



مسلسلة تراث العلماء المخصوصة (٢)

مخطوط الأصول

تأليف

السيد محمد باقر محمد باقر القزويني

١١٦٤-١١٦٦ هـ الهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الثالث

تتبع

السيد محمد باقر القزويني

إصدار مطبع إحياء التراث في طبرستان

٣٦٦

بسم الله الرحمن الرحيم



مِنْ مَوْضُوعَاتِ الْأَصُولِ

رقم الايداع في دار الكتب والوثائق - وزارة الثقافة العراقية لسنة ٢٠١٧ - ١٥١٦

المصدر الفهرسة :	IQ-KaPLI ara IQ-KaPLI rda
رقم تصنيف LC :	BP158.86.I25 M8016 2018
المؤلف الشخصي :	الموسوي القزويني، ابراهيم بن محمد باقر، ١٢١٤ - ١٢٦٢ للهجرة. مؤلف.
العنوان :	ضوابط الأصول /
بيان المسؤولية :	السيد ابراهيم القزويني ؛ تحقيق السيد مهدي الرجائي.
بيانات الطبع :	الطبعة الأولى.
بيانات النشر :	العراق، كربلاء : العتبة الحسينية المقدسة، قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني، ٢٠١٨ / ١٤٣٩ للهجرة.
الوصف المادي :	٦ مجلد ؛ ٢٤ سم.
سلسلة النشر :	العتبة الحسينية المقدسة ؛ (٣٣٦).
سلسلة النشر :	قسم الشؤون الفكرية والثقافية، شعبة احياء التراث الثقافي والديني ؛ (٤)
تبصرة بيبليوجرافية :	يحتوي على ارجاعات بيبليوجرافية.
موضوع شخصي :	ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
مصطلح موضوعي :	اصول الفقه الجعفري - القرن ١٠ للهجرة.
مؤلف اضافي :	الرجائي، مهدي، ١٣٧٧ - للهجرة - محقق.
مؤلف اضافي :	مختصر ل(عمل) : ابن الشهيد الثاني، الحسن بن زين الدين بن علي، ٩٥٩ - ١٠١١ للهجرة - معالم الدين وملاذ المجتهدين.
اسم هيئة اضافي :	العتبة الحسينية المقدسة (كربلاء، العراق). قسم الشؤون الفكرية والثقافية. شعبة احياء التراث الثقافي والديني. جهة
	مصدرة.
مدخل عنوان اضافي :	معالم الدين وملاذ المجتهدين.

تمت الفهرسة قبل النشر في مكتبة العتبة الحسينية



سلسلة تراث العلماء المخطوط (٤)

ضوابط الأصول

تأليف

السيد محمد البرهان محمد باقر القزويني الحلي

١٢١٤-١٢٦٢ للهجرة النبوية

الجزء الأول

القسم الثالث

تحقيق

السيد مهدي الرجائي

العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية

شعبة إحياء التراث الثقافي والديني

طُبِعَ برعاية
العتبة الحسينية المقدسة

الطبعة الأولى
١٤٣٩ هـ - ٢٠١٨ م



العراق: كربلاء المقدسة - العتبة الحسينية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية - هاتف: ٣٢٦٤٩٩

[www. imamhussain-lib. com](http://www.imamhussain-lib.com)

E-mail: [info@imamhussain-lib. com](mailto:info@imamhussain-lib.com)

تنويه: إن الأفكار والآراء المذكورة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر كاتبها،

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر العتبة الحسينية المقدسة

وأما إذا كان الفساد عند الاطلاع ووجود النهي لأجل دلالة لفظ النهي على الفساد.

ففيه أنّ المستفاد من لفظ النهي عند العرف الفساد السنخي لا الآتي، فيفسد عند الجهل بوجود المنهي عنه أيضاً، مع أنّهم قالوا في بحث المطلق والمقيّد بحمل المطلق على المقيّد عند التعارض، كقوله صلّ ولا تصلّ في المكان المغصوب، بمعنى أن يقال: إنّ المقيّد كاشف عن أنّ مراد الأمر من المطلق غير تلك الصورة، ففي تلك الصورة لا يبقى المقتضى أيضاً مع قطع النظر عن الحرمة، ولازم ذلك أن يقولوا بالفساد ولو في صورة الجهل بالموضوع؛ لعدم وجود المقتضى، فبين قولهم هنا بالفساد وهناك بالحمل تناقض.

ثمّ إنّ محلّ النزاع من هذه الجهة غير محرّر عند الأصحاب وغير معلوم لنا. الجهة الخامسة: على القول بأنّ النزاع في المسألة فيما ورد له جهة صحّة هل النزاع فيما كان دليل الصحّة أعمّ مطلق من النهي أم أعمّ من ذلك؟ فيشمل العامّين من وجهه، وما الفرق بين هذه المسألة ومسألة اجتماع الأمر والنهي؟ فنقول: إنّ المحتمل عند العقل في المسألتين صور:

كون العامّين من وجهه والمطلقين معاً محلاً للنزاع في المسألتين. وكون النزاع في المسألة السّابقة فيها معاً وفي مسألتنا هذه في العامّين من وجهه فقط أو في المطلقين فقط.

وكون النزاع في مسألتنا هذه فيها معاً وفي المسألة السّابقة في العامّين من وجهه فقط أو في المطلقين فقط.

وكون النزاع في المسألتين في العامّين من وجه لا غير.

وكون النزاع في المسألتين في المطلقين لا غير.

وكون النزاع في المسألة السّابقة في العامّين من وجه وهنا في المطلقين، و
عكس ذلك.

فهذه تسعة صور في كلّ واحد منها يحتمل كون النزاع في المسألتين في الدّالة العقلية، أو في الدّالة اللفظية، أو السّابقة في اللفظية وهذه في العقلية، أو العكس، ومضروب التسعة في الأربعة ستّة وثلاثون.

لكن تمثيلهم هنا بالمطلقين وفي المسألة السّابقة بالعامّين من وجه يأبى عن كون النزاع في المسألتين في العامّين من وجه، أو في المسألتين في المطلقين، أو في السّابقة في المطلقين وهنا في العامّين من وجه، فكلّ واحدة من تلك الصور الثلاث بأقسامها الاربعة باطلة.

وكذا استدلالهم هنا بفهم العرف الذي محلّه اللفظ وفي المسألة السّابقة بالأدلة العقلية يأبى عن كون النزاع في السّابقة في العامّين من وجه وهنا في المطلقين، لكن في المسألتين في الدّالة اللفظية، أو في الدّالة العقلية، أو في السّابقة في اللفظية وهنا في العقلية.

نعم القسم الرابع من تلك الصّور، أعني كون النزاع في السّابقة في العامّين من وجه خاصّة في الدّالة العقلية، وهنا في المطلقين في الدّالة اللفظية محتمل.

وأما كون النزاع هنا في العامّين من وجه والمطلقين، وفي المسألة السّابقة في المطلقين فقط، أو كون النزاع هنا في العامّين من وجه لا غير، وفي السّابقة فيهما معاً، فيأبى عنهما باقسامها الثمانية تمثيلهم في السّابقة بالعامّين من وجه وهنا بالمطلقين.

وأما كون النزاع في المسألتين في العامين من وجه والمطلقين معاً، لكن في الدلالة اللفظية في المقامين، أو في الدلالة العقلية في المقامين، فهو موجب لتكرار العنوان، وهو لغو لا يرتكبه أهل الفن، أو في الدلالة اللفظية في السابقة، والدلالة العقلية هنا، فيأبى عنه استدلالاتهم في السابقة بالأدلة العقلية وهنا بالأدلة اللفظية، أو في الدلالة العقلية في السابقة والدلالة اللفظية هنا، فهو محتمل.

وأما كون النزاع في السابقة فيهما معاً وهنا في المطلقين خاصة، لكن في الدلالة اللفظية في المقامين، أو في الدلالة العقلية في المقامين، فهو موجب لتكرار العنوان بالنسبة الى المطلقين، أو في الدلالة اللفظية في السابقة، وفي الدلالة العقلية هنا، فيأبى عنه استدلالاتهم كما عرفت، أو في الدلالة العقلية في السابقة، وفي الدلالة اللفظية هنا، فهو محتمل.

وأما كون النزاع في السابقة في العامين من وجه لا غير وهنا فيهما معاً، لكن في الدلالة اللفظية فيهما، أو في الدلالة العقلية فيهما، فهو موجب للتكرار بالنسبة الى العامين من وجه، أو في الدلالة اللفظية في السابق، وفي الدلالة العقلية هنا، فيأبى عنه أدلتهم كما عرفت، أو في الدلالة العقلية في السابقة، أو في الدلالة اللفظية هنا، فهو محتمل.

فصارت الصور المحتملة أربعة، لكن لا سبيل الى الأوّل منها؛ للزوم إهمالهم العامين من وجه من جهة الدلالة اللفظية، والمطلقين من جهة الدلالة العقلية، وهو بعيد عن أنظار العلماء، وما تراه من التكلم في المسألة السابقة في العامين من وجه من حيث الدلالة اللفظية، فهو من المتأخرين وليس من عنوان العلماء.

ولا الى الثاني؛ لآباء تمثيلهم بالعامين من وجه لا غير في المسألة السابقة، نعم قد يذكرون المطلقين من باب النقض واتحاد الطريق والأولوية.

ولا الى الثالث؛ لما ذكر في الثاني.

ولا الى الأخير؛ للزوم اهمال المطلقين من حيث الدلالة العقلية.

وما يقال من أنه يظهر حكم المطلقين عقلاً بعد معرفة العامين من وجه عقلاً لوحدة الطريق والأولوية، فلا بأس بالحوالة.

ففيه أن القول بعدم جواز الاجتماع في العامين من وجه يلزمه القول بعدم الجواز في المطلقين بطريق أولى، وأما القول بالجواز في العامين من وجه، فلا يلزم القول بالجواز في المطلقين لوجود الفارق، فلا وجه للحوالة والأولوية.

والحاصل أن محل النزاع من تلك الجهة غير محرر، وإن كان الأخير من الأربعة أقرب.

الجهة السادسة: قد ادعى بعض في بحث المطلق والمقيّد اتفاقهم على حمل المطلق على المقيّد مطلقاً مثبتين أم منفيين أم مختلفين، مع أن نزاع القوم هنا: إما فيما ورد له جهة صحّة أو في الأعمّ منه ومما لم يرد به جهة صحّة.

وعلى الأوّل يصير النزاع هنا في المطلق والمقيّد، وعلى الثاني يكون هذا داخلياً في محل النزاع، كما اذا جعلنا النزاع أعمّ من المطلقين ومن العامين من وجه.

فنقول: حينئذ يرد على القوم ايرادان:

أحدهما أن النزاع هنا في المختلفين، نعني عن النزاع عنه في بحث المطلق والمقيّد، فما وجه تكرار العنوان.

وثانيهما: أنهم ذكروا هنا في المختلفين أقوالاً ستة أو أكثر، ومع ذلك اتفقوا على الحمل في بحث المطلق والمقيّد مطلقاً، وهل هذا الاتناقض صرف ويمكن التفصّي عن الاشكال الثاني بوجوه:

الأوّل: أنّ الخطأ من ناقل الاجماع، وأنّه لا اجماع على الحمل في المختلفين في بحث المطلق والمقيّد، ومن لم يقل بالفساد هنا لم يقل بالحمل في المختلفين ثمة.

الثاني: أنّ الغفلة وقعت من القوم في ارتكابهم التناقض، وأنّ الناقل أصاب في دعوى الوفاق.

الثالث: أنّ محلّ النزاع في بحث المطلق والمقيّد في غير المختلفين، وأنما كلامهم فيه في المثبتين، والاتفاق وادّعاء الاتفاق كلاهما منصرفان الى تلك الصورة لا الى المختلفين، وأنما ذكر المختلفين فمن باب الاستطراد.

الرابع: أنّ كلامهم هنا في أنّ المطلق والمقيّد هل هما متنافيان حتّى يحمل أحدهما على الآخر أم لا تنافى بينهما، فلا يحتاج الى الحمل، فمن قال بدلالة النّهي على الفساد قال بوجود التنافى وتحقيق شرط الحمل، ومن نفى دلالة عليه نفى شرط الحمل. وأنما في بحث المطلق والمقيّد، فبعد فرض وجود الشرط والتنزّل من نافي وجوده اتفقوا على الحمل.

والحاصل أنّ النزاع هنا في الصغرى، أي في بيان أنّ التنافى الذى هو شرط الحمل موجود أم لا، وفي بحث المطلق والمقيّد اتفقوا على الكبرى، أي على لزوم الحمل بعد فرض وجود الشرط.

الخامس: أنَّ القوم اتَّفَقوا على حمل المطلق على المقيّد حتّى في المختلفين لكن بقدر المقيّد، بمعنى أنَّ المقيّد كلّما أفاده حمل المطلق عليه، فإنَّ أفاد تقييد الحكم التكليفي أي الوجوب أو الجواز حملوا المطلق عليه، وإنَّ أفاد التّقييد في الحكم الوضعي أعني الفساد وعدم الفساد حمل المطلق عليه أيضاً، فاتّفاقهم ثمّة على حمل المطلق على ما أفاده المقيّد، والنزاع هنا أنّها هو في أنَّ المقيّد كما يفيد تقييد الحكم التكليفي يفيد تقييد الحكم الوضعي أيضاً أم لا، فكلّ من الطائفتين هنا يقول بالحمل ثمّة، لكن بعضهم في الحكم التكليفي فقط، وبعضهم فيه وفي الوضعي.

ثمّ اعلم أنَّ الوجه الثالث فاسد؛ لأنّ الظاهر أنَّ اختلافهم ثمّة أنّها هو في مطلق المطلق والمقيّد، ولذا ذكروا كلّ أقسام المطلق والمقيّد هناك.

وكذا الوجه الرابع؛ لأنّهم تكلّموا ثمّة في الحمل وشرط الحمل معاً، فقالوا: شرط الحمل المطلق على المقيّد كون المحكوم به فيهما متّحداً، وكون السّبب واحداً، والظاهر من جهة حصرهم الشرط في هذين كون هذا الشرط، أي الدلالة على الفساد والتنافي بعد حصول هذين الشرطين مفروغاً عنه ومتّفقاً عليه، فلا وجه لجعل النزاع هنا في الصغروي وهناك في الكبرى، فإنّ النزاع هناك واقع في الصغرى والكبرى معاً.

وكذا الخامس؛ اذ الظاهر من الحمل الحمل من الجهتين الوضعي والتكليف، وإن بناءهم طرّاً على الحمل من الجهتين الاجزاء والرخصة في مثل صلّ ولا تصل في المكان المغصوب، فانحصر الأمر في احدى الغفلتين، ولكن الظاهر الغفلة الأخيرة، فإنّ الظاهر وقوع الوفاق على الحمل وأنّ الناقل مصيب.

الجهة المنهي: في أقسام المنهي عنه.

فاعلم أنّ النهي المتعلّق بالعبادة أو المعاملة إمّا يتعلّق بنفسها أو بجزئها، أو بشرطها، أو بوصفها الداخل، أو بوصفها الخارج أو بشيء مفارق متّحد معه في الوجود، أو بشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود.

وما سوى الأوّل من تلك الأقسام السبعة ينقسم أيضاً الى تلك الأقسام السبعة، فيرتقي الأقسام الى ثلاثة وأربعين، فلا بدّ من التكلّم في كلّ تلك الأقسام السبعة أوّلاً في العبادات، وثانياً في المعاملات.

أمّا المنهي عنه لنفسه في العبادة، فالكلام فيه أوّلاً في تعريفه، وثانياً في ان هذا القسم هل له مصداق في الشريعة أم لا.

أمّا الأوّل، فاعلم أنّ تعلّق النهي بنفس العبادة معناه تعلّقه بطبيعتها من حيث هي، بأن يكون القيود المأخوذة في الكلام قيوداً للتكليف والموضوع لا المكلف به، كأن يقول للحائض: وأنت في حالة الحيض منهيّة عن طيّعة الصلاة، لا أنت منهيّة عن الصلاة الكائنة حال الحيض.

وبعبارة أخرى: المنهي عنه لنفسه هو فيما كان النسبة بين جهة الصّحة العامّة وجهة التّهيّ إن كان هناك جهة صّحة عموماً وخصوصاً مطلقاً بالنسبة الى المأمور والمنهي، كما لو أمر الكلّ بالصلاة وأخرج الحائض من البين.

وبعبارة أخرى: المنهي عنه لنفسه إنّما هو فيما يكون المنهي فيه خالياً عن التكليف بالنسبة الى الطّبيعة المنهي عنها، كما في المثال المذكور. وأمّا اذا كان النهي متعلّقاً بالوصف مثلاً، لم يخرج المنهي عن التكليف بالطّبيعة.

ثمَّ إنّ النهي عن نفس الشيء قد يكون لأجل قبح ذاتي في الشيء، وقد يكون لأجل وصف خارج قبيح باعث للمنع عن نفس الموصوف، وهل مرادهم من تعلّق النهي بالنفس القسم الأوّل أو الأخير أو الأعمّ؟ الظاهر منهم أنّ المراد عنه تعلّق النهي بنفس العبادة كائناً ما كان، سواء كان الداعي هو القبح الذاتي أم الوصف الخارج.

وأما الثاني، فقال بعض بوجود المصدق، وهو صلاة الحائض في قوله عَلَيْهَا (دعي الصلاة أيام أقرائك) ^(١) ونفاه بعض وادّعى أنّه ممّا تعلّق النهي عنه فيه بالوصف، يعنى أنّ الصّلاة الكائنة في حال الحيض منهيّة عنها، لا أنّ الحائض حال الحيض منهيّة عن طبيعة الصّلاة.

ثمَّ إنّ نزاعهم في صلاة الحائض يمكن أن يكون في دلالة اللفظ، ويمكن أن يكون في دلالة الدليل الخارج، ويمكن أن يكون في الأعمّ، الظاهر من المثبتين اثبات الدلالة اللفظية، أو ادّعاء تطابق الخارج معها وعدم معارض لها.

وأما ثمرّة نزاعهم في أنّ الصّلاة الحائض منهيّة عنها لنفسها أو لوصفها، فهي أنّها على الأوّل فاسدة بالاتّفاق من القائلين بدلالة النهي على الفساد، والقائلين بعدم دلالته على الفساد والقائلين بدلالته على الصّحة، سواء قلنا إنّ الأمر العامّ تعدّد مطلوبى، أو تقييدي؛ إذ صحة الطّبيعة فرع الأمر بها: إمّا في ضمن غير ذلك الزمان من الأفراد الزمانية، أو في ضمن تلك الأفراد، أو الأمر بها مطلقاً ولا بشرط.

(١) فروع الكافي ٣: ٨٥، ح ١.

وعلى الأول لا يصح الصلاة في زمان الحيض لعدم الأمر، وعلى الآخرين يلزم الاجتماع الأمرى بين الأمر والنهي فى الواحد الشخصى، وهو الطّبيعة من جهة واحدة؛ اذ المفروض تعلّق النهى بالطّبيعة اللابشرط فى تلك الأزمنة، فكيف يؤمر بها أيضاً حتّى يصح الاتيان بها.

وإن قلنا بتعلّقه بالوصف الخارج، فيحتاج الى الرجوع الى مسألتنا هذه، فان قلنا بدلالة النهى على الفساد فسدت، وان قلنا بعدم دلالة عليه أمكن القول بالصحة أيام الحيض؛ لكون الأمر العامّ تعدّداً مطلوبياً، فيكون الطّبيعة أيام الحيض مطلوبة والخصوصية مبغوضية، فعليها الاتيان بالماهية المطلوبة بعد أيام الحيض، فان أتت بها فى تلك الأيام أتت بالماهية وأثمت للخصوصية، وأمكن القول بالفساد لكون الأمر العامّ ليس تعدّداً مطلوبياً، بل المطلوب الصلاة فى غير أيام الحيض لا الطّبيعة المطلقة.

وإن قلنا بدلالة النهى على الصحة، صحت الصلاة أيام الحيض للاتيان بالطّبيعة وعوقب عليها للخصوصية، وكذا الكلام فى صوم الحائض، لكن يشكل ذلك بوقوع الاتفاق على فساد صلاة الحائض وصومها ظاهراً فلا ثمرة. وأيضاً قد أمرت بعدم قضاء صلاة أيام الحيض، وهو كاشف عن أنّ الأمر العامّ ليس تعدّداً مطلوبياً، فإنّ القائل بتعدد المطلوب، وبأنّ القضاء بالفرض الأوّل، يقول بذلك ما لم يرد دليل على عدم القضاء، والآعلى مذهبه يحصل الكشف عن أنّ الأمر لم يكن تعدداً مطلوبياً، بل كان خلاف ظاهره مراداً أعني المركّب، فلا يتصوّر طلب الماهية على هذا المذهب أيضاً حتّى يكون صحيحة.

ويمكن أن يقال: أنَّ صَحَّة الصَّلَاة بمعنى موافقة الأمر وإن لم يتصوّر في صلاة الحائض بعد الاتفاق على الفساد، لكن الصَّحَّة بمعنى موافقة المحبوبة متصوِّرة، فيكون المراد بالصَّحَّة في مقام ذكر الثَّمرة الصَّحَّة بهذا المعنى الغير المنافي للفساد الشرعي، فيحصل الثَّمرة بالنسبة الى الأقوال في الصَّحَّة والفساد بهذا المعنى، لكن يشكل بأنّه لا دليل على محبوبة الصَّلَاة بالذات، فلعلّ الحسن والقبح فيها بالاعتبارات.

وأما الأمر بالطَّبيعة أعنى قوله (صلّ) فلا يكشف عن الحسن الذاتي؛ إذ بعد الاجماع على الفساد حتّى بالنسبة الى الطَّبيعة كما هنا، لا يحصل العلم بأنّ المراد من الأمر أولاً هو الطَّبيعة من حيث هي، وأنّ داعي الأمر هو هنا حسنها الذاتي حتّى يكشف ذلك عن المحبوبة الدَّاتية.

ويمكن أن يقال: الثَّمرة في وجود المثال وإن لم يوجد في صلاة الحائض وصومها، إلّا أنّ التَّهْي عن صوم يوم النحر أيضاً نهي عن طبيعة الصَّوم لا عن وصفه الداخل، كما توهمه بعض، فيوجد الثَّمرة في التَّفصيل^(١) المذكور في الصَّلَاة هنا، ولا اجماع على الفساد، فمن نذر صوم يوم أو كان واجباً عليه، فصام يوم النحر، صحّ على القول بعدم تعلّق النهي بالطَّبيعة مع دلالة التَّهْي على الصَّحَّة، أو عدم دلالته على الفساد، مع القول بأنّ أمرهم بانضمام التَّهْي عن صوم يوم النحر ذو دلالتين، ويفسد على ما سوى هذين القولين من الأقوال.

(١) في (خ): بالتفصيل.

فان قلت: صلاة الحائض يمكن أن تكون ثمرة فيما اذا انقطع الحيض بعد مضى قدر الصلاة أو أكثر من الوقت الموسع، فلو أتت بالصلاة في وقت الحيض ولم تصبر حتى تطهر فتصلّى في الوقت، فان قلنا بتعلّق النهي بالوصف مع عدم دلالة النهي على الفساد، وكون الأمر ذا دالتين، صحّت الصلاة، فيحصل الثمرة، ولا يمكن القول بأنّها ارتفع عنها الأمر؛ إذ المفروض انقطاع الحيض في الوقت، وليست بحيث لا يمكنها الصلاة الصحيحة.

قلنا: لا دليل على كونها مأمورة بالطبيعة قبل انقطاع الحيض وان أمكن التكليف، والمفروض أنّها قبل ذلك لم تكن مكلفة حتّى بالنسبة الى الطبيعة على ذلك القول أيضاً؛ للأمر بعدم القضاء كما مرّ، بل أخرجت من حيلة المكلفين بالصلاة.

فان قلت: الأمر دائر بين اخراج الحائض، وبين اخراج بعض أحوالاتها عن الأمر بالطبيعة، وهو ما سوى تلك الحالة من أحوال الحيض.

قلنا: لا دليل على رجحان ذلك التقييد على ذلك التخصيص، نعم على القول بتعلّق النهي بالوصف لو قلنا بالتقييد، صحّ ما ذكر لكنّه أوّل الكلام.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّهم نازعوا في أنّ صلاة الحائض منهية عنها لنفسها، أو لوصفها في قوله (دعي) الصلاة أيام أقرائك^(١).

وتحقيق الكلام فيه: أنّ أيام الحيض الواقع في الكلام يمكن أن يكون قيداً للمنهى عنه أي الصلاة، فالمعنى أنّ المرأة منهية عن الصلاة الكانية في أيام

(١) فروع الكافي ٣: ٨٥، ح ١.

الحيض، ويمكن أن يكون قيداً للموضوع وعن مشخصاته، فالمعنى أنك أيتها الحائض بوصف كونك حائضاً منهيّة عن الصّلاة أي طبيعتها، ويمكن أن يكون قيداً للمحمول، أي للنهي، فالمعنى أنك منهيّة أيّام الحيض من الصلاة أي طبيعتها، ويمكن أن يكون قيداً للنسبة بين الموضوع والمحمول، فتكون القضية عرفية عامّة، فالمعنى أنك منهيّة عن الصلاة ما دمت حائضاً، وعلى الاحتمال الأوّل تكون الصّلاة منهيّة عنها لو صفها، وعلى الثلاثة الأخيرة تكون منهيّة عنها لنفسها.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ بعض الحنفية قال: إنّ معنى قوله (دعي الصلاة أيّام أقرائك) هو الأوّل، مستدلاً بأنّه إذا وقع في الكلام هيئة ومادة وقيد، فلا بدّ من تقييد المادّة أولاً بذلك القيد، ثمّ إيراد الهيئة عليها، ففي نحو اضرب يوم الجمعة، يقيّد الضرب أولاً بكونه يوم الجمعة، ثمّ يورد عليه مفاد الهيئة أي الطلب.

