كَلِّمًا كان الشك في كيفية إرادة المعنى من اللفظ، فلا تجري اَصالة الحقيقة.

وهذه النظرية والأمثلة المتقدمة كلها بما أنها ترجع إلى أصل واحد، وهو اَصالة الظهور، إذن فتكون القاعدة هي، أنَّه كَلِّمًا كان الشك في كيفية إرادة المعنى من اللفظ، فلا تجري اَصالة الظهور.

وكأنَّ هذا المطلب إعتُبر في كلماتهم بأنه نحو تخصيص في حجية اَصالة الظهور، باعتبار أنَّهم رأوا أنَّ مقتضى طبع الظهور هو إثبات عدم التخصص وعدم الاستخدام.

والحقيقة، هي أنَّ الظهور كما يمكن أن تُثبت به المراد، كذلك يمكن أن تُثبت به الاستناد عند العلم بالمراد، وحيثُ، يكون هذا الذي ذكرناه تخصيصاً في دائرة حجية اصالة الظهور.

ومن هنا حاول المحقق الأخوند (قده) في مقام تفسير هذه القاعدة أن يبرر هذا التخصيص، بتقريب أنَّ مدرك حجية الظهور إنما هو السيرة العقلانية، وهو دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن منه إنما هو ما إذا أُريد بالظهور إثبات المراد عند الشك فيه مع العلم بالاستناد، وليس العكس.

ونحن قد أشرنا في بحث دوران الأمر بين التخصيص والتخصص إلى أنَّ مثل هذا البيان ليس تاماً في كل الأدلة اللبية، إلّا في الإجماع، فإنَّه لا بأس بدعوى عدم الإطلاق في معقده، بينما أشرنا هناك إلى أنَّ افتراض تفصيل من قبل العقلاء في حجية الظهور في المقام لا بدَّ وأن يكون بإحدى عنائتين.

١ - العناية الأولى: هي أنَّ يكون هذا التفصيل بين مورد ومورد، باعتبار أنَّ كاشفية إمارة في هذا المورد أضعف من كاشفيتها في المورد الآخر، وحيث أنَّ حجية الإمارات من باب الكاشفية، فمن المعقول أنَّ يُفترض تفصيل على أساس درجة الكاشفية بين مورد ومورد، باعتبار أنَّ كاشفيتها في أحدهما أقوى فيقال بالحجية في مورد دون آخر، كما لو فصلوا بين شهادة الثقة الذي هو عدو للمشهود عليه، وبين شهادة الثقة غير العدو للمشهود عليه، فأخذوا بالثانية دون الأولى.

٢ - العناية الثانية: هي إعمال نكتة نفسية، وذلك بأنَّ يُفرض أنَّ كلتا الحالتين من حيث الكاشفية لا فرق بينهما، لكن هناك نكتة نفسية اقتضت التمييز بين الحالتين في الحجية، وبالتالي الحكم بالحجية في إحداها دون الأخرى، ومثاله: التمييز بين ظواهر الكلام، وبين ظواهر الحال، فإنَّ ظهور الكلام إمارة على أنَّ المراد هو المعنى الظاهر، وظاهر الحال في هذا الإنسان أنه عادل، لكن مع ذلك، بنى العقلاء على حجية ظاهر الكلام، ولم ينووا على حجية ظاهر الحال إلّا إذا رجع إلى ظهور الكلام.

وهذا التفصيل معقول لو ثبت من العقلاء باعتبار نكتة نفسية، وهي إدانة المتكلم بكلامه، فإن كل إنسان مأخوذ بظاهر كلامه، فهذه الإدانة تقتضي تتميم الكشف لظواهر الكلام دون ظواهر الحال لعدم وجود نكتة الإدانة في ظواهر الحال.

نعم ظهور الحال إذا بلغ ظهور الكلام يكون حجة لما عرفت.

والخلاصة: هي أن الحجج العقلانية في غير موارد الإطمئنان تبني على أحد أمرين، إما كاشفية وإمارية قائمة على أساس حساب الاحتمال، وإما نكتة نفسية موضوعية كالإدانة وتحميل المتكلم ظاهر كلامه.

وعليه، فليس كل ظن حاصل من حساب الاحتمال يكون حجة.

ومن هنا. فإن صاحب الكفاية (قده)، ومن تبعه، ممن صاغوا هذه القاعدة، وادّعوا أن حجة الظهور لم تثبت إلا بالسيرة العقلانية وبناء العقلاء، وأن القدر المتيقن من هذه السيرة هو البناء على حجة الظهور في مورد الشك في المراد لا الاستناد. ظاهر قولهم هذا، التسليم بوجود الظهور، وأن هذا الظهور حجة فيما إذا كان الشك في المراد، وغير حجة عندما يكون الشك في الاستناد، وأن هذا تخصيص في حجة اصالة الظهور، وأن هذا التخصيص في الحجة إنما هو لضيق دليل الحجة، حيث أنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن كما عرفت.

وحينئذ نقول: بأن السيرة العقلانية إذا كانت هي دليل حجة الظهور، وفرض أن العقلاء يفصلون بين موارد الشك في المراد وبين موارد الشك في الاستناد. إذن لا بدّ لهم في إثبات نكتة فرق بين الموردين تكون موجودة في أذهاننا أو ولو بعض المراكز العقلانية بحيث إذا رجعنا إليها تثبت ذلك الفرق، وذلك باعتبار أننا من عصاة العقلاء.

والظاهر أن نكتة الفرق موجودة عندنا، سواء أريد بها النكتة الأولى - الطريقية - أو النكتة الثانية - النفسية - لكن ليس في جميع موارد هذه

القاعدة، بل هي موجودة في قبال استدلالات السيد المرتضى (قده)^(١) السالفة، حيث أنه في تلك الموارد لا يصح إجراء أصالة الظهور والحقيقة لإثبات الوضع واللغة، كما فعل السيد، فإنّ الظهور في هذا المورد ليس بحجة للنكتتين كما سيأتي.

وأما في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص، وموارد الشك في كيفية الاستعمال وأنه حقيقياً أم مجازياً مع العلم بالمراد، ففي مثله كلتا النكتتين غير موجودة.

أما النكتة الأولى، فيمكن تطبيقها في الموارد التي استند فيها السيد المرتضى إلى أصالة الحقيقة وأصالة الظهور، وحيث أنّ النكتة الأولى تقوم على أساس الكشف والطريقة كما عرفت، فالكشف والطريقة في موارد الشك في المراد مع العلم بالوضع يكون أضعف.

وتوضيحه: هو أنّ كل متكلم له ظهور حالي في أنّه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي، وهذا الظهور الحالي، منشؤه الارتكازي، هو، غلبة الاستعمال في المعنى الحقيقي، وهذه الغلبة تشكل قرينة بحسب حساب الاحتمال. على أنّ المتكلم يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي، وهذه القرينة الناشئة من الغلبة. في موارد العلم بالوضع لا معارض لها، وأما في موارد عدم العلم بالوضع، مع العلم بالمراد والشك في الاستناد كما لو استعمل لفظ أسد في الرجل الشجاع، فظهور حاله أنّ هذا الاستعمال حقيقي بمقتضى الغلبة كما عرفت، إذ مقتضى تلك الغلبة أن يحصل كشف نوعي بأن هذا اللفظ استعمل في معناه الموضوع له، وهذا يكون مدلولاً إلزامياً لهذا الكشف النوعي. ومن هنا يستكشف ويستنتج أن لفظ أسد موضوع للرجل الشجاع. فلو بقينا نحن وهذا المقدار يكون هذا الظهور حجة في إثبات هذه القضية اللغوية. لكن هذا الكشف هنا له معارض. وهو حساب الاحتمال في نفس

(١) معالم الدين وملاذ المجتهدين - ص ٤٦.

تلك القضية اللغوية. إذ إن هذا المعنى المراد - الرجل الشجاع - يُستعمل فيه لفظ «أسد» عند الحاجة أحياناً. لكن ليس كل معنى يُستعمل فيه اللفظ عند الحاجة أحياناً يكون موضوعاً له، بل بالاستقراء نرى جملة كثيرة من المعاني لم يوضع لها، ولنفرض أنه في كل ثلاث معاني يحتاج إليها يوجد معنى واحد يوضع له اللفظ، وحينئذٍ سوف يقع التعارض بين إمارتين، بين إمارية كاشفية الغلبة المستلزمة لكون الرجل الشجاع معنى حقيقياً للفظ أسد - أي بين إمارية الوضع - وبين إمارية حساب الاحتمال في طرف المستعمل.

وهذا قد بينّا أصوله الموضوعية في كتاب الأسس المنطقية للاستقراء، وقد أوضحنا أنّ من جملة هذه الحالات، لو أنّ شخصاً ثقة أخبر بخبر، فهنا احتمال صدقه تسعة من عشرة، لكن لو فرض أنّ تلك القضية في نفسها كانت بعيدة وكانت عوامل عدمها أكثر من عوامل وجودها، فيتعارض هنا مع حساب الاحتمالات، كما لو أخبرنا أنّ طفلاً عمره ثلاث سنين يتكلم ثلاث لغات.

وقد ذكرنا هناك، أنّ حلّ هذا التزاحم يكون بتشكيل علمين إجمالين لتحديد صحة كل منهما.

ولكن في محل كلامنا، فإنّ كشف إخبار الثقة بقضية، يزاحم مع عوامل عدم كشف تلك القضية، فهنا يكون ظهور حال هذا المستعمل في أنّه يستعمل لفظ الأسد في معناه الحقيقي، معارض مع نفس عوامل عدم وضع لفظ أسد للرجل الشجاع.

وحينئذٍ، فلا بدّ من أخذ نسبة العوامل في كلّ من المتعارضين.

ومن هنا يمكن أن يُقال: إنّ هذه نكتة نوعية عقلائية، وتكون بوجودها الإرتكازي مؤثرة.

ولهذا استقرّ بناؤهم على أنه لا معنى لإثبات الوضع باصالة الحقيقة، وليس ذلك إلّا لأنّ إثبات القضية اللغوية باصالة الحقيقة معناه، إدخال حساب

الاحتمالات الجاري بالنسبة لنفس القضية اللغوية، ومن هنا تضعف قيمة احتمال كاشفية هذا الكاشف.

وكل هذا البيان المتقدم. لا يتأتى في مورد الدوران بين التخصيص والتخصص، ولا في مورد الحقيقة والمجاز، لأنه في مقام الدوران بين التخصيص والتخصص، لا نريد إثبات قضية لغوية، فمثلاً لو أردنا إثبات استعمال اللفظ في العموم، كما لو قال: «أكرم كل عالم» وعلمنا أنّ زيداً لا يجب إكرامه، ودار أمره بين التخصيص والتخصص، فهنا نريد إثبات التخصص أي استعمال اللفظ في العموم، وهذا لا يتعارض مع شيء، لأنّ كونه مستعمل في العموم ليس معناه إثبات قضية لغوية ليتعارض مع حساب آخر، إذن فنكتة نقصان الكشف في الظهور إنّما توجد في مورد يُراد به إثبات مسألة لغوية بهذا الظهور، إذن، ففي كل مورد لا يُراد فيه إثبات مسألة لغوية بهذا الظهور، فلا معارض له بحساب الاحتمالات.

وبهذا نستطيع أن نفسر عدم جريان اصالة الحقيقة في مدعى المرتضى (قده) في موارد الشك في الاستناد مع العلم بالمراد. هذا هو التفسير الأول.

والخلاصة هي: أنّهم - كما أشرنا سابقاً - بعد أن صاروا إلى هذا التفصيل، صاروا في مقام تفسيره، أي تفسير عدم حجية الظهور رغم أنه موجود. وكأنّهم يرون أنّ هذا تخصيص في قاعدة حجية الظهور كما تقدم، ولهذا صاروا في مقام تبرير ذلك.

فقالوا: إن الظهور وإن كان موجوداً، إلّا أنّ دليل حجية الظهور، حيث أنّه دليل لبي، وهو السيرة العقلانية، إذن فيقتصر فيه على القدر المتيقن. وهو حجية الظهور فيما إذا كان الشك في المراد مع العلم بالاستناد دون العكس.

وقد ذكرنا في مقام التعليق عليه. أنّ الدليل اللبي هو دليل الحجية، لكن هذا الدليل لو كان شيئاً مثل الإجماع لأمكن القول بأن مجرد احتمال الفرق بين مورد المتيقن من معقد الإجماع وبين غيره يكفي للتوقف وعدم

التمسك بإطلاق الدليل. ولكن الدليل اللبي ليس إجماعاً، بل الدليل هو السيرة العقلانية، أي المرتكزات التي عليها بناء العقلاء، وهذه المرتكزات، معنى كونها مرتكزات هو انها موجودة في حاق نفوس العقلاء وأذهانهم. وعليه: فحينما ندعي تفصيلاً في دليل لبي مرجعه إلى السيرة العقلانية ينبغي أن يكون هناك تفسير احتمالي ممكن لهذا التفصيل باعتبار أن جاعل الحجية هو نحن العقلاء وليس الشارع، وإنما الشارع يمضي هذا الجعل لهذه الحجية، إذن، ففي الموارد التي نجعل فيها الحجية، إذا ادعينا تفصيلاً بين الموارد لا بد وأن نفسر ذلك على أساس فارق محتمل بحيث نبرز نقطة نجعل على أساسها هذا الفرق كما فعل صاحب الكفاية (قده) ومن تبعه. ولكن إذا كنا لا نرى في وجداننا هذا الفرق، فلا فائدة في هذا التفصيل.

وهنا قد أشرنا فيما تقدم، أن كل حجة عقلانية تتكون من مجموع نكتتين، هما: نكتة الكاشفة، ونكتة نفسية، بمعنى أن نظر العقلاء، في العمل بالظهور، ليس إلى مجرد الكشف، ولا لزم أن يكون كل كشف بأي درجة هو حجة، مع أن المفروض عدم صحة تعميم أي درجة من الكشف، إلا الإطمنان.

إذن لا بد من أن نفترض في الإشارات الكاشفة، صحة نكتة أخرى غير الكشف، وهذه النكتة الكاشفة الأخرى هي، نكتة نفسية، بحيث تتميز عن بقية الكواشف الأخرى وإن اتحدت درجة الكشف فيها مع غيرها.

ثم ذكرنا فيما تقدم، أن التفصيل المدعى معقول في الجملة بالمقدار الذي يهدم كلام السيد المرتضى (قده) ويطل التمسك باصالة الحقيقة لإثبات الوضع اللغوي، إلا أن ذلك لا لتفصيل في حجية الظهور، بل لخروج المقام عن حجية الظهور موضوعاً.

وقد ذكرنا أن الدليل على عدم حجية اصالة الحقيقة في موارد العلم بالمراد مع الشك في الاستناد باعتبار أنه لا ظهور أصلاً، ولذلك لا إبتلاء بالمعارض، بينما في الموارد الأخرى - كالدوران بين التخصيص والتخصيص

- الظهور موجود ولا نتعلل فرقاً بين حجية الظهور فيه وبين حجيته في موارد الشك في المراد مع العلم بالاستناد، ومعنى ذلك، هو أن الارتكاز والسيرة منعقد على الحجة في كلا الموردين.

وأما التفسير الثاني، فهو أن الظهور الذي وقع موضوعاً للحجة عند العقلاء، غير الظهور الذي يستدل به السيد المرتضى (قده).

وتوضيحه هو: إن الظهور كحالة عامة، لم ينعقد بناء العقلاء على حجيته مطلقاً بقطع النظر عن هذا التفصيل، وإنما الظهور الحجة نوع مخصوص، فإذا نحن إكتشفناه، فسوف يتضح معه أن مورد استدلال السيد المرتضى (قده) خارجة عنه موضوعاً.

وإن شئت قلت: إنه أشرنا سابقاً إلى أن الحجة العقلائية تقوم بمجموع نكتتين هما: نكتة الكاشفة، ونكتة نفسية، بمعنى أن نظر العقلاء في العمل بالظهور ليس إلى مجرد الكشف، وإلا لزم أن يكون كل كشف - بأي درجة كان - حجة، مع أن المفروض عدم تعميم أي درجة من الكشف إلا الإطمئنان.

وعليه: فلا بد من أن نفترض في الإمارات الكاشفة، نكتة أخرى - غير الكشف - هي نكتة نفسية، تتميز عن بقية الكواشف، وإن تساوت درجة الكشف فيهما.

ثم إنه ذكرنا فيما تقدم، إن التفصيل المدعى معقول في الجملة بالمقدار الذي يهدم كلام السيد المرتضى (قده)، ويُبطل التمسك باصالة الحقيقة لإثبات الوضع اللغوي. وقلنا هناك أن ذلك ليس لتفصيل في حجية الظهور، بل لخروج المقام عن حجية الظهور موضوعاً، حيث لا ظهور أصلاً ولذلك لا إبتلاء بالمعارض. بينما في المورد الآخر - كالدوران بين التخصيص والتخصص - الظهور موجود، ولا نتعلل فرقاً بين حجية الظهور فيه، وبين حجية الظهور في موارد الشك في المراد مع العلم بالاستناد، ومعنى هذا أن الارتكاز والسيرة منعقد على الحجة في كلا الموردين.

ثم أخذنا مورد استدلال السيد المرتضى (قده) بالخصوص لردّه وقلنا :
إنه لو استعمل شخص لفظ، «أسد»، في «الرجل الشجاع»، ثم شككنا في أنّ
هذا الاستعمال، هل كان استعمالاً حقيقياً، أم مجازياً، حينئذٍ، لا يصح أنّ
نتمسك باصالة الحقيقة لإثبات أنّ هذا الاستعمال حقيقي، وأنّ اللفظ موضوع
للرجل الشجاع.

وقد قلنا سابقاً، إنه يمكن تفسير هذا بأحد تفسيرين.

الأول: هو أنّ يُقال: بأن هذا ظهوراً حالياً للمتكلم، وهو أنّ ظاهر حاله
إذا أراد أن يفهم معنى، فإنه يستعمل ما وُضع له من لفظ في اللغة، وحيث أنّه
استعمل لفظ «أسد» - مثلاً - في الرجل الشجاع، إذن، فهو يدل بالدلالة
الإلزامية على أنّ هذا اللفظ موضوع للمعنى الذي استعمله فيه، وهذا مرجعه
إلى اشارة عقلانية قائمة على أساس غلبة إفادة المعاني بالألفاظ الحقيقية على
إفادتها بالألفاظ المجازية - وهذا نتيجة حساب الاحتمالات -.

وقد قلنا هناك: أنّ هذا الكلام في نفسه صحيح، لكن هذا الظهور
الحالي للمتكلم، مزاحم بغلبة أخرى، فإنه إذا أردنا أنّ نحسب احتمال وضع
لفظ «أسد» للرجل الشجاع في نفسه، لنرى ما هي قيمته، نجد أنّه تجري فيه
حساب احتمالات - بلحاظ الحالات التي يتحقق فيها الوضع، ولحاظ
الحالات التي لا يتحقق فيها الوضع - نتيجة، غلبة الحالات التي لا يتحقق
فيها الوضع على الحالات التي يتحقق فيها، وهكذا يصبح عندنا غلبتان
متعاكستان، فمن جانب اللفظ الغالب في المستعمل انه يأتي باللفظ الموضوع
للمعنى لغة، ومن جانب الواضع، الغالب دواعي عدم الوضع على دواعي
الوضع، وحينئذٍ، يقع التزاحم.

وقد يفرض ولو صدفة، أنّ ذلك المزاحم ضعيف جداً، إلّا أنّه دائماً
موجود على اختلاف درجاته، فلو لوحظ باللحاظ النوعي - كما هو شأن
العقلاء - نستكشف أنّ العقلاء لم يجعلوا الحجة في هذه الحالة، أي حالة
الشك في الاستناد مع العلم بالمراد، وذلك لأنّ كاشفية الظهور الحالي مبتلاة

بالمزاحم دائماً، وإن لم تكن درجته محددة، وهذا بخلاف ما لو كان الشك في المراد، حيث لا يوجد مزاحم نوعي.

وهذا فرق عقلاني بين الموردين، يصح على أساسه جعل الحجية في مورد دون آخر.

هذا هو التفسير الأول الذي ذكرناه.

وأما التفسير الثاني: فهو أن الظهور الذي وقع موضوعاً للحجية عند العقلاء، هو غير الظهور الذي يستدل به السيد المرتضى (قده).

وتوضيحه هو: أن الظهور كحالة عامة، لم ينعقد بناء العقلاء على حجيته مطلقاً، فمثلاً، كَوْن ظاهر حال إنسان يسلك مسلكاً خاصاً إنه فقير، بينما إنسان آخر يسلك مسلكاً آخر، ظاهر حاله إنه غني، وثالث نتيجة مسلكه، ظاهر حال إنه غير ذلك، وهكذا رابع وخامس إلى ما هنالك، ومن الواضح أنه لا يمكن أن نبني على حجية كل هذه الظهورات، وإنما الظهور الذي هو حجة هو نوع خاص من الظهورات، فإذا نحن اكتشفناه، سوف يتضح حينئذ، أن موارد استدلالات السيد المرتضى (قده) خارجة عنه موضوعاً، وتشخيص هذا النوع، يُقَرَّب بأحد تقرّيبين.

١ - التقريب الأول: هو أن نقول: بأن الظهور الذي جعله العقلاء حجة، إنما هو خصوص الظهور الواقع في طريق تشخيص مدلول الخبر - أي أنه يحقق صغرى حجية الخبر - .

وحينئذ نقول: لو فُرض أن إنساناً قال: رأيت «أسداً»، ونحن لا ندري، هل أنه قصد الحيوان المفترس، أو الرجل الشجاع، لكن ندري على كل حال، أن هذا إخبار منه، فهنا نقول: إن دليل حجية الخبر منطبق في المقام، لأنه أخبر بخبر ونحن لم نعلم ماذا أراد، وحينئذ يكون الظهور حجة، لأن الظهور هو الذي يعني صغرى الخبر، أي عن أي شيء أخبر وقد ثبت أنه أخبر عن رؤية الحيوان المفترس، أي المعنى الحقيقي للخبر، بحيث لو لم يكن قد رآه واقعاً يكون كاذباً أو مخطئاً.

وأما إذا فرض أنه قال: رأيت «أسداً»، وعلمنا أنه قصد «الرجل الشجاع»، لكن لا ندري أنه قصده بما هو حقيقة، أم بما هو مجاز - وهذا هو مورد استدلال المرتضى (قده) - حيث أن الظهور الحالي هنا لا يحقق صغرى لدليل حجية الخبر، وإنما يكشف كشفاً ظنياً مباشراً عن قضية ظنية في نفسها، وهو، أن هذا اللفظ موضوع للشجاع، لا أنه يحقق إخباراً عن أنه موضوع له، ولهذا لو كانت لفظة «أسد» غير موضوعة للشجاع لما كان كاذباً أو مخطئاً لأنه لم يخبر بذلك، فهذا ضابط يفسر بطلان كلام السيد المرتضى (قده).

٢ - التقريب الثاني: هو أننا نقول: بأن الظهور الذي يكون حجة، هو ما كان متضمناً لاصالة التطابق بين ظهور الكلام، وظهور الحال، وهذا إنما يتم في مورد يكون للكلام فيه ظهور تصوري، ليُقال: بأن الأصل مطابقته لمدلول الكلام التصديقي، فبمقتضى هذا الأصل، نُثبت أن المتكلم أراد المعنى الحقيقي وأنه جاد في إرادته له، إذن فما هو الحجة، إنما هو اصالة التطابق.

ومن الواضح أنه إذا خرجنا المرتكز العقلاني على هذا الأساس، يكون من الواضح عدم وجود ظهور كلامي في الموارد التي استدل فيها السيد المرتضى باصالة الحقيقة، إذ لا معنى حينئذٍ لحجية اصالة الحقيقة في هذه الموارد، لأنه لا يوجد ظهور تصوري تجري فيه اصالة التطابق، ليثبت به أن اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي، لأن قوله: رأيت «أسداً»، لم نحرز له ظهوراً تصورياً في الشجاع، لأننا شاكون في ذلك، إذن فلا معنى حينئذٍ لإجراء اصالة التطابق بينه وبين المدلول التصديقي.

وعليه: فالظهور الذي هو حجة، لا وجود له في كلام السيد المرتضى (قده)، على كلا التقريبين في تفسير المرتكزات العقلانية، وبناء عليه: فإن اصالة عدم الاستخدام جارية في نفسها، ولا مانع منها.

وخلاصة المطلب من أوله إلى هنا هو، أنه إذا ورد عام، وعُلّق عليه حكم، ثم تعقب العام ضمير عُلّق عليه حكم آخر، كما في الآية المباركة: ﴿وَالطَّلَافُ يَرْبِضُ بِأَنْفُسِهِنَّ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَعُولُهُنَّ أَحَقُّ بِرَبِّهِنَّ﴾ الخ.

فهنا إذا عُلِمَ أَنَّ الضمير أُريدَ منه بعض أفراد العام، فهل يثلم العام ويتعذر التمسك بعمومه أم لا؟ وقد فرضنا أَنَّ المسألة ذات فرضيتين .

الأولى هي : ما إذا عُلِمَ أَنَّ الضمير قد استعمل في الخاص .

والفرضية الثانية هي : ما إذا لم يُعَلَمَ ذلك، لكن عُلِمَ أَنَّ المراد الجَدِّي من الضمير هو الخاص، حينئذٍ، يقع الكلام في حدود الفرضية الأولى، في أَنَّ اصاله العموم، هل يُرفع اليد عنها، أم أَنَّهُ يمكن التمسك بها؟

وفي مقابل جريان اصاله العموم، يوجد تقريب لعدم جريانها، يتمثل هذا التقريب، بإيقاع المعارضة بين اصاله العموم، واصاله عدم الاستخدام، حيث يُقال في هذا التقريب، أَنَّ اصاله العموم، معارضة باصاله عدم الاستخدام في الضمير، فإذا تعارض هذان الأصلان اللفظيان، أو تساقطا، أو قُدِّمَ الثاني على الأول بالأظهرية، فحينئذٍ، يتعذر التمسك بعموم العام.

وقد اعترض على هذا التعارض، والتمسك باصاله عدم الاستخدام حيث يُقال: بأنَّ اصاله عدم الاستخدام، لا تجري في الضمير، وذلك لأنَّ الشك ليس شكاً في المراد، بل هو شك في الاستناد، وفي موارد العلم بالمراد لا تجري الأصول اللفظية، ولا يمكن التمسك بالظهور .

وقد قلنا هناك: في مناقشة هذا الكلام، أَنَّ هذا الكلام يصح في موارد تمسك السيد المرتضى (قده) باصاله الحقيقة، أو الظهور، لإثبات مسألة لغوية .

أما في الموارد الأخرى، فلا يصح، فإنَّ المدلول الإلزامي في الكلام، يكون حجة في المقام على ما تقدم توضيحه في موارد دوران الأمر بين التخصيص والتخصص .

وقلنا: إِنَّ عدم حجية اصاله الحقيقة في موارد تمسك السيد المرتضى (قده) ترجع إلى إحدى نكتتين، إمَّا لأنَّ هذا الظهور مبتلى بظهور مزاحم، وإمَّا لأنَّ هذا الظهور ليس من الظهورات التي تحقق صغرى دليل

حجية الخبر، وكلتا هاتين النكتتين لا تنطبقان في الموارد الأخرى، وحينئذٍ، تجري أصالة عدم الاستخدام.

ثم إنه لو فرضنا أننا سلّمنا معهم بأنه متى عُلِمَ المراد لا يصح التمسك بأصالة الظهور، وإنّما يُتمسك به فيما إذا شك بالمراد.

لكن حينئذٍ نقول: بأنّ هذا الكلام لا يفيد في خصوص المقام شيئاً، لأنّ ظهور الضمير في أنه يرجع إلى تمام أفراد العام، يكافؤه ويلازمه دائماً ظهور في الطرف الآخر وهو، ظهور العام نفسه، في أنه أُريد منه ما أُريد من الضمير.

وبتعبير آخر هو، أنّ هناك ظهور في التطابق بين الضمير وبين مرجعه، وهذا الظهور، تارة ننظر إليه من زاوية الضمير فنقول: إنه ظاهر في الرجوع إلى تمام أفراد العام.

ويُجاب حينئذٍ عن هذا الأصل والظهور، بأنّ الضمير قد عُلِمَ المراد منه، وإنّما الشك في الاستناد.

وأخرى ننظر إليه من زاوية العام فنقول: إن ظاهر العام في أنّ المراد منه هو نفس المراد من الضمير، وكلاهما مدلول لظهور سياقي في الكلام قائم على أساس الملاحظات العامة للظهورات السياقية الحالية التي تكتنف الكلام، وإنّما يصح هذا الالتفات إلى العام تارة، وإلى الضمير أخرى، باعتبار أنّهما طرفان لشيء واحد هو، عنوان التطابق.

وحينئذٍ، هذا الظهور حينما يطبق في الضمير، ويُقال: إنّنا نريد بظهور الضمير أنّ نعيّن ما هو المراد من الضمير، فكذلك يُقال في المقابل، بأنه لا شك في المراد من الضمير، وإنّما الشك في كيفية استعماله، هل هو على نحو الحقيقة، أم على نحو المجاز، وحينئذٍ، فلا يمكن التمسك بالضمير بعد العلم بالمراد منه، لكن إذا أردنا أن نطبق هذا الظهور على جانب العام، وهو مرجع الضمير، فنقول: إنّ مرجع الضمير ظاهر في أنّ المراد منه هو عين

المراد من الضمير، وهذا الظهور في المرجع - أي العام - لا ينطبق عليه أن المراد منه معلوم، إذ أن المراد من العام مشكوك، والمفروض أننا نريد بهذا الظهور إحراز ما هو المراد من العام، لأننا شاكون بالمراد منه، هل هو كل أفراده أم قسم خاص من أفراده، إذن فإعمال هذا الظهور في جانب العام يكون إعمالاً في تشخيص المراد لا في تعيين كيفية الاستناد.

إذن، فهذا الجواب غير تام في التمسك بالظهور المذكور لإثبات المراد من العام، ولو تم، فإنما يتم في تطبيق الظهور على الضمير، لأن المراد منه معلوم، ولا يتم تطبيقه على العام، لأن العام لم يُعلم المراد الاستعمالي منه، إذن، فيكون هنا من باب التمسك بالظهور في موارد الشك في المراد لا في موارد العلم بالمراد، والشك في كيفية الاستناد.

وملخص هذا الكلام، إنه مبني على خصوصية أن هذا الظهور ليس ظهوراً واقعاً في جانب الضمير فقط، بل هو ظهور ذو طرفين، لأن مرجعه إلى ظهور الكلام في التطابق بين الضمير ومرجعه، فكما أن لفظة الضمير بمقتضى اصالة الحقيقة لها ظهور في أنها مستعملة في المعنى الحقيقي، فكذلك العام، فإنه بمقتضى الغلبة، له ظهور حالي سياقي بأنه يُراد منه نفس ما يُراد من الضمير.

وبعد افتراض ظهورين طوليين، أحدهما في جانب الضمير، والآخر مترتب عليه في جانب العام، حينئذ، إذا افترضنا أن الظهور الأول ليس بحجة باعتبار أن موده من موارد العلم بالمراد، فليكن الظهور الثاني حجة، باعتبار أن موده ليس من موارد العلم بالمراد.

وبهذا يتضح أن اصالة عدم الاستخدام في نفسها جارية، وأن التقريب الأول لإبطال اصالة العموم عن طريق إيقاع المعارضة بينها وبين اصالة عدم الاستخدام ثم إسقاط اصالة العموم، إما بالتساقط، وإما باعتبار أقوائية اصالة عدم الاستخدام، هذا التقريب الأول للتعارض تام.

٢ - التقريب الثاني لإبطال جريان اصالة العموم: هو أن يفترض فيه

عدم حجية اصاله عدم الاستخدام وتمامية الشبهة المذكورة في التقريب الأول لإبطاله، بدعوى أنّ هذا الأصل لا يجري في موارد العلم بالمراد والشك في الاستناد، وأنّ القدر المتيقن من السيرة العقلائية هو البناء على حجية الظهور في غير هذه الموارد.

فإذا بنينا على هذا، حينئذ، نقول: إنّ التمسك باصاله العموم لا يمكن، باعتبار أنّ العام متصل بما يوجب احتمال القرينية، وبالتالي يوجب الإجمال في العام.

إذن فاصالة العموم تسقط، لا من باب التعارض بين الأصليين، لأنّ التعارض بين الأصليين فرع كونهما حجّتين، وقد فرضنا عدم حجية اصاله عدم الاستخدام، وإنّما تسقط اصاله العموم، من باب أنّ ظهور الضمير وإن لم يكن حجة، ولكن بوجب ثلم ظهور العام، إذ أنّ هناك فرقاً بين عالم الحجية، وبين عالم نكوّن الظهور في نفسه.

ففي التقريب الأول، كان البحث عن الحجية وعن معارضة الحجة بالحجة.

بينما هنا الآن، نفرض أنّ ظهور الضمير ليس بحجة، ولكن هذا الظهور للضمير موجود، وهذا الظهور وإنّ لم يكن حجة، لكنه بوجوده التكويني يكون موجباً لإجمال ظهور العام في العموم، لأنّ التنافي بين الكشفين والظهورين مع اتصال أحدهما بالآخر يوجب الإجمال.

وحينئذ، هذا التقريب، ينبغي التفصيل فيه، بين ما إذا كان علمنا بأنّ الضمير قد أريد به بعض أفراد العام علماً مستنداً إلى دليل خارجي، وبين ما إذا كان علماً مستنداً إلى قرينة متصلة ولولية أو حالية.

فإذا فرضنا أنّ علمنا كان من الطراز الأول، أيّ انه مستند إلى دليل خارجي، حينئذ، ما يكون مزاحماً مع ظهور العام في العموم هو المجموع المركب من الضمير مع ذاك الدليل الخارجي، والمجموع المركب ليس

متصلاً، لأنّ ذاك الدليل منفصل، والمجموع من المتصل والمنفصل، منفصل، وهذا المجموع في مقام الكشف والظهور لا يكون متصلاً حتى يوجب الإجمال.

ولكن إذا فرضنا أنّ العلم بأنّ المراد الاستعمالي من الضمير هو البعض، إنّما كان باعتبار قرينة موجودة في كنف الخطاب ولو على حدّ القرائن الارتكازية والحالية، فإنه حينئذٍ، يكون المجموع المركب من الضمير وقرينة الاختصاص متصلة، فيصير من باب اتصال العام بظهور آخر يزاحمه في مقام الكشف، وهذا يكفي لانتلام ظهور العام، وإنّ لم تُجعل الحجية للمركب، لأنّ مزاحمة ظهورٍ لظهور، وكشفٍ لكشف لا يتوقف على أنّ تُجعل له الحجية وليزاحمه بما هو كشف.

وحاصل هذا التقريب هو، أنّ يُقال: إنّ اصاله العموم لا يمكن إعمالها، لاتصال العام بما يوجب احتمال القرينية، وبالتالي يوجب الإجمال في العام.

وهذا التقريب ممّا ينبغي التفصيل فيه، لأنّ علمنا بأنّ الضمير أُريد به بعض أفراد العام، تارة، يستند إلى دليل خارجي، وأخرى، يستند إلى قرينة متصلة ولولبية.

فإنّ كان الأول، فحينئذٍ، ما يكون مزاحماً لظهور العام في العموم هو المجموع المركب من الضمير، وذاك الدليل الخارجي، وهذا المجموع المركب ليس متصلاً، بل هو بمثابة الدليل المنفصل، إذن فلا يوجب الإجمال، وإنّ كان علمنا مستنداً إلى الثاني، فحينئذٍ، يكون المجموع المركب من القرينة المتصلة والضمير بمنزلة الدليل المتصل، فيوجب الإجمال وإن لم يكن في نفسه حجة.

ومن مجموع ذلك، يتضح في هذه الفرضية، إنّ الصحيح هو عدم جواز التمسك باصاله العموم، لأنه في فرض أنّ يكون الدليل الذي أوجب اختصاص الضمير ببعض، متصلاً بالكلام، فلا مقتضي لاصالة العموم في

نفسها، لأنه يكون من باب اتصال كاشفية العام بكاشفية أخرى مزاحمة له
توجب الإجمال.

وفي فرض أنّ دليل اختصاص الضمير بالبعض كان منفصلاً، إذن،
فالمقتضي لاصالة العموم تام، لكنه معارض بإحدى صيغتين، فإما أنّ نقول:
إنه معارض باصالة عدم الاستخدام في الضمير، وإما أنّ نقول: إنه معارض
باصالة ظهور العام في التطابق مع الضمير الذي هو ظهور طولي ثانوي مترتب
على ظهور الضمير، إذن فيوجد معارض له، وكل منهما حجة في نفسه،
فيتساقطان بالمعارضة، إنّ لم نقل أنّ الظهور الثاني أقوى من الأول بحيث
يكون قرينة عرفية على عدم إرادة العموم من العام على الأقل يوجب التكافؤ
والتساقط، إذن فلا يمكن التمسك بالعام على كل حال.

٢ - الفرضية الثانية: هي إذا لم يُعلم أنّ الضمير قد استعمل في
الخاص، ولكن عُلم أنّ المراد جداً من الضمير هو الخاص.

أو قل: إنّ عُلم. أنّه أريد من الضمير، الخاص جداً، والعام استعمالاً،
فهنا قد يُقال كما قالوا، بأنّ اصالة عدم الاستخدام تجري في المقام وإن منعنا
من جريانها هناك لأن الشك هنا في المراد الاستعمالي موجود على أي حال،
فتجري هنا وتثبت أنّ المراد من الضمير هو العام، إذن فاصالة عدم الاستخدام
تعارض اصالة العموم، كما أنّها تثبت أنّ المراد من الضمير هو العام، وتكون
اصالة العموم في العام منقحة لإرادة العموم من العام.

وبذلك يثبت حکمان على العام في المراد الاستعمالي، بينما يثبت في
المراد الجدي حكم على الخاص، والحكم الآخر على العام، فالحكم الذي
عُلّق على العام، يثبت عليه استعمالاً وجداً، وما عُلّق على الضمير، يثبت
للعام استعمالاً، وللخاص - المراد من الضمير - جداً.

وهنا يروا أنّ اصالة العموم تجري، واصالة عدم الاستخدام تجري بدون
معارضة.

ولنا حول هذا الكلام تعليقان:

١ - التعليق الأول: هو أنّ أصالة عدم الاستخدام، وأصالة العموم، وإن كان لا تعارض بينهما، لكن مع هذا، فأصالة العموم لا تجري في المقام، لأنه من المحتمل أن يكون الضمير قد استعمل في البعض، وحينئذٍ، يصبح صالحاً للقرينية والاعتماد عليه في مقام تفهيم إرادة البعض من العام، وهذا الاحتمال لا نافي له في المقام، إذ على تقدير وجود النافي، فليس هو إلّا أصالة عدم الاستخدام، وهي معارضة بأصالة ظهور التطابق بين المراد الاستعمالي والمراد الجدي، كما ذكرنا سابقاً، إذ في المقام، إذا بنينا على عدم الاستخدام، فمعناه، أننا نلتزم بأن المراد الاستعمالي اختلف عن المراد الجدي، وهو بنفسه خلاف ظهور التطابق بين المراد الجدي والمراد الاستعمالي، فإن ظهور التطابق بين الاستعمالي والجدي ينافي ظهور الضمير في كونه قد استعمل في العام، لأن كونه قد استعمل في العام، معناه، أنه قد اختلف الاستعمالي عن الجدي، مع أنّ ظهوره في التطابق بين الاستعمالي والجدي يقتضي أنه قد استعمل في الخاص، لأن المراد الجدي منه هو الخاص، إذن، فتقع المعارضة ما بين الظهورين، ظهور الضمير في أنه استعمل في العام تبعاً لوضعه، وظهور التطابق ما بين مراده الجدي والاستعمالي، وبعد فرض سقوط هذين الظهورين، فلا يبقى في المقام دليل على أن الضمير قد استعمل في العام، أو في الخاص، والمفروض أنه على تقدير كونه مستعملاً في الخاص يصلح للقرينية، إذن فهو من موارد احتمال قرينية الموجود، وهذا يوجب إجمال العام.

٢ - التعليق الثاني: هو أن يقال: إنه كما يوجد ظهور للتطابق بين المراد الجدي والاستعمالي، فكذلك يوجد ظهور للتطابق بين المرادين الجديين.

وإن شئت قلتم: بأن ظهور التطابق بين الاستعماليين، له عالم الجدية، ومقتضى عالم الجدية بالنسبة لهذا الظهور، أنّ هذا التطابق جدي، لا أنه ضروري هزلي، وجدية هذا التطابق معناه: التطابق ما بين المدلولين التصديقيين.

وهذا الكلام استظهاري، فهو إن تمّ، فيكون نكتة قائمة بذاتها، وإلاّ

فيكفينا الكلام الأول في إثبات إجمال العام، وعليه: فلا يفرق الحال ما بين
الفرضيتين من حيث النتيجة، إذ أنّ العام في كليهما يبقى مجملًا.

والخلاصة هي أنّه إذا ورد عام حُكم عليه بحكم، ثم تعقبه ضمير،
وكان المراد منه بعض أفراد العام، فإمّا أنّ يكون المراد منه الجدي، أو
الاستعمالي، حينئذٍ لا يمكن التمسك بالعام.

بقي في المقام تنبيهان:

١ - التنبيه الأول: هو أنّ يُفرض أنّنا نتكلم في المطلق، كما لو لم يكن
هذا عام، بل كان مطلق، وذلك كما لو كان العنوان عنوان «عالم»، بدلاً عن
«كل عالم». فلو قال المولى: «أكرم العالم وقلّده»، ثم علمنا أنّ التقليد
يختص بخصوص المؤمن العادل. فحينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل يبقى للفظ
العالم إطلاق لغير المؤمن العادل بلحاظ الحكم الأول، أم أنّه لا يمكن كما
لم يكن ممكناً التمسك بالعموم. وحينئذٍ، فلا يمكن التمسك بالإطلاق؟

وهنا قد يقال: بأنّ علمنا بإرادة بعض العلماء من الضمير في قوله
«وقلّده»، لا ينافي حمل المطلق على إطلاقه، إذ لا يلزم من ذلك، مع هذا
العلم، الاستخدام الذي كان هو المحذور في الفرضية السابقة، «فيما إذا
تعقب العام ضمير، وأريد به بعض أفراد العام» فإنّه فيها، لو كان عام وحُمل
فيها العام على العموم مع أنّ الضمير أريد منه البعض، كان يلزم الاستخدام،
وكانت اصالة عدم الاستخدام هي المنافية للتمسك باصالة العموم والموجبة
لإجماله، لكن في المقام لا يلزم ذلك، حيث لا مزاحم لاصالة الإطلاق في
كلمة، «العالم»، وذلك باعتبار أنّ الإطلاق إنّما يثبت في المطلقات بمقدمات
الحكمة وبنحو تعدد الدال والمدلول، وليس داخلاً في المدلول اللفظي
للمرجع وضعاً، فإنّ أسماء الأجناس موضوعة للطبيعة المهملة الجامعة بين
المطلق والمقيد، فحينما يراد منه المطلق أو المقيد، فإنّما يُراد بنحو تعدد
الدال والمدلول، بأن يكون لفظ «عالم» دال على الطبيعة المهملة، ومقدمات
الحكمة، دالة على الإطلاق، أو تكون القرينة الأخرى دالة على التقيد إذا أُريد
منه المقيد.

إذن، مدلول كلمة «عالم» ليس الطبيعة المطلقة، وإنما مدلولها اللفظي هو الطبيعة المهملة الجامعة، وإنما نُخرجها من الإهمال إلى الإطلاق، بإجراء مقدمات الحكمة.

وحينئذٍ، فلو فُرض أنّ مدلول كلمة «عالم» أخرجناه أولاً من الإهمال إلى الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمة فيه، وصيرناه مطلقاً، ثم بعد ذلك أرجعنا الضمير إليه، بحيث كان إرجاع الضمير إليه في طول إجراء مقدمات الحكمة في كلمة «عالم» حينئذٍ يلزم الاستخدام، لأنّ المرجع أريد به الطبيعة المطلقة والراجع - وهو الضمير - أريد به البعض، وهذا هو معنى الاستخدام.

وأما إذا فرضنا أنّ أرجعنا الضمير إلى المدلول اللفظي الوضعي لكلمة عالم - الطبيعة المهملة - قبل إجراء مقدمات الحكمة، ثم أخرجناها بعد ذلك في عرض واحد في كل من المرجع والضمير معاً، وحينئذٍ، لو فُرض أنّ مقدمات الحكمة اختلفت في جانب الضمير، لعلمنا بأنّ المراد من الطبيعة المهملة في الضمير هو المقيد، فلا موجب حينئذٍ لرفع اليد عن مقدمات الحكمة في المرجع، بل نُجريها فيه ولا يلزم الاستخدام، لأنّ معنى الاستخدام، اختلاف الضمير الراجع مع مرجعه، وهنا لا تخالف بينهما، لأنّ كليهما مدلوله الطبيعة المهملة، وإنما اختلفا في المرحلة اللاحقة، بينما كانت عملية الإرجاع في المرتبة السابقة على إجراء مقدمات الحكمة.

وبناء على ذلك، لا مانع من التمسك باصالة الإطلاق في المقام، حتى مع العلم بإرادة البعض من الضمير، ولا يلزم محذور الاستخدام لتكون اصالة عدم الاستخدام منافية لاصالة الإطلاق.

وهذا الكلام، ينتج عنه أمر غريب، وهو كُؤن الإطلاق أقوى من العموم بحسب النتيجة، لأنّ العام سقط ظهوره لما اقترن بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ، بخلاف المطلق، حيث لم تسقط دلالته وحجّيته إذا اقترن بضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ.

وهذه النتيجة تكشف عن خطأ في المقدمات، بل هناك نتيجة أخرى تترتب أيضاً على هذا الكلام، وهي صحة ما إذا أُريد من المطلق حصة معينة، وأريد من الضمير حصة أخرى بنحو التباين، فإنه لا يرد محذور الاستخدام، لأنّ الاستخدام غير واقع، لأنّ الاستخدام إنّما يُلاحظ في مرحلة مدلول اللفظ - وهي سابقة رتبة على إجراء مقدمات الحكمة - وفي هذه المرحلة، قد اتحد الضمير الراجع مع المرجع مدلولاً، كما عرفت، نعم هما تباينا في مرحلة متأخرة عن ذلك، لأنّه بعد إجراء القرائن المنفصلة، علمنا بأنّ المراد الجدي من كل منهما حصة غير المراد في الآخر، ولا بأس بذلك.

وعليه: فلا بدّ من إيجاد حلٍ لهذه المشكلة، ومن هنا فقد اقترح عدة اقتراحات لحلّها.

١ - الإقتراح الأول: هو أن يكون حلّها، بدعوى أنّ الضمير موضوع لما يُراد جداً من مرجعه، بحيث يكون في طول مقدمات الحكمة، لا ما يتطابق مع المراد الاستعمالي من مرجعه.

وبناء على ذلك: فإنّ فرض أنّ المراد الجدي من المطلق - المرجع - كان هو الحصة الأولى، فإنه حينئذٍ لا يمكن أن يُراد من الضمير الحصة الثانية.

وإنّ فرض أنّ المراد الجدي من المطلق هو الإطلاق، كان المراد من الضمير الإطلاق أيضاً، إذن، يكون الضمير موضوع لإرادة المطلق بلا حاجة لمقدمات الحكمة، على نحو لو التزم به، للزم من كونه مستعملاً في المطلق، التجوز.

وهذا الإقتراح غير تام، لأنّه ينيط المدلول التصوري الاستعمالي للضمير بالمراد الجدي من المرجع، مع أنّنا ذكرنا سابقاً عند بيان مراتب الدلالات، إنّ هناك دلالات، أعلاها الدلالة التصديقية على المراد الجدي، إذن، فنحن في مقام تشخيص المدلول التصوري للكلام بتمام أجزائه، يجب أن نفرغ عن معنى تصوري شامل، قبل أن نصل إلى مرحلة المدلول الجدي التصديقي.

وعليه: لا معنى لدعوى أن الضمير وضع ليتطابق مع المدلول الجدّي لمرجعه، بحيث يكون مربوطاً بالمراد الجدّي للكلام، لأنّ هذا معناه: ربط جزء من المدلول الاستعمالي للكلام، بجزء آخر من مدلوله الجدّي التصديقي، وهذا خلاف تنسيق دلالات الكلام، إذن، فهو غير معقول.

ومن الواضح أنّ قوله: «أكرم العالم وقلّده»، له مدلول محفوظ، بلا حاجة لفرض الجد، فلو قال هازلاً: «أكرم العالم وقلّده»، كنّا نفهم معنى هذا الكلام، مع أنّه لا مدلول جدّي لكلمة «العالم»، وعليهن فلا معنى لما ذكر.

٢ - الإقترح الثاني: هو أن يقال: بأن الاستخدام، بمعنى عدم التطابق بين المدلول الاستعمالي للمطلق، والمدلول الاستعمالي للضمير، «الراجع» غير موجود في المقام، وإنّما يوجد بينهما تطابق، لأنّ مدلول كل منهما الاستعمالي هو الطبيعة المهملة، فهما متطابقان فيها.

نعم لا تطابق بين مدلوليهما التصديقيين، إذ بناء على جريان أصالة الإطلاق في المطلق بين المدلولين التصديقيين للمطلق والضمير، «الراجع»، نبرز حينئذٍ، هنا، دعوى - كنّا أبرزناها سابقاً - الظهور في التطابق بين الضمير والمرجع في المراد الجدّي، وليس الاستعمالي فقط، حيث ينبغي أن يكون كل من المرجع والراجع متطابقين في مدلولهما الجدّي، والمفروض أنّنا علمنا أنّ المراد الجدّي من الضمير هو البعض، وحينئذٍ، فلو تمسكنا بأصالة الإطلاق، وكوّن المراد الجدّي من المرجع هو المطلق، إذن، نكون قد أثبتنا خلاف التطابق في المراد الجدّي فيهما، وهو خلاف دعوى ظهور التطابق بينهما في المراد الجدّي.

إذن، فهذا الإقترح غير تام، لأنّ العناية في هذه المشكلة ليست بلحاظ المدلول التصديقي الجدّي، بل العناية ثابتة بلحاظ نفس مرحلة الاستعمال، ولهذا لو فُرض وجود كلام لا جدّ فيه بقطع النظر عن الجد، نرى أنّ هذا الكلام في نفسه ليس صحيحاً، وإنّه مشتمل على العناية في تلك المرحلة، فلو أنّ إنساناً قصد بالمرجع الحصة الأولى، وبالضمير الحصة الثانية هزلاً،

ففي كل ذلك لم يكن قد أعطى اللفظ حقه في مقام الاستعمال، إذن، فهذا الإقتراح لا يفي بحل هذه المشكلة.

٣ - الإقتراح الثالث: لحل هذه المشكلة هو أن يُقال: بأن الضمير منوط بالمدلول الاستعمالي للمرجع، وهو الطبيعة المهمة، لكن هذه الطبيعة المهمة، تارة تكون محدودة بقيد بحسب الواقع، وأخرى، تكون مطلقة، لأنّ هذا المدلول الاستعمالي لا بدّ وأنّ يوجد في ضمن المطلق والمقيد، وحينئذ يُقال: بأنّ الضمير موضوع لكي يتطابق مع المدلول الاستعمالي بحده الواقعي للمرجع الذي هو إمّا الإطلاق وإمّا التقييد دون أن يعين ذلك الحد، لأنّ التعيين بأحدهما من شؤون مقدمات الحكمة، وحينئذ يُقال: بأنّه لو فرض أنّ المدلول الاستعمالي كان قد وجد في هذه المشكلة في ضمن المطلق، إذن فالضمير يكون مفاده اللفظي هو الطبيعة - العالم - بلا قيد، أي مع حد يتطابق الحد الذي أخذ في الطبيعة المهمة.

وبعبارة أخرى: إنّ الضمير وضع ليتطابق مع المدلول الاستعمالي للضمير بحده الواقعي لا بحده الذي يكون دخيلاً في المعنى المستعمل فيه، أي في حده الثبوتي، لا في حده الدخيل في المعنى المستعمل فيه، إذ في مقام الاستعمال، المستعمل لا يستعمل اللفظ، لا في المطلق بما هو مطلق، ولا في المقيد بما هو مقيد.

وهذا الإقتراح غير تام أيضاً، لأنّ هذا الكلام، إناطة للضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع، والمدلول الاستعمالي للمرجع، هو عبارة عن مدلول تصديقي من الدرجة الأولى، حيث أنّنا أوضحنا سابقاً أنّ الكلام فيه ثلاث دلالات.

الأولى: دلالة وضعيّة، وهي دلالة تصورية بحتة، حاصلها: تصور المعنى عند سماع اللفظ.

الثانية: دلالة تصديقيّة من الدرجة الأولى، وحاصلها: إخطار المعنى في ذهن السامع لا مجرد لقلقة لسان فقط. وقد سمّينا هذه الدلالة في بحث

العمومات، دلالة تصديقية من الدرجة الأولى، ومفاد هذه الدلالة المراد الاستعمالي، أو الكشف عن الإرادة الاستعمالية، أو المدلول الاستعمالي.

الثالثة: دلالة تصديقية من الدرجة الثانية، وحاصلها: الكشف عن أن المتكلم يريد حقيقة من السامع، تنفيذ مدلول كلامه، وهذا هو المدلول التصديقي الجدي.

وحينئذٍ، كان في الإقتراف الأول، يربط بين المدلول اللفظي للضمير، والمدلول الجدي للمرجع الذي هو الدلالة التصديقية من الدرجة الثانية. وقد قلنا: ان هذا الربط غير صحيح.

والآن لو أردنا أن نربط مدلول الضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع، فسوف نقع في مشكلة من هذا القبيل، وذلك لأن شأن الضمير، شأن كل كلمة في اللغة، له قبل الدالتين التصديقيتين، دلالة تصورية بحتة، وهي الدلالة التي تنشأ من الوضع، وهذه الدلالة محفوظة حتى لو سمع الكلام ممن ليس له عقل وشعور.

إذن فلا ينبغي أن يكون الضمير بذعاً في اللغة، وبقية من بقايا كلماتها، بل شأنه شأن كل كلمة في اللغة، له نفس الدلالات الثلاث المتقدمة، الوضعية اللفظية، وهي التصورية، وحينئذٍ، المرجع وهو كلمة «العالم»، له نفس الدلالات الثلاث، وأولها، التصورية القائمة على أساس الوضع، وبعدها التصديقية من الدرجة الأولى التي تشخص المراد الاستعمالي، ثم التصديقية من الدرجة الثانية، التي تشخص المراد الجدي.

وحينئذٍ، عندما نريد أن نربط الضمير بمدلول، فيجب أن نربطه بمدلوله الوضعي التصوري، لا بمدلول من الدرجة الأولى أو الثانية، وذلك لأن هذه الجملة بتمامها لو سمعت من متكلم لا قصد استعمالي له، فإنه رغم هذا، يخطر في ذهننا معنى للكلام.

إذن يجب أن يكون للكلام بتمام عناصره معنى بعضه مرتبط ببعض في

مرحلة المدلول التصوري، قبل أن تصل النوبة إلى مرحلة المدلول التصديقي أو مرحلة المدلول الجدي، وحينئذٍ، عندما نلاحظ مرحلة المدلول التصوري في المقام، نرى أن لفظة المرجع - «العالم» - لها مدلولان تصوريان، ولنفرض أن له معنيان، إما حقيقي ومجازي، كما في العموم والخصوص، أو معنيان حقيقيان، كما لو قال: «رأيت أسداً وقتلته»، فكلمة، «أسد»، في مرحلة المدلول التصوري، لها مدلولان تصوريان، أحدهما، «الحيوان المفترس»، والآخر «الرجل الشجاع»، إما بوضعين، أو حقيقة ومجاز، وحينئذٍ، الضمير في قوله: «وقتله» يجب أن يتطابق مع المدلول التصوري، فلو كنّا نقصد «بأسد»، الحيوان المفترس، و«بالضمير» في قتلته، «الرجل الشجاع»، فهنا نسأل هل إنَّ «الضمير» وضع لكني يتطابق مع المدلول التصوري للمرجع، أو مع المدلول الاستعمالي للمرجع؟ فإنَّ قلت إنَّ الضمير، وضع ليتطابق مع المدلول الاستعمالي للمرجع، فإذاً هنا لم يتطابق معه، لأنَّ المدلول الاستعمالي للمرجع هو الحيوان المفترس، والضمير هنا لم يُرد به الحيوان المفترس، وإنما أُريد به الرجل الشجاع.

لكننا هنا أبطلنا هذا، وقلنا: إنه لا معنى لإناطة المدلول التصوري للضمير بالمدلول الاستعمالي التصديقي للمرجع، بل يجب أن تُنيطه بالمدلول التصوري للمرجع، إذ من الواضح أن الرجل الشجاع مدلول تصوري للمرجع سواء كان مراداً للمتكلم أم لم يكن.

إذن، فالتطابق بين الضمير والمراجع في مرحلة الاستعمال، إن أُريد به التطابق، بمعنى أن الضمير موضوع لما هو المراد الاستعمالي من المرجع، فهذا معناه: جعل المدلول الوضعي التصوري للضمير في طول المدلول الاستعمالي التصديقي للمرجع، فلو قُبِلَ هذا الكلام بلا مدلول استعمالي، إذن، ما هو مدلول الضمير، ألَمْ يكنْ له مدلول في اللغة؟ ولو قيل: إنَّ الضمير موضوع لغة لما هو مدلول تصوري للمرجع في نفسه، سواء كان مراداً أو لم يكن، إذن هذا معناه: إلغاء اصالة عدم الاستخدام رأساً، ومعناه أنه يجوز أن يُراد من المرجع أحد معنيين، ومن الضمير معنى آخر، لأنَّ هذا

يتطابق مع المدلول التصوري للمرجع وإن لم يتطابق مع المدلول التصديقي له .

ومن خلال تنفيذ الإقتراح الثالث لحل هذه المشكلة - كما فنذنا الإقتراحين السابقين - تنشأ مشكلة ثانية .

وكان حاصل المشكلة الأولى هو، أن يُقال: بأنّ الضمير إذا ورد في سياق المطلق، وعُلم بأنه يرجع إلى بعض أفرادهِ، فقد يُقال: أنّ هذا لا يوجب ثلم المطلق .

ويُفسّر ذلك بما حاصله: إنّ رجوع الضمير إلى بعض أفراد المرجع، إنّما يوجب ثلماً في عمومهِ، باعتبار أنّه لو حُوْظ على عموم المرجع، للزم الاستخدام في الضمير، فيتعارض ظهور العام في العموم، مع ظهور الضمير في عدم الاستخدام، وتكون نتيجة هذا، سقوط ظهور العام .

وهذا، وإن كان صحيحاً في العام، لكنه غير صحيح في المطلق، باعتبار أنّه لا يلزم من بقاء إطلاق المرجع، استخدام، حتى لو كان الضمير يرجع إلى بعض أفرادهِ، وذلك لأن الضمير ليس موضوعاً ليتطابق مع المراد الجدي في المطلق، بل ليتطابق مع المراد الاستعمالي فيه، والمراد الاستعمالي في المطلق هو الطبيعة المهملة، والإطلاق والتقييد يكون بدالٍ آخر .

وحينئذٍ، لو كان الضمير راجعاً إلى المرجع في المرتبة المتأخرة عن إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة في المرجع، للزم الاستخدام، لأنّ المرجع بعد أن صار مطلقاً، أردنا من الضمير بعض أفراد المطلق، وحينئذٍ، إذا كان الضمير موضوعاً ليتطابق مع المرجع بعد إجراء مقدمات الحكمة فيه، فهذا معناه: ربط المدلول التصوري للضمير، بمرحلة المدلول التصديقي للمرجع، المتأخرة رتبةً، مع أنّ كلّ كلام لا بدّ وأنّ يستوفي مداليل أجزائه في كلّ مرتبة قبل الانتقال إلى المرحلة الأخرى، إذن فلا بدّ من أن يرجع الضمير إلى المدلول التصوري للمرجع قبل إجراء مقدمات الحكمة فيه، والمفروض أنّ

المرجع قبل إجراء مقدمات الحكمة فيه هو الطبيعة المهمة، والضمير يُراد به كذلك، ومعه يتطابق الضمير مع المرجع، وحيثُذ، لا يكون استخدام.

هذه هي المشكلة، وكأنها مبنية على تخيل غير صحيح.

وحاصله هو، أن يُنصور إن الضمير مع المرجع في قوة ما لو كُزّر المرجع مرتين، أي في قوة لفظين متماثلين، فعندما يقول: «أكرم العالم وقَلده»، فهو في قوة أن يقول: «أكرم العالم، وقَلد العالم»، فلو كررنا، فوحدة السياق تقتضي حيثُذ أن يكون المدلول المستعمل فيه لفظ «العالم» الأول، هو بعينه قد استُعمل فيه لفظ «العالم» الثاني، فلو فرضنا أن لفظة «عالم» كانت مشتركة بين معنيين حقيقيين، أو حقيقي ومجازي، فوحدة السياق تقتضي أن يكون لفظي «عالم» في الجملتين قد استُعملا في معنى واحد.

وهذا الظهور السياقي، ناظر إلى المدلول والمراد الاستعمالي قبل إجراء مقدمات الحكمة والإطلاق، بمعنى إن أصل المعنى الذي استعمل فيه لفظ «عالم» الأول هو نفسه استعمل فيه لفظ «عالم» الثاني، وهذا لا يُنافي أن يكون أحدهما مطلقاً، والآخر مقيداً بقيد منفصل، لأنّ كلاّ منهما مصب مستقل لمقدمات الحكمة، ولا يوجب هذا اختلافاً في وحدة السياق، لأنّ وحدة السياق ناظرة إلى مرحلة المدلول الاستعمالي اللفظي، والمدلول واحد في هذه المرحلة، وهو، «الطبيعة المهمة».

وهذه الشبهة هنا، صحيحة.

وفي محل الكلام، طبّقوا نفس الكلام في «الضمير»، بتخيل إن قولنا «أكرم العالم وقَلده» هو مثل قولنا «أكرم العالم وقَلد العالم»، مع أن الأمر ليس كما تخيلوا، لأنّ الضمير ليس دالاً تصورياً مستقلاً في مقابل كلمة «عالم» في الجملة الأولى، بل الضمير هو مجرد لفظ ومفهوم آلي إيصالي، يوصل الحكم إلى نفس مدلول لفظ «عالم» الأول لا أنه يطرح موضوعاً آخر.

وتوضيحه: إن الأحكام بحسب نظام اللغة، تارة، تتصل بموضوعاتها مباشرة، كما في قوله «أكرم العالم»، فإن الفعل هنا متصل بمفعوله مباشرة وابتداءً وبلا حاجة إلى موصل.

وتارة أخرى يحتاج لاتصاله بموضوعه إلى موصل في مرحلة المدلول التصوري، - وذلك لمحدور نحوي ذكره علماء العربية - كما في قولنا: «زيد أكل»، فإن الفعل هنا لا يتصل بالفاعل، «زيد» مباشرة، لتقدم «زيد»، إذن فلا بد له من موصل يوصله به، وهذا الموصل هو الضمير في المقام، فالضمير عبارة عن مفهوم مجمل مستقل يأتي لمجرد الإشارة إلى تلك الصورة الثابتة للمرجع، إذن فهذا المفهوم متطابق مع المرجع لا أنه يُعطي صورة ثانية «لزيد»، إذن ليس هو في قوة تكرار اللفظ مرة ثانية، بحيث يحدث صورة مستقلة في الذهن، بحيث يصبح «للعالم» صورتان، وإنما الضمير مشير إلى الصورة الأولى، ومن هنا جاءت المعرفة للضمير، مع أن مرجعه قد يكون نكرة، فلو كان الضمير تكراراً لمرجعه، لكان هذا الضمير نكرة أيضاً عندما يكون مرجعه نكرة، وإنما كونه معرفة، باعتبار أنه إشارة، وليس في قوة التكرار.

وحينئذ: بناءً على أن الضمير ليس في قوة التكرار، بل هو مشير فقط، تتضح حقيقة الحال، وتندفع الشبهة، لأنه عندما نقول: «أكرم العالم وقلده»، لم تعط كلمة «عالم» تصورين ومعنيين، بل هناك صورة واحدة ومعنى واحد في عالم المدلول التصوري، وهذه الصورة أشير إليها بالضمير.

وبناءً على هذا، فمقدمات الحكمة ليس لها إلا مصب واحد هو، هذه الصورة الواحدة التي هي في الذهن إما مطلقة، وإما مقيدة، ويستحيل أن تكون مطلقة بلحاظ الحكم الأول، ومقيدة بلحاظ الحكم الثاني، أي مطلقة ومقيدة بلحاظين معاً، بل إذا فرض كونها مقيدة بلحاظ الحكم الثاني، فيلزم كونها كذلك بلحاظ الحكم الأول، ولو بإعمال عناية أخرى، من قبيل تحويل الضمير من كونه مجرد إشارة إلى كونه مفيداً للصورة مستقلة، وهذه هي عناية الاستخدام بالضمير، فيكون بلحاظ أحدهما مطلقاً، وبلحاظ الآخر مقيداً بواسطة الاستخدام.

وعليه: فلا يمكن تقييد الضمير مع إطلاق المرجع إلا بالاستخدام، وفي جميع الأحوال تكون النتيجة في الضمير مع المطلق، هي نفس النتيجة في الضمير مع العام.

ومن خلال مجموع هذا الكلام، يمكن انتزاع حلٍ للشبهة الثانية، وهي أنه ينبغي تصور التطابق بين الضمير والمرجع - لا في مرحلة المدلول الجذّي، ولا في مرحلة المدلول التصديقي الاستعمالي - بل في مرحلة المدلول التصوري البحت، بدليل أنه حينما نسمع جملة، «أكرم العالم وقلده»، من نائم، فسوف تنتقش في ذهننا صورة إجمالية لذلك المعنى، فهنا، هل إن تلك الصورة المنتقشة، يتطابق فيها الضمير، مع المرجع، تصوراً أم لا؟ فإن حصل هذا التطابق، فهذا يعني: إنه يجب حفظ هذا التطابق أيضاً في مرحلة المدلول التصوري قبل أن نصل إلى مرحلة المدلول الاستعمالي فضلاً عن مرحلة المدلول الجذّي، وحينئذٍ، لا معنى للقول: بأن الضمير موضوع لإفادة ما يُراد من مرجعه، لأنّ هذا سعنائه: ربطُ الضمير بالمدلول الاستعمالي للمرجع على الأقل، بينما في كلام «النائم» لم يُرد شيء جداً، مع أنّ التطابق بين الضمير والمرجع موجود.

وهذا التطابق بين المرجع والضمير، حلّه ما ذكرناه سابقاً، من أنّ هذا الضمير هنا، ليس دالاً على صورة جديدة، ليُقال: إنّ هذه الصورة الجديدة لا معنى لتطابقها مع تلك الصورة في مرحلة المدلول التصوري، بل الضمير مجرد إشارة إلى ذلك المدلول التصوري للمرجع، والصورة واحدة فيهما، إذن فلا يضر التطابق بينهما، وعليه، فلا معنى هنا لعدم التطابق في عالم التصور فضلاً عن عالم التصديق.

فالتطابق في الحقيقة هو، نتيجة أنّ لفظ الضمير لم يوضع تأسيساً لمعنى فُرض فيه التطابق، بل وضع لمفهوم إجمالي يُستخدم كمشير إلى ما يدل عليه المرجع، ومن هنا، كان لا بدّ من حصول المطابقة، إذ لولا المطابقة، لما كان في المقام إشارة.

والخلاصة هي : أنه في مقام مناقشة التمسك بظهور العام فيما إذا رجع الضمير إليه، وعُلم أنَّ المراد منه بعض أفراده، كنَّا نقول : إنَّ ظهور العام معارض بظهور عدم الاستخدام في الضمير، وظهور عدم الاستخدام، تارة جعلناه متعارضاً من باب تعارض الحجة مع الحجة، ثم دخلنا في بحث مع من يقول : بأنَّ اصالة عدم الاستخدام ليست بحجة، فذكرنا بأنَّ التعارض نفرضه تارة أخرى أنه من باب تعارض الحجة مع اللاحجة، وأنَّ ظهور الضمير في عدم الاستخدام ليس بحجة، بدعوى : إنَّ المراد معلوم .

فلو سلّمنا كلَّ ذلك، لكن قلنا : أنَّ هذا الظهور، يوجب الإجمال على الأقل في ظهور العام، باعتبار أنَّ ظهور متصل كما عرفت سابقاً .

وحينئذٍ، فالكشف الفعلي النهائي له إذن، غير مستقر، وهذا معنى أنه يوجب الإجمال .

وكنا قد قلنا : بأنَّ هناك تنبيهات، وكان التنبيه الأول في حال المطلق إذا استبدلناه بالعام، ورجع الضمير إلى بعض أفراده، وقد عرفت الكلام فيه .

٢ - التنبيه الثاني : هو أنَّ الميرزا (قده) أنكر أنَّ يكون ظهور عدم الاستخدام، موجباً لإجمال العام، - حتى لو فرض اتصاله بالكلام - ثم بين ضابطاً آخر لما يكون اتصاله موجباً لإجمال العام .

وتحقيق المطلب هذا هو أن يُقال : إنَّ تصدّع الظهور باتصال شيء به يكون بأحد ملاكين ينبغي أن لا يخلط أحدهما بالآخر .

١ - الملاك الأول : هو أن يتصل بالظهور التصديقي للكلام خصوصية توجب ارتفاع الظهور التصديقي، إمّا يقيناً، وإمّا شكاً، فلو نطق المولى بالعام وقال : «أكرم كلَّ عالم»، ثم قال متصلاً بذلك، «ولا تكرم النحويين من العلماء»، حينئذٍ فإنَّ هذا المخصص يوجب ارتفاع الظهور التصديقي للعموم يقيناً، لا الظهور التصوري، وذلك لأنَّ الظهور التصديقي، مرجعه إلى ظهور حال المتكلم في أنه يبين كلامه على طبق مرامه، على طبق اصالة التطابق بين اصالة الثبوت والإثبات، ومن الواضح أنَّ ظهور التطابق بين مقام الثبوت

والإثبات إنما يُلاحظ بالنسبة إلى تمام مقام الإثبات، أي تمام الوحدة الكلامية، وليس بالنسبة إلى كل جزء جزء، فحينما يأتي في أثناء الكلام ظهور متصل، كالمخصص المتصل، لا يبقى حينئذٍ ظهور تصديقي حالي في أنه يريد العموم، وبهذا يكون رافعاً للظهور يقيناً، وحينئذٍ، لو فُرض أنه أراد الخصوص، لكان هناك تطابق إذن، بين مقام إثباته وثبوته.

ونفس هذا الملاك، قد يجري مع الشك في ارتفاع الظهور، وذلك في موارد إجمال المخصص، كما لو ورد، «أكرم كل فقير»، و«لا تكرم فساق الفقراء»، وتردّد أمر الفاسق بين مرتكب الصغيرة أو هو مع الكبيرة أيضاً، أي تردد أمر الفاسق بين الأقل والأكثر، فحينئذٍ، هنا، بالنسبة لفاعل الصغيرة، لا يمكن التمسك بالعام، وذلك لأن العام هنا قد اقترن بما يصلح للقرينية، ولهذا يصير الكلام مجملاً، لأنّ ظاهر حال المتكلم أن يكون مقام إثباته متطابقاً مع مقام ثبوته بحسب الفهم الكامل لقواعد اللغة، وقد يُفرض أن إنساناً لا يعلم معنى لفظ «فاسق» لعدم معرفته باللغة.

ونحن وإن كنا لا نفهم الإطلاق من كلمة «الفاسق» لفاعل الصغيرة، لكن نحتمل دلالتها على مطلق فاعل الذنب بحسب واقع اللغة، ومعنى هذا، إننا نحتمل أن هذا المتكلم لو كان يريد من الفقراء «الفاسق» غير فاعل الذنب مطلقاً، لكان مقام إثباته متطابقاً مع مقام ثبوته عند العارف باللغة، واحتمال ذلك معناه: احتمال أن لا يكون هناك ظهور، هذا أحد الملاكين في زعزعة الظهور.

وكأنّ نظر الميرزا (قده) إلى خصوص هذا الملاك. وإن لم يبرزه بهذه الصياغة، وحينئذٍ نقول: أن هذا الملاك لا ينطبق على محل الكلام، أي في مورد العام مع الضمير الراجع إلى بعض أفرادها، لأنّ هذا العام في مقابله يوجد ظهور الضمير في عدم الاستخدام.

وقد فرغنا من عدم كون هذا الظهور حجة، لأنّ أصالة عدم الاستخدام لا تجري في مثل المقام بحسب الفرض، لأنّ موردها هو الشك في المراد، والمراد هنا معلوم، ومعنى أنه ليس بحجة، يعني أن العقلاء لا يعولون على هذا الظهور في

مقام التفهيم، وإلا لو عولوا عليه، فهذا عبارة أخرى عن إنعقاد السيرة على العمل بهذا الظهور، ومع عدم تعويل العقلاء على هذا الظهور، لا يكون حينئذٍ موجباً لإجمال ظهور العام في نفسه، بدعوى أن العام لو كان مراد المتكلم البعض منه، فحينئذٍ، لم يتطابق مقام إثباته مع مقام ثبوته.

فإن قيل إن هناك ظهور يدل على ذلك، قلنا: أن هذا الظهور المدعى لا يعول عليه في مقام الإفهام إثباتاً، والمفروض أن الظهور ينبغي أن يكون بنحو يعول عليه العقلاء، فلو أراد المتكلم أن يعتذر ويقول: إنني أردت البعض بقرينة الضمير.

قلنا: أن هذا الضمير لا يصلح للقرينة.

وكأن الميرزا (قده) على ضوء هذا الكلام، ناظر إلى حصر الملاك بالأول، بينما يوجد ملاك ثانٍ.

٢ - الملاك الثاني: هو أن مجرد اقتران ظهور العام في العموم - الذي هو موضوع الحجية - بكشف تصديقي متصل به في الكلام، معاكس له في المفاد، وإن لم يكن حجة فإنه موجب لضعف ذلك الكشف وتزلزله تكويناً، لأن كون هذا الكشف ليس بحجة لا يخرج عن كونه كشفاً ظنياً دخلياً في تحديد وتركيز ذهن السامع حينما يريد اقتناص المرام من الكلام.

فهذا الكشف، عدم حجيته شيء، وكونه مزاحماً مع كشف العام ومنافياً له شيء آخر إذ لا ملازمة بينهما، فيقال: إن بناء العقلاء لم ينعقد على حجية ظهور في الكلام ابتلى بظهور آخر متصل في نفس الكلام ومكذب له، مثل هذا الظهور لا يكون حجة، وإن لم يكن الظهور الآخر في نفسه حجة، لعدم الملازمة بينهما، فضلاً عن أن دليل حجية ظهور العام في العموم، لا يشمل ما إذا كان مزاحماً مع ما يوجب إجماله، وإن لم يكن حجة.

وهذا يرجع بحسب الحقيقة، إلى تضيق في دائرة دليل الحجية، وعلى هذا الأساس، يكون موجباً للإجمال.

هل يختص المفهوم عاماً إذا تعارضاً أم لا؟

وهذه المسألة، قد تكون إثارتها بسبب شبهة مفادها: إنَّ المفهوم أضعف من أن يختصّ عموماً، فإنَّ عموم العام منطوق، والدلالة المفهومية أضعف من الدلالة المنطوقية.

وحيثُذ، أُجيب على هذه الشبهة، بأنَّ المناط في قوة الدلالة وضعفها، ليس المنطوقية والمفهومية، بل المناط في القوة والضعف، إمّا الأظهرية، وإمّا القرينية، وإمّا الورود، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

وقد يكون منشأ إثارتها شيء آخر عكس ما ذكر، وهو أنه إذا تعارض العام مع المفهوم، فيجب أنْ تقدم المفهوم، وإلا فلو لم تقدم المفهوم، وعملنا بالعام، فحيثُذ، هل نعمل بالمنطوق أم لا؟

فإنْ عملنا به، فهذا تفكيك بين المتلازمين، وإنْ رفعنا اليد عن المنطوق، فهذا جزاف محض، وإلغاء للدليل بلا موجب لأنَّ المنطوق ليس له دعوى في معارضة العام، وبهذا نستحصل على صورة برهان على تقديم المفهوم.

وحيثُذ، قد يُجاب على هذه الشبهة، بأنه إذا وُجد ملاك آخر يقتضي تقديم العام والعمل به، حيثُذ، فلا نعمل، لا بالمفهوم، ولا بالمنطوق.

وقولكم بأنْ سقوط المنطوق جزاف بجزاف، لأنه لا معارض له، هذا القول هو جزاف في نفسه أيضاً، لأنَّ المعارضة تسري لا محالة من المفهوم

إلى المنطوق، فإن العام، وإن كان أولاً وبالذات يكذب المفهوم، إلا أن المفهوم لازم للمنطوق، والنافي لللازم، نافي لمزومه، وبذلك تسري المعارضة إلى المنطوق.

وعلى كل حال، فالكلام في هذه المسألة يقع في مقامين.

١ - المقام الأول: فيما إذا كان المفهوم، مفهوم الموافقة.

٢ - المقام الثاني: فيما إذا كان المفهوم، مفهوم المخالفة.

المقام الأول: في مفهوم الموافقة:

ومفهوم الموافقة هو، عبارة عن استفادة حكم لفرد من حكم فرد آخر، على أساس القطع بالمساوات بينهما في الحكم، أو على أساس أولوية هذا الفرد من ذاك الفرد في الحكم، ويرجع مفهوم الموافقة إلى مدلول إلزامي قائم على أساس الفحوى، أو المساوات، أو الأولوية.

وحينئذ، هذه الملازمة التي هي أساس مفهوم الموافقة، تارة يكون ملزومها هو أصل المنطوق، وأخرى يكون ملزومها هو إطلاق المنطوق.

أو قل: تارة يكون ملزومها أصل المدلول المطابقي للقضية المنطوقة بقطع النظر عن إطلاقها، أصلها يستلزم ثبوت حكم آخر بالفحوى، أو الأولوية، وأخرى، يفرض أن إطلاقها يستلزم ذلك لا أصلها.

وعلى كل من التقديرين، تارة، يفرض أن التعارض بين العام المفروض في مقابل هذا المنطوق، وبين المفهوم للقضية المنطوقة، أي يفرض التعارض مستقلاً بلا تعارض آخر بين المنطوقين أنفسهما، وأخرى يفرض التعارض، بين المنطوقين أنفسهما، بقطع النظر عن التعارض بين المفهوم والعام، فهذه أربع صور.

١ - الصورة الأولى: هي أن يكون عندنا عام، ومنطوق له مفهوم مخالف مع ذلك العام، وهذا المفهوم لازم لأصل المنطوق، لا لإطلاقه،

ومعنى ذلك، أنه لو كذب المفهوم كذب أصل المنطوق دون إطلاقه، لأنه لازم له، ونفرض أنه لا تعارض بين المنطوقين في غير ناحية المفهوم، وإنما التعارض بينهما باعتبار هذا المفهوم.

وفي هذه الصورة، يُقدّم المنطوق الذي له مثل هذا المفهوم، على العام، سواء كانت نسبة هذا المفهوم إلى العام نسبة الأخص مطلقاً، أو نسبة الأخص من وجه.

وإنما يُقدّم على العام، لأنّ المنطوق هنا يكون نصّاً في المفهوم، لأنّ المفهوم هنا لازم لأصل المنطوق، ولا يمكن تقديم العام على المنطوق، لأنه يلزم من ذلك، إلغاء المنطوق رأساً، لأنّ المفروض أنّ المفهوم لازم لأصل المنطوق، كما أنه يلزم هذا المحذور، حتى لو قدّم العام على بعض أفرادها، وخصص المفهوم.

نعم، لو فرضنا أنّ المفهوم المعارض للعام، كان مساوياً مع العام، أو أعم منه، بحيث لو ثبت لألغى العام رأساً، باعتباره مساوياً له، ويبقى شيء بحكم عدم عرفاً، حينئذٍ، في مثل ذلك يقع التعارض بين المنطوق والعام، وذلك باعتبار أنّ المنطوق والعام، كل منهما يوجب إلغاء الآخر، فإنّ العمل بالمنطوق، لازمه العمل بالمفهوم، والمفروض أنّ المفهوم مساوي مع العام أو أعم منه، فلو قدّمناه على العام في تمام موارد، لزم إلغاء العام.

كما أنّ العمل بالعام، يلزم منه إلغاء المفهوم، ومع أنّ المفهوم هنا لازم لأصل المنطوق، فإنّ إلغاؤه إلغاء لأصل المنطوق، فيقع التعارض.

فهنا لا تعارض مستقل بين المنطوقين، وإنما يسري التعارض إليهما بلحاظ التعارض بين المفهوم والعام.

٢ - الصورة الثانية: هي أن يتعارض، العام والمفهوم - مع كونه المفهوم لازم لإطلاق المنطوق لا لأصله، ولا معارضة بين المنطوقين - بقطع النظر عن المعارضة القائمة بين العام والمفهوم، نعم تسري المعارضة من

المفهوم والعام إلى المعارضة بين المنطوق والعام، وذلك للتلازم بين المنطوق والمفهوم، وهنا في مثل هذين الدليلين، ينبغي أن نتعامل معهما معاملة العاميين من وجه، وإن لم يكونا عاميين من وجه حقيقة، وذلك لأنهما متباينين منطوقاً، ولا اجتماع لهما في مورد واحد، فلا تعارض بينهما منطوقاً، لأن أحدهما في موضوع غير موضوع الآخر، فمثلاً، لو ورد: «لا تكرم الفساق، وأكرم الجيران العدول للهاشميين»، وهذا يحرم إكرام الفساق، لكن مفهوم الموافقة لهذا هو وجوب إكرام الهاشمي بطريق أولى، فالمعارضة تنشأ بين العام والمفهوم، لا المنطوق والعام، فبين المنطوقين لا توجد نسبة منطقية، لكن يُعامل معهما معاملة العاميين من وجه حكماً لا حقيقة، وإذا عاملناهما معاملة العاميين من وجه، وقع التعارض بينهما وتساقتا، من دون أن نلاحظ النسبة بين المفهوم والعام، سواء كان المفهوم أخص أو أعم، إذ هنا، لا أخصية المفهوم تنفع في تقديمه على العام، ولا أعميته تنفع في أن يُقدّم العام عليه، وذلك، لأنه إذا فرضنا أن المفهوم كان أخص، فأخصيته إنما تنفع لو ثبت في نفسه، وثبوته فرع ثبوت إطلاق المنطوق، وإطلاق المنطوق، طرف للمعارضة مع العام، وهما متكافئان بحسب الفرض لا ميزة لأحدهما على الآخر، فلا موجب لتقديم أحدهما، وكذلك لو فرض أن المفهوم كان أعم، فإن أعميته لا تنفع في تقديم العام عليه باعتبار أنه أخص منه، لأن تقديم العام على المفهوم فرع نجاة العام من المعارضة مع إطلاق المنطوق، والمفروض إن العام والمنطوق متكافئان، فلا موجب لتقديمه على إطلاق المنطوق، فإنهما إطلاقان لا يصلح كل منهما أن يكون قرينة على التصرف في الآخر، وقد عُلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيتعارضان ويتساقتان من هذه الناحية.

ثم أنه ينبغي أن يُعرف، بأن مفهوم الموافقة يختلف عن مفهوم المخالفة في كيفية الاستفادة من الدليل، وهذا الاختلاف، يترتب عليه الاختلاف في علاج المعارضة واتخاذ المواقف.

فمفهوم الموافقة، عبارة عن وجود أو ثبوت حكم يكون من لوازم

الحكم المذكور في المنطوق، بحيث لا يتفك عنه، إما لأجل المساواة في الملاك، أو للأولوية فيه، وبهذا يكون الدال على مدلول مفهوم الموافقة هو نفس الحكم المنطوقي، فقوله تعالى، ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ﴾، يدل على حكم منطوقي، وهو حرمة قول أفٍ لهما، وهذه الحرمة المنطوقية تستلزم حرمة الضرب والإهانة، فالدال على الحرمة الأولى هو، اللفظ والكلام، والدال على الحرمة الثانية هو، نفس الحرمة الأولى، أي الحكم المنطوقي، إذن فهما حكمان مترتبان، الكلام واللفظ يدل على الأول، والأول يدل على الثاني.

والدلالة الثانية من هاتين الدالتين، تكون قطعية دائماً، لأنه مع فرض القطع بالملازمة بينهما، تكون دلالة الحكم المنطوقي على الحكم المفهومي قطعية أيضاً، ومع عدم القطع بهذه الملازمة، لا دلالة حيثنذ للحكم المنطوقي على المفهوم أصلاً.

وهذا، بخلاف الدلالة الأولى، إذ قد تكون قطعية، كما لو كان اللفظ صريحاً في الدلالة على الحكم المنطوقي، وقد تكون ظنية، كما إذا كان اللفظ ظاهراً في ذلك أو بالإطلاق.

ثم إنه لا يفرق في قطعية الدلالة الثانية - في مفهوم الموافقة - بين أصل المدلول وإطلاقه، فإن إطلاق مفهوم الموافقة بلحاظ المرحلة الثانية أيضاً يكون قطعياً، لأنه إذا لم تكن الملازمة المعلومة لها إطلاق، إذن فلا إطلاق حيثنذ في المفهوم - الموافقة - وإن كان لها إطلاق، فالإطلاق في المفهوم قطعي حيثنذ.

نعم قد يكون إطلاق مفهوم الموافقة ظني تبعاً لإطلاق الحكم المنطوقي، وذلك بأن لا يدل صريح اللفظ على الحكم المنطوقي وإنما دل عليه الإطلاق بمقدمات الحكمة، فالظنية وعدم القطعية، تكون في الدلالة الأولى.

وهذا كله بخلاف مفهوم المخالفة، فإنه ليس مدلولاً لنفس الحكم

المنطوق، بل هو مدلول للكلام مباشرة، حيث أنّ الكلام فيه دلالتان، إحداهما على المنطوق، والأخرى على المفهوم، فقله: «إذا جاءك زيد فأكرمه»، له دلالة على ترتب الجزاء على الشرط، وهو المنطوق، وله دلالة أخرى على أنّ هذا الترتب بنحو الحصر والعلية، وهذا هو المفهوم.

إذن، الكلام في هذا القسم، يدل على المفهوم بنفسه، ومن هنا، كانت الدلالة على المفهوم دلالة ظنية من أول الأمر، لأن مرجعها إلى ظهور الكلام، وكانت المعارضة مع المفهوم غير سارية إلى المنطوق، وذلك لأنّ المفهوم هنا ليس مفاد الشرطية، بل مفاد خصوصية ملحوظة فيها، بينما المعارضة في مفهوم الموافقة، تسري إلى المنطوق، لما تقدم من الملازمة بين المفهوم والمنطوق، فإنّ المفهوم مدلول للمنطوق ولازم له، ولازم المعارض معارض.

ثم إنّ مفهوم الموافقة، ليس هو كل مدلول إلتزامي، بل هو المدلول الإلتزامي العرفي، وهو ما كانت فيه الملازمة عرفية، كما في، استلزام «أب»، لحرمة «الإهانة»، أمّا إذا كانت ملازمة لا تستلزم الدلالة على المفهوم إلّا مع العناية، كإجماع وغيره، فهذا وإن كان مدلولاً إلتزامياً، ولكن ليس عرفياً، ولهذا لا يكون مثله مفهوم موافقة.

ومن هنا، تكون هذه الملازمة العرفية في مفهوم المخالفة، إقايين المفهوم، وأصل الحكم المنطوقي، وإقايين المفهوم، وإطلاق الحكم المنطوقي.

فإن فرض الأول، وحيث أنّ الكلام يكون صريحاً في أصل الحكم المنطوقي، إذن تكون كلتا الدالتين قطعية.

وإن فرض الثاني، وحيث أنّ الكلام ليس صريحاً في أصل الحكم المنطوقي، إذن تكون دلالة الكلام على المفهوم ظنية، وهي وإن كانت قطعية في نفسها، لكنها بلحاظ الدلالة الأولى تكون ظنية، إذ إنّ النتيجة تتبع أحسن المقدمتين.

ومما ذكرنا في مفهوم الموافقة يتضح أمران.

١ - الأمر الأول: هو أن مفهوم الموافقة لا يمكن التصرف فيه ابتداءً بدون التصرف في المنطوق، وذلك لأن المعارضة مع المفهوم، تسري إلى المنطوق، للملازمة بينهما كما تقدم، ومعه، لا يمكن في مقام علاج التعارض بين المفهوم ومعارضه أن نتصرف بمفهوم الموافقة من دون علاج المعارضة بين المنطوق والمعارض، بدعوى أن المعارضة إنما تسري إلى المنطوق تبعاً للمعارضة في المفهوم، فلو قيدنا المفهوم ورفعنا اليد عنه أو عن إطلاقه، تنحل المعارضة، وذلك لأن هذا المفهوم لا يمكن رفع اليد عنه ذاتاً أو إطلاقاً مع التحفظ على المنطوق، لأن المنطوق يستلزمه ويدل عليه دلالة قطعية، ولا معنى للتصرف فيها فقط.

وعليه، فإذا اقتضى أمر «ما» تقديم العام على المفهوم، فلا يمكن تقديمه عليه فقط، بل لا بد من التصرف في أصل المنطوق أو لا بمقدار ما يقتضيه واقع ذلك الأمر، لأن الدلالة الثانية قطعية بخلاف الأولى، فإنها ظنية.

وهذا كله بخلاف مفهوم المخالفة، لأنه لو قُدم العام عليه، لا يلزم منه التصرف في المنطوق، بل يكفي فيه أن نتصرف في المفهوم وحده، وذلك لأن دلالة الكلام عليه في عرض دلالة الكلام على المنطوق، فهما مدلولان للكلام في آن.

٢ - الأمر الثاني: هو أنه في مقام التعارض بين مفهوم الموافقة ومعارضه، لا نلاحظ النسبة بين مفهوم الموافقة ومعارضه إذا أردنا أن نقدم مفهوم الموافقة، لأنه أخص، بل نلاحظ الأخصية - النسبة - بين مدلول الكلام بما هو مدلول الكلام، والمعارض.

وتوضيحه: هو أن مفهوم الموافقة قد يكون من تبعات منطوق ثابت بسبب إطلاق الدليل.

أو قل: قد يكون مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق المنطوق، وقد يكون من تبعات منطوق ثابت بأصل الدليل.

أو قل: قد يكون مفهوم الموافقة لازماً لمنطوق ثابت بأصل الدليل، فلو فرض أن إطلاق الدليل أثبت حكماً منطوقياً، وهذا الحكم المنطوقي أثبت بدوره حكماً مفهوماً، ثم وقع التعارض بين هذا الحكم المفهومي وبين عام «مأ» فحينئذٍ نلاحظ كيفية دلالة إطلاق المنطوق على أخصية مفهوم الموافقة بالنسبة إلى العام، لأن الأخصية إنما تكون قرينة عرفية على تقديم أحد المتعارضين عندما تكون أخصية بلحاظ مدلول الكلام بما هو مدلول الكلام، لا أخصية لمدلول من مدلولات إطلاق الكلام، كما عرفت سابقاً في القوانين الأولية في بحث العام والخاص، إذن، فالمفهوم بما هو هو لا أثر لأخصيته، بل لا بد من لحاظ منشئه.

ومن هنا نقول: إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لأصل المنطوق وكان أخص من العام، حينئذٍ، يُقدّم عليه، لأنّه حينئذٍ، يكون مدلولاً للكلام بما هو كلام، غاية الأمر أنه مدلول إلزامي عرفي له، ولا يُفرّق في القرينة بين كونها مدلولاً مطابقياً وبين كونها مدلولاً إلزامياً عرفياً، أمّا إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق المنطوق، فلا يكون أخص، ومعه، لا موجب لتقديمه بلحاظ الأخصية.

ثم إنه في مورد تعارض مفهوم الموافقة مع العام، تارة يكون التعارض بينه وبين العام، دون أن يكون تعارض بين المنطوق والعام، بقطع النظر عما للمنطوق من مفهوم، كما لو ورد: «أكرم الجار العادل للهاشمي الفاسق»، «ولا تكرم الفاسق»، فهنا لا تعارض بين المنطوقين، وإنما التعارض بين مفهوم الموافقة للكلام الأول، والعموم في الكلام الثاني، لأنّ قوله، «أكرم الجار العادل للهاشمي الفاسق»، يدل بطريق أولى على «إكرام الهاشمي الفاسق»، وهو يعارض عموم المنطوق في الكلام الثاني «لا تكرم الفاسق».

وأخرى يكون التعارض بين المنطوق والعام، مع قطع النظر عن المعارضة بين المفهوم والعام، كما لو ورد: «أكرم جار الهاشمي»، و«لا

تُكرم الفساق»، ومن الواضح، إن جار الهاشمي يشمل الفاسق، إذن، فالعام معارض مع المنطوق، بنحو العموم من وجه، مضافاً إلى كونه معارض بالمفهوم أيضاً.

ومن هنا، يمكن تقسيم المسألة إلى أربع صور.

١ - الصورة الأولى: هي ما إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لأصل الدليل، وكانت المعارضة منحصرة بأصل المفهوم فقط، وحينئذٍ، قلنا إنه يقدم المفهوم على العام، لأنَّ المفهوم قطعي بلحاظ كلتا دلاليته - دلالة الكلام على المنطوق، ودلالة المنطوق على المفهوم - فيكون بحكم الأخص من العام، وبمثابة مدلول عرفي أضيق منه دائرة، فيصلح للقرينية، فيُقدّم عليه.

نعم لو فرضنا أنَّ مفهوم الموافقة كان مساوياً للعام، أو أوسع دائرة وأعم منه، حينئذٍ، يقع التعارض بينهما وإن كان هذا خلاف الفرض، لأنَّ عنوان المسألة، تخصيص العام بالمفهوم، وهذا يلزمه كَوْن المفهوم أخص مطلقاً من العام أو أخص من وجه كي يُقدّم عليه، كما عرفت سابقاً.

٢ - الصورة الثانية: هي ما لو كان مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق المنطوق، وكانت المعارضة منحصرة بلحاظ المفهوم فقط، هنا، يُتعامل مع المفهوم والعام معاملة العاميين من وجه لما تقدم من لحاظ المنشأ، لأنَّ طرف المعارضة مع العام هو إطلاق المنطوق، وكوْن أنَّ نفس المفهوم أخص، لا أثر له في التقديم على العام، لأنَّ الأخصيّة التي تكون مؤثرة وتشكل قرينة، إنّما هي أخصيّة مدلول الكلام، وهنا هذا المفهوم الأخص ليس مدلول الكلام، وإنّما هو مفاد إطلاق الكلام، ولا معنى لأنَّ يزيد الفرع على أصله، فإنَّ أصل المفهوم الإطلاق، فيقع طرفاً للمعارضة، ويُحفظ على الأصل.

والحاصل هو أنّه إذا لم توجد ميزة للتقديم فلا تعارض.

٣ - الصورة الثالثة: هي ما إذا كان مفهوم الموافقة لازماً لأصل الدليل المنطوق، ويفرض انه بين المنطوق والعام معارضة، بقطع النظر عن المعارضة الناشئة عن مفهوم الموافقة بين المفهوم والعام، وهنا حينئذٍ لا بد من تقديم مفهوم الموافقة على العام، لأنه بعد فرض أن مفهوم الموافقة لازم لأصل الدليل المنطوق، يكون هذا الدليل حينئذٍ بلحاظ مفهوم الموافقة أخص من العام على كل حال، فيقدم دليل المنطوق على العام بلحاظ تقديم مفهوم الموافقة على العام، سواء كان التعارض الآخر المنطوقي القائم بينه وبين العام أخص مطلقاً من العام، أو العام أخص مطلقاً، أو كانت النسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، أي كان كل منهما أخص من وجه.

وبتعبير آخر، توجد هنا معارضان بين العام والمنطوق، معارضة بلحاظ المفهوم، ومعارضة أخرى، مع قطع النظر عن المفهوم، وفي الثانية منهما، تارة يُفرض ان المنطوق أخص مطلقاً من العام، وأخرى، يُفرض أن العام أخص مطلقاً من المنطوق، وثالثة، يُفرض أن بينهما عموم وخصوص من وجه، فالمعارضة الثانية على أقسام ثلاث، ولكن على جميع تقادير المعارضة الثانية، فإن مقتضى القاعدة في المعارضة الأولى هو تقديم المفهوم على العام، بعد فرض أن المفهوم لازم لأصل المنطوق، فيكون مدلولاً لأصل الدليل.

وبعد حلّ المعارضة الأولى، بتقديم المنطوق على العام باعتبار المفهوم، نأتي إلى علاج المعارضة الثانية القائمة بين المنطوق والعام بقطع النظر عن المعارضة القائمة بين المفهوم والعام.

وهنا نستعرض النسب الثلاث السابقة المفروضة بين العام والمنطوق، مع قطع النظر عن المعارضة بين المفهوم والعام.

فإما أن يكون المنطوق أخص مطلقاً من العام، وإما أن يكون العام أخص مطلقاً من المنطوق، وإما أن يكون بينهما عموم من وجه.

فإن كان المنطوق أخص مطلقاً، قُدم على العام كما قُدم في المعارضة

الأولى، باعتبار وحدة الملاك، وهي الأخصية والنسبة، اللّهم إلا أن يُفرض، أن ما يُخرجه المنطوق من تحت العام نتيجة تقديمه في كلتا المعارضتين، أكثر ممّا يمكن أن يخرج عرفاً من تحت العام، لاستلزامه التخصيص المستهجن عرفاً، فإنه حينئذٍ، يخرج المنطوق عن كونه أخص مطلقاً ويصبح كأنه معارض، فيتعامل معه ومع العام كالمعارضين.

وإن كان العام أخص مطلقاً من المنطوق، فحينئذٍ، نخصّص العام بمفهوم الموافقة أولاً، ثم نخصّص المنطوق بالعام، ولا يتني هذا على انقلاب النسبة إذ أن هنا ثلاث أدلة أعمّها المنطوق، ثم أخص منه العام، ثم أخص من العام، مفهوم الموافقة، ومتى وُجدت أدلة كذلك، قدّم الأخص على الخاص، ثم الخاص على العام.

وإن كان بين المنطوق والعام، عموم من وجه، فإنّ المعارضة الأولى القائمة بين العام والمنطوق بلحاظ المفهوم، حلّها يكون بتقديم المفهوم كما عرفت، لكن المعارضة الثانية حيث أنّها بنحو العموم والخصوص من وجه، فإنها توجب التساقط، فيتساقط العام والمنطوق في مادة التعارض.

نعم لو فرض أن انقلبت النسبة بلحاظ التخصيص، فقد تختلف النتيجة حينئذٍ، فمثلاً، لو فرض أن رفع اليد عن حصة من العام - كان بمقدار ما اقتضاه تقديم مفهوم الموافقة عليه - اقتضى أن يصبح العام أخص من المنطوق، فحينئذٍ، سوف يُخصّص المنطوق لا محالة.

ولكن هذا، ليس مبنياً على انقلاب النسبة، لأنّ انقلاب النسبة، إنّما يكون فيما لو كان القالب للنسبة دليلاً ثالثاً منفصلاً عن الدليلين المتعارضين، فإنه حينئذٍ، يقع النزاع في مقام العلاج، في أنّه هل نلحظ النسبة بين الدليلين بعد ضم الدليل الثالث المنفصل، أم قبله، وأمّا لو كان هذا الدليل الثالث متصلاً بأحد الدليلين المتعارضين، فلا إشكال حينئذٍ في التخصيص من دون الالتفات إلى انقلاب النسبة وعدمه.

٤ - الصورة الرابعة: هي أن يُفرض وجود معارضتين، معارضة بين

العام والمفهوم، ومعارضة بين العام والمنطوق، لكن المفهوم ليس لازماً لأصل المنطوق، بل هو لازم لإطلاقه.

وإن شئت قلت: لو كان مفهوم الموافقة لازماً لإطلاق دليل المنطوق، وكان بين المنطوق والعام معارضة، بقطع النظر عن المعارضة بين المفهوم والعام، حينئذٍ، نعالج هذا التعارض على ضوء الأقسام الثلاثة السابقة، فنقول: إن كان المنطوق أخص من العام، قُدم المنطوق بلحاظ كلتا المعارضتين - المفهومية، والمنطوقية - لأن إطلاق المخصص مقدم على إطلاق العام، اللهم إلا أن يفرض انتهاء العام - بعد تخصيصه بالمفهوم والمنطوق - إلى مرتبة لا يصح الإنتهاء إليها عرفاً كما في التخصيص المستهجن، بحيث يصبح العام صفر اليمين، إلا من نفر قليل من أفراد، فإنه حينئذٍ يُقدم العام، والمنطوق هو الذي يسقط.

وإن كان العام هو الأخص، والمنطوق هو الأعم، حينئذٍ، يُقدم العام على المنطوق بلحاظ المعارضة الثانية، فنرفع اليد عن إطلاق المنطوق في مورد العام.

وأما المفهوم الثابت بإطلاق المنطوق المعارض مع العام، فإن كان قد ثبت بنفس إطلاق المنطوق الذي سقط بالتخصيص، حينئذٍ يسقط تبعاً له سواء كان أخص من العام أم لا، وإن كان ناشئاً من إطلاق المنطوق لغير مورد إطلاق العام، فحينئذٍ، لا بد من علاج هذه المعارضة، فلا بد من معالجة معارضة إطلاق المنطوق لغير مورد العام، مع مورد الخاص، وهنا تتحول المعارضة إلى معارضة مطلقة، وحينئذٍ يكون المنطوق بلحاظ مورد العام معارضاً له، وبلحاظ مورد الافتراق معارضاً له، وبلحاظ مورد الاجتماع معارضاً له، ومعه لا يصلح للتخصيص، ويكون التعارض بنحو التباين والتساقط.

وبتعبير آخر يُقال: إذا كان المفهوم لازماً لإطلاق المنطوق المفترق عن العام، حينئذٍ، سوف يكون العام الأخص من المنطوق، معارضاً له في جميع دلالاته المجتمعة معه والمفترقة عنه، إحداها بالباشرة، والأخرى

بالملازمة، ومعه لا يصلح للتخصيص، بل يكون التعارض بنحو التباين والتساقط، وقد يختلف باختلاف الحالات.

والقسم الثالث من أقسام النسبة بين العام والمنطوق هو، أن يكون بينهما نسبة العموم والخصوص من وجه، وحينئذٍ، ففي مادة الاجتماع في المعارضة الثانية - العام والمنطوق - يتساقطان.

وحينئذٍ، فإن فرض أن مفهوم الموافقة كان منشؤه إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع، فهو يسقط أيضاً بالتبع، ولا يُنظر إلى المفهوم نفسه، وإن كان مفهوم الموافقة من تبعات إطلاق المنطوق لغير مادة الاجتماع - مادة الافتراق - فحينئذٍ، لا بدّ من حساب هذه المعارضة أيضاً، فيكون هذا المنطوق بمادة اجتماعه معارضاً منطوقاً، وبمادة افتراقه معارضاً مفهوماً، وهذا يعني أنه معارض بتمام مدلوله.

ثم إنه في المورد الذي يكون فيه المفهوم ناشئاً من إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع، فإنه يسقط تبعاً لسقوط الإطلاق.

لكن لو فرضنا أن ما يخرج من المنطوق والمفهوم من العام في معارضتهما له، كان أكثر ممّا يتحمّله العام، - أي يكون التخصيص مستهجناً - حينئذٍ، يتجه المنطوق نحو السقوط، وينجو العام من السقوط، باعتبار أن إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع هو الأعم، ويصبح العام هو الأخص من المنطوق، فيُقدم العام لا محالة.

نعم لو فرض أن إطلاق المنطوق لمادة الاجتماع لا يُخرج - بالمفهوم والمنطوق - أكثر ممّا يطيقه العام، حينئذٍ، يتساقطان معاً لا محالة.

وبما ذكرنا، يتضح عدم صحة ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده)^(١)، من أنه في موارد مفهوم الموافقة لا بدّ من ملاحظة النسبة بين المنطوق والعام، ولا أثر للمفهوم.

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص ٣٥٢.

فإنّ هذا إنما يصح في خصوص ما إذا كان المفهوم لازماً لإطلاق المنطوق في مورد معارضته مع العام لا مطلقاً كما تقدم بيانه، وبهذا يتم الكلام في الصور الأربعة.

المقام الثاني: تخصيص العام بمفهوم المخالفة:

إذا تعارض العام مع هذا المفهوم، فقد تبين ممّا سبق، وجود فرق بين تعارض مفهوم الموافقة مع العام، وبين تعارض مفهوم المخالفة مع العام، حيث ذكرنا أنّ مفهوم الموافقة لازم للحكم المنطوقي، ولذا يكون التعارض معه تعارضاً مع ذاك الحكم المنطوقي.

وأما مفهوم المخالفة، فهو مدلول التزامي للفظ مع قطع النظر عن دلالته على الحكم المنطوقي، ولذا التعارض معه، لا يلزم منه التعارض مع المنطوق، ذلك، لأنّ الشرطيّة تدل على أمرين.

الأمر الأول: ترتب الجزاء على الشرط، وهذا هو المنطوق.

الأمر الثاني: إنّ الترتب بنحو العليّة الإنحصارية وهذا مستلزم للمفهوم، والتعارض مع الحيثية الثانية للدليل، لا يلزم فيها التعارض مع الحيثية الأولى. وتعارض العام مع مفهوم المخالفة، تارة يكون مع أصل المفهوم رأساً، كما لو ورد «أكرم زيداً»، ثم ورد، «إنّ كان زيد عالماً فأكرمه»، فهنا لو أخذنا بالعام، أو المطلق، لزم إلغاء أصل الدلالة على المفهوم رأساً، لأنّ التعارض حينئذٍ مع أصل مفهوم المخالفة.

وتارة أخرى يكون معارضاً لإطلاق المفهوم، كما لو ورد: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، فهذا يدل بمفهومه على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق، ثم ورد في دليل آخر، «أكرم العالم الهاشمي»، فيكون هذا الدليل بإطلاقه أو عمومته منافياً لإطلاق المفهوم، فلو أخذنا بهذا العموم، وقلنا بوجوب إكرام كل عالم هاشمي، فلا يلزم منه إلغاء المفهوم، بل يلزم منه أنّ الهاشمية عدل للعدالة، وهذا معناه، تقييد المفهوم، وهذا التقييد في المفهوم معقول بعد أن أجبنا في بحث المفهوم عن شبهة مفادها:

إن مفهوم الشرط لا يقبل التقييد، وأنه يسقط بسقوط الجملة الشرطية، لأنه إن كانت الشرطية دالة على العلية الإنحصارية فلا يُعقل وضع ولو بديل واحد للشرط، لأنه خُلف الشرط حينئذٍ، ولو وضعنا بديلاً إنهدم الإنحصار، ومعه، لا موجب لنفي احتمال البديل الثالث.

وهذه الشبهة قد أجبنا عنها سابقاً وقلنا: إن المفهوم يمكن تصويره بنحو يكون قابلاً للإطلاق والتقييد بحيث يبقى المفهوم ثابتاً بلحاظ ما يُحتمل عدليته زائداً على عدلية ما يُشك في عدليته.

وحينئذٍ، بناءً على إمكان التفكيك بين أصل المخالفة، وإطلاق المخالفة، يمكن أن نفترض فرضين.

١- الفرض الأول: هو أن يكون العام معارضاً مع إطلاق مفهوم المخالفة.

٢- الفرض الثاني: هو أن يكون العام معارضاً مع أصل مفهوم المخالفة.

أما الفرض الأول: وهو كَوْن العام معارضاً مع إطلاق مفهوم المخالفة، ففيه صورتان.

الصورة الأولى: هي أن يكون عموم العام بالوضع لا بمقدمات الحكمة، من قبيل: «كل» وغيرها.

الصورة الثانية: هي أن يكون عموم العام بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

أما الصورة الأولى: فإن فُرِض فيها أن العام كان متصلاً بالشرطية ذات المفهوم التي يعارض إطلاقها، حينئذٍ، يقدم عموم العام على إطلاق مفهوم الشرطية، وذلك لأن إطلاق المفهوم إنما يتم بمقدمات الحكمة، فإذا تم إطلاقه لذلك، أمكن التمسك به.

ومن الواضح، أن إحدى مقدمات الحكمة هي عدم الإتيان ببيان صالح لإثبات القيد، والعموم الوضعي يشكل بياناً صالحاً لإثبات القيد، فيهدم مقدمات الحكمة المتوقف عليها المفهوم، إذن، فلا يتعقد للمفهوم إطلاق، وهذا بخلاف العكس، لأن عموم العام وضعي، وهذا ما عبروا عنه، بأن

الظهور التجيزي لا يُعارض بالظهور التعليقي، والأول مقدم ولو كان التعارض بينهما بنحو العموم من وجه.

وأما إذا فُرض كَوْن العام منفصلاً عن الشرطية ذات المفهوم، فحينئذٍ، دعوى تقديم العام على إطلاق المفهوم، يتوقف على تمامية أحد بيانات ثلاثة.

١ - البيان الأول: هو أن يُقال: بأن العام حتى مع فرض انفصاله عن المفهوم، يهدم مقدمات الحكمة التي هي أساس الإطلاق، بدعوى، أن إحدى مقدمات الحكمة هي عدم الإتيان ببيان صالح لأن يكون قيداً.

وهذا البيان، أعم من كونه متصلاً أو منفصلاً، على خلاف بين الأخوند والميرزا (قده) في اتصاله وانفصاله في بحث مقدمات الحكمة، حيث يذهب الأخوند (قده) إلى كَوْن هذا القيد متصلاً، بينما يذهب الميرزا (قده) إلى الأعم ولو كان منفصلاً.

وحينئذٍ، فإن بُني على الأول، فلا معنى لدعوى ورود العام وإنهدام مقدمات الحكمة، لأن المقدمات في هذا الفرض تكون قد تَمَّت وتنجزت في جانب المفهوم، فيصح وقوع المعارضة بين إطلاق المفهوم وعموم العام ويكون التعارض بين ظهورين تنجيزيين.

وأما إذا بُني على الثاني، حيث يُقال بظهور العام ولو كان منفصلاً، حينئذٍ، يُقدم ظهور العام على إطلاق المفهوم لانهدام مقدمات الحكمة في جانب المفهوم بسبب وجود القيد المنفصل، حتى لو كانت النسبة بينهما عموم من وجه.

ومن الواضح إن تقديم العام في هذا القسم مبني على ما ذهب إليه الميرزا (قده).

وهذا المسلك غير صحيح: كما ستعرف بيانه في بحث مقدمات الحكمة، وإنما الصحيح ما ذهب إليه صاحب الكفاية (قده)، من كَوْن القيد

- البيان - الهادم لمقدمات الحكمة، هو القيد المتصل فقط، وعليه: فبمجرد انفصاله يستقر ظهوران للعام والمفهوم ويكون التعارض بين ظهورين تنجيزيين للعام والمفهوم.

٢ - البيان الثاني: هو أن نجمد على قاعدة ذكرها الميرزا (قده) كضابط كلي للقرينية والجمع العرفي حيث قال: إن كل دليل - في فرض اتصاله بالعام - يحكمه العرف ويقدمه، فكذلك يكون في حال انفصاله، فالمقدم في فرض الاتصال، يُقدم في حال الانفصال ويكون هو القرينة.

فلو بنينا على هذه القاعدة، حينئذ، نقول في محل كلامنا: بأننا لو جمعنا بين المفهوم للعام، لقدّمنا ظهور العام على إطلاق المفهوم، إذن، ففي فرض انفصال العام يجب تقديمه أيضاً.

ولكن هذا الضابط ليس هو نكتة القرينية، بل هو معبر عن موارد القرينية، إذ ليست النكتة، إنّ شيئاً لو كان على فرض الاتصال قرينة، تعين كونه قرينة على فرض الانفصال، وإنّما هذا الكلام شبه معرف وصياغة فنية عرفية للضوابط، وأمّا نكتة المطلب فلا يكفي فيها مجرد كونها كذلك، إذ قد يكون نفس الانفصال يؤدي إلى اختلاف درجة الظهور هنا وهناك.

نعم في فرض كونه الظهورين تامين في أنفسهما وتنجيزيين يتم ذلك، فلو اتصل أحدهما بالآخر وكان الظهور الفعلي المحصل للكلام على طبق أحد هذين الظهورين، فهذا يعني أنّ هذا الظهور هو المعول عليه عقلاً، أو الأقوى دلالة في مقام تفهيم المراد، حينئذ، في فرض الانفصال يكون هو المعول عليه في مقام استكشاف المراد الجدي.

وأمّا لو فرضنا أنّ نكتة التقديم كانت متقومة بنفس الاتصال وغير محفوظة في فرض الانفصال، فلا يمكن حينئذ تصحيح هذا الضابط.

٣ - البيان الثالث: هو أن يُقال: بأن مقدمات الحكمة وإن تمت في المفهوم - لأنّ البيان المتصل غير موجود - وحينئذ ينعقد للمفهوم ظهور في

الإطلاق، ويصبح لدينا ظهوران تنجيزيان متعارضان، لكن لأن ظهور العام أقوى من ظهور المطلق، فيقدم حينئذٍ ظهور العام، لأنه أقوى من ظهور المطلق.

وهذا الكلام، مقبول كقاعدة كلية وقد أشرنا إلى نكته الأساسية في بحث المفاهيم، وهي أن مرجع الظهورات الوضعية إلى اصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، لكن اصالة التطابق هذه، تارة يُراد بها أن ما قاله المتكلم إثباتاً يريد ثبوتاً، وهذا الجانب الإيجابي لهذه الاصالة، وأخرى يُراد بها أن ما لم يقله إثباتاً لا يريد ثبوتاً، وهذا الجانب السلبي لها.

والظهورات الوضعية، مرجعها إلى اصالة التطابق بالمعنى الأول، لأن الظهور الوضعي معناه: أنه قد قال هذا، وحينئذٍ، إذا قال المتكلم كلاماً وشككنا بأنه هل أراد معناه أم لا؟ حينئذٍ، بمقتضى هذا الأصل ثبت أنه أراده.

بينما الظهور الإطلاقي مرجعه إلى المعنى الثاني فيها، لأنها ترجع إلى قولنا: أنه لم يذكر القيد، وحيث لم يذكره، إذن، فلا يريد.

وقد قلنا هناك: إن ظهور الحال التطابقي في الجانب الإيجابي أقوى من ظهور الحال التطابقي في الجانب السلبي، فإذا تعارض هذان الظهوران قُدم الأول على الثاني، وهذه هي نكته تقديم الظهور الوضعي على الظهور الحكمي، إلا إذا كان هناك نكته خاصة تقتضي العكس.

ونكته تقديم الظهور الوضعي في العام ثابتة في المقام، لأن العام يدل على العموم بالوضع، وهذا يعني: إن المتكلم قال العموم، ولكنه ليس أنه لم يقل الإطلاق، بل لم يقل القيد، وحينئذٍ يدور الأمر بين أن يكون قد قال العموم ولا يريد - وهذا يلزم منه خرق الجانب الإيجابي من اصالة التطابق - وبين أن يكون لم يقل القيد وأراده - وهو خرق للجانب السلبي من اصالة التطابق - والأول أشد من الثاني، فيُقدّم العموم على الإطلاق.

وهذا صحيح في نفسه، إذن، العام إذا كان معارضاً مع إطلاق المفهوم

يقدم على إطلاق المفهوم، سواء كان متصلاً، لأنه يوجب إنهزام الإطلاق في المفهوم، أم كان منفصلاً عنه، فإنه يُقدّم عليه أيضاً للأقوائية.

٢ - الصورة الثانية: هي أن يُفرض إن العام كان عمومته بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وحينئذ يُقال: بأنه لا موجب لتقديم أحد المطلقين على الآخر، لأنّ كلاهما ثابت بمقدمات الحكمة، فلا ترجيح لأحدهما على الآخر لا في فرض الاتصال ولا في فرض الانفصال، اللهم، إلا أن يستظهر الفقيه نكته من الدليل في مورد خاص، فيحسب حسابها، دون الأصولي، لأنه لا ضابط كلي لديه في المقام كما عرفت.

وفي قبال هذا الكلام شبهتان.

الشبهة الأولى: هي أن يُقال: بأنه يُقدّم ظهور العام ولو كان بمقدمات الحكمة، لأنه منطوق، على إطلاق المفهوم، لأنه مفهومي، والمنطوقي أقوى.

والجواب: هو أنّ هذا الكلام ظاهري، لأنّ التعارض هنا بين منطوقين في الحقيقة، وذلك لأنّ المفهوم في الشرطية هنا هو مدلول التزامي لحيثية مأخوذة في منطوق الجملة الشرطية، وحينئذ، فالعموم المعارض مع اللازم، معارض مع الملزوم، وعليه تسري المعارضة إلى الحيثية المأخوذة في المنطوق.

ومن هنا قلنا: بأنّ المعارضة بين المنطوقين بحسب الحقيقة، إذن فلا بدّ من ملاحظة ميزان كل من الدالتين.

الشبهة الثانية: هي أنّه قد يتوهم بناءً على هذا التعيين، ضرورة تكافؤ عموم العام، وإطلاق المفهوم دائماً، لأنّ كلاهما مسبباً عن مقدمات الحكمة، وهي واحدة دائماً، وما ذكر من أنّ الفقيه قد يستظهر الأقوائية في أحدهما، فهو غير معقول، إذ لا معنى لأقوائية أحدهما في خصوص مورد، وأقوائية الآخر في مورد آخر ولو صدفة، لما عرفت.

والجواب هو: إنّ صحيح أنّ مقدمات الحكمة دائماً على وتيرة واحدة

وحدّ واحد، لكن نفس مقدمات الحكمة تحتاج إلى ما يدل عليها، وحينئذٍ، لو كان ثبوت المقدمات قطعياً دائماً فلا بأس بأن يُقال حينئذٍ، إنّ نتيجتها واحدة، لكن إحدى المقدمات، وهي كَوْن المولى إنه في مقام البيان، وإنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، هذه المقدمة لا بدّ لها من دليل دال عليها، وقد يكون الدليل عليها هو ظهور حالي في المتكلم نسميه باصالة كونه في مقام البيان، وهذا الظهور الحالي قابل للشدة والضعف، إذن، فالاختلاف ينشأ من اختلاف الدال على مقدمات الحكمة.

والخلاصة هي أنه إذا كان عموم العام وإطلاق المفهوم ثابتان بمقدمات الحكمة، فلا موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلاّ لنكتة يستظهرها الفقيه ويشخصها في أحدهما كما عرفت.

٢ - الفرض الثاني: وهو ما إذا كان العام معارض مع أصل مفهوم المخالفة، كما لو ورد، «أكرم كلّ عالم» ثم ورد، «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، فهنا: لو قدّمنا عموم «أكرم كل عالم»، على مفهوم «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، والتزمنا بوجوب إكرام كل عالم، سواء كان عادلاً أم فاسقاً، لزم إلغاء المفهوم رأساً، وهذا معنى كونه معارض لأصل المفهوم، وهنا فرضيتان.

الفرضية الأولى: هي أن يفترض أنّ دلالة الجملة الشرطية على أصل المفهوم قد ثبتت بالوضع، وذلك، إمّا بدعوى، إنّ أداة الشرط موضوعة للعلية الانحصارية لترتب الجزاء على الشرط، ترتب المعلول على علته المنحصرة، كما هو بعض المسالك في المفهوم، وإمّا بدعوى أنّ مفهوم الشرط يثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

الفرضية الثانية: هي أنّ يفترض أنّ مفهوم الشرط يثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

والمعالجة، تارة تكون على أساس الفرضية الأولى، وأخرى على أساس الفرضية الثانية.

أما الفرضية الأولى: فيقال: بأنه لا إشكال في تقديم المفهوم على عموم العام، سواء كان عموم العام بالوضع أو بمقدمات الحكمة، وسواء كان العام متصلاً بالشرطية أو منفصلاً عنها، وذلك للأخصية في المفهوم، لأن دلالة الجملة الشرطية على أصل المفهوم، دلالة كلامية، وهي أخص من عموم العام.

ومعنى هذا، إنَّ تقديم العام يستوجب إلغاء دلالة الجملة الشرطية على المفهوم.

وهذا بخلاف تقديم المفهوم، فإنه لا يستوجب إلغاء العام، بل نرفع اليد عن عمومه فقط.

هذا مضافاً إلى نكات أخرى قد تقترن بالكلام وتستوجب تقديم المفهوم.

منها ما لو كان عموم العام ثابت بالإطلاق، وكان متصلاً بالشرطية، فإنه حينئذٍ، يكون المفهوم مانعاً من انعقاد مقدمات الحكمة، ومعه، يمنع من انعقاد ظهور للعام في الإطلاق، لعدم تمامية مقدمات الحكمة.

وأما الفرضية الثانية: وهي ما إذا كانت الجملة الشرطية، تدل على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وليس بالوضع، فإنه حينئذٍ، قد يُستشكل في تقديم المفهوم على عموم العام، حيث يُقال: بأنَّ عموم العام إذا كان ثابتاً لإطلاقه بمقدمات الحكمة، وكان أصل ثبوت المفهوم أيضاً ثابت بالإطلاق المقابل للتقييد - كإطلاق الشرط المقابل للتقييد «بأو» - إذن، فالتعارض يكون بين ظهورين كل منهما نتيجة مقدمات الحكمة، إذن فالأمر دائر بين تقيدين، بين تقييد العام وتخصيص الوجوب بالعالم العادل، وبين تقييد إطلاق الشرط بحيث يسقط المفهوم لسقوط دلالة الشرطية حينئذٍ على العلية الانحصارية، وحينئذٍ، لا موجب لتقديم أحد هذين التقيدين على الآخر، بل مقتضى القاعدة عند التعارض هو تساقطهما.

وأما إذا كان عموم العام ثابتاً بالوضع، فحينئذٍ، قد يُقال بتقديم عموم العام على أصل المفهوم، لأنَّ أصل المفهوم كان بالإطلاق ومقدمات الحكمة، وكان عموم العام بالوضع، وقد يُجعل هذا التقسيم قرينة على بطلان الفرضية الثانية، أي قرينة على أنَّ الشرطية تدل على المفهوم وضعاً لا بمقدمات الحكمة وتعيّن الفرضية الأولى، وذلك لأنه إذا صُوّر مثل ذينك الخطابين خارجاً، فإنَّ العرف لا يشك في لزوم تقديم المفهوم على العموم كما في مثالنَا، وإذا لم يكن مسوّغ لتقديمه إلاّ الأخصيّة - الفرضية الأولى - يُستكشف إنّا عن صحتها وبطلان الثانية.

ولو تنزلنا وقلنا بأنَّ الشرطية تدل على المفهوم بمقدمات الحكمة والإطلاق فما يمكن أن يُقال حينئذٍ في تفسير تقديم المفهوم على عموم العام على أساس الفرضية الثانية أحد وجوه.

١ - الوجه الأول: هو ان دلالة الجملة الشرطية على المفهوم حينئذٍ لها معنيان .

أ - المعنى الأول: دلالة الجملة الشرطية على الإنتفاء عند الإنتفاء ولو بالجملة .

ب - المعنى الثاني: دلالة الجملة الشرطية على الإنتفاء عند الإنتفاء بقول مطلق .

وحينئذٍ، بناءً على الأول، يبقى احتمال أنَّ الوجوب ثابت على مطلق العالم، وهذا الاحتمال، لا تنفيه مقدمات الحكمة، بل بنفس ظهور العنوان .

وحينئذٍ، لو فرضنا أنّا قدّمنا عموم «أكرم العالم» على المفهوم، وحكمنا بوجوب إكرام كلّ عالم، عادلاً كان أم فاسقاً، فهذا معناه: إلغاء دخل الشرط رأساً، ويكون هذا تصرفاً في ظهور لفظي لا في إطلاق حكمي .

وأما بناءً على الثاني: وهو ما إذا كانت دلالة الشرطية على الإنتفاء بقول مطلق، فإنّه يُقال: إنّ مقتضى الإطلاق، وعدم التقييد «بأو» - حيث أنّه لم

يقيّد بها - هو أنّ الهاشمية لا تعوض عن العدالة، فهنا حينئذٍ عندنا دلالتان .

دلالة على نفي كُؤن المطلق على إطلاقه، موضوعاً للحكم، وهذا يرجع إلى ظهور لفظي حتى عند أصحاب الفرضية الثانية .

ودلالة على أنّ العدالة لا يعوّض عنها الأشياء الأخرى المحتملة، فهذا يكون بالإطلاق .

وفي المقام، لو إنّنا قدّمنا العام على المفهوم، للزم هدم الدلالة الأولى دون الثانية، أي أنّه يلزم كُؤن المطلق موضوعاً للحكم، وهذا على خلاف الدلالة الأولى، فيقدّم مفهوم المخالفة لا محالة .

وإن شئت قلت: إنه بناء على المعنى الثاني يُقال: إنّ مقتضى الإطلاق وعدم التقيّد «بأو» - حيث لم يقيّد بها - إن الهاشمية لا تعوّض عن العدالة، فهنا حينئذٍ دلالتان، وتقديم العام يلزم منه هدم الدلالة الأولى لا الثانية، وهي كُؤن المطلق موضوعاً للحكم، وهو على خلاف الأولى، فيتقدم المفهوم على العام حينئذٍ .

وهذا التقريب وإن كان في نفسه صحيح، لكنه في المقام لا ينتج فنياً تمام المطلوب، لأنّه ينتج تقديم الدلالة الأولى للمفهوم على العام وهو أنّ المطلق على إطلاقه ليس موضوعاً لوجوب الإكرام، إذن، فيلتزم بوجود قيد فيه، ومعه، يلتزم بوجوب تقديمه .

لكن لو فرض أنّ هذا كان له قدر متيقن، فحينئذٍ، كيف نستطيع تقديمه بالدلالة الثانية، بأن نرفع اليد عن تمام المطلق .

إذن فغاية ما يقتضيه البيان المذكور هو، ان العالم، على إطلاقه لم يقع موضوعاً لوجوب الإكرام، لكن في مثل رفع اليد عن وجوب إكرام العالم الفاسق الهاشمي وجاره، في هؤلاء لو عملنا بإطلاق المطلق بالنسبة لهم، فإنّ ذلك لم يوجب إلغاء الدلالة الأولى، بل يوجب إلغاء الدلالة الثانية، فلا يقتضى هذا إلّا التقديم بمقدار الدلالة الثانية على العام، ويكفي في مقام حفظ

الدلالة الأولى وتقديمها، رفع اليد عن إطلاق المطلق بالنسبة لغير من يُحتمل فيه هذه الخواص، وأما من يُحتمل فيه فيكون عموم العام ثابتاً فيه .

٢ - الوجه الثاني: في تفسير تقديم المفهوم على عموم العام على أساس الفرضية الثانية هو أن يُقال: إنَّ التعارض وإن كان بين إطلاقين، لكن أحد الإطلاقين وهو إطلاق «أكرم العالم»، في جانب الموضوع، أي إنه مأخوذ في مرتبة الموضوع، والآخر محمولي، أي أنه مأخوذ في جانب المحمول، وهو إطلاق الشرطية، لأنَّ موضوعه حصة من موضوع العام .

وحينئذٍ: ففي مثله، أي كلما كان التعارض بين هكذا إطلاقين يقدم الإطلاق في جانب المحمول على الإطلاق في جانب الموضوع لأنه أخص مطلقاً من موضوع العام فيقدم عليه، فإنَّ الإطلاق في «أكرم العالم»، موضوعي حيث أنه مأخوذ في مرتبة الموضوع، لأنَّ موضوع وجوب الإكرام هو طبيعي للعالم، بينما الإطلاق في الشرطية هو في المحمول، لأنَّ موضوعها هو حصة من موضوع العالم، وهو العالم حين العدالة، إذن، فمن حيث الموضوع أحدهما أخص من الآخر، وإن كان من ناحية المحمول، العام أعم، لكن العبرة بالموضوع .

وهذه قاعدة تطبّق على موارد كثيرة في الفقه .

منها: ما ورد من قوله: إغسل يديك من أبوال ما لا يؤكل لحمه مرتين، ثم ورد، إغسل من بول الصبي، فهذان الدليلان لوحظ الموضوع فيهما، فإنَّ أحدهما أخص مطلقاً من الآخر، لأنَّ موضوع الأول مطلق البول، وموضوع الثاني، بول الصبي، لكن لو لوحظ المحمول، فهو مطلق من حيث التعدد وعدمه، بل يدل على عدم وجوب التعدد بالإطلاق . وحينئذٍ قد يقال هنا: إنَّ التعارض بين إطلاق الموضوع في الدليل الأول، وإطلاق المحمول في الدليل الثاني، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر .

وقد يقال: بتقديم الثاني، لأنه أخص مطلقاً من حيث الموضوع، وإن كان أعم من حيث المحمول .

وقد قلنا: إنَّ الميزان في التقديم بالأخصية، هو الأخصية في الموضوع،
وحينئذٍ، لو فرضنا أننا بنينا على أنَّ الميزان في القرينية هو الأخصية في الموضوع
مطلقاً، وفسرنا الموضوع، بأنه ما أخذ مفروض الوجود، حينئذٍ، تكون الجملة
الثانية أخص موضوعاً من الأولى مطلقاً، أي يكون مفهوم الشرط أخص مطلقاً من
العام موضوعاً، فيقدم عليه.

لكن ذكرنا في الفقه: إنه لا موجب لملاحظة الأخصية بلحاظ الموضوع
فقط، بل الأخصية تلحظ بين مدلولي هذا الكلام بمجموعه الجُملي
الوحداني، وتُلحظ النسبة بينهما بما هما كذلك، لا بين الأجزاء التحليلية،
وبعد ذلك، فما كان منهما أخصاً قَدَّم على الآخر.

٣ - الوجه الثالث: في تفسير تقديم عموم العام على المفهوم، على
أساس الفرضية الثانية هو أنَّ يُقال: إنَّ الإطلاق في الشرطية إنما قُدِّم على
عموم العام، لأنه يُنتج التعيين في فرد، وهذا الفرد يكون أخص مطلقاً من
العام.

وتوضيحه هو: إنَّ الإطلاق وعدم ذكر القيد تارة يوجب التوسعة،
وأخرى، يوجب الانصراف إلى الفرد الأشهر والأعرف، فمثلاً: لو قال:
«أكرم عالم البلد»، بنحو القضية الحقيقية، فهذا الإطلاق يوجب التوسعة،
حيث نفهم منه وجوب إكرام كل من يصدق عليه هذا العنوان، لكن لو قال:
«أكرم عالم البلد» بنحو القضية الخارجية، ولم ينصب قرينة على الخلاف،
فإنه حينئذٍ، ينصرف إلى الفرد الأشهر والأعرف، فهنا هذا مطلق أيضاً، لكنه
أوجب الانصراف إلى الفرد الأشهر، وحينئذٍ، لو فرض أنَّ هذا الفرد الأشهر،
كان مشمولاً لإطلاق يوجب عدم وجوب إكرامه، فحينئذٍ، يقع التعارض بين
الكلامين، وحينئذٍ هل نعاملهما معاملة المتعارضين المتكافئين، أم نخصص
أحدهما بالآخر؟ ولا إشكال في أنَّ قوله: «أكرم عالم البلد»، يخص ذلك
الإطلاق الآخر - «لا تُكرم بني فلان» - وذلك لأنَّ الإطلاق في قوله: «أكرم
عالم البلد»، شأنه يقتضي تضيق «لا تُكرم بني فلان»، وحينئذٍ، فيقدم عليه

بالتخصيص، لأنه كلما كان نتيجة الإطلاق التعيين في الفرد، كان أخص مطلقاً، والعرق إنما يأخذ النتيجة النهائية للإطلاقين، وهو تخصيص إطلاق بني فلان، بإطلاق أكرم عالم البلد بعد تعيينه في زيد، لأنه أخص منه، فيقدم عليه. وحينئذٍ، نطبق هذه النكتة على تخصيص العموم النافي للوجوب في «لا تكرم أحداً من بني فلان»، «بأكرم فلاناً»، بناءً على أنَّ صيغة «إفعل» تدل على الوجوب بالإطلاق والانصراف إلى أكمل الأفراد، وحينئذٍ، لا نقول: بأنَّ هنا تعارضاً بين إطلاقين، بل نقول: بتحكيم «أكرم فلاناً» في «لا تكرم بني فلان»، باعتبار أنَّ الإطلاق الأول ينتج التعيين، فيكون أخص مطلقاً.

ونفس هذا الكلام نطبقه في محل الكلام، فيقال: إنَّ إطلاق الشرطية هنا، يقتضي تعيين العلية الإنحصارية، وحينئذٍ، نأخذ النتيجة النهائية ونقول: إنَّ هذا أخص مطلقاً من ذاك، فيقدم عليه.

إلاَّ أنَّ هذا الكلام، كله تقدير في تقدير، وإنَّما الصحيح هو الفرضية الأولى، وهي أنَّ الشرطية تدل على المفهوم بالوضع، ومعه تكون النتيجة هي تقديم المفهوم لأنه أخص مطلقاً على عموم العام، سواء كان عموم العام بالوضع أو بالإطلاق، متصلاً أو منفصلاً.

وأما إذا فرضنا أنَّ دلالة الشرطية على أصل مفهوم المخالفة كانت بالإطلاق ومقدمات الحكمة، فحينئذٍ، قد يُستشكل في تقديم المفهوم على العام، فيما إذا كان عموم العام ثابتاً بمقدمات الحكمة والإطلاق أيضاً، وذلك للتكافؤ بينهما حينئذٍ.

وكنا قد ذكرنا ثلاثة حلول لتفسير تقديم المفهوم على العام، وقد عرفت أنَّنا لم نرتض الأول وكذلك الثاني، ثمَّ بينا الحل الثالث وسكتنا عنه، ولكن أيضاً لا يمكن الإلتزام به لتفسير تقديم المفهوم.

وذلك لأنَّ هذا الحل كان مبنياً على مقدمة حاصلها: هو أنَّ الإطلاق على قسمين.

أ - القسم الأول: هو أن يكون الإطلاق منتجاً للتوسعة، مثل: «أكرم العالم».

ب - القسم الثاني: هو أن يكون الإطلاق منتجاً للتضييق والتعيين، مثل: «أكرم عالم البلد» - بنحو القضية الخارجية - ومثال الإطلاق في الأول يقتضي عدم اختصاص الإكرام بشخص معين، بينما مثال الإطلاق في الثاني، يقتضي الانصراف إلى أكمل وأشهر الأفراد، وحينئذٍ، لو فرض أن تعارض إطلاقان وكانا من قبيل القسم الأول، يكونان متكافئين لأنهما معاً بالإطلاق، وإذا فرض أنه تعارض إطلاقان وكان كلاهما من قبيل القسم الثاني، فأيضاً يتكافئان فيتعارضان، كما في «أكرم عالم البلد»، و«لا تكرم الشيخ»، وكان كل منهما ينصرف إلى عين ما ينصرف إليه الآخر، وثالثة، يفرض أن أحد الإطلاقين من القسم الأول، والآخر من القسم الثاني، وكان أحدهما موجباً للتوسعة، والآخر موجباً للتضييق، كما لو قال: «لا تكرم بني فلان»، ثم قال: «أكرم عالم البلد»، وكان عالم البلد ينصرف إلى «الأكمل»، وكان هذا الأكمل من بني فلان، وحينئذٍ، يكون التعارض بين إطلاقين، ويكون هذا الفرد الأكمل مشمولاً لكلا الإطلاقين فيتعارضان فيه.

وهنا يتعامل العرف مع الدليلين معاملة الخاص والعام، ويكون الأول - «أكرم عالم البلد» - وارداً على الثاني - «لا تكرم بني فلان» - فيخرج هذا الفرد تخصيصاً من عموم - «لا تكرم بني فلان» - باعتبار أن العرف عندما يريد أن يشخص القرينة من ذي القرينة، يلحظ النتيجة النهائية المعطاة لكل من الدليلين، فإذا لاحظ النسبة بينهما، ف يرى أنها نسبة العموم والخصوص المطلق، فيقدم الخاص، وبهذا صحت قرينة الكلام الثاني على الأول.

وهذه مقدمة كلية صحيحة في نفسها، وقد ذكرنا لها مثلاً فقهياً في باب الوجوب، ثم طبقناها على التقريب الثالث من محل الكلام حيث قلنا: إن إطلاق «أكرم العالم» يقتضي التوسعة، وأما إطلاق الترتب في الشرطية في قوله: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، فإنه يقتضي التعيين لا التوسعة، وهذان

الإطلاقان، إذا تعارضا نطبق عليهما الكلام الوارد في المقدمة، فنخصص إطلاق العام الظاهر في التوسعة، بإطلاق الشرطية الظاهر في التعيين.

وما قلناه في البحث السابق، وسكتنا عنه، صحيح لو كان الإطلاق المدعى في الشرطية إطلاقاً يقتضي ترتب الجزاء على الشرط في الفرد الأكمل، فحينذاك، يكون إطلاقاً نتيجه التضييق، ومن ثم التعيين، ومن ثم يصبح أخص من الإطلاق الأول الذي يقتضي التوسعة.

وأما لو فرض أن هذا الإطلاق ليس انصرافياً، بل هو إطلاق سيق لشيء آخر، سواء سبقه شيء آخر أم لا، فحينئذ من الواضح أنه لا يكون له مدلول عرفي أخص، كي تقدمه على عموم ذلك العام.

إذن فالإشكال من هذه الناحية، يبقى وارداً على الفرضية الثانية القائلة بأن دلالة الشرطية على المفهوم تكون بالإطلاق واخترنا نحن أن تكون دلالة الشرطية على المفهوم بالوضع، لأن أداة الشرط نفسها موضوعة لإفادة التعليق، فحينئذ، الإشكال يبقى، لأن هذا التقريب إنما ينجح في موارد أخرى، ومقامنا ليس منها.

وكذلك، فكما أن هذا التقريب الثالث غير تام، وإن تم على بعض مسالك الإطلاق، فكذلك مبني كونه الجملة الشرطية أنه تدل على المفهوم بالوضع، لا يفيدنا وحده في علاج هذه المشكلة، لأننا ذكرنا في بحث مفهوم الشرط إن أداة الشرط تدل على تعليق الجزاء على الشرط بنحو يستوجب الإنتفاء عند الإنتفاء.

ولكن مع هذا، فإن هذا التعليق، حتى يُشكّل سالبة كلية فإنه يحتاج إلى ضم إطلاقين إليه، أحدهما، إطلاق المعلق، لإثبات أن هذا المعلق هو سنخ الحكم لا شخصه، وكون المعلق سنخ الحكم، لا يثبت بالوضع، وإنما يثبت بالإطلاق ومقدمات الحكمة في مفاد الجزاء، والإطلاق الآخر، هو إطلاق التعليق، فإن أداة الشرط موضوعة للتعليق، لكن ليست موضوعة له بقيد أن تكون مطلقة، بل أعم من ذلك وهذا يلائم التعليق في بعض الأحوال، كما

يلائم التعليق في جميع الأحوال، لكن إثبات كونه تعليقاً في جميع الأحوال، أي مطلقاً، لا يكون إلا بمقدمات الحكمة، إذن فنرجع مرة أخرى إلى مقدمات الحكمة، وحينئذ نسأل: إنه لماذا نطرح عموم العام ونقدم المفهوم؟ مع أن تمام المفهوم لا يثبت إلا بمقدمات الحكمة.

وجواب هذه المشكلة هو، دعوى أن المفهوم يكون في المقام حاكماً على عموم العام، ومع الحكومة لا يلتفت إلى النسبة بينهما، وأنها العموم من وجه.

وتوضيحه: إنا تارة، نحرز من الخارج وحدة الحكم المجعول في الخطابين، خطاب، «أكرم العالم»، وخطاب «أكرم العالم إذا كان عادلاً»، وحينئذ، تكون الحكومة واضحة، لأن قوله: «إذا كان العالم عادلاً فأكرمه»، يُعتبر تقييداً للحكم المجعول في قوله «أكرم العالم»، والتقييد ناظر إلى المقيّد، وإن هذا المقيّد غير ذلك العام، فيُقدم عليه.