ووجه ذلك: أنّه لو لم يكن كذلك لزم التناقض في مثل قولنا (زيداً أعلم من عمرو في الفقه وعمرو أعلم من زيد في الحكمة) فإنّه لو لم يفعل كما قلنا، بل كان المراد من قولنا أعلم الأعلم على الإطلاق، لكان المعنى أنّ زيداً في الفقه أعلم من عمرو مطلقاً، أي في الفقه وغيره، وعمرو في الحكمة أعلم من زيد مطلقاً في الحكمة وغيرها، وهذا تناقض، فلا بدّ من تقييد العلم في الأوّل بالفقه، ثمّ إيراد الأعلميّة فيه، وكذا في الثاني ليرتفع التناقض.

فنقول: فيها نحن فيه: إنّ هاهنا هيئة وهي مادّة وهي الصلاة، وقيداً وهو أيّام الحيض، وقد عرفت أنّ القاعدة تقييد المادّة أولاً بالقيّد ثمّ إيراد الهيئة عليها،

فالمعنى حينئذ أن الصلاة المقيّدة بكونها أيام الحيض منهيّة عنها، وليس هذا إلاّ تعلق النهي بالوصف.

وأما بعض الامامية، فأنكر كون القيد قيداً للصلاة، وقال: لم لا يكون من قيود النسبة الحكمية أو الموضوع؟.

والتحقيق أنّ مقتضى الاستقراء أنّ بعضاً من الموارد لا بدّ فيه من كون القيد قيداً للمادة لا غير، كما مثله بعض الحنفية، وبعض الموارد لا بدّ فيه من كون القيد قيداً للهيئة لا غير، كما في قولنا زيداً علماً من عمرو عند أهل، وعمرو أعلم من زيد عند أهل الروم، وأنّ من الواضح أنّ المراد ليس أعلمية زيد في العلم الذي عند أهل الهند وكذا في الجزء الآخر، بل المراد أفضلية زيد مطلقاً في جميع العلوم عند أهل الهند وبالعكس، وبعض من الموارد وجدناه قابلاً للقسمين، كما في المثال المتنازع فيه.

فالشأن حينئذ في بيان أنّ الهيئة التركيبية من حيث هي حقيقة في القسم الأول مجاز في الثاني، أم العكس، أم مشترك بينهما لفظاً أم معنى، أم الموارد مختلفة في الحقيقية والمجازية، الحقّ أنّنا لم نجد لذلك معياراً مضبوطاً بحسب الموارد، بل أوجدنا الموارد متفاوتة، ولكن نعلم أنّ في الموارد التي يكون القيد غير مقدور للمكلف حدوثاً وبقاءً كالحيض والمرض، يفهم منه عرفاً تعلق النهي بنفس الطبيعة، وأنّ القيد ليس للمادة.

فلو قال السلطان لخدمته: يجب عليكم في كلّ يوم اتيان منّ من البطيخ إليّ، ثمّ قال: أمّا المريض فلا يجب عليه، أو يحرم عليه ذلك أيام المرض، لتبادر منه

سلب هذا التكليف عن المريض. وأمّا ان قال: ان كنت جنباً فلا تصل، ممّا يكون القيّد فيه مقدوراً من حيث البقاء، وعدم البقاء وان لم يكن مقدوراً من حيث الحدوث، لم يفهم منه سلب التكليف عن الصلاة، نعم لو قال دع الصلاة في السفر، فهم منه نفى التكليف.

فظهر أنّ الموارد مختلفة، وإنّ فيما نحن فيه يفهم العرف تعلّق النهي بالطبيعة. فنقول حينئذ مراد النافي بكون النهي متعلّقاً بالنفس: إمّا نفى وجود المنهي عنه لنفسه رأساً، فيدفعه هذا المثال، وإن كان مرادهم^(١) نفى كون صلاة الحائض من هذا الباب، فيدفعه فهم العرف، فالحقّ أنّ الصّلاة في هذا المثال منهي عنها لنفسها.

و أمّا المنهيّ عنه جزئه في العبادة، فهو ان يتعلّق النهي بالعبادة، بمعنى تعلّقه بجزئها مستقلاً لها أو بها مقيّداً بهذا الجزء.

ثمّ إنّ ذلك النهي عن العبادة: إمّا لأجل فقدان الجزء، أو لأجل وجوده فاسداً، وأيضاً إمّا أن يكون النهي متعلّقاً بها بطريق التقييد بالجزء، كقوله (لا تصلّ مع قراءة العزيمة) أو يكون النهي متعلّقاً بالجزء مستقلاً، كقوله (لا تقرأ العزيمة في الصلاة).

ثمّ إمّا أن يكون النسبة بين الجزء المنهي عنه ونفس العبادة عموم مطلق كما مثلنا، أو من وجه كقوله (لا تقرأ العزيمة وعلى التقادير إمّا أن يتعلّق النهي بنفس الجزء، كقوله (لا تقرأ في الأخيرتين) أو بجزء الجزء كقوله (لا تقرأ

(١) في (خ): مراده.

العزيمة في الصلّاة) ان قلنا انّ الدّاعي عن التّهي عن الجزء أنّها هو آية السجدة، فالسورة بوصف اشتغالها على ذلك الجزء منهيّة عنها، أو بوصف لازم^(١) كهذا المثال أيضاً.

ان قلنا انّ الدّاعي عن التّهي عن السورة هو الكيفية المكتتفة بها السورة التي هي من مشخصاتها، أو بوصفه الخارج كقوله (لا تركع في المكان المغصوب) أو لا تسجد على التراب المغصوب، أو بشيء مفارق متّحد معه في الوجود كقوله (لا تغصب في الركوع) أو بشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود كقوله (لا تنظر الى الأجنبية في الركوع، أو بشرطه إمّا لأجل فقدان شرط الجزء، كقوله (للعاري لا تركع) أو لأجل وجود شرط الجزء فاسداً، كستر العاري بالمغصوب عند الركوع، فالركوع الذي هو جزء العبادة منهي عنه لأجل فساد شرطه.

وأما العبادة المنهي عنها لشرطها، فأمّا أن يكون المنهي فيها لأجل فقد الشرط، كالنهي عن الصلاة بلا طهارة، أو لأجل وجوده فاسداً، كالنهي عن الصلاة مع الطهارة بالمغصوب.

ثمّ إمّا أن يكون الشرط عبادة كنفس المشروط، كالوضوء المفقود، أو الموجود بالمغصوب، أو معاملة كالستر المفقود، أو الموجود بالمغصوب.

ثمّ انّ التّهي عن العبادة للشرائط^(٢): إمّا بطريق التقييد، كقوله (لا تصلّ وأنت متطهّر بالمغصوب) وإمّا بطريق النهي عن الشرط مستقلاً، كقوله (لا

(١) في (خ): بوصفه اللازم.

(٢) في (خ): للشرط.

تتطهر بالمغصوب للصلاة، أو لا تستر به فيها، ثم النسبة: إمّا عموم مطلق كما مرّ، أو عموم من وجه، كقوله (لا تتوضأ ولا تستر بالمغصوب).

ثمّ النهي: إمّا متعلق بالشرط لنفسه، أو لجزئه كغسل اليد منكوساً، أو بوصفه الداخل أو الخارج الى آخر الأقسام.

وأما العبادة المنهي عنها لوصفها الداخل، فالكلام فيه أولاً في تعريف الوصف اللازم، ثمّ في مثاله.

أما الاول، فهو عبارة عن الكيفية المكيّفة لذات الشيء، بحيث تكون تلك الكيفية من مقوماته، ويكون تغير تلك الكيفية موجباً لتغير الشخص وتبدله بشخص آخر، كالجهر والاختفات بالنسبة الى القراءة، فخرج الجزء لكونه داخلياً في الشيء لا من كفياته، وكذا الوصف المفارق لأنّ تغييره لا يوجب تغير الشخص وتبدله، كغصبية المكان فإنّه لو تبدل عدم رضا المالك في أثناء الصلاة برضائه، لم يتبدل فعل الفاعل بذلك ولم يخرج عن تشخصه، بخلاف اختلاف القراءة جهراً واختفاءً.

والحاصل أنّ السرير مثلاً له اجزاء وهي الخشب ونحوه، وكيفية لا ينفك عنها السرير، بحيث لو خلعناها عنه لخرج^(١) عن نوع السريرية أو عن شخصها. فان قلت: أنّك تقول أنّ الغصب وصف متّحد مع الصلاة في الوجود، وتقول أيضاً أنّه وصف خارج، وبينهما تناف؛ اذ بعد اتّحاد الوجود حقيقة يلزم من انتفاء أحد الموجودين انتفاء الآخر، فكيف تقول أنّ تغير الوصف الخارج لا يوجب تغير الشخص والذات؟ مع أنّه متّحد مع الذات بوجود واحد.

(١) في (خ): خرج.

قلنا: الاتحاد في الوصف الخارج صوري، بمعنى أنه يصح عرفاً حمل أحدهما على الآخر، لا اتحاد حقيقي كما في الوصف اللازم حتى يلزم ما ذكر.

وأما الثاني، فهو نحو النّهي عن الصلاة بالجهر والاختفات، ثم إن هذا أيضاً ينقسم الى الأقسام السبعة: من التعلق بالنفس، أو الجزء الى آخر الأقسام.

وأما العبادة المنهي عنها لوصفها الخارج، فقد ظهر تعريفها من سابقه، وأما المثال^(١)، فكقوله (لا تصل في الدار المغصوبة) ويجري الأقسام السبعة هنا أيضاً، فاستخرج الأمثلة.

وأما القسمان الأخيران^(٢)، فهما واضحان تعريفاً ومثالاً، كقوله (لا تغصب) أو (لا تغصب في الصلاة) وقوله (لا تنظر الى الأجنبية) أو (لا تنظر الى الأجنبية في الصلاة) والأقسام السبعة جارية هنا أيضاً.

ثم أنه يظهر من بعض أن القسمين الأخيرين مذكوران هنا تطفلاً، والآفهما خارجان عن محل النزاع، بل هما من أمثلة المسألة السابقة؛ لكون النسبة عموماً من وجه.

وأنت خبير بأنه يمكن فرض المثال في القسمين الأخيرين، بحيث يدخل في محل النزاع، كما مثلنا من قوله (لا تغصب في الصلاة) و(لا تنظر الى الأجنبية في الصلاة) فإن النسبة فيها عموم مطلق.

(١) في (خ): للمثال.

(٢) في (خ): الأخيرين.

وأما المعاملة المنهي عنها لنفسها، فتعريفها ما مرّ في العبادة من كون متعلّق
النّهي الطّبيعة من حيث هي، بأن يكون القيود قيوداً للنّهي أو المنهي أو النسبة
الحكمية لا المنهي عنه، وأما مثال ذلك فقليل أنّه كالنّهي عن نكاح الخامسة، وبيع
العبد والسّفية.

وفيه أنّ البيع والنّكاح عقد مرّكب من إيجاب وقبول، كلّ منهما صدر عن
شخص، وكلّ منهما منهي عن جزء المعاملة بنفسه لا عن المرّكب من حيث هو؛
إذ الشخص لا ينهي عن فعل غيره، حتّى أنّه لو تولّى طرفي العقد وحده، لكان
منهيّاً عن كلّ جزء بنهي على حدة واستحقّ عقابين، فلا نهي هنا يتعلّق بالمرّكب.
نعم يمكن التمثيل بطلاق الوليّ، فإنّه منهي عن ماهية الطّلاق؛ لأنّ الطّلاق
من أخذ بالساق. وفيه أنّه منهي عن طلاق زوجة المولّى عليه لا عن ماهيّة
الطلاق؛ لأنّ له طلاق زوجته.

ويمكن التمثيل بطلاق السّفية إن قلنا بعدم جواز طلاقه رأساً كما قيل
ظاهراً.

والأحسن التمثيل بالنّهي عن ذبح الدّميّ، فإنّ الدّميّ منهي عن طبيعة
الذّبح، أي التزكية الشرعية، فلا يقال إنّ الدّميّ غير منهي عن ذبح الكلب، فلا
وجه لجعل هذا مثلاً للنّهي عنه لوصفه اللازم، كما صدر عن بعض، فتأمّل^(١).

(١) وجهه أنّه ليس هنا لفظ حتّى يلاحظ أنّ ظاهر تعلّق النّهي بطبيعة الذّبح أو بوصفه
اللازم، فإنّ المثال بالذات قابل للوجهين، كالنّهي عن صلاة الحائض؛ إذ يمكن كون
الذّمية قيداً للموضوع وللنّهي عنه.

وأما المعاملة المنهي عنها لجزئها، فقد مثل ببيع الغاصب مع جهل المشتري، ان قلنا بأن البيع عبارة عن نفس الايجاب والقبول الناقلين للملك، والآ فعلی القول الآخر فالأمثلة كثيرة واضحة.

وفيه أولاً أنه لا حاجة الى التقييد بجهل المشتري؛ لأن نظره الى أنه لو كان عالماً أيضاً لكان المعاملة منهيّة عنها لنفسها، وقد عرفت أنها على هذا أيضاً تصير منهيّة عنها لجزئها بالنسبة الى كلّ من الموجب والقائل.

وثانياً: أن القول الآخر هو أن البيع الايجاب المقترن بالقبول، ولا يتفاوت هذا المثال بالنظر الى القولين في كونه منهيّاً عنه لجزئه، فلم ردّد بين القولين، وعلى أيّ تقدير فالنهي في المثال أنّما تعلّق بالجزء لأجل الوصف الخارج، أي المغصوبة الحاصلة في البيع.

وأما المعاملة المنهي عنها لشرطها، فالنهي فيها قد يكون لأجل فقد الشرط، كبيع الملاقيح لعدم القدرة على التسليم، وقد يكون لفساد الشرط، كالنهي عن الذبح بغير الحديد في غير الضرورة، فإن شرط الذبح كونه بالحاد وبالحديد فلو ذبح بالحاد وبغير الحديد فسد الشرط وفسدت المعاملة، هكذا قال بعض من جعل ذبح الذمّي من المنهي عنه لوصفه اللازم.

وأنت خبير بأنّه لا فرق بين المثالين؛ اذ لو كان تغير الذمّيّة في الذابح موجباً لتغير الشخص لكونها وصفاً لازماً، فكذا تغير الحديدية في الآلة، فالأحسن جعل هذا أيضاً مثلاً للوصف اللازم بعد جعل ذلك مثلاً له.

وأما المعاملة المنهي عنها لوصفها اللازم، فكالتنهي عن بيع الحصاة، وعن البيع جهراً مثلاً.

وأما التمثيل بالنهي عن ذبح الذمّي، ففيه أن هذا يحتمل أمور:
الأول: كون الشخص بوصف الذمّة منهياً عن ماهيّة الذّبح، وإن كان الذّبح
بطريق المسلمين.

الثاني: كونه منهياً عن الذّبح الواقع حال الذمّة، وإن كان الذّبح بطريق
المسلمين.

الثالث: كون المراد أن الذّبح بطريق أهل الذمّة منهي عنه، وإن صدر عن
المسلم.

وعلى الأوّل يكون منهياً عنه لنفسه، وعلى الأخيرين منهياً عنه لوصفه
اللازم، ومن أين لك تعيين أن هذا منهي عنه لا لنفسه بل لوصفه، وأما ما قلنا
سابقاً من أنه منهي عنه لنفسه، فهو أيضاً من باب الاحتمال وإمكان التمثيل.

وأما المعاملة المنهي عنها لوصفها الخارج، فكالتّهي عن بيع مال الغير، والبيع
مع الأجنبية مثلاً، وبيع العنب ليعمل خمرًا، وأما التّهي عن بيع الخمر، فهو نهي
عن الشيء لوصفه اللازم.

وقد يمثّل لهذا القسم بالنّهي عن الصلاة متكتّفاً أن لم يعلم اعتبار ذلك
الوصف قبل النّهي عن الشارع وجوداً وعدماً، وأنت خير بأنّ التّقيد بهذا القيد
لا وجه له.

وأما المنهي عنه لشيء مفارق متّحد معه في الوجود، فكالتّهي عن الغصب
كقوله (لا تغصب) أو (لا تغصب في البيع).

وأما المنهي عنه لشيء مفارق غير متّحد معه في الوجود، فكقوله (لا تنظر الى
الأجنبيّة) أو (لا تنظر الى الاجنبية في البيع).

إذا عرفت تلك الأقسام، فاعلم أنّ العبادة المنهي عنها لنفسها خارجة عن محلّ النزاع؛ للاتّفاق على الفساد كما مرّ دليhle. نعم يمكن النزاع فيه من حيث دلالة اللفظ، وكذا ليس من النزاع الصورة الأخيرة من السبعة عبادة ومعاملة؛ للاتّفاق على عدم الفساد أيضاً ظاهراً، إلا أن ينزع في دلالة اللفظ أيضاً لكنّه بعيد، بل الظاهر اتّفاقهم على عدم الدلالة على الفساد أيضاً فتأمل.

وأما المعاملة المنهي عنها لنفسها، فقد يتوهم من بعض خروجها عن النزاع، لكنّه مجهول المآخذ، ولا يجري الدليل المذكور في العبادة هنا، فالأحسن ادخاله في النزاع.

الجهة الثامنة: هل النزاع في كلّ أقسام النّهى من الأصل والتبعية والنّفسي والتوصلي واللفظي واللّبي، أم يختصّ ببعض منها، أو القدر المعلوم خروج النّهى التبعية عن النزاع لما ذكروها من أنّ ثمرّة النزاع في بحث أنّ الأمر بالشيء يقتضى النهي عن ضده الخاصّ أم لا، أمّا هي أنّه ان قلنا بالافتضاء فسد الضدّ إن كان عبادة، وإلا فلا يفسد، مع أنّ القائل بعدم الدلالة على النهي عن الضدّ قائل بالنهي التبعية عن الضدّ من باب المقدّمة الآ من يمنع المقدّمة.

وأما التوصلي فالظاهر دخوله في النزاع كالتّفسي، وكذا دخول اللفظي قطعي، واللّبي أيضاً داخل لجريان الدليل العقلي المذكور في البحث فيه أيضاً، وقولهم أنّ النزاع هنا في الدلالة اللفظية يريدون منه أنّ النزاع في جهة فهم العرف، بمعنى أنّه هل يفهم ورود النّهى اللفظي أم اللّبي على جهة الصّحة أم لا، فتدبّر ونحن ان شاء الله نتكلّم في جميع الجهات.

المقدمة السادسة: في ثَمرة النزاع.

فان قلنا بدلالة النهي على الفساد، فلا بدّ من الحكم بفساد العبادة أو المعاملة، ثمّ ان كانت ممّا ورد له جهة صحّة، فالأصل مع عدم الفساد، لكن ورد عليه الدليل الاجتهادي، والّا فالأصل هو الفساد الموافق للدليل الاجتهادي.

وان قلنا بدلالته على الصحّة، فلا بدّ من الحكم بصحة العبادة أو المعاملة، وان قلنا بالدلالة على الصحّة فيها أيضاً، ثمّ إن كانت ممّا ورد فيه له جهة صحّة تعاضد أصالة الصحّة مع الدليل الاجتهادي، والّا فيصير مقتضى اللفظ مخالفاً لأصالة الفساد.

وان قلنا بعدم الدلالة على الصحة ولا على الفساد، كان مقتضى أصالة الاشتغال الفساد في العبادة ومقتضى أصالة الفساد الفساد فيها وفي المعاملة، ثمّ إن كان في المقام جهة صحة للعبادة أو المعاملة، وكانت واردة على الأصل، فيحكم بالصحة أيضاً وإلّا فلا.

المقدمة السابعة: في تأسيس الأصل.

ولا ريب في أنّ القول بالدلالة على الفساد مخالف للأصل؛ لتوقيفية الألفاظ والدلالات، ولأصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه جهة صحّة. وأمّا أصالة عدم ارادة المتكلم الفساد، وأصالة عدم التفات الواضع اليه، فهما وإن كانتا جاريتين لكنهما ليستا عندنا بمعتبرتين.

وأما الدلالة على الصحّة، فهي أيضاً خلاف الأصل؛ لما ذكر من التوقيفية، ولأصالة عدم التخصيص والتقييد فيما ورد فيه للمعاملة أو العبادة جهة فساد كما ستعرف، ولأصالة عدم الارادة وعدم الالتفات ان اعتبرناهما.

إذا تمهّد تلك المقدمات، فهاهنا مقامات:

الأول: في دلالة النهي على الفساد في العبادة بفهم العرف، فاعلم أن المنهي عنه لنفسه من العبادة يدلّ فيها النهي على الفساد عقلاً، بل اتفاقاً ولفظاً على التحقيق لفهم العرف.

وأما المنهي عنه بجزئه^(١) من العبادة، فإن كان النهي لفقد الجزء، فهو خارج عن النزاع والعبادة فاسدة اتفاقاً، لا للنهي بل لفقد الجزء، وإن كان لفساد الجزء الموجود والنهي تعلّق بالعبادة بطريق التقييد، نحو لا تصلّ مع قراءة العزيمة، فالكلام فيه: إمّا من جهة العقل، فقد مرّ أن العقل لا يمنع من صحّة الصلّة مع قراءة العزيمة؛ لأنّ كلّ القراءة الذي هو جزء الصلّة مأمور به من حيث هو، والمكلف بسوء اختياره أو جده في ضمن الفرد المحرّم من جهة الخصوصية لا من جهة الكلّي الموجود في ضمنه.

وما يقال من أنّه بعد إيجاد القراءة في ضمن الفرد المحرّم: إمّا أن يكون المأمور به الكلّي الموجود في ضمن الفرد المباح، فلا يصحّ هذه الصلّة، أو الكلّي الموجود في ضمن الفرد المحرّم، فهو ممّا يأباه القائل بجواز الاجتماع أيضاً، أو الكلّي اللابشرط، فلا معنى له؛ إذا الأمر بالكلّي من حيث هو فرع حسن الكلّي من حيث هو، والكلّي له فردان محبوب ومبغوض قد انتزع الكلّي منهما.

فلا يمكن أن يكون الكلّي محبوباً صرفاً؛ إذ المنتزع من المحبوب والمبغوض إمّا أن يكون محبوباً صرفاً، فهو ترجيح بلا مرجّح، وإمّا أن يكون انتزاع الشخص

(١) في (خ): لجزئه.

بطريق المحبوبيّة الصّرفة، فهو ترجيح بلا مرجّح، فلا يكون الكلّي من حيث هو محبوباً، فلا يكون من حيث هو مأموراً به، بل المأمور به هو الكلّي في ضمن الفرد المباح، فلا يكون في ضمن الفرد المبغوض صحيحاً، فلا يجوز الاجتماع. مدفوع بأنّ الكلّي من حيث هو محبوب في ضمن الفردين، ومبغوضيّة الفرد أنّها هو من حيث الخصوصية لا من حيث هو كلّ، فالاجتماع عقلاً جائز، وأنّما الكلام في فهم العرف.

والحقّ أنّ العرف يفهم التقييد، فلو قال المولى لعبده: ركّب المعجون الفلاني، وقال أنّ من أجزائه الجوهر الفلاني، ثمّ قال: لا تركّب المعجون من الجوهر الصّغير، يفهم منه التقييد، وأنّه لو أتى بالمعجون مركّباً من الجوهر الصّغير لم يكن ممثلاً، وإن كان لفساد الجزء الموجود، لكن النّهي تعلّق بالجزء مستقلاًّ مع تعيين المحلّ أي العبادة، كقوله (لا تقرأ العزيمة في الصّلاة) فالكلام فيه من جهة العقل فيه ما مرّ.

وأما من جهة اللفظ، فالعرف يفهم التقييد، أي يفهم أنّ هذا الفرد والكلّي الموجود في ضمنه ليس مطلوباً، ويفهم أيضاً أنّ عدم العزيمة شرط في صحّة الصلاة، فيحكم بالفساد من هاتين الجهتين، وهاتان الجهتان موجودتان في صورة النّهي بطريق التّقييد أيضاً.

وأما أن يكون لفساد الجزء مع تعلّق النّهي بالجزء مستقلاًّ من دون ذكر المحلّ، كقوله (لا تقرأ العزيمة) بعد قوله (اقرأ في الصّلاة) فالنسبة عموم من وجه.

ونقول هنا: أنه لا شك في فقدان الجهة الأولى من الجهتين، وهو فهم التقييد، وأنما الاشكال في وجود الجهة الثانية أعني الاشتراط، والحق أن العرف أيضاً يفهم الاشتراط والتقييد، وإن لم يَأْبِ العقل عن الاجتماع.