وأخرى، يُفرض إننا لم نحرز ذلك من الخارج، وإنما وقع التعارض بين المفهوم وعموم العام باعتبار أن المفهوم يدل على انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط، ومن هنا وقع التعارض بينه وبين العام، لأن الشرطية تعارضها مع العام لا يتوقف على إحراز وحدة الحكم من الخارج، بل يكفي أن تدل على نفي سنخ الحكم فتتعارض مع العام.

وهذا بخلاف الجملة الوصفية أو التقييدية، فإنه لما لم يكن لها مفهوم لا تعارض العام، ما لم نحرز وحدة الحكم المجعول من الخارج، وحينئذ، إذا احتملنا أن الحكم المجعول في هذا الخطاب غيره في العام، فهنا تقع المعارضة بين المفهوم والعام بإجراء مقدمات الحكمة لإثبات أن هذا القيد قد لسنخ الحكم في الشرطية لا لشخصه، إذ بمقدمات الحكمة والإطلاق ثبت إن النظر إلى سنخ الحكم في مقام التقييد، وهذا يعني، أن هذا الدليل سوف يكون ناظراً ببركة مقدمات الحكمة إلى سنخ الحكم الشامل للحكم المجعول في العام، وحينئذ، لا يُنظر إلى النسبة ما بين الدليل الحاكم والمحكوم، إذ

النسبة وإن كانت هي العموم من وجه، لكن مع هذا، يكون هذا الإطلاق مقدماً باعتباره حاكماً، لأنّ التقييد ناظر إلى المقيّد، ومقدمات الحكمة توسع من دائرة المقيّد المنظور إليه، فيُقدّم هذا بالحكومة على ذاك، فـدليل «أكرم العالم إذا كان عادلاً»، ناظر إلى الحكم بوجوب الإكرام، لكن إلى سنخ الوجوب وتمام أفرادهِ، فيكون ناظراً حينئذٍ للوجوب المجعول في العام فيُقدّم عليه بالحكومة.



تعقب الاستثناء لجمل متعددة

إذا تعقب الاستثناء جملاً متعددة، فحينئذٍ، هل يرجع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط، ويُتمسك بإطلاق الجمل السابقة؟ أو أنه يرجع إلى الجميع؟ أو أنه يرجع إلى الأخيرة، وما قبلها يكون مجملًا فلا يتمسك فيها بشيء لا بالعموم ولا بالاستثناء؟

وتحقيق الكلام في المقام هو أن يُقال: إن الجمل المتكررة، تارة يُفرض فيها تكرر الموضوع والمحمول، وأخرى يُفرض تكرر المحمول فقط، وثالثة يُفرض تكرر الموضوع فقط.

أما في الصورة الأولى، وهي ما إذا تعددت الجمل بتعدد الموضوع والمحمول، كما لو قال: «أكرم العلماء، وأكرم الشيوخ، وأكرم الهاشميين إلا الفساق» فهنا: تارة يكون الاستثناء بالحرف «إلا» كما في المثال، وأخرى يكون بالإسم كما لو قال: «أستثنى الفساق أو «مستثنياً» الفساق.

فإن كان الأول، أي استثناء بنحو المعنى الحرفي، فالظاهر هو تعيين رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة. ويبقى ما عداها على إطلاقه ما لم تقم قرينة على رجوعه إلى تمام الجمل.

والدليل على ذلك هو، أنه لو قال: «أكرم العلماء، وأكرم الشيوخ، وأكرم الهاشميين إلا الفساق»، فحينئذٍ نقول: إن أداة الاستثناء استعملت في النسبة الاستثنائية، والنسبة تقوم بطرفيها، وهما المستثنى، والمستثنى منه، ومعنى هذا، إن أحد هذين الطرفين لو كان متعددًا لأوجب تعدد النسبة لا

محالة، بمقتضى إندكاكيتها في طرفيها، إذ يستحيل مع تعدد الطرف وحدة النسبة، لأن النسبة معنى إندكاكي تابع للطرفين، إن اتحد الطرف اتحدت، وإن تكثر تكثرت، وحينئذٍ، لا يخلو أمر هذا المستعمل من أحد وجوه ثلاثة وكلها باطلة.

١ - الوجه الأول: هو أن يبقى المستثنى منه على كثرته، فيتعامل معه كثلاث جماعات، وحينئذٍ، لا محالة يكون عندنا ثلاث استثناءات، لكل جماعة نسبة استثنائية ومن دون أن يعمل أي توحيد اعتباري عنائي بينها، وحينئذٍ، إذا أراد المستعمل أن يستعمل الحرف ابتداءً في مجموع هذه النسب الثلاث، فيكون هذا استعمالاً للفظ في أكثر من معنى، وهو باطل.

٢ - الوجه الثاني: هو أن المستعمل، لو أراد استعمال الحرف - «إلا» - في الجامع بينها، وهو يريد جداً الأطراف الثلاثة في المستثنى منه، فهو خلف وضع الحرف، إذ الوضع في الحرف خاص، والمستعمل فيه خاص، ومرادنا بالخصوصية ليس هو الجزئية الذهنية أو الخارجية، بل تشخص النسبة بطرفيها، ولا يمكن أن يكون الحرف موضوعاً للجامع بين نسبتين متغايرتي الأطراف، إذ لا جامع بين ذلك كما برهنا عليه في محله، إذ استعمال اللفظ في جامع مفروض هو خلف الجزئية الطرفية، إذن فهذا الوجه غير تام.

٣ - الوجه الثالث: هو أن يفرض أن المستعمل أعمل عناية، فجمع الأطراف الثلاثة للمستثنى منه، وجعلها طرفاً واحداً، ثم جعل هذا الطرف طرفاً للنسبة، فتكون النسبة الاستثنائية حينئذٍ واحدة، وحينئذٍ يكون استعمال - «إلا» - في النسبة الاستثنائية معقولاً، لكنه خلاف الظاهر إثباتاً، لأن مثل هذا التوحيد والاستعمال، يحتاج إلى نصب قرينة عليه، ومع عدم القرينة، تنفي تلك العناية بالإطلاق.

ومع بطلان هذه الوجوه الثلاث، يتعين إرجاع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة في عقد المستثنى منه، هذا إذا كانت أداة الاستثناء حرفاً.

وأما إذا كانت أداة الاستثناء - «اسماً» - فالبرهان المتقدم لا يأتي، لأنه

يمكن اختيار الوجه الثاني، حيث أنه يمكن استعمال الإسم في الجامع، وإرادة الأطراف الثلاثة للمستثنى منه حينئذٍ، لأن هذا الاستعمال حينئذٍ لا يُنافي وضع الإسم، ومعه، يكون الاستثناء، قابلاً للرجوع إلى الجملة الأخيرة، وإلى الجميع، وعلى ضوء هذه القابلية في الإسم، حينئذٍ، يُقال: بأن الأخيرة قدر متيقن، ويبقى الإجمال فيما قبل الأخيرة مشكوك فيه ومجمل، إلا أن يُدعى بأن نفس تأخير الاستثناء وإلحاقه بالأخيرة، يكون قرينة سياقية عرفية على تخصيصه بالأخيرة، وحينئذٍ، ينتفي الإجمال عما قبلها، فيتمسك بإطلاقها، أو عمومها، وهذه القرينة لو تمت هنا لجرت في موارد الاستثناء الحرفي كذلك.

وأما في الصورة الثانية: وهي ما لو فرض أن الموضوع لم يتكرر، وإنما استُعين بالضمير، وكان المتكرر هو المحمول كما في قوله: «أكرم العلماء وقلدهم إلا الفساق»، أو، «أستثني الفساق».

وفي هذه الصورة، فإن ظاهر القضية فناً، هو الرجوع إلى جميع الجمل، سواء كان الاستثناء بالحرف، أو بالإسم، والنكته في ذلك، يمكن استخلاصها مما بيناه في مسألة رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام، حيث قلنا: إن الضمير لا يُعطي معنى جديداً، وإنما هو مجرد مشير إلى الصورة التي يحدثها المرجع في الذهن، ومن هنا كان لا بد وأن يتطابق الضمير مع العام - المرجع - وعليه، لا يكون عندنا إلا صورة واحدة «للعلماء»، وحينئذٍ، لا بد أن يكون الاستثناء من هذه الصورة الواحدة، ومعه تنظم الصورة، ولا يبقى إطلاق لا في «أكرم العلماء»، ولا في «قلدهم» لأن كلا الدليلين يعتمد على صورة واحدة وشخصية فاردة، ومع إنشائها لا يبقى إطلاق في كلا الحكمين، ولو أراد إرجاع الاستثناء إلى خصوص الأخير لاحتاج إلى القرينة، وهذا على خلاف الظاهر، مضافاً إلى أنه يلزم من ذلك أن يكون الضمير قد استعمل في تكرار الموضوع وإعطاء صورة مستقلة جديدة له.

وقد عرفت أنّ هذا خلاف وضع الضمير، حيث أنّه لمجرّد الإشارة إلى الصورة الذهنية الأولى المعطاة بالمرجع، وحينئذٍ، لا بدّ من رجوع الاستثناء إليه، وبذلك يتخصّص الجميع.

أمّا في الصورة الثالثة: وهي أنّ يفرض أنّ التكرار في جانب الموضوع كما لو قال: «أكرم العلماء، والشيوخ والهاشميين، إلّا الفساق»، أو «أستثني الفساق»، فهنا أيضاً نقول: إنّ مقتضى ظاهر الدليل إثباتاً هو الرجوع إلى الجميع، وذلك لأنّ هيئة «أكرم» تدلّ على النسبة الطليعية، وهذه النسبة قائمة بين ثلاثة أطراف: هم، «المُكْرَم» - الفاعل - و«الإكرام» - الفعل - و«المُكْرَم» المفعول به، وحينئذٍ، نطبق الكلام الذي ذكرناه في الصورة الأولى على المقام فنقول: إنّ الطرف الثالث - المفعول به في المقام - مؤلف من ثلاثة أفراد، وهذه الأفراد يستحيل أن تكون أطرافاً ثلاثة للنسبة، لأنّ معناه حينئذٍ، أنّ لدينا ثلاث نسب، والمفروض أنّه ليس لدينا إلّا نسبة واحدة، إذن فلا بدّ أن يفرض أنّ هناك عناية قد أعملت لتوحيد هذه الجماعات الثلاث في مجموعة واحدة لتكون طرفاً واحداً للنسبة، أي إنّ المفعول يصبح عبارة عن مجموع العلماء والشيوخ والهاشميين طرفاً واحداً للنسبة، لا كل واحد واحد منهم، وإلّا لكان عندنا ثلاث نسب.

وهذه قرينة على أنّ المتكلم لاحظ هذه الأطراف الثلاثة كمجموعة واحدة قبل الاستثناء.

وحينئذٍ يُقال: إنّهُ بعد الاستثناء، إن فرض أنّه يرجع إلى هذه المجموعات بنفس اللحاظ الذي كان قبل الاستثناء، إذن فقد حصل التطابق بين صدر الكلام وعجزه، أي ما بين اللحاظ في جانب المستثنى والمستثنى منه.

وإن فرض أنّ المتكلم نظر إلى كل واحد من الأطراف الثلاثة بمفرده، فهذا عدول عن اللحاظ الأول، وهو بنفسه عناية، لأنّ ما وحده أولاً، فرّقه أخيراً، فيحتاج إلى نصب قرينة تدلّ عليه، ومع عدم القرينة، يكون هذا قرينة

على الرجوع إلى اللحاظ الأول، أي إلى الجميع، وبهذا نكون قد فسرنا تمام مدغيات القوم الذين توصلوا إلى نفس هذه النتائج.

ثم نستعرض هنا كلاماً للمحقق العراقي (قده) له علاقة بمحل الكلام، يمكن تقسيمه إلى ثلاث مراحل، نتكلم عن كل مرحلة منها مع مناقشتها.

١ - المرحلة الأولى: هي أنّ المحقق العراقي (قده) لم يُفرّق بين الاستثناء بالحرف، والاستثناء بالإسم، لا إثباتاً ولا ثبوتاً، ثم استعرض ما أشرنا إليه في الصورة الأولى، من الفرق الثبوتي بين الاستثناء بالحرف وبين الاستثناء بالإسم^(١)، على أساس أنّه إنّ كان الاستثناء بالحرف - والحرف يكون الموضوع له والمستعمل فيه خاص - فلا بدّ أنّ يكون مستعملاً في نسبة إخراجيّة معيّنة، وحينئذٍ، لا يمكن أن يُراد منها الإخراج من الجميع، وإنّ كان الاستثناء بالإسم، - والموضوع له فيه عام، والمستعمل فيه عام - فلا بأس أن يكون مستعملاً في كلّ الإخراج، ويُراد منه حينئذٍ، الإخراج من الجميع، ثمّ إنه (قده)، اعترض على هذه الصيغة المجملّة باعترضين.

الاعتراض الأول: هو أنّه لو سلّم اختلاف الحرف عن الإسم من حيث الموضوع له والمستعمل فيه، فهو لا يضر بالمقصود، إذ مع هذا يمكن افتراض أنّه قد أراد من الحرف حينئذٍ الإخراج من الجميع، لأنّ الإخراج مفهوم كلي، وله أفراد، وهذا الإخراج من الجميع أحد أفراد هذا الكلي، فلم يخرج بهذا عن كون الموضوع له خاصاً.

وكذلك يقال في الإخراج من الجملة الأولى. لكن دون أن يختص بواحدة منها فقط فأداة الاستثناء مستعملة في الخاص والفرد، وعليه: فلا فرق بين كون أداة الاستثناء الحرفية مستعملة في أيّ واحد من أفراد الإخراج لعدم منافاة هذا لجزئية المعنى الحرفي، حيث أنّ الاستثناء من الجميع فرد من أفراد كلي الاستثناء فهو كالاستثناء من الجملة الأخيرة فقط.

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.

٢- الاعتراض الثاني: وهو مبني، فإن هذا الكلام مبني على أنَّ الموضوع له في الحروف خاص، وقد حَقَّقنا في بحث المعاني الحرفية أنَّ الموضوع له في الحروف عام وليس خاص، وبناءً عليه حينئذٍ، لا فرق بين كَوْن أداة الاستثناء إسمًا أو حرفاً في مقام الإثبات.

وفيه أنَّه قد اتضح ممَّا ذكرنا سابقاً انه لا فرق إثباتاً بين كَوْن الاستثناء بالحرف أو بالإسم، وأمَّا بحسب مقام الثبوت فقد يَتَبَيَّن سابقاً وجود فرق، وعليه لا بدَّ من دفع كلا الاعتراضين.

أمَّا دفع الاعتراض الأول: ففيه، إنَّ الإخراج من الجميع يكون على نحوين، إذ تارة يُلحظ الإخراج من الجميع بواسطة أداة الاستثناء بعد تحويل الجميع إلى شيء واحد، وذلك بإعمال عناية الوحدة الاعتبارية بين كل هذه الجماعات الواقعة في طرف المستثنى منه، وحينئذٍ، نخرج منهم الفساق بما هم جماعة واحدة.

وأخرى يُلحظ الإخراج من الجميع بالاستثناء، مع إبقاء تلك الجماعات على حالها، ثلاث جماعات، ونخرج منهم الفساق بما هم ثلاث جماعات.

أمَّا على الأول: فصحيح، أنَّه ليس عندنا إلاَّ إخراج واحد، لشيء واحد، من شيء واحد، ولا تكون أداة الاستثناء مستعملة إلاَّ في نسبة إخراجية واحدة.

ولكن هذا كما عرفت سابقاً يحتاج إلى عناية لتوحيد هذه الجماعات الثلاث، وهذه العناية معقولة ثبوتاً، لكن تحتاج إلى دليل أو قرينة إثباتاً، ومع عدم الدليل أو القرينة فلا موجب للإلتزام بها.

وأمَّا على الثاني: وهو الإخراج من الجميع بما هم ثلاث جماعات وبلا عناية توحيد، ففيه، إنَّه يستحيل القول بأنَّ هذا إخراج واحد، وذلك لأنَّ الإخراج نسبة قائمة بين المخرَج منه، والمخرَج، والنسبة تتكرر بتكرر طرفها في أحد الجانبين، والمفروض هنا، أنَّ المخرَج منه متعدد في مقام الإخراج،

وما دام أنّ هذا الطرف متعدد، وقد لوحظ كذلك، فإنّه يستحيل إسباغ شكل الوحدة عليها اعتباراً، ما دام أنّ أطراف النسبة الإخراجية متعددة، وقد استعمل الإخراج ولوحظ بنحو المعنى الحرفي، والنسبة القائمة بين الكثير والكثير تكون نسباً كثيرة، وهذا هو نكتة ما قلناه من الفرق في تحقيق المسألة بين كون أداة الاستثناء اسماً أو حرفاً.

وأما دفع الاعتراض الثاني الذي كان يرجع إلى اعتراض مبائي، فلنا عليه تعليقان.

أ - التعليق الأول: وهو مبائي كذلك، حيث أنّ الصحيح، أنّ الموضوع له خاص في باب الحروف وليس عاماً، كما برهنا على عدم معقوليته.

ب - التعليق الثاني: هو أنّ ما ذكره من الخلاف المبائي، وإن كان يفيد صاحب الكفاية (قده) لكنه لا يفيد العراقي (قده).

وتوضيحه هو، إنّ صاحب الكفاية يخالف مشهور المحققين في مسألة إنّ المعنى الحرفي والمعنى الإسمي هل هما متحدان ذاتاً، أم متغايران ذاتاً؟ وقد ذهب المشهور - كما هو الصحيح - إلى تباينهما ذاتاً حتى بقطع النظر عن اللحاظ.

وذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أنّهما متحدان^(١) ذاتاً ومعنى، بل كلاهما موضوعان لمفهوم واحد، غايته أنّهما متغايران باللحاظ، من حيث الآلية والاستقلالية فقط، فما وُضعت له «إلاً»، وضعت له كلمة «استثناء»، وإنّما يختلفان باللحاظ، حيث يُستعمل «إلاً» مع لحاظ المعنى آلياً، ويستعمل لفظ «أستثني» مع لحاظ المعنى استقلالياً، لأنّ الموضوع له والمستعمل فيه فيهما عاماً، عند الأخوند (قده)، وعليه يكون الحرف كالإسم، ومعه يمكن أن يرجع الاستثناء إلى الجميع، سواء كانت أداة الاستثناء حرفاً أو اسماً، لأنّ

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ١٣ - ١٤.

كونها كذلك لا يغيّر من طبيعة المعنى الموضوع له أو المستعمل فيه، لأنّ كليهما موضوعان لطبيعي الإخراج ومعه، قد يُراد به واحد، وقد يراد به أكثر من واحد، غايته أنّه يختلف من حيث اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وأما على بناء العراقي (قده) حيث وافق المشهور في الجملة على أنّ المعاني الحرفية معاني نسبية تغاير في حقيقتها وسنخيتها المعاني الإسمية، «فمن» تدل على النسبة الابتدائية، و«إلا» تدل على النسبة الإخراجية، لكنّه يختلف عنهم، حيث أنّ المشهور يقولون أنّه لا يمكن تعقل جامع بين النسب، حتى ولو كانت نسبتين متماثلتين، ليكون هو الموضوع له الحرف، بل لا محالة يكون موضوعاً لنفس الأفراد والجزئيات، أي لكل نسبة نسبة، وسقوا ذلك بالوضع العام والموضوع له خاص، ومعه، يكون المستعمل فيه خاص أيضاً لا محالة، كل ذلك، باعتبار أنّ النسب الحرفية لا يوجد جامع فيما بينها يوضع له الحرف ولو كانت نسباً متماثلة كما عرفت ذلك.

وحينئذ قالوا: بأن استعمال الحرف في الفرد يختلف عن استعمال الإسم في الفرد، فإن لفظة «رجل» لم يوضع لفرد حتى يُستعمل فيه مباشرة، بل وضعت للمعنى العام، فُتستعمل في ذلك المعنى الذي وضعت له، وحينئذ، إذا أُريد استعمالها في الخاص، «زيد مثلاً»، ينبغي أن يكون بنحو تعدد الدال والمدلول، لأنها لم توضع «لزيد»، إذن، لإرادة زيد منها يحتاج إلى قرينة، أي إنّ خصوصية الفرد منها تحتاج إلى قرينة أخرى تدل عليها.

وأما في باب الحروف، فإنّه لما كان الموضوع له فيها خاص، فإنّ الخاص يُراد بنفس اللفظ، لأنّ اللفظ موضوع له.

وهذا صحيح كما برهنا عليه في محله.

ولكن المحقق العراقي (قده) رغم أنّه وافق المشهور في أنّ المعاني الحرفية تغاير المعاني الإسمية سنخاً وذاتاً، فقد ذهب^(١) إلى أنّ الوضع في

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.

الحروف عام والموضوع له عام بدعوى وجود جامع بين النسب الابتدائية، وجامع بين النسب الإخراجية وهكذا، مع اعترافه مع المشهور بأنه سنخ جامع لا يُعقل تصوره مستقلاً في عالم الذهن وإنما دائماً يحضر في الذهن في ضمن الفرد، لأنه إذا حضر مستقلاً إنقلب عن كونه نسبة، لأن النسبة لا تلائم الاستقلالية، ومن هنا اعترف وفاقاً للمشهور، بأن المستعمل فيه الحرف دائماً خاص، لكن يبقى الفرق بين العراقي والمشهور، هو أن المستعمل فيه خاص عند المشهور لا بنحو تعدد الدال والمدلول، بينما المستعمل فيه عند العراقي هو الخاص، لكن بنحو تعدد الدال والمدلول، لأنه موضوع للجامع، إذن بحسب النتيجة كلاهما يسلّم أن المستعمل فيه الحرف خاص ويستحيل أن يكون هو الجامع على إطلاقه، إذ جامعته خلف كونه نسبياً.

وحينئذٍ، لا يظهر أثر لما ذكره العراقي من كون الموضوع له عاماً أو خاصاً، فإنه على كلا التقديرين، المستعمل فيه في الحرف خاص.

إذن، فهذا المبني لا يفيد العراقي في دفع الإشكال، وإنما يدفع الإشكال مبني المحقق الخراساني (قده)، هذه هي المرحلة الأولى من كلام المحقق العراقي (قده).

وقد اتضح مما ذكرنا في مناقشتها، أن ما أفاده (قده) من عدم الفرق الثبوتي بين كون أداة الاستثناء اسماً أو حرفاً، غير صحيح.

وأما ما قد يُقال من أن العطف في قوة التكرار، فإنه لا يفيد شيئاً في المقام، وذلك لأنه إنما يكون كذلك عندما نحذف أمراً كان لولا العطف ممّا لا ينبغي حذفه كما في مثل: «أكرم زيداً وعمرواً»، وهذا لا ينطبق على الصورة الأولى حينما نقول: «أكرم العلماء، وأكرم الشيوخ، وأكرم الهاشميين إلاّ الفساق»، حيث لا يوجد محذوف على الإطلاق، بل العطف هنا مجرد ضمّ جملة إلى جملة أخرى وإيجاد صلة بينهما، وهذا ليس في قوة التكرار.

نعم، العطف الذي يكون في قوة التكرار إنما هو العطف الذي يُستغنى به عن شيء كما لو قال: «أكرم زيداً وعمرواً وخالداً»، كما في الصورة

الثالثة، فهنا معناه: «أكرم زيداً، وأكرم عمرواً» الخ. نعم، لو قيل هذا في قوة التكرار لكان أمراً معقولاً، وعليه: فهنا ينطبق ما ذكرناه.

نعم في الصورة الثالثة وهي ما إذا فُرض أن المحمول لم يتكرر، وإنما المتكرر هو الموضوع كما لو قال: «أكرم العلماء والهاشميين والشيوخ»، فهنا لو قيل: أن العطف في قوة التكرار، بمعنى رجوع ذلك إلى «أكرم العلماء، وأكرم الشيوخ، وأكرم الهاشميين»، لكان أمراً معقولاً.

لكن حينئذ يُصاغ من ذلك إشكال حاصله: أنه يكون حكم الصورة الثالثة كحكم الصورة الأولى، حيث أنه في الصورة الأولى صرح فيها بالموضوع والمحمول، وهنا في الصورة الثالثة صرح فيها بالموضوع وقدّر المحمول، وعليه: فيجب أن يسري حكم الصورة الأولى إلى الصورة الثالثة، لأنه حينئذ لا فرق أساسي بينهما باعتبار، أن المقدّر كالمذكور صريحاً ويترتب عليه، أن يُعطى حكم الأولى للثالثة.

ونحن كنا نقول في الصورة الأولى بأن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط إذا كانت أداة الاستثناء حرفاً، ولكن في الصورة الثالثة كنا نقول: إنه يرجع إلى الجميع ولو كان حرفاً، وحينئذ، بناءً على ما ذكر من كونه العطف في قوة التكرار، فإن الاستثناء يرجع إلى الجملة الأخيرة فقط كالصورة الأولى.

بينما ذكرنا أن الاستثناء في الصورة الثالثة يرجع إلى الجميع، لأن إرجاعه إلى الأخيرة فقط معناه التوجه إلى «أكرم» المقدّرة مستقلاً، مع أن فرض كونها مقدّرة ومنزلة على ما هو مصرح به، يعني هذا تعويلاً على ما صرح به، ومعنى هذا، أن هذا التقدير هو إلغاء لما صرح به، وهذه التبعية في مقام البيان، تستدعي في مقام الإرجاع أيضاً، أن يكون إرجاع الاستثناء إليها بنحو التبعية، وذلك بالباس ثوب الوحدة للجماعات الثلاثة، لكي يتطابق النظر إليها في مقام الاستثناء مع النظر إليها في مقام البيان، هذا كله لو سلم أن العطف في قوة التكرار عرفاً، وإن كان هو كنظرية نحوية لا أكثر.

٢ - المرحلة الثانية: من كلام المحقق العراقي (قده)، وهو أغرب من كلامه الأول، حيث يقول^(١) هنا: إنه لا إشكال في أنّ هذا المستثنى يهدم الإطلاق في الجملة الأخيرة - ولنفرض إنّ الأخير هي جماعة «الهاشميين» - ولذا نرفع اليد عن الإطلاق فيها، وأما الإطلاق في الجملة الأولى وكذا الثانية، فإن النسبة بينه وبين الإطلاق المستثنى، هي العموم من وجه.

وتوضيحه: هو إن مقتضى الإطلاق في قوله، «أكرم العلماء، وأكرم الشيوخ»، إنه يشمل العدول والفساق من هذه الجماعات في عقد المستثنى ومقتضى الإطلاق في قوله «إلا الفساق»، يشمل فساق هذه الجماعات نفسها وفساق غيرها، إذن فهنا إطلاقان متعارضان بنحو العموم من وجه، ومعه، فلا بدّ من تطبيق قواعد باب التعارض على ما يأتي في كلامه الثالث.

وهذا الكلام من العراقي غريب.

أما أولاً، فلأنّ كلمة «الفساق» - المستثنى - وإن كانت في نفسها لها إطلاق يشمل الفاسق من «العلماء والشيوخ والهاشميين وغيرهم» ممّن لم يقع في عقد المستثنى منه، إلا أنّه بعد أن وقعت كلمة الفساق مدخوله لأداة الاستثناء وفي سياقه، حينئذ يكون الاستثناء قرينة متصلة على تحديد دائرة «الفساق» في ضمن دائرة المستثنى منه، وحينئذ يصبح المستثنى منه مجملاً ومردداً بين الجملة الأخيرة وبين الجماعات الثلاث، فإنه حينئذ، يصبح المستثنى أيضاً مجملاً ومعه، يستحيل أن يبقى «للفاسق» أي إطلاق، لأنّ هذا الإطلاق فرع أن يكون دائرة المستثنى منه أوسع، وهذا لم يُحرز كما عرفت.

إذن، فكأنّ المحقق العراقي (قده) ملتفت إلى الإطلاق الذاتي لكلمة «فساق» بقطع النظر عن وقوعه في سياق الاستثناء.

والخلاصة: هي أنّ الإجمال في المستثنى منه يوجب الإجمال في

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٥٩.

المستثنى، فلا ينعقد إطلاق في دائرة المستثنى ليُجعل ذلك معارضاً مع الإطلاق في المستثنى منه.

وأما ما يرد عليه ثانياً، هو أن يُقال: إنه لو سلّمنا تمامية هذين الإطلاقين، فإنه لا تصل النوبة إلى تعارضهما، بل يتعيّن تقديم إطلاق المستثنى على المستثنى منه، لأنه حاكم عليه، وذلك لأن الاستثناء له نظر تحديدي وتضييقي في دائرة المستثنى منه، فيكون حاكماً عليه، ومعه لا تكافؤ بين الإطلاقين ليرجع إلى قواعد باب التعارض.

٣ - المرحلة الثالثة: من كلام المحقق العراقي (قده)، هو أنّه بعد أن افترض هذين الإطلاقين، وافترض تعارضهما، قال: بأنّ هذين الإطلاقين كلاهما غير ثابت في نفسه، لا لأنّ أحدهما يمنع عن ثبوت الآخر، بل لأنّ كلاّ منهما في نفسه غير ثابت، والسبب عنده، هو أنّ كلا الظهورين دوريّ، حيث أنّ ظهور المستثنى منه في الإطلاق متوقف على عدم تمامية ظهور المستثنى في الإطلاق، إذ لو تمّ ظهوره فيه لكان قرينة عليه، وعدم تمامية ظهور المستثنى في الإطلاق، متوقف على ظهور المستثنى منه في الإطلاق، وهذا يعني: توقف ظهور المستثنى منه في الإطلاق على ظهوره في الإطلاق، وكذا لو أخذنا جانب المستثنى، فإنّ ظهوره في الإطلاق متوقف على عدم تمامية ظهور المستثنى منه في الإطلاق، وعدم تمامية ظهور المستثنى منه في الإطلاق، متوقف على ظهور المستثنى في الإطلاق وهكذا فإنّ كلاّ منهما يكون متوقفاً على نفسه، ومعه يستحيل وجودهما.

وهذا الكلام من العراقي (قده) مظهر من مظاهر تصور عام عند القوم حينما يريدون إبطال شيء بالدور، فيقولون: إنه متوقف على كذا، وكلّ متوقف على نفسه يستحيل وجوده.

وهذا النوع من التفكير غير تام في نفسه، لأنّ ما هو المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه، لا وجود المتوقف خارجاً بعد التسليم بتوقفه على نفسه، ثم بعد ذلك نقول، أنّ هذا لا يوجد.

وفرق بينهما، إذ تارة نقول: إنَّ هذا الشيء متوقف على نفسه، وحيث أنَّه كذلك فلا يوجد لأنه دوري، وأخرى نقول: يستحيل توقف الشيء على نفسه ولأجل ذلك يستحيل وجوده، والصحيح هو الثاني.

وكأنَّ العراقي هنا فرض أنَّ هذا الظهور متوقف على نفسه، وفرض الظهور الآخر كذلك، وبعد ذلك قال: ولأجل ذلك لا يوجدان، بينما هذا مستحيل لأنه لا يتوقف الظهور على نفسه.

وإن شئت قلت: إنَّ محذور الدور لا يندفع بمنع وجود الموقوف والموقوف عليه خارجاً وإن كان دائراً، وإنَّما يندفع بإبطال أحد التوقيين في نفسيهما، فإنَّ المستحيل هو عليّة الشيء لنفسه في عالم العليّة والملازمات، أي في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود الخارجي، فاستحالة الدور ليست من شؤون عالم الوجود الخارجي لكي نكتفي في دفع عائلة الدور في المقام، بمنع انعقاد الإطلاقين خارجاً في مورد تعارضهما، بل لا بدّ من إبطال أحد التوقيين، لأنَّ المستحيل هو نفس توقف الشيء على نفسه.

ومن هنا، فإنَّنا بحاجة لحل هذه الشبهة.

وحلّها، هو أن يقال إن كلاً من الإطلاقين متوقف على عدم الظهور الشأني للآخر في الإطلاق وليس على عدم الظهور الفعلي للآخر في الإطلاق، مع أنَّ الظهور الشأني لكل منهما في الإطلاق موجود، والظهور الفعلي لكل منهما غير موجود، إذن، فهذم الظهور الفعلي في أحدهما متوقف على عدم الظهور الشأني في الآخر لا الظهور الفعلي، وعدم الظهور الشأني في ذاك، متوقف على الظهور الفعلي في الآخر، وكذلك يُقال في الظهور الآخر، إذن فالظهور الفعلي في كل منهما غير موجود لوجود الظهور الشأني في قبالة، إذن، فلا دور، لا في مرحلة الظهورين الشأنيين ولا في مرحلة الظهورين الفعليين.

أمّا في مرحلة الظهورين الشأنيين الإقتضائيين فلأنَّ كلاهما موجود، وكل منهما لا يتوقف على عدم الآخر.

وأما في مرحلة الظهورين الفعليين، فلأنّ فعلية كل منهما متوقف على عدم الظهور الشأني في الآخر، لا على عدم فعلية الآخر ليلزم المحذور، وعليه فالتنافي في كليهما غير ثابت، لأنّ الشأنية ثابت فيهما وهي تمنع من ثبوت الإطلاق الفعلي فيهما، وعليه فلا يكون أيّ منهما فعلياً، ويكون حالهما حال كل ضدين، فإنّ وجود أحد الضدين لا يتوقف على عدم الوجود الفعلي للضد الآخر، بل على عدم المقتضي للآخر، وكذلك هنا، فإنّ فعلية كل من الظهورين يتوقف على عدم المقتضي للفعلية في الآخر، وحيث أنّ المقتضي للفعلية في الآخر موجود، فلا ظهور في الفعلية هنا كما لا ظهور للفعلية هناك للتمانع.

هذا تمام الكلام في المرحلة الثالثة من كلام المحقق العراقي، وفيها اتضح إنّ كلامه غير صحيح.

وكل ما تقدّم من الكلام في رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة فقط أم إلى كل الجمل، كان المنظور فيه قابلية نفس الاستثناء، وإنه ما هي حدود قابليته.

وبقي علينا أن نبين الحال بالنسبة إلى قابلية نفس المستثنى، إذ قد يتعذر إرجاع الاستثناء إلى الجميع، لا لقصور في الاستثناء، بل لقصور في نفس المستثنى، كما في قوله: «أكرم العلماء وأكرم الهاشميين إلّا الجهال»، حيث أنّ عنوان الجهال لا معنى لاستثناءه من العلماء، لعدم انقسامهم إلى جهال وغير جهال.

وتوضيح الحال في ذلك هو، إنّ العنوان المذكور في المستثنى المدخول لأداة الاستثناء يتصور على عدة أنحاء.

١ - النحو الأول: هو أن يكون له معنى واحد، وهذا المعنى قابل لأن يخرج من جميع الدوائر والجمل السابقة على الاستثناء، وحيث لا يكون في ناحية المستثنى قصور، فيبقى البحث في قابلية نفس الاستثناء في الرجوع إلى الجميع وعدمه.

٢ - النحو الثاني: هو أن يكون له معنى واحد وهو لا يصلح لأن يخرج إلا من الجملة الأخيرة كما في المثال المتقدم، فإن الجهال لو كان معناه لغة هو من لا يعلم، فمن الواضح أن هذا العنوان لا يخرج من العلماء، إذن، فيتعين رجوعه إلى الجملة الأخيرة وذلك لضيق في المستثنى.

٣ - النحو الثالث: هو أن يفرض أن العنوان المستثنى مشترك لفظي بين معنيين، أحدهما قابل للإخراج من الجميع، والآخر غير قابل، ولم تقم قرينة على تعيين أحد المعنيين، كما لو قال: «أكرم العلماء والهاشميين إلا الجهال»، وفرض أن كلمة الجاهل مشتركة لفظياً بين من لا يعلم، وبين من ليس برشيد، إذ بناء على الأول لا يمكن رجوعه إلى الجميع، وبناء على الثاني، يمكن رجوعه إلى الجميع، ولكن لا قرينة على تعيين أحدهما.

وحينئذ، إن فرض أن الاستثناء كان من الصورة الأولى دون الثانية والثالثة من الصور السابقة، فلا أثر لهذا البحث بلحاظ ما قبل الأخيرة، إذ سواء أريد من المستثنى معنى يقبل الإرجاع إلى الجميع أم أريد منه معنى يقبل الإرجاع إلى الأخيرة فقط، فعلى أي حال، سوف يتعين بالأخيرة، ولا أثر عملي بلحاظ ما قبل الأخيرة، لأنه على التقديرين، يتعين التمسك بإطلاق ما قبل الأخيرة.

وإن فرض أن الاستثناء كان من الصورة الثانية أو الثالثة، فحينئذ، سوف يكون له أثر، لأن المستثنى إن كان معنى يقبل الإخراج من الجميع، فسوف يرجع إلى الجميع، وإن كان معنى لا يقبل الإخراج من الجميع، إذن، فسوف يخرج من الأخيرة فقط، وهذا يصير من موارد إجمال ما قبل الأخيرة، لأنه متصل بما يحتمل قرينته.

٤ - النحو الرابع: هو أن يكون للمستثنى معنيان، لكن لا بنحو الإشتراك اللفظي، بل بنحو الحقيقة والمجاز كما في المثال نفسه، لو قلنا بأن المعنى الحقيقي للجاهل هو من لا يعلم شيئاً والمعنى المجازي له هو من ليس برشيد، فحينئذ، إن كان المعنى الحقيقي يقبل الإرجاع إلى الجميع،

فالحال كما تقدم، وإن كان المعنى المجازي هو القابل للإرجاع دون الحقيقي، حيثُذ، بإجراء اصالة الحقيقة في المستثنى يتعين أنَّ لا يرجع إلى الجميع، لأنه بعد جريان اصالة الحقيقة يتعين في المعنى الذي لا يمكن إرجاعه إلى الجميع، فيختص بالأخيرة، وبهذا تمّ البحث في هذه المسألة.



تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد

هل يجوز تخصيص العام القطعي الصدور بخبر الواحد، أو لا يجوز؟ .
وهذا البحث ينبغي أن يُفرغ فيه عن تقديم الخاص على العام، أو كونه الخاص قرينة على العام بمقتضى قوانين الجمع العرفي .

لكن الإشكال في أنه إذا كان ذو القرينة، - وهو العام - قطعي السند، وكانت القرينة - وهي الخاص - ظنية السند، فهل إنَّ القرينة تبقى على حالها من القرينة على العام، أم أنها تتعطل قرينتها، فلا تكون قرينة عليه .

وهنا بعد الفراغ عن أصل قرينة الخاص على العام، يكون الاستشكال، في أن الخاص الظني السند، هل يُخصَّص العام الكتابي أو مطلق الدليل العام القطعي السند؟

وهذا الإشكال، بحسب الدقة، ينحل إلى جهتين من الاستشكال، لكل منهما حيثيتها الخاصة .

١ - الجهة الأولى: هي أنه قد يُقال: بأنَّ خبر الواحد إنما نعمل به ونجعله قرينة، إذا تمَّ الدليل على التعبد بسنده .

وحينئذٍ يُقال: بأنَّ دليل حجية خبر الواحد لا إطلاق فيه لموارد معارضة خبر الواحد للعام القطعي السند، كتابياً كان أو سنة متواترة .

فهنا، حيثية الاستشكال إذن، هي المناقشة في إطلاق دليل الحجية الذي يكون مفاده التقييد بالسند، حيث يُقال حينئذٍ، إنَّ دليل الحجية في

الخبر، ليس فيه إطلاق لأخبار الآحاد المخالفة لدليل قطعي، حتى لو كانت المخالفة بنحو العموم والخصوص المطلق، وهذا الاستشكال له تقييدان.

١ - التقريب الأول: هو أن يُقال: إن دليل الحجة قاصر ذاتاً عن الشمول لخبر الواحد، بدعوى، إن دليل الحجة هو الإجماع أو سيرة المتشركة، والقدر المتيقن منهما هو، مورد عدم المعارضة مع العام القطعي ولو بنحو العموم والخصوص المطلق، وحينئذ لا يكون عندنا في مورد المعارضة مع العام القطعي دليل على حجة الخبر.

٢ - التقريب الثاني: هو أن يُقال: إنه لو سلمنا أن الإطلاق في دليل حجة الخبر يقتضي أن خبر الواحد حجة، سواء خالف العام القطعي السند أم لا، لكن هذا الدليل على الحجية سقط إطلاقه بمقيد، والمقيد هو الأخبار الواردة عن أئمة الهدى عليهم السلام، القائلة: بأن «ما خالف كتاب الله فهو زخرف أو باطل، أو لم نقله، أو، أضرب به عرض الجدار» ونحو ذلك، وحينئذ، فهذه الروايات مقيدة لإطلاق دليل حجة الخبر ومعه لا يبقى دليل حجة الخبر شامل لمورد مخالفة الخبر للعام القطعي السند.

وكلا التقييين مرجعهما إلى استشكال واحد، حاصله: إنه لا دليل على حجة الخبر في هذا المورد.

والحقيقة الأولى بحثناها مفصلاً في موردين، أحدهما، في بحث حجة خبر الواحد، لأن مرجع هذا الكلام إلى التفصيل في حجة خبر الواحد، والثاني في بحث تعارض الأدلة، لأن التقريب الثاني للاستشكال يجعل الأمر كأنه تعارض بين الخبر والكتاب.

٢ - الجهة الثانية: من الإشكال هي: إنه بعد الفراغ عن أن دليل حجة خبر الواحد له إطلاق في نفسه، ولم يقيد هذا الإطلاق بمقيد، ومقتضى إطلاقه حينئذ، حجة خبر الثقة الذي يكون أخص مطلقاً من العام الكتابي، فلو أخبر ثقة بأن عقد المزبنة باطل، فيكون ذلك تخصيصاً للعام الكتابي، «أوفوا بالعقود».

ولكن حيثُذِ سوف نواجه دليلين ينبغي أن نحسب حساب التوفيق بينهما .

وتوضيح ذلك هو ، إننا تارة ننظر إلى خطاب «أوفوا بالعقود» الناظر إلى الحكم الواقعي القطعي ، وإلى خطاب ، «عقد المزبنة باطل» ، الناظر للحكم الواقعي الواصل بالظن ، فنرى أن هذين الخطابين ليسا متعارضين ، لأن أحدهما قرينة ، والآخر ، ذو قرينة ، وفي مقام الكشف عن الواقع لا تُعارض القرينة ذا القرينة ، بل تقدم عليه .

وأخرى ننظر إلى دليل الحجية في كل منهما ، فنرى أن خطاب «أوفوا بالعقود» ، إنما تمسكنا بعمومه ببركة دليل حجية الظهور الراجع إلى اصالة العموم وعدم التخصيص ، كما أن الخبر القائل بأن عقد المزبنة باطل ، إنما تمسكنا به لأجل دليل حجية الخبر الواحد الذي عبّنا بصدور هذا الخبر عن المعصوم عليه السلام .

إذن ، أمامنا حيثُذِ دليلان ، دليل حجية العموم ، ودليل حجية السند ، فلا بد من أن نرى ميزان هذين الدليلين .

وهذان الدليلان وإن كان كل منهما حجة بالفعل ، لكن لا يُعقل إعمالهما معاً ، كما هو واضح ، بل لا بد من سقوط أحدهما ، إذن ، فهنا لا معنى للتمسك بمسألة القرينة وذو القرينة ، لأنه لا أخصية بين هذين الدليلين ليكون أحدهما قرينة على الآخر بالأخصية ، وإنما الأخصية هنا بين نفس الخطابين لا بين دليلهما ، إذن فنحتاج إلى حساب جديد غير حساب الأخصية لنرى أي الدليلين يُقدم على الآخر ، حيث أنه قد يُقال : إن دليل حجية العموم - وهو اصالة عدم التخصيص واصالة العموم - يكذب دليل حجية السند ، لأنه يقول حسب الفرض ، الأصل عدم التخصيص ، ودليل حجية خبر الثقة ، يقول : ورد مخصّص ، إذن فهنا إمارتان متعارضتان ، وكل منهما حجة في نفسه ، ولا معنى للقرينة هنا ، وحيثُذِ ، يتعارضان ويتساقطان .

وهذه الحيثية قد عالجناها في بحث الجمع العرفي في تعارض الأدلة

حيث قلنا: إنه لو كان سند القرينة ظنياً، وسند ذي القرينة قطعياً فإنه حينئذ نواجه هذه المشكلة.

وقد يُقال: إنه لا موجب لإثارة هذه المشكلة، وذلك لأن دليل حجية العموم مقيد بعدم قيام القرينة على الخلاف، ودليل التعبد بالخبر الواحد يتعبدنا بصدق هذا الخبر، أي بصدور القرينة من المولى، وحينئذ، يكون دليل حجية الخبر رافعاً لموضوع دليل حجية العموم بالحكومة، وحينئذ، لا معارضة بين دليل حجية العام ودليل حجية الخبر.

لكن هذا الكلام غير تام، لأن دليل حجية العموم ليس مقيداً بعدم وجود القرينة واقعاً على الخلاف، وإنما هو مقيد بعدم إحراز القرينة على الخلاف، لأنه من الواضح أنه لو احتملت القرينة المنفصلة على الخلاف والتخصيص في مورد آخر، لكنا ننفي هذا المخصص المنفصل باصالة العموم، وهذا يعني، أن المخصص المنفصل بوجوده الواقعي ليس هو الهادم لموضوع دليل حجية العموم، كيف؟ وهو في موارد الشك في وجوده، يُنفي باصالة العموم، ومعه لا يُعقل دعوى أن دليل حجية العموم مقيد بعدم المخصص المنفصل بوجوده الواقعي، بل هو مقيد بعدم إحراز المخصص على الخلاف وبعدم العلم به.

والفرق هو، أنه إذا قلنا بأن دليل حجية العموم مقيد بعدم وجود المخصص والقرينة واقعاً، فدليل حجية الخبر يُثبت لنا تعبداً صدور الخبر المخصص واقعاً، وهذا يعني، أن دليل حجية الخبر يكون نافياً لموضوع حجية العموم، ويكون حاكماً عليه بحكومة ظاهرية كما تقدم، لأن دليل حجية العموم مشروط بعدم المخصص واقعاً، ودليل حجية الخبر يُثبت المخصص ظاهراً، وهذا معنى الحكومة ظاهراً، ولا تعارض حينئذ بين العموم والخبر أصلاً.

لكن الأمر ليس كذلك، لأن موضوع دليل حجية العموم ليس مقيداً بذلك، بل هو مقيد بعدم إحراز المخصص أو العلم به.

وهنا قد ينشأ توهم آخر ويُقال: إنه لا إشكال في هذه القضية، وذلك لأنه بناء على أن الإمارات منزلة منزلة القطع الموضوعي، فإن دليل حجية العموم، موضوعه، عدم العلم بالمختص، وخبر الواحد علمٌ تعبدي بالمختص، لأن دليل حجته، مفاده أن هذا علم، لأنه منزل للإمارة منزلة العلم، فيكون دليل حجته حاكماً على دليل حجية العموم أيضاً، لكن الحكومة هذه حكومة واقعية لأنها تنزيل لفرد أجنبي منزلة الفرد المأخوذ غاية في دليل موضوع الحجة.

وهذا الكلام غير تام أيضاً، وذلك لأنه لو سلم أن أدلة الحجة في المقام كانت أدلة قابلة لأن يكون فيها حاكم ومحكوم، فإنه إذا لم ندخل مصادرة جديدة، فالقضية لا تنحل على القاعدة وذلك، لإمكان أن نقول، بأن العكس - وهو حكومة دليل حجة العموم على دليل حجة الخبر - هو الصحيح، لأنه كما أن دليل حجة العموم أخذ في موضوعه عدم العلم بالمختص، وخبر الواحد علمٌ تعبدى، فكذلك نقول: إن دليل حجة الخبر - صدق العادل - أخذ في موضوعه عدم العلم بكذب العادل، وشهادة العام بكذب العادل تعبدنا بكذبه، فتكون اصالة العموم حاكمة على دليل حجة الخبر، إذن، كل من الطرفين يُشكل علماً تعبدياً يحقق غاية الحجة في الآخر.

وعليه: فالمسألة بحاجة إلى علاج كل من الدليلين في نفسه وبحسب ذاته، لنرى أيهما يُقدم على الآخر بلا ضم أي عناية، فعلى القاعدة، مجرد قوانين الحكومة الظاهرية أو الواقعية لا تكفي في كون هذا الدليل مقدماً على ذلك بلا ضم عناية.

والصحيح هو أن يُقال في علاج هذه الشبهة، أن دليل الحجة في كل من الموردين هو السيرة العقلانية، والاستدلال بالسيرة له منهجان كما تقدم.

١ - المنهج الأول: وقد سلكه المحقق الأصفهاني (قده)^(١) وحاصله:

(١) نهاية الدراية - ج ٣ - الأصفهاني - ص ٢٥٣ - ٢٥٤.

إن الاستدلال بالسيرة يكون على أساس أن معنى السيرة هو السلوك والعمل المجسّد بسلوك وعمل العقلاء خارجاً.

ومن نتائج هذا النهج، الإقتصار في الحجية على خصوص ما مارسه العقلاء في حياتهم العملية، فمثلاً، لا يمكن الاستدلال بسيرة العقلاء على قضية - «إن من حاز ملك» - لأن العقلاء لم يمارسوا هذا.

٢ - المنهج الثاني: هو الاستدلال بالسيرة، بمعنى خلفيات السيرة والمضمون والمحتوى الإرتكازي لها، وهو أمر يكون وراء سلوك العقلاء في حياتهم العملية، وبهذا المعنى، يكون للسيرة مدلول أوسع، لأن خلفيات السيرة ومحتواها الإرتكازي الموجود وراء السلوك لا يحدده ما يحدّد السلوك الخارجي للعقلاء كما يحدث لهم في ظروف معينة.

وحيثُ، إذا فرضنا أن بنينا على حجية السيرة بالمنهج الأول، فهذا معناه، إن الاستدلال بالسيرة يكون استدلالاً بالقضايا الخارجية التي مارسها العقلاء، وحيثُ، من الواضح أنه إذا كان دليل حجية كل من العموم والخبر هي السيرة، ونظرنا إلى العموم والخبر كقضيتين خارجيتين، فلا يُعقل انعقاد سيرة العقلاء على العمل بهما معاً، كما لا يُعقل أن يقدّم العقلاء أحدهما على الآخر في سيرته، بل لا بدّ من العمل على طبق أحدهما فقط، ولذا لا تصل النوبة إلى إيقاع التعارض بينهما والتساؤل عن المقدّم منهما، لأن معنى تمامية كل من الدليلين، إن العقلاء عملوا فعلاً بالخبر وعملوا بالعموم، وهذا غير معقول، لأنّهما متنافيان، إذن فلا بدّ أن يكون عملهم على طبق أحدهما.

وعلى هذا الأساس، لا بدّ من تغيير صيغة البحث، فبدلاً عن القول بأن دليل الحجية في كل منهما تام في نفسه، وأنّ أيّهما يُقدّم على الآخر، بدلاً عن هذا نقول: إن دليل الحجية يستحيل أن يتمّ فيهما معاً، بل العقلاء إما أن يعملوا بهذا فقط، أو بذاك فقط، وعليه: حيثُ ينبغي الرجوع إلى العقلاء، لنرى أنّهم في هذه الحالة، بأيّ الدليلين يعملون؟

وهنا ندّعي أنّ السيرة العقلانية قائمة على العمل بخبر الثقة، وتخصيص العام به.

وأما إذا فُرض أن نبينا على حجة السيرة بالمنهج الثاني للاستدلال بالسيرة، فحينئذٍ، يجب أن نتصور قضيتين كليتين شرطيتين لا تهافت بينهما، وهاتان القضيتان أيضاً ندعي فيهما أن حجة العموم مشروطة بعدم قيام الحجة على القرينة المنفصلة، وحينئذٍ، تكون حجة خبر الواحد رافعة لموضوع تلك القضية المشروطة، وهذا يعني، إن دليل حجة الخبر يكون وارداً على الأول ورافعاً لموضوعه من باب الورود، وليس من باب الحكومة، لأن الحكومة في السيرة غير معقولة، لأن مرجع الحكومة بحسب الروح إلى التخصيص، والتخصيص في السيرة العقلائية غير معقول، لأن السيرة ليست دليلاً لفظياً، إذن فلا بد من رفع التهافت بالورود حيث به نرفع الموضوع، وعليه، فيقدم خبر الواحد على العام، وعليه نبني على تخصيص العام القطعي بخبر الواحد.

بقي شيء، وهو أن يقال: إذا ابتلينا بالمعارضة بين دليل حجة خبر الواحد، ودليل حجة العموم، فمع قطع النظر عما ذكرنا، يمكن القول: بأن دليل حجة خبر الواحد أخصّ مطلقاً من دليل حجة العموم، فيتقدم عليه بالأخصية، بدعوى، إن خبر الواحد دائماً أو غالباً يكون على خلاف إطلاقات القرآن وعموماته، وحينئذٍ، فلو التزمنا بتقديم العموم الكتابي، فهذا يعني إلغاء حجة الخبر دائماً، وهذا معنى الأخصية في دليل حجة الخبر.

وهذا الكلام غير تام، مبني وبناء: أما مبني: فلأن أدلة الحجة في المقام ليست لفظية ليتصور فيها الأخصية، بل دليلها السيرة العقلائية التي لا يُعقل فيها التهافت فيما بينها، والتخصيص معناه، الاعتراف بوجود التهافت فيها، إذن فيكون علاجه بالتخصص كما تقدم.

وأما بناء، فلأنه لو سلمنا أن أدلة الحجة في المقام لفظية، لكن لا نُسلم بأن أغلب أخبار الآحاد يكون على خلافها عمومات قرآنية، حتى لو أريد بالعموم ما يشمل الإطلاقات، إذ هناك أحكام فقهية كثيرة لا يوجد تعرض لها في كتاب الله، وإنما ثبتت وبيّنت بأخبار الآحاد، ولو فرض أن وُجد، ولكن لا يكون معارضاً، خصوصاً بناء على الإجمال في ألفاظ

وُجد، ولكن لا يكون معارضاً، خصوصاً بناءً على الإجمال في ألفاظ العبادات.

وقد اتضح ممّا ذكرناه، أنّ تخصيص العام القطعي بخبر الواحد، ليس مسألة مبرهنة ومستخرجة من نظرية الحكومة، كما تقدمه المدارس التقليدية في الأصول، وإنّما هي مسألة ترجع إلى مصادرة وجدائيّة بالتحليل الذي تقدم، لأنّ ما ذُكر في بيانات متقدمة لتخريج ذلك على القاعدة، لا يصلح أن يكون دليلاً على المدعى.

نعم، هي بعد ثبوت المدعى، تكون هذه البيانات صياغات له وليست براهين على تقديم الخاص المنقول بالخبر على العام الكتابي، وهذا ما أوجب صدمة وبلبله، تستوجب أن نذكر بعض الشواهد للمدعى، ممّا استقرّ عليه البناء في الفقه.

١ - الشاهد الأول: هو أنّه عندما نقول بأن السيرة العقلانية انعقدت على تقديم الخاص المنقول بخبر الثقة على العام الكتابي، ينبغي أن يُعلم بأنّ السيرة العقلانية التي ادّعي انعقادها على ذلك مقترنة بأمرين.

الأمر الأول: هو أنّ هذه العمومات هي بطبعها في معرض التخصيص بالمنفصل - وليست كالعمومات الصادرة من العقلاء والتي لم يبتن أمرها على الاعتماد على القرائن المنفصلة.

الأمر الثاني: هو أنّ هذا خبر الواحد الذي جاء ليُخصّص العام، لو لم نبين على حجّيته لما كنّا نعمل بالعام أيضاً في المقام، ولذا لو فرض أنّه لم يثبت دليل على حجّية هذه الأخبار المخصصة للعمومات الكتابية، فإنّه مع هذا لا يجوز أن يُفترض العمل بتلك العمومات بديلاً عن الخبر، وذلك للعلم الإجمالي بأنّ هذه العمومات مخصّصة، إذ العلم الإجمالي بوجود مخصّصات لها، يوجب عدم جواز إجراء اصالة العموم في هذا العام بعينه وفي ذاك بعينه، وإنّ كان المعلوم بالإجمال من هذه المخصّصات أقل ممّا هو موجود في أخبار الآحاد، لكن مع هذا، فالعلم الإجمالي يوجب عدم جريان

المعلوم على المخصّصات على إجماله .

إذن بلحاظ العناوين التفصيلية ، يكون كلّ عام طرفاً للعلم الإجمالي بالتخصيص .

وقد كنا نقول سابقاً بإنحلال هذا العلم الإجمالي باعتبار حجّية خبر الواحد، وأمّا إذا لم نقل بحجّية خبر الواحد فلا ينحل هذا العلم الإجمالي، لأنّنا نعلم - زائداً على المخصّصات القطعية - بوجود مخصّصات ضمن أخبار الآحاد، وحينئذٍ، مع فرض عدم حجّية خبر الواحد لا يجوز إعمال أصالة العموم في هذا العام بعنوانه وفي ذاك بعنوانه وإنّ أمكن إعمال أصالة العموم في العنوان الإجمالي إذا كان له أثر، وهذا في الحقيقة أمر آخر ينبغي أخذه بعين الاعتبار في مقام عدم استبعاد قيام السيرة العقلانية على العمل بأخبار الآحاد في مقابل العمومات القطعية والعمل بها، هذا المؤيد الأول للوجدان .

الشاهد الثاني: وهو مبني على بحثٍ أشرنا إليه سابقاً، حيث قلنا هناك، إنّ العمومات الواردة عن المعصوم عليه السلام أو في الكتاب الكريم، لما كانت في معرض التخصيص فإنها لا تشملها السيرة العقلانية، ولذا لا يكون ظهورها حجة بالسيرة، لأنها صادرة من قول غير متعارف، وليس له أمثلة ليرى انعقاد السيرة العقلانية على حجّية هذا القول، بل يُقال: إنّ كونها في معرض التخصيص يوجب هدم ثلم إمارتها وكاشفيتها .

وحينئذٍ، فإمّا أن يُقال: بأنّ هذه الظواهر التي هي في معرض التخصيص ساقطة عن الحجّية رأساً، وحينئذٍ، إنّما تُثبت حجّيتها بالجملة، وبعد الفحص عن المخصّص، نثبت ذلك بالسيرة التشريعية لأصحاب الأئمة عليهم السلام لا بالسيرة العقلانية .

ومن الواضح أنّ السيرة التشريعية، القدر المتيقن من حجّيتها هو مورد عدم وجود خبر واحد مخصّص للعام أو مقيد للمطلق .

وإمّا أن يُقال: إنّ هذه المعرضيّة توجب ثلم الحجّية وسقوطها ما لم

نُخرج العام عن هذه المعرصة ونُصيره عاماً نُثبت بالفحص أنه ليس في معرض التخصيص، وذلك بعد الفحص عن المخصص وعدم وجدانه.

وحينئذٍ، ينبغي أن نتنبه أيضاً إلى أن هذا الإخراج عن المعرصة للتخصيص بالفحص - مع أن المخصصات بطبعها لا توجد عادة إلا في ضمن أخبار الأحاد - لا يكون خبراً عاماً سالماً عن التخصيص عادة إلا بعد عدم وجدان المخصص في ضمن أخبار الآحاد.

إذن، نكتة حجية هذا العام عقلائياً غير متوفرة إلا في حال عدم وجود مخصص له في ضمن أخبار الآحاد، إذ بذلك نخرج العام عن المعرصة للتخصيص، وبدون ذلك، لا يمكن أن يُقال بأن هذا العام المخصص بخبر الواحد قد أخرجناه عن المعرصة بدعوى عدم وجدان مخصص له في أخبار الآحاد، إذ مع وجود مخصص له من ضمن أخبار الآحاد لا يبقى هذا العام على حجيته في الظهور في العموم.

الشاهد الثالث: هو أن نبنى على أن الدليل على حجية خبر الواحد هو السيرة العقلانية، وإن الأدلة اللفظية التي يُستدل بها على حجيته هي مسوقة مساق إمضاء السيرة العقلانية، ولذا ركّزنا الكلام على السيرة ولم نركزه على الدليل اللفظي، ولكن مع هذا، فإن الدليل اللفظي ينفع في الجملة، وذلك، أنه تارة نفرض أن إنساناً يجزم بوجدانه بما هو وجداننا، بأن السيرة العقلانية منعقدة على العمل بأخبار الآحاد المخصصة للعمومات، ومعه لا نحتاج إلى عناية، وأخرى نفرض أنه يجزم بالعكس أو يحتمل العكس أي بأن السيرة منعقدة على خلاف ذلك وعلى إلغاء خبر الواحد المعارض للعموم، ومثل هذا الأخير لا ينفعه الدليل اللفظي أيضاً، لأن انعقاد السيرة على خلافه - كما هو المفروض - يوجب أن تكون نفس السيرة هذه، كالقرينة الموجبة لانصراف الدليل اللفظي عن مثل هذا المورد.

وثالثة، نفرض أن إنساناً آخر يرى أن العقلاء ليس لهم قرار معين وإرتكاز مقرر على أي من النحوين، بل المواقف عندهم تختلف باختلاف

الأذواق والظروف المعاشة، وحيثُ، مثل هذا الإنسان يفيد الدليل اللفظي فيتمسك بإطلاقه لحجية خبر الثقة، حيث أنّ خبر الثقة يوجد دليل لفظي على حجيته، بخلاف حجية الظهور حيث لا دليل لفظي عليها، وهذا الدليل اللفظي لحجية خبر الثقة إنّما يُتمسك بإطلاقه لأنه لا يوجد جهة أخرى ينصرف إليها هذا الإطلاق كما أنّه لا يوجد احتمال إرتكاز على خلافه ليكون موجباً لإنصرافه وظهوره في أنّه إمضاء لما عليه العقلاء، إذ لا يجب أن يتطابق مع ما عليه العقلاء، بحذّه لأنّ الشارع حينما يمضي ما عليه العقلاء قد يوسّع من دائرته بمقدار ما، وكونه يوسّع من دائرته بمقدار لا ينافي إرتكاز العقلاء، لا ينافي كونه إمضاء، إذن فـدليل إطلاق الحجية نافع أيضاً في المقام.



دوران الأمر بين النسخ والتخصيص

إذا دار أمر دليل بين أن يكون ناسخاً للدليل الآخر أو مخصصاً، أو دار الأمر بين أن يكون هذا الدليل ناسخاً لذلك، أو ذاك مخصصاً لهذا، فما هو الحكم؟

والحاصل: هو أنه إذا دار الأمر بين النسخ والتخصيص، سواء كان بلحاظ دليل واحد أو بلحاظ دليلين.

وهذه المسألة بحاجة لمقدمة، حتى يتضح أنه متى يكون النسخ ممكناً ومتى يكون التخصيص ممكناً، وعلى ضوء ذلك، بعدئذٍ، نعرف أنه إذا دار الأمر بينهما أيهما الذي ينبغي أن يُقدّم.

أما التخصيص، فهناك كلام معروف حاصله، أن التخصيص عبارة عن بيان موانع المراد، وحينئذٍ، لا يجوز تأخيره عن وقت الحاجة، لأن تأخيره حينئذٍ يكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة وهو قبيح.

إذن، فالمخصص لا يُعقل أن يكون مخصصاً إلا بشرط مجيئه قبل وقت الحاجة والعمل بالعام، أما إذا جاء بعد مضي فترة من الحاجة والعمل بالعام، فيكون تأخيراً للبيان عن وقت الحاجة، وهو قبيح.

وهذا الكلام صوري، لأن المقصود من قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، إن كان قبح ذلك باعتباره مفوتاً للملاكات الواقعية والمصالح النفس الأمرية التي يهتم بها المولى، فهذا عبارة أخرى عن شبهة «ابن قبة» في مقام

الجمع بين الأحكام الواقعية والظاهرية، حيث يقول: بأن جعل الإمارة يستلزم تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة، فالمولى إذا أخر البيان عن وقت الحاجة والعمل، فحينئذ، يكون الحكم الظاهري قد فوّت عليه المصلحة وأوقعه في المفسدة.

وحينئذ: يُجاب بما أجيب به «إبن قبة».

وإن أُريد من محذور قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، هو نقض المتكلم لغرضه بما هو متكلم لا بما هو شارع.

فجوابه: هو، أنه من قال بأن هذا المتكلم غرضه الشخصي بما هو متكلم هو توضيح تمام مراده، نعم لو كان الغرض النوعي للمتكلم هو توضيح تمام مراده عادة، لا الغرض الشخصي له، وأخر البيان عن وقت الحاجة، للزم حينئذ نقض الغرض النوعي لا الشخصي، وحينئذ، لا استحالة في أن ينقض المتكلم غرضه النوعي، لأنه قد لا يكون الغرض النوعي غرضاً له، فنقضه حينئذ، لأنه شدّ عن النوع، ليس فيه استحالة.

إذن فتأخير البيان عن وقت الحاجة ليس فيه قبح ولا محذور سوى شبهة «إبن قبة»، وعليه: لا يُشترط في إمكان التخصيص، مجيء المخصص قبل وقت العمل بالعام، بل يمكن كونه مخصصاً، سواء ورد قبل وقت العمل أو بعده.

وأما النسخ، فأيضاً هناك كلام مشهور فيه وحاصله: أن الناسخ يجب أن يجيء بعد وقت العمل بالمنسوخ، إذ لا يُعقل أن يكون قبله.

وهذا الكلام صوري أيضاً، لأنّ هذا الكلام إن كان بملاك أن النسخ رفع للحكم الثابت، ورفع الشيء فرع ثبوته، فما لم يجيء وقت العمل ويصبح الحكم فعلياً، لا يكون النسخ قابلاً لرفع ذلك الحكم، لأنه لم يثبت الحكم لكي يُنسخ.

إن كان هذا الكلام بهذا الملاك، فجوابه: إنَّ النسخ وإن كان رفعاً،

والرفع فرع الثبوت، لكنه حينئذ هو رفع بلحاظ عالم الجعل وعالم القضية الكلية، لا بلحاظ عالم فعلية المَجْعول خارجاً، وأما مجيء وقت العمل فهو دخيل في فعلية المَجْعول لا الجعل، فمثلاً: وجوب الحج له ثبوتان، ثبوت فعلي، وثبوت بنحو القضية الشرطية، وما نُسخ هو الثبوت بنحو القضية الشرطية حتى قبل مجيء وقت العمل، إذن، فهذا البيان واضح البطلان.

وإن كان إشتراط أن يكون الناسخ بعد مجيء وقت العمل بالمنسوخ، باعتبار أنَّ النسخ قبله موجب للغة قبل ذلك - بعد فرض كون المولى نسخ مولى يعلم بأنه سينسخ الحكم، لا أنه مولى يحصل له البدء حيث يُعقل في حقه النسخ حينئذ - فإنه حينئذ، إن كان جعله للحكم مع إلفاته بأنه سينسخه قبل مجيء وقت العمل، فهو لغو، إلا إذا كان جعله هذا إمتحاناً، وقد أخطأنا فسمّينا رفع الامتحان نسخاً خلافاً لمصطلح الأصوليين، حيث أنَّ النسخ عندهم عبارة عن رفع حكم ثابت حقيقي.

وإن كان جعل هذا المولى للحكم من دون إلفاته منه إلى أنه سينسخه قبل مجيء وقت العمل، فهذا خلف علمه المطلق، فإن كان هذا هو البرهان على إشتراط مجيء الناسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، فهذا لا يشمل ما لو فرض إنَّ عدم مجيء وقت العمل كان من باب الصدقة، بمعنى أنَّ جعل الحكم ثبت ومر عليه زمن كان في معرض أن يُصبح فعلياً لكنه صدقة لم يصبح فعلياً ثم نسخ، أي إنَّ عدم مجيء وقت العمل بالحكم المَجْعول وعدم صيرورته فعلياً كان صدقة، فإنَّ الصدقة هذه بعدم صيرورته فعلياً، أمر غيبي لا يمكن إحرازها إلا بعلم غيبي، فحينئذ، لا لغة في جعل الحكم، لأنَّ العلم الغيبي دخيل في تصحيح الخطابات الصادرة من المولى إلى الناس، وهذا الخطاب بما أنه عرفي، يكون معقولاً ومؤثراً لأنه لا يُراد به إلا أن يكون في معرض أن يؤثر، وهذا كاف في صحة جعله.

نعم، لو فرض أنَّ عدم مجيء وقت العمل كان حتمياً لا صدقة، فهو لغو حينئذ.

وبهذا يتضح، أنه لا التخصيص يشترط في إمكانه وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، ولا النسخ يشترط في إمكانه وروده بعد حضور وقت العمل.

وقد قلنا في أول الكلام، إن مسألة دوران الأمر بين النسخ والتخصيص تحتاج إلى مقدمة تبحث في أنه متى يمكن النسخ ومتى يمكن التخصيص وبعدها نعرف أنه إذا دار الأمر بينهما أيهما الذي ينبغي أن يقدم.

والى هنا كان الكلام في المقدمة، وعلى ضوءها نعالج مسألة دوران الأمر بين التخصيص والنسخ فنقول: إن دوران الأمر بين التخصيص والنسخ له صورتان.

الصورة الأولى: هي أن يتأخر العام عن الخاص، وحينئذ يدور الأمر بين كَوْن العام ناسخاً للخاص، وبين كَوْن الخاص مخصصاً للعام.

الصورة الثانية: هي أن يتأخر الخاص عن العام، وحينئذ، يدور أمر الخاص بين كونه مخصصاً وكاشفاً عن عدم شمول حكم العام لمورده وموجباً لخروج موضوعه عن حكم العام من أول الأمر، وبين أن يكون ناسخاً، فينفي ثبوت حكم العام في مورده في الزمان اللاحق، أي من حين صدور الخاص فما بعد، بمعنى أن الخاص من أول الأمر وإبتداء يكون حكمه هو الحكم الواقعي.

أما الصورة الأولى: وهي ما لو فرض كَوْن الأمر دائراً بين مخصصة المتقدم للمتأخر أو ناسخية المتأخر للمتقدم، فإن المعروف فيها بين الفقهاء عملاً والأصوليين نظراً واختياراً، تقديم التخصيص.

وقد يُستشكل في توجيه ذلك حيث قيل: بأنه ما هي النكته في تقديم التخصيص على النسخ، أو اصالة عدم النسخ على اصالة عدم التخصيص؟

وهذا الاستشكال تختلف صياغته الفنية بحسب المسالك في معنى اصالة عدم النسخ وفي حقيقة النسخ، وحينئذ سوف نذكر ثلاث مسالك في

معنى اصاله عدم النسخ، يترتب على ضوء كل مسلك منها صياغة خاصة للاستشكال.

المسلك الأول: هو أن يُقال: إن النسخ تخصيص وتقييد في الأزمان، فإنّ الدليل كما يمكن تخصيصه بحسب الأفراد، يمكن تخصيصه بحسب الأزمان أيضاً، فالنسخ تصرف في الدليل في عالم الكلام، لا في عالم ما وراء الكلام، إذ وراء الكلام لا نسخ أصلاً، لأنّ الحكم في عالم الجعل من أول الأمر يكون مجعولاً مقيداً بزمان مخصوص، وحينما ينتهي هذا الزمان المخصوص ينتهي موضوع الحكم بحسب الحقيقة، لا أنّ هناك حكم ثابت ويرفع، هذا بحسب عالم الثبوت، لكن بحسب عالم الإثبات ولسان الدليل، فإنّ الدليل ظاهر في العموم الأزماني، أي إنّ المجعول لم يؤخذ فيه زمان دون زمان، إذن فيشمل كل الأزمنة، بخلاف التخصيص، فإنه يؤخذ فيه فرد دون فرد، وهكذا يكون النسخ والتخصيص كلاهما تصرف في عالم الإثبات، أي رفع اليد عن إطلاق الدليل، لكن الأول بلحاظ الأزمان، والثاني بلحاظ الأفراد.

وعليه: فالنسخ والتخصيص روحهما شيء واحد، لكن أحدهما تصرف في عامود الزمان، والآخر تصرف في الأفراد.

وبناءً على هذا المسلك، يكون معنى اصاله عدم النسخ، عبارة عن اصاله الإطلاق والعموم في المجعول بلحاظ الزمان، فكما نتمسك باصاله الإطلاق والعموم بلحاظ الأفراد، فيما إذا شك في أنّ التوارث بين المهاجرين والأنصار هل يختص بخصوص الشيوخ منهم، أو أنّه يعمّ الشباب أيضاً، كذلك نتمسك باصاله الإطلاق في دليل التوارث، لو شككنا في أنّ هذا الدليل هل يشمل تمام الأزمنة أو بعضها.

وبعد اتّضح أنّ النسخ تصرف في مقام الإثبات، يكون معنى هذا الأصل إذن، هو، اصاله الإطلاق.

وبناءً على أنّ اصاله عدم النسخ معناها ذلك، حينئذٍ، يكون التعارض

بين العام المتأخر والخاص المتقدم تعارض بين إطلاقين، أحدهما، الإطلاق الازماني للخاص، والذي نسميه باصالة عدم النسخ، لأن مقتضاه، إنَّ الحكم المَجْعول في الخاص ثابت في كل الأزمان، أي حتى بعد ورود العام، والثاني الإطلاق الأفرادي المعام، فإنَّ مقتضاه إنبساط حكم العام من حين صدوره على كل أفرادها بما فيهم ذلك الخاص، وهذان الإطلاقان، النسبة بينهما هي العموم والخصوص من وجه.

فمادة افتراق الإطلاق الأزماني للخاص، هي زمان ما قبل ورود العام، لأنه في هذا الزمان لا يوجد عام ليتعارض مع الخاص.

ومادة افتراق العام هو، حكم غير الخاص من الأفراد، فإنَّ حكم غير الخاص، لا يعارض مع العام، أو فقل: حيث أنَّ العام فيها لا معارض له حيثئذ.

ومادة الاجتماع بينهما، هي حكم أفراد الخاص بعد ورود العام.

وحيثئذ يُقال: بأنه إذا كانت النسبة بينهما نسبة العموم والخصوص، فلماذا يُقدَّم الإطلاق الأزماني في الخاص، والمسمى باصالة عدم النسخ، على الإطلاق الأفرادي في العام، والمسمى باصالة عدم التخصيص؟

المسلك الثاني: هو أنَّ نبي على أنَّ النسخ تصرف في مرحلة الثبوت وفي عالم الجعل والتشريع، وذلك بأن يكون المولى قد جعل الحكم مطلقاً من دون أن يأخذ الزمان قيداً في المَجْعول، على نهج القضية الحقيقية، فالإطلاق في الدليل كان مطابقاً للواقع، لأنَّ الجعل كان على وجه الإطلاق، والدليل كان يعبر عن هذا الإطلاق في الجعل، غاية الأمر، أنَّ هذا الجعل الذي صدر من المولى على وجه كلي ومطلق كان له نحو بقاء واستمرار عرفي وخارجي بحسب عالم المولوية ما لم يرفع المولى يده عنه، وحيثئذ، المولى حينما يريد أن ينسخ الحكم، يرفع يده عن هذا الجعل، فالنسخ إذن، ليس عبارة عن انتهاء أمد المَجْعول، لأنَّ المَجْعول لم يؤخذ فيه قيد بزمان خاص ليتتهي أمده بانتهاء ذلك الزمان، بل النسخ هو رفع اليد عن نفس الجعل

باعتبار أن الجعل له بقاء واستمرار، كالفسخ في العقد الخياري، فإنه فسخ لنفس العقد الذي هو يمثل الجعل، فإن المولى حينما يريد الفسخ يرفع يده عن هذا الاستمرار والبقاء، غاية الأمر أن هناك فرقاً بين المولى سبحانه وتعالى، وبين المولى العرفي - الإنسان - فإن المولى تعالى حينما جعل الحكم بنحو كلي ومطلق يعلم من أول الأمر بأنه سوف يرفع يده عن هذا الجعل بعد مدة، بخلاف المولى العرفي فإنه يُتَخَيَّلُ له بأن هذا الجعل سوف لن يرفع يده عنه، بل قد لا يعلم بذلك أبداً، إذن فالنسخ بناءً على هذا هو عبارة عن رفع اليد عن الجعل كما هو الحال في النسخ العرفي.

وبناءً على هذا المسلك، فإن أصالة عدم النسخ حينئذٍ، ليس معناها أصالة الإطلاق، لأن أصالة الإطلاق، مرجعها إلى توسعة دائرة المجعول، والنسخ ليس تقييداً في المجعول كي نحتاج إلى أصالة الإطلاق لتسلك بها لنفي القيد، بل هو رفع للجعل، ولا يمكن التسلك بإطلاق نفس الدليل لنفي النسخ باعتبار أن هذا الدليل مفاده أصل حدوث الجعل، وليس ناظراً إلى مرحلة بقاءه واستمراره.

وبعبارة أخرى، إن الدليل باعتباره جملة إنشائية، فهو لا يتكفل إلا بإنشاء الجعل، وأما بقاء الجعل واستمراره فإنهما ليس من شؤون الجملة الإنشائية، بل هما من شؤون جملة خبرية أخرى وفي عهدها، إذن فعدم النسخ لا يمكن إثباته بإطلاق الدليل، لا بإطلاق المجعول، لأن النسخ ليس تقييداً في المجعول لتنفيه بإطلاق المجعول، ولا بإطلاق الجعل، لأن الدليل يوجد الجعل وينشؤه، وإطلاق الجعل، يستحيل أن يتكفله نفس دليل ذلك الجعل الذي يكون إنشاءً لذلك الجعل، لأن ذلك الدليل لا نظر له إلى بقاء الجعل وارتفاعه إذ ليس هذا من شأنه، وإنما البقاء والاستمرار من شؤون الجملة الخبرية.

إذن، بناءً على هذا المسلك فعدم النسخ لا يمكن إثباته بالإطلاق، لا بلحاظ الجعل ولا بلحاظ المجعول.

نعم، يمكن إثبات اصالة عدم النسخ باستصحاب بقاء الجعل، فإنَّ الجعل له بقاء واستمرار عقلائي، وحينئذٍ، إذا شك في بقاءه، فإنه يجري استصحاب بقاءه، وهذا أصل عملي لا لفظي.

وهكذا، تصبح اصالة عدم النسخ أصلاً عملياً وليست أصلاً لفظياً، غاية الأمر، أنَّ هذا الاستصحاب بالخصوص لا يتوقف على تمامية صحيحة زرارة في الاستصحاب، بل هذا الاستصحاب هو مورد إجماع المسلمين وقبل صحيحة زرارة.

وبناء على هذا المسلك، تكون صياغة الإشكال أوضح حيث يُقال: إنَّه بعد أن تبيَّن أنَّ اصالة عدم النسخ أصل عملي، واصالة عدم التخصيص أصل لفظي، ومع التعارض لا بدَّ من تقديم الأصل اللفظي - أي اصالة عدم التخصيص - على الأصل العملي - أي على اصالة عدم النسخ، فكيف ذهبتم إلى تقديم اصالة عدم النسخ؟

المسلك الثالث: هو أن يُقال: إنَّ حقيقة النسخ هي ما ذكرناه في المسلك الثاني حرفاً بحرف، لكن يُضاف هنا فيقال: إنَّ اصالة عدم النسخ ليست أصلاً عملياً، كما أنَّها ليست اصالة الإطلاق، بل مرجع اصالة عدم النسخ إلى ظهور معتبر وحجة معتبرة عند العقلاء، وذلك أنَّ هذا المولى - لإنسان - الذي نتكلم عنه، يختلف نسخه عن نسخ غيره من الناس، فإنه سنخ مولى وإنَّ كان يعمل كما يعمل الناس والموالي العرفيين من جعل الحكم على نهج القضية الحقيقية بنحو يشمل تمام الأزمنة، لكن هو يعلم أنَّ إطلاق هذا الجعل للأزمة المتأخرة، سوف يرفع اليد عنه.

وهذا معناه: إن جعل الحكم بلحاظ الزمان المتأخر إنَّما كان لمجرد الاستطرار إلى مصلحة في جعل هذا العام، إذن، وبناءً على هذا، فالشك في النسخ، مرجعه إلى الشك في إنَّ إطلاق الجعل ثبوتاً هل هو جذي أم استطراقي إلى مصلحة في نفس الظهور؟

وهنا يدعى وجود ظهور عرفي عقلائي في جذية الجعل، بمعنى أنَّ

ظاهر الجعل أن يكون جعلاً لملاكات مولوية باعثة وتحريكية حقيقية، لا إنه جعل لمجرد الاستطراق، أي لإظهار العموم للعامة، وهذا الظهور هو اصالة عدم النسخ، إذن، فتكون اصالة عدم النسخ راجعة إلى أصل لفظي.

وبناء على هذا المسلك، تكون صياغة الإشكال بأن يُقال: إنه هنا، نواجه ظهورين متعارضين، أحدهما ظهور العام في العموم، والآخر هو ظهور الجعل في الخاص في الجدّة، فإن كان الخاص مخصصاً إنثلم الظهور الأول، وإن كان العام ناسخاً، فالثاني لم ينثلم إطلاقه لكن معناه، إن الجعل فيه بلحاظ ما بعد ورود العام كان جعلاً استطراقياً لا جدياً.

إذن، فهما ظهوران متكافئان، ولا موجب لتقديم أحدهما على الآخر.

هذه كانت صياغة الإشكال بناء على كل من المسالك الثلاثة.

ولحل هذه المشكلة، يوجد ثلاث اتجاهات، متمثلة بأجوبة ثلاث عن هذه المشكلة.

الجواب الأول: وهو يصلح جواباً للإشكال بناء على المسالك الثلاث، دون أن يرتبط بمسلك دون مسلك، وحاصله: هو أن المشكلة كانت تفترض أصلاً موضوعياً حاصله: إن العام المتأخر وروداً وخطاباً هو متأخر مفاداً ومدلولاً أيضاً.

إلا أن هذا الأصل الموضوعي غير صحيح، لأن العام المتأخر، هو متأخر وروداً وخطاباً فقط، وليس متأخراً مفاداً، وذلك لأن جميع الخطابات الصادرة من الشارع كلها ناظرة إلى نقطة زمانية واحدة، وهي زمان التشريع، فمثلاً، الخاص الصادر عن النبي ﷺ المتقدم على العام الصادر من الإمام ﷺ صدوراً، لكنه يساويه مفاداً، لأنه لا يريد إثبات حكم مجعول من حين صدور الخطاب من الإمام ﷺ بل هذا كأي خطاب صادر عن الأئمة ﷺ، ناظر إلى زمان نزول الوحي والشريعة على النبي ﷺ، إذن، فالنقطة الزمنية الملحوظة في العام هي نفسها ملحوظ في الخاص، وعليه

يكون الخطaban كما لو تقارنا زماناً، فكما لا يُستشكل في التخصيص في صورة تقارن العام والخاص وروداً، فكذلك في محل الكلام، لأن نفس النكته المستدعية للتخصيص مع التقارن - وهي أن العمل بالعام يكون موجباً لإلغاء الخاص رأساً، بخلاف العكس - تستدعيه مع تأخر العام صدوراً، إذن نفس النكته المستدعية للتخصيص في سائر الموارد تستدعيه هنا أيضاً.

وهذا البيان صحيح، ويعتمد عليه في بيان تقديم التخصيص، لأنه من الواضح أن الخطابات الصادرة عنهم ﷺ، هي بحسب ظهورها العرفي، ناظرة إلى إثبات متعلقاتها في زمن التشريع ولو باعتبار إرتكازية أنه لا تشريع بعد زمن النبي ﷺ فيكون هذا الإرتكاز قرينة على الظهور في ذلك المعنى.

لكن هذا البيان لا يتم في بعض الحالات، وذلك، كما لو فرضنا أن الخاص والعام معاً كانا واردين في زمن صدور التشريع في عصر وجود النبي ﷺ أو في القرآن الكريم، بأن ورد الخاص في السنة الأولى من الهجرة، ثم ورد العام في السنة الخامسة منها، فهنا ليس في هذه الخطابات القرآنية قرينة لبيّة عامة تستدعي أن يكون نظرها جميعاً إلى نقطة زمنية واحدة، وليس في العام ظهور في أنه ناظر إلى السنة الأولى، لوضوح أن الشريعة في دور النزول شيئاً فشيئاً كانت في دور التكامل شيئاً فشيئاً، فهي لم تكتمل عناصرها إلا بعد انتهاء الوحي، وعليه، ففي فترة نزول الوحي كل خطاب يصدر منه يكون ظاهراً في تعيين مفاده من حين صدوره، وليس له ظهور في أن مفاده ناظر إلى ما قبل ذلك إلا بعناية، إذن فهذا البيان لا يتم هنا، وحينئذ لا يتعين التخصيص، وتبقى المشكلة موجودة وبحاجة إلى جواب آخر.

الجواب الثاني: وهذا الجواب، يرتبط بالمسلكين الأول والثالث القائلين بأن أصالة عدم النسخ، وأصالة عدم التخصيص، مرجعهما إلى ظهورين لفظيين عرفيين، وهما متعارضان، وحينئذ يُقال: بأنه لو سلّمنا وتنزلنا عن الجواب الأول وأنه ضنا وقوع معارضة بين إطلاقي وظهوري الخاص والعام - ظهور الجدّة في الخاص، وظهور العام في العموم - إلا أننا

هنا نقول بلزوم تقديم اصاله عدم النسخ لأنها أقوى من اصاله عدم التخصيص، بمعنى أن الظهور النافي للنسخ، يُقدّم على الظهور النافي للتخصيص، لأنه أقوى.

وهذا التقديم يمكن أن يبين بأحد تقريبات ثلاث.

التقريب الأول للجواب الثاني: هو أن يُقال: إنه بما أن التخصيص أمر شائع - حتى قيل: «ما من عام إلا وقد خص» - فهو يوجب نزاع ظهور العام في العموم، بخلاف النسخ، فإنه لما كان حالة نادرة الوقوع لذا يكون الظهور الذي ينفي النسخ محكماً وقوياً، إذن، فكثرة إنحزام ما ينفي التخصيص تجعله أضعف مما ينفي النسخ، فإذا تعارضاً، يقدم ظهور اصاله عدم النسخ، أي الظهور الذي ينفي النسخ.

وتمامية هذا التقريب تتوقف على أمور.

الأمر الأول: هو أن تكون كثرة التخصيص من جانب العمومات، وندرة النسخ في المنسوخات قد بلغت حداً يوجب الأقوائية في الظهور وقوة الظن النوعي الخارجي بالتخصيص، وبلغت حداً يوجب الأضعفية في النسخ، ولا يكفي مجرد قوة الظن الشخصي معياراً لتقديم أحد الظهورين على الآخر ما لم يصبح ظناً نوعياً بأقوائية أحد الظهورين على الآخر، لأن موضوع الحجية هو الظهور الأقوى بما هو ظهور عرفي، لا الأقوى احتمال مطابقة للواقع احتمالاً شخصياً، إذن لا بد لصاحب هذا التقريب من إثبات كون كثرة التخصيص وقلة النسخ قد بلغت حداً توجب كون ظهور العام في العموم بما هو ظهور عرفي أضعف.

الأمر الثاني: هو أن يكون ورود هذا العام بعد استقرار كثرة التخصيص خارجاً، وظهور أن المولى يخصص كثيراً، إذ من الواضح أن تناقص درجة الظهور في العموم يكون أمراً تدريجياً وبمقدار تزايد درجة الظهور في التخصيص.

وهذه مسألة تحتاج إلى مرور زمن طويل كي تستقر هذه الفكرة في أذهان العرف وتتحول إلى شعور إرتكازي يضعف هذا الظهور في قبال ذاك .

ولو فرضنا أنّ هذا حصل في فترة متأخرة، إذن فعند حصولها لم يكن ظهور العام أقل من ظهور الخاص، وحينئذ لا ينطبق هذا الكلام على ما قبل هذه الفترة التي إرتكزت فيها هذه الفكرة المذكورة .

الأمر الثالث: هو أنّ يبلغ شيوع التخصيص حداً يصدق معه دعوى: «أنّ ما من عام إلّا وقد خص» أو لا، وهذه الدعوى وإن كانت صحيحة في باب المطلقات بالجملة، كما في المطلقات الدالة على الإطلاق بمقدمات الحكمة، لكن في باب العمومات الدالة على العموم بالوضع فهي غير مسلمة، وذلك لقلة هذه العمومات الوضعية، خصوصاً بناءً على المختار، من أنّ الجمع المحلّي باللام، والمفرد المحلّي باللام، والجمع المضاف، والنكرة في سياق النفي، كل هذا ليس من أدوات العموم، وإنّما العموم الوضعي ما كان بأداة، «كل، وجميع»، إذن، فكل هذه مطلقات حكمية، ودائرة العموم الوضعي فيها ضيقة، وأمثلتها في الكتاب والسنة قليلة، وحينئذ، لا نسلم أنّه في حدود هذه الدائرة الضيقة، يكون التخصيص شائعاً، كي يوجب تقديمه على النسخ.

التقريب الثاني: لهذا الجواب الثاني هو أنّ يُقال: إنّنا قد عرفنا بأنّ الشارع كثيراً ما كان يعتمد على القرائن المنفصلة، بخلاف العرف كما تقدّم، وقد ذكرنا سابقاً في بحث وجوب الفحص عن المخصّص قبل العمل بالعام، فقلنا: إنّ العمومات الصادرة من المولى لا يشملها دليل الحجية، فهي ليست حجة بنفسها، لأنّ دليل الحجية إنّما هو السيرة العقلانية، وهي دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقّن، وهي لم تنعقد على حجية عمومات مثل هذا المولى الذي يعتمد على القرائن المنفصلة، وإنّما بُني على حجية عموماته باعتبار سيرة المتشريعة .

ومن الواضح، أنّ سيرة المتشريعة إنّما قامت على حجية هذه العمومات

في غير ما إذا كانت في البين خاص متقدم، وأما مع وجوده واستلزام نسخه بالعام فإنه لم تقم السيرة المذكورة على حجية العام والعمل به.

والحاصل هو، إنه أساساً، دليل حجية هذه العمومات لا إطلاق فيه لهذه الحالة، وهذا بخلاف دليل حجية الإطلاق الأزماني، حيث لم يُعلم أنه من ديدن الشارع فيه الاعتماد على القرائن المنفصلة، لندرة النسخ، وعليه: فيبقى مشمولاً للدليل الحجية الذي هو السيرة العقلانية، وهذا هو وجه تقديم الإطلاق الأزماني على الإطلاق الأفرادي.

وهذا الجواب، أحسن من سابقه، لأنه لا يرد عليه كل ما ورد على السابق.

إلا أن هذا الجواب مبني على سقوط العمومات التي تكون في معرض التخصيص عن الحجية رأساً عند العقلاء.

وكنا قد أوضحنا سابقاً أن العام الذي هو في معرض التخصيص، إذا لم يعثر بالفحص عن مخصصه فإنه يخرج من دائرة المعرضية، وقد عرفت أن دعوى سقوطه عن الحجية رأساً لا موجب لها.

التقريب الثالث للجواب الثاني: هو أن يُقال: لو سلمنا أن هذه العمومات التي هي في معرض التخصيص قد انعقدت السيرة العقلانية على حجيتها إذا سلمت من هذه المعرضية.

لكن سلامة هذه الحجية، مع وجود خاص متقدم صالح لتخصيص هذه العمومات، هو أول الكلام، إذ تسلم حجية العام عند عدم وجود خاص صالح لتخصيصه، وأما مع وجود خاص واحتمال كونه مخصصاً عند العقلاء يكفي في سقوط إطلاق العام عن الحجية، وهذا بخلاف إطلاق الخاص، فإنه سالم عن المعرضية لندرة النسخ، وعليه: تكون المعارضة بينهما، معارضة بين الحجة واللاحجة، وذلك لسلامة حجية إطلاق الخاص، وعدم سلامة حجية إطلاق العام، وهذا التقريب أرقى من سابقه.

والخلاصة هي أن العام لكونه في معرض التخصيص، سيما مع وجود خاص متقدم صالح لتخصيصه، فإنه والحال هذه لم تنعقد السيرة العقلانية على حجته .

وقد يُتوهم أن الكلام بنفسه يجري في جانب الخاص حيث يُقال: إن الخاص هو أيضاً في معرض النسخ في المقام، بدعوى أن أصالة عدم النسخ مرجعها إلى الإطلاق الأزماني، والإطلاق معرض للتقييد، إذن فنفس المعرضة الموجودة في العام هي موجودة في الخاص، حيث يُحتمل كَوْن العام ناسخاً له، وما لم يُتخلص من هذه المعرضة وهذا الاحتمال في إطلاق الخاص، فإنه لا يكون حجة كما صار عليه العام .

وهذا التوهم غير صحيح .

وجوابه: يكون بلحاظ المسالك الثلاثة المتقدمة .

أما جوابه بلحاظ المسلك الأول - والذي يُرجع أصالة عدم النسخ إلى الإطلاق الأزماني في دليل الحكم - هو أن يُقال: إن الإطلاقات الأزمانية ليست في معرض التقييد، لأن تقييدها عبارة عن النسخ، ولما كان النسخ نادراً فهو لا يوجب وجود حالة المعرضة فيها، وهذا بخلاف الإطلاقات الإفرادية، فإن شيوع التخصيص الإفرادي يوجب وجود حالة المعرضة للتقييد فيها، ومن ثم يوجب وهن حجيتها، وعليه: فالإطلاق الأزماني مقتضى الحجية فيه موجود، والمانع عنها مفقود، أما كَوْن مقتضي الحجية موجود، فلأن ظهور الإطلاق الأزماني لم يبتل بما يعرضه للتقييد، وأما كَوْن المانع عن الحجية مفقود، فلأنه لا يُتصور مانع على تقدير وجوده، إلا العموم، وأصالة العموم في نفسها غير جارية، إذن، فلا مانع من جريان أصالة عدم النسخ .

وأما جواب التوهم على المسلك الثالث فهو، أن يُقال: بأنه حتى لو فُرض أن النسخ كان كثيراً أيضاً كالتخصيص، رغم هذا، فإن كثرة النسخ حيثيذ، ليس معناه ضعف كاشفية الخطاب، بل هدم وعدول عن مدلول الخطاب بعد كشفه وصدقه وكاشفيته كما هو مبنى المسلك الثالث، وحينئذ،

كثرة النسخ لا توجب وهنا في كاشفية الخطاب، لأن النسخ ليس منافياً مع كاشفيته، لأنه لا علاقة للنسخ بضعف الكاشفية، وكثرة عدول المولى عن مدلول كلامه، لا يُبرّر رفع اليد عن مدلول ذلك الكلام وأحكامه ما لم يكن هناك قرينة بالفعل على ذلك، وبهذا يتضح الفرق بين كثرة النسخ وبين كثرة التخصيص.

وهذا التقريب، رغم أنه حسن، إلا أنه لا يخلو من إشكال، وذلك: لأنه متوقف على أصل موضوعي، وهو كثرة التخصيصات بحيث يكون العام في معرض التخصيص، معرضة توجب وهنه وتزلزلاً في كاشفيته وتوقفاً من قبل العقلاء في حجته ما لم يخرج عن تلك المعرضية.

ومن الواضح: أنّ هذا الأصل الموضوعي - اصالة المعرضية للتخصيص - إنما هو متوفر في كلام الأئمة عليهم السلام، الذين عاشوا ظروفاً غير عادية وغير طبيعية في مقام التبليغ، أدّت إلى أن يكون طرز البيان لديهم عليهم السلام، غير عرفي في بعض الجهات، ممّا أوجب أن يعتمدوا على القرائن المنفصلة لضيق الخناق.

وأما بالنسبة للبيانات الصادرة في عصر التشريع - كلام النبي صلى الله عليه وآله - سواء كانت قرآنية أو نبوية، فلم يُعلم فيها كثرة التخصيص بالمخصّصات المنفصلة حتى يوجب ذلك، إلا إذا فرغنا عن هذه المسألة وأثبتنا فيها أنه كلما دار الأمر بين النسخ والتخصيص، فالتخصيص هو المتعين، وأما قبل الفراغ عن هذه المسألة وقبل قيام برهان على ذلك، فنحن نحتمل أنّ ما نراه في موارد المعارضة بين العام والخاص أن يكون من باب النسخ لا التخصيص، وإذا كان بابه باب النسخ، فسوف يكون التخصيص قليلاً جداً، ومعه لا يبقى العام في معرض التخصيص بالشكل الذي ذكر، بحيث يوجب إنثلام حجة العام بنظر العقلاء، ومعه: لا يفيدنا هذا الجواب بالنسبة إلى عصر التشريع، وإن أفادنا بالنسبة إلى عصر الأئمة عليهم السلام، إذن، فهو لا يزيد عن الجواب الأول بشيء ملحوظ.

والحاصل: إنه لا يمكن الاستدلال على تقديم التخصيص بهذا الجواب، لأنّ هذا الجواب يفترض المعرضية أصلاً موضوعياً والمعرضية فرع إحراز كثرة التخصيصات المنفصلة الواردة في الكتاب والسنة النبوية، وكثرة التخصيصات هذه، لا تُحرز إلاّ بعد الفراغ عن هذه المسألة وإثبات أنّه كلّما دار الأمر بين النسخ والتخصيص فالتخصيص يكون هو المتعين، إذن، فكيف تُثبت هذه المسألة بأصل موضوعي يتوقف إثباته على الفراغ عن هذه المسألة، إذن فالمسألة دورية، إذن فهذا الجواب غير مفيد.

الجواب الثالث: هو أنّ يُقال بتقديم اصالة عدم النسخ على اصالة عدم التخصيص بما يُشبه الحكومة، وهذا الجواب يمكن تقريبه بتقريبات ثلاث:

التقريب الأول: هو أنّ اصالة الظهور التي تُسمى باصالة عدم التخصيص ليست في مرتبة اصالة الظهور التي تسمى باصالة عدم النسخ، بل هما في مرتبتين طوليتين، إذ أنّ هناك مرحلتين مترتبتين.

المرحلة الأولى: مرحلة تَعَيّن مدلول الكلام ومفاد الدليل ومراد المولى من هذا الكلام.

وفي هذه المرحلة يُقال: إنّ المولى قد يريد من العام العموم، وقد يريد منه الخصوص، وهنا تجري اصالة عدم التخصيص لإثبات أنّ مراد المولى هو العموم، ثم بعد أن يتبيّن مراد المولى والمتكلم، تأتي المرحلة الثانية.

المرحلة الثانية: وهي مرحلة تُعَيّن أنّ هذا الحكم هل هو حكم صوري، أم أنّه حكم جذّي ثابت ومجعول لكنّي يبقى، وهنا يوجد ظهور آخر يسمّى باصالة عدم النسخ، أو باصالة الجذّ، يُثبت جذية الحكم ويكون هو المحكّم، إذن، هنا اصلان ينتسبان إلى مرتبتين من الدلالة، وحينئذٍ، يُقال: إنّنا بين أمرين، فإمّا أن نجتمع بين الدليلين جمعاً دلالياً بلحاظ المرتبة الأولى، فتخصّص العام بالخاص، ويكون الخاص قرينة على أنّ المراد من العام هو الخاص.

وإما أن نجتمع بينهما جمعاً جهتياً بلحاظ المرتبة الثانية فنقول: بأنّ الجعل الثابت في الخاص لم يُجعل لكي يبقى، بل جعل لكي يُنسخ ويُلغى، فننسخ الخاص بالعام.

إذن، فنحن بين جمعين، مفاد الأول، إسقاط اصالة عدم التخصيص، ومفاد الجمع الثاني، إسقاط اصالة عدم النسخ، وحيث يُقال: بما أن الجمع الأول رافع لموضوع الجمع الثاني، فيكون حاكماً عليه، لأنّ المرتبة الثانية في طول المرتبة الأولى.

ومن الواضح، أنّه ما لم يتعيّن أنّ هذا هو مراد المتكلم من الكلام، سوف لا تصل النوبة إلى المرتبة الثانية لتسائل، أنّ هذا مراد جداً أم لا؟ وبناءً عليه يُقدم تخصيص العام على نسخ الخاص، لأننا مع إعمال الجمع العرفي في المرتبة الأولى، نكون قد رفعنا موضوع الجمع العرفي في المرتبة الثانية، وهذا هو ما نُسب إلى المحقق العراقي^(١) (قدس) في مقالاته.

إلا أنّ هذا التقريب غير تام، وذلك، لأنّه حتى لو قُرض وجود مرتبتين من الدلالة في الكلام كما تقدم، إلا أنّ هذا التسلسل الرتبي يُلحظ في كل دليل دليل برأسه، إذ في كل دليل دليل رتبته الأولى قبل رتبته الثانية، وهنا الأمر كذلك، فإنّ كلاً من الخاص والعام فيه هاتان المرتبتان من الدلالة، في المرتبة الأولى تجري اصالة الظهور لتشخيص ما هو المراد، وفي المرتبة الثانية تجري اصالة الظهور لتعين أنّ المراد والمدلول هذا جدي وثابت وليس صورياً، فالمرتبة الثانية في كل من الدليلين، هي في طول المرتبة الأولى من نفس ذاك الدليل وليس في طول المرتبة الأولى من دليل آخر.

والشبهة هنا لا تريد إيقاع المعارضة بين اصالتي الظهور في مرتبتي الدليل الواحد ليُقال بالحكومة، بل تريد إيقاع المعارضة بين اصالة الظهور في العام، أي عدم التخصيص، في المرتبة الأولى من العام، وبين اصالة

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٦٣.

الظهور، أي عدم النسخ في المرتبة الثانية من الخاص، وهاتان المرتبتان لا طولية بينهما، وإنما الطولية بين الأصلين في دليل واحد لا بلحاظ دليلين، وحينئذ، لا مسوغ للحكومة.

التقريب الثاني للجواب الثالث، وهو للعراقي^(١) (قده) أيضاً، وهو صياغة عكسية للتقريب الأول، وهو مع ذلك ادعى الحصول على نفس النتيجة، وهي تقديم التخصيص على النسخ.

وحاصل هذا التقريب هو، إنه في التقريب الأول كنا نقول: إن الأصل الجاري في المرتبة الثانية في طول الأصل الجاري في المرتبة الأولى، ولكن هنا ندعي أن المرتبة الأولى هي في طول الثانية، لأنه في المرتبة الأولى يعين مدلول الكلام، وفي المرتبة الثانية تُثبت باصالة عدم النسخ أن هذا المدلول جدي وثابت، ومن الواضح أنه ينبغي أن يثبت أول الأمر جدية الكلام، وبعد ذلك، يعين المراد منه والمدلول، إذ من الواضح أنه لا معنى لتعيين المراد من كلام غير جدي، وعليه: فاصالة الظهور في المرتبة الأولى هي في طول اصالة الظهور في الثانية، وهذا بعكس التقريب الأول، فإن اصالة الظهور في المرتبة الثانية هي التي تثبت أن المراد من هذا الكلام جدي، فيتحقق بذلك موضوع إجراء اصالة الظهور في المرتبة الأولى، لتشخيص ما هو المراد في الأولى.

إذن، بحسب التسلسل، أولاً، نُجري اصالة الظهور في المرتبة الثانية لثُبت أن المراد جدي، وبعد ذلك، نُجري اصالة الظهور في المرتبة الأولى، وحينئذ نقول: لا بد من إجراء اصالة الظهور في المرتبة الثانية أولاً، أي اصالة عدم النسخ في كل من العام والخاص، وبذلك يثبت جدية كل منهما، وحينئذ، لا يتحقق تعارض بينهما، وإنما ينشأ التعارض بينهما بعد إجراء اصالة الظهور في كل منهما في المرتبة الأولى، لأن اصالة الظهور في الخاص

(١) المصدر السابق.

حينئذ هي عبارة عن اصاله عن عدم التخصيص وان المراد من الكلام هو العام، واصاله الظهور في العام هي عبارة عن اصاله عن عدم النسخ وان المراد من الكلام هو الخاص، وحينئذ، يقع التعارض، وبما أنه تعارض في المرتبة الأولى في تعيين مفاد هذا المراد الجدّي، فلا بدّ من إعمال الجمع العرفي بينهما في هذه المرتبة.

وقد عرفت في التقريب الأول، أنّ الجمع العرفي بينهما بلحاظ هذه المرتبة إنّما يكون بحمل العام على الخاص وتخصيصه به، وبهذا يثبت وجوب تقديم اصاله عن عدم النسخ على اصاله عن عدم التخصيص، فإنّ الجمع في هذه المرتبة مفاده إسقاط اصاله عن عدم التخصيص، كما عرفت في التقريب الأول، وبهذا استطاع العراقي أن يصل إلى نفس النتيجة مع عكس الصياغة.

وهذا التقريب غير تام، وذلك لأنّ التعارض لم ينشأ من إجراء الأصل في كل منهما في المرتبة الأولى فقط، وإنّما نشأ من إجراء الأصل في كلّ منهما في المرتبتين، إذ أجرى الأصل في كلّ من الدليلين أولاً، في المرتبة الثانية، ثم أجري ثانياً في المرتبة الأولى، وبعد ذلك حصل التعارض، وحينئذ، كما يمكن الجمع بينهما بلحاظ المرتبة الأولى المقتضية لإسقاط اصاله عن عدم التخصيص، كذلك يمكن الجمع بينهما بلحاظ المرتبة الثانية المقتضية لإسقاط اصاله عن عدم النسخ.

وإن شئت قلت: إنّ هذا التقريب غير تام، لأنّه لو فرض أنّ هذه الصياغة صحيحة، لكن التعارض الناشئ من إعمال الظهور في المرتبة الأولى نشأ من مجموع الأصليين لا من خصوص الأصل الثاني أو الأول، فكّل من الأصليين كان جزء العلة للتعارض، وإلاّ فمن الواضح أنّه لو كان الأصل الأول قد أجري وحده في المرتبة الأولى، لجري ولم يحدث التعارض، وكذا لو جرى هكذا في المرتبة الثانية لجري وحده بدون معارضة، إذن فالتعارض نشأ من ضمّ كل من الأصليين إلى الآخر في كل من الطرفين، فالتعارض بين مجموع الأصليين هنا، ومجموعهما هناك، ففي كلّ من

الدليلين أجرينا أولاً الأصل في المرتبة الثانية ثم أجرينا الأصل في المرتبة الأولى، ومن جزاء ذلك، واجهنا التعارض، وحيثُذ، كما يمكن حلّ هذا التعارض بدفع اليد عن اصالة عدم التخصيص، كذلك يمكن حلّه برفع اليد عن اصالة عدم النسخ.

التقريب الثالث، للجواب الثالث، ويُدعى فيه أنّ الحمل على النسخ هو جمع غير عرفي بين الدليلين، بينما الحمل على التخصيص هو جمع عرفي بينهما، إذن، فالأمر ليس دائراً بين جمعين عرفيين، بل هو دائر بين جمع عرفي، وجمع غير عرفي، ولا إشكال حيثُذ في تقديم الجمع العرفي.

وبهذا يختلف هذا التقريب عن سابقه، لأنّ السابقين كان يعترف كلّ منهما بأنّه جمع عرفي في نفسه، وأمّا هنا فيقال: بأنّ الجمع بالحمل على النسخ ليس عرفياً، وهذا التقريب يمكن أن يُبين بأحد بيانين.

١ - البيان الأول: هو ما ذكره المحقق العراقي (قده)^(١). وحاصله: إنّ الجمع العرفي إنّما يتصور في مورد يؤدّي الجمع فيه إلى العمل بكلا الدليلين، لكن مع التصرف في أحدهما أو في كليهما بلحاظ الآخر من تقييد أو تأويل ونحو ذلك، وأمّا إذا أدّى الجمع إلى طرح أحد الدليلين، وإسقاطه رأساً كما في الحمل على النسخ، فهذا لا يكون جمعاً عرفياً، لأنّ معنى الجمع بين الدليلين هو الالتزام بهما معاً.

وحيثُذ نقول: إنّهُ في المقام عندنا عام متأخر، وخاص متقدّم، فلو بنينا على نسخ الخاص بالعام فهو يعني أنّه بعد ورود العام لا حجية في الخاص بالنسبة إلينا أصلاً، أمّا بلحاظ زمان ما بعد ورود العام، فلائ أنّ الخاص منسوخ، وأمّا بلحاظ زمان ما قبل ورود العام، فلائهُ خارج عن محل ابتلائنا، لعدم وجودنا آنذاك، إذن فلا معنى لكونه حجة في حقنا، فالنسخ يعني، أنّ الخاص لن يكون حجة في حقنا على الإطلاق.

(١) المصدر السابق.

وهذا بعكس ما لو بنينا على تخصيص العام بالخاص، لأنَّ التخصيص لا يعني سقوط العام عن الحجية - لو قدّمنا الخاص - بل يبقى على حجّيته بلحاظ غير أفراد الخاص، إذن، فالتخصيص موجب للجمع العرفي بين الحجّتين بخلاف النسخ، حيث أنَّه لا يوجب الجمع العرفي.

ثم استشكل عليه بإستشكالات في مقام التفتيش عن الثمرة للخاص، وأنَّه قد يُقال: بأنَّ الخاص لو التزم بأنَّه منسوخ، فمع هذا يمكن أن يكون مشمولاً لدليل الحجية بلحاظ زمان ما قبل النسخ فيما لو فرض أنَّه كان هناك أثر عملي يترتب فعلاً على ثبوت ذلك الحكم ماضياً.

إلا أنَّ الصحيح أنَّ هذا البيان في نفسه غير صحيح، وما قيل من أنَّ الجمع العرفي يُشترط فيه أن يكون مؤدياً إلى حفظ حجّية كل من الدليلين فهو غير تام.

وقد تعرضنا لهذا الكلام في بحث تعارض الأدلة، تحت عنوان، شروط الجمع العرفي وبيّنا أنَّ هذا ليس من شروطه. وقلنا هناك: إنَّ مفاد دليل الحجية هو التعمّد بمضمون ذلك الدليل وما يُستفاد منه عرفاً، بشرط أن يكون لهذا المفاد أثر عملي كفي لا يكون لغوياً، وهذا الاشتراط نتيجة مقيد لبي في المقام، لأنَّه إذا لم يكن للمفاد أثر، يكون التعمّد به لغوياً، وحينئذٍ، لو فرض أنَّ الجمع العرفي في مورد اقتضى تعيين مفاد الخبر لكن مع إلغاء أثره العملي، حينئذٍ، في مثله، يسقط ذلك الدليل عن الحجية تخصيصاً، لعدم تحقّق شرط حجّيته، ولكن لا يسقط الجمع العرفي عن كونه جمعاً عرفياً، وبقيّة التفصيل في محله، إذن فهذا البيان غير تام.

البيان الثاني: وهو مبني على المسلك الثالث القائل: بأنَّ اصالة عدم النسخ ليست من شؤون الكلام وإنّما هي ظهور حالي في الجعل كما عرفت تفصيله، وحينئذٍ يُقال: إنَّ الحمل على النسخ ليس جمعاً عرفياً، وهذا بخلاف الحمل على التخصيص، فإنَّه جمع عرفي، وذلك لأنَّ الجمع العرفي عبارة عن التصرف في مدلول كلامٍ لحساب مدلول كلامٍ آخر من أجل التوفيق

بين الدليلين أو الكلامين، وحينئذٍ، يتضح بناءً على المسلك الثالث - أن ظهور عدم النسخ واصالة عدم النسخ، ليست من شؤون الكلام، وإنما هي ظهور حالٍ في الجعل بما هو جعل، على ما عرفت، فإن النسخ لا يرجع إلى نقص في كاشفية الكلام، لكن الكلام في الجعل، وأنه هل كان استطرافياً أو جعل ثابت، فهنا يدعى ظهور حال هذا الجعل في أنه جعل ثابت.

وهذا الظهور، لا ربط له بعالم الكلام، بل هو ظهور نفسي، فلو أردنا أن نحكم ظهور عدم النسخ في المقام، إذن فهذا ليس تصرفاً في مدلول الكلام، بل في أمر خارج عن مدلوله، بينما لو أردنا أن نعمل عناية التخصيص، فهذا تصرف في مدلول الكلام.

والخلاصة، هي أن الالتزام بالنسخ ليس جمعاً عرفياً، لأنه ليس تصرفاً في مدلول الكلام لحساب الكلام الآخر، بينما الجمع العرفي عبارة عن التصرف في كلام لحساب كلام آخر.

ومن هنا لو ورد عام وخاص متصلين، لم يتوهم أحد النسخ، حتى ممن يجوز عليه البدء في المخصصات المتصلة، فلو ورد عام، مثل: «أكرم كلَّ عالمٍ»، ثم ورد متصلاً خاص: «لا تُكرم فساق العلماء»، فهنا لا يُحمل على النسخ، لأنه ليس جمعاً عرفياً، بينما يُحمل على التخصيص، لأنَّ الحمل على التخصيص جمع عرفي.

وهذا البيان غير تام أيضاً، فإنه مبني على المسلك الثالث.

ولكن بناءً على المسلك الأول، يكون النسخ تخصيصاً وتصرفاً في مدلول الكلام بنحو من الأنحاء، فإن اصالة عدم النسخ، وإن كانت راجعة إلى ظهور حالي في الجعل، إلا أن هذا الظهور هو، ظهور لمدلول الكلام حسب نظر العرف، فيكون التصرف فيه بالحمل على النسخ تصرفاً في مدلول الكلام وإن لم يكن تصرفاً أولاً وبالذات في مدلول الكلام وبذلك يصدق عليه الجمع العرفي، ولا يكون مختصاً بالحمل على التخصيص.

وبعبارة أخرى، إنه لم يتم دليل على أن الجمع العرفي يجب أن يتعامل مع

ظهورين لفظيين، وإنما المهم أن نرى بحسب المرتكز العقلاني أن أيهما يناسب أن يكون قرينة على الآخر، وهنا، كما يمكن للمولى الاعتماد على الظهورات اللفظية الأولية، كذلك يمكنه الاعتماد على الظهورات اللفظية الثانية.

وأما قياس ما نحن فيه بالمخصصات المتصلة، فهو قياس مع الفارق، لأنه في موارد المخصص المتصل لا ينعقد ظهور تصديقي في العموم أصلاً ومعه لم يستقر ظهوران لتقع المعارضة بين ظهور العام وظهور الخاص في عدم النسخ وغيره.

هذا حاصل الكلام في الجواب الثالث، وبه تمت الأجوبة الثلاثة، وقد عرفت عدم تمامية أي واحد منها بنحو مطلق، بل بعضها غير تام أصلاً، وبعضها تام في بعض الموارد فقط.

ثم إنه قد يُشكل على هذا الكلام بما حاصله تعين التخصيص وتقديمه على النسخ حيث يُقال: إن أصالة عدم التخصيص وأصالة عدم النسخ تسقطان بالتعارض، وحينئذ، يُرجع إلى دليل عام آخر، وهو قول النبي ﷺ: «حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة، وحرامه، حرام إلى يوم القيامة» فإن هذا الخبر بإطلاقه يقول: إن العام مخصص، وإن الخاص غير منسوخ، إذن، فهنا ينفي النسخ، وحينئذ، يتعين التخصيص، للعلم الإجمالي بثبوت أحدهما.

ويشكل على هذا المدعى، بأن مقتضى إطلاق دليل العام الوارد بعد الخاص هو، أن الخاص منسوخ بالعام، ومقتضى هذا العام الآخر - وهو قوله ﷺ - «حلال محمد ﷺ» - الخ - هو أن ذلك العام ليس ناسخاً للخاص، وحينئذ، يقع التعارض بين هذين العامين.

وقد يُجاب عليه: بأن عموم هذا اللسان - «حلال محمد ﷺ» - الخ - حاكم بالنظر العقلاني على ذلك العام، لأنه ناظر إليه وإلى عموم الأحكام الواردة في الشريعة، وأنها ثابتة لا تُنسخ، ولذلك يُقدم عموم هذا اللسان على ذلك العام بالحكومة.

ولكن هذا الجواب غير تام، لأن قوله: «حلال محمد ﷺ» لا يُراد به نفي النسخ في أحكام الشريعة من قبل محمد ﷺ وذلك لتحقيق النسخ بالوجدان، بل يُراد به أن يوضح أن شريعة محمد ﷺ هي خاتمة الشرائع، وأنها لا تُنسخ بشريعة نبي آخر، وإلا كيف يتم ما ذكر، مع أنه لا إشكال في وجود النسخ في الأحكام.

وعليه، فلا يتم هذا الجواب، ويبطل البيان المذكور، وعليه يتعين المصير إلى التقريب الثالث للجواب الثاني، وقد عرفت أنه يتم في الخاص والعام الواردين فيما بعد عصر التشريع وهو عصر النبي كما عرفت، ومن هنا، كان المختار في هذه المسألة هو التفصيل بين ما هو وارد في صدر الشريعة وعصر التشريع، حيث أنه فيه لا نبني على تقديم التخصيص، لأنه ليس هنا ما يقتضي تقديمه على النسخ، بل لا بد من قرينة تعين أحدهما، وهذا بخلاف ما إذا كانا واردين فيما بعد عصر التشريع من العصور المتأخرة، فإنه فيها يتعين تقديم التخصيص.

وأما المشهور فلم يفرقوا بين العصرين، بل قالوا بتعين التخصيص. ولنعلم أن هذا التفصيل المختار ليس نظرياً فقط، بل هو عملي أيضاً وترتب عليه ثمرات عملية عديدة في الفقه.

نكتفي بذكر واحدة منها: جواز نكاح الكتابية، حيث أنه قد ورد في القرآن عمومات تقتضي عدم جواز نكاحها، ولكن ورد فيه خاص يقتضي جواز نكاحها، كقوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...﴾ حل لكم، إذن فقد أحل لنا هذا العنوان، وهو المحصنات، وهذا خاص.

وحينئذٍ، إذا بنينا على مذهب المشهور من تقديم الخاص مطلقاً وأنه يخصص العام دون النسخ أو التفصيل، فهنا القضية واضحة، لأن تخصيص العموم على مقتضى القاعدة يجوز لنا نكاح الكتابية دون الكافرة، وأما بناء على التفصيل المختار، فإننا نقع في الإشكال، إذ لا يمكن الالتزام بالتخصيص، بل يمكن أن يُقال: بأنه يمكن أن يكون الخاص منسوخاً والعام

ناسخاً، وإنما يتعين التخصيص لو كان الخاص مقارناً أو متأخراً عن العام، وحيث لم نُحرز قرينة الخاص هنا على العام، إذن لا بد من إحراز أيهما المتقدم على الآخر، وحيثُ، فهنا طريقان، الأول: هو الرجوع إلى تواريخ نزول الآية، والثاني هو: الرجوع إلى الروايات عن الأئمة عليهم السلام الواردة في الآية، وحيثُ، إذا رجعنا إلى الأول، فالظاهر أن الخاص متأخر، لأن العام جاء في سورة البقرة والممتحنة وكتاهما مدنية، بينما ورد الخاص في سورة المائدة وهي آخر ما نزل على النبي ﷺ وبمقتضى هذا الحساب يثبت جواز نكاح الكتابية، لكن لو لاحظنا الطريق الثاني، لرأينا أن هناك روايات مفيدة تنسب إلى الإمام عليه السلام أنه قال: **إِنَّ آيَةَ ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ... وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُوهُنَّ أَجُورَهُنَّ...﴾** حل لكم، هي منسوخة بالعام، وهذا معناه، أن هذه الآية بالخصوص في المائدة، كانت قد نزلت قبل ذلك، ومنه يُعرف الحال في الشق الثاني وهو، ما إذا كان الخاص متأخراً، فإنه في المورد الذي بنينا فيه على التخصيص هناك، نبني فيه هنا عليه، لأن الخاص والعام ينظران إلى نقطة زمنية واحدة.

وأما لو كان كلّ منهما ناظراً إلى نقطة زمنية خاصة به، فهل يكون حكم العام ثابتاً أم لا؟ وهنا جلّ ما تقدم من الوجوه لا يكون مفيداً.

والخلاصة هي: أنه بناء على مذهب المشهور من تقديم التخصيص مطلقاً. فإنّ العام يخصص هنا، وأما بناء على التفصيل المختار، فحيثُ، إن كان الخاص مقارناً للعام أو متأخراً عنه فلا إشكال في الحمل على التخصيص، وإن كان متقدماً عليه، فحيثُ يدور الأمر بين النسخ والتخصيص، ولا وجه لتقديم أحدهما إلا بقريّة لورودهما في زمن التشريع، هذا تمام الكلام في الحالة الأولى.

وأما الحالة الثانية، وهي دوران الأمر بين كون الدليل مخصصاً للآخر أو ناسخاً له كما لو ورد عام ثم ورد خاص، ودار أمر الخاص بين كونه مخصصاً أو ناسخاً للعام فإنه حيثُ إن فرض أن نظر كل من الدليلين إلى نقطة زمنية واحدة فلا إشكال في كون الخاص مخصصاً للعام، وإن فرض أن كلا

منهما ينظر إلى نقطة زمنية خاصة به، فحينئذٍ، بعد ورود الخاص يثبت حكمه بدون إشكال في ذلك، وإنما الكلام في الفترة الزمنية الكائنة بين العام والخاص، فهل يكون الثابت فيها حكم العام ثم يرتفع بعد ورود الخاص بالنسخ أو لا؟ وأكثر الوجوه التي ذكرت في الحالة الأولى لبيان تقديم اصالة عدم النسخ لا تأتي هنا، لأن تلك الوجوه كانت تفترض وجود معارضة بين اصالة عدم التخصيص، واصالة عدم النسخ، بينما لا موضوع لهذه المعارضة في المقام، لأن الدوران بين النسخ والتخصيص هنا إنما هو بالنسبة إلى دليل واحد، وهو دليل الخاص، ومقتضى القاعدة هي النسخ.

وبهذا تم الكلام في هذه المسألة.



البداء

قد تبين ممّا تقدّم، أنّ النسخ ممّا اتفق على إمكانه جميع المسلمين^(١). وبمناسبة الكلام على النسخ، يقع الكلام على البداء. والبداء كمضمون لا يختصّ به الإمامية فقط، بل أكثر احتمالاته ممّا اعترف بها المسلمون، إلّا أنّ البداء كمصطلح ممّا اختصّ به الإمامية فقد ورد لفظ البداء وما يراد منه من معاني في ضمن عدّة روايات مروية عن أئمة أهل بيت العصمة عليهم السلام توحى بالبداء. وهذه الروايات وإن صحّت عن أهل البيت عليهم السلام إلّا أنّها ممّا لا دخل لها في الأحكام الشرعية، وعليه فلا تكون مشمولة لدليل حجية الخبر الواحد. إذ قد أوضحنا في محلّه أنّ دليل حجّيته مختصّ بخصوص الأحكام الفرعية التنجيزية، ولا يشمل الأخبار الواردة في تقرير المعارف والمفاهيم الإلهية، فإنّ الخبر الواحد فيها ليس حجة ولكن هذه الروايات المتحدثة عن البداء لفظاً وروحاً، هي متواترة إجمالاً، إذ أنّها تزيد على خمسين رواية، وفيها عشرون رواية تقريباً، صحيحة سنداً.

ومصدر هذه الروايات، كتاب التوحيد للشيخ الصدوق (قده)، والكافي

(١) أوائل المقالات - المفيد - ص ٥٣.

تلخيص المحصل - الطوسي - ص ٣٦٤ - ٣٦٧.

أنوار الملكوت في شرح الياقوت، وإرشاد الطالبين - ص ٣١٧ - ٣٢١.

كشف المراد - الحلّي - ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

تفسير الدر المنثور - السيوطي - ج ٤ - ص ٦٦ - ج ٣ - ص ٤٦٩ - ج ٦ - ص ١٤٣.

التاج الجامع للأصول - ج ٥ - ص ١٠١ - ج ٤ - ص ١٠٠ - ١٩٤.

للكليني (قده) وبصائر الدرجات للصفار (قده) وهؤلاء الثلاثة ممن لا يُحتمل في شأنهم الكذب^(١)، هذا مضافاً إلى ما رُوي في صحاح أهل السنة، فإنه لا يقلّ عمّا رواه الشيعة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام، وذلك ممّا يعضد تواترها.

إلا أنّ الخاجة نصير الدين الطوسي (قده) ذهب إلى إنكار البداء، محتجاً بأنّه منقول بأخبار الآحاد ومثله لا يكون مشمولاً للدليل حجية الخبر الواحد، فضلاً عن كون أخبار الآحاد لا تُثبت مفهوماً من هذا القبيل.

ولكن الصحيح، هو أنّ أخبار «البداء» ليست أخبار آحاد لیتّم ما ذكره الطوسي، وإنّما هي متواترة إجمالاً باعتبار كونها مختلفة في بياناتها ومداليلها، فيكون شأنها شأن الروايات المتواترة إجمالاً، وإنّ كانت لا تشترك حكماً في إعطاء صورة واضحة عن البداء بحيث يكون إجماعاً. لما ذكرنا في محله من رجوع الإجماع إلى التواتر صورة. ومن هنا فإنّ ما يمكن إثباته لها بهذا التواتر الإجمالي هو أنّه صدر عن الأئمة عليهم السلام شيء عن البداء، وأمّا ماذا كانوا يريدون به وأيّ معنى، فإنّ هذا ليس متواتراً قطعاً، إذ لا تواتر لكلّ لسان في تلكم الروايات.

وللبداء على إجماله أصل قرآني^(٢)، إذ فيه بعض الآيات التي يمكن أن تشكّل أصلاً للبداء، وإنّ كان هذا الأصل على ما يظهر لا ينسجم مع جملة من السنة هذه الروايات، ولكنه ينسجم مع بعض ألسنتها الأخرى.

وكذلك^(٣)، فإنّ للبداء أصل إجمالي في كتب الديانات الأخرى ينسجم مع مفهوم البداء كظاهرة للتغيير.

(١) الكافي - الكليني - ج ١ باب البداء - ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨ - ج ٩ - ١٠ - ١١. التوحيد - الصدوق - باب البداء - ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤ - ٤٤٣، عيون أخبار الرضا - ص ١٨١، بصائر الدرجات - ص ١٠٩ - عدة الأصول ج ٢ ص ٢٩، الغيبة للطوسي ص ٢٦٢ - ٢٦٤، راجع هذه الروايات في كتاب البحار للمجلس ج ٤ باب البداء.

(٢) سورة غافر - آية ٦٠ - سورة البقرة آية ١٨٦ - سورة الأنبياء - آية ٧٦ - ٨٣ - ٨٤ - ٨٧ - ٨٨ - ٨٩ - ٩٠، سورة الرعد آية ٣٩ - سورة فاطر آية ١١.

(٣) راجع كتابنا نظرية البداء - محاولة جديدة لفهمها - ص ٤١ - ٤٢ - ٤٣. الكتاب المقدس - نبوة =

وأما البداء على مستوى إجماع الطائفة، فالذي يبدو أنّ هذا المعنى الإجمالي مقبول لها حيث أنّ جلّ علمائها تكلموا عنه وحاولوا توجيهه وتصحيحه ما عدا الخاجة نصير الدين الطوسي الذي أنكره محتجاً بما تقدّم وعرفت^(١).

إلا أنّ هذا القبول من جلّ علماء الطائفة، لا يُعتبر أكثر من إجماع إجمالي، لاختلافهم في تفسيره، فلو فُرض أنّه تردّد المعنى بين أمور، بعضها صحيح، وآخر غير صحيح، حينئذٍ ينحل هذا الإجمال، فالذي هو ثابت بالتواتر، ثابت بالقرآن وكذلك بالنسبة للعقل.

وقد صار هذا المعنى الإجمالي سبباً لإشكال أساسي نشأ من افتراض أصل موضوعي، وهذا الأصل هو: أنّ نسبة البداء إلى الله تعالى يستلزم تغييراً في علم الذات المقدسة بالنسبة لما يحصل لها من بداء، وهو تعبير آخر عن نسبة الجهل إليه تعالى. فإذا نُسب هذا المعنى لله تعالى فيلزم ما ذُكر، ذلك لأنّ البداء، معناه لغة، اتّخاذ الرأي على خلاف ما كان سابقاً، إذ أنّه مصدر، بداء، يبدو، بدوّاً، بداءً.

وهذا المصدر معناه ما ذُكر، ولذا اتّخذ هذا التفسير أصلاً^(٢) موضوعياً في قبح نسبته إلى الله تعالى^(٣).

وهذا الإشكال هو الذي حاول العلماء معالجته، ومن هنا ذكر الميرزا النائيني (قده) في تقريراته، أنّ البداء ثابت إجمالاً، ولكن لا يمكننا إدراك معناه تفصيلاً، ولذا، فتتعبّد به من دون إدراك حقيقته.

= أشعيا فصل ٣٨ - العهد القديم - سفر الملوك، الفصل الأول طويلاً. فصل ٤ التلمود. الفصل الثالث - المشنة ١ - ١١ - ١٣.

(١) لعلّ الوجه في إنكاره هو كون البداء لغة معناه، التغير والتبدل الكاشف عن الجهل - المقرر.

(٢) تفسير الرازي - ج ٤ - ص ٢١٦ المطبوع في ثمانية مجلدات.

(٣) قد يُقال: بأنّ حمل البداء على الذات كما هو في حمل الصلاة عليها. أو كحمل المكر والكبيح، والخديعة، والنسيان، والأسف، واليد، والمجي وغيرها من أشكال المجازات والمشاكلة في كلمات البلغاء والقرآن الكريم. المقرر.

ولكن هذا الكلام غير تام، حيث أنّ الذي يبدو من الروايات في بابه، أنّ البداء الذي ذكر فيها، لم يكن شيئاً فوق قدرة الإنسان، كيف، وقد ثبت عن أهل بيت العصمة عليهم السلام أنهم قالوا: «ما عظم الله بمثل البداء»، «وما عبد الله تعالى بمثل البداء»، وقالوا: «ما تنبأ نبي قط، حتى يُقرّ الله تعالى بخمس: بالبداء، والمشينة و...». وقالوا: «لو يعلم الناس ما في القول في البداء من الأجر ما فتروا عن الكلام فيه»، وقالوا: «ما بعث الله نبيّاً حتى يأخذ عليه ثلاث خصال: الإقرار بالعبودية، وخلع الأنداد، وإنّ الله يقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء» وقالوا: «إنّ الله لم يبدو له من جهل»، وقالوا: «ما بدا لله في شيء إلاّ كان في علمه قبل أن يبدو له»^(١) وهذه الألسنة واضحة في دلالتها على معقولية البداء، لأنّ الحث لا يكون إلاّ على ما هو مقدور ومعقول.

وقبل الدخول في المحاولات التي ذكرت لحلّ الإشكال المذكور - وهو، نسبة النقص والجهل إلى الله تعالى - لا بدّ من ذكر بعض الخصائص التي ذكرها الأئمة عليهم السلام للبداء.

فمنها: أنّ البداء أسلوب من أساليب تعظيم الله تعالى، فقد ورد في توحيد الصدوق (قده) عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ما عظم الله تعالى، بمثل (البداء)»^(٢)، وعليه، فلا بدّ من تفسير البداء بما يتلاءم مع تعظيم الله تعالى.

ومن الواضح أنّ تفسير البداء بمعنى تغيير الرأي وتركه إلى رأي آخر تكشف له، لا يكون تعظيماً لله تعالى، وإنّما هو انحراف وتصور لله على أنّ حاله حال الإنسان الاعتيادي.

ومنها: أنّ البداء عبادة لله. فقد نقل الكليني (قده) بسند صحيح إلى زرارة (قده) عن أحدهما عليه السلام أنّه قال: «ما عبد الله بشيء مثل البداء»^(٣).

(١) الكافي - الكليني - ج ١ - ص ١٤٦ - ١٤٧ - ١٤٨. التوحيد - الصدوق - باب البداء ص ٣٣٢ - ٣٣٣ - ٣٣٤. بصائر الدرجات - ص ١٠٩.

(٢) نفس المصدر.

(٣) الكافي - الكليني - ج ١ - باب البداء - ص ١٤٦. الوافي - ج ١ - ص ١١٣.

إذن فالبداء باب من أبواب العبادة، وهذا لا يتناسب مع فكرة الندم والجهل كما أشكلوا.

ومنها: إن البداء فرض من الأسس والأركان التي أخذ على الأنبياء حينما أرسلوا الالتزام به، كما يفهم مما رواه الكليني (قده) بسند صحيح إلى الريان بن السلط. قال: سمعت أبا الحسن الرضا عليه السلام يقول: «ما بعث الله تعالى نبياً قط إلا بتحريم الخمر، وأن يقرّ الله تعالى بالبداء»^(١). وهذا لا يتناسب أيضاً مع ما أشكلوا به.

ومنها: إن الكلام في البداء والتحدّث به، فيه أجر كبير كما روى الكليني (قده) بسنده إلى مالك قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لو علم الناس ما في البداء من الأجر، ما فتروا عن الكلام فيه»^(٢)، وهذا يشعر بأن فكرة البداء لها مدلول تربوي في حياة الإنسان. بينما لا يوجد حتّى على النظر في كيفية علم الله تعالى.

ومنها: ما يدلّ على أنّ البداء لا يعني التغيير في علم الله تعالى، كما فيما روى الكليني (قده) عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «ما بدا لله في شيء إلا كان في علمه قبل أن يبدو له»^(٣).

ومنها: ما يدلّ على أنّ البداء تأكيد لاختيار الله تعالى وسلطانه، كما في رواية الريان المتقدمة، مضافاً إليها - بعد قوله، وأن يقرّ الله بالبداء - قوله: «وإنّ الله يفعل ما يشاء»، إذن، ينبغي أن يُفسّر البداء على ضوء الاختيار والسعة في المشيئة، في قبال من يدّعي ضيقاً في المشيئة، لا في قبال من يفسّر البداء بالمعنى اللغوي المتقدّم.

وهذه الخصائص، خصائص إجمالية وردت كلها في روايات معتبرة.

(١) للوقوف على هذه الأحاديث راجع البحار - ج ١ - ح ١٩ - ٢٠ - ٢١ - ٣٢ - ٢٤ - ٢٥ - ٢٦.

(٢) الكافي - ج ١ - ص ١٤٨.

(٣) الكافي - ج ١ - ص ١٤٨.

وعليه لا بدّ من حلّ وعلاج الإشكال المتقدّم على ضوئها، ويمكن تلخيص الحلول المفترضة بما يلي :

الحلّ الأول: يفترض فيه ان في البدء علمين، لكن ليس أحدهما ناسخاً للآخر كي يلزم منه نسبة الجهل إلى الله تعالى، بل هذان العلمان ثابتان أبداً وأزلاً لكن، أحدهما قضاء على نحو القضية التجيزية والآخر قضاء على نحو القضية التعليقية، فيكون الأول رافعاً لموضوع الثاني، فهو حاكم أو وارد عليه. وقد عرفت في محله أنّه لا تعارض بين الحاكم والمحكوم، ومن هنا افترضوا في هذه الحالة أنّ الله تعالى قسّمان من القضاء، أحدهما المحتوم، والآخر المعلق، والأول عبارة عن قضاء يكون متعلقه قضية تنجزية، وهذا لا يتخلف، كما في حالة العلم بأنّ فلاناً سوف يموت في الوقت الفلاني، والآخر قضاء يكون محلاً للبدء، ومتعلقه قضية شرطية كما إذا قضي بأنّ زيداً سوف يموت يوم السبت لكن مشروطاً بأن لا تتعلق مشيئة الله تعالى بأن يزيد في عمره إذا هو تصدّق، وحينئذٍ، إذا فرض أنّ القضاء المحتوم كان قد تعلق بموته يوم الأحد مثلاً، فحينئذٍ، هذا القضاء المحتوم لا يعارض القضاء الثاني المشروط ولا يناقضه، وذلك لأنّ صدق القضية الشرطية لا يستلزم صدق طرفيها، إذن، فكل من القضائين لم يُنسخ ولم يتغير، غاية أنّ القضاء الحتمي يكون حاكماً ووارداً على القضاء المشروط، ورافعاً لموضوعه.

ثم إنّ السيد الخوئي^(١) (قده) قد أضاف قضاء ثالثاً وسطاً، حيث ذكر أنّ هناك قضاء يكون منه البدء، وقضاء يكون فيه البدء، وقضاء وسطاً لا يكون منه ولا فيه البدء.

وأما صاحب البحار^(٢) (قده)، فقد عبّر عن القضاء الأول، باللوح المحفوظ، وعن الثاني، بلوح المحو والإثبات.

(١) البيان في تفسير القرآن - الخوئي - ج ١ - ص ٣٨٨.

(٢) البحار - المجلسي - ج ٢ - باب البدء والنسخ - ص ١٣٦ - الوافي - ج ١ - ص ١١٣.

وروح هذا الجواب يرجع إلى إنكار التغيّر رأساً، وأن كلمة البداء، هي حكومة علم على علم آخر.

وهذا التفسير لا يبدو مقنعاً في فهم المطلب، وذلك، لأنّ هذا القضاء الذي يُتصور على نحو القضية الشرطية، لا تنطبق عليه الخصائص المذكورة في روايات الباب، حيث أنّه لا شأن له بتعظيم الله تعالى وعبادته.

وربّما يقولون: إنّ هذا الحل هو الذي يصحح فكرة الدعاء والذي يمثل أقوى علاقة بين الإنسان وربّه.

ولكن يُجاب: بأنّ القضاء إذا كان حتمياً، فلا حاجة للدعاء، إذن، فلا بدّ من لوح قضاء وقضايا تعليقية لكي يرغب في الدعاء، إذن فهذا الحل لا يصحح فكرة الدعاء، والذي يمثل أقوى علاقة بين الإنسان وربّه باعتبار أنّ القضاء إذا انحصر في القضاء الحتمي لما كانت هناك حاجة للدعاء، إذن فلا بدّ من لوح قضاء فيه قضايا تعليقية لكي يرغب في الدعاء وتكون له حاجة.

وهذا الحل غير تام، لعدم تناسبه مع الخصائص المذكورة والمستفادة من الأخبار، حيث أنّ القضاءات المشروطة لا شأن لها بتعظيم الله وعبادته.

وأما ما ذكر من أنّ هذا الحل هو المصحح لفكرة الدعاء، فهو أيضاً غير تام، لأنّ المفروض أنّ الله تعالى قد اتخذ قراراً حتمياً بشأن هذه القضايا المشروطة، ففضى أنّ فلاناً يموت يوم السبت إذا لم يشأ سبحانه يوم الأحد، والمفروض أنّ له إشاعة معيّنة، وحينئذ، إذا أريد إيجاد أجل بلحاظ كلا القضائين، فالإشكال يبقى على حاله.

ثم إنّه لا معنى لتسمية مثل ذلك بداء، فلو فرض أنّ شخصاً عادياً اتخذ قراراً بالسفر يوم السبت إذا لم تتعلّق مشيئته بالسفر يوم الأحد، فإذا فرض أنّ تعلقت مشيئته بالسفر يوم الأحد، فحينئذ، لا يُقال بدا له السفر يوم الأحد، نعم يمكن تصحيح هذا الحل إذا طعمناه بإحدى فكرتين إضافيتين بحيث يصبح له مدلولاً قابلاً لانتطابق الخصائص المذكورة عليه وحينئذ قد لا يرد الإشكال.

الفكرة الأولى : وتتضح بمقدمة حاصلها : أن القضاء الإلهي يتعلق بكل موجودات عالم الإمكان التي يُترقب أن تكون صادرة منه تعالى ، إلا أن هذا القضاء الإلهي لا يتعلق بفعل فاعل مختار حتى لو فرض أن هذا الفاعل هو الإنسان المخلوق الذي لا يملك شيئاً إلا بعد إفاضته عليه لأن معنى اختيار الإنسان هو أن الله تعالى تفضل وأنعم عليه بالسلطنة في ضمن دائرة من الأفعال والتصرفات بحيث إن أراد فعل ، وإن أراد لم يفعل ، وهذه السلطنة تجعل نسبة الفعل الصادر من الإنسان إليه ، نسبة بالإمكان لا بالوجوب . وليس كنسبة كل معلول إلى علته ، فإنه خلاف مفهوم السلطنة ، فإن الأمر إذا صار واجباً ولازماً بحيث يستحيل انفكاكه عن السلطنة ، فإنه حيث لا تكون نسبة السلطنة إلى الفعل والترك على حد سواء إذ أن هذا خلاف مفهوم السلطنة ، كما برهنا على ذلك في بحث الإرادة والطلب .

وأما قاعدة ، إن الشيء ما لم يجب لم يوجد ، فإنه يجب ترميمها وتعديلها ، فيقال : إن الشيء ما لم يجب ، أو ما لم تعمل سلطنة في وجوده لا يوجد .