وأما المنهي عنه لشرطه، فيتصور فيه الصور الأربعة المذكورة في الجزء: من فقد الشرط ووجوده فاسداً بطريق تعلق النهي بطريق التقييد، أو الاستقلال مع تعيين المحلّ، أو بدون تعيينه كالصلاة بلا طهارة، وكقوله (لا تصلّ مع السّاتر الغصبي) وقوله (لا تستر بالمغصوب في الصّلاة) وقوله (لا تستر بالمغصوب).
أما القسم الأول، فهو فاسد اتفاقاً؛ لفقد الشرط لا للنهي فهو في الحقيقة خارج عن البحث.

وأما القسم الثاني، فالكلام فيه بل في جميع أقسام الشرط ما عدا الأول من جهة العقل ما مرّ من جواز الاجتماع، وأما من جهة العرف فالحق أنه يفهم التقييد، سواء كان الشرط عبادة أم معاملة، فيفسد العبادة.
وأما القسم الثالث، فهو أيضاً كذلك بقسميه، إلا أن بعضهم ظاهراً أنكر الدّلالة على الفساد إذا كان الشرط المنهي عنه بالاستقلال مع تعيين المحلّ معاملة، ولكن فهم العرف ينفيه.

وأما القسم الرابع، ففي العبادة من الشرائط، كقوله (صل ولا تطهر بالمغصوب) يفهم عرفاً تقييد الطهارة واشتراطها بعدم كون الماء مغصوباً، فيدلّ على فساد الوضوء فيفسد الصّلاة.

وأما في المعاملي من الشرط، كقوله (الستر شرط الصلاة) ثمّ قال: لا تستر بالمغصوب، فالعرف لا يفهم الفساد والتقييد.

وأما المنهي عنه لوصفه الداخل، ففي صورة فقدان الحكم ما مرّ، وفي صورة وجوده فاسداً، فالكلام فيه من جهة العقل ما مرّ، ومن جهة اللفظ فالعرف على الظاهر يفهم التقييد في جميع الصور، كما لو قال: خطّ ثوبي هذا ولا تحطه بالخيطة الرومية، أو صلّ ولا تصلّ جهراً، أو لا تجهر في الصلاة، أو لا تجهر بصوتك، ففي الكلّ يفهم الفساد حتّى في الأخير، كما لو قال: خطّ ثوبي ثمّ قال لا تحطه بالرومية، بأنّ نهي عن الخيطة الرومية من دون تعيين المحلّ.

وأما المنهي عنه لوصفه الخارج أو النهي عن شيء مفارق متّحد معه في الوجود أو غير متّحد، فإنّ كان النهي فيها بطريق التقييد أو الاستقلال مع تعيين المحلّ فهم الفساد عرفاً، كما لو قال: لا تصلّ في الدار المغصوبة، أو لا تغضب في الصلاة، أو لا تنظر الى الأجنبية في الصلاة، أو لا تصلّ مع النظر الى الأجنبية، وإنّ كان بطريق الاستقلال من دون ذكر المحلّ، كقوله (لا تغضب أو لا تنظر الى الأجنبية) لم يفهم الفساد، كما لو قال: خطّ ثوبي ولا تكن في المكان الفلاني، فتدبّر.

ثمّ إنّ النهي هل هو بكلّ أقسامه من الأصلي والتبعي والتّفسي والغيري واللفظي واللبّي يدلّ على الفساد فيما ذكر من العبادات أم يختص ببعض؟
الحقّ عدم دلالة النهي التبعي على الفساد، فلو قال: اقض فوراً بعد قوله صلّ بعد زوال الشمس مخيراً في التأخير الى الغروب، لم يفهم منه فساد الصلاة الأدائية في أوّل الوقت ممّن عليه قضاء، مع أنّ النهي التبعي موجود؛ لأنّ ترك الصّلاة الأدائية مقدّمة لفعل القضاء على المختار، خلافاً لسلطان العلماء حيث أنكر المقدّمية من الطرفين.

على أنّ ظاهر العلماء أيضاً عدم دلالة النهي التبعية على الفساد، حيث قالوا: أنّه على القول بعدم دلالة الأمر بالشيء على النهي عن ضده الخاص لم يفسد العبادة مع وجود النهي التبعية المقدمى عند غير السلطان ومن تبعه.

وأيضاً لا شكّ في عدم دلالة النهي التوصلّي على الفساد لفهم العرف، فلو قال: لا تصلّ في الدار المغصوبة، وعلمنا أنّ الداعي على النهي عن هذا الفرد ليس إلاّ عدم وجود الغضب في الخارج، وأنّ ترك هذا الفرد من الصلاة من مقدّمات ترك الغضب، وأنّ النهي عن هذه الصلاة لا لمبغوضية الصلاة نفسها، بل لأنّ تركها مقدّمة لحصول ترك الغضب، وأنّ النهي لأجل التوصلّ الى شيء آخر، لم يفهم العرف الفساد.

وأما اذا علم أنّ النهي ليس للتوصلّ^(١)، أو شككنا في أنّه للتوصلّ أم نفسي، وكذا في باقي الأقسام، فالنهي يدلّ على الفساد.

ثمّ إنّ الحقّ فيما اخترناه من دلالة النهي على الفساد دلالته على الفساد السنخي، أي الاشتراط لا الفساد الإتي لفهم العرف وان كان ظاهر الفقهاء الفساد الإيني لكنه بعيد، فلو قال لعبد: اشتر اللحم، ثمّ قال: لا تشتّر لحم البعير، ثمّ اشتراه سهواً لم يكن ممثلاً.

المقام الثاني: الحقّ عدم دلالة النهي لفظاً على الفساد في المعاملات نفسياً أم غيره، تعلق النهي بنفس المعاملة، أم بجزئها، أم بشرطها، أم بغيرها؛ لفهم العرف، فلو قال: الطلاق يوجب الفراق والعدّة، ثمّ قال للسّفيه: لا تطلق، لا

(١) في (خ): بالتوصلّ.

يفهم منه فساد الطلاق ولا صحته، أو قال: إن البيع عند معلومية العوضين وغيرها من الشروط يوجب النقل والانتقال، ثم قال: لا تبع يا فلان أو لا تبع وقت النداء، لم يفهم الفساد.

وسره: أن المعاملة من الاسباب الشرعية والأحكام الوضعية، وصحتها عبارة عن ترتب الأثر، ولا منافاة بين الصحة بهذا المعنى مع الحرمة، كما لو قال: السقمونيا مسهل للصفرء، ثم قال: لا تشربه، لم يفهم منه عدم التأثير إذا شربه. نعم لو كان مقتضى صحة المعاملة مما يناقض النهي ويضاده، كقوله (أحل الله البيع) ^(١) لفهم الفساد، لكن لا لأجل النهي، بل لأجل حصول المناقضة بين النهي والمقتضى، فيفهم أن المراد حلية ما عدا صورة النهي، لكن المقتضى غالباً ليس منحصراً فيما يضاد النهي بل المقتضى غالباً يكون من الخطابات الوضعية كقوله (التقى الختانان وجب المهر) ^(٢) وأما قوله (البيعان بالخيار ما لم يفترقا) ^(٣) فلا يقتضى الصحة وضعاً؛ لوروده مورد حكم آخر، فلا وجه لتمثيل بعض للمقتضى الوضعي بذلك، بل في المثال الأول أيضاً كلام سيجيء.

والحاصل أن النهي بلفظه من حيث هو لا يدل عرفاً على الفساد في المعاملات.

فان قلت: لو قيل إن نكاح الأخت حرام، فهم الفساد.

(١) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٢) فروع الكافي ٦: ١٠٩، ح ١.

(٣) فروع الكافي ٥: ١٧٠، ح ٦.

قلنا: فهم الفساد هنا للقريئة، وهي غلبة فساد المحرمات النسبية والرضائية. فان قلت: هكذا يتمسك بالغلبة في كل النواهي الشرعية، فنقول: أن المشافهين فهموا من النواهي الفساد للغلبة.

قلنا: الغلبة طارية، ولم تكن حين ورود نواهي الشرع موجودة.

المقام الثالث: بعد ما عرفت أن مقتضى النهي في المعاملة من حيث اللفظ ليس هو الفساد، فاعلم أن المعاملة المحرمة: إما محرمة أصلية كحرمة بيع الخمر والرباء، وإما عرضية كالنهي عن بيع العبد مالا بغير إذن مولاه مثلاً.

ثم الأصلية: إما تبعية، كما لو أمر بصلاة الجمعة فوراً، فهو يقتضى النهي التبعية عن البيع وقت النداء المفوت للجمعة، ولو نهي عن بيع وقت النداء المفوت لفظاً أيضاً، كما نهي عقلاً لكان ذلك النهي الصادر من الشرع صريحاً لأجل التوصل الى الجمعة نهياً توصلياً.

وأما ليس بتبعية ولا توصلية، فاجعل المحرمات الأصلية الغير التبعية والتوصلية قسماً، والمحرمات الأصلية التبعية والتوصلية قسماً آخر، والمحرمات العرضية قسماً ثالثاً.

فالمحرمات العرضية الأصل فيها الصحة، والرواية^(١) الآتية أيضاً تدل على ذلك، والمحرمات الأصلية التبعية والتوصلية أيضاً الأصل فيها الصحة، ولا يدل عليها الرواية لا صحة ولا فساداً.

(١) فروع الكافي: ٥: ٤٧٨، ح ٣.

وأما المحرّمات الأصلية الغير التبعية والتوصّلية، فالأصل فيها عندنا الفساد عند الشكّ في الصّحة والفساد بعد التّهي، بمعنى أنّ الأصل انما كان هو الفساد، ثمّ ورد عليه جهة الصّحة عموماً، كقوله (أحلّ الله البيع) ثمّ ورد عليه الدليل الاجتهادي الحاكم بالفساد عموماً إلاّ ما خرج، وذلك لوجهين:

الأوّل: الاستقراء، فإنّا وجدنا غالب المحرّمات الأصلية من المعاملات فاسدة بدليل خارج، فيلحق المشكوك بالغالب.

الثاني: صحيحة زرارة عن المملوك تزوّج بغير اذن سيّده، فقال: ذاك الى سيّده إن شاء أجاز وإن شاء فرّق بينهما، قلت: أصلحك الله أنّ الحكم بن عتيبة وابراهيم النخعي وأصحابهما يقولون: إنّ أصل النكاح فاسدة ولا تحلّ أجازة السيّد له فقال ابو جعفر عليه السلام انه لم يعص الله أنّما عصى سيّده، فاذا أجازة فهو له جائز^(١).

ولا بدّ من حمل الرواية على خلاف ظاهرها؛ لأنّ ظاهرها أنّه لم يعص الله رأساً، مع أنّ عصيان السيّد عصيان الله تعالى، فالمراد على ما هو الأظهر أنّه لم يعص الله بالأصالة، بل عصى سيّده أصالة وخالفه تبعاً؛ لأنّ النكاح بالأصالة من الشارع المقدّس صحيح، فمقتضى مفهوم التعليل حينئذ أنّه ان عصى الله بالأصالة، فسدت المعاملة للعلّة المنصوصة، فهي بمفهومها دلّت على فساد المحرّمات الأصلية من المعاملات، وبمنطوقها على صحّة المحرّمات العرضيّة التي منها نكاح العبد بغير اذن سيّده.

(١) فروع الكافي ٥: ٤٧٨، ح ٣، تهذيب الأحكام ٧: ٣٥١ برقم: ١٤٣٢، من لا يحضره الفقيه ٣: ٣٥٠ برقم: ١٦٧٥.

وأما التبعية والتوصلية من المحرمات الأصلية، فلا ينصرف إليها العصيان، فلا يدخل نحوهما في الرواية، ويبقى تحت الأصل.

وقيل في توجيه الرواية: إنَّ المراد من العصيان فيها مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع، بمعنى أنَّه لما كان في مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدلُّ على صحَّة الفضولى بعد الاجازة فيصح، وعدم اذن السيّد غير مضرّ وبالجمله وليس العقد خالياً عن مقتضى الصحَّة وإن كان معلقاً على إذن المولى أيضاً.

والفرق بين هذا وما قلناه أنَّه على ما قلنا يلزم فساد المحرمات الأصلية الغير التبعية والتوصلية كبيع الخمر، وعلى ما ذكره يكون بيع الخمر ونحوه صحيحاً؛ لوجود مقتضى الصحَّة، كأحلَّ الله البيع، ويكون الفاسد من المعاملة حينئذ ما ليس له جهة صحَّة كالقمار.

وحاصل ما ذكره أنَّ المراد من قوله (لم يعص الله) أنَّه لم يخالف مقتضى الحكم الوضعي من الشارع، بل خالف الحكم التكليفي للسيّد.

وفيه أولاً: أنَّ هذا الحمل أي حمل قوله (لم يعص) على مخالفة الحكم الوضعي لا التكليفي بعيد من ظاهر الخطاب، بل هو مجاز؛ اذ المتبادر من العصيان مخالفة الحكم التكليفي، وأما نحن فقد ارتكبنا تقييداً في العصيان وقلنا: إنَّ المراد منه مخالفة الحكم التكليفي الأصلي، وهو أولى من المجاز.

وثانياً: أنَّه مستلزم للتكليف؛ اذ المراد من العصيان الثاني مخالفة الحكم التكليفي، ومن الأوّل الوضعي.

وثالثاً: أن ما ذكرناه اقرب عرفاً، فهو أقرب المجازات.

بقي الكلام في أمرين:

الأول: أنه ما الدليل على حجّية الاستقراء وخبر الواحد في المسألة الأصولية؟.

والجواب: أن المسألة فرعية، لتعلّقها بفعل المكلف بلا واسطة

الثاني: أن هذا الاستقراء والخبر معارضان مع الأدلة المقتضية للصحة، كأحلّ الله البيع، والنسبة بين مفهوم التعليل وذلك المقتضى كسائر مقتضيات عموم من وجه؛ إذ الرواية شاملة لفساد البيع المحرم بالأصل وغير البيع المحرم بالأصل من المحرمات الأصلية، (وأحلّ الله البيع) شامل لصحة البيع محللاً أم محرماً أصلياً أم عرضياً، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات، مع أنّك قلت بتقديم الرواية مطلقاً.

قلنا أولاً: إنّ فهم العرف يقتضى ورود الخبر والاستقراء على تلك المقتضيات الخاصة، كقوله (صلّ) والعامة كأوفوا بالعقود.

وثانياً: سلّمنا عدم المرجح، فتعارضاً وتساقطاً، فيرجع بعد انتفاء جهة الصحة الى الأصل الاصيل وهو الفساد.

احتجّوا لدلالة النّهي على الفساد في العبادات والمعاملات بوجهين:

الأول: أن علماء الأعصار في كلّ الأمصار^(١) لا يزالون يستدلّون بالنّهي على الفساد، وذلك كاشف عن اتفاقهم عليه.

(١) في (خ): الأعصار.

وفيه أولاً: منع تحقق الوفاق؛ اذ المشهور على التفصيل.

وثانياً: منع اعتبار الاتفاق؛ لأن المسألة لغوية، ومناطها العرف، وبعد ملاحظة أنذ العرف لا يفهم الفساد في المعاملة لا يحصل الكشف من هذا الوفاق، فلا يعتبر.

وثالثاً: سلّمنا تحقق الوفاق واعتباره لكن نسلّمه في العبادات والمحرمات الأصلية بالتفصيل الذي مرّ.

والثاني: أن الأمر والنهي نقيضان والنقيضان، مقتضاهما النقيضان، والأمر يقتضي الصحة، فالنهي يقتضي الفساد.

وفيه أولاً: منع كونها متناقضين بل متضادّان؛ لأنّها وجوديان.

وثانياً: منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين؛ اذ هما قد يشتركان في لازم واحد.

وثالثاً: أن مقتضى ذلك أن الأمر يقتضي - الصحة، فالنهي لا يقتضي الصحة، لا أنّه يقتضي الفساد.

ففيه أنّه قال: أن مقتضى النقيضين نقيضان، وذلك يقتضي وجود الاقتضاء، وما قال ان المتناقضين متناقضان في الاقتضاء والعدم، بل قال: مقتضاهما نقيضان.

نعم يمكن أن يقال: أن مقتضى ذلك ان النهي يقتضي الفساد في العبادات؛ لأنّ الأمر يقتضي الصحة فيها لا في المعاملات، فاذا اقتضى الأمر الصحة في العبادات، فالنهي يقتضي الفساد في العبادات، فلا يتم المطلوب، مضافاً الى أن هذا اثبات اللغة بالعقل.

احتجّوا لدلالته على الفساد شرعاً لا لغة بوجهين:

الأوّل: هو الأوّل من الوجهين السابقين.

و الجواب ما مرّ، مضافاً الى أنّ الاستدلال يحتمل أن يكون للدلالة اللغوية لا الشرعية.

الثاني: أنّ الأمر بالشيء لا يكون إلا لمصلحة موجودة فيه، وكذا النهي عنه، فإذا تعلّقاً بعبادة أو معاملة، فإنّما ان يتساوي المصلحتان، فهو مستلزم للغوية الأمر والنهي معاً؛ لاستلزام تساوي المصلحتين الاباحة، أو يترجّح مصلحة الأمر، فهو مستلزم للغوية النهي حينئذ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الأمر، أو يترجّح مصلحة النهي، فهو المتعيّن بعد القطع بوجود النهي، فلا بدّ من عدم الأمر، وهو ملازم للفساد شرعاً.

وفيه بعد تسليم تمامية الدليل في الجملة، نقول: إنّ ذلك مسلّم في العبادة في الموارد التي قلنا فيها بالفساد، وأمّا المعاملات فلا؛ إذ المصلحتان كلتاها موجودتان، تعلّق إحداها بالحكم الوضعي، والأخرى بالحكم التكليفي، ولا منافاة عقلاً بين اقتضاء المصلحة عدم الاتيان أو لا، وأنّه لو أتى به ولم يأت بمصلحة الأمر كان صحيحاً بمعنى ترتّب الأثر.

استدلّ القائل بالدلالة على الصّحة بأنّ قوله (دعي الصّلاة أيّام اقرائك)^(١) مثلاً فيه جهات من الدلالة، فالمادّة أعني الصلاة دالّة على الصّحيحة؛ لأنّ الالفاظ أسامى للصّحيحة، فالنهي أعني قوله (دعي) يدلّ على الحرمة، وعلى أنّ المنهي عنه مقدور التزاماً، إذ العقل يحكم بأنّ التكليف لا يتعلّق الا بالمقدور، كما

(١) فروع الكافي ٣: ٨٥، ح ١.

ان الظاهر من اللفظ أيضاً ذلك، فحاصل الدلالات الثلاث أن الصلاة أيام القرء مقدورة وصحيحة ومحترمة، وذلك هو المطلوب فيه أن هذا القول معارض بالأدلة الدالة على اشتراط الصلاة بالطهور كقوله (لا صلاة إلا بطهور) ^(١) فلا بد من التأويل في أحد الطرفين، ولا يمكن التأويل في أدلة الاشتراط؛ لكمال نصوصيتها وظهورها.

فلا بد إما من القول بأن المراد من الصلاة هو الأعم، أو المراد من النهي بيان أن الصلاة أيام القرء غير مقدورة للحائض، فلا بد من ارتكاب أقرب هذين التأويلين، وإن كان كل منهما مفيداً في مقام الجواب، ولا ريب أن التأويل فيما يستفاد من الهيئة التركيبية أعني المقدورية أقرب، فالنهي يدل على الفساد. وقد يفصل في المقام بأن مقتضى الصحة في المعاملة إن كان مما يناقض النهي، كأحل الله البيع ونحوه، فالنهي يدل على الفساد، وإلا فلا. وفيه أولاً: أن اقتضاء الفساد هنا لا لأجل النهي، بل لأجل التناقض، فالحاكم العقل لا العرف، فتأمل.

وثانياً: أن هذا إنما يصح فيما إذا انحصر المقتضى في ذلك، ولكنه لا ينحصر غالباً في ذلك، بل قلماً يوجد عقد من العقود خالياً عن المقتضى الوضعي. وأما التمثيل للمقتضى الوضعي بقوله (البيعان بالخيار ما لم يفترقا) ^(٢) وقوله (اذ التقى الختانان وجب المهر) ^(٣) فهو باطل؛ لورود الاطلاق في هذين المثالين مورد حكم آخر، بل لا بد من التمسك بسائر المقتضيات الوضعية.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٣٣، ح ٦٧.

(٢) فروع الكافي ٥: ١٧٠، ح ٦.

(٣) فروع الكافي ٦: ١٠٩، ح ١.

وثالثاً نقول: على فرض الانحصار أنّ قوله (أحلّ) ذو دلالتين دلالة على الجواز، وأخرى على الصّحة، والنّهي أنّما يرفع الدلالة الأولى لا الأخيرة، فبقي الصّحة بحالها أيضاً، ومّا ذكرنا تقدّر على إبطال ساير الأقوال وجرحها وإبرامها، فلاحظ.

الفصل الثالث

في العام والخاص

وفيه مقصدان: الأوّل في العامّ.

فاعلم أنّ العام قد يطلق ويراد به الكلّي المنطقي، كقولك (الحيوان أعمّ من الانسان) وإنّ الكلّيين عامّان من وجه.

وقد يطلق العامّ من الشيء على كلّ يكون النسبة بينه وبين ذلك الشيء عموماً من وجه من حيث الموارد، كالصّلاة مع النظر الى الأجنبيّة، فاتّهما تجتمعان وتفتقران مورداً، والنسبة بينهما حقيقة هو التباين الكلّي.

وقد يطلق ويراد به العموم الاحتمالي، كما اذا رايت شبحاً متحرّكاً من بعيد، فهو أعمّ من كونه انساناً أو فرساً، أي هو محتمل لكلّ منهما، وكقولك (الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز وإنّ العام لا يدلّ على الخاصّ) والفرق بينه وبين العامّ المنطقي أنّ الشيء الذي يطلق عليه العامّ في هذا الاطلاق جزئي حقيقي لا يقبل الصدق على الكثيرين، بخلاف الكلّي المنطقي.

وأما العامّ البدلي، كقولك (رأيت رجلاً) فإن أطلق الرجل فيه على الكلّي، أي مفهوم فردها، فهو من الكلّي المنطقي، وإن أريد الفرد الخارجيّ القابل لزيد وعمرو، فهو من العامّ الاحتمالي.

وقد يطلق ويراد به مطلق الشمول، وهو معناه اللغوي، كقولك (البلية اذا عمّت طابت) وقولهم (عمّ المطر) وتلك الأربعة صفات المعنى، واتّصاف اللفظ بالعموم بتلك المعاني أنّها هو بالتّبع.

وقد يطلق على الاستغراق، وهو قد يكون باللفظ حقيقة أو مجازاً، وقد يكون بالعقل.

اذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه يمكن تعريف العامّ اصطلاحاً بأنّه اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه، أو للدلالة على استغراق جزئياته، أو للدلالة على

استغراق أجزاء جزئياته، أو للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته أو للدلالة على استغراق أجزائه أو أجزاء جزئياته، أو للدلالة على استغراق جزئياته أو أجزاء جزئياته، أو للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته أو أجزاء جزئياته والكلّ باطل إلاّ الأخير.

لأنّ الأوّل لا يشتمل كلّ رجل ولا رجل، والرجال ان قلنا انه موضوع لاستغراق الجمعي أو الأفرادي، فلا ينعكس.

والثاني لا يشتمل الرجال ان قلنا أنّه موضوع للاستغراق المجموعي أو الأفرادي؛ لأنّ الأوّل استغراق للأجزاء، والثاني لأجزاء الجزئيات، وان قلنا أنّه موضوع لاستغراق الجمعي، فهو داخل لكلّ رجل ولا رجل، فيشمل كلّ المصاديق، ولا يلزم عدم الانعكاس من حيث المصادق، لكن هذا القائل يعترف بأنّ الرجال عامّ على القول المشهور أيضاً فلا ينعكس التعريف من حيث المفهوم وان انعكس مصداقاً.

والثالث لا يشمل إلاّ للرجال على القول المشهور، أي الاستغراق للأفرادي، ويخرج باقي العمومات.

والرابع لا يشمل الرجال على القول المشهور؛ لأنّه استغراق لأجزاء الجزئيات لا لأجزاء ولا للجزئيات.

والخامس لا يشمل كلّ رجل ولا رجل والرجال على القول بأنّه للاستغراق الجمعي؛ لأنّه استغراق للجزئيات .

و السادسلا يشمل الرجال اذا كان عمومه مجموعياً.

فتعيّن الأخير أي اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته أو أجزاء جزئياته، فاللفظ بمنزلة الجنس، وخرج بالموضوع المهمل، وبالدلالة على الاستغراق المثني والمجموع وأسماء العدد، فاتّما وان دلّت على الاحاطة الآن الغرض من وضعها ليس الدلالة على جهة الاحاطة والشمول، فإنّ رجال عبارة من ثلاثة رجل مثلاً لا عن كلّ الثلاثة، والرجلان اثنان من الرجال لا كلّ الاثنين وهكذا، ودخل بقولنا (أجزائه) العام المجموعي، وبقولنا (جزئياته) نحو كلّ رجل ولا رجل والرجال أنّ قلنا ان عمومه جمعي وبقولنا (أو أجزاء جزئياته) الرجال اذا كان عمومه أفرادياً اذا عرفت ذلك علمت أنّ تعريف العام بأنّه اللفظ الشامل لجميع ما يصلح له، أو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، أو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق ما يصلح له.