والحاصل هو ، إن كل نتائج السلطنة التي هي أفعال للإنسان ، ليست واقعة في تسلسل العلل والمعلولات المنتهية إلى الله تعالى ، وإن كانت نفس السلطنة مخلوقة لله تعالى ، لكن ما ينتج عنها ، ليس مفاضاً من قبل الله تعالى ، بل هو من قبل ذي السلطنة ، ومن هنا كانت المسؤولية وصحة الثواب والعقاب .

وبهذا يظهر ، أن أفعال الإنسان لا تدخل تحت القضاء الإلهي ، بل هي داخلية تحت العلم الرباني .

وعليه : فتمام ما يدخل تحت قضائه ، إنما هو فعله سبحانه وتعالى .

نعم يمكنه تعالى أن يمنع الفيض فتمتنع السلطنة ومعها نتائجها .

إذن ، فعلم الله تعالى معناه : إنه محيط بكل لوح الواقع ، وعليه : فكون أن الله تعالى يعلم ، هو شيء ، وكونه تعالى يتخذ قراراً ، هو شيء آخر .

والعلم الذي لا يعزب عنه شيء، هو الذي يمثل الانكشاف المرآتي.

وهذه النتائج، مستخلصة من أبحاث السلطنة، هذا حاصل المقدمة.

وحينئذٍ نقول: بناء على هذا، أنّ القضاء الرباني، تارة يفرض أنّه يتعلق بقضية لا دخل لتصرف الإنسان فيها بوجه من الوجوه، كما لو تعلّق قضاؤه بانكشاف الشمس في الوقت الفلاني.

وأخرى، يتعلّق قضاؤه بما يكون لتصرف الإنسان وإعمال السلطنة من قبله دخل فيها.

ففي القسم الأول، يكون تعلّق القضاء الرباني بنحو القضية التنجيزية، لأنّ تمام الأسباب تنتهي إليه، إذن فهي تحت القرار.

وأما القسم الثاني، يكون تعلّق ضائه بنحو القضية الشرطية، وإلاّ، فلو كان بنحو القضية التنجيزية، فإمّا أن يفرض أنّه سبحانه يُنجز وجوده، سواء تصرف الإنسان أم لا، وإمّا أن يفرض أنّه ينجز وجوده وشرطه الذي هو تصرف الإنسان، وكلا هذين الفرضين باطل.

أما الأول: فلائّه خُلف فرض كون القضية تتأثر بتصرف الإنسان.

وأما الثاني: فلائّه جبر وإلغاء للسلطنة، كما أنّه خُلف فرض تأثر القضية بتصرف الإنسان الاختياري، إذن، فلا بدّ وأن يفرض أنّ القضاء الرباني في هذا القسم يكون بنحو القضية الشرطية، فيُقال: إنّ فلاناً سوف يموت غداً إذا لم يدع الله تعالى في كشف ما وقع فيه، أو إذا لم يتصدّق أو يصل رحمه.

ومن هنا يظهر، أنّ تصنيف هذا القرار الرباني إلى قضية تنجيزية وأخرى تعليلية ليس جزافاً، وإمّا هو حقّ المطلب في كلّ من القسمين، إذ حينما يتخذ القرار الرباني بنحو القضية الشرطية، حينئذٍ يمكن للإنسان أن يُحقق الشرط المذكور، كما يمكنه أن يعدمه، فلو فُرض أنّ الإنسان حقق الشرط، وهو الصدقة مثلاً، فإنّه حينئذٍ يمدّ الله تعالى في عمره ولا يتحقق الموت غداً.

وهذا نحو من البداء مجازاً، بعناية أنّه كان يوجد مؤثر في الخارج على

هذا الفاعل، فإنَّ دعاء الإنسان أو تصدّقه هو الذي أوجب تغييراً في النتيجة المترتبة، وإنَّ كان بحسب الدقة لم يوجد أيّ تغيير في القضاء، بل هذا إمضاء للقضاء بحسب الحقيقة، إذن فبتطعيم البيان المذكور بذلك يعرف نكته تسميته بالبداء، فإنَّه لو لم يُترك هذا الباب للإنسان مفتوحاً، لما شعر الإنسان بفاعليته وقدرته على تقرير مصيره، وعلى تغيير وجه الكون.

وعلى هذا المعنى من البداء تنطبق الخصوصيات المذكورة في روايات استجابة الدعاء، من أنَّ الدعاء يرذ القضاء وأنَّ صلة الرحم تطيل العمر، وأنَّ الصدقة تدفع البلاء الخ . . .

وبهذا يظهر انطباق الخصائص التي ذكرناها على هذا المعنى وأنَّ الله ما عبد وما عُظّم بمثل البداء وذلك لأنَّ البداء بالمعنى المذكور يكون حافظاً للعبادة والدعاء ونحو ذلك من أعمال الخير باعتبار أنَّه جعل لتصرف الإنسان بالصدقة، وصلة الرحم، والدعاء، وإغاثة الملهوف دخل في تنجز القضاء وعدمه .

الفكرة الثانية: هي أن يقال: إنَّه لا تتصوّر قضاء شرطياً، وآخر تنجيزياً بل تتصوّر منه تعالى قضائين كلاهما تنجيزي إلا أنَّ أحدهما أقوى من الآخر ولكن يميزان وهما بعد كل هذا متعارضان، وبما أنَّهما متعارضان، فيقدم الأقوى .

وتوضيح ذلك: هو أنَّ الله سبحانه وتعالى حينما خلق الكون وضع في طباعه فاعلية وسببية بحسب قابليات الأشياء إلا أنَّ هذه السببيات ليست عليتها على لا تقاوم، بل هي على يمكن مقاومتها فهو خلق النار وجعل فيها سببية الإحراق، ولكن يستطيع تجميد هذه السببية ساعة يشاء كما جمّد سببية نار إبراهيم عليه السلام في الإحراق وألغى فاعليتها، وهذا قضاء من الله سبحانه .

وقد يُمثل لذلك بما لو فرض أنَّ الإنسان صنع أداة معينة، وهي بدورها تصنع نتائج معينة ولا يستطيع أن يتحكّم بهذه الأداة بعد صنعها، وقد يفرض أنه يستطيع أن يتحكّم بها، وهذه الاستطاعة وتصرفه بتجميد هذه الأداة ساعة يشاء هو قضاء أيضاً، يقوم به لتجميد القضاء الآخر،

فيعطل الأول بالثاني، إذن، فما لا يستطيع التحكّم به هو قضاء، وما يستطيع التحكّم به هو قضاء أيضاً.

وحينئذ، تارة نتصوّر أنّ الله تعالى ضَمَنَ قانون السببية لنظم هذا الكون، لكن على نحو لا يمكن له أن يُعمل السلطنة في إيقاف النتائج كفاعل مختار.

وهناك تصوّر آخر وهو، أنّ هذه الطبايع التي أودعها الله تعالى في الكون تفقد سيطرتها وخاصيتها عند اتّخاذ أيّ قرار آخر من الله تعالى، إذن، فالقضية هنا ليست قضية تنجيزيّة أو شرطية، بل قراران أحدهما ضعيف والآخر قوي، والله سبحانه يُعطل الاقتضاء الضعيف بالقوي، وهذا وجه من وجوه البدء، لأنّ فيه تغيير، ولكن بناء على ما تقدّم، يكون معنى التغيير في القرار والقضاء، تجسيد القرار الآخر المتمثل فيما أودعه الله تعالى في طبايع الكون من فاعلية ضمن صيغ قانونية حيث يجمد قرارها بقرار أكبر، وهذا الذي يُسمّى بالمعجزة في الشرع، حيث يكون ذلك لكرامة أو تصديق نبي والانتصار له ونحو ذلك.

وهذا مطلب معقول في نفسه، ولأجل ذلك فهو يستحق هذه الأوصاف والمدائح المذكورة في روايات الباب، باعتبار أنّه يُشعر الإنسان بأنّ الأمر لا يزال بيد الله تعالى وأنّه على كلّ شيء قدير، وأنّه يمكنه تعطيل الأسباب ساعة يشاء وهذا ممّا يحثّه على عبادته وتقديره.

وهذا المعنى من البدء، تنطبق عليه الخصائص المذكورة في بابه.

ومن مجموع هاتين الفكرتين يكون معنى الدعاء واضحاً.

وبناء على الفكرة الأولى تكون مسألة البدء علاجاً لقضية الجبر الإنساني، لأنّ أفعاله نتائج للسلطنة^(١) التي تكون فيها نسبة الفعل الصادر من الإنسان إليه نسبة بالإمكان لا بالوجوب، بمعنى أنّ أفعال الإنسان لا تقع في

(١) الأسفار الأربعة - صدر المتألهين الشيرازي - ج ١ - ص ٢٧٠.

تسلسل العلل والمعلولات المنتهية إلى الله تعالى، ولذلك صَحَّ التكليف والثواب والعقاب لأنَّ الإنسان هو الذي يوجد الفعل وهو الذي يعدمه كما أنَّ الفكرة الثانية تكون علاجاً لشبهة الجبر الإلهي كما عرفت.

الحل الثاني: وهو مبني على الاعتراف بأنَّ البداء يلزم منه التغيير في العلم، بمعنى أنَّه يوجد علمان، أحدهما ينسخ ويخطئ الآخر.

إلاَّ أنَّ هذين العلمين ليسا لله تعالى، بل هما للإنسان، ومعه لا يلزم نسبة الجهل إلى الله تعالى.

وهذا الجواب فيه اتجاهان.

الاتجاه الأول: وقد ذكره بعض علماء الإمامية^(١):

وحاصله: أنَّ البداء تغيير في علم الإنسان، فإنَّ هناك معتقدات يبني عليها الإنسان ثم يُظهر الله تعالى خلافها ويبين الحقيقة، فيبني الإنسان على ما ظهر، وهذا أمر معقول، فإنَّه قد تتعلَّق المصلحة في إخفاء الحكيم للحقيقة في بعض الأزمان ثم يُظهرها بعد ذلك.

وهذا المعنى وإن كان معقولاً، إلاَّ أنَّ حمل البداء عليه خلاف الظاهر، فإنَّ الظاهر من أكثر الروايات، أنَّ البداء أمر مربوط بالله تعالى، وليس بالإنسان.

الاتجاه الثاني: وهو ما اختاره صاحب الأسفار^(٢) وجملة من الفلاسفة^(٣)، وبني عليه صاحب الكفاية^(٤) كما يظهر من كلماته.

وهذا الاتجاه مبني على أصول فلسفية لا حاجة لذكرها، وفرَّعوا على

(١) الاقتصاد في الاعتقاد - الشيخ الطوسي عدة الأصول - ج ٢ - ص ٢٩. الغيبة للشيخ الطوسي - ص ٢٦٢ - ٢٦٤.

(٢) الأسفار الأربعة - الشيرازي - ج ١ من السفر الثالث - ص ٣٩٥ - ٣٩٦ - ٣٩٧.

(٣) نبراس الضياء - محمد باقر الداماد في شرح البداء - القبات - ص ١٢٧ - ٤٥١ - ٤٥٣.

(٤) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

تلك الأصول، أنّ البداء يجعل العلم في مرتبة الخيال من النفس الفلكية، وهذه النفس تدرك الأسباب، وحيث أنّ الأسباب غير متناهية، فهي تدركها بشكل تدريجي، وحينئذٍ، قد تُدرك أموراً معينة من الأسباب، فتحكم بمسبباتها قبل إتيان وقتها، وبعد إتيان وقتها، يتبين لها أنّ المسبب كان مربوطاً بشرط لم يحصل، فحينئذٍ، تتراجع النفس عما حكمت به أولاً.

وهذا الكلام لا يمكن انطباقه على فكرة البداء، لأنه لا ربط لوجود نفس فلكية من هذا القبيل بتعظيم الله تعالى، وغير ذلك من الخصائص المذكورة للبداء.

الحلّ الثالث: وهو يعترف بأنّ البداء يستلزم التغير، لكن في المعلوم وليس في العلم، وهذا جواب من ذهب إلى أنّ البداء نسخ في التكوينيات، والنسخ بداء في التشريعات.

وهذا الحل يستخلص من كلمات الصدوق^(١) والمرتضى^(٢)، وقد وافقهم عليه بعض الفلاسفة^(٣)، كما أنّه يصلح جواباً لشبهة اليهود الذي تخيلوا لزوم التناقض من النسخ والبداء كما ستعرف، كما أنّ هذا المعنى للحل المذكور هو المستفاد من بعض الآيات القرآنية^(٤)، كما في قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ أَجَلٍ كِتَابٌ ﴿٢٨﴾ يَمْحُوهُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُنَبِّئُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ﴿٢٩﴾﴾، فهي تدلّ على أنّه لكلّ أجل كتاب يناسبه.

إذن، فنسخ الكتاب السابق لمصلحة، لا يستلزم التناقض كما توهم اليهود، وذلك لأنّ من شروط التناقض وحدة الزمان، مع أنّ الزمان هنا غير متحد، لأنّ كل كتاب كان في زمان خاص، إذن، فالتبديل والتغيير إنّما هو في المعلوم لا في العلم.

(١) عقائد الصدوق المطبوع في ذيل شرح الباب الحادي عشر - ص ٧٣ - توحدي الصدوق ص ١٦٧.

عدة الأصول - الطوسي - ج ٢ - ص ٢٩ - أوائل المقالات ص ٢١٤.

(٢) رسائل الشريف المرتضى - ج ١ - ص ١١٦ - ١١٧ - ١١٨.

(٣) القيسات - الداماد - ص ٧٩ - ٨٦.

(٤) البقرة ١٠٧ - الرعد ٣٩ - الرحمن ٢٩ - الأعراف ٥٤ - النور ٤٣ - يونس ٣.

وكذلك يُقال في البداء بالنسبة للتكوينيات، فتبدل حالة الإنسان إلى حالة أخرى مثلاً ليس فيها تناقض، وذلك لتعدد الزمان.

وهذا الحل معقول، وهناك بعض الروايات صريحة في هذا المعنى.

إلا أن هذا الحل يفترض وجود تغيير وتبديل في البداء لكن في المعلوم، وهذا التغيير هو الأصل الموضوعي في أصل الإشكال على البداء، إلا أن التحقيق هو عدم تمامية هذا الأصل الموضوعي.

حيث أنه لم يؤخذ في البداء معنى التغيير والتبديل والعدول، بل أخذ فيه معنى الحدوث، فحينما يُقال مثلاً: «أدعُ بما بدا لك، أو سلَّ عما بدا لك» لا يقصد به الدعاء والسؤال عما ظهر له بعد أن كان ثابتاً خلافه كما افترض في الأصل الموضوعي للإشكال، بل معناه أدعُ بما حدث في نفسك وظهر، وسلَّ عما حدث في نفسك.

إذن، فكلمة «البداء»، بقطع النظر عن القرائن، لا تُعطي أكثر من معنى الظهور، وقد جاءت كلمة البداء بهذا المعنى في بعض الروايات الواردة في صحيح مسلم والبخاري ومسند أحمد بن حنبل وصحيح الترمذي. وتفسير الطبري وطبقات ابن سعد والقرطبي في الجامع لأحكام القرآن والرازي في تفسيره والزمخشري في كشافه والإمام القشيري في لطائف الإشارات وابن عربي في رسائله إلى الرازي والسيوطي في الدر المنثور، والحاكم في المستدرک، والتاج^(١)، غاية الأمر أنه يلزم من ذلك أن إرادة الله تعالى حادثة، وهذا أمر مسلم عند الإمامية. لأنَّ الإرادة من صفات الفعل لا الذات، وقد دلَّت على

(١) صحيح مسلم ج ١٧ - ١٨ ص ٦٣ - ٨٣ - ٣١٨ - ٣٢٨. الجامع الصحيح - البخاري - ج ٤ ص ١١٢ - ج ٢ ص ٢٩٥ - ٣٣٨ - ٢١١ - صحيح الترمذي ج ٢ ص ١٣، البخاري ج ٢ ص ١٩٤ - ١٩٥ - تفسير الطبري ج ١٦ ص ٤٧٧ - ٤٨١، طبقات ابن سعد ج ٣ ص ٥٧٤ - الجامع لأحكام القرآن - القرطبي ج ٩ ص ٣٣٩، تفسير الرازي ج ١٩ ص ٦٤ - ٦٥. الكشف - الزمخشري ج ٣ ص ٥٣٤. لطائف الإشارات - القشيري ج ٣ ص ٢٣٤ رسائل ابن عربي ص ١٠٠. الدر المنثور ج ٤ ص ٦٦ - المستدرک ج ١ ص ٤٩٣ - التاج ج ٥ ص ١١١.

ذلك روايات كثيرة خلافاً للفلاسفة القائلين بأنها من صفات الذات ثم يتتهون بذلك إلى ما يشبه الجبر، وحينئذ يكون البداء بالمعنى الذي ذكرناه جواباً عن شبهتين، إحداهما لليهود، والثانية لبعض الفلاسفة حيث استشكلوا في ربط الحادث بالقديم، فذهب اليهود إلى عدم تأثير القديم بالحادث، ولهذا قالوا: ﴿يَدُ اللَّهِ مَقْلُوبَةٌ﴾ كما جاء في القرآن حكاية عنهم^(١)، وذهب بعض الفلاسفة كالنظام إلى أن كل الأشياء قديمة ولا حادث أصلاً^(٢).

وكلتا هاتين الشبهتين تندحض بتفسير البداء بالمعنى الذي ذكرناه، لأن إرادة الله تعالى بعد أن كانت حادثة لا يبقى موضوع للشبهتين.

وبخلاصة ما أمكن قوله في مبحث البداء، يتم الكلام في مباحث العام والخاص.



(١) المائدة آية ٦٤.

(٢) تلخيص المحصل - الطوسي ص ٢٠٨ - ٢٠٩ - ٢١٠ - ٢١١ - ١٣١. الشامل في أصول الدين - الجويني ص ٢٣٧ - ٢٤٢. اللمع أبو الحسن الأشعري ص ٢٤٥ - ٢٥١.

المطلق والمقيّد

والكلام فيهما يقع في فصول:

الفصل الأول:

في اسم الجنس

وبما أنَّ اسم الجنس موضوع لمعنى كَلْبِي، يلحظ تارة مطلقاً، وأخرى مقيداً، فقد وقع الكلام، في أنَّ اسم الجنس، هل هو موضوع للمعنى الكَلْبِي المطلق بالخصوص، بحيث يكون استعماله في المقيد مجازاً، أمَّ أنَّه موضوع للجامع بين المطلق والمقيد، فيكون استعماله في كلٍّ منهما حقيقة؟

فعلى الأول، تكون دلالة على الإطلاق وضعية، وعلى الثاني، لا يكون اللفظ بنفسه دالاً على الإطلاق بالوضع، وإنَّما تكون دلالة عليه بواسطة تأسيس قرينة عامة دالة على الإطلاق تسمى بمقدمات الحكمة.

ولتوضيح الحال، ذكر الأصوليون مقدمة تمهيدية لذلك تسمى باعتبارات الماهية، كَي يُعرف أنَّ أسماء الأجناس على أيِّ اعتبار منها مبنية.

فنقول: إنَّ الماهية لهما اعتبارات، إذ أنَّها تارة تؤخذ على نحو تُلحظ بشرط شيء، وأخرى تُلحظ بشرط لا، وثالثة تُلحظ لا بشرط. فمثلاً: الإنسان، إنَّ لوحظ بالنسبة إلى العلم، فتارة يقيد به، وحينئذٍ يكون بشرط شيء، وأخرى، يقيد بعدمه، وحينئذٍ يكون بشرط لا، وثالثة، لا يقيد به ولا بعدمه، فيكون لا بشرط.

ونحن لو دققنا النظر في ذات الملحوظ في هذه الاعتبارات، بقطع النظر عن تعلق اللحاظ بذلك الملحوظ، نجد أنَّه لا تقابل ذاتي بينها، وليس هناك

أقسام ثلاثة، بل قسمين فقط، لأن الملحوظ في الاعتبار الثالث محفوظ في كلا ذاتي الملحوظين في الاعتبار الأول والثاني، لأن الأول تعلق بماهية الإنسان العالم، والثاني تعلق بماهية الإنسان للأعالم، والثالث تعلق بذات الإنسان غير الملحوظ معه العلم ولا عدمه، وذلك لأن التقابل يكشف عن أن الأقسام عرضية، بينما نجد هنا أن الملحوظ في القسم الثالث - لا بشرط - محفوظ في ذات الملحوظ الأول وذات الملحوظ الثاني، وهذا ينتهي بنا إلى القول: بأن التقسيم والتخصيص في المقام إنما هو بلحاظ عالَمين، الأول: لحاظ عالم الخارج، الثاني: لحاظ عالم الذهن، فالقسمة حينئذ تكون ثنائية، لأنه ليس لدينا سوى حصتين فقط، «إنسان عالم»، و«إنسان غير عالم»، ولا يوجد خارجاً، إنسان لا يتصف بإحدى هاتين الصفتين حيث يكون لا عالم ولا لا عالم، وذلك لاستحالة ارتفاع النقيضين خارجاً، كما أن الجامع بين الإنسان العالم والإنسان للأعالم موجود خارجاً ضمن أحد هذين القسمين لا بوجود مستقل، وإلا لما كان جامعاً، بل كان قسماً مقابلاً، وهذا خلف كونه جامعاً، لأن الجامع بين فردين - بلحاظ أي عالم - لا يعقل أن يكون موجوداً في ذلك الوعاء الذي يُجمع بين أفراد فيه، إلا في ضمن تلك الأفراد، لأنه لو كان موجوداً بوجود مستقل في مقابلها، لكان مغايراً لها، ومعه لا يكون جامعاً بينها.

والحاصل هو، إنه في عالم الخارج، عندنا قسمان فقط، فتكون القسمة ثنائية لا ثلاثية.

وأما بلحاظ عالم الذهن، فالقسمة تكون ثلاثية، فإن الذهن البشري له قدرة على انتزاع مفاهيم من الأمور الخارجية على نحو يناسبها، ولذا، فإن الذهن في مقام انتزاع تلك المفاهيم، يمكنه أن ينتزع مفهوم الإنسان العالم، ومفهوم الإنسان غير العالم، ومفهوم الإنسان دون تقيده بالعلم أو عدمه، وهذا القسم الثالث هو، المسمى بالأبشرط القسمي، وهذه المعقولات تُسمى معقولات أولية، لأنها منتزعة من الخارج مباشرة، وكل واحد من هذه المعقولات يباين بخصوصيته الآخر، ومن هنا كانت الأقسام هنا ثلاثة.

ونحن إذا حللنا هذه القيود التي تجعل هذه المعقولات متقابلة،

وجدناها كلها خصوصيات ذهنية من شؤون اللحاظ والصورة الذهنية للماهية، فإنَّ الصورة الذهنية للماهية في عالم الذهن، تارة ينصب عليها لحاظ العلم، وأخرى لحاظ عدم العلم، وثالثة، لا ينصب عليها أي من اللحاظين، وهذه شؤون للصورة، ولهذا تُسمَّى هذه القيود بالقيود الثانوية، لأنَّها قيود للمعقول الأول، بينما نفس العلم والأعلم، معقولات أولية لأنَّها قيود للخارج.

ونحن حينما نقارن بين القيود الثانوية والأولية، نجد أنَّ القيد الثانوي في القسم الأول، الذي هو «الماهية بشرط شيء»، يوازيه قيد ومعقول أولي هو، نفس العلم، ونجد أنَّ القيد والمعقول الثانوي في القسم الثاني، الذي هو «الماهية بشرط لا»، يوازيه معقول وقيد أولي هو، نفس عدم العلم، بينما إذا نظرنا إلى القيد والمعقول الثانوي في القسم الثالث الذي هو، «الماهية لا بشرط»، وهو عدم لحاظ العلم ولا الأعلم، نرى أنَّه لا يوازيه قيد ومعقول أولي، وذلك، لعدم وجود قسم ثالث مستقل من هذا القبيل في الخارج، ومن هنا كان القسم الثالث في القسمة الذهنية، يشكل جامعاً بين القسمين في القسمة الثنائية الخارجية.

وقد أشرنا سابقاً إلى أنَّ الجامع بين فردين بلحاظ وعاء، يستحيل أن يكون له وجود مستقل عنهما بلحاظ ذلك الوعاء، لأنَّه خُلِفَ كما تقدَّم، لكن يمكن أن يكون له وجود مستقل في وعاء آخر متأخر رتبة عن ذلك الوعاء، من دون أن يلزم الخلف، وذلك كما في عالم الذهن، فإنَّه يمكن وجود قسم ثالث مستقل، وهو «الماهية لا بشرط»، باعتبار أنَّه يمكن لحاظ إنسان غير مقيد بالعلم ولا بعدمه، ويكون موجوداً بوجود مستقل عن «الإنسان العالم، والإنسان اللاعالم»، لأنَّ هذا الوعاء هو وعاء الذهن، ووعاء جامعته وعاء الخارج، فلا يُقال: بأنَّ وجوده المستقل ينافي جامعته، إذن، فلا يلزم التهافت والخلف من وجوده المستقل.

ثم إنَّ هذه الصور الذهنية الثلاث، إذا لاحظناها بما هي معقولات أولية، يمكن أن تكون بنفسها موضوعاً لتعقلات ثانوية، وذلك لأنَّ الذهن بعد أن ينتزع مفهوماً من الخارج ويتعقله، يمكنه أن يلتفت إلى نفس تعقله

الأولي، فينتزع منه مفهوماً كما انتزع من الخارج، نسميه بالتعقل الثانوي، فهنا الذهن بعد أن تصور الإنسان العالم، والإنسان للأعالم، والإنسان غير المقيد بأحدهما، يأتي مرة ثانية إلى نفس تصوراته التي هي تعقلات في مرحلة تعقله الأول، فينتزع منها ثلاثة مفاهيم نسميها بالتعقلات الثانوية، حيث أن الذهن بعد أن تصور الإنسان العالم، والإنسان للأعالم، والإنسان الخالي عن كلا القيدين، جاء مرة أخرى إلى نفس تصوراته الأولية هذه، فانتزع من التصور الأول مفهوم الماهية المقيّدة بلحاظ العلم، ومن التصور الثاني، مفهوم الماهية المقيّدة بعدم العلم، ومن التصور الثالث، مفهوم الماهية الخالية من كلا القيدين، ثم ينتزع الذهن مفهوماً رابعاً يكون هو المفهوم الجامع بين المفاهيم الثلاثة، وهذا الجامع هو المسمى، «بالماهية اللابشرط المقسمي»، وهذا الجامع لم يكن وجوده بنحو مستقل ممكناً في مرحلة التعقل الأولي للذهن، لنفس السبب الذي ذكرناه في عدم إمكان وجود قسم ثالث في مرحلة الخارج، بينما كان وجوده كذلك ممكناً في مرحلة التعقل الثانوي للذهن، لنفس السبب الذي ذكرناه في مقام توجيهه قسم ثالث في مرحلة التعقل الأولي للذهن.

إلى هنا ثبت أنه عندنا صورتان في عالم الخارج، وفي عالم التعقل الأول للذهن، عندنا ثلاث صور، وفي عالم التعقل الثاني للذهن، عندنا أربع صور، وهكذا كلما صعد الذهن في التصور زادت الصور صورة.

ثم إنه قد يُتخيل ويُقال: بأن الصورة الثالثة في التعقل الأول للذهن التي سميناها «باللابشرط المقسمي» والذي قلنا إنها عبارة عن لحاظ الماهية مجردة عن لحاظ وجود القيد فيها وعدمه، قد يُقال^(١): إن هذه الصورة هي عبارة عن لحاظ الماهية مع لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وعدمياً كما ذهب إلى ذلك السيد الخوئي (قده).

إلا أن هذا التخيل فاسد، والوجه في ذلك هو، إنه إن أُريد بلحاظ عدم

(١) محاضرات فياض - ج ٥ - ص ٣٦٢ - ٣٦٣.

دخل القيد وهو، «العلم» في مثالنا، وجوداً وعدمًا، يعني عدم دخله في ترتب الحكم على الماهية، وهي «الإنسان»، كما لو قيل: «الإنسان يحرم قتله»، فهنا: لا دخل للعلم وجوداً ولا عدمًا في ترتب الحرمة، وهو بالتالي أجنبي عن محل الكلام، لأنَّ محل الكلام إنَّما هو في اعتبارات الماهية في نفسها التي هي عبارة عن أنحاء النظر التصوري الواقع عليها، وليس الكلام فيما هو دخيل في حكمها أو غير دخيل، هذا مضافاً إلى أنَّه لو كان محلَّ الكلام فيما له دخل في الحكم، فلا معنى للحاظ عدم الدخول في صورة ما إذا كان الحكم مترتباً على موضوعه على نحو الإطلاق، لأنَّ ترتب الحكم حينئذٍ منوط بواقع عدم الدخول لا بلحاظ عدم الدخول، وإن شئت قلت: إنَّه إن أريد من لحاظ عدم دخل القيد «العلم» عدم دخاله في الحكم المترتب على الماهية، فمن الواضح حينئذٍ أنَّه أجنبي عن محل الكلام، لأنَّ محل الكلام إنَّما هو اعتبارات الماهية في نفسها التي هي عبارة عن أنحاء النظر التصوري الواقع عليها وليس الكلام فيما هو دخيل في حكمها وما هو غير دخيل فيه، لأنَّ هذا اللحاظ لحاظ في كيفية ترتب الحكم المحمول على الماهية وليس أحد التصورات النظرية الواقعة عليها، هذا مضافاً إلى أنَّ لحاظ عدم الدخول مستدرك حتى في هذا المقام، «مقام ترتب الحكم على موضوعه» لأنَّ ترتب الحكم على موضوعه على الإطلاق من نتائج واقع عدم الدخول، وليس من نتائج لحاظ عدم الدخول، لأنَّ موضوع القضية إذا لم يؤخذ فيه قيد فإنَّه حينئذٍ يترتب الحكم على الطبيعة المطلقة، لصديقها على تمام أفرادها حينئذٍ، وعليه: فلا يصح أن تكون الطبيعة بنحو اللا بشرط القسيمي عبارة عن لحاظ الماهية ولحاظ عدم دخل القيد، كما ذهب إليه السيد الخوئي (قده).

وإن أريد من لحاظ عدم دخل القيد وجوداً وعدمًا، هو أنَّ الماهية في عالم الذهن وبقطع النظر عن ترتب حكم عليها، إنَّه لوحظ معها عدم دخل القيد وعدم دخل عدمه، باعتبار أنَّ الماهية عندما تأتي إلى الذهن ولا يكون معها لحاظ العلم مثلاً ولا لحاظ عدم العلم، فإنَّها حينئذٍ تكون متميزة بذلك، أي متصفة بأنَّها وحدها.

فإن كان هذا هو المراد، ففيه: إنَّ لحاظ الماهية كذلك، إنَّ أُريد به اللحاظ التصديقي لهذه الصفة، بمعنى التصديق، بأنَّ الصورة الذهنية تجيء إلى الذهن بلا صفة العلم، وبلا صفة عدم العلم، فهذا أمر غير معقول، لأنَّ النظر التصديقي لا يُعقل أن يكون من أطوار اللحاظ التصوري للماهية، بل يحتاج إلى إلفات النفس إلفاتاً ثانياً إلى تلك الصورة حتى تصدق بحالاتها وشؤونها، فإنَّ النفس إذا تصورت صورة «ما»، فتكون تلك الصورة معلومة لديها بالعلم الحضورى، فإذا أُريد التصديق بتلك الصورة، فلا بدَّ من نظر ثاني إليها، ليصدق أنَّ تلك الصورة حضرت فى النفس وحدها أو مع غيرها، وهذا الالتفات الثاني في طول النظر التصوري، ومعه، يستحيل أن يكون من أطواره.

وإنَّ أُريد بلحاظ الماهية كذلك، لحاظ مفهوم الصفة تصوراً، بمعنى أنَّه كما نلاحظ الإنسان العالم لحاظاً تصورياً، كذلك نلاحظ الإنسان الذي لم يؤخذ معه العلم قيداً بالنظر التصوري.

فهذا أضاف غير معقول، لأنَّ دخل القيد وعدم دخله من شؤون نفس اللحاظ وليس من شؤون ذات الملحوظ، لأنَّ دخل القيد معناه: أخذ القيد في عالم اللحاظ، وعدم دخل القيد، معناه: أخذ عدمه في عالم اللحاظ، إذن، دخل القيد وعدم دخله من شؤون نفس اللحاظ لا ذات الملحوظ، وعليه فلا يُعقل أن يكون الدخُل وعدمه قيداً لنفس الملحوظ.

نعم، يُعقل أن يكون قيداً في تعقل ثاني متأخر رتبة عنه.

والخلاصة: هي أنَّ الذهن يتصور الماهية في التعقل الأول ضمن ثلاث صور ذهنية، ينتزعها الذهن من الخارج مباشرة، وهي صورة، «البشرط شيء»، وصورة «البشرط لا»، وصورة «اللابشرط القسمي».

وفي التعقل الثاني، ينتزع الذهن أربع مفاهيم، من كل صورة من هذه الصور مفهوماً، ومفهوماً رابعاً هو الجامع بينها، يسمى باللابشرط المقسمي.

ثم إنه قد وقع الخلاف بين علماء الأصول في نقاط ثلاث.

النقطة الأولى: في أن الكلي الطبيعي، هل هو الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمي، أم الملحوظة بنحو اللابشرط القسمي، أم أنها شيء ثالث - الماهية المهمة -؟

النقطة الثانية: في أن الماهية المهمة، هل هي الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمي، أم هي غيرها؟

النقطة الثالثة: في أنه هل يُعقل أن تكون الألفاظ موضوعة للماهية لا بشرط قسمي، أو لا بشرط مقسمي، أم لا يُعقل؟.

أما النقطة الأولى: فقد ذهب الحكيم السبزواري^(١) إلى أن الكلي الطبيعي هو الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمي، وذهب صاحب الكفاية^(٢) (قده) إلى أنه هو الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط القسمي.

وذهب آخرون إلى أنه الماهية^(٣) المهمة.

أما ما ذهب إليه الحكيم السبزواري (قده) فقد أتضح بطلانه مما ذكرناه سابقاً، حيث قلنا: إن اللابشرط المقسمي، هو الصورة الرابعة للتعقل الثانوي للذهن الجامع بين الحصص التي هي من التعقل الأول كما عرفت.

وإن شئت قلت: إن الماهية الملحوظة بنحو اللابشرط المقسمي معقول ثانوي، هو المفهوم الرابع في التعقل الثاني، وهو الجامع بين الحصص المعقولة في التعقل الأول، إذن فهو جامع بين صور ذهنية وليس جامعاً للأفراد الخارجية.

بينما الكلي الطبيعي، هو عبارة عن الجامع الموجود في الخارج في

(١) شرح منظومة سبزواري - كتابفروشي مصطفىوي - ص ١٢ - ٢٢.

(٢) كفاية الأصول - الأخوند - ج ١ - ص ٣٧٨.

(٣) القيسات - السيد الداماد - القيس الخامس - ص ١٤٣.

ضمن أفرادها التي انتزع عنها بقطع النظر عن خصوصياتها، فهو من المعقولات الأولية.

ومعه: كيف يكون الكلّي الطبيعي عين اللأ بشرط المقسمي.

إذن فهذا التوهم ناشئ من الخلط بين المعقولين، وعدم إدراك أن اللأ بشرط المقسمي معقول ثانوي، وأن الكلّي الطبيعي معقول أولي.

وعليه فالصحيح: ما ذهب إليه صاحب الكفاية^(١) (قده)، من أن الكلّي الطبيعي، هو عبارة عن الماهية الملحوظة بنحو اللأ بشرط القسمي، بمعنى أن ذات الملحوظ بهذا اللحاظ هو، الكلّي الطبيعي، لأنه جامع صادق على واجد القيد وفاقده، كالإنسان مثلاً، لا أنه عين اللحاظ.

وقد استشكل في ذلك السيد الخوئي^(٢) (قده)، حيث ذكر، أن الكلّي الطبيعي هو ما يكون صالحاً للانطباق على أفرادها خارجاً، بينما الماهية اللأ بشرط القسمي هو، ما كان منطبقاً بالفعل على أفرادها وفانياً فيها، وعليه، فلا يكون أحدهما عين الآخر.

إلا أن هذا الاستشكال غير تام، لأنه ماذا يريد من كون الماهية اللأ بشرط القسمي أنها التي تكون منطبقة بالفعل على تمام أفرادها؟

فإن أراد بذلك من الفعلية، إن الأفراد يُرون بواسطتها بالنظر التصوري، بحيث يصير حال الكلّي الطبيعي حال العموم الذي تُرى بواسطته الأفراد إجمالاً، كما في قولنا: «أكرم كل عالم»؟.

ففيه: أن هذا خلط بين المطلق والعام، لأن اللأ بشرط القسمي، في باب المطلق يُنتج الإطلاق وليس العموم، فإن الفرق بين العام والمطلق، هو أن الأفراد تُرى بالعام، بينما في المطلق لا تُرى الأفراد بما هي أفراد بالطبيعة،

(١) كفاية الأصول - الأخوند - ج ١ - ص ٣٧٨.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ص ٥٢٣.

لأن الطبيعة لا تُرى إلا نفسها واللابشرط القسمي غاية ما يُنتج الإطلاق لا العموم.

وإن أراد بكون الماهية اللابشرط القسمي فانية بالفعل في أفرادها، إن أراد من الفعلية في اللابشرط القسمي، أنه لو عُلق عليها حكم لسرى هذا الحكم إلى تمام أفرادها.

ففيه: أن هذا صحيح، لكنه موجود في الكلّي الطبيعي أيضاً ولا يحتاج إلى عناية أزيد من تعليق الحكم عليه ليسري إلى أفراده.

وعليه: فالكلّي الطبيعي هو عين الماهية المأخوذة بنحو اللابشرط القسمي، لكن لا بمعنى أنه عين المعقول الثالث بحده، لأن حده وما هو مميز له هو، عدم لحاظ القيد ولا عدمه معه، بل بمعنى، أنه ذات الملحوظ باللحاظ الثالث، وأما حدّ اللحاظ الثالث الذي هو عدم لحاظ القيد ولا عدمه فلا يُرى، لأنه قيد للحاظ، لا للملحوظ، وهذا الحد لا يُرى للأفراد، فلا يكون الكلّي الطبيعي عينه، بل عين الملحوظ بذلك اللحاظ.

ولعل مناقشة السيد الخوئي (قده) نشأت من هذا الخلط، حيث أنه اعتبر هناك خصوصية زائدة على الماهية مأخوذة في الملحوظ باللحاظ الثالث، وجعل اللابشرط القسمي عبارة عن تلك الماهية مع تلك الخصوصية، وحينئذ، يتوجه إشكاله المذكور، من أن اللابشرط القسمي هو غير الكلّي الطبيعي، لأن اللابشرط القسمي يكون عبارة عن الكلّي الطبيعي مع خصوصية زائدة، هي خصوصية عدم دخل القيد.

لكن عرفت عدم تمامية ذلك، لأن هذه الخصوصية من شؤون اللحاظ الثالث، لا ذات الملحوظ به.

وأما النقطة الثانية: فهي في تحقيق الماهية أو الطبيعة المهمة.

فقول: إن الماهية المهمة اصطلاح نريد به الماهية التي تجمع خاصيتين.

الأولى: أن تكون معقولاً أولاً منتزِعاً من الخارج.

الثانية: أن يكون منظوراً إليها بلا إضافة أي حدٌ عليها، حتى حدٌ عدم الحدّ، وقيد عدم القيد، وهذا معنى قولهم: إنَّ النظر مقصور على ذاتها وذاتياتها.

وبعد هذا يقع الكلام، في أن هذه الماهية المهملة التي تكون واجدة لهاتين الخصوصيتين ما هي؟

هل هي الماهية الملحوظة بنحو اللأبشرط القسمي أو المقسمي أو غيرهما اللأبشرط المقسمي وتبين أنه معقول ثاني وليس معقولاً أولاً، حيث اتضح الفرق بينه وبين الماهية المهملة، حيث قلنا سابقاً: إنَّ الماهية المهملة تتميز بأمرين، أولهما: كونها معقولاً أولاً منتزِعاً من الخارج، وثانيهما: أن يكون منظوراً إليها بلا إضافة أي حدٌ عليها حتى حدٌ عدم الحدّ وقيد عدم القيد، إذن فالماهية المهملة هي غير «الأبشرط المقسمي» وليست عينه.

وأما ما اتفقوا عليه من أن الماهية المهملة ليست هي الماهية «بالأبشرط القسمي»، فقد استدلوا عليه بأمرين.

الأمر الأول: هو أن الماهية الملحوظة بنحو اللأبشرط القسمي أخذ فيها حدّ الإطلاق، ولذا كانت في مقابل «البشرط شيء»، أو البشرط لا.

بينما الماهية المهملة - بناء على ما تقدّم - هي عارية عن كل قيد، حتى قيد لحاظ عدم القيد، ومعه لا يُعقل أن تكون الماهية المهملة هي اللأبشرط القسمي.

وهذا التقريب غير تام، بناء على المعنى الذي ذكرناه للماهية اللأبشرط القسمي، من إنه وإن كان متقوماً بحدّ زائد على ذات الماهية، إلا أن هذا الحدّ من شؤون اللحاظ وليس من شؤون الملحوظ وبما أنهم اتفقوا على أنها ليست بالأبشرط القسمي، لأنَّ اللأبشرط القسمي هو المطلق، إذن ينحصر الخلاف بين الأخيرين، وهو أنها اللأبشرط المقسمي، أو أمر آخر غيره.

وقد ذهب صاحب الكفاية^(١) إلى أنَّ الطبيعة المهملة هي عبارة عن الماهية الملحوظة بنحو الالبشرط المقسمي.

وذهب المحقق الأصفهاني^(٢) معترضاً على صاحب الكفاية (قده)، ووافقه السيد الخوئي^(٣) في اعتراضه، إلى أنَّها أمر آخر غير الالبشرط المقسمي، حيث ذكر أنَّ الماهية، إمَّا أنَّ تؤخذ منظوراً إلى ذاتها وذاتياتها فقط، وحينئذٍ، فلا يصح أنَّ يُحكم عليها إلاَّ بذاتها وذاتياتها، كالحكم بالناطقة على الإنسان، وهذه الماهية هي الماهية المهملة.

وإمَّا أنَّ تؤخذ الماهية مقيسة لشيء آخر كالعلم، فتارة تُقيد به، وأخرى بعدمه، وثالثة تكون مطلقة من جهته.

والجامع بين هذه الصور الثلاث هو، المسمى بالماهية الالبشرط المقسمي.

والصحيح فيما اختلفوا فيه هو أنَّ الماهية المهملة ليست هي الماهية بنحو الالبشرط المقسمي، وذلك لأمرين:

الأمر الأول: هو انه بعد أن انكشف لنا حقيقة الماهية الملحوظة ذاتها، إذ لا يمكن دخوله تحت الرؤية، وحينئذٍ لا معنى لأن يقال: بأنَّ الماهية المهملة ينظر إليها بنفس اللحاظ الذي نظر به إلى الماهية الالبشرط القسمي، نعم بناء على ما ذهب إليه السيد الخوئي (قده) في تفسير الالبشرط القسمي من أنَّه لحاظ الماهية ولحاظ عدم دخل القيد، حينئذٍ يكون لحاظ عدم دخل القيد أمر داخل تحت اللحاظ، وهو أمر زائد على الماهية وحينئذٍ يتم التباين بين الماهية المهملة، والماهية لا بشرط قسمي.

الأمر الثاني: هو أنَّ الماهية المهملة هي ما قصر النظر فيها على ذاتها وذاتياتها، وحينئذٍ لا يمكن أن يحكم عليها إلاَّ بذاتها وذاتياتها، ولا يحكم

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

(٢) نهاية الدراية - ج ٢ - الأصفهاني - ص ٢١٣ - ٢١٤.

(٣) أجود التقريرات، الخوئي، ج ١ - ص ٥٢٣ - ٥٢٤ - ٥٢٥.

عليها بشيء خارج عن ذلك، بينما الماهية لا بشرط قسمي يحكم عليها بأمر
كثيرة خارجة عن ذاتها وذاتياتها.

إلا هذا الكلام غير تام: وذلك لأن كل من يريد عقد قضية مركبة من
موضوع ومحمول، لا بدّ له من نظرين:

النظر الأول: هو النظر إلى الموضوع - وهو نظر تصوري دائماً - وهذا
النظر التصوري في طرف الموضوع، دائماً يتعلق بذات الموضوع وذاتياته
فقط، سواء كانت جنساً، أو نوعاً، أو فصلاً له، لأن ما يتعلق به نظره هو
الموضوع، وما ليس بموضوع لا يتعلق به نظره.

النظر الثاني: هو النظر إلى المحمول، وحينئذ فهذا النظر الحملّي، تارة
ينظر به إلى مرتبة ذات الموضوع، بمعنى أنّه يريد القول: بأنّ هذا المحمول ثابت
للموضوع في مرتبة ذاته، وفي مثل ذلك، لا يمكن أن يُحمل على هذا الموضوع
إلاّ جنسه أو نوعه أو فصله، فينحصر الحمل بذاتيات الموضوع فقط.

وتارة أخرى، يكون النظر الحملّي إلى لوح الواقع الذي هو أوسع من مرتبة
الذات، وفي مثله يصح أن يحمل على الموضوع كل ما هو ثابت له في الواقع.

وبناءً عليه يُقال: بأنّ النظر الحملّي أجنبى عن محل الكلام، لأنّ محل
الكلام هو النظر التصوري الذي يقتصر دائماً على الموضوع.

وكون النظر التصوري يقتصر على الموضوع، أي على ذات الماهية
وذاتياتها، لا يستلزم عدم جواز الحكم عليها بغير ذاتها وذاتياتها.

وما ذكر آنفاً، خلط بين النظر التصوري للماهية، والنظر الحملّي لها،
وإن شئت قلت: إنّ الماهية تارة ينظر إليها بالنظر الحملّي، وهو ملاحظة
ثبوت المحمول للموضوع، وحينئذ، إذا كان الملاحظ ثبوته لذات الموضوع
فلا يصدق الحمل إلاّ إذا كان المحمول ذاتياً للموضوع، وإذا كان الملاحظ
ثبوته لواقع الموضوع فلا مانع حينئذ من كون المحمول عرضياً مضافاً إلى
كونه ذاتياً وذلك لأنّ الموضوع في مرتبة الواقع أوسع منه في مرتبة الذات،
وأخرى ينظر إلى الماهية بالنظر التصوري المحض كما تقدّم..

ومن هنا: يتضح أن ما ذكره من عدم جواز حمل غير الذاتيات على الماهية إذا كان ملحوظاً ذاتها وذاتياتها، إنما يتم فيما إذا كان منظوراً إليها بالنظر الحملّي، وكان الحمل في مرتبة ذات الموضوع.

ومحلّ الكلام ليس هذه الصورة، بل محلّ الكلام هو فيما إذا كان منظوراً إليها بالنظر التصوري.

إذن، فلا بأس أن يقصر النظر على ذات الماهية تصوراً، ولا مانع من أن يُحمل عليها ما هو خارج عن ذاتها وذاتياتها إذا كان بلحاظ مرتبة واقع الموضوع، وإنما الممنوع حمل العرضي بلحاظ مرتبة ذات الموضوع، وبهذا يتضح أن الماهية المهملة هي نفس الماهية لا بشرط القسمي، بمعنى أنها ذات الملحوظ بهذا اللحاظ الخاص، والفرق بينهما هو الفرق بين اللحاظ والملحوظ، والرؤية والمرئي.

النقطة الثالثة: وهي التي وقع الخلاف فيها، في معقولة وضع اسم الجنس للمطلق، كما وقع الخلاف في معقولة وضعه للجامع بين المطلق والمقيد.

وعليه فالكلام هنا يكون في مرحلة الثبوت.

وقد استشكل بعضهم في وضعه للجامع، وحاصل هذا الإشكال هو: إن وضعه للجامع يستدعي تصوّر ذلك الجامع - الموضوع له -.

ومن الواضح أن الجامع بين المطلق والمقيد لا بد أن يوجد في الذهن، إمّا في ضمن المطلق، وإمّا في ضمن المقيد، ولا وجود مستقل له عنهما، وإذا استحال وجوده بما هو جامع استحال وضع اللفظ له.

وقد أُجيب عن ذلك: بأنّ هذا الجامع وإن استحال وجوده مستقلاً في الذهن إلا في ضمن المطلق أو في ضمن المقيد، إلا أن هذا الجامع يمكن للذهن أن يتترع منه مفهوماً اسماً ثانوياً، ويكون ذلك المفهوم مشيراً إلى واقع الجامع.

وعليه: يُمكن أن يوضع اسم الجنس لذلك المفهوم، باعتباره مشيراً إلى واقع الجامع، وبذلك يكون واقع الجامع قد تصوّره الواضع، لكن لا بحقيقته، بل بوجهه وعنوانه، وهذا التصور يصحح الوضع كما عرفت في بحث الوضع.

ولكن هذا الجواب غير تام: لأنّ نتيجته انقلاب الوضع العام والموضوع له العام - كما في أسماء الأجناس - إلى الوضع العام والموضوع له خاص، لأنّ المتصوّر عام وقد وضع اللفظ لأفراده، فيكون الموضوع له خاصاً.

والتحقيق في المقام هو أن يُقال: إنّه لا أساس لهذا الاستشكال بناءً على ما أوضحناه، وذلك لأنّ الواضع يمكنه تصوّر الماهية بنحو اللأبشرط المقسمي، وحينئذٍ، فتارة يضع اللفظ لذات المتصوّر ويكون لحاظه وتصوره مجرد مرآة لذات المتصور من دون أن تؤخذ تلك الصورة وذلك اللحاظ قيّداً في الموضوع له، فيكون تمام الموضوع له هو، ذو الصورة المهمة التي تأتي ضمن المطلق تارة، وضمن المقيد أخرى، وهذا معنى كون اسم الجنس موضوعاً للجامع بين المطلق والمقيد، وتارة أخرى يضع اللفظ لذات الصورة الملحوظة بذلك اللحاظ والمرئية بتلك الصورة التي هي عبارة عن لحاظ الماهية بلا قيد، وبذلك يكون اسم الجنس موضوعاً للمطلق، وبهذا يثبت إمكانية وضع اسم الجنس للجامع بين المطلق والمقيد، وللمطلق بخصوصه، ولا يكون هذا الإشكال وارداً حينئذٍ.

وقد استشكل بعضهم أيضاً في معقولية وضع اسم الجنس لخصوص المطلق، كما يظهر من كلمات صاحب الكفاية^(١) (قده).

وحاصل هذا الإشكال هو، أنّ الإطلاق - على ما تقدّم - قيد ثانوي، فهو من شؤون نفس اللحاظ لا الملحوظ، وحينئذٍ، إذا أخذ قيداً في الموضوع له، إذن، يكون اللفظ موضوعاً لما هو مقيد بأمر ذهني، ومثل هذا

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٧٦ - ٣٧٨.

المعنى لا ينطبق على الخارج، مع أن مداليل أسماء الأجناس تنطبق على الخارج، إذن، فهذا يدل على استحالة وضع اللفظ للمطلق.

وهذا الكلام غير تام، وذلك: لأن الإطلاق وإن كان من القيود الثانوية ومن شؤون الصورة واللاحظ لا الملحوظ، وأنه لو أخذ قيداً في الموضوع له لكان نتيجة ذلك كون اللفظ موضوعاً لما هو مقيد بأمر ذهني. إلا أنه لا محذور في ذلك.

وتوضيح الحال هو، أن حقيقة الوضع - كما مر في محله - هي إيجاد الربط بين اللفظ والمعنى في ذهن السامع، فأخذ طرفي هذا الربط هو اللفظ، والطرف الثاني ليس هو ذات المعنى، بل هو صورة ذلك المعنى، لأن معنى ذلك الربط هو، أن هذا اللفظ سبب في حضور صورة ذلك المعنى في ذهن السامع، وعليه فلا محذور في أن يجعل الواضع ربطاً سببياً بين لفظ إنسان والصورة الذهنية المطلقة لهذه الماهية بحيث متى حضر لفظ إنسان في الذهن حضرت الصورة المطلقة لهذه الماهية في الذهن، ومعنى انطباق مدلول الكلام على الخارج هو، أن اللفظ يوجب حضور صورة ذهنية قابلة للحكاية عن الخارج، وهذا متحقق في المقام، لأن لفظة «إنسان» توجد صورة في الذهن لماهية الإنسان المطلقة، أي الماهية «اللابشرط المتسمي»، وهذه الصورة قابلة للحكاية عن الخارج، وبذلك تكون قابلة للامثال فيما إذا وقعت متعلقاً للتكليف.

وبهذه اتضح، أن اسم الجنس يمكن وضعه للمطلق بخصوصه، وبهذا تمّ الكلام ثبوتاً، كما أنه بهذا اتضح أنه ثبوتاً يمكن وضع اسم الجنس للمطلق بخصوصه، وللجامع بين المطلق والمقيد أيضاً. وبعد ذلك، ننتقل إلى مرحلة الإثبات والاستظهار.

والصحيح في هذه المرحلة هو، أن اسم الجنس موضوع للجامع بين المطلق والمقيد، ويشهد لذلك أن استعمال اسم الجنس في موارد المقيد لا عناية فيه أصلاً، بينما لو كان موضوعاً للمطلق خاصة لكان استعماله في المقيد يحتاج إلى عناية.

وقد يُقال: إِنَّ العناية هنا ثابتة على كلِّ حال، لأنَّه بعد استعمال اللفظ في المقيد تتلَم مقدمات الحكمة، وهذا يوجب العناية، ومعه كيف يُستكشف عدم الوضع للمطلق من عدم العناية، مع أنَّ العناية ثابتة على كلِّ حال.

وجواب ذلك: إِنَّه في موارد عدم تمامية مقدمات الحكمة، - كما لو كان المتكلَّم في مقام الإهمال والإجمال - ففي هذه الموارد، لا نشعر بالعناية في موارد استعمال اسم الجنس مع القيد كما يشهد به الوجدان. وهذا يكشف عن عدم أخذ الإطلاق قيداً في الموضوع له، أي أنَّه لو كان موضوعاً للمطلق لكان فيه عناية المجاز.

بقي شيء وهو، أنَّه وقع الخلاف بينهم، في أنَّ التقابل بين الإطلاق والتقييد الثبوتيين من أيِّ أنواع التقابل؟ فذهب بعضهم^(١) إلى أنَّه من تقابل المتضادين، وذهب الميرزا^(٢) (قده) إلى أنَّه من تقابل العدم والملكية، وذهب ثالث إلى أنَّه من تقابل التناقض.

أمَّا القول الأول: فهو مبني على أنَّ كلاً من الإطلاق والتقييد أمر وجودي، وأنَّ الإطلاق عبارة عن لحاظ عدم القيد، وأنَّ التقييد عبارة عن لحاظ القيد.

وقد عرفت فيما سبق، بطلان هذا الكلام، لأنَّ الماهية المطلقة المسماة بالابشرط المقسمي ليست لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد، بل هي لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيد، وكم فرق بينهما.

وأما القول الثاني: ففيه خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات، إذ في مقام الإثبات ودلالة الكلام يُقال: إِنَّ دلالة الكلام على الإطلاق إنما هو ببركة مقدمات الحكمة، وهذا يعني، أنَّ المولى لو أراد المقيد لبين، وحيث أنَّه لم يُبين، فهذا معناه، إِنَّه يريد المطلق.

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥٢٠.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥٢٠.

ومن هنا يُعلم أنَّ التقييد لا بد أن يكون ممكناً له وإلا لما استُفيد الإطلاق من كلامه.

إذن في مرحلة الإثبات يكون التقابل بين الإطلاق والتقييد هو تقابل العدم والملكة، إلا أن محلّ كلامنا هو التقابل في مرحلة الثبوت، والإطلاق الثبوتي للماهية غير مشروط بكُون الماهية قابلة للتقييد، لأنَّ سعة الماهية وانطباقها على تمام أفرادها أمر ذاتي لها.

وعليه فالقول الثاني غير تام أيضاً كالأول.

ومن هنا يتعين القول الثالث، وهو أن التقابل بينهما هو تقابل التناقض.

بل لو أردنا أن ندقق النظر، نرى أن القول الثالث غير صحيح أيضاً، لأنَّ معنى كَوْن الإطلاق والتقييد متقابلين، هو ورودهما على موضوع واحد، وهذا غير متحقق في المقام، لأنَّ انطباق الماهية على تمام أفرادها هو أمر ذاتي لها كما عرفت والذاتي لا يتخلف أصلاً، وهذا معنى الإطلاق، وأمّا التقييد فهو تخصص في هذا الأمر الذاتي، وليس تخصيصاً، لأنَّ التقييد يصنع لنا مفهوماً آخر غير المفهوم الأول، فمثلاً: مفهوم «إنسان» قابل للانطباق على تمام أفرادها، فإذا قُيدَ «بالعالم»، فيحدث عندنا مفهوم آخر وهو مفهوم «إنسان عالم»، وهذا مغاير للمفهوم الأول، والمفاهيم في عالم الذهن متباينة حتى لو كان بينهما عموم وخصوص مطلق، إذن فالإطلاق يرد على مفهوم والتقييد يرد على مفهوم آخر، وعليه فلا تقابل بينهما أصلاً، إلا أنه من باب التسهيل في العبارة، نعبر عنهما بالمتقابلين تقابل السلب والإيجاب، أي التناقض.

ثم إنَّ هناك ثمرات عملية تظهر بين هذه الأقوال الثلاثة.

منها: أنه بناء على القول الثالث لا يتصوّر شق ثالث في قبال المطلق والمقيد، لاستحالة ارتفاع النقيضين، بينما يُتصوّر ذلك بناءً على القولين، الأول والثاني، حيث يمكن أن يُتصوّر شق ثالث لم يُلاحظ فيه القيد ولا عدمه، ويسمّى بالماهية المهملة مثلاً.

ومن هنا وقع الكلام بينهم في إمكان الشق الثالث واستحالته، فذهب بعضهم إلى استحالة ثبوتها، وذهب آخر إلى إمكانه، ثم انجز الكلام عندهم إلى أنه ما هي نتيجة هذا الشق الثالث، فهل هي ثبوت الحكم للمطلق، أو للمقيّد، فذهب بعضهم إلى أن نتيجته الإطلاق، وسمّاه بالإطلاق الذاتي، وسمّى المطلق بالمطلق اللحاظي.

ومن جملة الثمرات هي، أنه إذا فرض استحالة التقييد بما يكون في طول الحكم - أي القيود الثانية - فبناءً على القول الثالث، يكون الإطلاق ضرورياً، لأنه إذا استحال أحد النقيضين صار نقيضه الآخر ضرورياً، وأما بناءً على القول الثاني، يكون الإطلاق مستحيلاً، لأنه عليه، إذا استحال التقييد استحال الإطلاق، وأما بناءً على القول الأول فلا يتعين كون الإطلاق ضرورياً أو مستحيلاً إلاً بقرينة.

هذا حاصل الكلام في أصل المسألة، وبعد انّضاح عدم أخذ الإطلاق في المعنى الموضوع له اسم الجنس، لا تكون الدلالة الوضعية كافية لإثبات الإطلاق، بل لا بدّ في إثباته من قرينة، وهي إمّا خاصة، ويكون أمر تعيينها بيد الفقيه، وإمّا عامة، وتُسمى بمقدمات الحكمة، والتي هي موضوع كلامنا في الفصل الثاني.



الفصل الثاني:

في مقدمات الحكمة

بعد ان عرفت ان اسم الجنس غير موضوع للماهية المطلقة، وهذا معناه ان الإطلاق ليس مدلولاً وضعياً للفظ.

وقد قلنا: إن اسم الجنس موضوع للجامع بين المطلق والمقيد، ولكن مع هذا، لا إشكال في استفادة الإطلاق منه ولو في الجملة وضمن شروط معينة.

ومن هنا وضع أساس لهذه المفارقة، حيث قيل: إن دلالة على المطلق بخصوصه يمكن أن يكون بواسطة قرينة خاصة يشخصها الفقيه، أو قرينة عامة تقتضي الإطلاق، وهذه القرينة العامة هي التي تُسمى بمقدمات الحكمة.

ولتحقيق الحال في كيفية استفادة الإطلاق من اللفظ بواسطة هذه القرينة، يمكن افتراض مسلكين مع ترجيح أحدهما على الآخر.

١. المسلك الأول: هو أن يقال: بأن الإطلاق وإن لم يكن مدلولاً للفظ وضعاً كما في اسم الجنس - «أحل الله البيع» - إلا أنه مدلول لظهور حالي سياقي في الكلام، وهو ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، وهذا ظهور حالي سياقي ينعقد لكلام المتكلم عادة.

وهذا الظهور يدل بالالتزام الفعلي أو العرفي على أن تمام مرام هذا

المتكلم هو المطلق لا المقيد، وذلك لأنّ المتكلم لو كان مرامه من قوله «أحلّ الله البيع» هو المقيد، فحينئذٍ لا يكون قد بين تمام مرامه، لأنّ مرامه حينئذٍ هو البيع مع القيد، مع أنّ كلامه لم يتضمن ما يشير إلى هذا القيد.

وهذا بخلاف ما لو كان مرامه هو المطلق، فإنّه يكون قد بين أنّ تمام مرامه هو ذات الماهية من دون أنّ يكون لخصوصيات اللفظ أو ماضويته وغيرها مثلاً دخل في مرامه، وبهذا يتطابق المرام مع الكلام.

وهذا معناه: إنّ الظهور الحالي السياقي المذكور يدلّ بالالتزام على أنّ مرامه هو المطلق، إذ لو كان مرامه هو المقيد للزم خلف هذا الظهور المذكور، وهذا روح مقدمات الحكمة.

وهنا يتبادر إلى الذهن اعتراض، حاصله: هو أنّ الخلف لازم على كلا التقديرين، سواء أكان مرام المتكلم هو المطلق، أو المقيد، إذ لو كان مرامه هو المقيد، فلزوم الخلف واضح، وأمّا لو كان مرامه هو المطلق، فكذلك يلزم الخلف، وذلك: لأنّه لم يبين الإطلاق بالكلام، بل بين بالكلام ذات الماهية، وقد قلنا سابقاً: إنّ اسم الجنس وضع للماهية المهمة الجامعة بين المطلق والمقيد، إذن فلا الإطلاق مدلول لكلامه، ولا التقييد أيضاً، في حين أنّه لا إشكال في أنّ مرامه هو أحد هذين الأمرين، إذن، فعلى كلا التقديرين يكون مرامه زائداً على مدلول كلامه، ومن هنا قلنا: بأنّه يلزم الخلف على كلا التقديرين.

وجواب هذا الاعتراض يكون بأحد أجوبة ثلاثة مترتبة.

الجواب الأول: هو أن يقال: بأنّ الظهور الحالي السياقي لقوله «أحلّ الله البيع» - الذي تمسكنا بدلالته الالتزامية، مفاده، أنّ ظاهر حال المتكلم، أنّه في مقام بيان تمام مرامه وتمام ملحوظه، فإنّ كان مرامه وملحوظه هو المقيد، إذن فينبغي أن يقع تحت لحاظه حينئذٍ شيان، هما: الماهية، والقيد، وإنّ كان مرامه المطلق، فينبغي أن يقع تحت لحاظه، ذات الماهية فقط - بناءً على تفسير المطلق بأنّه عبارة عن «لحاظ الماهية، وعدم لحاظ القيد» - حيث

لا يكون تحت اللحاظ إلا ذات الماهية بدون زيادة خصوصية ذات القيد.

وحينئذٍ، إذا لاحظنا ما تحت اللحاظ، يكون الأمر دائراً بين الأقل والأكثر، بخلاف المطلق فإنه ليس تحت اللحاظ إلا ذات الماهية، دون خصوصية الإطلاق، فإنها من شؤون نفس اللحاظ وقائمة فيه.

وعلى هذا الأساس، يصح القول حينئذٍ: بأنه لو كان مرامه وملحوظه هو المقيد، فهو إذن لم يُبرز كل ملحوظه ومرامه بكلامه، لأنه لم يُبرز القيد، وحينئذٍ، يلزم الخلف للظهور الحالي السياقي - كما ذكر -، وأما إذا كان مرامه وملحوظه هو المطلق، فإن كلامه يكون وافياً بتمام ملحوظه ومرامه، لأنه ليس تحت لحاظه إلا الماهية فقط، وحينئذٍ، لا يلزم الخلف، ومن هنا يكون هذا الظهور الحالي السياقي دالاً بالالتزام على أن مرامه هو المطلق لا المقيد.

الجواب الثاني: هو أن يُقال: إننا لو تنزلنا عن الجواب الأول وافترضنا أن الماهية المطلقة معناها: «لحاظ الماهية، مع لحاظ عدم القيد»، كما ذهب إليه السيد الخوئي (قده) فحينئذٍ الجواب الأول لا يتم، لأنه يكون تحت اللحاظ شيئان في كل من المطلق والمقيد، حيث يكون في المطلق، لحاظ الماهية مع لحاظ عدم دخل القيد، ويكون في المقيد، لحاظ الماهية مع لحاظ دخل القيد، وحينئذٍ، يكون ما تحت اللحاظ أكثر مما يدل عليه الكلام.

لكن يمكن أن تُجري تعديلاً على هذا الجواب، فيتّم حينئذٍ.

وحاصل هذا التعديل هو، إن الظهور الحالي المذكور ناظر إلى عالم موضوع الحكم لا إلى عالم موضوع اللحاظ.

إذن، فهنا عالمان: أحدهما: عالم اللحاظات الاستعمالية التصورية، والثاني: هو عالم المدلول التصديقي للمعنى الذي هو وعاء جعل الحكم - بمعنى أن المتكلم حينما يقول: «البيع حلال» - . فهنا بحسب مرحلة

المدلول التصديقي، يوجد حكم يُجعل على عنوان البيع، إذن فهنا بيع وقع تحت التصوّر، وبيع وقع موضوعاً للحكم بالحلية، ومقصودنا من «المرام» في قولنا: إن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، هو أن المرام هو، المدلول الجذّي التصديقي، الذي هو عبارة عن مرحلة جعل الحكم، لا المدلول التصوري.

وحينئذٍ، وبعد هذا التعديل، فإننا إذا لاحظنا موضوع الحكم، فإن كان هو المقيد، إذن، فهو الماهية مع القيد، وإن كان هو المطلق، فهو الماهية بلا زيادة، لأنّ عدم لحاظ القيد ليس دخيلاً في موضوع الحكم، بل هو من شؤون التصور الذي استعمله الشارع في مقام جعل الحكم، لأنّ موضوع الحلية هو واقع البيع، وليس هو البيع الذي ليس معه قيد، إذ لا وجود لهذا إلا في تصوّر المولى.

الجواب الثالث: هو أنه لو تنزلنا عن هذا أيضاً وفرضنا أن موضوع الحكم يدور أمره بين المتباينين، لا الأقل والأكثر، فإنه حينئذٍ يُقال: إن الخلف وإن كان لازماً على كل حال، لكن حيث أنّ زيادة الإطلاق على أصل الطبيعة - بحسب العرف - أقلّ من زيادة القيد على أصل الطبيعة - أي أنّ مؤنة الإطلاق أخفّ من مؤنة التقييد - فحينئذٍ، باصالة عدم المؤنة الزائدة بعد ضمها إلى ما تقدّم، يتعيّن المطلق في مقابل المقيد.

وعليه: فهذا الاعتراض غير تام، وهو مدفوع بكلّ جواب من هذه الأجوبة الثلاثة.

وعليه، يكون هذا المسلك تاماً وصحيحاً، وهو كونه الإطلاق مدلولاً التزامياً لظهور حالي سياقي في كونه المتكلم في مقام بيان تمام مراده بكلامه، ومن هنا يظهر أنّ الإطلاق مدلول تصديقي للكلام لا تصوري، لأنّه مدلول التزامي لهذا الظهور، وكونه سياقي حالي فهو ناظر إلى عالم الواقع والجد، أي عالم المدلول التصديقي، فالمدلول الالتزامي له، هو من شؤون مرحلة المدلول التصديقي، بخلاف ما لو قلنا: إنّ الإطلاق مأخوذ في المعنى

الموضوع له اللفظ فإنه يكون حينئذ مأخوذاً في مرحلة المدلول التصوري، وهذا هو سرّ ما كنّا نقوله سابقاً من أنّ الإطلاق مدلول تصديقي للكلام لا تصوري.

وأما بناء على مستوى المدلول التصوري، فقد عرفت أنّ الإطلاق ليس مدلولاً تصورياً للفظ، لأنّ اللفظ بالدلالة التصورية إنّما يدلّ على المعنى الذي وضع له، وقد عرفت بما تقدّم، أنّ المعنى الموضوع له اللفظ إنّما هو الطبيعة المهملة العارية عن الإطلاق والتقييد، إذن فلا يدخل الإطلاق في نطاق المدلول التصوري للفظ.

وهنا قد يُقال: بأنّ الوجدان قاض بثبوت الإطلاق في مرحلة المدلول التصوري للفظ، لأنّه إذا سمعنا جملة «أحلّ الله البيع»، أو «البيع حلال» ثم حسبنا حساب الصورة الذهنية التصورية التي ترد إلى الذهن بسبب هذا اللفظ، نجد أنّها صورة للماهية بلا لحاظ أي قيد زائد عليها، والمفروض أنّه ليس معنى الإطلاق إلّا هذا، ومن هنا يكون الإطلاق محفوظاً - بهذا المعنى - في الصورة الذهنية التصورية، حتى لو سمعنا هذا الكلام «أحلّ الله البيع»، من الحجر، أو لافظ بلا شعور ولا اختيار.

وهذا الكلام فيه من الخطأ ما لا يخفى، إذن فلا بدّ من توضيح الخطأ فيه.

وحاصله: هو أنّه لا إشكال في ثبوت الإطلاق في الصورة الذهنية الحاضرة في ذهن السامع تصوراً عند سماعه هذا الكلام - بناء على أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد - لكن هذا الإطلاق لم ينشأ في الذهن من دلالة اللفظ عليه، بل نشأ من عدم دلالة اللفظ على القيد، وكم فرق بين المنشأين، ففي مثل «أحلّ الله البيع» تنتقش في الذهن طبيعة وماهية البيع بلا قيد.

إذن فهنا أمران: الأول منهما وجودي، وهو تصوّر ماهية البيع، والثاني منهما عدمي، وهو عدم تصوّر القيد، ومحتوى الأمر الوجودي هو مدلول لللفظ، وأمّا الأمر العدمي، وهو عدم تصوّر المعاطاتية، أو العقدية، فهو لم

ينشأ من اللفظ، بل من عدم علة هذا التصور وهو عدم الإتيان بلفظ يدل على تصور القيدية، إذ أنّ عدم المعلول معلول لعدم العلة، فتصور الخصوصية والقيدية علة الإتيان بلفظ يدل على القيد، إذن، فمجرد عدم الإتيان بلفظ يدل على القيد يكفي لعدم تصور القيد.

وحيثُذ، فالإطلاق على مستوى الصورة الذهنية التصورية وإن كان ثابتاً في ذهن السامع، لكن هذا ليس داخلياً في المدلول التصوري للكلام، بمعنى أنّه لم ينشأ من دلالة اللفظ عليه، بل نشأ من عدم وجود كلام آخر لو أضيف لهذا اللفظ لانتقش في الذهن صورة القيد.

وبهذا يتضح، أنّ كونه الإطلاق ثابتاً في الصورة الذهنية المتكونة في ذهن السامع صحيح.

إلا أنّ هذا شيء، وكونه الإطلاق داخلياً في المدلول التصوري للكلام شيء آخر، وثبوت الأول لا يقتضي ثبوت الثاني.

هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أنّ الإطلاق هو «عدم لحاظ القيد».

وأما بناء على أنّ الإطلاق هو «لحاظ عدم القيد»، فالإطلاق حيثُذ، لا يكون ثابتاً في الصورة الذهنية، لا بملاك كونه مدلولاً للكلام، ولا بملاك قانون «أنّ عدم المعلول يكفي في عدمه عدم العلة»، لأنّ لحاظ عدم القيد أمر وجودي، ولا مبرر لتكونه وحضوره في الذهن إلا وجود لفظ دالّ عليه، والمفروض عدم وجود هذا اللفظ.

وبهذا يتضح أنّ الإطلاق كمدلول للكلام لا يكون مدلولاً إلا في مرحلة المدلول التصديقي، وأما في مرحلة المدلول التصوري فهو ليس مدلولاً للكلام، نعم هو أمر واقعي في الصورة الذهنية، وهو صحيح بناء على مختارنا، من أنّ الإطلاق هو عدم لحاظ القيد، وغير صحيح بناء على مسلك من يقول بأنّ الإطلاق هو لحاظ عدم القيد.

وقد يُقال: بأنّه ما الفرق بحسب النتيجة بين كُؤن الإطلاق ثابتاً في الصورة الذهنية، وبين كونه مدلولاً للكلام؟.

فنقول: الفرق هو، أنّ الإطلاق إذا كان مدلولاً للكلام فإنّه حينئذٍ يصحّ أن يؤخذ المتكلّم به ويُدان به، لأنّه يصبح مدلولاً تصورياً لكلامه، وبإصالة التطابق بين المدلول التصوري والتصديقي، تُثبت أنّ المتكلم أراد الإطلاق تصديقاً فيُدان به حينئذٍ.

وأما إذا فرضنا أنّ الإطلاق ليس داخلاً في مدلول كلامه، وإنّما هو صفة واقعة وثابتة في ذهن السامع فقط، فمن الواضح حينئذٍ، أنّ هذه الصفة ليس لها أيّ كشف عن مراد المتكلم، لأنّ ما له الكشف عن المراد هو ما يكون داخلاً في مدلول كلامه التصوري، بعد ضمّ اصالة التطابق إليه، والإطلاق المذكور، لا دخل له في كلامه، وأما إذا كان تابعاً لقانون فلسفي، فأئني ربط له بذهنية المتكلم؟.

وهذا المسلك هو روح المقدمات التي رتبوها وسمّوها «مقدمات الحكمة»، حيث أنّ مرجع المقدمة الأولى منها إلى ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو أساس الدلالة، وهي «كُؤن المتكلم في مقام البيان» ويكون مرجع المقدمة الثانية منها - وهي «عدم نصب القرينة على التقييد» - إلى تتميم الدلالة الالتزامية، لأنّه من الواضح أنّ المتكلم لو كان قد نصب قرينة على التقييد لما لزم الخُلف من إرادة المقيّد، وإنّما يلزم الخُلف لو لم ينصبها عليه، ومع هذا أراحه.

إذن فالمقدمة الثانية دخيلة في تكوين الدلالة الالتزامية.

٢ - المسلك الثاني: هو أن يُقال: إنّ عدم ذكر القيّد بنفسه يدلّ بالمطابقة على الإطلاق، دون أن نسند الإطلاق إلى الظهور الحالي السياقي الذي يدلّ عليه بالالتزام، ولهذا تقرّيان.

١ - التقريب الأول: هو أن يلتزم بأنّ اسم الجنس له وضعان:

الوضع الأول: وضعه للماهية المهملة، بدليل أنها لو كانت موضوعة للماهية المطلقة لكان استعمالها في المقيّد بالقيّد المتصل مجازاً، مع أنّ استعمالها كذلك حقيقي بلا إشكال حيث أنّ لفظة «البيع» موضوعة للطبيعة المهملة الملازمة مع المطلق والمقيّد.

الوضع الثاني: هو أنّ اسم الجنس المقيّد بعدم انضمام قيد إليه وموضوع للمطلق دون أنّ يلزم من استعمال اسم الجنس في المقيّد تجوز، لأنّه عندما يقول المتكلم: «أحلّ الله البيع العقدي»، يكون لفظ «البيع» قد استعمل في معناه بالوضع الأول، ولفظ «البيع» المجرد عن القيد غير موجود أصلاً حينئذٍ يُقال أنّه استعمل في غير ما وضع له، ليكون مجازاً.

وكأنّ هذا شيء وسط بين مسلك الوضع، ومسلك مقدمات الحكمة.

وهذا التقريب معقول في نفسه. إلّا أنّه خلاف الاستظهار العرفي الخارجي، وذلك لأنّه لو كان اسم الجنس موضوعاً كما ذكر بوضعين، للزم أنّ تكون الدلالة على الإطلاق محفوظة في موارد الإجمال والإهمال، أي في موارد سقوط الظهور التصديقي، وهي كَوْن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه إذ في مثله لو بقينا نحن واللفظ لما استفدنا الإطلاق من اللفظ، مع أنّه بناءً على هذا التقريب يلزم استفادة الإطلاق من اللفظ، وهذا منبه وجداني على عدم صحة هذا المسلك.

٢ - التقريب الثاني: هو أن يقال: إنّ العقلاء تعهدوا بكاشفية عدم التقيّد عن الإطلاق، بمعنى أنّهم تباؤوا على أنّه متى لم يُذكر القيد يُراد الإطلاق.

وهذا بحسب الحقيقة وضع بحسب مذاق أصحاب مسلك التعهد في باب الوضع - حيث يرون أنّ الوضع عبارة عن التعهد بإرادة المعنى عند المجيء باللفظ، ولكن عند مَنْ يرى أنّ الوضع هو القرْن بين التصورين كما هو الصحيح - فلا يكون هذا وضعاً، بل هو التزام مخصوص يُنتج كاشفية تصديقية.

وجواب هذا التقريب - مضافاً إلى الإشكال في اصل كبرى التعهد في الوضع كما تقدم مفصلاً في باب الوضع - هو نفس ما تقدم في ردّ التقريب الأول، حيث أنا نلاحظ أنّ الدلالة على الإطلاق مرتبطة إثباتاً ونفيّاً بذلك الظهور السياقي التصديقي، حيث أنّه كلّما أجمل هذا الظهور، نجد أنّه لا دلالة في الكلام على الإطلاق.

وهذا دليل على أنّ الإطلاق من شؤون الدلالة الالتزامية لذلك الظهور وليس ناشئاً من ملاك مستقل سواء كان هذا بالوضع أو بالتعهد، لأنّه لو كان ملاكاً مستقلاً لما ارتبط بذلك الظهور وجوداً وعدماً.

وبهذا يتّضح، أنّ الصحيح في تقريب إثبات الإطلاق بمقدمات الحكمة هو، المسلك الأول، المعتمد على ذلك الظهور السياقي التصديقي الحالي في الكلام، فإنّ كون المتكلم أنّه في مقام بيان مرامه بكلامه يستلزم عقلاً وعرفاً أنّ لا يزيد كلامه على مرامه ولا مرامه على مدلول كلامه، ومن هنا قلنا: إنّ الإطلاق داخل في مرحلة المدلول التصديقي للكلام.

وبعد أن اتّضح ارتباط استفادة الإطلاق بهذا الظهور الحالي السياقي، يوجد هنا خلافاً في هذا، وكلّ منهما مرجعه في الحقيقة إلى الاختلاف في تحديد وكشف ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو المنشأ لهذه الدلالة.

١ - الخلاف الأول: هو انه بعد اتفاقهم على أنّ المقيد المتصل يوجب هدم اصل الظهور حيث لا يبقى معه ظهور للكلام في الإطلاق، حينئذٍ اختلفوا في أنّ المقيد المنفصل، هل يوجب هدم أصل الظهور، فيكون كالمتصل، أم أنّه يوجب هدم حجية الظهور فقط؟

ذهب صاحب الكفاية^(١) (قده) إلى الثاني، أي أنّ المقيد المنفصل يهدم حجية الظهور فقط ويبقى اصل الظهور على حاله.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٨٥ - ٣٨٧.

وذهب المحقق النائي^(١) (قده). إلى الأول، أي أن المقيد المنفصل يهدم اصل الظهور فيكون كالمتصل.

والذي ينبغي أن يكون منشأ لهذا الخلاف هو، الاختلاف في كيفية صياغة ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الدالّ بالالتزام على الإطلاق.

وقد ذهب صاحب الكفاية (قده) إلى أن هذا الظهور مفاده هو، أن المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بشخص كلامه.

وذهب المحقق النائي (قده) إلى أن مفاد هذا الظهور هو، أن المتكلم بصدد بيان تمام مرامه بمجموع كلامه.

والأول: يلزم منه، أنه إذا انتهى شخص هذا الكلام بسكتة طويلة فاصلة عرفاً ولم يذكر قيداً، فإنه تتم حينئذ دلالة كلامه على الإطلاق، لأن الظهور السياقي لكلامه يدلّ بالالتزام حينئذ على أنه لو كان مرام المتكلم هو المقيد لوجب أن يبينه بشخص هذا الكلام، وحيث أنه لم يذكر القيد بشخص كلامه، إذن يتعين أن يكون تمام مرامه هو، الإطلاق، حتى لو جاء بعده ببيان منفصل، إذ مجيء القيد المنفصل بعد ذلك، يكون تكذيباً لهذا الظهور وموجباً لرفع اليد عن حجتيه، لا أنه يوجب زواله موضوعاً.

وأما بناء على التقدير الثاني، فإنه يلزم منه أنه لو تكلم بكلام مطلق ثم بعد مدة طويلة جاء بالقيد وكان مراده من الأول، المقيد، فإنه حينئذ، لا يلزم من ذلك مناقضة بين ظاهر كلامه الأول، وبين ما أراده من التقييد، لأنه يصدق أنه قد بين القيد بمجموع كلامه الأول والثاني، إذن فلا معين للمطلق في الكلام الأول في مقابل المقيد، وحينئذ، لا يبقى بعد مجيء القيد المنفصل ظهور في الإطلاق.

وعليه، فمن يبنى على أن إحدى مقدمات الحكمة هي، عدم مجيء

(١) فوائد الأصول - الكاظمي - ج ١ - ص ٣٦٤.

أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥٢٩.

قرينة متصلة بالخصوص، فهو يبيّن على الأول، ومن يبيّن على أنّ إحدى مقدمات الحكمة هي عدم مجيئها ولو منفصلة، فإنّه يبيّن على الثاني.

ولا إشكال في أنّ الحق مع صاحب الكفاية (قده)، فإنّ ظاهر حال المتكلم حينما يتصدّى لإبراز معنى بكلام، ظاهر حاله، أنّ يكون في مقام بيان تمام مرامه بشخص ذلك الكلام.

بينما يلزم من التقدير الثاني نقض ولازم باطل، وهذا اللازم، يكشف ببطالانه عن بطلان ملزومه، وذلك لأنّ هذا الظهور الحالي لو كان مفاده أنّ المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه، للزم أنّه لا يجوز التمسك باصالة الإطلاق في كلّ مورد احتملنا فيه صدور مقيد من المولى في المستقبل، لأنّ هذا الظهور السياقي المذكور، مفاده أنّ تمام مرام المتكلم مبين بمجموع الكلام، - ما أتى به المتكلم فعلاً، وما سوف يأتي به بعد ذلك - وحيث أنّ يُحتمل أنّ يأتي بالمقيد في كلام آخر، وعليه فحمل كلامه حيثنّذ على المقيد لا يلزم منه الخلف، وما دام لا يُعلم بلزوم الخلف من الحمل على المقيد، إذن فلا معيّن للحمل على الإطلاق، وبناءً على هذا كلّ، يكون احتمال المقيد المنفصل كاحتمال المقيد المتصل، مانعاً من حمل الكلام على الإطلاق.

وهذا في الحقيقة تعطيل لاصالة الإطلاق في كلّ ما يُحتمل فيه التقييد بالمنفصل.

ولا يُتوهم أنّه يمكن نفي احتمال القرينة المنفصلة باصالة عدم القرينة، وذلك لأنّ اصالة عدم القرينة، إنّ أُريد بها الأصل العقلائي، فمن الواضح أنّ الأصل العقلائي الذي يقتضي نفي احتمال القرينة المنفصلة، إنّما يقتضي نفي احتمالها في مقابل ظهور فعلي مستقرّ، باعتبار أنّ وجودها يكون تكديماً لذلك الظهور، بينما هنا في المقام، لا ظهور للكلام في الإطلاق مع احتمال القرينة، لأنّ هذا الظهور إنّما ينشأ من مقدمات الحكمة ولو في المستقبل، والمفروض إنّ إحدى مقدمات الحكمة، هي عدم القرينة ولو في المستقبل،

إذن فاحتمال القرينة موجود قبل وجود الظهور في الإطلاق، فيكون مانعاً منه، وحينئذٍ لا معنى لإجراء اصالة عدم القرينة، لأنَّ اصالة عدم القرينة العقلاني إنما يُتَعَبَّد به العقلاء في طول ظهور عرفي منجز على خلافه، إذ تعبدات العقلاء في مقام الأخذ بالظهورات ليست جزافاً، وهنا الظهور فرع القرينة، فكيف يُنْفَى بعدمها؟ .

وإن أُريد باصالة عدم القرينة الاستصحاب الشرعي، يكون مثبتاً حينئذٍ، لأنَّه تتميم للدلالة الالتزامية لذلك الظهور السياقي بالاستصحاب، وهو من أوضح أنحاء الاصل المثبت.

وهنا قد يُتَخَيَّل كما ذكر الميرزا (قده) - أنَّه يمكن التخلص من هذا المأزق بحلٍّ حاصله: هو أنَّ يُقال: بأنَّ التقدير الثاني - وهو أن تكون مقدمات الحكمة منوطة بعدم مجيء القرينة ولو منفصلة، - له صورتان.

١ - الصورة الأولى: وهي التي يرد عليها^(١) النقض - هي أنَّ يُقال: بأنَّ دلالة الكلام على الإطلاق لو كانت مشروطة بعدم مجيء القرينة في المستقبل على نحو الشرط المتأخر، بحيث أنَّه لو جاءت القرينة بعد سنة لكشفت أنَّه لا إطلاق من أول الأمر، لتمَّ هذا النقض، إذ يكون إحراز حدوث الإطلاق فرع إحراز الشرط المتأخر، فمع الشك في مجيء القرينة في الطرف المتأخر نشك حينئذٍ في تكوين الإطلاق فعلاً، وحينئذٍ يكون النقض لازم.

٢ - الصورة الثانية: هي أنَّ تكون دلالة الكلام على الإطلاق مشروطة بعدم مجيء القرينة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنَّ الإطلاق مستمر في كل زمان لم ترد فيه القرينة، فلو قال المتكلم يوم السبت: «أحلَّ الله البيع»، هنا نقول: إنَّ الإطلاق يوم السبت مشروط بعدم القرينة يوم السبت، واستمرار الإطلاق إلى يوم الأحد، منوط بعدم مجيء القرينة في يوم الأحد، وهكذا، وليس المراد بأنَّ الإطلاق يوم السبت منوط بعدم القرينة في يوم الاثنين، وبناء عليه، لا يرد النقض المذكور على

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥٣٠.

الميرزا (قده) لأنه حينما نسمع من المتكلم، أحلّ الله البيع في يوم السبت، ونعلم أنه في يوم السبت لا يوجد قرينة، ولكن نحتمل ورودها يوم الأحد إذن يكون الإطلاق يوم السبت ثابتاً موجوداً إلى يوم الأحد فإن جاءت القرينة في يوم الأحد يتوقف الإطلاق من يوم الأحد، ولا يبقى سارياً حتى في يوم الأحد وهكذا.

وهذا ينتج مقصود الميرزا (قده) وهو أنه متى جاءت القرينة في المستقبل، ينهدم الإطلاق ذاتاً من حينها، أو أنها تُميتة عند مجيئها، عندئذ لا إطلاق، وبهذا يمكن التخلص من المأزق مع الإصرار على المبنى.

وهذا الكلام غير صحيح وذلك أولاً: لأنه غير معقول، فإن الإطلاق بمعنى الظهور ودلالة الكلام ليس له حدوث وبقاء، وإنما الذي له حدوث وبقاء هو الحجية التي هي حكم شرعي، حيث أنه يمكن أن يكون شيئاً حجة يوم السبت، وليس حجة يوم الأحد، وأما الظهور فهو إما أن يوجد وإما أن لا يوجد، لأن الكلام إن دلّ على معنى فهو ظاهر فيه ولا يمكن أن ينقلب عما ظهر ووقع عليه بعد ذلك، وإن لم يدلّ على معنى، فلا ظهور حينئذ أصلاً، إذن، فمعنى الكلام يدور بين الوجود والعدم، فما ذكر هو خلط بين أصل الدلالة كأمر واقعي لا ينقلب عما وقع عليه، وبين الحجية كأمر شرعي قابل للحدوث والثبوت، والنقض والارتفاع.

وثانياً: لو سلمنا، فأيضاً يلزم النقض، وذلك لأنه لو صدر هذا المطلق وشككنا الآن في أنه صدرت قرينة من المولى على التقييد أم لا، فماذا نصنع؟ وحينئذ، بناء على هذا المبنى، لا يمكن التمسك بالإطلاق، لأن الإطلاق له حدوث وبقاء، وبقاؤه مشروط بعدم القرينة على التقييد إلى هذا الحين، ونحن لا نحرز هذا الشرط، إذن فبقاء الإطلاق إلى هذا الحين غير محرز، ومعه لا يمكن التمسك به.

وأما ما يُتوهم من التمسك بالإطلاق باعتبار الاستصحاب في صحيحة زرارة (قده)، فهو غير تام، لأنه من الواضح أن الإطلاقات الواردة في الكتاب والسنة غير متوقفة على حجية الاستصحاب إذ أنها غير منوط التمسك بها بصحيحة زرارة (رض) الدالة على الاستصحاب.

وهذا دليل، على أنه يجب أن نصوغ نظرية الإطلاق بنحو يصحح التمسك بالإطلاقات مباشرة في موارد احتمال القرينة المنفصلة، مع العلم - كما سبق - أن أصالة عدم القرينة المنفصلة، غير جارية في المقام أصلاً.

٢ - **الخلاف الثاني:** وهو يدور حول نقطة حاصلها هو، أن المطلق، تارة: لا يكون بعض حصصه أولى من بعض بثبوت الحكم له، بحيث أنه ليس له قدر متيقن أصلاً، وثانية: يُفرض أن بعض حصصه أولى من بعض بثبوت الحكم لها، لكنها أولوية ثابتة من خارج الكلام، كما في «ثمن العذرة سحت»، فإن المتيقن من الخارج هو، «عذرة الإنسان، والحيوان غير مأكول اللحم»، وثالثة يُفرض أن القدر المتيقن ثابت، وأن بعضها أولى من بعض بلحاظ نفس الكلام ومقام التخاطب، كما لو فُرض أن هذه الحصّة الأولى كانت هي مورد السؤال، بحيث كان الكلام بما هو كلام دالاً عليها بنحو أكد.

والصورة الأولى: لا إشكال في تمامية الإطلاق فيها بالنحو المتقدم.

والصورة الثانية: أيضاً لم يُستشكل في إجراء الإطلاق فيها، وإنّما استشكلوا واختلفوا في الصورة الثالثة في تمامية الإطلاق وعدمه فيها.

وهذا الخلاف أيضاً ينبغي ربطه بمقدار دلالة ذلك الظهور الحالي السياقي الذي كان هو الأساس في دلالة الكلام على الإطلاق، إذ كنا نقول هناك: إن ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، وحينئذ، إذا كان مرامه هو المقيّد، فيلزم الخلف من ناحية هذا الظهور بأحد التقريبات الثلاثة المتقدمة، وأمّا إذا كان مرامه المطلق، إذن، لا يلزم الخلف بأحد التقريبات الثلاثة المتقدمة أيضاً، إذن، فيتعيّن الثاني ويكون مدلولاً التزامياً لذلك الظهور الحالي.

وهنا، نريد أن نعرف أنه في موارد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، هل يلزم الخلف لو كان مراده خصوص هذا المتيقن، أو أنه لا يلزم؟

فإن فُرض لزوم الخلف لو أُريد المقيّد الذي هو المتيقن في مقام

التخاطب، إذن، فمقتضى الظهور الحالي تعيين الطرف الآخر الذي لا يلزم منه الخلف.

وأما إذا فُرض أن المتيقن الخطابي يقتضي أن لا يلزم الخلف لو كان هو المراد، فحينئذٍ، سوف يتعطل الدليل، وتكون نسبة الشقين إلى الظهور الحالي على حدٍّ واحد، وحينئذٍ، لا معين للمطلق في قبال المقيد.

وحينئذٍ تأتي الشبهة فنقول: إنه هنا لا يجري الإطلاق، لأنه لا يلزم الخلف لو كان مرام المتكلم هو المقيد، لأن هذا المقيد باعتبار كونه متيقناً في مقام التخاطب، فيكون هذا بمثابة البيان له، إذن فهو مبين بهذا الكلام، فيكون المولى قد بين مرامه بشخص كلامه، لأن شخص هذا الكلام صريح بالنسبة إلى هذه الحصاة لتيقنها في مقام التخاطب، ومن هنا يفرق بين كون المتيقن من نفس الخطاب أو من خارجه، فإن كان من نفس الكلام والخطاب، حينئذٍ، صاحب الشبهة يقول: إنه لا يتم الإطلاق، إذ لا يلزم الخلف من إرادة المقيد، وأما إذا كان المتيقن متيقناً من خارج الكلام والخطاب فإنه يلزم الخلف لو أراد المقيد، لأن مرامه لا يفي به كلامه، لا أنه يكون مرامه هو المقيد، وذلك لأننا علمنا هذا من الخارج، وهذا غير ظهوره الحالي السياقي، وهذا هو سرُّ التفرقة بين كون المتيقن متيقناً من داخل الكلام ونفس الخطاب، وبين كونه متيقناً من خارج الكلام.

وإن شئت قلت: لا إشكال في تمامية الإطلاق فيما إذا لم يكن هناك قدر متيقن أصلاً، بحيث تكون بعض حصص المطلق أولى في ثبوت الحكم لها من البعض الآخر، أو كان هناك قدر متيقن لكنها أولوية من خارج الكلام، وإنما الإشكال بينهم فيما لو كان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، أي أن القدر المتيقن منشؤه كان نفس الكلام كما لو كان الكلام دالاً على بعض الحصص بنحو أكد، فحينئذٍ، اختلفوا في تمامية الإطلاق وعدمه.

وهذا الخلاف ينبغي ربطه بذلك الظهور الحالي السياقي الذي كان هو الأساس في دلالة الكلام على الإطلاق، لنرى بعد الرجوع إليه أنه هل يلزم

الخلف لو أراد المتكلم المقيد الذي هو القدر المتيقن في مقام التخاطب فیتعین دلالة الكلام على الإطلاق، أم أنه لا يلزم من إرادته له الخلف، بل تكون نسبة كل من الإطلاق والتقييد إلى ذلك الظهور الحالي على حد سواء، ولا معين حينئذ للمطلق في مقابل المقيد؟.

وهنا: تأتي الشبهة وتقول: إنه عند وجود قدر متيقن في مقام التخاطب لا يجري الإطلاق، لأنه حينئذ لا يلزم الخلف لو كان مرام المتكلم هو المقيد، وذلك، لأن المقيد باعتبار كونه متيقناً في مقام التخاطب يكون بمثابة بيان القيد، ويصدق حينئذ، إن المتكلم يبين تمام مرامه بشخص كلامه، لأن شخص هذا الكلام صريح بالنسبة إلى هذه الحصة لتيقنها في مقام التخاطب.

ومن هنا يظهر الفرق بين القدر المتيقن في مقام التخاطب ومن نفس الكلام، وبين القدر المتيقن من خارج الكلام والخطاب، حيث أن الأول لا يلزم فيه الخلف من إرادة المقيد، ولذا لا يتم الإطلاق، بينما الثاني يلزم فيه الخلف لو أراد المقيد، لأن مرامه لا يفي به كلامه.

وقد يجاب عن هذه الشبهة: بأن تحقيق حال تمامية الإطلاق في مقام التيقن وأنه يلزم الخلف أم لا، يرجع إلى تحليل ذلك الظهور الحالي السياقي وأنه ما هو مفاده.

فإن كان هذا الظهور مفاده، بمعنى أن المتكلم ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، إذن، تكون الشبهة واردة، والإطلاق لا يجري في مورد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، لعدم لزوم الخلف فيما لو أراد المقيد، حيث يكون بإرادته المقيد، قد يبين تمام مرامه بشخص كلامه، لأن كلامه وافٍ بالمقيد، وحينئذ، تكون نسبة الظهور الحالي إلى المطلق والمقيد على حد سواء، ومعه فلا معين للإطلاق.

وإن كان مفاد هذا الظهور، بمعنى أن ظاهر حال المتكلم أمران.

الأول: هو أنه في مقام بيان تمام المرام بشخص الكلام.

الثاني: هو أنه في مقام بيان أنه التمام، فحينئذٍ، الشبهة لا ترد، لأنه لو كان مريداً بكلامه خصوص المقيد المتيقن التخاطبي إذن يكون قد بين الأمر الأول من هذين الأمرين، وهو كونه في مقام بيان تمام المرام، لكنه حينئذٍ لم يبين الأمر الثاني، وهو أنه في مقام بيان أنه التمام، إذ لعله ليس هو التمام، لأن العبارة بنفسها قابلة لأن يُراد بها المقيد، ولأن يُراد بها المطلق، ويصدق أنه بين تمام المرام لكنه لم يبين أنه هو التمام وحينئذٍ، يلزم الخلف فيما لو أراد المقيد، ومعه يتعين المطلق.

والصحيح هو، أن كلاً من أصل الشبهة، والجواب عليها غير صحيح، ويتوضح ذلك من خلال ذكر اعتراضين على هذا الجواب المقترح.

الاعتراض الأول: هو أن هذا الجواب اعتراف بورود الشبهة على التفسير الأول للظهور الحالي السياقي، ونحن نقول: إنها لا ترد على كلا التقديرين، فإن التقدير الأول - وهو كون ظاهر حاله أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه بقطع النظر عن الأمر الثاني - يقول: لو كان مرامه هو المقيد، وهو القدر المتيقن، فإنه لا يلزم الخلف، لأنه قد بين هذا بشخص كلامه.

ونحن هنا نسأل: إنه ماذا بين بشخص كلامه، هل المقصود أنه بين ما هو موضوع الحكم، وهو المقيد، بناءً على كون مرامه، موضوعه المقيد؟ فهذا واضح البطلان، لأن هذا الخطاب - «أكرم العالم» - لم يبين فيه تعلق الحكم بالمقيد، وإنما بين فيه ثبوت الحكم لذات العالم الفقيه، لأنه القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو مورد السؤال، لكن ليس بما هو مقيد، لأنه لم تؤخذ الفقاهاة في موضوع الحكم لفظاً.

وإن كان المقصود، أن شخص الكلام وافٍ بثبوت الحكم لذات المقيد، أي بتمام المرام، ولو لم يكن بما هو مقيد، فنقول إن هذا محفوظ حتى في موارد وجود القدر المتيقن من الخارج، فلماذا لا تلتزمون فيه بعدم جريان الإطلاق.

وهذا منبه وجداني إلى أن معنى وفاء الكلام بتمام المرام، يعني وفاؤه بما هو تمام موضوع الحكم بتمام عناصره وشؤونه.

وبهذا يتضح أنه بناء على التقدير الأول، الشبهة غير واردة والإطلاق تام.

وهذا هو الذي ينقدح منه حلّ الشبهة أيضاً، فإن حلّها هو أن الخلف لازم على كل حال، ومجرد كونه قدراً متيقناً في مقام التخاطب لا يستوجب عدم الخلف لو كان مرامه المقيّد، لأنّه على تقدير أن يكون مرامه المقيّد، فكلامه غير وافٍ بمرامه، لأنّ المقصود من الوفاء، هو أن يكون الكلام مبرزاً لما هو موضوع الحكم في المرام وهذا لم يتحقق في المقام.

٢ - الاعتراض الثاني: هو أنّه لو أغمضنا النظر في التفسير الأول، وقلنا: إنّه بناء عليه لا يلزم الخلف لو كان المراد هو المقيّد، فحينئذٍ يُقال: إنّه لا يلزم الخلف أيضاً بناء على التفسير الثاني، وتفصيل المجيب بين المعنيين بلا موجب، فإنّه إن تمّ كلامه في الأول فيسري إلى الثاني، لأنّه في التفسير الثاني، افترض أنّ الظهور الحالي مفاده أمران، أحدهما، أن يكون الكلام وافياً بتمام المرام، والثاني، أن يكون الكلام لبيان أنّه التمام، وهذا معناه: دعوى وجود ظهورين سياقيين حاليين.

وحينئذٍ، نقول - بقطع النظر عن الظهور الثاني - لو أخذنا بالأول منهما، وهو أنّه في مقام بيان تمام مراده، نقول: لو أنّه كان مراده المقيّد فلا يلزم الخلف، لأنّا ننزلنا عن بطلان الشق الأول من الجواب القائل بعدم لزوم الخلف، وهذا معناه أنّه لا ينعقد الإطلاق، وحينئذٍ يصبح الكلام مجعلاً، وحينئذٍ، لن يكون الكلام وافياً بإرادة ما زاد على المقيّد، بعد فرض عدم انعقاد الإطلاق فيه.

وحيث أنّ المولى في مقام بيان تمام المراد، فثبت ببرهان هذا الظهور، أنّ ما زاد على المقيّد ليس بمرام، لأنّ هذا الكلام لا يصلح أن يكون بياناً لما زاد على المقيّد، إذ لو كان هذا الزائد من مرامه لكان معناه، أنّ جزء مرامه لم

بيّن بشخص كلامه، وهذا خلف الظهور الأول، وإذا كان خلفه، فيتعيّن
ببرهان الظهور الأول أنّ تمام مراده هو المقيد، وبهذا نحفظ الظهور الثاني
أيضاً.

وكل هذا إلزام لصاحب الجواب، وأنّ معنى كونه وفاء الكلام بتمام
المرام هو، إبراز تمام موضوع الحكم في المرام بالكلام، وهذا لا يتحقق بناءً
على إرادة المقيد، حتى لو كان المقيد قدراً متيقناً في مقام التخاطب.

فالصحيح هو، أنّ الإطلاق الحكمي يجري في موارد القدر المتيقن
التخاطبي فضلاً عن موارد القدر المتيقن من الخارج.

ومما ذكرناه، يتضح وجه النظر فيما أفاده المحقق الخراساني، حيث
جعل المقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة هو عدم وجود قدر متيقن في مقام
التخاطب^(١).

ونحن في مقام المقارنة بين طرز تفكيرنا وطرز تفكيره، والمقارنة بين
المطلق والمقيد، نقول: لو ورد عندنا خطاب - «أكرم العالم» - وكان يوجد
«مائة عالم»، منهم خمسون هاشميون، وخمسون غير هاشميين، وتردّد الأمر
بين ثبوت الحكم للمطلق أو للمقيد، إذ قد يكون وجوب الإكرام ثابتاً لمطلق
العالم، وقد يكون ثابتاً للمقيد، أي لخصوص «العالم الهاشمي»، وفي مقام
ملاحظة النسبة بين المطلق والمقيد، يوجد تصوران.

التصور الأول: هو أنّ نقارن بينهما بملاحظة الأفراد التي يثبت لها
الحكم في الخارج، لنرى أنّ أيّهما أزيد بلحاظ الأفراد.

فنقول: لو كان الحكم ثابتاً للمطلق، إذن يجب إكرام كل المائة، ولو
كان الحكم ثابتاً للمقيد، إذن، يجب إكرام خصوص الخمسين الهاشميين،
وهنا: المطلق أزيد من المقيد.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٨٤.

التصور الثاني: هو أن نقارن بينهما بأن نلاحظ المطلق والمقيّد بلحاظ العنوان الكلي الواقع موضوعاً للحكم في عالم الجعل، وهنا تنقلب النتيجة، فإنه إن كان وجوب الإكرام ثابتاً للعالم على الإطلاق، إذن، فموضوع الحكم هو ذات العالم، وإن كان وجوب الإكرام ثابتاً للعالم المقيّد بالهاشمي، إذن، فموضوعه يكون مركباً من علم، وهاشمي، وحينئذٍ، يصير المقيّد أزيد من المطلق.

والمحقق الخراساني (قده)، روح كلامه مبني على التصور الأول، حيث أنه يقول: إنه في موارد القدر المتيقن في مقام التخاطب، لا ينعقد الإطلاق، لأنّ مرام المتكلم لو كان هو المقيّد، فقد بيّنه، لأنّ تمام مرامه بلحاظ الأفراد هو الخمسون، والمفروض أنّهم قدر متيقن في مقام التخاطب، إذن فلا يلزم الخلف لو أراد المقيّد، وحينئذٍ لا تتم مقدمات الحكمة، لأنّ مرجعها إلى لزوم الخلف كما عرفت.

ونحن لنا كلامان مع المحقق الخراساني (قده):

١ - الكلام الأول: هو أن نقول: إنه في مقام تشخيص تمام المرام وبعض المرام، لا نأخذ بالتصوّر الأول، بل نأخذ بالتصوّر الثاني في مقام المقارنة بين المطلق والمقيّد، وبناءً عليه نقول: إنه لو أراد المقيّد الذي هو الهاشميين فقط، إذن فهو لم يبيّن تمام مرامه، لأنّ تمام مرامه نريد به تمام الموضوع الكلي الذي انصبّ عليه الحكم في مقام الجعل، ومن الواضح أنّ الموضوع الكلي الذي هو تمام المرام، بناءً على التقييد، مركب من جزئين، العلم، والهاشمية، والمولى لم يذكر الهاشمية في خطابه، إذن فهو لم يبين تمام عناصر الموضوع، فلو أراد ما لم يبيّنه يلزم الخلف حينئذٍ.

٢ - الكلام الثاني: هو أنه لو تنزلنا عن التصوّر الثاني، وبنينا على التصوّر الأول، حينئذٍ يلزم عدّة محاذير.

١ - المحذور الأول: هو أنه يلزم أن لا يتم الإطلاق في موارد وجود قدر متيقن في مقام التخاطب حتى لو كان ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان

تمام مرامه وأنه هو التمام، مع أنَّ المحقق الخراساني (قده) استثنى ذلك القيد الثاني حيث قال: إنه لو كان في مقام التخاطب، إذن فالإطلاق يكون تاماً، بينما يلزم - بناء على تصوّره - أن يمنع القدر المتيقن في مقام التخاطب، عن انعقاد الإطلاق، كما عرفت بالبيان السابق أنه بناءً على هذا التصوّر، يوجد ظهوران للمتكلم.

الأول: أنه في مقام بيان تمام مرامه.

الثاني: أنه في مقام بيان أنه التمام.

ومقتضى الظهور الأول منهما، أنه لو أراد المقيد - العالم الهاشمي - فإنّه لا يلزم الخلف، وذلك لوجود القدر المتيقن، وحينئذٍ تبطل مقدمات الحكمة، لابتنائها على لزوم الخلف، ومعه يصح الكلام مجملًا مرددًا بين وجوب إكرام «مائة» وبين وجوب إكرام «الخمسين»، وعليه، فالخمسين الثانية - أي غير الهاشميين - لا يكون الكلام وافيًا ببيانها، وبذلك نستكشف أنّها غير مرادة، لأنّها لو كانت مرادة لزم خلف الظهور الأول، إذ لو كانت المائة تمام مرامه، يكون قد قصّر في بيان ذلك - لأنّ القدر المتيقن يقتضي إكرام الهاشميين - والمفروض أنّه في مقام بيان تمام المراد.

وبهذا البرهان، تصبح إرادة الإطلاق مستلزمة للخلف، ومعه تُثبت انحصار مرامه بالمقيد، ويثبت أنه هو تمام المرام، وبهذا يتحقق الظهور الثاني، وحينئذٍ، يكون قد بين أنه تمام المرام.

٢ - المحذور الثاني: هو أن يُقال: إنه لا يتم الإطلاق في موارد وجود قدر متيقن من الخارج - كما لو فرض أنّ «الهاشمي» كان هو القدر المتيقن من الخارج - لأنّ كون المولى في مقام بيان تمام المرام «يعني بناءً على تصوّر المحقق الخراساني (قده)» أي أنه في مقام بيان تمام الأفراد التي يريدّها - إمّا الخمسون، وإمّا المائة -.

وحينئذٍ، نقول: إنه لو كان مرامه هو الخمسون وأرادها، إذن لا يلزم

الخلف لأنه يصدق حينئذ أنه قد بين تمام مرامه في ضمن بيان المطلق، لأن إرادته لإكرام مائة إرادة لإكرام خمسين في ضمنها، غاية أن هذا الكلام يبين إرادة خمسين أخرى، وهذا لا يضّر، لأن المفروض أن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه وليس في مقام بيان أنه التمام، وعليه، فلا يوجد خلف، لأن غرضه بيان تمام الأفراد التي يهيمه أن تُكرم، - وليس في مقام بيان عدم وجوب غيرها - وقد بين وجوب إكرام ما يهيمه ولو كان في ضمن عبارة مطلقة، وليس في ذلك خلف، لكونه في مقام بيان تمام مرامه، ولو كان في موارد وجود القدر المتيقن من الخارج.

ولا يُقال: إن هذا الكلام يجري حتى في غير موارد القدر المتيقن، حيث أن كل مقيد هو مبين بنحو «مّا» في ضمن المطلق.

لأننا نقول: إن هذا الكلام في غير موارد القدر المتيقن يؤدي إلى التعارض بين الأطراف ولا يؤدي إلى البيان، لأنه يمكن تطبيقه على كل مقيد، ومعه تتعارض الأطراف حينئذ حيث لا مرجع لتطبيقه على طرف دون الآخر، وهذا بخلاف موارد القدر المتيقن.

٣ - المحذور الثالث: هو أن يُقال: إن هذا التصور يؤدي إلى غلق أصل مقدمات الحكمة، بحيث لا يتم إطلاق، وذلك، لأن جوهر مقدمات الحكمة هو أن يُقال: إن الكلام أمره مردّد بين المطلق والمقيد، ومعه، لا يمكن إرادة المقيد منه، لأنه يلزم من إرادته له الخلف، إذن فيتعيّن الإطلاق، باعتبار أن هذا الكلام لو أُريد منه الإطلاق، فالكلام يكون وافياً به، بينما لو أُريد منه المقيد فلا يكون الكلام وافياً به، وإذا صدقت وتمت هاتان الجملتان، تمت مقدمات الحكمة، لأنهما الأساس فيها، وإلا فلا، وعلى ضوء هذا، نأتي إلى هاتين الجملتين لنرى أيتهما تثبت.

فنأخذ الجملة الأولى منهما القائلة: إن هذا الكلام لو أُريد منه الإطلاق، يكون وافياً به، وهذه الجملة بناء على تصورنا، نراها صحيحة تامة، لأنه لو أُريد المطلق، إذن، الموضوع الكلي للحكم بسيط، وهو هنا

«العلم»، والكلام يدلّ على موضوعية «العلم»، إذن فالكلام واف بما هو الموضوع الكلي للحكم.

وأما بناءً على تصوّر المحقق الخراساني (قده) القائل: بأنّ معنى المطلق هو، الأفراد، وكانت «مائة» كما تقدم في المثال، فلا تصح هذه الجملة، لأنّ الكلام لا يكون وافياً بها، لأنّه إنّ كان وفاؤه بها بالإطلاق ومقدمات الحكمة، كان دوراً صريحاً، لأنّ هذه الجملة أساس للمقدمات التي هي أساس للإطلاق.

أو قل: إنّ كان الوفاء بالإطلاق ومقدمات الحكمة كان دوراً صريحاً، لأنّ ثبوت الوفاء متوقف على الإطلاق، فلو توقف الإطلاق على الوفاء، كان دوراً صريحاً، لتوقف الشيء على نفسه، وإنّ كان وفاء الكلام بها بغير مقدمات الحكمة والإطلاق، إذن، فما هو هذا الغير.

إذن فالمنهج الذي ترتّب به مقدمات الحكمة يناسب ما قلناه، إذ يفرض علينا بطبيعته اختيار الثاني دون الأول.

وبهذا يتضح جوهر مقدمات الحكمة، كما اتضح حال المسألتين الخلافيتين المترتبتين على هذا الجوهر.

وبعد هذا نطبق ما ذكرناه على مقدمات الحكمة المسطورة في كتب الأصول.

وقد ذكر المحقق الخراساني (قده) في الكفاية^(١) أنّ مقدمات الحكمة ثلاث.

المقدمة الأولى: هي كوزن المتكلّم في مقام البيان، وقد ذكر أنّ هذه المقدمة تثبت بالأصل العقلائي حيث يقال: إنّ الأصل في كل متكلّم أنّ يكون في مقام البيان لا الإهمال والإجمال إلّا ما خرج بدليل.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٨٤.

وقد قلنا نحن سابقاً: إنّ هذه المقدمة تعبّر بشكل «مّا» عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي قلنا عنه أنّه الأساس في استفادة وإثبات الإطلاق بالبيان المتقدم.

وبناءً عليه: فإنّ كان مراد المحقق الخراساني (قده) من الأصل العقلائي المذكور هو هذا الظهور الذي ذكرناه، وإنّما عبّر عنه بالأصل تسامحاً، إذن، فهذا عين ما نقصده، وإنّ كان مراده بالأصل الحجية والقرار العقلائي كما هو المتعارف، أيّ أنّه أصل برأسه، فليس عندنا أصل من هذا القبيل، مع قطع النظر عن الظهور المذكور، وإنّما عندنا ظهور حالي سياقي، أو عندنا أصالة الظهور.

إذن، فاصالة كُؤن المولى في مقام البيان، إنّ أرجعناها إلى نفس الظهور، فهذا هو مقصودنا، وإنّ أريد بها أصل برأسه في مقابل أصالة الظهور، فلا أصل عندنا من هذا القبيل، بل ولا نحتاج إلى أصل برأسه من هذا القبيل عند الالتفات إلى هذا الظهور وإنّ كل ظهور حجة.

إذن، فجوهر القضية هو هذا الظهور الحالي السياقي، وإنّ المولى في مقام بيان تمام مرامه بكلامه.

ثم إنّ هذا الظهور الذي ترمز المقدمة الأولى إليه. لا يعني أنّ المولى في مقام بيان أيّ شيء، وإنّما يعني، أنّ الشيء الذي يكون المولى في مقام بيانه، ظاهره أنّه في مقام بيان تمامه، لا بيان بعضه وإهمال وإجمال الآخر، يعني أنّ الكلام إذا صدر من المتكلم لا بدّ وأن يكون بصدد معنى وتعيين المعنى يكون بظهور عرفي لفظي غير مقدمات الحكمة. وبعد ذلك يقال: إنّ ظهور حال المتكلم أنّه في مقام بيان تمام ذلك المعنى لا حصّة منه فقط، ومن هنا، حينما يقال: إنّ هذا الكلام ليس في مقام البيان من تلك الجهة، فليس هذا على خلاف ما يُقال، من أنّ الأصل كُؤن المتكلم في مقام البيان، لأنّ هذا الظهور الحالي الذي هو جوهر مقدمات الحكمة ليس وظيفته تعيين مفاد الكلام كما تقدّم، بل بعد ذلك يأتي الظهور الحالي فيقول: إنّ الظاهر من حاله أنّه يبيّن تمام ذلك الشيء بحدوده.

والخلاصة: هي أنّ هذا الظهور ليس مفاده معنى الكلام، بل مفاده أنّ المتكلّم أراد تمام المعنى الذي دلّ عليه اللفظ، إذن، فهو يأتي في مرحلة ثانية، إذ في المرحلة الأولى يدلّ اللفظ على معناه، وبعد ذلك نقول: إنّ ظاهر حال المتكلّم أنّه في مقام البيان، أي أنّه في مقام بيان تمام المعنى لا بعضه.

٢ - المقدمة الثانية: وهي: «أنّ لا ينصب قرينة على القيد»، وهذه المقدمة ضرورية، باعتبار أنّها السبب في تكوين الدلالة الالتزامية لذلك الظهور العرفي، حيث يُقال حينئذٍ: بأنّ ظاهر حال المتكلّم، أنّ تمام مرامه مبين، وحيث أنّ المقيد غير مبين، إذن، فالمقيد غير مُراد، ولو كان المولى قد نصب قرينة على القيد، إذن، لكان المقيد قد بُين، وحينئذٍ، لا تتم الدلالة الالتزامية.

ثمّ إنّ هذه المقدمة الثانية، صيغت بصياغتين.

الأولى: هي كما صاغها صاحب الكفاية (قده)^(١) حيث قال: «بأنّها عدم نصب قرينة متصلة على التقييد».

الثانية: كما صاغها الميرزا (قده)، «من أنّها عدم نصب قرينة متصلة أو منفصلة على التقييد»^(٢).

وقد كان من نتائج الفرق بين الصياغتين، الخلاف الأول من الخلافين السابقين، إذ بناءً على الصياغة الأولى، فإنّه بمجرد أن ينتهي المتكلّم من كلامه ولم ينصب قرينة يثبت الإطلاق، فلو جاءت القرينة المنفصلة بعد ذلك، فإنّها لا تراحم اصل الإطلاق، بل تراحم حجّيته.

بينما بناءً على الصياغة الثانية، فإنّ مجيء القرينة المنفصلة يزاحم أصل الإطلاق ويرفعه.

(١) كفاية الأصول - الخراساني - ج ١ - ص ٣٨٤.

(٢) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥٢٩.

وهاتان الصياغتان تتفقان في عدم نصب قرينة متصلة، وتفتقران بزيادة الثانية على الأولى، بعدم نصب قرينة منفصلة أيضاً.

وأما ما به الاشتراك، ففي تفسيره ثلاث احتمالات:

١ - الاحتمال الأول: هو أن يكون المراد من عدم نصب المولى قرينة متصلة، يعني، أن لا يأتي بكلام يكون دالاً على نفي الحكم عن غير المقيّد لو خُلّي ونفسه هذا الكلام، بحيث أن المتكلم لو قال: «أكرم العالم»، ثم أتى بكلام آخر لو خُلّي هذا الكلام ونفسه وعُزل عن الكلام الأول، للدّل على أن «العالم الفاسق» لا يجب إكرامه ولو بالإطلاق، وبهذا تنهدم المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، لأنّ المولى نصب ما يكون دالاً في نفسه على أن الحكم غير ثابت لغير المقيّد.

والخلاصة: هي أن يكون المراد من عدم نصب القرينة المتصلة هو، أن لا يأتي بكلام يكون دالاً على نفي الحكم عن غير المقيّد لو خُلّي ونفسه، فلو أتى بما يكون دالاً على ذلك لأوجب انهزام المقدمة الثانية.

وهذا مثاله: المطلقين المتعارضين بنحو العموم من وجه المتصل أحدهما بالآخر كما في قوله: «أكرم العالم ولا تكرم الفاسق»، فإنّ تمامية مقدمات الحكمة في «أكرم العالم» متوقفة على عدم إتيان المتكلم بكلام يدلّ لو خُلّي ونفسه على عدم وجوب إكرام العالم الفاسق.

ومن الواضح، أن الخطاب الثاني وهو «لا تكرم الفاسق» يدلّ لو خُلّي ونفسه على عدم وجوب إكرام الفاسق، سواء كان عالماً أو جاهلاً، إذن، فقد ارتفعت المقدمة الثانية، ولذا لا ينعقد إطلاق في موارد المطلقين المتعارضين بنحو العموم من وجه لا في هذا الطرف ولا في ذاك الطرف، لأنّه لا مقتضي للظهور في الإطلاق، لأنّ المقتضي للظهور الإطلاقي هو مقدمات الحكمة، وهي منهزمة هنا وهناك، لأنّها ابتليت ببيان صالح ينفي حكم الآخر عن المقيّد، فيكون اقتران المطلق بالمطلق الآخر موجباً لسقوط مقدمات الحكمة.

٢ - الاحتمال الثاني: هو أن يكون المراد من عدم نصب قرينة متصلة هو، الإتيان بكلام دالّ بالفعل على نفي الحكم عن غير المقيد، وحينئذٍ، بناءً على هذا، لو فُرض أن جاء مطلقان متعارضان بنحو العموم من وجه، كما في مثالنا المتقدم - «أكرم العلماء ولا تكرم الفاسق» - فالمقدمة الثانية من مقدمات الحكمة محفوظة، بناءً على هذا التفسير، لأنّ كلاً من المطلقين لا يدلّ بالفعل على نفي الحكم عن غير المقيد في الآخر، وعليه: فالمقتضي في كلّ منهما موجود، وحينئذٍ، يكون التعارض بين الإطلاقين، من باب تراحم المقتضيين، ويصير حالهما حينئذٍ حال ظهورين عموميين وضعيين إذا تعارضا.

وبناءً على هذا التفسير والاحتمال، لو ورد مطلق وعام، مثل: «أكرم العالم، ولا تكرم أيّ فاسق»، فهنا مقدمات الحكمة تنهدم في «أكرم العالم»، لأنّ مقدمات الحكمة فيه متوقفة على أن لا يأتي المتكلم ببيان يكون دالاً بالفعل على عدم وجوب إكرام الفاسق من العلماء، والمفروض أن العام الوضعي هنا «لا تكرم أيّ فاسق»، دالّ بالفعل على عدم وجوب إكرام الفاسق من العلماء، لأنّ دلالة وضعيّة تنجيزيّة، فيكون العام الوضعي رافعاً لمقدمات الحكمة في المطلق، وحينئذٍ، لا ينعقد الإطلاق اصلاً، وهذا معنى ما يقولون: من حكومة العام على المطلق، لأنّ ظهور العام تنجيزي، وظهور المطلق تعليلي.

٣ - الاحتمال الثالث: هو أن يكون المراد من عدم نصب قرينة متصلة، هو أن لا ينصب المتكلم قرينة على القيد - لا أنّه لا يأتي ببيان يدلّ على عدم ثبوت الحكم لغير المقيد - بحيث لو كان المطلق عاماً أيضاً لكان هذا صالحاً لتقييده، لأنّه قرينة على القيد، وحينئذٍ، لو ورد مطلق وعام وضعي في وقت واحد، فقد تتم مقدمات الحكمة في المطلق ولا يكون هناك حينئذٍ حكومة للعام عليه، لأنّ العام ليس قرينة على القيد، لأنّ النسبة بينه وبين المطلق العموم من وجه، ولذا لو كان المطلق عاماً لما كان في أحدهما قرينة على الآخر، نعم، هو وإن دلّ على نتيجة التقييد، لكن لسانه ليس لسان التقييد،

فلو اشترط في المقدمة الثانية أن لا ينصب قرينة على القيد، فالعام لا يصلح قرينة على المقيد، وفي مثله تكون مقدمات الحكمة تامة في المطلق، وينعقد الإطلاق ويقع التعارض حينئذ بين الظهور الإطلاقي والظهور العمومي.

ولا ينبغي الإشكال في أن المرجع في معرفة الصحيح من هذه الاحتمالات إنما هو ذلك الظهور الحالي السياقي للمتكلم، وعليه نريد أن نعرف أنه متى يرتفع الخلف الذي وظيفة المقدمة الثانية أن تثبته، وذلك بإرادة المقيد حيث أنه بذلك نحدد القيد المناسب للمقدمة الثانية حيث أنه لا إشكال في أنه إذا لم يبين الخلاف بوجه من الوجوه يكون مقتضياً لثبوت الإطلاق، وحينئذ لو أراد المقيد لكان خلفاً.

وبعد هذا نقول: إنه لو بين الخلاف بإرادة المطلق بحيث لو كان وحده لكفى - كما في التفسير الأول - فقال: «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق»، فهل يبقى الخلف لو أراد المتكلم المقيد، أم أنه يرتفع؟ فإذا لم يلزم خلف من إرادة المقيد - رغم بيان الخلاف بمطلق - يكون التفسير والاحتمال الأول لعدم نصب القرينة المتصلة هو الصحيح.

لكن الصحيح أن الخلف باقٍ لأن المفروض أن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، ومن الواضح، أنه لم يتحصل لنا مرامه من مجموع هذا الكلام، لأن مادة الاجتماع - «العالم الفاسق» - لا نعرف أنها داخلة في مرامه أم لا، إذن، فهو لم يبين تمام مرامه على تقدير إرادة المقيد، إذن فعلى تقدير كون مرامه المقيد، يلزم الخلف، وهذا معناه، بطلان الاحتمال والتفسير الأول.

ولو فرض أن هذا المتكلم بين الخلاف، بأن جاء بمطلق وعام وضعي فقال: «أكرم العالم ولا تكرم أي فاسق»، فهل يبقى الخلف لو أراد المقيد أم أن الخلف يرتفع؟

فإن ارتفع الخلف يثبت الاحتمال الثاني، وإن بقي يثبت الاحتمال الثالث.

وحينئذ قد يقال: إن إرادة المقيد من «أكرم العالم» لا يلزم منه الخلف،

وحيثُ يثبت الاحتمال الثاني، وذلك لأنَّ المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، ونحن حينما نأخذه بكلامه المطلق، ونحكّم الظهور العمومي لأنَّه تنجيزي، على الظهور الإطلاقي، نستنتج بالنهاية أنَّ وجوب الإكرام ثابت لغير مادة الاجتماع - «العالم الفاسق» - وحيثُ، نُخرج مادة الاجتماع - المرذدة بين المطلق والعام - نخرجها من المطلق، وندخلها في العام، لأنَّه تنجيزي، وذلك تعليلي، إذن، فالمقيّد هو تمام مرامه، ولا يلزم الخلف من إرادته المقيّد من كلامه، إذن، فوجود العام يكون كافياً في رفع الخلف وهدم مقدمات الحكمة، وهذا معناه، تعيين الاحتمال الثاني.

وفي قبال هذا القول، يمكن أن يُقال على سبيل الاستظهار: إنَّ ظاهر حال المتكلم أنَّه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه، لكن ليس بأيّ وجه اتفق، بل على أنَّ الكلام مبيناً لتمام المرام على نحو يتطابق مع واقع ذاك المرام، بمعنى أنَّه إذا كانت «العدالة وعدم الفسق» قيداً في موضوع وجوب الإكرام ثبوتاً، فظاهر حاله أنَّه يبيّن ذلك بلسان القيدية، وذلك، لوجوب التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات، لا أنَّه يبيّن بالنتيجة.

ومن الواضح، أنَّ البيان بلسان القيدية لا يتحقق في المقام، لأنَّ قوله: «لا تكرم الفسّاق»، ليس لسانه لسان قيد، نعم لو قال: «أكرم العلماء ولا تكرم الفسّاق منهم»، كان لسانه قيدياً.

إذن ففي الحقيقة، أنَّ النتيجة، أيّ معرفة أيّ الاحتمالات هو الصحيح، تنتهي إلى هذه الحالة الاستظهارية، فمن يستظهر ذلك الظهور الحالي، بأنَّ يكون ظهوراً لحال كَوْن المتكلم أنَّه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه كيفما اتفق، إذن يكون الاحتمال الثاني هو الصحيح، وإذا استظهر كَوْن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلام على طرز مرامه، إذن، فالاحتمال الثالث هو الصحيح.

وبما ذكرناه، يتضح أنَّ المقدمة الثانية - عدم بيان ما يصلح للتقييد - بصيغتها المشتركة، دخيلة في تكوين الإطلاق وتأسيس الدلالة الالتزامية

بالنحو الذي تقدم، ومنه يندفع ما قد يُتوهم من أن المقدمة الثانية ليست دخيلة في تميم مقتضي الإطلاق والدلالة عليه، وإنما هي بيان لعدم المانع بعد فرض أن المقتضي محفوظ للإطلاق، إذ من الواضح أن بيان التقييد يمنع عن تأثير الإطلاق، فيتوهم أن المقدمة الثانية ليست دخيلة في اصل تكوين المقتضي للإطلاق، وإنما هي من باب رفع المانع.

وقد عرفت بما أوضحناه بطلان هذا التوهم، حيث اتضح أن ثبوت الإطلاق إنما هو باعتباره مدلولاً للتزاماً للظهور الحالي السياقي - ظهور كَوْن المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بكلامه - وهذا الظهور يدلّ بالالتزام، وبقانون عكس النقيض على الإطلاق، ومن الواضح أن الدلالة على اللازم فرع مجموع أمرين، أولهما: إثبات الملزوم، وثانيهما: ثبوت الملازمة، فإذا ثبت الملزوم، وثبتت الملازمة، وجدت الدلالة على اللازم.

والمقدمة الأولى من مقدمات الحكمة، مثبتة للملزوم، لأن مرجعها إلى ظهور حال المتكلم في أنه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، وبهذا يثبت الملزوم.

ثم إنه لو فرض أن المتكلم قد جاء بما يدلّ على التقييد، فلا يكون أي ملازمة حينئذ بين هذا الملزوم وبين الإطلاق، لأن إرادة المقيّد حينئذ لا تنافي هذا الظهور الحالي السياقي، لأن المقيّد حينئذ هو تمام المرام وقد بُين بالكلام.

إذن، فكون المولى أنه في مقام بيان تمام مرامه بكلامه لا ينافي إرادة المقيّد إذا أتى بلفظ يدلّ على القيد، وحينئذ يكون ذلك الظهور الحالي مستلزماً للإطلاق إذا لم يأت بلفظ يدلّ على التقييد، لأنه في حال عدم الإتيان بذلك يُقال: لو كان مراده المقيّد للزم الخلف، إذن، فعدم نصب قرينة على التقييد يحقق الملازمة، ومن دون هذا لا ملازمة بين ذلك الظهور الحالي وبين الإطلاق.

وقد قلنا سابقاً: إن إثبات الملازمة فرع مجموع أمرين، والذي يتولى

إثبات الأول أي الملزوم، هو المقدمة الأولى، ويتولّى إثبات الثاني أي الملازمة، المقدمة الثانية.

وإن شئت قلت: إنّ الملازمة هذه، إنّما تثبت ببركة المقدمة الثانية، واصل الملزوم يشته المقدمة الأولى، هذا كله بالنسبة للصيغة المشتركة بين الميرزا (قده)، والأخوند (قده).

وبهذا يُعرف أنّ كلتا المقدمتين دخيل في تكوين الدلالة الإطلاعية.

وأما ما به الافتراق والامتنياز بين الصياغتين، فقد امتازت مدرسة الميرزا (قده) حيث فرض أنّ الإطلاق يتوقف على عدم نصب قرينة منفصلة أيضاً مضافاً إلى القرينة المتصلة، وهذا الافتراض يُتصور له صيغتان.

١ - الصيغة الأولى: هي أنّ يكون اشتراط عدم القرينة المنفصلة بنحو الشرط المتأخر، بمعنى أنّ انعقاد الإطلاق وتكوّن الظهور من أول الأمر مشروط بأن لا ينصب المتكلم بعد ذلك قرينة على التقييد ولو بعد سنة، بحيث لو جاءت قرينة على التقييد في أي وقت، لما انعقد الإطلاق من أول الأمر.

٢ - الصيغة الثانية: هي أنّ يكون اشتراط عدم القرينة المنفصلة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنّ الإطلاق ينعقد مادام لا يوجد قرينة على التقييد، فهو دائماً مشروط بعدم القرينة إلى وقت انكشافها، بمعنى أنّه عند انكشاف القرينة على التقييد يرتفع الإطلاق من حين مجيء القيد.

وكلّ من الصيغتين باطلة كما عرفت الوجه في ذلك سابقاً، حيث قلنا هناك: إنّ الصيغة الأولى - وهي كون عدم القرينة بنحو الشرط المتأخر - يرد عليها البطلان حلاً ونقضاً.

أما حلاً: فلأنّه خلاف الوجدان، فإنّ الوجدان قاض بأنّ القرينة المنفصلة على التقييد ليست شرطاً متأخراً بالنسبة إلى الإطلاق، وذلك لأنّ اشتراط عدم القرينة المنفصلة لثبوت الإطلاق ليس جزافاً، بل هذا الاشتراط، باعتبار تكوين الدلالة الالتزامية - وهو لزوم الخلف وعكس النقيض - فإنّ

الوجدان قاض بأن الظهور الإطلاقي يحدث من أول الأمر، وأنَّ العقلاء ينون عليه ولا ينتظرون احتمال مجيء القرينة المنفصلة، فلو كان اشتراط عدم القرينة المنفصلة شرطاً متأخراً، لكان مرجعه إلى أنَّ ظاهر حال المتكلم، أنه في مقام بيان مرامه بمجموع كلامه، مع أنَّ الوجدان قاض، بأنَّ ظاهر حاله أنه في مقام بيان مرامه بشخص كلامه كما عرفت سابقاً، لا بمجموع كلامه، إذن فلماذا يشترط عدم القرينة المنفصلة؟

وأما نقضاً: فإنه بناءً على أخذ عدم القرينة المنفصلة شرطاً في ثبوت الإطلاق على نحو الشرط المتأخر، يلزم منه أنه لو احتمل أنه سوف تأتي القرينة المنفصلة على التقييد في المستقبل، فضلاً عما لو احتمل إتيانها الآن، يلزم منه أن لا يتمسك بالإطلاق، لأنَّ الإطلاق فرع عدم القرينة المنفصلة على نحو الشرط المتأخر، إذ ما لم يُحرز الشرط المتأخر في ظرفه، لا يُحرز المشروط، وحينئذٍ، لا تجري اصالة عدم القرينة، كما أوضحنا ذلك سابقاً، إذن فالصيغة الأولى باطلة.

وأما الصيغة الثانية: وهي كَوْن اشتراط عدم القرينة المنفصلة بنحو الشرط المقارن، بمعنى أنَّ الظهور الإطلاقي يبقى مستمراً إلى حين ظهور القرينة ويرتفع عند ظهورها.

وفائدة هذه الصيغة هي علاج النقض الوارد على الصيغة الأولى، لأنَّ احتمال القرينة البعدية بناءً على هذا، لا يوجب التوقف عن العمل بالإطلاق، لكن هذه الصيغة غير صحيحة حلاً ونقضاً.

أما حلاً: فلائها غير معقولة، إذ لا يُعقل أن يفرض أن الإطلاق مشروط بنحو الشرط المقارن، لأنَّ اشتراط الإطلاق بعدم مجيء القرينة المنفصلة ليس جزافاً كما ذكرنا آنفاً، بل هو لأجل تميم الدلالة الالتزامية لذلك الظهور الحالي السياقي.

وحينئذٍ إذا نظرنا إلى هذا الظهور الحالي السياقي، نتصور فيه ثلاث احتمالات.

١ - الاحتمال الأول: هو أن يكون ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بشخص كلامه، وهذا المعنى هو الثابت وجداناً لهذا الظهور.

وبناء عليه: فمن الواضح حينئذٍ أن هذا الظهور ينعقد بمجرد أن يسكت المتكلم ولم ينصب قرينة متصلة على التقييد وحينئذٍ يلزم الخلف لو أراد المقيّد، ومجيء القرينة بعد يوم أو سنة، معناه ثبوت الخلف، إذ حينئذٍ لا بدّ من رفع اليد عن الظهور الأول بالظهور الثاني.

٢ - الاحتمال الثاني: هو أن يكون ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده بمجموع كلامه الفعلي والاستقبالي، أي بمجموع ما يقع منه في حياته من كلام.

وبناء عليه: من الواضح حينئذٍ، أن هذا يرجع إلى الشرط المتأخر، لأنّ معناه، أنه لا ينعقد إطلاق إلا إذا لم يأت قرينة على التقييد إلى الأبد، لأنّ الإطلاق فرع لزوم الخلف.

وحينئذٍ، بناءً على هذا التصور، لو جاءت قرينة على التقييد ولو بعد زمن، فإنّه لا يلزم الخلف بإرادة المقيّد، وقد عرفت مناقشة ذلك سابقاً.

٣ - الاحتمال الثالث: هو أن يكون ظاهر حال المتكلم، أنه في مقام بيان تمام مراده بمجموع ما هو فعلاً من كلامه، وهذه الكمية من الكلام قابلة للزيادة والنقصان، فلو قال المولى: أحلّ الله البيع يوم الجمعة، وفي يوم السبت لم يصدر منه شيء، فحينئذٍ، يكون كلامه الفعلي فيهما واحداً، فلو صدر منه القيد يوم الأحد فقال: وحرم الربا، حينئذٍ، يصبح الفعلي من كلامه مجموع كلامين، أحدهما المطلق الأول، والثاني كلامه الدالّ على التقييد.

وحينئذٍ يُقال: إنّ ظاهر حال المتكلم أنه في مقام بيان تمام مراده، بمجموع ما صدر منه حتى الآن من كلام.

وهذا التصور يناسب الصيغة الثانية، حيث أنه في يوم الأحد مادام أنه لم يصدر منه قرينة على التقييد، إذن يكون الإطلاق ثابتاً، وإن صدرت القرينة على ذلك يرتفع الإطلاق حينئذٍ من حين صدور القرينة.

ونحن إذا أردنا أن نحسب حساب ما صدر من كلامه حتى الآن، نرى أن هذا الاحتمال غير معقول، إذ لا يُعقل أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مرامه بمجموع ما صدر منه حتى الآن من كلام، لأنه إذا فُرض أنه قال يوم الجمعة: «أحل الله البيع»، ثم لم يقل شيئاً آخر يوم السبت، ولكنه يوم الأحد قال ما يدل على التقييد، حينئذ نسأل: إنَّه يوم الأحد ماذا كان مرام المتكلم، أكان المطلق، أم المقيّد؟ حينئذ، إذا قال ما قال وهو في مقام بيان تمام مرامه بمجموع كلامه، إذن، المطلق يقول: أنا مرامه، لأنه لم يصدر منه قبل التصريح الأخير شيء، وهنا، التصريح الأخير يقول: أنا مرامه، لأنِّي قرينة على التقييد، وحينئذ، يلزم أن يكون لكلامه الواحد مرامان متهافتان، وهذا غير معقول، لأنَّ الخطاب الواحد ليس له إلا مفاد واحد.

والخلاصة هي، أنه لا يُعقل أن يكون المتكلم في مقام البيان بمجموع الكلام الصادر منه حتى الآن، وذلك لأنه يلزم أن يكون له مرامان متهافتان من كلام واحد، هما: الإطلاق قبل ورود القيد، والمقيّد بعد ورود القيد، وهذا تهافت، إذن فهذه الصيغة غير معقولة.

هذا مضافاً إلى أنه يرد عليها النقص بعد فرض تعقلها، وذلك فيما إذا احتمل أن القرينة صدرت فعلاً ولكنها لم تصل إلينا، فهنا نسأل: إنَّه هل يريدون من القرينة المنفصلة القرينة الصادرة واقعاً وإن لم تصل، أم أنهم يريدون خصوص القرينة الواصلة إلينا؟

وحينئذ، بناءً على الأول، يلزم منه أنه لو احتمل أن المولى قد صدر منه قيد لكنه لم يصل، إذن فلا يمكن التمسك بالإطلاق، لأنَّ مقدمات الحكمة غير محرزة.

وبناءً على الثاني، وهو فيما لو أرادوا من كلامه، القرينة الواصلة إلينا فقط، فهذا واضح البطلان، لأنَّ وصول الكلام وعدمه لا دخل له في تشخيص مرام المتكلم وظهور كلامه، وإنما له دخل في المعذرية والمنجارية، ولهذا، فقد يصل إلى شخص ولا يصل لآخر، إذن، فالصيغة الثانية أيضاً باطلة نقضاً وحلاً.

وأما المقدمة الثالثة من مقدمات الحكمة، وهي أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب، فقد اتضح أنه لا أساس لها، حيث عرفت أنه لا يُشترط في الإطلاق الحكمي عدم وجود قدر متيقن في مقام التخاطب، بل الإطلاق ثابت حتى مع وجود قدر متيقن في مقام التخاطب.

هذا حاصل الكلام في مقدمات الحكمة، وحاصل تطبيق ما ذكرنا في بيانها كما ورد في الكتب.

ثم إن المحقق النائيني (قده) ذكر أن مقدمات الحكمة تقلب «اللابشرط المقسمي» إلى «اللابشرط القسمي»، وهو الذي نعبر عنه بالمطلق، فمدلول اللفظ الذي يُدلّ عليه بالوضع من أول الأمر هو، الجامع بين المطلق والمقيّد، وهذا المسمّى «باللابشرط المقسمي»، وهذا هو الذي ينقلب إلى «اللابشرط القسمي»، وهو المسمّى «بالمطلق» بالخصوص.