فاسد؛ لعدم شمول شيء منها للرجال اذا كان موضوعاً للعموم الجمعي^(١)؛ اذ الظاهر من قوله (جميع ما يصلح له) أنّ ما يصلح له متعدّد وفي العموم المجموعي ليس كذلك؛ اذ ما يصلح له ليس الآ شيء واحد هو المجموع من حيث المجموع، وكذا اذا كان موضوعاً للعموم الأفرادي؛ لأنّ ما يصلح له قبل العموم هو كلّ جمع لا كلّ فرد.

ويرد على الأوّلين منها النقض بالمشترك طرداً على القول بظهوره في الجميع، ولا يرد على التعريف الأخير ولا على التعريف المختار؛ اذ الغرض من وضع المشترك ليس الدلالة على جهة الاحاطة.

(١) في (خ): المجموعي.

وهل لفظ العامّ على المختار مشترك لفظي بين الدالّ على استغراق الأجزاء أو الجزئيات أو أجزاء الجزئيات أم معنوي الحقّ الأخير؛ لأصالة عدم تعدّد الوضع، والقدر المشترك مطلق الدال على الاستغراق، والدليل التبادر، وصحّة سلب العامّ عن خصوص المجموعي أو الأفرادي.

وهل هو اصطلاحاً حقيقة في اللفظ الدالّ بالوضع على الاستغراق كما هو ظاهر التعريف، أو في اللفظ الدالّ عليه وضعاً، أم بغيره أو في الدالّ على الاستغراق باللفظ أم بغيره؟ وجوه، مقتضى قولهم (أنّ ترك الاستفصال مثلاً ليس بعامّ) اختصاصه باللفظ، والآلما صحّ السلب عنه، ومقتضى عدم صحّة سلب العموم من العموم المستفاد من مثل ترك الاستفصال؛ إذ لا يصحّ أن يقال أنّه لا يفيد العموم عدم اختصاصه باللفظ بعد انضمام غلبة اتّحاد المشتقّ والمشتق منه في المعنى، فيتعارض صحّة سلب العامّ مع عدم صحّة سلب العموم بضميمة الغلبة المذكورة المعتضدة بأصالة عدم تعدّد الوضع في الاصطلاح؛ إذ لو كان كلّ من العامّ والعموم موضوعاً لمعنى في الاصطلاح لزم تعدّد الوضع، وإن كان العموم فقط منقولاً في الاصطلاح الى معنى وكان العامّ والعموم بمعنى واحد لم يلزم تعدّد الوضع، فإنّ العام من حيث المادّة يكون معناه حينئذ هو العموم بهذا المعنى، ولو نقل العامّ الى معنى آخر لكان هذا النقل بالنسبة الى مادّته لا هيئته، فيلزم تعدّد الوضع في مادّة العموم اصطلاحاً، وهو خلاف الأصل، بضميمة هذين الأصلين تعارض صحّة السلب وعدمها في لفظ العامّ والعموم.

وحينئذ فلا بدّ: إمّا من طرح الأصلين والعمل بالامارتين، فيكون العموم غير مختصّ باللفظ والعامّ مختصّاً به، فيكون العموم منقولاً عن معناه اللغوي، لا الاستغراق المستفاد من اللفظ، أم من غير اللفظ والعام، أي المادة الموجودة في ضمن هذه الهيئة منقولاً عن اللّغة الى اللفظ الدال على الاستغراق، فيكون هيئة العامّ موضوعة بخصوصها من بين المشتقات بالوضع العامّ والموضوع له العام؛ اذ الواضع الناقل تصوّر المعنى الكلّي، أي اللفظ الدالّ على الاستغراق، ووضع اللفظ الخاصّ بازائه، فيخرج هذا الفرد من المشتقّ عن سلك ساير المشتقات التي وضعها عامّ والموضوع له فيها خاصّ، ولكن اختلاف هذا المشتقّ بالنسبة الى المعنى اللغوي أنّها هو من حيث المادة لا الهيئة، فإنّ هيئته من حيث المعنى متّحدة مع هيئات ساير المشتقات من حيث أنّ الهيئة تدلّ على اتّصاف الذات بالمبدء. وإن كان وضع هذا المشتقّ عامّاً والموضوع له عاما حتى من حيث الهيئة، بخلاف ساير المشتقات، حيث أنّ وضعها من حيث الهيئة عامّ والموضوع له خاصّ.

وإمّا من الأخذ بالأصلين وطرح أحد الامارتين، وهي صحّة السلب بحملهما على المجازي، كقولهم (البليد ليس بانسان) والأخذ بالأخرى، وهي عدم صحّة السلب فيكون العامّ أيضاً حقيقة في اللفظ وغيره كالعموم.

وإمّا من الأخذ بالأصلين وطرح إحدى الامارتين، وهي عدم صحّة السلب، بحملها على مثل زيد ليس بأسد يرمى ممّا لا يدلّ على الحقيقة، والأخذ بالأخرى وهي صحّة السلب، فيختصّ العموم أيضاً باللفظ كالعامّ.

ولا ريب أن أقرب الوجوه أولها؛ لأنّ كلاً من الامارتين دليلان اجتهديان لا يعارضهما الأصلان، ولا يجوز تأويل إحداهما بالأخرى؛ للعلم بكون كلّ منهما علامة حقيقة اجتهدية غير ناشئة عن القرينة، سلّمنا عدم العلم بالحقيقة، لكن الأصل فيها الحقيقة.

فان قلت: هذا الأصل معارض بالأصلين المتقدمين.

قلنا: هذا الأصل وارد عليها ببناء العرف، فالحقّ أنّ العموم أعمّ من اللفظي والعامّ حقيقة في خصوص العموم اللفظي بل اللفظي الوضعي؛ لصحة السلب عمّا عداه.

ثمّ إنّ دلالة العامّ على العموم هل هي مطابقة أم تضمّن أم التزام؟ والحقّ ان المقامات مختلفة، ففي مثل كلّ رجل ولا تضرب رجلاً ونحوهما، يكون دلالة صيغة العموم أعني (كلّ) على الاحاطة والشمول الذي هو جهة العموم بالمطابقة، ويكون الدالّ على الفرد الرجل، ويستفاد من التركيب جميع الأفراد، لا بمعنى أنّ الهيئة التركيبية تدلّ على الاحاطة، بل لفظة (كلّ) ولفظة (لا) بوصف وقوعها قبل النكرة الواقعة في سياق النفي يدلّ عليها، والدليل فهم العرف، فانهم يفهمون في مثل ذلك دالتان، فتدبر.

وفي مثل نفى الجنس نحو (لا رجل في الدار) يستفاد من اللفظ مطابقة نفى الطبيعة والتزاماً نفى كلذ الأجزاء الذي هو عبارة عن العموم؛ لفهم العرف الانتقال من معنى الى آخر، كما هو الحال في الدلالة الالتزامية.

وأما في مثل (العلماء والرجال) فإن قلنا بالعموم المجموعي، كان دلالة على الاحاطة أي العموم تَضْمَنًا، لدلالة اللَّفْظ على هذا القول على الاحاطة وعلى الأفراد، فالاحاطة جزء المعنى، ودلالته على الأفراد أيضاً تَضْمَنِيَّة؛ لأنَّ الموضوع له كَلَّ الأفراد من حيث المجموع، فدلالته على خصوص زيد أو عمرو تَضْمَنِيَّة.

وان قلنا بالعموم الجمعي بأن يكون الألف واللام للاحاطة والجمع للمصاديق، فيكون الدلالة على العموم مطابقة من الالف واللام وعلى الجميع أيضاً مطابقة من رجال، ويستفاد من المركب كَلَّ المجموع ككَلَّ رجل.

وان قلنا بالعموم الأفرادي كما عليه المعظم، ففيه اشكال، يمكن أن يكون الموضوع له كل فرد، بأن يكون كَلَّ فرد من الأفراد مدلولاً له بالدلالة التَضْمَنِيَّة كالعموم المجموعي، لكن المعنى التَضْمَنِي في العموم المجموعي غير متعلق للحكم، وغير مقصود بالذات، بخلاف الأفرادي، فإنَّ المعنى التَضْمَنِي فيه مقصود ومتعلق للحكم مستقلاً، ولا ينافي هذا كونه تَضْمَنِيًّا؛ إذ لا يشترط في المعنى التَضْمَنِي عدم كونه مقصوداً بالذات.

ويمكن أن يكون كَلَّ من الأفراد موضوعاً له ومدلولاً مطابقيًا:

إمّا لا بشرط، أو بشرط الوحدة، أو حال الوحدة، أو بشرط الانضمام، أو حال الانضمام فيكون لفظ (الرجال) موضوعاً لكَلَّ فرد دفعة واحدة، كوضع لفظ هذا للجزئيات بوضع واحد.

لكن الأخير خلاف الحق؛ لأنَّ المتبادر من لفظ (الرجال) هو القسم الأول أي التضميني، فيكون على هذا لفظ الرجال لمجموع أجزائه موضوعاً بوضع واحد ودلالة واحدة لكلِّ الأفراد بطريق تعلّق الحكم بكلِّ فرد مستقلاً، فيكون الدلالة على كلِّ فرد بخصوصه تضمينية، كما ان الدلالة على جهة الاحاطة تضمينية أيضاً.

ضابطة

صيغة العام

اختلفوا في وجود صيغة تخصّ العموم بحيث لو استعملت في غيره كانت مجازاً، فالمشهور وجودها. وقيل: إنّ كلّ ما يدعى كونه للعموم فهو للخصوص، وقيل بالاشتراك اللفظي، وعن المرتضى رحمته الله أنه يقول بالاشتراك لغة وبالعموم شرعاً، وقيل بالوقف.

والحقّ الأوّل؛ للتبادر لفهم أهل العرف من قولنا (ما ضربت أحد) العموم، وبضميمة أصالة عدم النقل يثبت الوضع اللغوي، ولأنّه لو قال السيد لعبده: لا تضرب أحداً، فضرب واحداً استحقّ العقاب، ولأنّه لو ضرب أحد جميع المشركين، لم يصحّ أن يقول ما ضربت كلّ المشركين، ولو لم يضرب واحداً منهم صحّ أن يقال: ما ضرب كلّ المشركين ولا يصحّ ضرب كلّهم، فصحة السلب وعدمها كاشف عن كون كلّ حقيقة في العموم مجازاً في غيره.

ولأنّه من ادّعى ضرب رجل وأردت تكذيبه، قلت ما ضربت أحداً، فلو لا أنّه سلب كلّ لما ناقض الايجاب الجزئي، وللاتّفاق على دلالة كلمة التوحيد على التوحيد.

ولا يمكن أن يقال إنّها حقيقة شرعيّة؛ لأنّه رحمته الله كان يكشف من أعراب الكفار الأجنبيّين باصطلاحه بمجرد هذا القول، فليس الّا لوضعه لذلك لغة، الّا أن يقال من جانب الخصم: إنّ الاستثناء قرينة العموم، وللاتّفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحداً فضرب واحداً، إلّا أن يقال: إنّ ذلك من جهة الحقيقة الشرعيّة، فتدبر.

ولقصة ابن الزبيري، وهي مشهورة، وفهمه دليل العموم؛ لأنّه من أهل اللسان، وأدلّ من ذلك تقريره رحمته الله آياه على فهمه وجوابه، حيث قال رحمته الله: ما

أجهلك بلسان قومك أما علمت أنّ (ما) لما لا يعقل^(١). فلم ينكر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العموم وقرّر عليه.

والعجب من بعض حيث اشترط في افادة (ما) و(من) الموصولتين العموم تضمّنهما معنى الشرط، ومع ذلك استدّل على وجود العام بقصة ابن الزبيري، والحال أنّ لفظة (ما) في الآية غير متضمّنة للشرط، ثمّ هذا الاستدلال مبنيّ على حجّة الآحاد المفيدة للظنّ في الموضوع المستنبط، كما هو الحقّ.

احتجّ القائل بالاشتراك بوجهين:

الأوّل: أنّ الصيغة استعملت فيهما معاً، والأصل في الاستعمال الحقيقة. وفيه أوّلاً: منع هذا الأصل، وثانياً ورود الدليل الاجتهادي عليه.

الثاني: أنّه لو كان حقيقة في العموم لعلم: إمّا بالعقل ولا مدخل له في اللغات، أو بالنقل فأحاده لا تفيد ومتواتره غير موجودة، والّا لاستوى الكلّ فيه.

وفيه أوّلاً: منع عدم افادة الآحاد.

وثانياً: منع استواء الكلّ في المتواتر.

وثالثاً: أنّ هذا القائل معترف بالوضع للعموم لأنّ مذهبه الاشتراك، فكيف يقول لو كان حقيقة في العموم لعلم، فتدبّر.

ورابعاً: أنّه لو كان حقيقة في الخصوص أو فيهما لعلم أيضاً: إمّا بالعقل أو بالنقل إلى آخر ما ذكره نعم لو كان المستدلّ بهذا الدليل القائل بالحقيقة في الخصوص، لم يرد عليه الايراد الثالث.

(١) الطراز الأوّل للسيد علي خان ٦: ٢٣.

مضافاً إلى أن مراد المستدل من العقل في كلامه إن كان أعم من الآتي واللمى، فالحصر مسلم، لكن قوله (العقل لا مدخل له) ممنوع لمدخلية العقل الآتي في اللغات وإن كان اللمى فقط فقوله (العقل لا مدخل له) مسلم لكن الحصر ممكن؛ لا مكان اثبات العقل بالدليل الآتي.

وتفصيل الكلام: إن الدليل الآتي هو العلم من وجود المعلول على وجود العلة، ومن انتفاء المعلول على انتفاء العلة، والدليل اللمى عكس ذلك، والمراد من العلم في المقامين أعم من الظن، فمن الأدلة الآتية التبادر الذي هو أثر الوضع، وعدم التبادر، أو تبادر الغير للذين هما أثرا عدم الوضع، وعدم صحة السلب المسبب عن الوضع، وصحة السلب المسببة عن عدم الوضع، ومنها أصالة عدم النقل التي هي حجة للغلبة والاستقراء.

ووجه كونها آتية: أنه بعد ما رأينا أن اللفظ يتبادر منه المعنى عرفاً، وشككنا في كونه معنى لغوياً، أو كون المعنى اللغوي شيئاً آخر قد نقل اللفظ عنه إلى هذا المعنى.

نقول: إن من آثار وضع اللفظ لغة لمعنى بقاء ذلك المعنى بحاله غالباً؛ إذ النقل قليل، فبعد ما تفحصنا ولم نجد ذلك المعنى ورأينا انتفاء ذلك الأثر، علمنا بانتفاء الوضع اللغوي لغير هذا المعنى المتبادر، فمن انتفاء الأثر أعني بقاء المعنى المحتمل كون اللفظ موضوعاً له لغة، علمنا بانتفاء المؤثر أي الوضع لهذا المعنى المحتمل، فظهر أنها دليل آتي.

وما توهمه بعض من أنها دليل لمى، خرج عن عدم الحجية بالاجماع أو نحوه، فهو فاسد وصفاً.

ومنها أصالة تأخر الحادث فان اللفظ لو كان موضوعاً للمعنى المتبادر عنه قبل ذلك، لكان من آثاره الاطلاع عليه بعد الفحص، فحيث لم نجد الأثر علمنا بانتفاء المؤثر أي تقدم الوضع، وذلك كالصلاة المنقولة الى المعنى الشرعي قطعاً، ولكنا شاكون في أنها نقلت في زمن الشارع أو^(١) بعده ومن الأدلة اللّمية شدة الحاجة، كما تمسك بها بعضهم لاثبات الحقيقة.

والعجب من بعض حيث أنكر جواز التمسك بالدليل اللّمي في الألفاظ، واستدلّ بشدة الحاجة على اثبات الحقيقة الشرعية.

ومنها الدوران، كالخمر، فأنّا نرى أنّ التسمية دائرة مع الاسكار، أي تخمير العقل وجوداً وعدماً، فقبله يسمّى عصيراً، وبعد الانقلاب خلاً، وحين الاسكار خمراً، فيظهر من ذلك أنّ علّة التسمية بالخمر هو التخمير والاسكار، فكأنّ الواضع قال سمّيته خمراً لأنّه مسكر يخمر العقل.

ثمّ أنّك بعد ما عرفت وجود الدليل الاتّي في اللغات، فلا ريب في حجّيته اذا كان علمياً، كالتبادر الموجب للعلم، بل العلمى حجّة وان كان لمياً، لو وجد اللّمي العلمى في اللغات لما دلّ على حجّية العلم، وأمّا اذا كان الاتّي ظنياً فهو حجّة أيضاً كالعلمى؛ لاتفاق العلماء، وانكار بعض الأخباريين حجّية التبادر وإه، ولا طباق أهل العرف عليه، وعليه بناؤهم في تعلم الألسنة، وللدليل الرابع الدالّ على حجّية الظنّ من أيّ سبب حصل في الفروع.

(١) في (خ): أم.

ولو اقتصرنا بالألفاظ المعلوماتية الوضع لانسدّ باب التمسك بأكثر الأخبار،
وقلّ من ألفاظ الكتاب والسنة ما علم وضعه، بل الظاهر عدم انكار أحد من
المجتهدين حتّى العاملين بالأخبار من باب التبعّد حجّة تلك الظنون في
الموضوعات المستنبطة، بل يمكن دعوى الاجماع المركّب، بل الأولوية، بل
ترجيح المرجوح، وبالجملّة الأسباب لحجّة الظنّ كلّها أو أكثرها آتية هنا.

وأما الدليل العقلي اللّمي القطعي، فغير موجودة في اللغات، ولو وجد فقد
عرفت حجّيته، وأما الظنّي منه فالحقّ عدم حجّيته لعدم الدليل عليه، وأما اتفاق
العلماء فلو لم ندعه على عدم الحجّية لم ندعه على الحجّية، وأما اتفاق أهل العرف
فلا ريب أنّ بناؤهم على عدم اعتبار اللّمي الظنّي.

وأما الدليل الرابع، فلعدم دليل على تعميم الظنّ الى هنا، أمّا مقدّمة عدم
الكفاية فغير آتية؛ اذ لو لم نعمل بهذا الدليل الظنّي الذي لا يوجد الا قليلاً في
الموضوع المستنبط، لم يلزم انسداد باب تحصيل الأحكام الفرعية.

وكذا الاجماع المركّب، فإنّ أصحابنا وأكثر العامة أنكروا حجّية ذلك، مع
قولهم كلاً أو بعضاً بحجّية الظنّ الاتّي، بل بعض من عمل بالقياس في الأحكام
منعه هنا.

وكذا لا يمكن التمسك بالأولوية وترجيح المرجوح، وان فرضنا حصول
ظنّ قوى منه؛ اذ بعد وفاقهم على عدم الاعتبار الا عن نادر من العامة وملاحظة
بناء العرف على عدم الاعتبار يرتفع الرجحان والأولوية ويثبت المرجوحية، مع
أنّ الأولوية أيضاً ظنيّة هنا، والتمسك بالظنّ في اثبات الظنّ دور.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ ما هو حجة من الدليل العقلى هو الآتي، فلو أراد المستدلّ من العقل أعمّ من اللّمي، فالخصر مسلّم، ولكن قوله (العقل لا يفيد) ممنوع؛ إذ الآتي منه حجّة، وإن أراد منه اللّمي فقط، فهو مسلّم والخصر ممنوع. احتجّ القائل بالخصوص بوجهين:

أحدهما: أنّ الخصوص متيقّن الارادة؛ إذ المراد إمّا هو الخاصّ، أو العامّ المشتمل على الخاصّ، وعلى التقديرين يكون الخاصّ مراداً فهو الموضوع له. والجواب: أنّ هذا اثبات لارادة الخاصّ، وهو أعمّ من الموضوع له، إلاّ أن يقول أنّه لما كان الخاصّ متيقّن الارادة، فالاقرب بحكمة الوضع التي هي التفهيم والتفهيم الوضع للمتيقّن لا المشكوك. وفيه أنّ هذا يصير دليلاً ظنيّاً، وقد مرّ عدم حجّيته مع عدم حصول الظنّ منه.

وقد يجاب أيضاً بأنّ الخاصّ وإن كان متيقّن الارادة، لكن العموم أحوط. وفيه أنّه وإن كان صحيحاً في مقام المعارضة؛ لأنّه معارضة للدليل اللّمي باللّمي لكنّه لا يتمّ؛ إذ قد يكون الخصوص أحوط، كما في اقتل المشركين. وثانيهما: أنّ الأغلب استعمال العامّ في الخاصّ حتّى صار مثلاً (ما من عامّ إلاّ وقد خصّ منه) حتّى أنّ نفس المثل أيضاً مخصّص بقوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١) فيكون المثل من باب المبالغة، وإلحاق القليل بالمعدوم، وإذا كان الاستعمال في الخصوص أغلب كان أولى بالحقيقة.

وفيه أنّ المراد بقوله (إنّ الأغلب) هو الحقيقة إن كان هو النظر الى القاعدة المتقرّرة من أنّ اللفظ اذا استعمل في معنيين أحدهما نادر والآخر غالب، فالغلبة تحكم بأنّ الحقيقة هو الغالب استعمالاً، فالصغرى أي غلبة الاستعمال هنا في الخصوص مسلّمة، وكذا الكبرى أعني اقتضاء القاعدة حقيقة الأغلب، لكن تلك الغلبة لا تعارض الأدلّة الاجتهادية الدالّة على الحقيقة في العموم.

وإن كان مراده أنّه ان قلنا بكونه حقيقة في العموم لزم تكثير المجاز، وان قلنا بكونه حقيقة في الخصوص لزم تقليل المجاز، والأصل يقتضي تقليل المجاز؛ لأنّ المجاز خلاف الأصل.

ففيه أنّ المراد بقوله (المجاز خلاف الأصل) إن كان أنّه خلاف الظاهر فهو ممنوع، نعم هو مسلّم فيما اذا كان الموضوع له مشخصاً وشكّ في المراد، لا فيما كان المراد معلوماً وشكّ في الموضوع له، فإنّ الاستعمال فيه أعمّ من الحقيقة والمجاز.

وإن كان أنّه خلاف الأصل الاعتباري؛ اذ المجاز يحتاج الى القرينة، والأصل عدم وجودها وعدم الالتفات اليها.

ففيه أنّ وجود القرينة والالتفات اليها قدر مشترك بين القائل بالخصوص والقائل بالعموم؛ اذ القائل بالخصوص يقول: أنّه موضوع للقدر المشترك بين مراتب الخصوص، فهو في تعيين مراتب الخصوص يحتاج الى القرينة، غاية ما في الباب أنّه على قوله يكون القرينة معيّنة ومفهمّة، وعلى القول بالحقيقة في العموم فقط يكون قرينة الخصوص صارفة، فلا يتفاوت الأمر في قلة الحادث وكثرته بين القولين.

وإن كان أنّه خلاف الأصل الاعتباري؛ اذ المجاز يحتاج الى ملاحظة المناسبة بخلاف الحقيقة.

ففيه أنّه معارض باحتياج الحقيقة الى ملاحظة الوضع، كما أنّ المجاز يحتاج الى ملاحظة العلاقة، فتدبر أنّ الالتفات اللازم في المجازات اجمالى، لو جرى فيه الأصل لم يكن معتبراً، فالدليل المذكور على كلّ التقادير باطل.

مضافاً الى أنّ نفس المثل شاهد على كون اللفظ حقيقة في العموم، والّا لما يقال خصّ منه فان التخصيص هو الاخراج عن ظاهر اللفظ، ولا يتصور ذلك إلاّ اذا كان اللفظ حقيقة في العموم، على أنّ اعتراف الخصم بأنّ المثل وارد مورد الغالب، وأنّ بعض العمومات باقٍ بحاله، شهادة فيه بالوضع للعموم، فتدبر.

مع أنّ ذلك المستدلّ ان اراد اثبات الشهرة بنفس هذا المثل، فهو كما ترى، وإن كان غرضه من التمثيل التأييد بأن يكون عالماً بالغلبة في الخارج مع قطع النظر عن المثل، فهو صحيح.

ضابطة

في الجمع المحلى باللام

قد يطلق الجمع المحلّى باللام ويراد به العهد الخارجي، كأكرم هؤلاء الرجال، وقد يطلق على العهد الذهني، كآية الشريعة ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً﴾^(١) جعلنا الجملة الفعلية صفة للمستضعفين، فيكون المراد منه معنى النكرة، فيصحّ توصيفه بالجملة، فيكون العهد ذهنيّاً؛ لأنّه في المعنى كالنكرة قد يجري فيه أحكام النكرات، وقد يجري فيه أحكام المعارف.

وقد يطلق ويراد جنس الجمع، كقوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾^(٢) وقوله (لا أتزوج الثّيّات بل الأبكار) فالمراد أنّي لا أتزوج من تلك الجماعة بل من تلك الجماعة.

وقد يطلق ويراد به الجنس المفرد، كقولك (فلان يركب الخيل) وقولهم (الحكم خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين) فإنّ المراد فعل المكلف ليشمل الخواصّ، وكقولهم (الفقه هو العلم بالأحكام) فيجعل المراد من الأحكام الحكم ليشمل المتجزّي على القول بدخوله في المحدود، وما تراه من جعل بعض آياه جنس جمع ليشمل المتجزّي سهو؛ إذ قد يكون المتجزّي عالماً بمسألة أو بمسألتين لا أكثر، فلا يشمله جنس الجمع.

وقد يطلق ويراد به الاستغراق الجمعي أو الأفرادي أو المجموعي، كقوله تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾^(٣)

(١) سورة النساء: ٩٨.