وهذا التعبير بحسب الروح صحيح، وإن اختلفنا عنه في المصطلح، حيث أن الأحسن أن يُقال: بأن مقدمات الحكمة تقلب الطبيعة المهملة إلى الطبيعة المطلقة بناءً على أن يكون المراد من المطلق هنا، ما ذكرناه من «لحاظ الماهية مع عدم لحاظ القيد»، وليست لحاظ الماهية مع لحاظ عدم القيد كما فسره السيد الخوئي (قده) حيث ذهب إلى أن المطلق اللابشرط القسمي، هو لحاظ الماهية ولحاظ عدم القيد، إذ أن مقدمات الحكمة لا تبرهن على لحاظ عدم القيد كما عرفت سابقاً، بل هي تبرهن على أن تمام مراد المتكلم هو ما بينه، أي - ذات الطبيعة - وهذا يثبت أن المتكلم لم يلحظ القيد، لا أنه لحظ عدم القيد.

وهذا منته برهاني على عدم صحة تفسير المطلق بما فسره به السيد الخوئي (قده)، لأن مقدمات الحكمة لا تفي بالمطلق هذا، بل إن ما تفي مقدمات الحكمة بإثباته هو كَوْن المطلق عبارة عن لحاظ الماهية وعدم لحاظ الزائد، لا لحاظ عدم الزائد، وهذا ما عبرنا عنه، بأن مقدمات الحكمة تقلب الطبيعة المهملة إلى الطبيعة المطلقة.

هذا تمام الكلام في مقدمات الحكمة.

تنبيهات مقدمات الحكمة

١- التنبيه الأول:

هو أنه قد اتضح ممّا ذكرناه في صياغة مقدمات الحكمة عدّة أمور كنّا قد ذكرناها سابقاً، وكُنّا نُحِيلُ تحقيقها على بحث المطلق والمقيد.

أ - الأمر الأول: هو أنّ الإطلاق الحكمي مدلول تصديقي وليس مدلولاً تصورياً، لأنّ الإطلاق الحكمي مدلول التزامي لذلك الظهور الحالي السياقي، وهو كَوْنُ المتكلم أنّه في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، والمقصود من المرام، هو المقصود الجذّي التصديقي له دون التصوري التخيلي، كما أنّ البناء العقلاني قائم على أنّ الإنسان إنّما يُبرز تمام مراده الجذّي الواقعي في مقام التأثير والعمل، وعليه: فالظهور الحالي السياقي ناظر إلى مرحلة المرام الجذّي، وبالدلالة الالتزامية نثبت الإطلاق في هذه المرحلة.

ب - الأمر الثاني: وهو أنّا كنّا ندّعي، وثُبت الآن، أنّ الدليل المطلق لا نظر له إلى الأفراد، بل نظره إلى ذات الطبيعة، وأنّ ثبوت الحكم للأفراد ليس بذات الدليل، وليس هذا الحكم مفاداً له، وإنّما يكون بالانحلال في حكم العقل، بينما في دليل العام، يكون النظر فيه من قبل المولى إلى الأفراد مباشرة، لأنّ أداة العموم ناظرة إلى الأفراد نظرة إجمالية.

وهذا أيضاً قد اتضح ممّا ذكرناه، لأنّ مقدمات الحكمة تغلب الطبيعة

المهملة إلى الطبيعة المطلقة، والطبيعة المطلقة ليست إلا لحاظ الماهية وعدم لحاظ القيد، إذن فلا نظر لها إلى الأفراد، وإنما الاستفادة في هذه المرحلة هو ثبوت الحكم للطبيعي.

ج - الأمر الثالث: هو أن الإطلاق في الأدلة المطلقة هو عبارة عن رفض القيود وليس الجمع بينها، ومقصودنا بذلك هو، أن ثبوت الحكم لواحد القيد، ولفاقد القيد ليس بما أن هذا واحد للقيد، أو بما أن هذا فاقد للقيد، بل ثبوته لهما بلحاظ الحقيقة المشتركة المحفوظة فيهما معاً، فلا الوجدان، ولا الفقدان له دخل في ثبوت الحكم، لأن مقتضى التطابق بين مدلول الكلام وتامام المرام، هو، أن تمام المرام لا يزيد على مدلول الكلام، ووجود القيد ليس داخلياً في مدلول الكلام، وحينئذ يخرج عن المرام، إذن فالإطلاق هو إخراج القيد عن المرام تبعاً لخروجه عن مدلول الكلام.

د - الأمر الرابع: هو أن التقابل بين الإطلاق والتقييد الإثباتيين، هو تقابل عدم والملكة، خلافاً للتقابل بين الإطلاق والتقييد الشبوتيين في عالم الجعل، فإنَّ التقابل بينهما يُشبه تقابل السلب والإيجاب بعناية «مأ»، وملخصها هو، أن الإطلاق الحكمي الذي ينصب على الطبيعة رهين بوحدة من مقدمات الحكمة، هي عدم نصب قرينة على التقييد، ومن الواضح أن ترك نصب القرينة، تارة يكون لعجز المتكلم وعدم قدرته لساناً عن نصبها وذكرها.

وأخرى يكون عدم ذكر القيد رغم تمام الاقتدار على ذكره إثباتاً.

فإذا فُرض الشق الثاني، وهو عدم ذكر القيد رغم الاقتدار على ذكره، فيلزم حينئذ من إرادة المقيّد الخلف لذلك الظهور الحالي السياقي، لأنَّ المتكلم في مقام بيان تمام المرام بشخص الكلام، فلو كان مراده المقيّد وهو قادر على ذكره، ومع هذا لم يذكره فهو خلف، وبرهان استحالة الخلف يثبت الإطلاق، إذن فهو مريد للإطلاق.

وأما إذا فُرض الشق الأول، وهو أن المتكلم غير قادر على ذكر القيد

إثباتاً تكويناً، فحينئذٍ، لا يكون إرادة المقيّد خلفاً، لأنّه قد يكون تمام مرامه المقيّد، وهو في مقام بيان تمام المرام، لكنه حيل ما بينه وبين ذكر القيد لعارض العجز في اللسان أو ما شابه ذلك، فحينئذٍ، لا يلزم الخلف من إرادته المقيّد، ومعه لا يتعيّن كَوْن المطلق مراماً، وعليه: فلا تجري مقدمات الحكمة إذن.

ومن هذا البيان يُعلم أنّ الإطلاق إنّما يثبت في مورد عدم التقييد عندما يكون التقييد ممكناً، وهذا هو معنى كَوْن التقابل بينهما إثباتاً تقابل العدم والملكة.

وهذا غير مسألة الإطلاق والتقييد الثبوتيين في عالم التقسيمات الثانوية، لأنّ مرجع ذلك إلى عالم الثبوت.

٢ - التنبيه الثاني:

هو أنّه بناءً على ما أشرنا إليه في التنبيه الأول، من أنّ الإطلاق من شؤون المدلول التصديقي لا التصوري، حينئذٍ يتّضح، أنّ إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمة لا يمكن أن يكون في الجمل الناقصة، وذلك لأنّ الجمل الناقصة ليس لها مدلول تصديقي، بل مدلولها تصوري.

وأما الجمل التامة، فهي ذات معاني حرفية، ومعاني اسمية، فجمله «إكرم العالم» يوجد فيها هيئة «إفعل»، وهي معنى حرفي، ويوجد فيها «مادة الإكرام والموضوع والمتعلق»، وهذه معاني اسمية، ولا إشكال في جريان مقدمات الحكمة في المعاني الاسمية وأطراف النسبة التامة.

وأما المعنى الحرفي في الجملة، أي النسبة التامة، فالتمسك بإطلاق هيئة «أكرم» وجريان مقدمات الحكمة فيها محل كلام بينهم، كذا قد فرغنا منه في بحث المطلق والمشروط، حيث يُقال: إنّ هيئة إفعل والنسبة التامة في «أكرم» معنى حرفي، وعليه: لا يمكن التمسك بإطلاقه. وإن كان التمسك بالإطلاق فيها وعدمه مربوط في الحقيقة بالمسالك التي يتصور فيها المعنى

الحرفي، حيث أنه على بعضها يمكن التمسك بالإطلاق، وعلى بعضها لا يمكن.

ومن هنا قلنا هناك: إن بحث المعنى الحرفي له ثمرة أصولية باعتبار كونه دخیلاً في تنقيح أمر مهم، وهو قابلية المعنى الحرفي للإطلاق والتقييد. وقد أوضحنا ذلك في محله من بحث المطلق والمشروط وبحث المعنى الحرفي.

٣ - التنبيه الثالث:

وهو أننا نلاحظ أن الإطلاق الذي يثبت بمقدمات الحكمة، تارة يكون شمولياً كما في قوله: «أحلّ الله البيع»، وأخرى يكون بدلياً كما في قوله: «إعتق رقبة» حيث أن كل بيع حلال في الأول قبل ورود القيد، بينما إطلاق المادة في الثاني بدلي وليس متعيناً في رقبة خاصة، بل قد يكون الإطلاق في حكم واحد هو بلحاظ موضوعه شمولياً، وبلحاظ متعلقه بدلياً كما في قوله «أكرم العالم»، فإنه بلحاظ أفراد العالم يكون الحكم شمولياً، ولكن بلحاظ أقسام الإكرام لا يجب إلا تحقيق مسمى الإكرام دون تحقيق كل أنواعه، كما أنه قد يكون في مورد بلحاظ المتعلق شمولياً أيضاً كما في قوله: «لا تكذب»، ومن هنا يُطرح سؤال عن منشأ الشمولية والبدلية رغم كون الدال على الإطلاق واحد في جميع الموارد وهو، مقدمات الحكمة، إذن، كيف اختلفت النتيجة فيها، حيث أنتجت أحياناً البدلية، وأحياناً الشمولية؟

وقد سُلكت عدّة مسالك في حلّ هذا السؤال.

١ - المسلك الأول: هو ما ذهب إليه السيد الخوئي^(١) (قده)، من أن الشمولية والبدلية لا تُستفادان من مقدمات الحكمة كي يرد الإشكال المذكور آنفاً، بل مقدمات الحكمة مدلولها شيء واحد بسيط هو الإطلاق الجامع بين

(١) أجود التقريرات - الخوئي - ج ١ - ص ٥١٨ - ٥١٩.

الشمولية والبديلة، أما كونه شمولياً أو بديلياً فهذا يتعين بمقدمة أخرى تُضاف إلى مقدمات الحكمة، وهذه المقدمة الإضافية هي في موارد الشمولية غيرها في موارد البديلة، ففي موارد الشمولية يُقال: إنه بمقدمات الحكمة ثبت نفس الإطلاق ثم يدور الأمر بين كون هذا الإطلاق شمولياً أو بديلياً، وبإضافة مقدمة: وهي أنّ البدلي مستحيل عقلاً، تصير هذه المقدمة الحاكمة بالاستحالة قرينة عرفية على تعيين الشمولية، إذن فاستحالة كَوْن الإطلاق بديلياً يكون قرينة عرفية على كونه شمولياً، ففي قول المولى «لا تكذب»، مقتضى مقدمات الحكمة أنّ الحكم فيه مطلق، والمقدمة الإضافية تقول: إنّ البديلة غير معقولة، لأنّ حمل هذا الخطاب على البديلة معناه: أنّ المولى يريد الاجتناب عن كذب واحد، ومن الواضح أنّ المكلف لا يمكنه تحقيق امتثال ذلك، حيث أنّه لا يمكنه أن يكذب كل الكذب الموجود في الدنيا ما عدا كذباً واحداً يجتنبه للنهي، لأنّ المولى لا يأمر باجتناّب كذب واحد فقط، لأنّ الكذب الواحد فقط حاصل قهراً عند كل إنسان، إذن فيكون خطاب المولى هذا لغواً، وحينئذٍ، مادام أنّه تعذّر الإطلاق البدلي، يتعين كون الإطلاق شمولياً، وكذلك في موارد البديلة نحتاج إلى مقدمة إضافية غير الأولى، تُثبت أنّ الشمولية مستحيلة، واستحالة كَوْن الإطلاق شمولياً يكون حينئذٍ قرينة عرفية على كونه إطلاقاً بديلياً، كما في قوله «صل»، إذ بمقدمات الحكمة تُثبت أصل الإطلاق، والشمولية البحتة غير معقولة، لأنّه لا يمكن لمكلف أن يأتي بكل الصلوات الممكنة، وهذا يكون قرينة عرفية على أنّ الإطلاق بدلي بحث.

وهذا المسلك غير تام، فإنّه لم يضع يده على سرّ فذلّة المسألة، وذلك أنّه ليس دائماً إذا عيّنا كَوْن الإطلاق بديلياً تكون الشمولية مستحيلة، وكذا العكس، إذ قد تتعيّن الشمولية مع أنّ البديلة تكون ممكنة، ففي قوله: «أكرم العالم»، إذا أجرينا مقدمات الحكمة في الموضوع، وهو «العالم»، يكون الإطلاق فيه شمولياً بحسب الفهم العرفي، بينما في هذا المورد، البديلة غير مستحيلة، إذ من المعقول أن يحكم المولى بوجوب إكرام عالم واحد كما

لو قال: «أكرم عالماً واحداً»، أو «واحداً من العلماء»، فإن هذا معقول، وإذا كان كل منهما ممكناً، فلما فهم العرف الشمولية دون البدلية في المثال؟ وهذا يكشف أن الفذلكة ليست هي بإضافة إحدى تلك المقدمتين، إذ قد يفرض إمكانهما مع أن العرف يعين أحدهما فقط، إذن فيبقى السؤال، لماذا اختلفت النتيجة في مقدمات الحكمة؟ إذن يوجد نكتة أخرى غير ما ذكر.

٢ - المسلك الثاني: هو المستفاد من كلمات المحقق العراقي^(١) (قده).

وحاصله: هو أن مقدمات الحكمة لو خُليت وطُبِعها لكانت تنتج دائماً الإطلاق البدلي، والإطلاق الشمولي عناية زائدة ثبوتاً يحتاج إلى قرينة أخرى وراء مقدمات الحكمة إثباتاً.

وتوضيح ذلك: هو أن مقدمات الحكمة تثبت أن مصب الحكم وموضوعه هو الطبيعة بلا قيد زائد عليها، وهذا معناه: أن ما هو موضوع الحكم هو الطبيعة بين القليل والكثير أو الواحد والمتعدد، إذن، فهي بهذا المعنى تصدق على كل منهما. وهذا معناه كفاية الإتيان بفرد واحد في مقام الامتثال لأنه محقق للجامع الذي وقع موضوعاً للحكم.

والاكتفاء بواحد في مقام الامتثال، يعني: أن الإطلاق بدلي، إذ ليس معنى البدلية إلا ما يكفي في مقام الامتثال الإتيان بفرد واحد، وهنا: مقدمات الحكمة تقتضي هذه النتيجة، لأنها تُثبت أن متعلق الحكم هو الجامع بين الواحد والأكثر، وهذا معنى الإطلاق البدلي، فلو أراد المولى حينئذٍ إلزام المكلف بأن يأتي بتمام الافراد، إذن، لا بد له من أن يلحظ الطبيعة فانية وسارية إلى تمام الافراد، وهذه عناية زائدة تحتاج إلى قرينة، فإن دلت قرينة خاصة عليها فهي، وإلا فمقتضى الأصل والطبع الأولي لمقدمات الحكمة هو الإطلاق البدلي.

وهذا المسلك غير تام، وذلك:

(١) مقالات الأصول - العراقي - ج ١ - ص ١٦٩.

أولاً: لما تقدم من أنّ الطبيعة في موارد الإطلاق لا ينظر فيها إلى الأفراد، لا على سبيل البدل، ولا على سبيل الشمول والاستيعاب، بل الملحوظ فيها هو ذات الطبيعة، إذن، فافتراض أنّ الشمولية تحتاج إلى عناية ثبوتية زائدة - وهي ملاحظة الطبيعة سارية إلى تمام الأفراد بحيث يُرى فيها كل الأفراد - غير صحيح، لأنّ الأفراد كثيرة، وهذه الكثرة لا تُرى بالمفهوم الواحد المنتزع من الحيثية المشتركة بين سائر الأفراد، وإلّا رجع المطلق إلى العموم الأداتي وكان مثله.

وثانياً: إنّ ما افترضه من احتياج الإطلاق الشمولي إثباتاً إلى قرينة إضافية تُضاف إلى مقدمات الحكمة، فهذا أيضاً خلاف الواقع خارجاً، إذ أيّ قرينة تُثبت أنّ «العالم» في قوله: «أكرم العالم» مطلق إطلاقاً شمولياً، مع أنّه ليس عندنا إلّا مقدمات الحكمة، إذن كيف فهمنا الشمولية؟

٣ - المسلك الثالث: في تفسير هذه الظاهرة هو، المستفاد من كلمات المحقق الأصفهاني (قده)، وحاصله: عكس ما ذكره العراقي (قده)، أيّ أنّ مقدمات الحكمة لو خُلّيت ونفسها لاقتضت الإطلاق الشمولي دائماً، فالشمولية هي الأصل في الإطلاق وإنّ البدلية هي التي تحتاج إلى عناية زائدة ثبوتاً، وإلى قرينة خاصة إثباتاً.

وتوضيحه: هو أنّه في موارد الإطلاق حينما تجري مقدمات الحكمة يثبت بها أنّ هذا الحكم رُتب على هذا الموضوع، «أكرم العالم».

ومن الواضح: أنّ هذا العنوان الذي أخذ موضوعاً ومصباً للحكم، لم يُؤخذ بما هو أمر ذهني، بل أخذ بما هو مرآة وفانٍ في الخارج، وحينئذٍ، فأيّ خارج يكون منطبقاً عليه ومرتباً به يثبت له الحكم، فحينما نقول: «الخير حرام»، فالخير هنا، مُلاحظ بما هو فانٍ ومرآة للخارج، إذن، فأيّ خارج ينطبق عليه هذا العنوان وهذه المرآة، يكون محرماً، وهذا هو معنى الإطلاق الشمولي.

وأما الإطلاق البدلي، فيحتاج إلى عناية زائدة ثبوتاً، وهي تقييد هذه

الطبيعة بقيد الوجود الأول، ففي قولنا: «الخمير حرام»، تُثبت الشمولية، ولكن حينما نقول: «الصلاة واجبة» ونحن نريد البدلية، فلا بُدَّ من إعمال عناية ثبوتية، وهي تقييد قولنا هذا، «بالوجود الأول»، فنقول: «الوجود الأول للصلاة واجب»، وحينئذٍ، من المعلوم أنَّ الوجود الثاني لا يكون واجباً، باعتبار عدم انطباق العنوان الثابت له الحكم عليه، إذن، فالبدلي بلحاظ الأفراد الطولية يكون بتقييد الطبيعة بالوجود الأول، وهذا عناية زائدة ثبوتاً، وبحاجة إلى قرينة خاصة إثباتاً.

وهذا المسلك غير تام أيضاً، لأنَّ الإطلاق البدلي في مورده ليس بحاجة إلى عناية ومؤنة زائدة ثبوتاً، ولا إلى قرينة خاصة إثباتاً.

وكأنَّ هذه المسالك المتقابلة في الأجوبة على تلك الظاهرة، ناتجة عن عدم وضع اليد على فذللكه المطلب التي بها يتم تفسير إنتاج مقدمات الحكمه، للإطلاق الشمولي تارة، وللإطلاق البدلي تارة أخرى.

وحلَّ السؤال، وتحقيق الحال، يتوقف على بيان مقدمة، حاصلها: هو أنَّ البدلية والشمولية لها معنيان:

١ - المعنى الأول: هو أن تكون الشمولية والبدلية بحسب عالم الحكم، بمعنى أنَّ الإطلاق البدلي يُراد به، أنَّ هناك حكماً واحداً، والشمولي يُراد به أنَّ هناك أحكاماً متعددة، ولكل واحد منها عصيان وامثال مستقل، كما في قوله: «أكرم العالم»، و«لا تشرب الخمر»، وهذا هو محلَّ الكلام.

٢ - المعنى الثاني: هو أنَّ تكونا - بعد الفراغ عن كَوْن الحكم واحداً - بحسب عالم الامثال والخروج عن عهدة هذا الحكم الواحد، فيكون في قوله: «صلِّ»، الحكم واحد. وكذلك في قوله «لا تشرب الخمر» - لو فرضنا أنَّ الحكم واحد - فمع هذا نقول:

إنَّ امثال الأمر بدلي، وامثال النهي شمولي، لأنَّ إيجاد الطبيعة يكون بفرد واحد في امثال الأمر، بينما في امثال النهي، لا يكون إعدام الطبيعة إلاَّ بانعدام جميع أفرادها، كما هو الصحيح، وكما ذهب إليه صاحب

الكفاية (قده) في تفسير هذا الاختلاف في بحث الأوامر حيث قال: إن هذا مربوط بنكتة عقلية وهي، أن الطبيعة في الأوامر توجد بفرد واحد، بينما امتثال طلب إعدامها في النواهي لا يكون إلا بإعدام جميع أفرادها، وإن ناقش في ذلك السيد الخوئي (قده) والمحقق الأصفهاني (قده)، وقد ناقشناهما في محلّه، وبرهنا على صحة ما ذكره في الكفاية.

ولكن الكلام ليس هنا، وإنما الكلام في المعنى الأول أي في معنى البدلية والشمولية في وحدة الحكم وتعدّده، حيث يكفي في المعنى الثاني ما ذكره صاحب الكفاية كما نقلناه إليك.

وأما البدلية والشمولية بالمعنى الأول فنقول: إن الأصل في كل إطلاق بلحاظ الموضوع، أن يكون شمولياً إلا إذا قامت قرينة على البدلية، وإن الأصل في كل إطلاق بلحاظ المتعلّق أن يكون بدلياً إلا إذا قامت قرينة على الشمولية، ففي قوله: «أكرم العالم»، موضوع، هو «العالم»، ومتعلّق، وهو «الإكرام»، بإطلاقه من ناحية «العالم»، الأصل فيه الشمولية، وإطلاقه من ناحية «الإكرام»، الأصل فيه البدلية.

وهنا لنا كلامان:

الكلام الأول: هو أن الأصل في علاقة الحكم بموضوعه أن يكون ارتباطه به شمولياً.

وتوضيحه: هو، أن كلّ حكم بالنسبة إلى موضوعه يشكّل قضية حقيقية، يعني أن الموضوع يكون مفروض الوجود، فالعلاقة بين «أكرم»، و«العالم»، في قوله: «أكرم العالم»، مرجعها إلى قضية حقيقية يكون موضوعها مقدّر الوجود، وكلّ قضية حقيقية يكون موضوعها هكذا، ترجع - كما مرّ معنا - إلى قضية شرطية، شرطها تقدير وجود الموضوع، وجزاؤها، المحمول، وهو الحكم، إذن فمرجع قضية «أكرم العالم»، إلى قولنا: إذا وجد عالم فأكرمه، وكلّ قضية حقيقية شرطية يكون موضوعها مقدّر الوجود، يكون لها عالمان أو مرحلتان.

العالم الأول: هو عالم تقرير نفس القضية، كقضية حقيقية شرطية.
العالم الثاني: هو عالم فعلية هذا المحمول في هذه القضية بتبع فعلية الموضوع.

ففي المرحلة الأولى: يكون المحمول ثابتاً ثبوتاً تقديرياً تبعاً لتقديرية موضوعه، على نهج القضية الشرطية، وهذا الترابط بين المحمول والموضوع في هذه المرحلة الثانية، يؤدي إلى الترابط في عالم الفعلية، فإذا فرض تحقق الموضوع المقدر الوجود خارجاً وصيرورته فعلياً، صار المحمول فعلي الوجود أيضاً.

وهذه القضية بحسب العالم الأول، هي قضية واحدة لوحدة التقدير، ولكن بحسب العالم الثاني، تكون انحلالية متكررة، لأن هذا الموضوع المقدر الوجود يكون في الخارج فعلياً بفعليات كثيرة، ونسبة هذه الفعليات كلها إلى هذا التقدير في المرحلة الأولى على حد واحد.

إذن، ففي عالم الفعلية - العالم الثاني - تكون هناك قضايا متعددة بعدد فعليات الموضوع المقدر الوجود، بخلاف العالم الأول، إذ في هذا العالم هناك قضية واحدة، هذا هو طبيعة القضية الحقيقية الشرطية.

وحينئذٍ، إذا أردنا أن نطبق هذه الطبيعة على علاقة الحكم بموضوعه في قضية «أكرم العالم»، نقول: إن غاية ما تُثبتته مقدمات الحكمة، هو، أن موضوع وجوب الإكرام في عالم الجعل الذي هو عالم عقد هذه القضية، هو الطبيعة بلا قيد زائد، وعليه فالشمولية ليست مفاداً لا لمقدمات الحكمة، ولا لأي قرينة أخرى تضاف إلى مقدمات الحكمة في «أكرم العالم»، وذلك لأن مقدمات الحكمة أو أي قرينة أخرى هي، في الحقيقة دخيلة في تعيين مفاد الدليل، ومفاد الدليل هو الجعل لا المجعول، والشمولية أجنبية عن عالم الجعل، لأنه في عالم الجعل وعقد القضية ليس هناك شمولية وكثرة، بل هناك حكم واحد وموضوع واحد مقدر الوجود، لكن حيث أن الحكم بالنسبة إلى موضوعه يُشكّل قضية حقيقة شرطية، إذن فهناك وراء عالم عقد القضية الذي هو، عالم الجعل، عالم فعلية القضية - أي عالم المجعول -.

وفي الحقيقة، فإن التكثر والشمول إنما يكون في العالم الثاني، لأنه بعد أن نفرغ من ربط أمر كلي بأمر كلي، حينئذ، نأتي إلى العالم الثاني ونقول: إن هذا الأمر الكلي أصبح محقق الوجود وضمن فعليات عديدة، وبمقتضى التلازم بين العاملين، يكون المحمول فعلياً لا محالة في تمام هذه الموارد، فيتكثر الحكم حينئذ، إذن فتكثر الحكم وتعدده ليس أمراً مولوياً ملحوظاً للمولى، بل هو أمر عقلي انحلالي واقع في القضية في المرحلة الثانية، وعليه، يكون مقتضى الأصل في كل إطلاق للحكم بالنسبة إلى موضوعه، هو الشمولية بلحاظ العالم الثاني، ما لم يبذل المولى عناية إضافية تمنع هذه الشمولية، كما يبذلها في قوله: «أكرم عالماً»، حيث يأتي بتتوين التنكير لإثبات قيد الوحدة، حيث أخذه في الموضوع، وحينئذ، لا يمكن تكثره في عالم الفعلية، لأنه لوحظ شيئاً واحداً.

إذن، فالشمولية ليست مربوطة بمقدمات الحكمة ولا بقرينة إضافية إليها، بل هي من شؤون عالم فعلية الحكم.

ومن هذا البيان، يتضح حقيقة الكلام الثاني، وهو أن الأصل في الحكم بالنسبة إلى متعلقه أن الإطلاق فيه بدلي ما لم تقم قرينة على الخلاف، وذلك لأن الحكم بالنسبة إلى متعلقه لا يُشكّل قضية حقيقية شرطية، فإن «إكرام العالم»، في قولنا: «أكرم العالم»، بالنسبة إلى العالم تكون قضية حقيقية، يعني إذا وجد عالم فأكرمه، لكن بالنسبة إلى نفس «الإكرام» ليست قضية حقيقية، فإن المتعلق لا يؤخذ مقدّر الوجود كالموضوع كما عرفت، وإلاّ يُصبح معناه: إنه إذا وجد إكرامه، فإفعله، وهو كما ترى أشبه بتحصيل الحاصل، أو الدور. ونتيجة هذا أن الحكم بالنسبة إلى متعلقه لا يكون له عالم ثاني وراء عالم نفس الجعل، وعليه، فليس له تعدّد وكثرة - وهذا بخلاف نسبته إلى الموضوع - وذلك، لأنه بحسب عالم الجعل، لا نظر للمولى إلى الأفراد، بل له نظر واحد إلى الطبيعة في الموضوع والكلي في الحكم، وأما بحسب عالم المفعول فليس له عالم ثاني كي تحصل الكثرة والتعدّد، ومن هنا يكون الأصل فيه وحدة الحكم، بمعنى أن الدليل ليس له

قابلية أن يُثبت تعدد الحكم إلا إذا قامت قرينة عرفية من الداخل أو الخارج على أن الحكم متعدّد كما هو الحال في النهي بالنسبة إلى متعلّقه، فإنّ النهي بالنسبة إلى متعلّقه، وإن كان مقتضى الأصل فيه وحدة الحكم كما في خطاب لا تشرب الخمرة، لأنّه لو خُلّي وطبعه يقتضي أن لا يُثبت إلاّ حكماً واحداً، لكن وجود قرينة عرفية تدلّ على الشمول والكثرة، وهي غلبة نشوء النهي عن المفسدة، وغلبة كون المفسدة انحلالية متكرّرة يُشكّل قرينة عرفية على الانحلال في المقام، ولولا هذه القرينة لكان مقتضى الأصل هو البديلة، ولكانت القضية في خطاب «لا تشرب الخمر» قضية حقيقية لو خُلّيت وطبعها، بحيث لو شرب لعوقب مرة واحدة ثم يرتفع الخطاب، ولكن كما قدّمنا لك بيانه وحقيقة مرّاه.

٤ - التنبيه الرابع: في الانصراف:

والانصراف حالة معينة في اللفظ قد تؤدّي إلى عدم تمامية مقدمات الحكمة، ويُقصد بالانصراف أنس الذهن بحصة خاصة من حصص الطبيعة التي وضع اللفظ لها، وهذا الأنس يوجب انصراف اللفظ إلى تلك الحصة المأنوسة، هذا بحسب المعنى.

وأما تحقيق حال الانصراف فنقول: إنّ انصراف اللفظ إلى خصوص حصة من حصص الطبيعة، سببه أحد أمور ثلاثة.

١ - الأمر الأول: كثرة وجود هذه الحصة من بين سائر حصص الطبيعة خارجاً، ونُدرة وجود الباقي، كما يتصور الإنسان أن الإنسان أسود فيما إذا كان يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان الأسود، وكذلك العكس، فقد يُتصوّر الإنسان أنّه لا أسود فيما إذا كان يعيش في بلد يكثر فيه الإنسان اللاّأسود، فهذا أنس قائم على أساس كثرة الوجود خارجاً، والانصراف الذي ينشأ منه لا علاقة له باللفظ والدليل أصلاً، ولذا فهو لا أثر له في فهم المعنى من الدليل، ولا يوجب هدم الإطلاق، ولا إعاقة مقدمات الحكمة، لأنّ هذا الانصراف لم يكن بسبب اللفظ، اللهمّ إلا إذا كانت نُدرة هذا النادر الذي انصرف عنه

الذهن بدرجة بحيث لا يرى عرفاً أنه فرد من هذه الطبيعة، فإنه مثله حينئذ ينهدم الإطلاق، لأنه لا يكون اللفظ موضوعاً للمقسم.

٢ - الأمر الثاني: من أسباب الانصراف هو كثرة استعمال اللفظ في خصوص حصة من بين حصص الطبيعة، لا على نحو المجاز فقط، بل قد يُستعمل اللفظ فيها وتراد منه بنحو تعدد الدال والمدلول، وحينئذ، هذا الاستعمال الكثير والاقتران المتكرر بين اللفظ وهذه الحصة، يوجب حدوث أنس ذهني بين اللفظ وتلك الحصة، وهذا الأنس بدوره يوجب انصراف الذهن إليها عند الإطلاق، فمثلاً: لفظة «إمام»، معناها لغة: كل من يُقتدى به، لكنها استعملت كثيراً في مَنْ يُقتدى به في الصلاة، وأريد منها هذا المعنى كثيراً ولو بنحو تعدد الدال والمدلول، فحصل بينه وبين هذه الحصة أنس أوجب الانصراف عند استعماله، وهذا الأنس الذهني لفظي، لأنه حصل بسبب اللفظ، وهذا الأنس الذي نشأ من كثرة الاستعمال هو الذي يؤدي إلى الوضع التعيني في مرتبة من مراتبه - كما أَلَمَحْنَا إلى ذلك في بحث الوضع - وعليه: فهذا الأنس له مراتب بعضها أشد من بعض، بحيث تصل إلى مرتبة نسميها بالوضع التعيني، ومن الواضح أن هذا الأنس إذا وصل إلى هذه المرتبة من دون هجر المعنى الأول، فسوف يصبح اللفظ حينئذ مشتركاً لفظياً بين المعنى الأعم والحصة الخاصة، وحينئذ، إذا أطلق اللفظ بعد ذلك وتردّد بين المعنيين، يكون مجملاً، كما هو الحال في كل مشترك إذا أطلق ولم يعين أحد معنيه بقرينة ونحوها، وأما إذا لم يصل إلى هذه المرتبة، وإنما كان قريباً منها جداً، فحينئذ سوف تحصل مرتبة معتد بها من الأنس - وإن لم تصلح للوضع - فهي تصلح لأن يعتمد عليها المتكلم في مقام بيان إرادة الحصة الخاصة، ولا يكون الاعتماد عليها حينئذ خارجاً عن ذلك الظهور الحالي السياقي الذي هو الأساس في مقدمات الحكمة، وحينئذ، يمكن القول: إن إرادة المتكلم للمقيد مع هذه المرتبة من العلاقة بين اللفظ والحصة لا يلزم منه خُلف ذلك الظهور، لأنّ البيان الذي يجب على المتكلم أن يوقره، ليس بأقوى من ذلك، وحينئذ، يكون هذا الانصراف موجباً للخلل في مقدمات الحكمة، كما يوجب إجمال الكلام.

٣ - الأمر الثالث: من أسباب الانصراف هو، مناسبات الحكم والموضوع العرفية الموجودة في الخطاب، وذلك بأن يُفرض أنّ الخطاب متعرّض لعملية أو تشريع، وهذه العملية عرفية لها تطبيق عرفي أو تشريع له جذور عرفية، والعرف بما هو مركزز عنده من مناسبات، له نحو استيناس بمقدار هذه العملية وبحدود هذا التشريع، وحيث أنّ استيناسه يكون بين الحكم وبين حصة معينة، لذلك ينصرف ذهنه إلى الحصة الخاصة، مثلاً: إذا قيل: «الماء مطهر»، فالمطهرية حكم له منشأ عرفي، والمركزز في ذهن العرف، أنّ الماء المطهر يجب أن لا يكون قدراً في نفسه، فيُفهم من دليل المطهرية بمناسبة الحكم والموضوع، أنّ المراد من الماء المطهر هو، الماء الطاهر في نفسه لا النجس، فينصرف لفظ الماء إلى هذه الحصة الخاصة، وهذا الانصراف نشأ من مناسبات الحكم والموضوع، ولذا لو تغيّر الحكم تغيّر الانصراف، فمثلاً: لو ثبت كراهة نظر المُحرم إلى الماء، فإنّه حينئذٍ لا ينصرف الذهن إلى الماء الطاهر، ولذا يُتمسك حينئذٍ بإطلاق الماء، فيشمل الطاهر والنجس، ومثله قوله تعالى: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْطُوا كُفَّكُمْ﴾ فما أنّ مسح الرأس عملية عرفية لها تطبيق عرفي خارجاً، حيث أنّ أيّ إنسان إذا أراد مسح رأسه، مسحه بكفه، فيوجب انصراف المسح إلى المسح باليد.

وهذا الانصراف حجة، ويكون هادماً لمقدمات الحكمة ومانعاً لها من الدلالة على الإطلاق، لأنّه يوجب ظهوراً في الدليل في إرادة المقيّد، لأنّ مناسبات الحكم والموضوع قرائن لّبية متصلة تكتنف الدليل وتشارك في ظهوره في مرحلة المدلول التصديقي، وإذا تمّ ظهوره في المقيّد لم يتمّ الإطلاق حينئذٍ.

٥ - التنبيه الخامس:

من تنبيهات مقدمات الحكمة هو، في التمييز بين الإطلاق الحكمي الثابت بمقدمات الحكمة، والإطلاق المقامي، وهذان الإطلاقان مختلفان جوهرأً وأساساً، وذلك أنّ التقييد المحتمل في موارد الإطلاق الحكمي والذي

يُراد رفعه ونفيه بالإطلاق هو شيء، على فرض ثبوته، يكون قيداً في المدلول الجذّي للفظ وموجباً لتضييق دائرة هذا المدلول الجذّي، فالإطلاق الحكمي ينفي القيد بظهور عام ولا يحتاج إلى قرينة في مورده، فهو غير ذاك الظهور الحالي السياقي المتقدم، ومن هنا كان الإطلاق الحكمي هو مقتضى الأصل، فمثلاً: حينما يقول: «أكرم الفقير»، فهنا الكلام مطلق، ولكن يُحتمل أن يكون مقيداً بالعدالة، وهي على فرض دخالتها في مراد المولى، تكون مقيدة ومضيقة لهذا المراد، وفي مثل ذلك، المراد الجذّي «لأكرم الفقير»، يدور أمر العدالة فيه، بين كونها دخيلة في موضوعه ضمناً أم لا، وحينئذٍ، بالإطلاق الحكمي، تُثبت عدم دخالتها بهذا الظهور العام من دون حاجة إلى قرينة في مورده، بل بذاك الظهور العام الذي هو غير ذاك الظهور الحالي السياقي المتقدم.

وأما الإطلاق المقامي، فهو شيء نريد أن ننفي به أمراً محتملاً، وهذا الأمر المحتمل على تقدير ثبوته لا يكون قيداً في المرام الجذّي للكلام الذي بين أيدينا، وإنما يكون مراماً آخر في مقابل هذا المرام، فمثلاً: إذا قال الإمام عليه السلام - في مقام بيان الوضوء -: «ألا أعلمكم وضوء رسول الله ﷺ»، ثم قال عليه السلام: «غسل الوجه جزء من الوضوء، وغسل اليدين جزء، ومسح الرأس والقدمين كل منهما جزء...»، الخ.

فهنا تارة نشك بأن غسل الوجه الذي هو جزء، هل هو غسل الوجه كيفما اتفق، أم غسله من أعلى إلى أسفل؟ فهنا تجري مقدمات الحكمة، ونتمسك بالإطلاق الحكمي لإثبات أن الغسل جزء كيفما وقع، لأنه لو كانت الجزئية مخصوصة بخصوص حصة خاصة من غسل الوجه، وهي من أعلى مثلاً، لكان هذا قيداً زائداً في المرام الجذّي من كلامه، فيجب بيانه، ولكن المفروض أن الكلام لا يقتضيه، فننفيه بالإطلاق الحكمي ويتعين بمقتضى ذلك الظهور الحالي، أن ما هو جزء إنما هو طبعي غسل الوجه ثبوتاً، لأنه هو المبين إثباتاً، إذن فالمرجع هنا هو الإطلاق الحكمي.

ونارة أخرى، نحمل جزئية أمر آخر برأسه، كما لو احتمالنا وجوب المضمضة، وكان قد سكت عنها في سياق ما سقاه من أجزاء، فهنا لا يمكن إعمال مقدمات الحكمة والتمسك بالإطلاق الحكمي، وذلك لأن المضمضة المحتمل وجوبها، هي على فرض ثبوت جزئيتها في الواقع، لا تكون قيداً في موضوع غسل الوجه - أي المراد الجدّي في الدليل - سواء كانت جزءاً أو لم تكن، وبهذا، لا يكون كلامه دائراً بين المطلق والمقيّد.

وكزن المتكلم أنّه في مقام بيان تمام موضوع حكمه، لا ينافي أن يكون له حكم آخر وراء هذا الحكم، وإنّما يمكن التمسك بالإطلاق المقامي فيما إذا ثبت أن المتكلم في مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء وقد سكت عن جزئية المضمضة، لأن نفس الدليل الذي يدلّ على أنّه في مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء، مع سكوته عن جزئية المضمضة، يدلّ بالالتزام على أن ما سكت عنه ليس جزءاً. وإلاّ لكان خُلف الدليل الدالّ على أنّه في مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء.

ولكن الدليل الذي يدلّ على أن المتكلم في مقام استيعاب تمام أجزاء الوضوء اتفاقي قد يحصل، وقد لا يحصل، كما لو قال: «غسل الوجه جزء من الوضوء»، فليس ثمة ما يدلّ على أنّه في مقام استيفاء تمام أجزاء الموضوع، وهذا بخلاف الظهور الحالي السياقي الذي هو الأساس للإطلاق الحكمي، فإنّه ثابت على القاعدة في كل مورد تصدّى فيه المتكلم لإبراز تمام موضوع الحكم المدلول بكلامه، فإنّ ظاهر حاله أنّه بين تمام موضوع ذلك الحكم، ولهذا يكون الإطلاق الحكمي على القاعدة، ظهوراً عاماً ليس بحاجة إلى عناية خاصة.

وهذا بخلاف الإطلاق المقامي، فإنّه باعتبار كونه مرتبطاً بمرام آخر علاوة على مدلول الكلام، يصبح بحاجة إلى عناية زائدة وقرينة على أنّه في مقام بيان ذلك المرام وتلك الحثية والجهة التي لم يُبرزها المتكلم بكلامه الأول الذي تكلم به، وهذه القرينة في الإطلاق المقامي على نحوين.

أ - النحو الأول: هو أن تكون لفظية صريحة، أو أنها تُفهم من ظاهر حال المتلفظ، كما لو قال الإمام: «ألا أعلمكم الوضوء».

وهناك عبارات وكلمات أقل من هذه يمكن أن يُستظهر منها أنه في مقام استيعاب أجزاء الوضوء، ومعرفتها منوطة بالفقيه واستظهاره من الرواية في كل مورد بخصوصه، فإن تم ذلك، تم الإطلاق المقامي.

ب - النحو الثاني: هو أن تكون هذه القرينة بسبب دلالة الاقتضاء المناسبة مع شأن الشارع الأقدس، وذلك بأن يفرض أن جزءاً من الأجزاء كان ممّا يُغفل عنه عادة، بحيث لو لم يبيته الشارع لما كان يلتفت إليه ليسأل عنه بحسب نوعه.

ومنها ما لا يكون كذلك، حتى تصوراً على ذهن السامع والسائل، وإنما التفت إليها أصوليون، فإنه في مثل هذه الموارد، نتمسك بالإطلاق المقامي لكلام المولى، لنفيها، والتمسك هنا، لا يكون بكلام واحد من كلماته، بل بمجموع كلامه، بأن يُقال: إن مجموع الكلمات الواصلة إلينا من هذا المتكلم ليس فيها أي إشارة إلى جزئية «قصد الوجه أو التمييز»، ويضم إلى ذلك الاطمئنان بعدم وجود إشارة إليهما في رواية أخرى لعلّ لم تصلنا لاختفائها عنا مثلاً.

فإذا تم هذان الأمران، حينئذ يُقال: إنه بمقتضى الإطلاق المقامي ثبت أن هذا ليس بجزء.

هذا حاصل الكلام في تنبيهات مقدمات الحكمة.

وإلى هنا كان الكلام في اسم الجنس، وأنه هو الطبيعة المهملة الجامعة بين المطلق والمقيد.



حالات اسم الجنس

إنَّ اسم الجنس يطرأ عليه حالات ثلاث، فهو تارة يطرأ عليه التنكير، فيكون نكرة، وأخرى، يطرأ عليه التعريف «باللام أو الإضافة إلى المعرف باللام»، فيكون معرفة، وثالثة لا يطرأ عليه واحد من الأمرين فيكون مجرداً عن التنكير والتعريف.

ولا إشكال في أنَّ اسم الجنس في حالته الثالثة يكون صالحاً لكل من الإطلاق والتقييد، أي للإطلاق الشمولي، والإطلاق البدلي.

كما أنَّه لا إشكال في أنَّ اسم الجنس في هذه الحالة يكون قابلاً للتعين بأحد معنيين.

أحدهما: مقدمات الحكمة في المورد الذي تنتج فيه الإطلاق الشمولي، وحينئذٍ تتعين الطبيعة في تمام الأفراد، ولا يبقى إبهام في مقام الصدق.

وثانيهما: أنَّ يتعين في فرد معين ولو بنحو تعدد الدالِّ والمدلول، وحينئذٍ، يكون اسم الجنس في كلِّ من الموردين متعيناً صدقاً وانطباقاً، ولا يكون مبهماً، غاية الأمر أنَّ المعين الأول نوعي، بينما المعين الثاني شخصي، «وهو القرينة الخاصة الدالة على إرادة شخص معين».

وبعد هذا، نبحت في أنَّه حينما يدخل على اسم الجنس التنكير أو التعريف ويتغير، حينئذٍ نسأل: ماذا يتغير من أوضاعه؟.

قلنا فيما سبق، أنّ اسم الجنس حينما يكون مجرداً عن التنكير والتعريف - كما في الحالة الثالثة - يكون قابلاً للتعين، أما في الإطلاق الشمولي، وأما في فرد مخصوص، كما لو تعين في الإطلاق البدلي ولو بنحو تعدد الدال والمدلول.

وأما لو دخل على اسم الجنس تنوين التنكير، فقد خرج عن قابلية كلا التعينين، وذلك لأنّ التنكير صيّره مبهماً.

أما خروجه عن قابلية تعينه بالإطلاق الشمولي، فلأنّ مقدمات الحكمة إذا جرت في موضوع قوله: «أكرم عالماً»، فإنّها لا تنتج الشمولية، بل يتعين الإطلاق البدلي، لأنّ لفظ «عالماً» أصبح نكرة بتنوين التنكير، فيتعدّر الإطلاق الشمولي، إذن، حينما تجري مقدمات الحكمة في الموضوع المنكّر هنا، فإنّها تُنتج البدلية، وإن كان مقتضى القاعدة أنّ جريان مقدمات الحكمة في الموضوع تُنتج الشمولية لكن حيث أنّ الموضوع أصبح نكرة بتنوين التنكير، تعذّرت الشمولية وتعيّنت البدلية.

وفي مقام تفسير هذا الانقلاب من الشمولية إلى البدلية يُقال: إنّ تنوين التنكير عندما يدخل على اسم الجنس يلحق بمدلوله قيد الوحدة فيضيّقه، وبعد إضافة قيد الوحدة إلى مدلوله، يصبح مدلول قولنا: «أكرم عالماً» في قوة قولنا: «أكرم عالماً واحداً».

ومن الواضح، أنّه إذا صار الموضوع مقيداً بالوحدة، يستحيل حينئذٍ، الإطلاق الشمولي فيه، فيتعيّن الإطلاق البدلي، فكأنّ مفهوم «العالم» طُعم بمفهوم الوحدة، ولذا انسلخ عن قابلية التعين بالإطلاق الشمولي.

ويرد على هذا التفسير إشكالان، حلّي ونقضي.

أما الإشكال الحلّي فهو أنّ يُقال: إنّ تنوين التنكير، إذا كان مفاده الوحدة، فلماذا يوجب تغييراً في هوية اسم الجنس وإخراجه عن قابليته للشمولية، مع أنّ الوحدة والواحد نفسها أحد أسماء الجنس، وعليه:

فالإطلاق الشمولي معقول في الواحد، ولذا يدخل عليه أداة العموم، فيقال: «أكرم كل واحد من العلماء»، فيكون قابلاً للعموم الشمولي الأداتي فضلاً عن الإطلاق الحكمي، إذن، فكلمة «واحد» لا فرق بينها وبين أي مفهوم كلي قيد بالوحدة كما عرفت.

وأما الإشكال النقضي فهو أن يُقال: إن التنكير لو كان موجباً لانسلاخ اسم الجنس عن القابلية للإطلاق الشمولي، إذن كيف نتصور الإطلاق الاستغراقي في النكرة الواقعة في سياق النهي والنفي، كما لو قال: «لا ترسم خطأ»، فمع أن كلمة «خطأ نكرة» فهي تفيد الاستغرافية.

وفي مقام تحقيق هذين الإشكاليين نقول: أما الإشكال الأول فيقال فيه: إن الواحد اصطلاح لفظي له ثلاث معاني:

أ - المعنى الأول: هو أن يُراد منه الواحد في مقابل الكثير، وهو الذي يُقال بأنه موجود في ضمن الكثير خارجاً باعتبار أن الكثير مركب من عدة آحاد.

ومن الواضح، أن هذا المعنى الواحد، مفهوم كسائر مفاهيم أسماء الأجناس، وهو الذي تدخل عليه أداة العموم الشمولي، - كما مرّ في الإشكال - وليس المراد من قيد الوحدة الذي يؤخذ في تنوين التنكير، هذا المعنى.

ب - المعنى الثاني: هو أن يُراد بالواحد، الواحد فقط ومع هذه الإضافة، أي بشرط «لا» من حيث الفرد الثاني، وفي مثله لو قال: «أكرم فرداً واحداً فقط» فإنه يستحيل الإطلاق الشمولي فيه، إذ كيف يُكرم أكثر من فرد واحد، مع أنه أمر بإكرام فرد واحد فقط، وإلا، فإن إكرام الفرد الثاني خلف التقيد بالواحد فقط.

وهذا التفسير للواحد، ليس هو المقصود من الوحدة المأخوذة في تنوين التنكير أيضاً.

ج - المعنى الثالث: هو أن يُراد بالواحد، الواحد فقط، لكن لا الواحد فقط في نفس الأمر، بل من ناحية هذا اللفظ، بمعنى أن اسم الجنس قبل دخول التنوين عليه كان صالحاً لأن يقع جزءاً من كلام يدل على الواحد وعلى المتعدد، لكن بعد أن دخل عليه التنوين تغير حاله من هذه الناحية وأصبح متمحضاً في الدلالة على الواحد فقط من ناحية هذا الكلام، وإن كان يدل على أكثر من واحد في الواقع.

وفرق هذا المعنى، عن المعنى الثاني هو، أن الواحد فقط في الثاني، مرجعه إلى أخذ عدم الفرد الثاني قيداً في الفرد الأول، بحيث لو قال: «أكرم فرداً واحداً فقط»، فأكرم اثنين من الطبيعة، لم يكن ممثلاً، بينما على المعنى الثالث، ليس المراد من الواحد فقط، يعني أن الواحد أخذ «بشرط لا» من حيث الفرد الثاني، بل أخذ في هذا الكلام لا دلالة له على أكثر من واحد، فهنا، «أكرم عالماً» ليس مساوقاً، «لأكرم عالماً واحداً فقط»، فلو أنه أكرم اثنين من الطبيعة، يراه العُرف ممثلاً، ولذلك لم تكن «أكرم عالماً»، تساوق «أكرم عالماً واحداً فقط».

وهذا دليل على أن مفاد النكرة ليس هو المعنى الثاني، بل مفادها الواحد فقط، من ناحية مقام الإثبات لا الثبوت، بمعنى أنه يجب أن لا يكون للكلام دلالة على أكثر من واحد.

نعم، فيه، أن الكلام قاصر عن إفادة وجوب إكرام الفرد الثاني في المعنى الثالث، ولكن هذا المعنى هو المقصود لنا من أخذ قيد الوحدة في مدلول اسم الجنس في المقام.

وبناء عليه: فقيد الوحدة حالة زائدة وعناية إضافية تُخرج مدلول اسم الجنس عن صلاحية الدلالة على الاستغراق، إذ لو دل على الاستغراق كان خُلف دلالاته على الواحد فقط من ناحية هذا الكلام.

وأما الإشكال النقضي: فيقال: إن الاستغرافية - كما مر معنا - لها عالمان.

الأول: الاستغراقية في عالم الامتثال، بمعنى أنّ الطبيعة المنهي عنها يتوقف امتثالها خارجاً على ترك تمام أفرادها، بخلاف الطبيعة المأمور بها، فإنّه يكفي في امتثالها الإتيان بفرد واحد منها.

الثاني: الاستغراقية بحسب عالم الحكم، ومعناه، أنّ الحكم يتعدد بتعدد أفراد الطبيعة، وفي مقابله البدلية، ومعناها أنّ الحكم واحد له امتثال واحد، وعصيان واحد.

وحينئذٍ نقول: إنّ النقص، إنّ كان بالمعنى الأول للاستغراقية، أي الاستغراقية بلحاظ عالم الامتثال، فهذه الاستغراقية إنّما هي بحكم العقل القاضي بأن ترك الطبيعة المنهي عنها لا يكون إلا بترك جميع أفرادها، كما ذكر صاحب الكفاية.

وإنّ كان النقص بالاستغراقية بالمعنى الثاني. أي بلحاظ عالم الحكم، بحيث لو قال المولى: «لا ترسم خطأ»، فرسمنا ثلاث خطوط، نكون قد استحققنا ثلاث عقابات، وذلك لتعدد العصيان.

فجوابه: إنّ الاستغراقية في عالم النهي إنّما كانت بواسطة قرينة خارجية انضمت إلى الدليل فأوجبت ظهوراً عرفياً فيه، وتلك القرينة هي، غلبة كون المفسدة انحلالية، إذ هذا هو الذي أوجب ذلك الظهور، حيث لم ينشأ هذا الظهور من نفس الكلام.

وبهذا تتضح النكته في انسلاخ اسم الجنس عن قابليته للتعين في الإطلاق الشمولي عند دخول تنوين التنكير عليه.

ومنه يتّضح انسلاخه عن قابليته للتعين في فرد مخصوص بعد دخول تنوين التنكير عليه أيضاً كما في الانسلاخ الثاني، ففي قوله تعالى: ﴿وَجَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى﴾، فإنّه هنا لا يمكن أن يريد من لفظ «رجل» شخصاً معيناً، لا بمعنى أنّه ليس للمتكلّم نظر إلى شخص معين، بل بمعنى أنّه من ناحية الكلام يجب أن لا يعين شخصاً، فهو غير متعين كلاماً لا في نفس

المتكلم، وذلك من أجل حالة الإبهام والنكارة التي يوجبها التنوين، فإن اسم الجنس بشؤم تنوين التنكير فيد بأن لا يكون متعيناً، وعليه: فلا يناسبه التعيين الاستغراقي إلا في ضمن واحد.

ومن هنا نستنتج: أن كل تنوين نراه ونرى معه تعيناً في الإطلاق الشمولي، كما في مدخولات أدوات العموم «أكرم كل رجل» فهنا التنوين لم يمنع من الشمولية، أو تعيناً في فرد خاص، كما لو أطلع المتكلم على من زارك بالأمس ثم قال في اليوم الثاني: «أكرم رجلاً زارك بالأمس» قاصداً ذاك الشخص، حينئذ، يكون هذا التنوين تنوين تمكين، وليس تنوين تنكير، وذلك لملائمة هذا التنوين للتعين في الشمولية أو في الفرد المخصوص، بينما تنوين التنكير لا يلائم التعيين بأحد وجهيه.

إذن، فكلما كان اسم الجنس المنون قابلاً للإنسلاخ عن كلا التعيينين المذكورين يكون تنوينه تنوين تنكير.

وأما إذا دخلت «لام التعريف» على اسم الجنس، فإنها تُخرجه من القابلية للتعين التي كانت له قبل دخولها، إلى التعيين الفعلي، ومن أجل ذلك يصبح معرفة، وهذا التعيين مدلول «للأم» لأنها موضوعة لجعل مدخولها متعيناً، أي لواقع التعين، لا بمعنى أن اللام موضوعة لمفهوم التعين، إذ هو مفهوم اسمي قابل للنكارة، بل هي موضوعة لواقع التعين بأنحائه المناسبة، إذ اللام في موارد العهد الذكري تدل على التعيين الذكري، وفي موارد العهد الذهني تدل على التعيين الذهني، وفي موارد لام الجنس تدل على التعين الجنسي أو على الماهية التي يُعبر عنها تارة بالجنس، وأخرى بالذهني، فهي إذن، تدل في كل مورد على النحو المناسب لها، وإن كانت موضوعة بالوضع العام والموضوع له خاص، هذا هو المعروف بينهم.

لكن بعض الأصوليين، كصاحب الكفاية (قده) استشكل في ذلك استشكالاً ثبوتياً، وادعى أن اللام لا تدل على التعين، ولذا ذهب إلى أنها غير موضوعة للتعين ولا تدل عليه.

واستشكاله الثبوتي هذا، يرجع إلى دعوى: إن لام الجنس، - بناءً على أنها موضوعة للتعين - لا تفيد إلا التعين الذهني، بخلاف موارد العهد، فإنه يُفترض أن يكون التعين تعييناً خارجياً موضوعياً، بينما في موارد لام الجنس، فإن التعين ليس إلا ذهنياً، إذ بحسب الخارج لا تعين لهذا الجنس، لأن أفرادَه كثيرة في الخارج ومنتشرة، إذن، فهي لا تدلّ إلا على وجود الجنس في الذهن فاللام يكون دالاً على التعين الذهني للجنس، لأن المحدّد بأمر ذهني، لا يكون إلا ذهنياً، إذ كل ما هو مقيد ومحدّد بمحدّد، فهو ثابت في وعاء ذلك المحدّد، والمحدّد هنا ذهني، فالمحدّد واقع في وعائه، ولا يُعقل وجوده خارجاً، ولا يُعقل حينئذٍ حمله على الخارج إلا بتجريده عن القيد الذهني.

وهذا خلاف الواقع، لأنّ المعروف بلام الجنس يصدق ويُحمل على الخارج بما هو معرفة وبلا تجريد، وهذا يبرهن على أن اللام ليست دالة على التعين.

ولأجل هذا الاستشكال ذهب إلى أن اللام موضوعة للتزيين، من قبيل اللام الداخلة على الأعلام، «كالحسن، والحسين» حيث أن اللام فيهما ليست هي منشأ معرفتهما.

وبعد هذا تسأل صاحب الكفاية (قده)، فقال: إذا لم تكن اللام موضوعة للتعين، إذن، من أين تأتي المعرفة للكلمة المدخولة للام؟

ثم هو أجاب عن ذلك، بأنّ هذا التعريف والمعرفة حكم تعبدّي، تعبدّنا به اللغة، وهو ما يسمّى بالتعريف اللفظي وشبهه بالتذكير والتأنيث، فكما أن مدخولهما فيه ما تأنيثه وتذكيره حقيقي، «كهند وزيد»، فكذلك فيه ما هو تعبدّي بتعبد اللغة، أي لفظي فقط، «كعُنُق ورقبة»، مع أن معناهما واحد، فإنّ لفظ «عُنُق» مذكر، ولفظ «رقبة» مؤنث.

وقد توجه جملة من المحققين لحلّ هذا الاستشكال، نختار منهم محاولة المحقق الاصفهاني (قده)، حيث ذكر أن استشكال صاحب الكفاية

في عدم دلالة اللام على التعيين، مبني على تخيل أنّ التعيين الموضوع له اللام، هو التعيين الذهني، مع أنّه ليس المراد في موارد لام الجنس، التعيين الذهني، بل المراد منه التعيين الجنسي، فإنّ كلّ ماهية بحسب شؤونها وشخصيتها الماهوية متميزة عن غيرها لا محالة، وهذا التمييز والتعيين ليس أمراً ذهنياً بل هو محفوظ في أيّ ماهية حتى لو لم يوجد ذهن أصلاً، بل إنّ هذا التعيين محفوظ في لوح الواقع، فهو أمر واقعي حقيقي ثابت مع قطع النظر عن الذهن، فإذا أخذ هذا النحو من التعيين في مدلول لام الجنس، حينئذٍ لا يتم إشكال صاحب الكفاية (قده)، ويصحّ ما ذهب إليه المشهور، من أنّ «اللام» تدلّ على التعيين ومن دون لزوم أي محذور.

وهذه المحاولة من المحقق الأصفهاني غير تامة، وذلك لأنّه ما المراد بالتعيين الماهوي للماهية في لوح الواقع؟ فإنّ أريد بذلك نفس مفهوم التعيين الذي هو مفهوم انتزاعي والذي يخطر على الذهن حين سماع كلمة «تعيين»، فمن الواضح أنّ هذا المفهوم شأنه شأن سائر مدلولات أسماء الأجناس، حاله حال العام النكرة في نفسه، كلفظ «عالم» ولفظ «رجل»، وحينئذٍ يكون ضمّه إلى مفهوم «رجل» في قولنا: «الرجل»، أو إلى مفهوم «علم» في قولنا «العلم»، لا يُخرجه عن كونه نكرة، وإنّما هو ضمّ نكرة إلى نكرة، غايته: النكرة المحصّصة كما في قولنا: «ثوب رجل»، وهذا لا يفيد تعريفاً.

وإنّ أريد منشأ انتزاع هذا المفهوم، أيّ واقع ما به الماهية متعيّنة، فمن الواضح، أنّ ما به الماهية متعيّنة حينئذٍ إنّما هو حدودها الداخلة في مدلول اسم الجنس، أيّ مدلول المدخول «اللام»، فإنّ مدخول «اللام» موضوع للماهية بحدودها الذاتية، وعليه: فاللام لم تزد شيئاً في المقام، وحينئذٍ، فلا يتحصل لنا معنى لحمل التعيين على التعيين الواقعي، لا مفهوماً ولا مصداقاً، لأنّه مفهوم، حاله حال مدخوله ومصداقه، أيّ أنّ منشأ انتزاعه هو الحدود الداخلة في مدلول المدخول، وعليه، فمحاولة الاصفهاني غير تامة.

وعليه فالجواب الصحيح لدفع إشكال صاحب الكفاية هو، نفس ما

أجبتنا به على استشكله في أخذ الإطلاق قيداً في المعنى، حيث ذهب إلى أن أخذ الإطلاق قيداً في الموضوع له في أسماء الأجناس، يوجب كَوْن معناه ذهنياً، فلا ينطبق على الخارج حينئذٍ.

وكان حاصل جوابنا على هذا هناك: هو أنه لو كان المقصود أخذ مفهوم التعيين الذهني قيداً، فمن الواضح أن هذا المفهوم غير قابل للحكاية عن الخارج، لأنه لو جُعل حاكياً، فهو إنما يحكي عن مصداقه، ومصداقه واقع التعيين الذهني، لا الخارج، وإنما يصح ما قاله صاحب الكفاية، من لزوم كَوْن الكلام غير صالح للحكاية عن الخارج، إنما يلزم ذلك، لو كان مفهوم التعيين الذهني هو مدلول الكلام.

لكن لم يدع أحد، أخذ مفهوم التعيين الذهني، لوضوح أن مفهوم التعيين الذهني ليس متعيناً، بل هو مفهوم اسمي قابل للنكارة المحتاجة بدورها للتعين، بل المأخوذ قيداً هو، واقع التعيين الذهني، بمعنى أن الواضح حينما يريد الوضع يُقرن بين اللفظ وتصور المعنى، أي الصورة الذهنية للمعنى، وهذه الصورة الذهنية عبارة عن الصورة المتعينة ذهنياً، وهذا ليس فيه محذور، ولا يلزم منه عدم انطباق مدلول الكلام على الخارج، لأن المقصود من انطباق مدلول الكلام على الخارج، يعني أن الصورة الذهنية المرتبطة باللفظ، قابلة للحكاية عن الخارج والفناء فيه.

وهذا محفوظ في المقام، لأن هذه الصورة بما هي صورة ذهنية، قابلة للحكاية عن الخارج والفناء فيه، ولا نريد بانطباق مدلول الكلام على الخارج إلا ذلك، وكأن صاحب الكفاية (قده) خلط بين أخذ مفهوم من المفاهيم الثانوية، وبين أخذ مصداق هذا المفهوم، فدائماً محذور عدم الانطباق على الخارج، إنما يكون، لو أخذنا شأناً من شؤون العقل الثاني، ولا يلزم إذا أخذنا شأناً من شؤون العقل الأول.

إذن فالصحيح ما عليه المشهور، من أن «اللام» تدل على التعيين حتى في موارد «لام الجنس».

لكن ينبغي أن يُعلم أن هذا التعيين الذي تدلّ عليه «لام الجنس» والمُسَمَّى بالتعيين الذهني، ليس المراد منه محض الوجود الذهني، إذ من الواضح أن محض الوجود الذهني لا يجعل المعنى معرفة، ولهذا قالوا: بأنّ اللحاظ الآلي مأخوذ في المعنى الحرفي، ولم يتوهم متوهم أن المعنى الحرفي يصبح معرفة لأجل ذلك، بل المراد بالتعيين الذهني تطبيق الصورة الذهنية على الانطباعات المألوفة سابقاً والمرتكزة في الذهن عن كلّ ماهية من الماهيات التي نشاهدها في الخارج، وحينئذٍ، كلمة «أسد» تدلّ على الماهية دون الإشارة إلى تلك الانطباعات المركوزة في الذهن عن «الأسد»، ولذا تكون نكرة، بينما كلمة «الأسد» تدلّ على الماهية، لكن على صورة ذهنية عن الماهية منطبقة على نفس تلك الانطباعات المألوفة للذهن والمركوزة فيه للماهية، وبهذا يحصل التعريف، فكأنّ هذا يُشبه العهد الذكري.

هذا تمام الكلام في دلالة «اللأم» على التعريف.

ثم أن هناك حالة رابعة لاسم الجنس يتميز بها، وهي حالة العَلَمِيّة، فإنّ بعض أسماء الأجناس توصف بأنها أعلام، لغة، والوجدان العرفي العربي على إبهامه، يحس بفرق ما بين اسم الجنس وعَلَم الجنس، إذ هناك فرق بين «أسد وأسامة»، وبين «ثعلب وابن آوى».

إذن، فلا بدّ من فرض ميزة في البين اقتضت أن يكون لفظ «أسامة وابن آوى»، معرفة، دون لفظ «أسد وثعلب» وفرقت بينهما وبين أسماء الأجناس الاعتيادية، وتلك الميزة يمكن أن تكون أحد احتمالات ثلاث.

١ - الاحتمال الأول: وهو أقربها، هي أن تكون هذه الميزة هي التعيين الذهني الجنسي الذي تدلّ عليه «اللأم» عند دخولها على لفظ «أسد»، وهذا التعيين هنا مستبطن في نفس مدلول لفظة «أسامة»، فتكون موضوعه إذن بوضع واحد للماهية المتعيّنة بذلك النحو من التعيين، إذ من الواضح، أن الماهية، تارة، تُلاحظ بما هي هي، وأخرى تُلاحظ بما هي مستأنس بها ذهنياً سابقاً، فكأنه من أجل هذا التعيين الذي نشأ من الاستيناس الذهني بالماهية، صارت لفظة «أسامة» معرفة وتميّزت عن لفظة «أسد».

إذن فاللّام في لفظة «أسد» تدلّ على ذلك النحو من الاستيناس، وهذا هو الذي سمّيناه بالعهد الذهني العام في باب اللّام، وهذا التعيّن الذهني الذي تفيد «لام الجنس» يكون مأخوذاً في مدلول لفظة «أسامة»، وثعالة»، ومن أجل أخذ هذا التعيّن في المدلول الافرادي للكلمة، أصبحت لفظة «أسامة» علم، وفي قوة لفظة «الأسد»، غابته انها في لفظة «الأسد» بوضعين، وفي «أسامة» بوضع واحد ودال واحد.

٢ - الاحتمال الثاني: - ولعلّه أضعفها - في ميزة هذه الكلمات عن بقية أسماء الأجناس هو، أن يكون الإطلاق مأخوذاً في مدلول علم الجنس، وغير مأخوذ في مدلول اسم الجنس، كما ذكر المشهور سابقاً، من أن الإطلاق مأخوذ في مدلول علم أسماء الأجناس، وإن كان عند المتأخرين غير مأخوذ في مدلول اسم الجنس، بل هو موضوع للطبيعة المهملة غير المتعينة وغير المقيّدة حتى بعدم التقيد.

وحينئذ يُقال هنا: إن علم الجنس أخذ في موضوعه ذاك الإطلاق، وهذا نحو تعيّن في الماهية، لأن اسم الجنس كان موضوعاً للطبيعة المهملة غير المقيّدة حتى بعدم التقيد، بينما هنا قيّدت بقيد عدم التقيد، ولذا صارت لفظة «أسامة» معرفة دون لفظ «أسد».

ولكنّ هذا الاحتمال بعيد، لأن مجرد أخذ الإطلاق الحكمي، بمعنى عدم القيد، في مدلول الكلمة لا يصيره معرفة، فإن الطبيعة التي تُلحظ بلا قيد بما هي بلا قيد لا تخرج عن نكارتها وإيهامها وقابليتها للتعين إلى أي نحو من أنحاء التعيين، والدليل على ذلك هو، أن عدداً كبيراً من العلماء القدامى قالوا: بأن الإطلاق مأخوذ في مدلول اسم الجنس، مع أنه لم يتوهم أو يلتزم أحد منهم، بأن اسم الجنس أصبح معرفة وخرج من النكارة والإبهام، وهذا اعتراف ضمّني بأن مجرد أخذ الإطلاق لا يوجب رفع النكارة والإبهام عنه.

هذا مضافاً إلى أن أحداً من المتأخرين لم ينقض على المتقدمين بأن لازم قولكم بأن الإطلاق مأخوذ في مدلول اسم الجنس، أن يكون اسم

الجنس معرفة، وبهذا يصير اعتراف الجميع ضمناً، المتقدمين والمتأخرين، بأن أخذ الإطلاق في مدلول اسم الجنس لا يصيره معرفة بعد رفع إبهامه.

والخلاصة: هي أنّ أخذ الإطلاق في مدلول اسم الجنس لا يُخرج النكرة عن نكارتها إلى المعرفة، سواء في علم الجنس أو في اسم الجنس على تقدير صحة أخذه في هذا الأخير، وقد تقدّم أنّه لا يصح ذلك.

٣ - الاحتمال الثالث: هو احتمال أنّ تكون أعلام الأجناس في بداية نشوئها في اللغة، قد جعلت أعلاماً لحيوانات شخصية معينة، ثم لكونها ذات تقديس خاص في بلد أو عشيرة، فكانت هذه الأسماء نسبتها إليها نسبة العلم الشخصي إليها، ولكن بعد أن انتهت ظروف تقديس ذلك الفرد الخاص من هذه الحيوانات، بقي هذا الاسم مشيراً إلى نوع ذلك الحيوان وماهيته، مع احتفاظه بعلميّه، فالعلمية التي كان قد اكتسبها من خلال جعله اسماً شخصياً مازالت باعتبار عدم زوال الخصائص اللغوية بسرعة.

وهذا أمر محتمل، وإن كان يبعده أمران.

الأمر الأول: هو أنّ أعلام الأجناس هذه لم تختص بخصوص الحيوانات التي كان لها هذه القدسية، بل هناك حيوانات نكرة في نفسها، ومع هذا فإنّ لها علم جنس في اللغة، مع ما لها من الخسة والنكارة.

الأمر الثاني: هو أنّ هذه الأعلام ألفاظ عربية، ولم يُعهد مرور العرب بمثل هذا النوع من الانحراف الديني - «عبادة الحيوان» - كما في غيرهم من الأمم.

وبهذا تمّ بحث المطلق.