(٢) سورة النساء: ٣٤.

(٣) سورة البقرة: ١٩٥، المائدة: ١٣.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّه لا اشكال في كون الجمع المحلّ مجازاً فيما سوى الاستغراق والعهد الخارجى؛ لوجود امارات المجاز في كلّ ما سواهما من تبادل الغير وصحّة السّلب، ونحوهما من الامارات، ولا شكّ في كونه حقيقة في الاستغراق في الجملة للاتّفاق والتبادر، وعدم صحة السّلب، وذم العقلاء، واطّراد الاستثناء، وقاعدة غلبة الاستعمال فيه بالنسبة الى ساير المعاني الأخر كالعهد الذهني ونحوه.

والحقّ كونه حقيقة في العهد الخارجى أيضاً؛ لعدم التنافر في مثل هؤلاء الرجال، ولا يتوهم أنّ احتياج العهد الخارجى الى القرينة بحيث لولاها لفهم الاستغراق، فإنّه لو لم يكن قوله (هؤلاء لا يفهم الا الاستغراق) دليل على كونه مجازاً في العهد، وذلك لأنّ كلّ مجاز يحتاج الى القرينة، وليس كلّ ما يحتاج الى القرينة مجازاً، فإنّ اللفظ قد يكون مشتركاً بين معان يكون بعض تلك المعاني في الانفهام من اللفظ محتاجاً الى زيادة مؤنة مشروطاً بشرط، كما أنّه على القول بأشتراك المفرد المحلّ لفظاً بين المعاني الأربعة يحتاج الى ارادة العهد منه الى سبق ذكر أو حضور؛ لاشتراطه بذلك، فحيث أطلق اللفظ من دون قرينة عهد، حكم بأن العهد غير مراد، وينصرف الذهن عند الاطلاق نظراً الى عدم وجود شرط العهد الى غيره من المعاني، وهذا لا ينافي الحقيقة، فيه فإنّ عدم القرينة على العهد قرينة على عدم ارادة العهد، وما نحن فيه من هذا القبيل.

ثمّ على فرض كون الجمع المحلّ حقيقة في الاستغراق والعهد الخارجى كما قلنا، هل هو مشترك بينهما لفظاً أم معنى؟ الحقّ الأخير؛ لغلبة الاشتراك المعنوي

من اللفظي، مع أصالة عدم تعدّد الوضع، فهو للقدر المشترك بينهما الذى هو عبارة عن الاستغراق ما يراد أعمّ من الاستغراق والعهد، فإنّ فى العهد أيضاً المراد من الرجال كلّ المعهودين.

وهل الجمع المحلّى بعد كونه حقيقة فى استغراق الجمعي أو المجموعي أو الأفرادي؟ الحقّ أنّه يتبادر فى الاثبات المجموعي، كقولك للرجال على درهم، أو (أعط الرجال درهماً) وفي النفي يتبادر الأفرادي، كلا تكرم الرجال، ولا تقتل المشركين، فتدبّر.

ثمّ على المختار من كون دلالة الجمع المحلّى افرادياً أو مجموعياً، تكون الهيئة التركيبية موضوعة بأزاء المعنى ولا يكون ذا دلالتين، سواء فى العهد وغيره، والعهدية فيه يستفاد من قولنا (هؤلاء) ونحوه؛ لأنّ اللام للعهد، وهذا كله فى الجمع المعرف باللام.

وأمّا الجمع المضاف، فحاله كحال الجمع المعرف باللام فى الاطلاقات والمقامات، فاستخرج الأمثلة.

ضابطة

في المفرد المحلى باللام

هل المفرد المحلّى باللام يفيد العموم أم لا؟ و تحقيقه يقتضي رسم مقامات:
الأول: في مادة المفرد مع قطع النظر عن كلّ اللواحق كرجل، فاعلم أنّه
يتصوّر فيه نزاعان:

أحدهما: أنّ المادة مع قطع النظر عن كلّ اللواحق موضوعة أم مهملة، يظهر
من بعض الاهیال؛ لأنّ الغرض من الوضع الاستعمال للتفهيم والتفهّم، والمادة
مع قطع النظر حينئذ عن اللواحق لا تستقلّ ولا تستعمل، فيكون وضعها عبثاً.
وفيه أولاً: أنّ الاستعمال موجود في الأسماء المعدودة، فإنّ من أراد تعدّد
الأجناس قال: فرس بقر غنم، والظاهر ان جواز ذلك وفاقى، كما سمعت من
بعض الفحول.

و ثانياً: أنّ الغرض من الوضع هو الاستعمال في الجملة ولو مع اللّواحق، لا
الاستعمال بكلّ نحو، فالمادة لعلّها استعملت في ضمن اللواحق من باب تعدد
الدالّ والمدلول، بأن يراد من المادة الماهيّة من حيث هي، ومن اللواحق شيء
آخر، فلا مانع عقلاً من وضع المادة للماهية، واشتراط صحّة استعمالها بكونها في
ضمن اللّواحق، فهذا الدليل لا يفى بالمدعى، فيحتمل الوضع والعدم.

والحقّ الوضع؛ لأنّ المتبادر من المادة المجردة المسموعة من وراء الجدار هو
الماهية لا بشرط، أو بشرط الوحدة على الخلاف الآتي، ولأنّه لو لم تكن
موضوعة لزم ارتكاب خلاف الأصل، فإنّا نفرض مثلاً مادة من الموادّ، ويكون
تلك الموادّ باعتبار ادخال اللّام عليها وإلحاق التنوين بها أو اضافتها الفاظاً آخر
سوى المواد المعرّاة عنها، فيكون في المثال المفروض مع ملاحظة اللواحق الثلاثة
وتجّردّها عنها أربعائة لفظ.

فعلى ما نقوله يكون الموادّ موضوعة بأوضاع شخصية، فيحصل مائة وضع شخصي، وبعد ذلك يحتاج الواضع في وضع الباقي الى ثلاثة أوضاع نوعيّة.

فنقول: أنّ تلك الموادّ لو دخلها اللام، فهي للإشارة الى تلك الماهية، ولو لحقها التنوين فهي لفرد منتشر من تلك الطّبيعة الموضوعة لها المادّة المجرّدة، وهكذا في الاضافة، فهاهنا مائة وضع شخصي وثلاثة أوضاع نوعية، ويكون الألفاظ أربعمائة كلّها موضوعة، وعلى ما يقوله الخصم مائة منها مهملة، وهي الموادّ المجرّدة عن اللواحق وثلاثمائة منها موضوعة بالأوضاع الشخصية؛ اذ لا يمكن الوضع النوعي بعد كون الموادّ المجرّدة مهملات، فيكثر الأوضاع على مذهبه، وهو خلاف الأصل، فتأمل.

مضافاً الى أنّ المتبادر من المادّة في ضمن اللواحق دلالتان ومدلولان، ولو لم يكن للمادّة من حيث هي وضع لم يتبادر كذلك.

وثانيهما: أنّ الموادّ بعد ثبوت كونها موضوعة هل هي موضوعة للماهية لا بشرط أم للفرد المنتشر؟ الحقّ الأوّل؛ لظهور الوفاق من القائلين بوضع الموادّ، ولأنّ المتبادر منها ذلك.

بقى الكلام في قول من أخذ لفظ الوحدة في تعريف اسم الجنس، فاعلم أنّ اخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس يحتمل أن يرجع الى النزاع الأوّل، بمعنى أنّه أخذ الوحدة الغير المعيّنة في تعريفه؛ لزمه أنّ المادّة المجرّدة ليست موضوعة، فلا بدّ أن يكون اسم الجنس عبارة عن مثل رجل بالتنوين.

ويحتمل أن يرجع الى النزاع الثاني، بمعنى أنّه أخذ الوحدة في تعريفه لأجل ان المادة المجردة موضوعة للفرد المنتشر، فيكون اسم الجنس هو الدالّ على الماهية بقيد الوحدة.

ويحتمل أن لا يرجع الى شيء من النزاعين، بمعنى أنّه يسلم وضع المادة المجردة للماهية لا بشرط، ولكنّه يدّعي أنّ اسم الجنس لا يطلق الاّ على الدالّ على الماهية بشرط الوحدة.

وعلى التقادير أخذ الوحدة في تعريف اسم الجنس فاسد أمّا على الأوّل، فلما عرفت من كون المادة موضوعة، مضافاً الى أنّ عدم وضع المادة لا يستلزم كون اسم الجنس هو الماهية مع قيد الوحدة، ولا يلزم انحصاره في ذلك، فما تقول في مثل الرجل خير من المرأة، وجاءني رجل لا امرأة، وأسد على وفي الحروب نعمة، فإنّ العام لا يدلّ على الخاصّ، وكونه كذلك في بعض الأحيان لا يستلزم مطلقاً.

وأما على الثاني، فلما مرّ من أنّ القائلين بعدم الأهمال متفقون على أنّها موضوعة للماهية لا بشرط، بل لا نعلم قائلاً بالاهمال صريحاً، فلا معنى لتسليم الوضع والقول بأنّ الموضوع له الماهية بشرط الوحدة، مضافاً الى أنّ التبادر ينفي ذلك كما مرّ.

وأما على الثالث، فلاّنه بعد تسليم الخصم وضع المادة للماهية لا بشرط، نقول: انّ لفظ اسم الجنس مركّب من لفظين، معنى كلّ منهما لغة معلوم، ومقتضى التركيب أن يكون ما يسمّى بذلك اللفظ دالاً على الماهية لا بشرط

ليطابق الاسم والمسمى، وإطلاقه وإرادة الدال على الوحدة حينئذ إن كان بوضع جديد، فهو خلاف الأصل، وإن كان من باب المجاز فكذلك، وإن كان اصطلاحاً منك خارجاً عن اصطلاح القوم، فلا مشاحة فيه، فظهر أن المواد موضوعة للماهية لا بشرط، وأن اسم الجنس غير النكرة.

المقام الثاني: اعلم أن المفرد المحلّ قد يطلق على نفس الجنس، كقولك (الصلاة خير موضوع) وقد يطلق على العهد الخارجى، كقولك أكرم الرجل مشيراً الى حاضر، وقد يطلق على العهد الذهني الذي هو في المعنى كالنكرة، كقولك أمر على اللّيم يسبني.

وأما التمثيل لذلك بأدخل السوق واشتر اللحم كما صدر من بعض، ففساد، ولعله زعم أن المراد بالسوق واللحم لا يمكن أن يكون هو الطبيعة؛ لعدم تعلق الأحكام بها، فالمطلوب هو الفرد، ولا يمكن أن يكون كل الأفراد لعدم امكانه، ولا الفرد المعين لعدم معهوديته، فتعين ارادة الفرد المعين وهو العهد الذهني.

وفيه أن القول بعدم تعلق الأحكام بالطبائع فاسد، مع أن المتبادر هنا الماهية؛ اذ ليس المعنى اشتر لحماً وادخل سوقاً، وتوهم عدم إمكان الدخول على الماهية فاسد؛ اذ بعد إمكان الدخول على الفرد أمكن الدخول في الماهية كسائر الماهيات والأفراد، وقد يطلق على الاستغراق، كأهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر.

إذا ظهر ذلك، فهل هو مشترك بين تلك الأربعة لفظاً أم معنى أم حقيقة في بعض ومجاز في آخر؟ أقوال.

ونحن نقول: أمّا الجنس، فالحقّ أنّه حقيقة فيه للتبادر؛ لأنّ المادّة موضوعة للماهيّة لا بشرط واللام للإشارة، ومقتضى الوضع الأفرادي أن يكون معنى المركّب الاشارة الى الجنس، واردة معنى آخر فرع وضع جديد منفي بالأصل.

وأما العهد الخارجى، فالحقّ أنّه حقيقة فيه أيضاً؛ لعدم التنافر فى قولك أكرم الرجال، وللأصل فإنّ اللام استعملت أيضاً فى الاشارة، وهى الاشارة الى الفرد المعين، والمدخول استعمل أيضاً فى معناه الحقيقي بطريق الحمل المتعارفى بالنسبة الى المشار اليه، فيكون أيضاً حقيقة، فيكون افادة العهد الخارجى مقتضى وضعه الأفرادى، وعدم أفادته آياه حقيقة فرع الوضع الجديد المنفى بالأصل، وهل هو مشترك بين هذين لفظاً أم معنى؟ الحقّ الأخير، للأصل، والغلبة، والقدر المشترك واضح.

وأما العهد الذهني، فالحقّ أنّه ليس حقيقة فيه، للتنافر عرفاً بالنسبة الى المادّة، ولأنّه إن كان حقيقة فيه فإمّا أن يكون حقيقة فيه خاصّة، فينفيه عدم تبادره وتبادر الجنس، ولعلّ بطلانه اتفاقي أيضاً، وإمّا أن يكون مشتركاً لفظياً بينه وبين غيره، فالأصل عدمه، وإمّا أن يكون مشتركاً معنوياً بأن يكون المادّة هنا أيضاً مستفاداً منها الطّبيعة، والفرد مفهوماً من الخارج، وباطاله يحتاج الى ذكر مقدّمتين:

الأولى: أنّ المقصود بالذّات فى العهد الخارجى، كالرجل المعهود، تعلّق الحكم بالشخص المعين المشار اليه باللام، ولا دخل لوصف الرّجولية مثلاً فى تعلّق الحكم بهذا الفرد، ولا يحتاج فى الافهام أيضاً الى بيان أنّه فرد الرّجل مثلاً، بل الغرض فى مثل أكرم الرّجل مشيراً الى معيّن اكرام هذا الشخص الخاصّ المعين

الذى اتَّفَق كونه رجلاً، فلو قال بدل هذا القول أكرم هذا، لتحقيق^(١) المقصود من الأمر، وإن لم يذكر الطبيعة أصلاً، ولا كون هذا فرداً من الطبيعة، بخلاف العهد الذهني، فإنَّ المقصود فيه ليس إكرام فرد ما، ولا إكرام طبيعة الرجل، بل إكرام فرد ما من تلك الطبيعة الخاصّة، فيحتاج في حصول التكليف وبيان المراد إلى بيان الأمرين معاً، أي الفرد الغير المعيّن والطبيعة، ولا يكفي أحدهما في افهام المقصود.

الثانية: أنَّ النزاع هنا مع الخصم القائل بالاشتراك المعنوي صغروي، بمعنى أنَّ النزاع في أنَّ المدخول مستعمل في الطبيعة من حيث هي حتى يكون حقيقة باتّفاقنا، أو فيها مع الفرد حتى يكون مجازاً كذلك، ونحن ندعي الأخير، والخصم الأوّل.

إذا ظهر ذلك فنقول: أنَّ الفرد الغير المعيّن^(٢) اللازم فهمه بحكم المقدّمة الأولى: إمّا استفاد من اللام أو من المدخول، أو من خارج، كحكم العقل مثلاً بعد ملاحظة المورد أو الدّخول أو الشراء، بأن المراد الفرد الغير المعيّن، فإنّ كان استفاداً من المدخول، كما أنَّ الطّبيعة أيضاً استفادة منه فهو المطلوب، فيكون مجازاً بحكم المقدّمة الثانية، وإن كان استفاداً من اللام، فيدفعه ان فرد ما معنى اسمى كيف استفاد من الحرف، مع أنَّ المتبادر من أكرم الرّجل في العهد الذهني، أكرم الطّبيعة الموجودة في ضمن فرد ما لا، إكرام فرد ما من الرجل.

(١) في (خ): التحقيق.

(٢) في (خ): المتعيّن.

ولو كان الفرد مستفاداً من اللام لتبادر القسم الأخير، وإن كان مستفاداً من الخارج، كحكم العقل بأن الطبيعة غير مطلوبة مثلاً، وكذا كل الأفراد لعدم الأماكن، وكذا الفرد المعين بالفرض، فتعيّن ارادة فرد ما.

فيدفعه أنّ القرائن الدالة على شيء، كدلالة المرور على فرد ما مثلاً على أقسام: قسم يكون الذى أقيم عليه القرينة مراداً من تلك القرينة لفظاً، كأن يكون المرور مثلاً مستعملاً في فرد ما، وقسم لا يكون المعنى القائم عليه القرينة مراداً من القرينة لفظاً، بل العقل بعد ملاحظة ذلك يفهم أنّ المراد هو ذلك الشيء، كما أنّ العقل يدلّ هنا بملاحظة المرور على أنّ المراد فرد ما، مع استعمال المرور في نفس معناه لا في فرد ما.

وعلى الأخير: إمّا لا يحتاج ذلك المعنى القائم عليه مثل تلك القرينة محتاجاً الى التعبير عنه بلفظ في أنظار العرف، كما في قولك جاءني انسان، فإنّ المراد من الانسان معناه الحقيقي، والهيئة قرينة على ارادة فرد ما، ولا يحتاج فيه عرفاً الى حمل الانسان على ارادة فرد ما، وإمّا يحتاج مع ذلك الى التعبير عن ذلك المعنى باللفظ في نظر العرف، ولا يكتفى بالعقل.

وما نحن فيه ليس من القسم الأوّل ولا من الثّاني بحكم العرف، فإنّهم بعد ما علموا ارادة فرد ما من الرجل يفهمون ان المراد من لفظه ذلك، وذلك كاشف^(١) عن أنّه يحتاج عندهم الى المعبر، وأنّه من القسم الثّالث، ولا ريب في أنّه لا معبر هاهنا سوى المدخول، فتعيّن ارادة فرد ما منه، فصار مجازاً.

(١) في (خ): يكشف.

نعم لو كان فرد مّا مستفاداً من الخارج، كأن يقول أكرم طبيعة الرجل الموجودة في ضمن فرد مّا كان حقيقة لاستعمال اللفظ في الطبيعة، لكنّه خلاف المفروض.

وقد يستدلّ على المجازية هنا بأنّ الحقيقة في العهد الخارجى أنّها هو لأجل استعمال المدخول في الطّبيعة، وحمل على الفرد المعيّن في النسبة التقييدية بالحمل المتعارف، وهذا لا يتصوّر في العهد الذهني؛ إذ لا معنى لقولك أكرم طبيعة الرّجل الموجودة في ضمن فرد مّا؛ لأنّ فرد مّا لا وجود له في الخارج، فلا وجود للطّبيعة في ضمنه، فلا يمكن الحمل المتعارف؛ إذ مقتضاه الاتحاد في الوجود، ولا وجود لفرد مّا، فليس معنى أكرم طبيعة الرّجل الموجودة في ضمن فرد مّا إلّا إكرم فرداً من الرجل، فيصير مجازاً.

وفيه أولاً منع عدم وجودها في ضمن فرد مّا؛ إذ فرد مّا موجود في ضمن الفرد الخارجى، فالكلّي موجود في ضمن فرد مّا الموجودة في ضمن الفرد المعيّن. وثانياً: أنّ هذا مستلزم لمجازيّة الرقبة في قولنا (أعتق رقبة مؤمنة) إذ المفروض ان الطبيعة غير موجودة في ضمن فرد مّا، وأن لا محصل إلا إرادة فرد ما من المطلق، فيصير مجازاً، مع أنّ الحقّ كما سيجيء في بحث المطلق والمقيّد ان شاء الله تعالى عدم صيرورة المطلق بمثل هذا القيد مجازاً.

والحاصل أنّ العرف يفهم كذلك، سواء قلنا بوجودها في ضمن فرد مّا أم لا، وفهم العرف لا يلزم الصّحة عقلاً كما مرّ، والمفهوم عرفاً في العهد الذهني ومثل أعتق رقبة مؤمنة الطبيعة الموجودة في ضمن فرد مّا وان أبى عنه العقل،

وذلك يستلزم الحقيقة في نحو أعتق رقبة مؤمنة، والمجازية في أكرم الرجل؛ إذ الفرد فيه أيضاً مستفاد من الرجل، بخلاف الرقبة فإنها مستعملة في معناها الكلّي، والفرد مراد من المؤمنة، ومن المركّب يفهم التقييد.

وأما الاستغراق، فالحقّ عدم كونه حقيقة فيه؛ للتنافر عرفاً ولعدم أطراد الاستثناء، ولأنّه إن كان حقيقة خاصّة فيه، فيدفعه تبادر غيره عند فقد القرينة، أو مشتركاً لفظياً فيدفعه الأصل مع عدم تبادر الغير أو مشتركاً معنوياً فيدفعه أنّ الطبيعة مستفادة من المدخول، والاستغراق أمّا مستفاد منه أيضاً فصار مجازاً وهو المطلوب، أو من اللام، ففيه أنّ الاستغراق معنى اسمى كيف يراد من الحرف، إلّا أن يكون مجازاً أن صحّ مثل ذلك التجوز.

والإيراد الآخر في العهد الذهني أعني لزوم تقدّم الفرد على الطبيعة لا يجري هنا؛ لأنّ مقتضى فهم العرف في الاستغراق كذلك أو من الخارج.

ففيه أنّه أمّا أن يكون المعنى القائم عليه القرينة مستعملاً فيه تلك القرينة، كأن يكون الاستثناء الذي هو قرينة العموم في نحو ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ* إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾^(١) مستعملاً في إرادة كلّ الأفراد، كما أنّ القرينة في الأوامر الشرعية على إرادة الفور، وهي قوله تعالى: ﴿سَارِعُوا﴾^(٢) مستعمل في الفور، بزعم من يقول إنّ الأمر للفور لتلك الآية.

(١) سورة العصر: ٢-٣.

(٢) سورة آل عمران: ١٣٣.

وأما ليس القرينة مستعملة في ارادة كل الأفراد، كما أنَّ القرينة على الفور التي هي لزوم الاغراء بالجهل والتكليف بما لا يطاق لولاه لم تستعمل في ارادة الفور. وعلى الأخير: إمّا لا يحتاج في نظر العرف الى معبر لفظي آخر، بل يكتفى بتلك القرينة، أم يحتاج اليه، وما نحن فيه أي اطلاق المفرد المحلّ على الاستغراق ممّا يحتاج الى المعبر اللفظي بحكم العرف كالمطلقات المنفصلة الغير الاخبارية وهذا المعبر اللفظي ليس نفس القرينة، فهو اما اللام المستعمل في الاستغراق مجازاً، وإمّا المدخول، وعلى التقديرين يكون المعرف باللام مجازاً، ولكن مقتضى فهم العرف ان يكون اللام مستعملاً في الاستغراق لتقدّم فهمه على فهم الطبيعة عرفاً بعكس العهد الذهني، فالمجاز هنا اللام وفي العهد الذهني المدخول كما مرّ في النكرات.

ثمّ ان صاحب المعالم^(١) قال: أنا وان لم نقل بوضع المفرد المحلّ للعموم، لكن يستفاد منه العموم في بعض الموارد بدليل الحكمة، كما في ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾^(٢) و(إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء)^(٣).

وحاصل ما ذكره أنّ اللفظ إمّا محمول على الجنس، فهو باطل لبطلان تعلّق الأحكام بالطبائع على فرد معيّن عند المتكلّم والمخاطب، فخلافاً الواقع والفرض، وإمّا على الفرد المعيّن عند المتكلّم فقط، فاغراء بالجهل، وإمّا على فرد غير معيّن عندهما، فهو مناف للمقام؛ لأنّ المقام مقام البيان، وإمّا على الاستغراق، فهو المطلوب.

(١) معالم الدين ص ١٠٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

(٣) فروع الكافي ٣: ٣، ح ١.

وفيه أولاً: منع عدم تعلّق الحكم بالطبيعة.

وثانياً: منع الاغراء بالجهل في الثالث؛ اذ المقام قد يقتضى الاجمال، فربما يتوهم المخاطب السلب الكلّي، كأن يتوهم أنّه لا بيع يكون حلالاً، فيرد وهمه بأنّ بعض البيوع حلال، فلعل تلك الخطابات من هذا الباب، إلّا أن يقال: هذا خلاف الغالب، فيلحق المشكوك بالغالب، وهو ارادة البيان.

وثالثاً: منع بطلان احتمال الرابع؛ اذ الحمل على الفرد المنتشر لا ينافي البيان، كما لو قال: أبحث لك واحداً من تلك الأفراد، فبالنسبة الى الزائد يحكم بالنفى، وبالنسبة الى الواحد بالتخير، إلّا أن يقال: ان فرد ما كلّ لا يتعلّق به الحكم عند صاحب المعالم.

ورابعاً: سلّمنا كلّ ذلك، لكن نقول: إنّ العرف في هذا الخطاب إمّا يفهم العموم، فلا حاجة الى التمسك بدليل العقل، وان لم يفهمه فلا عبرة بتلك القرينة العقلية الخفية التي لا يدركها المخاطب، فإنّ الخطاب بما له ظاهر، وارادة خلافه مع عدم القرينة المفهمة قبيح، إلّا أن يقول: العرف يفهم العموم، وهذا الدليل العقلى يبين سرّ فهم العرف.

وفيه أنّ السرّ في فهمهم العموم ليس ذلك، بل السرّ أنّهم يفهمون في تلك الموارد تعلّق الحكم بالطبيعة من حيث هي، وهي سارية في الأفراد، فيفهمون سريان الحكم بالالتزام.

المقام الثالث: بعد ما عرفت وضع المفرد المحلّ للجنس والعهد الخارجى، فهل الموضوع لافادة هذا المعنى هو المركّب، بأن يكون ذو دلالة ومدلول، ويكون كلّ من اللام والمدخول جزء دالّ، أم هما دالان ومدلولان.

وعلى الأخير الدال على الطبيعة هو المدخول، وهل الدال على الزيادة وهو اللام مستقلة حال حتى دخولها على المعرف، أم الدال على الزيادة الهيئة التركيبية، أي اللام الداخلة على المادة بوصف دخولها عليها؟ مقتضى التبادر والأصل بطلان الاحتمال الأول كما مرّ، فتأمّل، وأمّا بين الاحتمالين الأخيرين فلا أصل، ولكن مقتضى التبادر الأخير، فتأمّل.

ثمّ بعد ما علمت دلالة اللام على شيء، فقد علمت أنّه مطلق الإشارة بوضع عام والموضوع له خاصّ، فلو أشير بها الى الجنس كما في تعريف الجنس، أو الى الفرد كما في العهد الخارجى، فهو حقيقة، والدليل على كون الموضوع له أفراد مطلق الإشارة عدم وجود التنافر في الجنس والعهد الخارجى لا في المادة ولا في الآلة.

والدليل على كون اللام مشتركاً معنوياً، بمعنى أنّ الواضع لاحظ مطلق الإشارة ووضع اللام بأزاء افرادها، سواء كان المشار اليه نفس الجنس أو فرده لا مشتركاً لفظياً، بمعنى أنّ الواضع لاحظ مرّة الإشارة الى الجنس ووضع اللام بأزاء أفرادها، ومرّة الإشارة الى الفرد ووضع اللام للإشارة الى أفرادها. وجوه، أصالة عدم تعدّد الوضع، و غلبة الاشتراك المعنوي، وتبادر جهة مطلق الإشارة في اللام.

بمعنى أنّه اذا استعملت اللام في الإشارة الى الجنس، فهم العرف ان الإشارة الى هذا الفرد أنّها هو من حيث أنّه من أفراد مطلق الإشارة، لا من حيث أنّه اشارة الى الجنس أو الفرد، فإنّ في كلّ ما هو موضوع بالوضع العامّ والموضوع له الخاصّ لا بدّ ان يكون المتبادر عند استعمال اللفظ في الخصوصية جهة كونها فرداً

من آلة الملاحظة، ولا بدّ أن يكون الاستعمال أيضاً من جهة أنّها فرداً لهذا الكلّي الذي هو آلة الملاحظة، فلو كان مدخلاً^(١) للخصوصيات الأخر التي لا دخل لها بكون الخصوصية فرد الآلة الملاحظة، كان الاستعمال في الخصوصية مجازاً.

ثم إنّ المفرد المعرّف اذا استعمل في العهد الذهني أم الاستغراق، فهل اللام فيهما مستعملة أيضاً في الإشارة حتّى تكون حقيقة، أم لا فيكون مجازاً؟ والحقّ فيه أنّ اللام فيهما يحتمل أن لا يكون لها معنى ولا فائدة، بل تكون لمجرّد التزيين. ويحتمل أن يكون لها فائدة، وهي الإشارة الى فرد ما، أو كل الأفراد.

ويحتمل أن يكون لافادة فرد ما، أو كلّ الأفراد لا إشارة اليهما، وهذا أيضاً يحتمل أن يكون بطريق ارادة فرد ما، أو كلّ الأفراد من اللام.

ويحتمل أن يكون اللام لافادة أنّ هاهنا لفظاً قد استعمل في فرد ما، أو كلّ الأفراد وهو المدخول، فتكون اللام كالعلامة، كدلالة الميل على الفرسخ، ولا تكون مستعملة في معنى.

لكن الأوّل فاسد؛ لبداهة أفادتها شيئاً بفهم العرف.

وكذا الثاني؛ لعدم استفادة الإشارة من اللفظ عند استعماله في المعنيين، بل لو عبّر عنها في الفارسيّة بطريق الإشارة كان مستهجناً.

وكذا الثالث؛ لعدم تبادل فرد ما، أو كلّ الأفراد الا من المدخول، فتدبّر فتعيّن الأخير، فهي في الحقيقة ليست في المعنيين بمستعملة حتّى تكون حقيقة أو مجازاً، بل مجرّد علاقة، ولكن المدخول فيها مجاز.

(١) في (خ): مدخل.

ضابطة

المفرد المضاف يستعمل أيضاً فى المعاني الأربعة المتقدمة

و هو حقيقة فيما كان المعرف حقيقة فيه، ومجاز فيما كان مجازاً فيه، وكما يستفاد من المعرف العموم السرياني أحياناً، فكذا هنا، والدليل الدليل، وكذا ساير الأحكام، إلا أنه هنا قول بالعموم مطلقاً، وقول بمجازيته^(١) فيه مطلقاً، وقول بالأول إن كان المضاف مصدراً، وبالثاني إن كان غيره.

والحق ما عرفت من أنه كالمعرف من غير فرق بين المصدر وغيره.

والعجب من بعض حيث قال بافادة المفرد المضاف العموم، لا طراد الاستثناء، وهو كما ترى؛ اذ لا اطراد فيه، ألا ترى أنه يستهجن أن يقال: أنظر الى أكل زيد إلا أكله الفلاني، أو الى ضربه إلا الضرب الفلاني، بخلاف العمومات؛ اذ لا يستهجن الاستثناء فيها أبداً.

(١) في (خ): بالمجازية.

ضابطة

في دلالة المفرد المنون على العموم وعدمه

المفرد المتّون قد يطلق على العموم، كقولك أحلّ الله بيعاً مثلاً، وعلمت نفس ما قدّمت ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١) هذا على مذاق القوم.

وعندنا ليس اللفظ مستعملاً في العموم في تلك الموارد، بل قد يستفاد العموم بالالتزام من تعلّق الحكم بالطبيعة من حيث هي، المستلزم للسريان في الأفراد كالمفرد المعرّف.

وقد يستفاد العموم من خصوص المقام، بمعنى أنّه لأجل المقام يفهم من النّكرة ارادة الجنس، ويفهم العموم الالتزام لا للسريان، كما أنّهم يقولون في بعض الموارد: أرسلت اليك من البلد الفلاني رماناً حامضاً، أي كلّما أرسلت اليك من الرمان من ذلك البلد كان حامضاً.

وقد يطلق على الفرد المعيّن، كقولك اكرم رجلاً، ثمّ تقول أكرم زيداً، ومن هذا الباب المطلق والمقيّد بالمنفصل، وقد يطلق على الفرد المنتشر، نحو أكرم رجلاً، وقد يطلق على الجنس، كالأمثلة المذكورة على مذاقنا، ونحو جاءني رجل لا امرأة على مذاق القوم.

ولا ريب في أنّه مجاز في الأوّلين؛ للاتّفاق ولتبادر غيرهما.

وأما في الأخيرين، ففي كونه حقيقة فيهما اشتراكاً لفظياً أم معنوياً أو حقيقة ومجازاً وجوه، لكن نقول: لا ريب أنّ وضع التنوين للتمكّن أيّ موضع وجد فيه التنوين في المعارف نحو زيد، أم اسماء الأجناس نحو رجل، فإنّ التمكن عبارة عن تماميّة الاسم، وهو حاصل بالوجدان في زيد ورجل.

ولا ريب أنَّ وجوده في تلك المواضع أنَّها هو برخصة الواضع، فهو لا معنى له بل هو علامة لجريان الاعراب، وتامية الاسم هو المعارف والنكرات وأسماء الاجناس النكرات، لما ذكر من الوجدان وعدم التنافر في نحو زيد ورجل.

فلو كان التنوين موضوعاً للتمكّن فقط من دون وجود الدلالة على الفرد المنتشر لنافر^(١) نحو رجل، ولو كان بالعكس لنافر نحو زيد، وللتأفاق على ما ذكرنا من كون التنوين في المقامين للتمكّن، ولكن في بعض الموارد يكون بشرط لا كزيد، وفي بعضها بشرط شيء كرجل للفرد المنتشر، فهو موضوع في الجملة للتمكّن مع قطع النظر عن اشتراط تجرّده عن الدلالة على شيء آخر.

وما ترى من عدّهم تنوين رجل تنوين التنكير، وعدّهم آياه قسيماً للتمكّن، فمرادهم من التمكّن هنا التمكّن بشرط لا لا مطلق التمكّن؛ لأنّه موجود في النكرة أيضاً.

ثمَّ إنّ الحقَّ أنَّ المتبادر من رجل اذا خلّى عن القرائن هو الفرد المنتشر، بحيث لو استعمل وأريد به الجنس لم يستعمل فيما وضع له.

ثمَّ إنّ الدالّ على الفرد المنتشر هل هو التنوين، فكما أنّه موضوع للتمكّن المطلق، فهو في ضمن النكرات موضوع للدلالة عليه وعلى الفرد المنتشر أيضاً، أي هو موضوع للدلالة على التمكّن بشرط شيء، أم الدالّ عليه هو المتون، أي الهيئة التركيبية لا بحيث يكون ذا دلالة ومدلول، بل بمعنى أنَّ الدالّ على الفرد المنتشر هو جهة تركيب رجل مع التنوين، لا هذا ولا ذاك، بل جهة اتّصاف

(١) في (خ): لتنافر.

أحدهما بالآخر، فيكون هنا دوالّ، وهي المادّة والهيئة والتنوين، ومدلولات هي الطبيعة والتمكّن والفرد المنتشر.

والحقّ الأخير؛ لتبادر الفرد المنتشر من جهة الاضافة لا غير، فعلى هذا لو استعمل ذلك اللفظ في الجنس كان المادّة حقيقة؛ لاستعمالها في معناها، وكذلك التنوين فأنّه أريد به التمكن الذي هو المقصود من جعله علامة.

وأما الهيئة التركيبية، فلم تستعمل في شيء لا في معناها ولا في غيره، فلا تكون حقيقة ولا مجازاً، فلا مجاز في قولك (أسد على وفي الحروب نعامه) ومعناه هو معنى المادّة الخالية عن كلّ اللواحق.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا معنى للاشتراك المعنوي بالنسبة الى التنوين بين التمكن والتنكير؛ لوجود التمكن فيهما.

ضابطة

الجمع المنكّر كالمفرد المتّون يستعمل في الاستغراق، نحو أحلّ الله بيوعاً،
فان المراد به كلّ البيوع على زعم القوم.

لكنّا نقول: إنّ المراد فيه أيضاً الجنس، ويفهم العموم بالسريان، كما مرّ في
المفرد المتّون، وفي جمع واحد معيّن، وفي جمع غير معيّن، وفي جنس الجمع،
كقولك هؤلاء رجال لا نساء، وقول الشاعر (أقوم آل حصن أم نساء).

ثمّ الكلّ متّفقون على مجازيته في الاستغراق، حتّى أنّ الشيخ^(١) مع حمله
العموم لا يقول بحقيقة اللفظ فيه، ولا باستعمال اللفظ فيه حقيقة، بل يقول
به من باب الحكمة، وكذا الجبائي يحمله على الجميع؛ لأنّه مشترك لفظي بين
مراتب الجميع على زعمه، وهو يحمل على كلّ معانيه عند فقد القرينة على
تعيين البعض، لا أنّه حقيقة في الاستغراق.

وكذا اتّفقوا على مجازية الفرد المعيّن، أي الجمع المعيّن ان أريد به
الخصوصيّة، بل لو أستعمل وأريد به جمع معيّن لكان ذلك تقييداً للمطلق،
فان كان ممّا وقع فهو حقيقة، وإن كان من غيره، فإن كان متّصلاً فهو حقيقة،
والأفّ هو مجاز، أمّا الاشكال في كونه حقيقة في أيّ من المعنيين الأخيرين؟.

الحقّ أنّ المادّة موضوعة لجنس الجمع، كما أنّ مادّة الفرد موضوعة
لجنس المفرد، والتنوين حقيقة في التمكن، كما في المفرد، والهيئة التركيبية
تفيد عند الاطلاق الوحدة المنتشرة، بحيث لو أستعمل اللفظ وأريد به
جنس الجمع، لم يكن مستعملاً في معناه الحقيقي، ويكون أيضاً حقيقة
بمعنى أنّه لم تستعمل الهيئة حتّى تكون مجازاً أو حقيقة بالتفصيل الذي مرّ،
والمختار المختار، والدليل الدليل.

(١) أي: الشيخ الطوسي، نقله عنه المحقق في معارج الاصول ص ٨٧.

ضابطة

أقل صيغة الجمع

اختلفوا في أقلّ ما يطلق عليه صيغة الجمع فقليل ثلاثة، وقيل اثنان، وقيل بغير ذلك، والنحاة فرّقوا فقالوا: أقلّ جمع الكثرة أحد عشر، وأكثره ما فوق ذلك بالغاً ما بلغ، وأقلّ جمع^(١) القلّة ثلاثة وأكثره عشرة.

ومحلّ الكلام أنّما هو في مصداق الجمع كلفظ (رجال) مقابل المفرد والمنثى، لا في الجمع بمعنى الضمّ، كما هو معناه لغة، فإنّه حقيقة في الاثنین أيضاً، ولا في الجمع بمعنى الجماعة، فإنّه حقيقة في أكثر من اثنين بلامين.

والحقّ في محلّ الكلام القول الأوّل؛ للتبادر، ولصحة السلب؛ اذ لو أكرم رجلين صحّ أن يقال ما اكرم رجالاً، ولصحة تكذيب من قال في الدار رجال، بأن فيها رجلين لا رجال، ولذمّ العقلاء لو أكرم رجلين بعد قول المولى أكرم رجالاً، وللأصل.

بيانه: انّ رجالاً قد أطلق واريد منه الثلاثة، أي خصوص ما فوق الاثنین، وقد أطلق وأريد به خصوص ما فوق الواحد، أي خصوص الاثنین، والقدر المشترك بين الخصوصيين الاثنین لا بشرط.

واستعمال مصداق الجمع في القدر المشترك إمّا معلوم العدم، أو مشكوك الحال، فينفي بالأصل، أو معلوم الاستعمال فيه لا بقدر معتد به.

وعلى التقادير الثلاث لا يمكن الحكم بالاشتراك المعنوي كما قرّر في محله، ولا يمكن الاشتراك اللفظي بين الخصوصيتين أيضاً لأصالة تعدّد الوضع، فتعيّن أن يكون أحدهما حقيقة والآخر مجازاً، ولا ريب في الحقيقة في الثلاثة وما فوقها، فتعيّن ان يكون الآخر مجازاً، ولا قائل بكونه حقيقة في خصوص الاثنین مجازاً في الثلاثة.

(١) في (خ): الجمع.

و احتجوا للقول الثاني بالآية الشريفة ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ﴾ والمراد موسى وهارون، والشاهد في ضمير (كم) لا في (أنا) ولا في ﴿مُسْتَمِعُونَ﴾^(١) لأنها من باب التعظيم استعمالاً في الفرد.

وفيه أنّ محلّ الكلام هو الجمع و(كم) ليس بجمع، فتدبرّ، مع أنّ المراد موسى وهارون مع فرعون، مع أنّ الاستعمال على فرض التسليم أعمّ من الحقيقة والمجاز، مع أنّ الأصل في الاستعمال وإن كان حقيقة بعد التسليم، لكن الأدلة الاجتهادية وردت عليه.

وبالآية الكريمة ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^(٢) والمراد ما فوق الأخ الواحد، للاجماع على حجب الأخوين.

وفيه أولاً: أنّ الآية مستعملة في الثلاثة فصاعداً، والاجماع الحقّ الاثنين حكماً.

فان قلت: إن كان حقيقة فيما فوق الواحد، لكان إطلاقه هنا على الأخوين أيضاً حقيقة، ولا تقييد في الآية مفهوماً ومنطوقاً، وأمّا ان أريد الثلاثة فصاعداً، فمفهوم الآية الشريفة ينفي الحجب في غيرهم، فلا بدّ حينئذ من تقييد المفهوم بالاجماع، وهو خلاف الأصل.

قلنا: لزوم التقييد لا يستلزم كون اللفظ موضوعاً لما ذكرت، ولا يثبت بذلك الوضع فلعلّه في الواقع موضوع للثلاثة فصاعداً، والأمر دائر بين التجوّز والتقييد، والتقييد فيه مقدّم على المجاز.

(١) سورة الشعراء: ١٥.

(٢) سورة النساء: ١١.

وثانياً: أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة والمجاز.

وثالثاً: أنَّ الأدلة المتقدمة واردة على أصالة الحقيقة في الاستعمال بعد تسليمها. فإن قلت: إنَّ الجمع قد استعمل في الخصوصيتين كما مرّ، ولا ريب أنَّ له معنىً حقيقياً ومعنىً مجازياً، ومن المقرّر في محله أنَّ الاستعمال اللفظ الحقيقة، فلا بدّ هنا من حمل اللفظ على معناه الحقيقي، وهو هنا غير معلوم بخصوصه، لكنّه على التقادير يكون القدر المشترك المذكور يقيني الإرادة، فلاجل الحمل على معناه الحقيقي لا بدّ من الحمل هنا على القدر المشترك في الجملة لا بشرط، ليحصل الحمل على معناه الحقيقي في الجملة، وأيضاً الغالب فيها كان اللفظ مستعملاً في فردين بينهما قدر مشترك كون اللفظ موضوعاً للقدر المشترك، فلفظ الجمع أي مصداقه موضوع للقدر المشترك.

قلنا: أمّا الجواب عن الغلبة، فقد ذكر ظهر ممّا ذكر آنفاً وأمّا عن أصالة الحقيقة، فهو أنَّ العمل بهذا الأصل إن كان من باب التبعّد الصرف فلا دليل عليه، وإن كان من باب الوصف فالوصف غير حاصل، بل هو فيما كان الموضوع له مميّزاً عن غيره، وإن كان من باب أصالة عدم القرينة اللازمة للمجاز، فالقرينة هنا موجودة لاحالة، سواء قلنا بالقدر المشترك أو المجاز، لكنّ على الأخير يكون القرينة صارفة، وعلى الأوّل معينة للفرد.

وأما الكلام مع النحاة بحيث يظهر ثمرته أيضاً، فهو أنّه ورد في الحديث (نرخ دلاء يسيرة للعذرة اليابسة)^(١) و اختلفوا في مفاد الدلاء اليسيرة، فقيل: أنّه

(١) ورد الخبر في من ذبح دجاجة أو حمامة فوقعت في البئر، فسئل الإمام عليه السلام هل يصلح أن يتوضأ منها؟ فقال: ينزح منها دلاء يسيرة ثم يتوضأ منها. راجع: فروع الكافي ٦/٣، ح ٨ ومن لا يحضره الفقيه ١: ١٥، ح ٢٩، وسائل الشريعة ١: ١٩٣، ح ٦، ١،

عشرة؛ اذ هو جمع قلّة، وأقلّ جمع القلّة ثلاثة وأكثره عشرة، ولا معيّن لبعض المراتب المتصوّرة في عدا الجمع، فيحمل على الجميع حكمه، أو احتياطاً لاستصحاب النجاسة أو حرمة الاستعمال.

وفيه أولاً أنّه جمع كثرة.

وثانياً: أنّ الأمر تعلّق بطبيعة نرخ الدلاء، وهو يتحقّق بالثلاثة فلم يحمل على العشرة.

وثالثاً: أنّ الحمل على الجميع لو سلّم، فإنّما هو حيث لم يكن قرينة على تعيين بعض المراتب، وهاهنا قرينة على ارادة انزل المراتب، وهو قوله (يسيرة).

وقيل: أنّه عشرة أيضاً لا لما ذكر، بل لأنّه جمع كثرة وأقلّه عشرة، فلا بدّ أن يحمل على أقلّ المراتب لحصول الأمتثال بالاثنيان بالطبيعة.

وفيه أولاً: أنّ أقلّ جمع الكثرة على ما قالوه أحد عشر.

وثانياً: أنّه ما الفرق بين جمع الكثرة والقلّة؟ وما هذا الخلاف الخالي عن الدليل؟ فإنّ الحقّ أنّه لا فرق بين المجموع، وذلك لأنّ النحاة إمّا أن يقولوا بذلك في جمع القلّة والكثرة في صورة وقوعهما في الكلام مطلقاً، أو في غير صورة وقوعهما مميّزاً للأعداد من الثلاثة الى العشرة، وفيها يكون كلّ من الجمعين حقيقة فيما فوق الاثنين، كما في ثلاثة رجال وأربعة رجال.

وعلى التقديرين كلامهم يأباه التبادر وعدم صحّة ما أكرمت رجالاً اذا أكرم ثلاثة رجال، ولزوم تعدّد الوضع النوعي للجمع بالنسبة الى جمع القلّة والكثرة، وهكذا الكلام في جمع القلّة بالنسبة الى ما فوق العشرة.

ضابطة

دلالة ترك الاستفصال على العموم وعدمه

قال الشافعي: ترك الاستفصال في مقام جواب السؤال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال، وعنه كلام آخر يناقضه ظاهراً، وهو أنّ حكايات الأحوال اذا تطرّق اليها لاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال.

وتحقيق الكلام في القاعدتين برسم مقامين:

الأول: في بيان معناهما، ورفع التناقض عنهما، وبيان أقسامهما.

والثاني: في اثبات حقيقة مدلولهما وعدم حقيقته.

أمّا المقام الأول، فاعلم أنّ معنى الكلام الأول أنّ السائل يسأل عن شيء ومسؤول يحتمل أموراً، فيجب المسؤول عنه مطلقاً من غير تفصيل بين الاحتمالات، كما لو سأله عن انسان وقع في البئر، فأجاب انزع سبعين دلوّاً، من دون أنّ يفصل ان الواقع مسلم أو كافر ذكر أم أنثى.

ثمّ أنّ هذا إما أن يكون السؤال فيه عمّا وقع أو عمّا يقع، وعلى التقديرين إما أن يكون الاجمال الواقع في كلام السائل في عارض مراد السائل، بأن يكون مراد السائل من اللفظ مبيّناً، وكان الاحتمال في مدلول اللفظ ومصادقه، أو يكون في نفس مراد السائل، كأن يكون كلامه مجملاً ومحمّلاً لأمر ولم يكن مراده معلوماً، كأن يقول السائل: لو تصدّق المفطر بمثقال من العين أجزاءه أم لا، فقال: نعم.

ومعنى الكلام الثاني أن ينقل فعل عن الامام عليه السلام مثلاً ولم يكن مسبوقاً بالسؤال، ولم يعلم وجهه، كالصلاة على الراحلة مع عدم العلم بأنّها نافلة، أم واجبة، أو نقل عنه حكم في مقام خاص من ترفع الخصمين، فلا يمكن التعدي عنه ولا يمكن الاستدلال به، كما أنّ الأعرابي قال: هلك وأهلك واقعت أهلي في نهار رمضان، فقال عليه السلام: كفر^(١).

(١) ملاذ الأخبار ١: ١٧، من لا يحضره الفقيه ٢: ١١٥، ح ١٨٨٥.

فهذا الجواب بالنسبة الى الوقاع من باب ترك الاستفصال، وهو من هذه الجهة مسبوق بالسؤال، وأمّا من حيث الأعرابية والأهل، فهو من باب حكايات الأحوال، ومن هذه الجهة غير مسبوق بالسؤال، فيحتاج التعدي الى غير الأعرابي والأهل الى دليل خارجي، فتلك الرواية من جهة مثال للأول، ومن جهة مثال للثاني فلا بدّ من أخذ قيد الحيثية والجهة، فاندفع التناقض بين الكلامين.

و أمّا المقام الثاني، ففيه مقامات:

الأوّل: في ترك الاستفصال، وفيه مقامات:

الأوّل: فيما اذا كان السؤال فيه عمّا وقع مع كون الاجمال في عارض مراد السائل، كأن يقول: وقع في بئر دارنا انسان، فأجاب انزع أربعين دلوّاً مثلاً. فاعلم أنّ في هذه الصورة إمّا أن يكون الواقعة الخاصّة المسؤول عنها ممّا يعلم علم المعصوم عليه السلام بها، أو يعلم عدم علمه بها، أو يكون مشكوكاً، وبعضهم أنكر وجود الصورتين الأخيرتين، وحصر في الأوّل مدّعياً علم المعصوم عليه السلام بكلّ الأشياء بالعلم الفعلي، ثمّ على فرض علمه بالواقعة الخاصّة حكموا بالاجمال، وعدم العموم في ترك الاستفصال، وفي صورة عدم علمه بالواقعة اختلفوا في العموم وعدمه على أقوال فها هنا مقامات:

الأوّل: في النزاع الصغروي، بمعنى أنّه هل يمكن جهل المعصوم عليه السلام بالجهل البسيط بشيء أم لا؟.

و الثاني: النزاع مع القوم في اطلاقهم الاجمال في صورة علمه بالواقعة.

والثالث: النزاع معهم فيما اختلفوا فيه، أي في صورة عدم علم المعصوم عليه السلام من الأقوال.

أما النزاع الأول، فالحق فيه كون علم المعصوم عليه السلام ارادياً لا فعلياً حضورياً، فيمكن في حقهم الجهل ولنا عليه وجوه:

الأول: الأصل؛ لأن علمه عليه السلام حادث، والأصل في كل حادث بل في كل ممكن عدمه.

الثاني: اتفاق الامامية على أن علم المعصوم عليه السلام ليس فعلياً، بل هذا قول بعض المتصوفة فتأمل.

الثالث: الآية الشريفة ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) فإن ظاهرها كون السالبة بانتفاء المحمول لا الموضوع، فالقول بأنه من باب آياك أعني واسمعي ياجارة خلاف الأصل، فتأمل.