بحث المقيد

وهذا البحث يُراد فيه تنقيح أنه متى يُحمل المطلق على المقيد، وكيفية تقييد المطلق بالمقيد، وهو بحث أنسب به أن يكون من أبحاث التعادل والتراجيح، لكنه ذكر هنا بحسب الفهرسة المتعارفة.

ومجمل الكلام فيه هو، أن ما يُراد جعله مقيداً، تارة يكون متصلاً، وأخرى يكون منفصلاً، فالكلام في مقامين.

١ - المقام الأول:

هو ما لو كان المقيد متصلاً، وهو على أقسام.

أ - القسم الأول: هو أن يكون ما يُراد جعله قيداً، مذكوراً في نفس الجملة الأولى بنحو التقييد كما لو قال: «إعتق رقبة مؤمنة»، ولا إشكال في لزوم التقييد في هذا القسم، إذ لا يوجد هنا مطلق كي يُحمل عليه القيد، لأن المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة منهزمة، فالإطلاق غير تام.

ب - القسم الثاني: أن يكون ما يُراد جعله قيداً، مذكوراً في جملة ثانية، مع كَوْن الحكم المذكور فيها منصّباً على التقييد، أمراً كان الحكم أو نهياً، لا على المقيد، كما لو قال: «إعتق رقبة ولتكن الرقبة مؤمنة»، أو، «لا تكن الرقبة كافرة»، بحيث أن الأمر أو النهي تعلّق بقيد الرقبة لا بالرقبة المقيدة، فالحكم هنا منصب على القيد، وفي مثل لا ينبغي الإشكال في لزوم التقييد وعدم تمامية الإطلاق، لأن الأمر ظاهر في الشرطية، والنهي في

المانعية، ودليل الشرطية والمانعية حاكم على دليل المشروط والممنوع، وعليه: فلا إشكال في لزوم التقييد.

ج - القسم الثالث: هو أن يكون ما يُراد جعله قيداً، مذكوراً في جملة ثانية مستقلة، ويكون نهياً عن المقيّد، لا عن التقييد، كما لو قال: «إعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة»، وحينئذ، فإنّ استظهرنا من لسان الحديث والخصوصيات أنّ هذا النهي إرشاد إلى المانعية، فلا إشكال في كون حكمه كالسابق، في لزوم الحمل على التقييد، وعدم انعقاد الإطلاق.

وإن لم نستظهر أنّ النهي إرشادي، لكن احتملنا أنّه إرشاديّ، فأيضاً لا ينعقد الإطلاق لأنّه لم نُحرز عدم التقييد، باعتبار احتمال كونه إرشاداً إلى المانعية، وهذا معناه، احتمال عدم تمامية مقدمات الحكمة. ومعناه: إنّ لا إطلاق.

وإن فرض أنّه لم يُستظهر ذلك ولو احتمالاً، وإنّما استُظهر أنّ النهي نفسي، فحينئذ، إنّ بُني على جواز اجتماع الأمر والنهي حتى في أمثال المقام، فلا تعارض بين الجملة الأولى والثانية كني يحمل المطلق على المقيّد، بل يُعمل بالمطلق والمقيّد، وإنّ بُني على امتناع اجتماع الأمر والنهي مطلقاً حتى في مثل المقام، فحينئذ، إنّ فرض أنّ هذا الامتناع كان أمراً بديهياً عرفاً، فهذا معناه: أنّ هذين الخطابين متعارضين من قبيل المتعارضين المتصلين، لأنّ تعارضهما ببرهان استحالة الاجتماع أمر واضح، فكأنّهما متناقضان، وحينئذ يُقال: بأنّه يُحمل المطلق على المقيّد، أيّ أنّنا نحمل الكلام على التقييد، بمعنى أنّ مقدمات الحكمة لا تجري في المقام، فلا ينعقد الإطلاق، باعتبار أنّ هذا اللسان يدلّ بالدلالة الالتزامية العرفية على عدم شمول الوجوب لهذه الحصة، وإنّ فرض أنّ برهان الامتناع لم يكن أمراً عرفياً، بل عقلياً نظرياً، إذن فلا تعارض متصل بين الخطابين، وتكون قرينة قوله: «لا تعتق رقبة كافرة» من قبيل قرينة المقيّد المنفصل، كما سيأتي حكمه إن شاء الله تعالى.

د - القسم الرابع: أن يكون ما يُراد جعله قيداً مذكوراً في جملة ثانية وكان الحكم فيها متعلقاً بالمقيّد مع كونه أمراً كما في: «إعتق رقبة، وإعتق رقبة مؤمنة»، وهنا: تارة يُفرض استظهار وحدة الحكم المجمعول في كلتا الجملتين في نفس الكلام، وأخرى، يُستظهر تعدّد الحكم، وثالثة، لا يُستظهر شيء من ذلك في أحد الأمرين من نفس الكلام.

وحينئذٍ، فإنّ استظهر وحدة الحكم، فلا إشكال في التقييد، وذلك لاستحالة كون الحكم الواحد مطلقاً تارة، ومقيداً أخرى.

وإنّ استظهر تعدّد الحكم بقريئة «مَا»، حينئذٍ، فلا تعارض أصلاً بين المطلق والمقيّد، ومعه، فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، إلا إذا ثبت بدليل خارجي وحدة الحكم بنحو غلب على ذلك الاستظهار بالتعدّد، حيث يصبح حكمه حكم المقيّد المنفصل.

وإنّ لم يُستظهر أيّاً منهما من ناحية نفس الكلام، فقد يُتوهم حينئذٍ، أنّ مقتضى القاعدة هو العمل بالمطلق والمقيّد معاً، لأنّه مادام لم يُعلم بوحدة الحكم ولم يُحرز التعارض بينهما، إذن لم يُحرز التقييد، وما لم يُحرز التقييد لا تُرفع اليد عن الدليل، إذن، فنعمل بهما، ونثبت في طول العمل بهما تعدّد الحكم.

ولكن هذا التوهم فاسد، وذلك، لأنّه إذا كانت الجملة الثانية - «إعتق رقبة مؤمنة» - مجملة باعتبار أنّها مرذدة بين كونها معبرة عن نفس الحكم، وبين كونها معبرة عن حكم آخر، إذن، فتكون ممّا يحتمل قريئته، ومع احتمال قريئتها على التقييد، إذن، لم نحز المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، ومعه، لا يتم الإطلاق في الجملة الأولى، وقد أوضحنا سابقاً أنّ المقصود من بيان القيد - الذي عدمه، يمثل المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة - هو عدم إبرازه في قالب قابل لثن يبرز به، وهذا المعنى من البيان محتمل الوقوع من المولى في هذا الكلام، وحينئذٍ، فلا تجري مقدمات الحكمة ولا يمكن التمسك بإطلاق الجملة الأولى.

وفي كل هذه الأقسام التي ذكرناها وثبت فيها لزوم تقييد المطلق بالمقيد وتقديم المقيد، يسقط الظهور الإطلاقي فيها تخصصاً واقتضاءً لا تخصيصاً، لا مزاحمة، بمعنى أنّ الظهور الإطلاقي لا مقتضي له، لا أنه له مقتضي ويسقط عن الحجية لأجل التعارض بينه وبين دليل آخر مقدّم عليه، وذلك لما أشرنا إليه في مقدمات الحكمة، من أنّ الإطلاق نتيجة لمقدمات الحكمة، وإحدى مقدمات الحكمة هي عدم بيان القيد، إذن فكل ما يصلح أن يكون بياناً للقيد يرفع موضوع الإطلاق، فلا يبقى ظهور إطلاقي اقتضاء وملاكاً، وهذا معنى أنّ الظهور الإطلاقي يسقط تخصصاً.

وسقوط الإطلاق اقتضاءً وذاتاً أمر تشترك فيه جميع الأقسام السابقة، ولكن تختلف في أمر، وهو أنّ بعضها تارة يدلّ بنفسه على هذا التخصص وارتفاع أصل مقتضي الإطلاق دون حاجة إلى ضمّ مصادرة، وتارة أخرى، يحتاج بعضها الآخر إلى ضمّ مصادرة خارجية حيث أنّه لا يدلّ بنفسه على سقوط الإطلاق كما في الشقّ الأول، فمثلاً: في القسم الأوّل منها - وهو ما إذا ذكر القيد في الجملة الأولى بلسان «إعتق رقبة مؤمنة» - فهنا: انهدام مقدمات الحكمة بالقيد المذكور في الكلام، وسقوط الإطلاق بذلك، لا يحتاج إلى دعوى مصادرة إضافة إلى ما ذكرناه، إذ هذا ممّا يُبرهن عليه نفس مقدمات الحكمة بصيغتها السابقة، لأنّ الإطلاق مرهون بعدم بيان القيد، وقد بيّنه، فارتفع مقتضي الإطلاق.

وأما في الأقسام الباقية، فإنّ بُني في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة على أنّ المقصود من عدم بيان القيد، هو عدم الإتيان بمطلق «مّا» يصلح أن يكون بياناً للقيد، إذن، فهنا لا نحتاج إلى مصادرة إضافية، لأنّه في جميع الأقسام الثلاثة إنّما حكمنا بحمل المطلق على المقيد، لأنّ القيد قد بيّن بلسان، «مّا»، فصار الكلام دالاً على القيد بهذا المقدار، وهو يكفي في عدم تمامية مقدمات الحكمة ومن ثمّ سقوط الإطلاق.

وأما إذا بنينا هناك على أنّ المقصود من عدم بيان القيد في المقدمة

الثانية هو، عدم بيان القيد بنحو لو كان في مقابله عام لقيد، أي عدم بيان بلسان القرينية، فحينئذ، عدم تمامية مقدمات الحكمة، وانهدام الإطلاق الحكمي، والتخصص فيه، يكون موقوفاً على مصادرة في المرتبة السابقة، وهي أن يثبت أن طرز بيان القيد كان بلسان القرينية، إما القرينية بمعنى الحكومة، كما هي الحال في القسم الثاني من الأقسام الأربعة لكأن دليل التقييد ناظراً إلى المطلق، وإما بنحو القرينية النوعية، كالأخصية، لكي يُحرز بذلك انتظام مقدمات الحكمة، كما في القسمين الأخيرين الثالث والرابع.

والخلاصة: هي، أنه في الأقسام الثلاثة الأخيرة، أيضاً الإطلاق منهدم وساقط تخصصاً، لكن يحتاج في إثبات انهدامه إلى فرض مصادرة وهي، إثبات القرينية.

ثم إن هذا المقيد قد يُفرض أنه يتدخل في إثبات مفاده إطلاق من الإطلاقات، بحيث أنه لولا ذلك الإطلاق لم يكن موجب للتقييد أصلاً، كما لو قال: «لا يجب عتق الرقبة»، و«إعتق رقبة مؤمنة»، فإن قوله: «إعتق رقبة مؤمنة» مقيد لقوله: «لا يجب عتق الرقبة»، لكن هذا التقييد فرع أن نستفيد الوجوب من ظهور هيئة إعتق، أي صيغة الأمر.

وأما لو كان مفاد هيئة الأمر هو الاستحباب، لما كان هناك منافاة بين الجملتين، «لا يجب... وإعتق»، وحينئذ، إن قيل إن هيئة «إعتق» تدل على الوجوب بالإطلاق، لا بالظهور ولا بالوضع، إذن حينئذ لا يصير هذا المقيد مقيداً إلا بضم هذا الإطلاق، وهذا يعني، أننا نحتاج في انهدام الظهور الإطلاقي وسقوطه تخصصاً في قوله: «لا يجب عتق الرقبة» إلى مصادرة على كل حال، وهي إثبات كونه صيغة «إفعل» ظاهرة في الوجوب، سواء بنيينا في المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، على أن عدم البيان، بمعنى عدم الإتيان بمطلق «ما» يكون صالحاً بياناً للقيد، أو بمعنى عدم بيان القيد بنحو القرينية، إذ لولا هذه المصادرة لصح لقائل أن يقول: إن هنا إطلاق في قبال إطلاق، لأن قوله: «لا يجب عتق الرقبة» يشمل المؤمنة بالإطلاق، وقوله: «إعتق رقبة

مؤمنة»، يدل على الوجوب بالإطلاق، ولا مرجح لأحد الإطلاقين على الآخر، لكن مع هذه المصادرة نقول: إنَّ هذا الإطلاق الذي نحتاج إليه لإثبات الوجوب في، «إعتق رقبة مؤمنة»، يصلح للقرينة، لأنَّ موضوعه أخص من موضوع ذاك، والأخصية في الموضوع ميزان عرفي للقرينة، وحيث نقول: إنَّ الإطلاق الحكمي في، «لا يجب عتق الرقبة» قد انهدم رأساً، لأنَّه فرع عدم بيان ما يكون بياناً للقيّد، والمفروض أنَّ قوله: «إعتق الرقبة المؤمنة» بيان للقيّد، بينما العكس ليس بصحيح، لأنَّ القرينة تصلح بياناً لذي القرينة، بينما ذو القرينة لا يكون بياناً للقرينة، هذا حاصل الكلام في المقيّد المتصل.

٢ - المقام الثاني: وهو ما لو كان المقيّد منفصلاً.

فقول: إذا ورد مطلق ومقيّد منفصل، فإن لم يكن بينهما تعارض وتنافي فنعمل بهما، إذ لا موجب لحمل أحدهما على الآخر.

وإن كان بينهما تعارض وتنافي، فلا بُدَّ من علاجه، والجمع العرفي في مقام العلاج يقتضي حمل المطلق على المقيّد، هذا حال الفتوى والدعوى. وتحقيق هذه الدعوى يكون في مقامين.

١ - المقام الأول: في أنّه متى يكون بين المطلق والمقيّد المنفصل تعارض، ومتى لا يكون؟

٢ - المقام الثاني: هو أنّه إذا فُرض وجود تعارض بينهما، هل يُحمل المطلق على المقيّد أم لا؟.

أما المقام الأول: فيوجد فيه صور عديدة.

الصورة الأولى: هو أنَّ يُفرض أنَّ المقيّد المنفصل يكون ناظراً إلى المطلق وشارحاً له، وفي مثله، يكون معارضاً للمطلق، إذ يكون حال المقيّد حال أدلة الشرطية والمانعية ونحوها، إذ لا يُعقل إبقاء المطلق على إطلاقه مع إبقاء شرح المقيّد على حاله، بل لا بُدَّ من تقديم أحدهما على الآخر، كتقديم أدلة المانعية والشرطية.

الصورة الثانية: هي أن لا يكون هناك نظر وشرح، لكن المقيّد مخالفاً للمطلق في السلب والإيجاب، كما لو قال: «أكرم كل عالم»، والمقيّد يقول: «لا يجب إكرام العلماء النحويين»، ولا إشكال حيثنّذ في المعارضة بينهما أيضاً، إمّا بلا حاجة إلى ضمّ استحالة اجتماع الأمر والنهي، وإمّا مع ضمّها.

الصورة الثالثة: هي أن لا يكون المقيّد ناظراً إلى المطلق وشارحاً له، وغير مخالف له في السلب والإيجاب، وحيثنّذ، هذه الصورة فيها فروض.

الفرض الأول: هو أن يكون كل من المطلق والمقيّد شمولياً سالباً، كما لو قال: «لا يجب إكرام العالم»، ثم قال: «لا يجب إكرام العالم العادل»، فهنا لا تعارض ولا منافاة بينهما، لأنّ الأول يلائم الثاني.

الفرض الثاني: هو أن يكون كلاهما شمولياً ومثبتاً، كما لو قال: «أكرم العالم»، وورد، «أكرم العالم العادل»، وهنا إن لم نقل بمفهوم الوصف، إذن فلا تعارض بينهما، وأمّا إذا قلنا بمفهوم الوصف ولو بنحو الموجبة الجزئية، فهذا يدلّ على أنّ العالم على الإطلاق ليس موضوعاً للحكم، وإلّا كان أخذه مستدركاً، وحيثنّذ يقع التعارض بينهما.

الفرض الثالث: هو أن يكون كل من المطلق والمقيّد غير شموليين، بل بدليّين، كما لو قال: «إعتق رقبة، وإعتق رقبة مؤمنة»، فهنا: إن أحرزنا وحدة الحكم، فلا إشكال في التعارض بينهما، لأنّ الحكم الواحد لا يمكن أن يكون مطلقاً ومقيّداً، وإن لم تُحرز وحدة الحكم، فلا موجب للتعارض بينهما، وهذا كلّ لا إشكال فيه، ولكن وقع النزاع والكلام في أنّه كيف تُحرز وحدة الحكم؟.

ذهب المشهور ووافقه صاحب الكفاية (قده) إلى أنّه لا يمكن إحراز وحدة الحكم من نفس المطلق والمقيّد، وإنّما يمكن ذلك بواسطة دليل من الخارج، كالإجماع ونحوه، وعليه: فإذا ورد مطلق ومقيّد كذلك، ولم يقم دليل من الخارج على وحدة الحكم فيهما، فإنّه حيثنّذ نعمل بهما معاً ولا تعارض بينهما.

وقد خالف في ذلك المحقق النائيني (قده)، فذهب إلى أنه يمكن إحراز وحدة الحكم من نفس المطلق والمقيّد، ببرهان أنه لو ورد حكمان تعلّق أحدهما بعنق طبيعي الرقبة، وتعلّق الآخر بعنق الرقبة المؤمنة، لكان نتيجة ذلك حينئذٍ التخيير بين الأقل والأكثر، لأنّه إمّا أن يعتق رقبة مؤمنة من أول الأمر ولا شيء عليه، وإمّا أن يختار الرقبة الكافرة أولاً، وحينئذٍ، يجب عليه عتق الرقبة المؤمنة بعد ذلك، فأمره دائر بين عتق رقبة مؤمنة فقط، أو عتق رقتين، كافرة، ومؤمنة، والتخيير بينهما كذلك بلا عناية، محال، ومع العناية، وهو أخذ الأقل بشرط لا، خلاف ظاهر الدليل، وهو باطل إمّا ثبوتاً، وإمّا إثباتاً، وحيث يبطل تعدّد الحكم يثبت وحدته.

وهذا الوجه غير تام: وذلك لأنّ التخيير بين الأقل والأكثر الذي يقول بلزومه الميرزا (قده) في تعدّد الحكم فيهما، إنّ كان يريد به التخيير في عالم الحكم والجعل، يعني وجود وجوب تخييري واحد متعلّق بالجامع بين الأقل والأكثر فهو غير صحيح، لأنّنا نقول بوجود وجوبين في عالم الجعل، أحدهما متعلّق بالأكثر، والآخر متعلّق بالحصّة الخاصة.

وإن كان يريد به التخيير في عالم الامتثال بين الوجوبين وبحسب النتيجة العملية، فهذا صحيح، ولكن لا يلزم منه محذور ثبوتي ولا إثباتي.

أمّا عدم لزوم الأول، فلأنّ الجعل تعيّن على كل حال في كل منهما، فلا يلزم التخيير في عالم الجعل بين الأقل والأكثر.

وأمّا عدم لزوم الثاني: فلأنّ هذا التخيير شأن من شؤون الامتثال، وليس مفاد الدليل، إذ مفاد الدليل هو الحكم، وهو لا تخيير فيه، وإنّما التخيير في ما هو ليس مفاد للدليل.

وإن شئت قلت: إنّ الذي فيه التخيير، وهو الامتثال، ليس مفاداً للدليل، وما هو مفاد للدليل، وهو الجعل، ليس فيه تخيير.

وعليه: فالصحيح ما عليه المشهور ممثلاً بصاحب الكفاية (قده).

٢ - المقام الثاني: وهو أنه في حالات تعارض المطلق والمقيّد المنفصل، ما هي الوظيفة، وهل نحمل المطلق على المقيّد، أم لا؟.

وهذا البحث هو، من أبحاث تعارض الأدلة، ومحلّه في بحث التعادل والتراجيح، حيث أنهم ذكروا هناك قوانين الجمع العرفي، وذكروا أنّ أحدها هو حمل المطلق على المقيّد عند التعارض بينهما.

وحاصل الكلام فيه بشكل يناسب المقام هو، أنّ يُقال: إنّه عندما يتعارض المطلق والمقيّد المنفصل، يكون التعارض في الحقيقة بين ظهور المطلق في الإطلاق، وظهور للمقيّد في التقيّد.

وحينئذٍ، إنّ بنينا على أنّ مقدمات الحكمة - التي تُنتج الإطلاق - منوطة بعدم قيام القرينة على الخلاف ولو منفصلاً، حيث أنّ قيام القرينة على التقيّد ولو منفصلاً يوجب هدم المقدمة الثانية من مقدمات الحكمة، وبالتالي هدم الإطلاق، كما هو مختار الميرزا (قده)، فحينئذٍ، لا نحتاج هنا في مقام تقديم المقيّد على المطلق إلى أيّ برهان إضافي زائداً على أصل مقدمات الحكمة، لأنّ الإطلاق حينئذٍ يسقط تخصصاً وملاكاً، لأنّ مقدمات الحكمة منوطة بعدم مجيء القيد ولو منفصلاً، وقد جاء، إذن، فتقديم المقيّد حينئذٍ يكون على القاعدة.

وإنّ بنينا على أنّ مقدمات الحكمة المنتجة لظهور المطلق في الإطلاق تتم بمجرد عدم وجود القرينة المتصلة، إذن، يصبح الظهور الإطلاقي فعلياً، والظهور التقييدي فعلياً أيضاً كما في قوله: «إعتق رقبة، وإعتق رقبة مؤمنة»، فإنّه بعد فرض العلم بوحدة الحكم فيهما، يكون التعارض حينئذٍ بين ظهورين حالين فعليين.

الأول: ظهور حال المتكلّم في أنّ تمام ما يرومه يقوله، وهذا الظهور هو الدالّ على الإطلاق في المطلق.

الثاني: ظهور حال المتكلّم في أنّ تمام ما يقوله يريده جداً، وهذا

ظهور حالي أيضاً دالّ على التقيّد في المقيد، وحينئذٍ لا بدّ من رفع اليد عن أخذ هذين الظهورين الحاليين، لأنّه، إمّا أن نُقيّد المطلق - وهو «إعتق الرقبة» - بالإيمان، وهذا مرجعه إلى أنّ المولى في المطلق أيّ، «إعتق رقبة» لم يقل كلّ ما يرومه، أيّ أنّه لم يكن في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه، وهذا رفع لليد عن الظهور الأول، وإمّا أنْ نعكس، فنُبقي المطلق على حاله، لكن قيد الإيمان في، «إعتق رقبة مؤمنة» نحمله على المثالية، وأنّه ليس مراداً جدياً له، بل مراده الجدي، عتق أصل الرقبة، وقد ذكر الإيمان من باب المثال، وهذا مرجعه إلى أنّه لم يُرد من قوله: «إعتق رقبة مؤمنة» كلّ ما قاله، فنرفع اليد عن الظهور الثاني، وهذا خلاف الظهور في المقيد، وفي مثل ذلك، نحتاج إلى مصادرة إضافية وراء مقدمات الحكمة في مقام ترجيح أحد هذين الظهورين على الآخر.

وهذه المصادرة الإضافية لها حالتان.

الحالة الأولى: هي أنّ يكون المقيد ناظراً إلى المطلق ويكون لسانه لسان دليل شرطية، أو مانعية، كما لو قال في دليل منفصل بعد قوله: «إعتق رقبة»، و«لتكن الرقبة التي تعتقها مؤمنة»، فيكون له نظر إلى الظهور الأول، وفي مثله، المصادرة التي نحتاجها في المقام هي نظرية الحكومة والتي مفادها: أنّ كلّ متكلّم بكلامين أحدهما مفسّر للمراد من الآخر، يكون قرينة عليه، ويُسمّى حاكماً، والآخر محكوماً، ومع وجود هذه المصادرة يتقدّم دليل المقيد على المطلق باعتبار الحكومة، فإنّ الدليل الحاكم يُقدّم على الدليل المحكوم، كما هو مفصل في محله.

٢ - الحالة الثانية: هي أنّ يُفرض أنّ هذا المقيد ليس ناظراً إلى المطلق، بل كان كلّ منهما كلاماً مستقلاً كما لو قال: «إعتق رقبة»، وقال: «إعتق رقبة مؤمنة»، وعلمنا بوحدة الحكم فيهما، ففي مثله: لا يكون المقيد حاكماً على المطلق، لأنّه ليس ناظراً إلى تفسير المراد من الكلام الذي يشتمل على المطلق، وإنّما هو بيان في نفسه، سواء جاء مطلقاً أم لا، إذن فمصادرة

الحكومة هنا لا تكفي، بل نحتاج إلى مصادرة أخرى غير الحكومة، وهذه المصادرة يمكن صياغتها بوجه.

الوجه الأول: هو أن يُدعى بأن الحجية التي هي حكم مجعول على الظهور من العقلاء، مشروط بعدم معارضته بظهور أقوى منه، وإلا سقط عن الحجية، وهذه كبرى، ثم ندعي أن المقيد أقوى ظهوراً من المطلق، لأنهما وإن كان مرجع الظهور في «إعتق رقة»، وإعتق رقة مؤمنة» إلى ظهور حالي سياقي فيهما معاً، لكن من الواضح أن ظهور حال المتكلم في أن ما يقوله يريد أوضح من ظهور حاله في أن ما يسكت عنه لا يريد، إذن فيقدم ظهور المقيد بالأظهرية.

الوجه الثاني: هو أن يقال: بأن حجية الظهور مشروطة بعدم كونه معارضاً بما يصلح للقرينة عليه، والمقصود من القرينة هو ما يجعله العرف والعقلاء مفسراً في الكلامين، فإنه إذا تعارض كلامان لمتكلم واحد ولم يحتمل في حق الخطأ، فإن للعرف موازين في جعل أحد الكلامين مفسراً للآخر، وحينئذ، ما ينطبق عليه هذه الموازين يُسمى قرينة، وما لا ينطبق عليه يُسمى بذي القرينة، هذا هو الوجه، ثم ندعي أن الأظهرية أحد الموازين العرفية للقرينة، فإن العرف يعتبر أن الأظهر مفسر للمراد من الظاهر، فهو قرينة عليه.

وبناء عليه يُقال: بأن المقيد أظهر من المطلق فيقدم عليه، لأن الأظهرية قرينة على جعل الأظهر مفسراً للظاهر، وهكذا نُكمل دعوانا بالأظهرية ونصل إلى نفس النتيجة مع فارق في الصياغة.

٣ - الوجه الثالث: هو أن نتحفظ على المصادرة الكبرى في الصياغة الثانية، بمعنى أن حجية كل ظهور مشروطة بعدم معارضته بظهور أقوى منه.

لكن هنا، نفسر المقيد، أي القرينة، بالأخصية في الموضوع، فنجعل الأخص موضوعاً من الكلامين قرينة على المراد من الكلام الآخر الذي هو أعم موضوعاً، لأن أحد الموازين العرفية النوعية في مقام جعل كلام مفسراً لكلام هو،

أن يكون هذا الكلام أخصّ موضوعاً من الآخر، وحينئذٍ يُقدّم المقيّد هنا على المطلق مطلقاً، لأنّه أخصّ موضوعاً، فيكون قرينة على المراد منه .

وفرق هذا الوجه عن سابقه، الأول والثاني هو، أنّ هذا الوجه الثالث لا يحتاج إلى دعوى الأظهرية، بل يكفي بالقرينة، والمقيّد هنا حينئذٍ هو القرينة، ليس لكونه أظهر، بل لأنّه أخصّ موضوعاً، فيُقدّم على المطلق مطلقاً، لأنّ الأخصيّة في المقيّد محفوظة دائماً .

وهذا بخلاف ما لو بنينا على الوجه الأول أو الثاني، وقلنا: إنّ الميزان هو الأظهرية، فإنّ الأظهرية في أحد الدليلين حينئذٍ تحتاج إلى إثبات، ومن هنا، قد يتفق في بعض الحالات أن لا يكون المقيّد أظهر، بل يكون مكافئاً، أو يكون المطلق أظهر منه، مضافاً إلى أنه قد يتدخل في إثبات مفاد المقيّد أحياناً، إطلاقاً ومقدمات حكمية، فيكون الظهور في المقيّد حينئذٍ مساوياً للظهور في المطلق، لأنّ كلاّ منهما ثبت بمقدمات الحكمة مساوية مع مقدمات حكمية في الآخر كما عرفت، ومعه لا يبقى أظهرية لأحدهما على الآخر، بينما بناء على الوجه الثالث، يتقدّم المقيّد على المطلق، لأنّ ميزان التقديم هو القرينية، وميزان القرينية هو الأخصيّة موضوعاً لا الأظهرية، والأخصيّة هذه محفوظة في المقام بخلاف الأظهرية، حيث لا يمكن التقديم حينئذٍ، ومن ثم لا يمكن الجمع العرفي بهذا الطريق، فلا بدّ من التفتيش عن حلّ آخر للتوفيق بين المطلق والمقيّد، أو للقول بالتعارض عند عدم وجود ما يمكن معه الجمع .

وهذا الوجه الثالث، هو المسمّى بمسلك القرينية، وهو مختار الميرزا (قده)، بينما اختار أحد الوجهين السابقين المحقق صاحب الكفاية (قده) .

والصحيح هو ما اختاره الميرزا (قده)، وتحقيق الحال في هذا الوجه موكل إلى بحث تعارض الأدلّة، أي بحث التعادل والتراجع .

وبهذا تمّ الكلام في بحث المطلق والمقيّد .

المُجمل والمُبَيّن

وفي هذا البحث يوجد بحث واحد مهم لا بدّ من تحقيقه، إذ يجب على الأصولي أن يعطي ضابطة كلية، وهي أنّه متى ما ورد دليلان أحدهما مجمل والآخر مبين، فما هو الميزان في رفع إجمال المجمل ببيان المبين، وما هي الطرق الصحيحة لبيان ذلك، وهذه الجهة قد أغفلها الأصوليون ولم يتعرضوا لها، وإنّما بحثوا عن أمور لا علاقة لها بعمل الأصولي، وإنّما هي من عمل الفقيه، كالبحث في أنّ هذا مجمل، وذاك مبين كما بحثوا في أنّ اللفظ الفلاني مجمل أو مبين الذي هو من عمل اللغوي.

وعليه نقول: إنّّه إذا كان لدينا دليل مجمل فكيف يمكن رفع إجماله وجعله مبيناً بلحاظ ضمّ دليل آخر مبين في نفسه؟

ومقصودنا من المجمل هو الدليل الذي ليس له معنى ظاهر يمكن العمل به.

والدليل المجمل بهذا المعنى على قسمين.

أ - القسم الأول: هو أنّ يكون هذا الدليل المجمل مجمل بالذات، بمعنى أنّه ليس به معنى ظاهر في نفسه بالنسبة إلينا، من قبيل كلمة «رطل»، الواردة في بعض الأدلّة، فإنّها كلمة مردّد مفادها بين الرطل العراقي والمكي والمدني.

ب - القسم الثاني: هو أنّ يكون مجملاً بالعرض، وهو ما كان له معنى

ظاهر في نفسه، لكن ثبت بدليل أنّ ذاك المعنى الظاهر غير مراد منه واقعاً،
وحينئذٍ، يتعذر العمل بمعناه الظاهر، فيُصبح بذلك مجملاً بالعرض.

أما القسم الأول: وهو المجمل بالذات، الذي نحتاج لرفع إجماله إلى
ضمّ دليل آخر إليه فهو، على نوعين.

١ - النوع الأول: هو أن يكون عندنا دليل مجمل بالذات، ودليل آخر
مبين بالذات، ونريد رفع إجمال المجمل، ببيان المبين، كما لو ورد في رواية
أنّ «الكر، ستمائة»^(١) رطل، من دون تعيين أنّه بالمكي الذي هو ضعفه أو
العراقي أو المدني، ثم ورد في رواية أخرى، أنّ «الكر ألف ومائتا»^(٢) رطل
بالمكي، فهو مبين، وذاك مجمل بالذات، وحينئذٍ، يُبحث في إمكان رفع
إجمال الأول المجمل، ببيان الثاني المبين.

٢ - النوع الثاني: هو أن يكون كلا الدليلين مجملاً في نفسه، وحينئذٍ
يقع الكلام في أنّه يضم مجمل إلى مجمل هل يمكن رفع إجمال كل منهما
بآخر أم لا؟ كما لو ورد، أنّ الكر ستمائة رطل، وورد في آخر، أنّ الكر
ألف ومائتا رطل، فكلاهما مجمل من حيث المكية، والعراقية، والمدنية.
أما النوع الأول، فله صورتان..

١ - الصورة الأولى: هي أن يفرض أنّ الدليل المجمل كان مفاده
الجامع بين الأمرين المردد بينهما دون أن يكون متعرضاً إلى أي خصوصية،
بينما كان مفاد الدليل الآخر المبين متعرضاً للخصوصية التي تعين أحد
الأمرين، ومثال الأول، ما لو ورد دليل يقول: صلاة الليل مطلوبة، من دون
أنّ يعين أنّ طلبها وجوبي أو استحبابي، وهذا مجمل يثبت الجامع بين
الوجوب والاستحباب دون أن يعين أحد الفردين، إذ لا دليل على إثبات
أحدهما أو نفيه ليثبت الآخر، وفي هذه الصورة لا إشكال في جواز رفع

(١) وسائل الشريعة - ج ١ - م ١ - ص ١٢٤ - حديث ٢ - ٣.

(٢) وسائل الشريعة - ج ١ - م ١ - ص ١٢٣ - حديث ١.

إجمال الدليل المجمل ببيان الدليل المبين، وذلك لأنّ هذا الدليل المجمل يثبت الجامع، وهذا الجامع يشكل لنا ما يشبه العلم الإجمالي بمطلوبية صلاة الليل، والدليل المبين يثبت إمّا بالدلالة المطابقة كما لو كان نظره إثبات أحد الفردين، أو بالدلالة الالتزامية، إذا كان نظره متعرضاً لنفي أحدهما، فيثبت مع ضمه لهذا تطبيق الجامع على الحصة الأخرى، أي على مصداقه المطلوب، وهو الخصوصية.

٢ - الصورة الثانية: هي أنّ يفرض كون مفاد الدليل إحدى الحصتين بخصوصها، لكن نحن لم نشخص المراد منه بعينه كما في مثال: «الكر ستمائة رطل»، الوارد في رواية^(١) محمد بن مسلم، فإنّ كلمة رطل هنا مجملة، وإجمال رطل ليس منشؤه أنّها مستعملة في جامع الرطل لأنّ الجامع ليس مدلولاً كما في الصورة الأولى، بل منشؤه عدم العلم بأي رطل أريد حيث أنّ الرطل، منه المدني، ومنه المكي ومنه العراقي، فالتردد هنا في المعنى المراد، لا في مصداق المعنى المراد كما في الصورة الأولى، وحينئذٍ، لو ورد في دليل آخر أنّ الكر ألف ومائتا رطل بالعراقي الذي هو نصف المكي، حينئذٍ يقع الكلام في أنّه هل يمكن رفع إجمال ذلك الدليل المجمل ببيان هذا المبين ونستكشف أنّ المقصود بالرطل في الرواية القائلة بأنّه ستمائة رطل، أنّه الرطل المكي بقرينة الرواية الأخرى التي تصرّح أنّه ألف ومائتا رطل بالعراقي؟

وهنا تارة، يفرض أنّ اصالة الجهة في صحيحة محمد بن مسلم - الرواية الأولى المجملة القائلة بأنّ الكر ستمائة رطل - قطعية، بمعنى أننا لا نحتمل أن يكون ذلك الكلام المجمل قد صدر عن المعصوم تقيّة، بل هو كلام جذبي أريد منه معناه جداً.

وأخرى، نحتمل أنّه قد صدر تقيّة.

(١) الوسائل - ج ١ - م ١ - ص ١٢٤ - ح ٢.

فإن كان الأول، أي كؤن اصاله الجهة قطعية، ففي مثله يحمل المجمل على المبين، ويتعين المراد من الدليل المجمل، وأن الرطل قصد منه المكّي، وذلك لأننا نقول - بعد فرض قطعية اصاله الجهة - : إن هذا الدليل المجمل - الذي يقول : إن الكرّ ستمائة رطل - فيه عدّة احتمالات .

١ - الاحتمال الأول : هو أن لا يكون قد صدر عن المعصوم .

وهذا الاحتمال خلاف دليل الحجية إن كان ظني السند، وخلاف القطع بصدوره إن كان قطعي السند .

٢ - الاحتمال الثاني : هو أن يكون صادراً عن المعصوم، ولكن أريد منه جداً الرطل العراقي .

وهذا غير محتمل، باعتبار أنه خلاف الدليل المبين القائل بأن الكرّ ألف ومائتا رطل بالعراقي، فلا يمكن معه أن يراد من الستمائة رطل، العراقي أيضاً، لأن المبين ينفيه .

٣ - الاحتمال الثالث : هو أن يكون المراد منه ستمائة رطل بالعراقي، لكنه لم يذكر العراقي تقيّة .

وهذا خلاف الفرض، حيث أنّ المفروض، القطع باصاله الجهة .

وهذه الاحتمالات كلّها ساقطة، فيتعين الاحتمال الرابع .

٤ - الاحتمال الرابع : هو أن يكون المراد منه ستمائة رطل بغير العراقي .

وهذا معناه رفع إجمال المجمل بذلك المبين .

وإن كان الثاني : أي أنه يحتمل أن يكون قد صدر الكلام من المعصوم تقيّة، وإنّما هي على خلاف الاصل العقلاني الذي هو اصاله الجدل .

ولكن في مثله يمكن القول كصيغة بدويّة للمطلب، أنه يمكن رفع إجمال المجمل ببيان المبين، بنفس الاحتمالات الأربعة المذكورة، حيث أنّنا

ننفي الأول منها، بخلافه لدليل الحجية وخلافه للقطع بصدوره، بعد احتمالنا لصدوره، وننفي الثاني، باعتبار خلافه للدليل المبتن، وننفي الثالث - وإن كان موجوداً وجداناً - لكن نفيه بخلافه للمفروض وبإصالة الجهة، وحيثئذ يتعين الاحتمال الرابع، وهو أن الكرّ ستمائة رطل بغير العراقي، وهكذا يرتفع الإجمال بالمبتن.

وهذا المطلب - وهو رفع إجمال المجمل ببيان المبتن - كذا نستشكل فيه بهذا التقريب.

وذلك الاستشكال يمكن تقريبه بوجهين.

١ - الوجه الأول: هو أن يقال: إن أصالة الجهة والجد هنا لا تثبت إلا مدلولها المطابقي أو الالتزامي لأنها اصل عقلائي وليست اصلاً عملياً ليمتنع في حقها إثبات مداليلها الالتزامية، وحيثئذ، المقصود إثباته بإصالة الجهة هو، كون الكرّ ستمائة رطل بالمكي، وهذا المعنى لم يحرز أنه مدلول مطابقي لإصالة الجهة، ويقطع بأنه ليس مدلولاً التزامياً لها، لأن مدلول أصالة الجهة هو جدية المراد الاستعمالي، أو المراد الجدي الاستعمالي من الكلام، والمراد الاستعمالي هو، إما الرطل العراقي، أو الرطل المكي، وحيثئذ، فإن كانت كلمة رطل قد استعملت في المكي، إذن فهذا الذي نريد إثباته بالجهة هو مدلول مطابقي لها، لكن لو كان المراد الاستعمالي من كلمة رطل هو العراقي، إذن فالذي نريد إثباته بإصالة الجهة حيثئذ ليس مدلولاً مطابقياً، ولا مدلولاً التزامياً لها، لأنه من الواضح أن المدلول المطابقي لها حيثئذ هو الرطل العراقي، وهذا ليس عين المكي ولا يستلزمه، وعليه: فكيف ثبت قضية بإصالة الجهة مع أنها ليست مدلولاً مطابقياً ولا التزامياً لها.

والخلاصة: هي أنه على تقدير احتمال أن يكون المعصوم قد أراد من قوله: الكرّ ستمائة رطل، يعني بالعراقي، لكن تقية، لكن يحتمل أيضاً أن يكون قد أراد جداً ستمائة رطل بالمكي، فحيثئذ، ما المعين لأحد الاحتمالين؟

قلنا سابقاً: إن أصالة الجهة تعين حملة على المكي جداً، إذ لو حملنا

على الرطل العراقي لانهدمت اصالة الجهة بالتقريب المتقدّم، وذكرنا أنّ هذا التعيين يستشكل عليه بوجهين .

١ - الوجه الأول: هو أنّ اصالة الجهة يثبت بها مدلولها المطابقي أو الالتزامي، وكون الكَرّ ستمائة رطل بالمكي لم يحرز كونه مدلولاً مطابقياً ولا مدلولاً التزامياً لها، بل هو، إمّا مدلول مطابقي لها، وإمّا مدلول مقابل لمدلولها المطابقي «لو أريد بالرطل، العراقي»، إذن، الرطل المكي مدلول مطابقي لها، لكن على أحد احتمالين، وعليه: فكيف نثبت باصالة الجهة مطلباً ليس بالمدلول المطابقي ولا الالتزامي لها .

٢ - الوجه الثاني: لتقريب الاستشكال على الشقّ الثاني من الوجه الثاني وهو احتمال كون الكلام قد صدر تقيّة، وقد شبهناه بإجراء اصالة الاستصحاب في الفرد المرّد وذلك لأنّ المدلول الاستعمالي للكلام مردّد بين معنيين، يقطع بعدم جدية أحدهما على تقدير كونه مفاداً للكلام، ويحتمل جدية الآخر على تقدير كونه أنّه هو المفاد، فإن أردنا إجراء اصالة الجد بلحاظ ما يحتمل جديته، فلا محرز لكونه هو مفاد الكلام، وإن أردنا إجراؤها في الجامع لإثبات جديته، فالجامع ليس مدلولاً، وإن أردنا إجراؤها في واقع ما هو المدلول على إجماله، بأن نشير بهذا العنوان الإجمالي إلى واقع ما هو مفاد الدليل في علم الله ونقول أنّه هو المفاد الجدّي حيث يكون العنوان الإجمالي مجرّد مشير إلى ما هو المفاد، لا أنّه هو المفاد، فهذا أيضاً غير صحيح، لأنّ المشار إليه هنا مردّد بين ما هو منطوع البطلان، وعدم الجدية على تقدير، وغير محرز الوجود على تقدير آخر، فيكون من قبيل إجراء اصالة الاستصحاب في الفرد المرّد، أي أنّ الظهور في الجدية المشار إليه بهذا العنوان مردّد بين ما يُقطع ببطلانه، وما لا يحرز وجوده، وإحراز مثل هذا الظهور لا يكون إحرازاً لظهور حجة لكي تثبت على أساسه لوازمه .

وهذا الإشكال، وإنّ كنّا نبني عليه سابقاً، لكن تبين لنا أخيراً أنّه قابل للجواب .

وتوضيح الحال في جوابه : هو أن يُقال : إنه حينما يفرض أن كلاماً «ما» يتردد مدلوله الجدّي بين شيئين ، كما لو صدر كلام من المعصوم يقول فيه : «صلّ» ، وتردد مدلوله الجدّي بين الوجوب أو الاستحباب ، ففي مثله : واقع المراد الجدّي مردّد ، أي أن ما هو مدلول جدّي بالحمل الشائع مردّد ، أي أن واقع ما تعلّق به إرادة المتكلّم مردّد ، إذ كما يحتمل أن يكون هو الوجوب ، يحتمل أن يكون هو الاستحباب ، لكن على كلا التقديرين سواء كان المدلول الجدّي هو الوجوب أو الاستحباب فهناك حالة ثابتة محفوظة في الكلام ، وهي أن الكلام ليس هزلاً بل هو جدّي وهذه صفة قائمة بنفس الكلام ومحفوظة فيه .

ونحن في مقام تعيين واقع المدلول الجدّي ، نحتاج إلى ملاحظة ما هو الظاهر من الدليل ، فيقال مثلاً : إن صيغة «إفعل» ظاهرة في الوجوب ، فحملها على الوجوب . ليس لأجل التحفظ على جدية الكلام ، فإن جدية الكلام محفوظة على كلا التقديرين .

وهذا المثال يوضح لنا معنى اصالة الجد ، فإنه ليس المقصود بها الأصل الذي يعيّن لنا واقع المراد الجدّي بالحمل الشائع ، بل اصالة الجد هو الأصل الذي يعيّن لنا صفة قائمة في الكلام ، وهي جدية الكلام في مقابل هزليته ، وهذه الصفة يعينها ظهور حالي سياقي نسبي اعتباره العقلاني باصالة الجهة ، من دون تعيين مصداقي الجد وأنه الوجوب أو الاستحباب ، إذ أن هذا يتعيّن بظهور آخر .

وإذا توضّح عندنا معنى اصالة الجد ، حينئذٍ ، يندفع هذا الإشكال ، لأن الإشكال كان مبنيّاً على تخيل أن أصالة الجهة مفادها تعيين واقع المدلول الجدّي ، حيث يُقال حينئذٍ : إذا كان المقصود إثباته باصالة الجهة هو كونه الكرّ ستمائة رطل بالمكي أو بالعراقي ، فحينئذٍ يأتي هذا الإشكال ، حيث يقال : إنه كيف يثبت باصالة الجد قضية لم نحز كونها مدلولاً مطابقاً لها ويقطع بعدم كونه مدلولاً التزامياً لها أيضاً ، إذ لو كان مدلولها جعل الكرية

لستمائة رطل بالعراقي، فالرطل المكي حينئذ ليس مدلولاً مطابقياً، لأنّ مدلولها المطابقي حينئذ هو الرطل العراقي، ولا التزامياً، لأنّ الرطل المكي يغير الرطل العراقي.

ولكن بعد الالتفات إلى أنّ اصالة الجهة ليس مفادها واقع المدلول الجدي، بل مفادها إثبات صفة قائمة بالكلام، وهي كُؤن الكلام جدياً في مقابل كونه هزلياً، إذن، فهو مدلول مطابقي لاصالة الجهة، وهو متعين على كل حال، وليس مردداً بين شيئين.

وحينئذ، قبل أن يأتي الدليل المبين نقول: إنّ هذا المدلول المطابقي لاصالة الجهة يناسب كلا الاحتمالين للمدلول الجدي للكلام، إذ لعلّ هذا الكلام جدي وكان مفاده جعل الكرية لستمائة رطل بالعراقي، كما أنّه لعلّه جدي، ومفاده جعل الكرية لستمائة رطل بالمكي، إذن، فالمدلول الجدي لاصالة الجهة يناسب كلا الاحتمالين لولا مجيء المبين، لكن بعد مجيء المبين نعلم أنّ ستمائة رطل بالعراقي ليس كراً في الواقع، وأنّ المولى لم يجعل لها الكرية، حينئذ، يثبت أنّ جذية الكلام التي هي المدلول المطابقي لاصالة الجهة، تستلزم أن يكون المراد من الكلام جعل الكرية لستمائة رطل بالمكي، لأنّ جذية الكلام لا تناسب إلّا مع ذلك.

إذن، فالقضية التي نريد إثباتها باصالة الجد هي، مدلول إلزامي لاصالة الجد، إذ لو كان المراد الجدي هو الرطل العراقي، إذن لا يكون الكلام جدياً، لكن سبق وعرفت أنّ اصالة الجد تعين لنا صفة قائمة في الكلام، هي جذية الكلام في مقابل كونه هزلياً.

وبهذا نكون قد أثبتنا باصالة الجد مدلولاً إلزامياً لها، وبهذا يندفع الإشكال، لأنّ المدلول المطابقي لاصالة الجهة هو جذية الكلام، وهذه الجذية تلازم كُؤن المراد من الكلام هو الرطل المكي، لأنّه لو كان المراد الرطل العراقي لما كان الكلام جدياً، وبذلك يجوز في هذه الصورة رفع إجمال المعمل بالمبين.

٢ - النوع الثاني: من القسم الأول، وهو ما إذا كان كل من الدليلين مجمل بالذات، وكان هذان الدليلان المجملان على نحو، بحيث أن بعض محتملات كل منهما يتطابق مع بعض محتملات الآخر، ولكن بعض محتملات كل منهما يتعارض مع بعض محتملات الآخر، أي أنه كان في كل دليل منهما احتمالان، وعلى تقدير حملهما على أحد احتماليهما لا يتعارضان، وعلى تقدير حملهما على احتماليهما الآخرين يتعارضان.

ومثال هذا النوع روايات «الكز» كما وردت في الأخبار^(١) لا كما مثلاً سابقاً، حيث أن صحيحة محمد بن مسلم تقول: «الكز ستمائة رطل» وبلا أي قيد، ومرسلة ابن أبي عمير تقول: «الكز ألف ومائتا رطل» وبلا قيد أيضاً.

وحينئذ نقول: إذا حُمِلَت الرواية الأولى على المكي، والثانية على العراقي، فهما متفقتان، لأن الرطل المكي ضعف الرطل العراقي، وأما إذا عكسنا الأمر أُنِ حَمَلْنَاهُمَا معاً على المكي، أو معاً على العراقي، فهما متعارضتان، وحينئذ، في مثل هذا، هل يمكن رفع الإجمال بذلك الحمل وتعيين الحكم؟

لا إشكال في هذه الفرضية في حجية كلا الدليلين على إجمالهما، وذلك لأن ما يسقطهما عن الحجية إنما هو التعارض، والتعارض غير محرز بينهما في المقام وإن كان محتملاً، ومجرد احتمال التعارض لا يوجب سقوطهما عن الحجية إلا إذا كان محرزاً، إذ المناط في السقوط هو إحراز المعارض، وحينئذ إذا ثبتت حجية كل من الدليلين بدليل الحجية، فيكون عندنا قضيتان مجملتان.

وحينئذ نقول: إنه يمكن رفع الإجمال في المقام بوجه يتم حتى لو فرض أننا أمضينا الإشكال وسلمناه في النوع السابق، وذلك بأن نقول: إننا لا نريد هنا أن نحمل الرطل في رواية الستمائة على المكي،

(١) الوسائل - ج ١ - م ١٢٣ - ص ١٢٤ - باب ١١ - مقدار الكز بالأرطال.

ونحمله في الرواية الثانية على العراقي، ليقال أنه بأيّ دليل كان هذا الحمل؟
 فيأتي الإشكال حينئذٍ، وإنّما نقول: إنّ هاتين القضيتين على إجمالهما حجة،
 وحينئذٍ، نأخذ من كلّ منهما معنى من المعاني، فنقول: إنّ قول المعصوم في
 الرواية الأولى، إنّ الكرّ ستمائة رطل، يمكن أن يقصد به المكي، كما يمكن
 أن يقصد به العراقي أو المدني، لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا
 يزيد عن ستمائة رطل بالمكي، لأنّ المكي أكبرها، وهذا لازم مشترك
 محفوظ على جميع التقادير، وبهذا نكون قد أثبتنا الحدّ الأعلى للكرّ، لأنّ
 الكرّ لا يزيد عن ألف ومائتا رطل بالعراقي لأنّ الرطل المكي ضعف الرطل
 العراقي، ثم نقول: إنّ قول المعصوم في الرواية الثانية، الكرّ ألف ومائتا
 رطل، يمكن أن يقصد به المكي كما يمكن أن يقصد به العراقي أو المدني،
 لكن على جميع التقادير يدلّ على أنّ الكرّ لا ينقص عن ألف ومائتي رطل
 بالعراقي، لأنّ الرطل العراقي أقلّها وهذا يعني أنّ الكرّ لا ينقص عن ستمائة
 رطل بالمكي لأنّ المكي ضعف العراقي، وبهذا يثبت أنّ المراد في الرواية
 الأولى هو أنّ الكرّ ستمائة رطل بالمكي، وأنّ المراد في الرواية الثانية أنّ الكرّ
 هو ألف ومائتا رطل بالعراقي ومن الواضح أنّ ستمائة رطل بالمكي تساوي
 ألفاً ومائتي رطل بالعراقي لأنّ الرطل المكي ضعف الرطل العراقي.

وبهذا يكون قد ارتفع الإجمال في كلتا الروايتين والدليلين، بدون حاجة
 إلى تعيين كلّ منهما وتعيين المراد منه باصالة الجهة، وبلا توزّط في الإشكال
 السابق.

وأما القسم الثاني: وهو المجمل بالعرض، ونقصد به الدليل الذي لو
 خلّي وطبعه لكان له ظهور ومعنى ظاهر، لكنّ دلّ دليل من الخارج على عدم
 جواز العمل على طبق هذا الظهور، وبذلك أصبح فيه شوب إجمال
 بالعرض، وحينئذٍ، يتمّ تعيين مفاد هذا الدليل بأحد طرق.

١ - الطريق الأول: هو أنّ يعيّن مفاده بنفس الظهور الأولي له، وذلك
 فيما لو فرض أنّ المفاد الثاني الذي نريد حمل الدليل عليه، أنّه كان جزءاً من

المفاد الأول، ويتم ذلك فيما لو كان الظهور الأول انحلالياً حسب أجزاء ذلك المدلول، لأنه إذا سقط هذا الظهور الأول بلحاظ بعض أجزاء المدلول فإنه يبقى بلحاظ بقية أجزائه الأخرى، فيتعين مفاد الدليل بنفس الظهور الأول، وهذا هو المتبع في العمومات المخصصة، والمطلقات المقيدة، حيث يتعين مفادها في الباقي بنفس الظهور الأول بعد البناء على انحلالية الدليل العام أو المطلق، كما تقدم تحقيقه في بحث حجّة العام في الباقي.

٢ - الطريق الثاني: هو أن يتعين مفاده، لا بالظهور الأول الساقط، بل بظهور ثانوي طولي في نفس الدليل، وذلك بعد أن يفرض أن هذا الدليل فيه ظهوران طوليان، فمثلاً صيغة «إفعل» إذا بُني على أن الوجوب مدلول وضعي لفظي لها، حيث يكون ظهورها الأولي في الوجوب، لكن مع قطع النظر عن الوجوب وبعد صرفه عنه، حيث يكون لها ظهور ثانوي في الاستحباب في مقابل بقية الأحكام «الإباحة والكراهة والحرمة»، وحيث يكون الظهور الأول فعلي فيحمل على الاستحباب إعمالاً للظهور الثانوي.

٣ - الطريق الثالث: هو أن يتعين مفاده باعتبار الظهور المطابقي للدليل الهادم، وذلك فيما لو فرض أن الدليل الهادم كان حاكماً حيث يهدم الظهور في الدليل الأول - المحكوم - لكن بلسان التفسير، وعليه: فهو يعطي معنى جديداً للدليل، فيتعين هذا المعنى الجديد بالدلالة المطابقة للدليل الهادم نفسه.

٤ - الطريق الرابع: هو أن يتعين مفاد هذا الدليل المجمل بالدلالة الإلزامية للدليل الهادم، وتوضيحه هو أن أصالة الجهة في الدليل المجمل - ولنفرض أنه «إفعل» - تارة يُفرض أنها قطعية، وأخرى يُفرض أنها ظنية ثابتة بالأصل أو بالتعبّد العقلائي، فإن فرض أن أصالة الجهة في الدليل المجمل كانت قطعية حيث نعلم أن إفعل صدر بداعي الجدّ، وكان الدليل الهادم ينفي الوجوب لأنه يقول: صلاة الليل ليست واجبة، بينما الدليل الأول يقول: صل صلاة الليل، فحيث، الدليل الهادم بدلالته المطابقة لا يعين مفاد

الدليل المهدوم لأنه ليس حاكماً عليه ليكون معيماً لمفاده بالتفسير، لكنه بدلالته الإلزامية يعين مفاد الدليل المهدوم، لأنه يثبت بالإلتزام أن مفاد إفعال ليس هو الوجوب، إذ لو كان مفاده الوجوب لكان تقيّة، ونحن نقطع بعدمها حسب الفرض، إذن فلابزم نفي الوجوب في الدليل الهادم، مع قطعنا بعدم التقيّة، هو أن يكون مفاد إفعال غير الوجوب، وهذا معنى تعيين مفاد إفعال بالدلالة الإلزامية للدليل الهادم محضاً، ولكن هذا يتم فيما لو كان غير الوجوب منحصراً في معنى واحد فإنه حينئذٍ يتعين غير الوجوب بالدلالة الإلزامية للدليل الهادم.

أمّا إذا فرض أن غير الوجوب كان أكثر من معنى ولم يكن هناك ظهور طولي يعين واحداً بعينه في مقابل الباقي، فحينئذٍ، غاية ما يثبت بالدلالة الإلزامية للهادم هو أحد المعنيين الآخرين دون ترجيح لأحدهما على الآخر، وحينئذٍ، إن كان هناك أثر مشترك بين المعنيين يترتب خارجاً، فإنه يثبت، هذا كله إذا كانت اصالة الجهة قطعية في المهدوم.

وأما إذا كانت اصالة الجهة في الدليل المجمل ظنية، أي أن التقيّة كانت محتملة، فحينئذٍ، الدليل الهادم بدلالته الإلزامية لا يعين غير الوجوب، لأنه غاية ما يدلّ عليه هو، أن الوجوب ليس بمراد جدي، وحينئذٍ، لعلّه أريد غير الوجوب، ولعلّه أريد الوجوب تقيّة، فنحتاج حينئذٍ إلى ضمّ اصالة الجهة ليتعين مفاد الدليل المهدوم.

٥ - الطريق الخامس: هو أن يتعين مفاد الدليل المهدوم بضمّ اصالة الجهة وذلك، فيما إذا كانت الجهة ظنية لا قطعية، فلو ورد عندنا «صل صلاة الليل»، ثم ورد ما يدلّ على نفي الوجوب، حينئذٍ، يقال: إمّا أن يُراد من «صل صلاة الليل»، الوجوب جداً، أو الوجوب تقيّة، أو الاستحباب.

أمّا الأول: وهو إرادة الوجوب جداً، فهو خلاف الدليل الهادم، إذ المفروض أنه أقوى.

وأما الثاني: وهو إرادة الوجوب تقيّة، فهو خلاف اصالة الجهة، لأنّ

اصالة الجهة هي الأصل الذي يعين لنا صفة قائمة في الكلام وهو جدية الكلام في مقابل هزليته وهذه الصفة يعينها ظهور حالي سياقي نسمي اعتباره العقلاني باصالة الجهة من دون تعيين مصداقي الجذ من أنه الوجوب أو الاستحباب، فإن تعيين المصداق هذا يكون بظهور آخر.

إذن، إذا كان المراد هو الثاني، وهو إرادة الوجوب تقيّة، فهو خلاف اصالة الجهة، لأنّ ظهور حال المتكلّم في جدية الكلام باعتبارها صفة قائمة بالكلام، وحينئذٍ، يتعين الثالث، وهو الاستحباب، فيكون تعيين الاستحباب، بضمّ اصالة الجهة إلى دلالة الدليل الهادم، وضمّ اصالة الجهة في المقام مرجعه إلى التمسك بالظهور الحالي للمتكلّم في أنّه جاد في كلامه.

ومن هنا قد يتشكل إشكال جديد بسبب التمسك باصالة الجهة، فيقال: إنّ هذا الظهور - وهو ظهور حال المتكلّم في كونه جاد في كلامه - معارض بظهور آخر، وهو ظهور حال المتكلّم في أنّه يستعمل اللفظ فيما وضع له، والمفروض أنّ صيغة «إفعل» موضوعة للوجوب، وحينئذٍ، نحن بين محدورين، لأنّه لو فرضنا أنّ صيغة «إفعل»، استعملت في الوجوب تقيّة، فهذا خلاف اصالة الجهة، وإنّ فرضنا أنّ الكلام استعمل في غير الوجوب جداً، فهذا على وقف اصالة الجهة، لكنّه خلاف اصالة الحقيقة، وظهور حال المتكلم في أنّه يستعمل اللفظ في معناه الحقيقي.

وهذا الإشكال، لا يتمّ على تقدير، ويتمّ على تقدير آخر، وذلك لأنّ علّمنا بعدم إرادة الوجوب جداً، تارة يكون بدليل متفصل، وأخرى يكون بدليل متصل.

فإن كان بدليل منفصل، حينئذٍ، يكون الظهوران الحالّيان المذكوران منعقدان بالفعل، لكن بعد قيام القرينة المنفصلة على كذب أحدهما حجة لا ذاتاً، لا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن حجّة أحدهما وليس عن أصله وذاته.

وحينئذٍ نقول: بأنّ ظهور اللفظ في أنّه استعمل في معناه الحقيقي، لا حجة له، لأنّه، لا أثر عملي يترتب على كونه المتكلّم قد استعمل اللفظ في

معناه الحقيقي بعد فرض العلم بأنّ المعنى الحقيقي غير مراد، نعم، أثره الوحيد هو إسقاط حجّة ذلك الظهور بالمعارضة، إذن، أثره الوحيد هو المعارضة، ومن الواضح، أنّ المعارضة ليست أثراً عملياً عقلائياً، بينما ظهور حال المتكلّم في كونه جاداً في كلامه، لا أثر عملي، باعتبار أنّه يدلّ بالدلالة الإلزامية على الحكم بالاستحباب.

إذن فالظهوران بعد استقرارهما لا يتعارضان حجّة، ولكن كلّما تعارض اصلان كان أحدهما ذا أثر عملي، والآخر لا أثر عملي له، قدّم ما كان ذا أثر عملي على ما ليس له أثر، إذن فهنا تجري اصالة الجهة والجذ بلا معارض لكونها ذات أثر عملي، باعتبار دلالتها الإلزامية على الاستحباب.

وأما إذا كان علماً بعدم إرادة الوجوب جداً بواسطة دليل متصل، كما هو الحال في بعض الموارد التي يكون المرتكز في أذهان الطائفة، أنّ هذا الحكم غير ثابت، كما لو قال المعصوم: «إذا توضأت فاغسل رجلك»، فإنّه من الواضح عدم وجوب ذلك، وما دلّ على عدم جديّة الوجوب هو، الارتكاز التشريعي المعاصر للمعصوم، وهذا الارتكاز هو القرينة المتصلة على عدم إرادة الوجوب جداً من الكلام، وفي مثله يحصل تعارض بين الظهورين ذاتاً وفي اصل تكونهما لكونهما متعارضين تعارضاً متصلاً ومعه لا ينعقد اصل الظهور.

ولا ينفع هنا ما ذكرنا آنفاً من القول: بأنّ أحد الظهورين له أثر عملي فيقدّم على الآخر، حيث لا أثر عملي له فيسقط فاقد الأثر بالمعارضة حينئذٍ، لأنّ هذا الكلام إنّما يُقيد في مرحلة جعل الحجّة، وهي تأتي بعد مرحلة انعقاد الظهورين، وهنا لا استقرار لهما كما عرفت.

ومن هنا تفتح أبواب كثيرة، وهي أنّه في جميع الموارد التي تأتي أدلّة من قبل المعصومين، ويكون مفادها غير ثابت عند المتشعبة المعاصرين لهم ﷺ بحسب مرتكزاتهم، نحملها على التقية لا الاستحباب، بخلاف الموارد التي ليس فيها مثل تلك المرتكزات على خلافها، فإنّه حينئذٍ، لا بأس بإجراء اصالة الجهة وتعين الاستحباب. وهذا خط سيّال في الفقه.

وبتمام الكلام في المجلد، انتهى ما أردنا تحقيقه من الأصول اللفظية،
وبه تمت دورة كاملة في مباحث الألفاظ، وكان انتهاءها في ليلة الأربعاء، ١٣
صفر ١٣٩٧ هجرية، الموافق ٢/٢/١٩٧٧م في مقبرة الشيرازي بجانب باب
الطوسي للصحن الحيدري الشريف، على أن نستأنف الشروف في بحث
الأصول العملية بعد زيارة الأربعين.

وقد استغرقت هذه الدورة خمس سنوات وأربعة أشهر وعشرون يوماً،
وقد بلغ عدد دروسها، ستمائة وخمسة عشر درساً.

فنحمد الله تعالى كما هو أهله، ونستعينه على ما يأتي، فإنه حسبنا ونعم
الوكيل والنصير، كما نسأله أن يحفظ أستاذنا ومؤدبنا ومقتدانا، سماحة آية الله
العظمى، السيد محمد باقر الصدر بحفظه، ويديم إفاضاته وإفاداته ونشر
مواهبه علينا وعلى جميع المسلمين، بجاه محمد وآله الطيبين الطاهرين، وأن
يُمَتِّع بطول بقائه كَلَّ المسلمين، آمين.

المفتقر إلى عفو ربه تعالى

حسن عبد الساتر

الفهرس

العام والخاص

٧.....	الفصل الأول : في العام
٧.....	الجهة الأولى : تعريف العموم
١١.....	أقسام العموم
١٩.....	الجهة الثانية : أدوات العموم
٤٣.....	سنخ العموم الذي تدل عليه «كل»
٤٧.....	الجمع المحلى باللام
٨٠.....	النكرة في سياق النفي أو النهي
٨٤.....	الفصل الثاني : في التخصيص
٨٤.....	حجية العام المخصص في الباقي بعد التخصيص وعدمها
٨٧.....	المحاولة الأولى
٩١.....	المحاولة الثانية
١٢٠.....	المحاولة الثالثة
١٤٥.....	استدراك له علاقة بالمطلب المتقدم
١٤٩.....	حجية العام مع المخصص المجمل
١٥٤.....	المخصص المجمل مفهوماً
١٥٥.....	إذا كان المخصص المجمل مفهوماً متصلاً بالعام ودائراً بين الأقل أو الأكثر
١٥٩.....	إذا كان المخصص المجمل مفهوماً متصلاً بالعام ودائراً بين المتباينين

١٦٥	إذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً بين الأقل والأكثر
١٧٢	إذا كان المخصص المجمل منفصلاً ودائراً أمره بين المتباينين
١٧٦	الشك في كون المخصص متصلاً أم منفصلاً
١٨١	الفرق العملي بين كون المخصص متصلاً وبين كونه منفصلاً
١٨٩	الميزان الفني في تعيين كون الدوران بين الأقل والأكثر أو بين المتباينين
	الميزان في كون المفهومين الدائرين بين الأقل والأكثر، هل هو المفهوم
١٩٠	والمصداق الخارجي
١٩٥	الشبهة المصداقية
١٩٥	المخصص المنفصل المجمل مصداقاً وكان الشك في المصداق الزائد
١٩٦	المخصص المتصل المجمل مصداقاً ومردداً بين الأقل والأكثر
١٩٧	المخصص المتصل المجمل مصداقاً ومردداً بين متباينين
١٩٨	المخصص المنفصل المجمل مصداقاً ومردداً بين متباينين
٢٣١	التعويض عن التمسك بالعام، باستصحاب العدم الأزلي
٢٣٢	المواضع التي يحتاج فيها لاستصحاب العدم الأزلي
٢٣٣	المسلك الأول
٢٣٤	المسلك الثاني
٢٤٢	تحقيق في النعتية، في طرق الوجود والعدم
٢٧١	الأثر الذي يتميز به أخذ العدم النعتي على العدم المحمولي
٢٧٣	تقسيم النعتية عند الميرزا (قده)
٢٨٨	جواز التمسك بالعام لنفي التخصيص وإثبات التخصيص
٢٩٩	في جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص
٢٩٩	المقام الأول: في أصل وجوب الفحص
٣١٩	المقام الثاني: في مقدار الفحص
٣٢٥	في ثمرة هذا البحث
٣٢٩	تخصيص العام بالضمير الراجع إلى بعض أفراد
٣٣٠	مقتضي جريان اصالة العموم، واصالة الإطلاق

٣٣٥	كيفية علاج التعارض الواقع بين الأصلين
٣٦٣	هل يخصص المفهوم عاماً إذا تعارضاً أم لا؟
٣٦٤	المقام الأول : تخصيص العام بمفهوم الموافقة
٣٧٦	المقام الثاني : تخصيص العام بمفهوم المخالفة
٣٩١	بيان كيفية تقديم المفهوم وطرح عموم العام
٣٩٣	تعقب الاستثناء لجمل متعددة
٤٠٩	تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد
٤٠٩	الجهة الأولى من الإشكال
٤١٠	الجهة الثانية من الإشكال
٤١٣	في علاج الإشكاليين
٤٢٠	دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
٤٢٠	متى يكون النسخ ممكناً، ومتى يكون التخصيص ممكناً
٤٢٣	صور دوران الأمر بين النسخ والتخصيص
٤٢٤	المسلك الأول في معنى أصالة عدم النسخ وتقديم التخصيص عليه
٤٢٥	المسلك الثاني
٤٢٧	المسلك الثالث
٤٤٣	تعتين التخصيص مطلقاً عند المشهور
٤٤٤	في دوران أمر الخاص بين كونه مخصصاً أو ناسخاً للعام
٤٤٦	البداء
٤٤٧	أصول البداء في القرآن والسنة وكتب الديانات الأخرى
٤٤٩	خصائص البداء عند أئمة أهل البيت عليهم السلام
٤٥١	الحلول المقترحة لحل الإشكال الموجه على البداء
٤٥٣	الفرق بين العلم بالشيء واتخاذ القرار
٤٥٤	تصنيف القرار الرباني إلى قضية تنجزية وأخرى تعليلية
٤٥٦	تصور آخر في بيان وجه آخر من البداء يوضح المعجزة والدعاء
٤٥٨	نسخ الكتب السماوية السابقة لا يستلزم التناقض

ورود البداء بمعنى الظهور في الصحاح والتفاسير ولزوم كون إرادة الله حادثة ... ٤٥٩

المطلق والمقيد

٤٦٣	الفصل الأول: اعتبارات الماهية
٤٧٧	معاني اسم الجنس
٤٧٨	التقابل بين الإطلاق والتقييد، من أي أنواع التقابل
٤٧٩	ثمرات هذا التقابل
٤٨١	الفصل الثاني: مقدمات الحكمة
٤٨١	المسلك الأول
٤٨٧	المسلك الثاني
٥٠٣	تشخيص مقدمات الحكمة
٥١٦	تنبيهات مقدمات الحكمة
٥٣٣	حالات اسم الجنس
٥٤٥	بحث المقيد
٥٤٥	المقام الأول: المقيد المتصل
٥٥٠	المقام الثاني: المقيد المنفصل
٥٥٠	دعوى علاج التعارض بين المطلق والمقيد المنفصل بحمل المطلق على المقيد
٥٥٧	المجمل والمبين
٥٥٨	القسم الأول: المجمل بالذات
٥٥٨	النوع الأول
٥٦٥	النوع الثاني
٥٦٦	القسم الثاني: المجمل بالعرض
٥٧١	نهاية بحوث الدليل اللفظي
٥٧٣	الفهرس