الرابع: بعض النصوص الدالة بالالتزام على عدم علمه بما وقع في بعض الاشياء، وهي بالغة حد التواتر، منها ما ورد من أن الامام عليه السلام استعمل ماء بثر، فأنكشف موت فأرة فيه فغسل يده^(٢). لو كان علمه لم يستعمل، فتأمل.

الخامس: ما ورد في خصوص أمر سئل عنه النبي صلى الله عليه وآله، فقال صلى الله عليه وآله أعلمكم به غداً، فانقطع الوحي أربعين يوماً وما أعلمهم؛ لأنه لم يقل ان شاء الله تعالى^(٣)، وهو كاشف من أنه لا يعلمه والّا لأعلمهم.

(١) سورة الأسراء: ٣٦.

(٢) تهذيب الأحكام ١: ٢٣٩-٢٤٠، ح ٦٩٣.

(٣) تفسير علي بن ابراهيم القمي ٢: ٣٢.

فان قلت: تواترت الأخبار بأنّ عندهم علم الأوّلين والآخرين فتعارض.

قلنا: الأخبار، فلا بدّ من الجمع، بأنّ يقال: أنّ تلك الأخبار محمولة على العلم الملكي والارادي، والأخبار النافية محمولة على العلم الفعلي، فثبت المطلوب، فتأمّل.

السادس: الاجماع المنقولة على كون علمهم ارادياً، فظهر من تلك الأدلة امكان الصور الثلاثة.

وأما النزاع في صورة العلم بعدم العلم، أي النزاع الثالث، فتحقيقه: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ المطلق إمّا متواطئ بالنسبة الى أفراد، أو مشكّك بالتشكيك البدوي، أو بالتشكيك المضمر الاجمالي، أو مبينّ العدم، وأنّه اذا وقع المطلق في كلام من غير سبق سؤال حمل على كلّ الأفراد في القسمين الأوّلين، وعلى الأفراد الشائعة في الأخيرتين.

وأما اذا وقع بعد السؤال عمّا وقع، وكان الاجمال في عارض مراد السائل، مع العلم بعدم علم المسؤول عنه بالواقعة، فإن كان من القسمين الأوّلين حمل كلّ الأفراد أيضاً على جميع الأقوال، وان كان من القسمين الأخيرين فقليل: بالحمل على الفرد الشائع لا غير، وقيل بالحمل على كلّ الأفراد، لافادة ترك الاستفصال العموم، ويمكن أن يفصل بأنّ الاستفصال في القسم الثالث يحمل على كلّ الأفراد، وفي القسم الأخير يحمل على الفرد الشائع كغير المسبوق بالسؤال.

ثمّ إنّ الكلام في أفادة ترك الاستفصال العموم في المطلق أنّها هو من^(١) جهة

(١) في (خ): في.

التشكيك لا جهة أخرى، بمعنى أن من يقول بأفادة العموم يقول أن التشكيك لا يضرب بالاجمال المطلق حينئذ لأنه لا يشترط^(١) في عموم المطلق شرط آخر أيضاً، كعدم ورود مورد حكم آخر الذي هو شرط حمل المطلق على العموم، بل هو شرط العام أيضاً، فالكلام هنا إنما هو من جهة ضرر التشكيك وعدمه، فمن بالعموم يقول يقول بعدم الضرر، ومن يقول بعدم العموم يقول أن التشكيك المضّر الاجمالي أو مبيّن العدم مضّر بعد السؤال أيضاً، كما هو مضّر قبل السؤال. واعلم أيضاً أن محلّ الكلام أفادة المطلق الواقع في كلام المعصوم^{عليه السلام} صريحاً أو تقديرًا للعموم لا في غيره.

إذا عرفت ذلك، فنقول: الحقّ هو التفصيل الأخير. أمّا أفادة ترك الاستفصال العموم في التشكيك المضّر الاجمالي، فلما مرّ من أن التشكيك في هذا القسم من المطلق يصير سبباً لاجمال اللفظ بالنسبة الى الفرد النادر، فلا يعلم أن المتكلم أراد من اللفظ الكلي من حيث هو حتّى يحصل الامتثال بالفرد النادر أيضاً، أم الأفراد الشائعة فقط حتّى لا يمثل بآتيان الفرد النادر.

فهذا القسم اذا وقع مسبقاً بالسؤال، فنقول: إمّا أن هذا القسم من التشكيك الموجب للاجمال موجود في الخارج وصحيح أم لا، والأخير فاسد؛ لتقسيمك المطلق الى الأقسام الأربعة التي منها ذلك.

وعلى الأول نقول: لازم وجود ذلك وصحته هو أن يكون التكلم بذلك اللفظ المطلق واردة الكلي من حيث هو أو الفرد الشائع من دون لزوم نصب

(١) في (خ): لا أنه يشترط.

قرينة عليه على المراد، سواء كان الكلّي الشامل للفرد النادر، أم الفرد الشائع خاصّة، وذلك لأنّه لو كان ارادة الكلّي فقط محتاجة الى القرينة، فعند فقد القرينة يعلم أنّ المراد الفرد الشائع، ويكون الفرد النادر مبينّ العدم في الارادة، فخرج المطلق والتشكيك عن الاجمال، وهو خلاف الفرض.

ولو كان المحتاج الى القرينة ارادة الفرد الشائع فقط لا الكلّي، لكان عند فقد القرينة محمولاً على الكلّي، فخرج عن الاجمال أيضاً، ويظهر دخول النادر كالتشكيك البدوي، وهو خلاف الفرض أيضاً.

وإن كان المحتاج الى القرينة ارادة كلّ منهما، فهو خلاف الاجماع؛ لأنّهم نازعوا في وجه حمل المطلق على الفرد الشائع هل هو من باب النّقل، أو المجاز المشهور، أو الاشتراك، أم من باب القدر المتيقّن أم غيرها، فإن كان هذا النزاع في صورة وجود القرينة على الكلّي، فلا معنى لتلك الأقوال، وإن كان في صورة وجود القرينة على ارادة الفرد الشائع أي قرينة غير ظهور الفرد الشائع، فلا معنى للقول بالحمل على الفرد الشائع من باب أنّه القدر المتيقّن.

فظهر أنّ نزاعهم هذا في صورة فقد القرينة على شيء من الكلّي أو الفرد، فهذا كاشف عن اجماعهم على جواز استعمال المطلق المشكوك من دون قرينة، فإنّ كلّ هؤلاء المتنازعين في وجه الحمل قائلون بأنّه على فرض عدم صيرورة الوضع سبباً للحمل على الكلّي، وعدم صيرورة الشّيوع سبباً للحمل على الفرد الشائع، لا بدّ من الحمل على الفرد الشائع من باب التيقّن، كما يدّعيه القائل بالحمل من باب التيقّن، فالجواز عند فرض كون التشكيك بطريق الاجمال اجماعي.

فظهر أنّ فرض التشكيك الاجمالي لا يمكن إلا إذا جاز ارادة كلّ من الكلّي والفرد الشايع بلا قرينة، فعند التلّفّظ يحمل عند المخاطب على ارادة كلّ من المعنيين، فيصير اللفظ مجملاً بالنسبة الى الفرد النادر، فاذا وقع مثل هذا المطلق في السّؤال عمّا وقع، كأن يقول وقع في بئر دارنا انسان أحتمل عند المسؤول كونه المسؤول عنه من الفرد الشايع وكونه من الفرد النادر، فمع ذلك الاحتمال لو أجاب مطلقاً ولم يفصل بين الأفراد حكمنا بمساواة الفرد الشايع والنّادر في الحكم؛ لأنّه لو كان الحكم في الجواب مختصاً بالشايع دون النادر، فربّما لم يطابق جواب المعصوم عليه السلام السّؤال، ولزم منه الاغراء بالجهل والاضلال؛ لاحتمال كون السّؤال عن الفرد النادر المندرج في الكلّي من حيث هو لا الشايع، فحذراً من عدم المطابقة بين الجواب والسّؤال لا بدّ بعد ترك المعصوم عليه السلام الاستفصال وعدم علمه بمحلّ السّؤال كما هو المفروض، من تعميم الحكم بالنسبة الى كلّ الأفراد، فانه اذا كان الواقع في البئر فرداً نادراً، بأن أراد السائل من المطلق الكلّي من حيث هو، واتفق وجوده في ضمن الفرد النادر كان هو محلّ حاجته، فلا يكون الجواب عن الفرد الظاهر حينئذ صحيحاً لعدم المطابقة.

فلا بدّ للمعصوم عليه السلام اذا احتمل عنده ذلك، أي صورة عدم المطابقة إمّا من التفصيل في الحكم اذا اختلف حكم الأفراد، وعدم التفصيل، والحكم على الاطلاق يشمل كلّ الأفراد وان اتّحد حكم كلّ الأفراد، فحيث نراه لم يفصل مع عدم احتمال المطابقة، يظهر أنّ كلّ الأفراد متّحدة في الحكم.

فان قلت: هذا الوجه، وهو جواز ارادة الكلّي من حيث هو ليندرج فيه النّادر موجود في المطلق الغير المسبوق بالسّؤال أيضاً، والفرق بينه وبين المسبوق بالسّؤال يحل الأخير على العموم دون الأوّل تحكّم.

فان قلت: فيما نحن فيه يلزم الاغراء بالجهل دون الابتدائيات الغير المسبوقة بالسؤال.

قلنا: في الابتدائيات يلزم تفويت الغرض اذا أراد الفرد الظاهر فقط؛ لأنّه لما لم يأت بالقرينة، فيأتي المكلف الفرد النادر زعمًا منه ارادة الكلّي من حيث هو، فلا بدّ في الابتدائيات من إقامة القرينة عند ارادة الفرد الظاهر، واذا لم يكن قرينة حمل على العموم؛ لأنّه لو كان مراده الفرد الظاهر لأتى بالقرينة؛ لئلا يلزم تفويت الغرض، وحيث لم يأت بالقرينة ظهر أنّ مراده العموم نظير ما نحن فيه، مع أنّكم في الابتدائيات لا تحملون المطلق على العموم.

قلنا: بينهما فرق؛ اذ في صورة فقد القرينة على أحد الطرفين في الابتدائيات، يلزم على المخاطب أتيان الفرد الشايع؛ لأنّه المتيقّن، فلو أتى بالنادر مع أمكان الشايع عصي فيكون تفويت الغرض من جانب المخاطب حينئذ لو أتى بالنادر، ولو اتى به مع عدم امكان الشايع لم يكن الاتيان بالنادر حينئذ تفويتاً للغرض، وأمّا فيما نحن فيه فالاغراء بالجهل من جانب المعصوم عليه السلام لا غير.

فان قلت: اذا كان اجمال المراد في المطلق المشكك سبباً للحمل على العموم كما ادّعت، فهذا الوجه جار في كلّ المجملات المراد به أيضاً، كالمشترك اللفظي، والمجازات المتعدّدة المتساوية، فلم خصّصت الحكم بالعموم بالمطلق وأخرجت تلك المجملات عن افادة ترك الاستفصال فيها العموم.

قلنا: الأمر كما تقول، فإنّه لو قال السائل للامام عليه السلام وقع في البئر عين، فأجاب انزع أربعين دلوّاً مثلاً، وكان مراد السائل عند المسؤول مجملاً، وأجاب

مع ذلك مطلقاً من دون تفصيل، لكان ذلك دليلاً على جريان الحكم في كل معاني العين المحتملة في السؤال، كما فيما نحن فيه لكننا ندّعي ان تلك المجملات غالباً محفوفة بالقرائن المعينة، ويكون الحكم منصباً على المعنى المعين، بخلاف المطلقات المشككة، فإنّ الغالب فيها عدم الاحتفاف بالقرينة الدالة على ارادة الكلّي أو الفرد الشايع، والدليل على الغلبة في المقامين بناء العرف فتأمل.

وأما عدم افادة ترك الاستفصال العموم في المطلق المشكك بالتشكيك المضرّ المبيّن العدم، بل يحمل على الفرد الظاهر فقط كغير المسبوق بالسؤال، فلفقدان المقدّمة الأولى من الدليل المتقدّم في المضرّ الاجمالي، وهي عدم احتياج ارادة كلّ من الكلّي أو الفرد الى القرينة، فاند ها هنا ارادة الكلّي من حيث هو يشمل الفرد النادر تحتاج الى القرينة، فاذا فقد القرينة حمل اللفظ على ارادة الفرد الشايع، كما في صورة التصريح به، فينصبّ الجواب عليه، ولو أراد الكلّي وقصر في اقامة القرينة، لكان التقصير عن جانب السائل في كيفية السؤال لا عن المعصوم عليه السلام في كيفية الجواب.

ثمّ اعلم أنّا اذا شككنا في علم الإمام عليه السلام بالواقعة، ألحقناه بصورة العلم بعدم علمه بها للأصل، فيجري فيه كلّ ما سبق فيها حرفاً بحرف.

فان قلت: أصالة عدم العلم لا يجري هنا؛ اذ بين الوقائع المشكوكة نعلم اجمالاً بوجود صورة، أو صور علم فيها الامام عليه السلام بالواقعة، ولا ريب أنّ الحكم فيما علم الإمام عليه السلام بالواقعة هو الاجمال، واذا احتمل كلّ من تلك الوقائع أن تكون هي الواقعة المعلومة للامام عليه السلام، صار الشكّ في الحادث فحينئذ ان

أُجريت الأصل في كلّ الوقائع المشكوكة لزم طرح المقطوع الاجمالي، وإن أُجريته في بعض الوقائع دون بعض، لزم الترجيح بلا مرجح، فلا بدّ من عدم أجراء الأصل رأساً، والحكم بالاجمال مطلقاً.

قلنا أولاً: إذا علم الإمام عليه السلام بالواقعة، وعلم أيضاً بعلم السائل بعلمه، فهنا يحكم بالاجمال، وإنّ علم بالواقعة ولم يعلم بعلم السائل بعلمه يحكم بالعموم أيضاً، فمجرّد علم الامام عليه السلام بالواقعة لا يوجب الاجمال فحيث نقول: إنّ علم الامام عليه السلام بين الوقائع المشكوكة في الجملة وإن كان معلوماً، لكن علمه بالواقعة بحيث يوجب الإجمال بأن يعلم مع ذلك بعلم السائل بعلمه، فلا نسلم كونه معلوماً ولو بالإجمال، بل المسلّم الإجمالي علم الإمام عليه السلام في الجملة، وهو لا يكفي في الاجمال، فلا يصير الشكّ في الحادث، فيجري الأصل مطلقاً، وإن سلّمنا علم الامام عليه السلام في الجملة.

وثانياً: سلّمنا الصغرى أي وجود صورة معلومة بالإجمال بين المشكوكات، بحيث يصير الشكّ لسببه شكّاً في الحادث، لكن نقول: إنّ ذلك يرد عليك بعينه في أعمال الأصول العدمية، كأصالة عدم النقل والاشتراك والقرينة ونحوها، بل الأصول الوجودية أيضاً ضرورة وجود العلم الاجمالي بين الوقائع المشكوكة بوجود نقل أو اشتراك مثلاً، فلم تعمل بتلك الأصول.

وثالثاً: نجيب بالحلّ ونقول: إنّ قوله عليه السلام (لا ينقض اليقين بالشكّ) ^(١) شامل بالنسبة الى ما نحن فيه لكلّ من الوقائع بالخصوص، والشبهة هنا غير محصورة،

والأصل فيه معتبر، وإن كان شكاً في الحادث، كما عليه بناء العقلاء قولك إن علمت بالأصل في كل الوقائع لزم طرح المقطوع اجمالاً، وإن عملت في بعض لزم الترجيح بلا مرجح.

قلنا أولاً: نختار الشق الأول، ولا دليل على اعتبار العلم الاجمالي إذا كان بين أمور غير محصورة عادة، والأصل عدم اعتبار هذا العلم إلا ما قام الدليل عليه. فان قلت: الدليل قائم على اعتبار العلم الاجمالي مطلقاً، وهو قوله (ينقضه بيقين آخر) واليقين الآخر الاجمالي موجود.

قلنا: هذا ينصرف الى العلم التفصيلي، أو الاجمالي الواقع بين أمور محصورة، ولا ينصرف الى ما نحن فيه كما عليه العقلاء.

وثانياً: نختار الشق الثاني، فنختار العمل بالأصل في غير القدر المقطوع فيه بالقطع الاجمالي، فلا نعمل بالأصل في هذا القدر ونعمل به في الباقي قولك يلزم حينئذ الترجيح بلا مرجح.

قلنا: حاصل ما ذكرنا من اخراج القدر المعلوم والعمل بالأصل في الباقي، هو العمل بالدليلين، أعني قوله (لا ينقض اليقين) وقوله (ينقضه بيقين آخر) فبمقتضى الأخير أخرجنا القدر المعلوم اجمالاً، وبمقتضى الأول عملنا بالأصل في الباقي، ولا ريب أن مقتضى العمل بالدليلين هو التخيير في اخراج القدر المعلوم اجمالاً بالنسبة الى أشخاصه، والآن لزم التكليف بما لا يطاق بعد عدم الدليل على تعيين بعض الأفراد.

فان أردت من فقدان المرجح أن المرجح الشرعي مفقود، فلا معنى لهذا الكلام بعد ثبوت التخيير شرعاً بالدليل، وان اردت فقد المرجح العقلی، فلا ينفك فعل المختار عن المرجح ولا أقل من الارادة، فلا وجه لقولك بلزوم الترجيح بلا مرجح.

فان قلت: بعد تسليم اعتبار العلم الإجمالي لا بد لك من طرح الأصل في الكل من باب المقدمة العلمية حتى يحصل الامثال بالعلم الإجمالي.

قلنا: قوله (ينقضه بيقين آخر) انما دلّ مطابقة على ترك العمل بالأصل في نفس المعلومات، سواء كان العلم تفصيلياً أم اجمالياً، لكن اذا كان العلم اجمالياً كما هنا، فيدلّ التزاماً على ترك العمل بالأصل في كلّ الشبهات بالدلالة الالتزامية المقدمة، وأمّا قوله لا (ينقض اليقين بالشك) فيدلّ مطابقة على العمل بالأصل فيما سوى المعلوم الاجمالي، وينفيه قوله (ينقضه بيقين) التزاماً، واذا تعارض الدالتان أخذنا بالمطابقة، وطرحنا الالتزام، فتأمل.

فان قلت: حاصل ما ثبت أنه يجب على المعصوم عليه السلام الاحتياط في جواب السائل بعد احتمال ارادة السائل كلاً من الكلي أو الفرد الشايع، لئلا يخالف الجواب السؤال أحياناً.

ونحن نقول: كما يمكن التفصي- عن لزوم مخالفة الجواب للسؤال بحمل كلام المعصوم عليه السلام على العموم للزوم الاحتياط عليه على فرض المخالفة، كذا يمكن التفصي عنه بالزام الاحتياط على المكلف بالرجوع الى الأصول

الفقهائية^(١) من الاشتغال والبراءة والاستصحاب، وحمل كلام المعصوم عليه السلام على الفرد الظاهر، أو على الاجمال، فما وجه ترجيح أحد الاحتياطين على الآخر؟

قلنا: لزوم أحد الاحتياطين أقوى من الآخر، فإن احتياط المعصوم عليه السلام يرفع قبح عدم التطابق بين الجواب والسؤال، وكذا يرفع لزوم الاحتياط على عن المكلف، وأما احتياط المكلف فلا يرفع قبح الجواب عن خلاف المراد من المعصوم عليه السلام، نعم يرتفع باحتياط المكلف التكليف عنه لا قبح فعل المعصوم عليه السلام.

والحاصل أن ترك أحد الاحتياطين أقبح، وحكم العقل بوجوبه أتقن فيقدم.

فان قلت: أنه قد ثبت الى هنا أن العقل بعد التأملات التامة يحكم بأفادة ترك الاستفصال العموم في صورة عدم علم المعصوم عليه السلام في صورة الشك في علمه.

ونحن نقول: ان كان العرف يفهم من الخطاب العموم فالدليل تام، لكن فهم العرف ممنوع، بل ربما لا يلتفت المسؤول من أهل العرف الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر، فيجيب حينئذ عن الظاهر، فربما يسأل المفتي عن انسان وقع في البئر، فيجيب انزع أربعين، ثم يقول له أحد غير السائل: ان الواقع كان كافراً دهرتاً، فيجب انزع خمسين أو الجميع، ويقول لم ما قلت أولاً كذلك، فأني لم يخطر ببال الكافر.

(١) في (خ): الفقهائية.

وإذا ثبت أنَّ العموم لا يفهمه العرف لم ينفع الدليل العقلي، بل يطرح حكم العقل حيثئذ بقبح اكتفاء المعصوم عليه السلام في مقام مخاطبة العرف بتلك القرائن الخفية العقلية التي لا يدركها إلا الأوحدي من الناس والعلماء، فلا بد أن يحكم حيثئذ بالاجمال بل لو شككنا في أنَّ العرف هل يفهم العموم أم لا، لطرحنا حكم العقل وحكمنا بالاجمال؛ لاحتمال مخالفة العرف وتطرق الاحتمال الموجب للاجمال.

قلنا: الجواب عن ذلك يتوقف على رسم مقامين:

الأول: في بيان كيفية طريقة أهل العرف في الجواب عن السؤال بلفظ مشكك.

الثاني: في أنَّ حال المعصوم كحال العرف أم لا.

أمَّا الأول، فاعلم أنَّه إذا سئل عن أهل العرف هل يلزم إكرام الإنسان مثلاً؟ فقال: نعم يجب إكرام الإنسان، فيتصور لجوابه عن هذا السؤال وجهان: أحدهما أنَّ المجيب ربَّما لا يلتفت إلاَّ الى الفرد الظاهر، فينزل جوابه حيثئذ على الفرد الظاهر لا غير اجتهاد، أو لا ينافي ذلك كون اللفظ مشككاً اجمالياً؛ إذ المراد أنَّه إذا التفت الى النادر صار شاكاً في مراد المتكلم؛ لأنَّه يلزم الالتفات والشك دائماً.

وثانيهما: أنَّه يلتفت الى الفرد النادر أيضاً كالظاهر، فيجب عليه حيثئذ إن كان حكيماً فطناً الجواب بمقتضى الاحتياط، وأمَّا التفصيل إن كان حكم الأفراد مختلفاً أو العموم ان لم يختلف حذراً من عدم مطابقة الجواب للسؤال عمداً.

وأما في الأوّل، فإنّ حصل المخالفة في الجواب، فهو ناش عن الغفلة وعدم الالتفات الى النادر، وإذا شكّ في أنّ جواب^(١) المجيب هل هو من الوجه الأوّل أو الثاني، تبع النتيجة أخسّ المقدمات، فلا يحكم بالعموم، بل بالاجمال إلحاق بالوجه الأوّل، ولا يتفاوت في المخاطبات العرفية في الانقسام بتلك الأقسام الثلاثة بين المطلق الابتدائي، والمسبوق بالسؤال عمّا وقع، ففي القسم الأوسط يحكم بالعموم، وفي الأوّل والأخير بالاجمال، سواء كان المطلق مسبقاً بالسؤال عمّا وقع أم لا.

وأما المقام الثاني، فإنّ قلنا فيه بأنّ حال الامام عليه السلام ليس كحال العرف، بل هو ملتفت دائماً الى احتمال ارادة السائل الفرد النادر، أي الكلذي من حيث هو، لم يتصوّر في حقّه إلا القسم الثاني، ولازمه حمل جوابه على العموم مطلقاً اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة أو شككنا فيه كما مرّ.

وإن قلنا أنّ حاله حال العرف، وأنّه يمكن له عدم الالتفات الى احتمال ارادة المتكلّم الفرد النادر كما مثلنا سابقاً في المفتي، كان جوابه أيضاً قابلاً لتلك الأقسام الثلاثة، فلا بدّ فيما اذا علمنا بعدم علمه بالواقعة أو شككنا فيه ان نحكم بالعموم اذا علمنا بالتفاتة، لاحتمال ارادة المتكلّم الفرد النادر، لا اذا علمنا بعدم التفاته أو شككنا فيه.

اذا ظهر ذلك فنقول: الحقّ أنّ حال الامام عليه السلام كحال العرف في أمكان عدم التفاته الى احتمال ارادة المتكلّم الفرد النادر.

(١) في (خ): الجواب.

فان قيل: انّ المعصوم عليه السلام ملتفت لا محالة لعلمه بما كان وما يكون.

قلنا: هذا خروج عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام فيما علمنا بعدم علم الامام عليه السلام بالواقعة أو شككنا فيه، ومع ذلك لا نعلم أنّه ملتفت دائماً الى احتمال ارادة المتكلّم الفرد النادر، أم يمكن له عدم الالتفات إلّا الى الفرد الظاهر.

فان قلت: لا محالة هو ملتفت الى احتمال ارادة المتكلّم الفرد النادر، لا لأنّه عالم بكلّ الأشياء، بل لأنّه عالم تفصيلاً بكلّ الأحكام الشرعيّة، فيعلم تفصيلاً أنّ حكم الفرد الظاهر كذا وحكم النادر كذا، وأنّ حكمهما متّحد أم مختلف، وهذا مستلزم لألتفاتة الى احتمال كون الواقع في البئر فرداً نادراً، وارادة المتكلّم أيّاه في السؤال.

قلنا: الاستلزام المذكور ممنوع عقلاً وعادة؛ اذ لا استبعاد في كونه ملتفتاً الى أنّ حكم النادر كذا وحكم الشايع كذا، ولا يحتمل عنده وقوع النادر في البئر، وارادة المتكلّم السؤال عنه.

فان قلت: أنّه لا محالة ملتفت لعدم صحّة غفلته؛ اذ ربّما يكون ذلك سبباً لمخالفة الجواب السؤال غفلة، فيظنّ السائل جريان الحكم في النادر اذا كان الواقع في البئر من النادر، فيصير اغراء بالجهل غفلة، وهذا ليس هذا الاّ كوقوع السهو منه في بيان الحكم، كأن يسأل عن الخمر فيجيب سهواً بأنّها حلال، فكما أنّ هذا لا يجوز اجماعاً، فكذا الغفلة بأن يسأل عن شيء ويحجب عن حكم شيء آخر غفلة، فأنّه وان لم يكن سهواً في بيان الحكم لكنّه ينجرّ اليه.

قلنا: عدم وقوع السهو منه قد ثبت عدم جوازه بالاجماع، وأمّا الغفلة المذكورة فلا دليل على عدم جوازه على المعصوم عليه السلام لا عقلاً ولا شرعاً.

فان قلت: يجب على المعصوم عليه السلام بيان الأحكام الواقعية ويجب على الله حفظه بمقتضى قاعدة اللطف.

قلنا: لا دليل على وجوب هذا اللطف فتأمل، فظهر أنه لا دليل على لزوم التفاته الى النادر لاحالة، بل حاله كحال العرف، ويدل عليه أن المشكك الاجمالى هو ما يحصل التشكيك للسامع بسماعه، ولا يعلم مراد المتكلم، وليس السر في حصول الاجمال الا ما قلنا من أنه يحتمل عند السامع عدم التفات المتكلم الى النادر، فيكون المراد الظاهر فقط.

ويحتمل التفاته اليه، فيكون مراده الكلى، فلو علم التفاته الى الظاهر حكم به، أو الى النادر حكم بالكلى من حيث هو، فلا يبقى اجمال في صورة العلم بالالتفات الى الظاهر أو الى النادر.

فنقول حينئذ: اذا قلنا بكون الامام عليه السلام ملتفتاً الى النادر دائماً، لم يختص التفاته بصورة كون المطلق مسبوقاً بالسؤال وغيره؛ لاتحاد الدليل فيهما، واذا كان الامام عليه السلام ملتفتاً الى النادر دائماً في الابتدائيات وغيرها، فلا بد من حمل قوله أكرم الانسان في الابتدائيات أيضاً على العموم، لفرض التفاته الى النادر دائماً، فيحمل على الكلى ولا يبقى اجمال، مع أن غير السيد عليه السلام أطبقوا على حمل المطلق في الابتدائيات على الفرد الظاهر، وهذا كاشف عن أنهم يعتقدون كون الامام عليه السلام كأهل العرف في أمكان عدم الالتفات الى النادر، فيصير ذلك سبباً للاجمال، للشك في التفاته الى النادر وعدمه فتأمل.

فان قلت: ليس اجمال المطلق لأجل الشك في التفات المتكلم الى النادر، بل نقول بالاجمال حتى في صورة العلم بالتفاتة الى النادر أيضاً، فان المتكلم^(١) بعد الالتفات الى النادر أيضاً أن يريد من المطلق الفرد الشائع، وأن يريد الكلّي من حيث هو من غير حاجة الى نصب قرينة لأحدهما، فيحصل الاجمال من تلك الجهة، ولا بدّ للسامع من العمل بالاحتياط لوجود القدر المتيقّن، وهذا هو سر الاجمال لا ما ذكرت، واذا كان الاجمال من أجل ذلك، فيصحّ عدم العموم في الابتدائيات دون المسبوق بالسؤال، حذراً من محذور عدم المطابقة بين الجواب والسؤال، فلا يرد النقص بالمطلقات الابتدائية.

قلنا: لو كان وجه الاجمال أمكان ارادة كلّ من الكلّي والفرد الشائع بلا قرينة مع فرض الالتفات الى النادر، للزم جواز تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة في المطلقات الابتدائية؛ اذ المفروض عدم الحاجة الى القرينة للمراد، فيندرج هذا المطلق تحت المجملات المرادية مع الالتفات الى الاجمال، والحال أنّهم مطبقون على جواز تأخير بيان هذا المجمل، ولا يوجبون البيان في المطلق المشكك اتفاقاً منهم عليه.

فان كل القائلين بلزوم الحمل على الظاهر يقولون بعدم الحاجة الى نصب القرينة سوى الظهور إمّا على القول بالنقل، أو الاشتراك، أو المجاز المشهور، أو كون الشهرة قرينة مفهومة، فواضح، وأمّا على القول بالتيقّن فلاّنه لو كان هنا قرينة على أحد الطرفين من الكلّي أو الفرد، لما كان الحمل من باب القدر المتيقّن،

(١) في (خ): للمتكلّم.

فظهر أنّ كلّهم مطبقون هنا على الحمل على الظاهر ما عدا المرتضى رحمته، وقائلون بعدم الحاجة الى القرينة أصلاً.

فنقول: لو كان محل اطباقهم على عدم الحاجة الى القرينة والحمل على الظاهر هو صورة التفات الامام عليه السلام الى النادر، لكان ذلك مجملاً عندهم، ويكون ذلك حينئذ اطباقاً منهم على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة هنا، وهذا الاطباق ينافي خلافهم المعروف في مسألة جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة في المجملات، فهذا كاشف عن أنّ الاجمال عندهم ليس الاّ لأجل الشكّ في التفات المتكلم الى النادر، وإنّ اتّفاقهم على الحمل على الظاهر وعدم الحاجة الى القرينة ليس الاّ في صورة العلم بعدم الالتفات الى النادر أو الشكّ فيه، فلا يكون حينئذ مجملاً في الواقع عند المتكلم حتّى يلزم تجويزهم تأخير بيان المجل من وقت الحاجة اتّفاقاً مع خلافهم هناك في جوازه.

فان قلت: محلّ خلافهم في جواز تأخير البيان المجل من وقت الحاجة أنّها هو فيما لم يكن قدر متيقّن في البين في مقام الامثال، كما لو أمر بأتيان العين بغير قرينة، وفيما نحن فيه وان لم يكن قرينة لكن القدر المتيقّن وهو الفرد الشائع موجود، فلا يحتاج الى القرينة ويجوز التأخير، فلا تناقض بين الوفاق هنا والخلاف هناك.

قلنا: ان أردت وجود القدر المتيقّن في المطلقات من حيث المراد، فلا ريب أنّه مفقود؛ اذ لو كان المراد الكلّي لم يكن الفرد مراداً أصلياً أصلاً الاّ من باب المقدّمة أو بالعكس، فالمراد إمّا الكلّي وإمّا الفرد، وان أردت وجود القدر المتيقّن من

حيث الامتثال وفي مقام العمل بآتيان الفرد الشايع، فهذا يمكن في المشترك اللفظي أيضاً، كالعين بآتيان كلّ العيون المحتملة.

فان قلت: في المشترك عدم البيان مستلزم للاجمال، والاجمال مستلزم للاحتياط، والاحتياط مستلزم للاتيان بخلاف المراد مع المراد، بخلاف الاحتياط فيما نحن فيه المسبّب من الاجمال؛ اذ لو أتى بالفرد الشايع لم يكن آتياً بخلاف المراد أصلاً.

قلنا: الأتيان بخلاف المراد في المشترك أنّها هو من باب الاحتياط ولا ضرر فيه، والقائل بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة لا يحرم الاحتياط حتّى يلزم محذور في الاتيان بغير المراد مع المراد، فالتفاوت من تلك الجهة لا يوجب جواز الاجمال فيما نحن فيه دون المشترك.

فان قلت: أنّه لا يحرم الاحتياط، بل يقول الاحتياط غير واجب، ولازم عدم وجوبه عدم جواز الاجمال المستلزم للاتيان، بخلاف المراد عند الامتثال؛ اذ الأمر بآتيان عين غير معيّن عند المخاطب مع عدم القرينة على تعيينها مع عدم ايجاب الاحتياط، مستلزم لجواز ترك المكلف للاحتياط، بأن لا يأتي بشيء من العيون، فيكلف حينئذ بالمجمل المستلزم لعدم لزوم الامتثال بعد فرض عدم وجوب الاحتياط، وهذا قبيح ومناف للفرض؛ اذ بعد الأمر يجوز للمكلف عدم الاتيان، فلا بدّ من اقامة قرينة على المراد حتّى يأتي به من غير احتياط.

قلنا: مع أنّ هذا بعينه جار فيما نحن فيه؛ اذ القائل بعدم لزوم الاحتياط مع تجويزه تأخير البيان عن الحاجة، يقول بعدم وجوب الاحتياط اذا لم يقدّم دليل

على وجوبه، وأما إذا دلّ الدليل على وجوبه فكيف ينكرون وجوب الاحتياط وقوله (ائتني بعين) مع الاجمال ووصول وقت الحاجة قرينة على ارادة الاحتياط، فلا تفويت للغرض لوجوب الاحتياط حينئذ.

فظهر ان لا فرق بين المجملات، وأنه على فرض عدم الفرق يكون خلافهم في جواز التأخير وعدمه جارياً هنا أيضاً لو كان المراد بالاجمال فيما نحن فيه الاجمال في المراد، فيلزم المنافاة بين الوفاق هنا والخلاف هناك، فلا بدّ من كون الاجمال هنا لأجل الشكّ في الالتفات من المعصوم عليه السلام وعدمه الى النادر، فيكون حال الامام عليه السلام كحال ساير أهل العرف، فلا بدّ في صورة العلم بالالتفات الى النادر الحمل على العموم فيما نحن فيه، بخلاف صورة العلم بعدم الالتفات أو الشكّ فيه فتأمل.

فحاصل الجواب أنّ المجملات الذاتية من المطلقات المشكّكة قد تكون مجملات بالعرض أيضاً عند المجيب، كما لو علمنا بالتفاتة الى النادر، وإلى احتمال ارادة السائل الكلّي من حيث هو، كاحتماله ارادة الفرد الشايع فقط، وقد تكون مجملات ذاتيات فقط، كما لو علم بعدم خطور النادر بقلبه، فيكون النادر من حيث المراد مبينّ العدم بالعرض، وإن كان اللفظ مشكّكاً اجمالياً بالذات، بحيث لو التفّت لم يعلم ارادة السائل النادر، كما أنّه كذلك في مثل الأكل الذي هو مبينّ العدم بالذات أيضاً، بحيث لو التفّت الى النادر علم عدم الارادة أيضاً، كما علم بعدم الالتفات اليه فيما نحن فيه، فأنّه مبينّ العدم عند المجيب، وقد لا يعلم أنّه التفّت حتّى يكون مجملاً من حيث الذات وبالعرض، أم لم يلتفت حتّى يكون مبينّ العدم بالعرض ومجملاً بالذات.

فالصورة ثلاثة: صورة يكون مجملات بالعرض أيضاً، فيحكم بإفادته ترك الاستفصال العموم، وفي الصورتين الأخيرتين يحكم بالاجمال، وأمّا في صورة العلم بعدم الالتفات، فلجريان دليل مبيّن العدم ذاتاً فيه أيضاً، وأمّا في صورة الشكّ في الحالين، فلأنّ النتيجة تتبع أحسن المقدّمات فتأمل.

و أمّا النزاع الثاني أي صورة العلم بعلم الامام عليه السلام بالواقعة، فقالوا فيه بالاجمال وعدم العموم إن كان المطلق متواطياً، فإنّ الكلام في هذا النزاع أنّما هو من حيث العلم و الجهل لا من حيث التواطى والتشكيك.

وجه الاجمال: أنّ العموم في الصورتين السابقتين أنّما هو حذر من مخالفة الجواب للسؤال، وهو هنا مرتفع لعلم الامام عليه السلام بالواقعة، فلعلّه أجاب على طبقها.

وتفصيل الكلام فيه: أنّ في صورة علمنا بعلم الامام عليه السلام بالواقعة إمّا أن يكون السائل معتقداً بعدم علم الامام عليه السلام بالواقعة، أو يكون شاكّاً علمه بها، أو يكون غير ملتفت، أو يكون عالماً بعلمه بالواقعة.

أمّا الصورة الأولى، فالحقّ فيها افادة ترك الاستفصال العموم، فلو قال وقع في بئر داري انسان ونزحت أربعين دلوّاً، فقال نعم أجزأك ذلك، حكمنا بجريان الحكم في كلّ أفراد الانسان في الواقع، وبيانه يحتاج الى ذكر أمور:

الأوّل: أنّه لا شبهة في ظهور اللفظ من حيث هو في العموم.

أمّا أوّلاً، فلأنّ مقتضى قاعدة اللفظ والاستعمال هو ذلك، فإنّ الانسان موضوع للمفهوم الكلّي، ويكون الفرد المسؤول عنه ظاهر منه في هذا الاستعمال

من باب اطلاق الكلّي على الفرد، لعدم القرينة على ارادة خصوصيّة الفرد من اللفظ، ولا ريب في أنّ لفظ (نعم) جواب عن السؤال الظاهر في السؤال عن الفرد الخاص من حيث أنّه انسان، فلا بدّ من صرف الجواب الى الكلّي، فيكون الجواب جواباً عن الفرد من حيث هو انسان، وذلك يستلزم سريان الحكم الى كلّ الأفراد بحسب ظاهر اللفظ، الاّ اذا قام قرينة على الخلاف، كما سيجيء في صورة الاجمال، وجهة التشكيك هنا ملغاة، فإن كان تشكيكاً فليفرض عدمه.

وأما ثانياً، فلا تفاق الكلّ على أنّ ظاهر اللفظ هو ما ذكرناه.

وأما ثالثاً، فلفهم العرف من اللفظ العموم عند فقد القرينة على الخلاف.

الثاني: أنّه لا ريب في أنّ حكم السائل ظاهراً حينئذ هو العموم.

أمّا أولاً فلا تّ اللازم عليه رعاية قاعدة اللفظ، وقد عرفت أنّه ظاهر في العموم، وتكليفه بغير ما هو الظاهر عنده تكليف بما لا يطاق، والخطاب بما له ظاهر، واردة خلافه بغير قرينة قبيح، والمفروض في تلك الصورة عدم الاطلاع بالقرينة الصارفة.

وأما ثانياً، فلا تفاق الفقهاء على أنّ تكليفه الظاهري هو ذلك.

وأما ثالثاً فلفهم العرف كذلك، فربما يفتي السائل بالعموم لغيره أيضاً ويعمل به اذا احتاج اليه.

الثالث: أنّه لا ريب في ان تكليف السائل واقعاً أيضاً هو العموم؛ لأن مقتضى ظاهر اللفظ هو العموم كما عرفت، واردة المعصوم ^{عليه السلام} حينئذ خلاف الظاهر، بأن يريد اختصاص الحكم بالفرد المسؤول عنه الذي يعلم به يحتاج الى

نصب قرينة يطلع عليها السائل بمقتضى الافهام العرفية، فعند فقد القرينة لا بدّ له من ارادة الظاهر لا غير.

فان قلت: لعلّ الامام عليه السلام أقام القرينة وقت الحاجة.

قلنا: الأصل عدمه.

فان قلت: الأصل عدم احتياج السائل بعد ذلك الى الفرد الآخر المخالف لهذا الفرد في الحكم حتّى يحتاج الى البيان، فلعلّ عدم البيان لعدم حاجة السائل الى غير تلك الواقعة أبداً، فأصالة عدم البيان معارضة بأصالة عدم الاحتياج، فمن مجرّد عدم البيان لا يمكن الحكم بارادة العموم الذى هو ظاهر اللفظ.

قلنا: الغالب أو الدائم الحاجة الى الواقعة من الافتاء، أو وقوع واقعة أخرى غير تلك الواقعة، فالامام عليه السلام اجمالاً يعلم بالحاجة بعد ذلك، فلا بدّ من ارادة الظاهر، أو اقامة القرينة على خلاف الظاهر، فحيث لا قرينة علمنا بارادة الظاهر، فيكون ذلك تكليفاً واقعياً، للسائل مضافاً الى فهم العرف من اللفظ العموم، وأنّه تكليف واقعي، وعليه بناء العقلاء فحينئذ نقول: إمّا هاهنا قرينة صارفة عن الظاهر أم لا، وعلى الأخير فالمطلوب ثابت، وعلى الأوّل: إمّا أن يكون قرينة على الاجمال ما سوى علم الامام عليه السلام بالواقعة، فالمفروض عدمه، وإمّا ان يكون هي علم الامام عليه السلام، فنقول: انّ علم الامام وإن كان صادفاً في الواقع عن الظاهر، إلّا أنّه يشترط في الصوارف افهام المخاطب بها بطريق الفهم العرفي، والمفروض أنّ السائل يعتقد بعدم علم الامام عليه السلام، وبعدم القرينة الصارفة، فما دام لم يعلم بالقرينة لم يجز للامام ارادة خلاف الظاهر، فتعيّن ارادة

الظاهر، فيكون الظاهر حكماً ظاهرياً وواقعياً للسائل، فيكون حكماً واقعياً لنا أيضاً لأدلة الاشتراك.

فظهر أن الحق في تلك الصورة العموم، وهذا الدليل يجري في الصورة الثانية والثالثة.

وأما في الصورة الأخيرة، فنقول: حينئذ إما أن يكون المعصوم عليه السلام عالماً بعدم علم السائل، أو شاكاً فيه، أو غير ملتفت، أو عالماً بعلمه.

والأول لا يتصور في حق الامام عليه السلام، لأنه لا يعتقد خلاف الواقع بعد ارادته العلم، فإن ذلك جهل مركّب.

وأما الثاني والثالث، فيجري فيها دليل العموم؛ إذ شرط ارادة خلاف الظاهر علم المتكلم بالتفات المخاطب الى القرينة بطريق المخاطبات العرفية، والمفروض في هاتين الصورتين عدمه.

وأما في الرابع، فيصحّ الحكم بالاجمال لما ذكره القوم، وهي صورة اجتماع علوم خمسة، وهي علم كل من الامام عليه السلام والسائل بالواقعة، وعلم كل بعلم الآخر بالواقعة، وعلم الامام بعلم السائل بعلم الامام عليه السلام بالواقعة فهنا يحكم بالاجمال، وفي غير تلك الصورة نحكم بالعموم، وان شككنا حكمنا بالعموم أيضاً؛ لأصالة عدم اجتماع القيود اللازمة في الحكم بالاجمال.

بقي في المقام أمران:

الأول: أنه هل يشترط في الاجمال قيد زائد على تلك القيود، وهي علم السائل بأن الامام عليه السلام يعلم بأن السائل يعلم بأن الامام عليه السلام يعلم بالواقعة أم لا

يشترط ذلك؟ مقتضى القاعدة الاشتراط؛ إذ المفروض كون علم الامام عليه السلام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل بعلمه صارفاً عن الظاهر.

ولا ريب أنّ المخاطب لا يجوز له حمل اللفظ على خلاف الظاهر ما لم يعلم وجود الصارف والتفات المتكلم بالصارف، وصدوره عنه عن شعور، كما أنّ الأمر كذلك في كلّ المجازات المحمولة على خلاف ظاهرها، فلا بدّ أن يعلم المخاطب بعلم الامام عليه السلام بعلم السائل بعلم الامام عليه السلام بالواقعة حتّى يصحّ له صرف اللفظ عن ظاهره.

والحاصل أنّه لا يصرف اللفظ عن ظاهره إلاّ اذا علم باقامة المتكلم بشعوره الصارف، وهو لا يحصل الاّ بانضمام القيد الأخير.

ويشكل بأنّ أهل العرف يكتفون في الاجمال باجتماع القيود السابقة، ولا يحتاجون في عدم الحمل على الظاهر الى انضمام قيد آخر.

ولعلّ السر فيه: انّ علم السائل بالصارف المذكور الذى هو عبارة عن القيد الأخير الذى هو محلّ الاشكال قسمان: العلم الفعلى، والعلم الملكى.

أمّا الملكى، فهو موجود للسائل لا محالة وان لم يعلم فعلاً؛ إذ المراد منه أن يكون الصارف بحيث لو ألقى الكلام الى العرف، لكان من شأنه التفات أهل اللسان اليه، بأن لا يكون خفياً، كما فى قولك (أسد يرمى) فصدوره عن المتكلم بالتفات بأن لا يكون المتكلم يقول أسد يرمى، ولا يلتفت بقوله يرمى ويريد الحيوان المفترس، وكان من شأنه التفات المتكلم به بحسب التعارف، فعند قول المتكلم من أهل العرف لمخاطبه رأيت أسداً يرمى، يعلم كلّ من المخاطب

والتكلم بالتفات الآخر بقوله (يرمى) وصدوره عن المتكلم بشعور بالعلم الملكي، أي ما من شأنه العلم به، بأن ليس خفياً يحتاج الى التنبيه، وهذا العلم حاصل فيما نحن فيه بعد اجتماع القيود الخمسة، أي العلوم الخمسة التي منها علم السائل بعلم الامام عليه السلام فعلاً، فإن السائل بعد ذلك لا يحتاج في علمه بالتفات المسؤول الى القرينة الصارفة التي هي علم الامام عليه السلام بالواقعة بعد علمه بعلم السائل وعلم السائل بعلمه الى العلم الفعلي بعلم الامام عليه السلام.

الثاني: أنه هل يكون علم الامام عليه السلام بالواقعة، بحيث يجتمع تلك القيود من الصوارف عن الظاهر أم لا؟ والكلام الى هنا أنها كان على طريقة القوم من جعلهم علم الامام عليه السلام من حيث هو من الصوارف، والآل التحقيق أنه محل اشكال.

فلو قلنا بأنه من الصوارف، أي مما يجعل الجواب مجملًا، فلا بد من عدم التعدي الى غير تلك الواقعة الابدليل خارج.

وان قلنا أنه ليس من الصوارف، جاز التعدي الى غير تلك الواقعة، مع أننا نرى حال العرف في ذلك مختلفاً، فعند عدم التفاتهم وعدم تشكيك أحد آياهم بأن الحكم المذكور لعله مخصوص بالواقعة المخصوصة المعلومة المسؤول عنها بعد اجتماع القيود، يكون بناؤهم على التعدي الى غير تلك الواقعة إما من باب المقاسات والخطأ، أو من باب الاعتماد على ظاهر اللفظ، وبعد تشكيك أحد آياهم يحكمون بالاجمال ولا يتعدون الى غير الواقعة.

وأيضاً المجيبون مختلفون، فقد يكتفون في ارادة خلاف الظاهر بالعلم بالواقعة بالكيفية المخصوصة، وقد يفصلون ويثبتون اختصاص الحكم بتلك الواقعة بعد العلم بها، ولا ندرى أن بيان الاختصاص هل هو من باب اللزوم أم من باب التفصيل؟ فحال العرف لنا مشكوك، فلا يجوز لنا الحكم بأن ذلك مجمل عند أهل العرف أم مبيّن، لكن نحكم بالاجمال أيضاً في غير تلك الواقعة لأجل شكنا في أن ذلك مجمل عند أهل العرف أم مبيّن.

المقام الثاني: فيما اذا كان السؤال عمّا يقع، فإن كان المطلق متواطياً أم مشككاً بالتشكيك البدوي، حمل على العموم اتفاقاً، مع أن فهم العرف كذلك، وان كان مشككاً بالتشكيك الغير البدوي، فقليل بالعموم وقيل بالفرد الشايع..

ونحن نقول: ان كان مبيّن العدم حمل على الشايع لاختصاص السؤال به، فلعلّ الجواب مساو له لا أعمّ منه، فيكون حكم النادر مجملاً وان كان مضرراً اجمالياً، فان علمنا نحن بعدم التفات المجيب الى النادر، حملناه على الظاهر اجتهداً، والوجه واضح، وإن شككنا في التفاته فكذلك لكن فقاهة، وان علمنا بالتفاته الى النادر، فإمّا أن يعلم المجيب عدم التفات السائل الى النادر لا في الان ولا بعد ذلك، حمل على الظاهر أيضاً فقاهة، والوجه واضح.

وان علمنا بالتفاته الى النادر: إمّا عند السؤال، أو مدّة عمره، حمل على العموم، أمّا في صورة الالتفات حين السؤال، فلاّنه يحتمل ارادة السائل الكليّ والمسؤول عنه، والجواب عن الظاهر جواب بالأخصّ.

واللّازم عند العقلاء الجواب إمّا بالمساوي، أو الأعمّ من السؤال أو الأخصّ منه، لكن لا بلفظ يشمل ظاهراً غير الظاهر كما فيما نحن فيه، فإن ذلك مستلزم للاغراء بالجهل.

وأما في صور علمه بالتفاتة بعد ذلك، فستعرف وجهه، وكذا الكلام في الحمل على العموم لو علم المجيب بعدم التفات السائل حين السؤال وشكّ في أنّه هل يلتفت الى النادر بعد ذلك أم لا؟ فيحمل على العموم أيضاً؛ اذ المجيب حين ذلك الاحتمال لا يصحّ له الجواب عن خصوص الظاهر الملتفت اليه السائل^(١) بلفظ مطلق؛ اذ لعلّ السائل يلتفت بعد ذلك الى النادر، فان تكليفه حينئذ الرجوع الى ظاهر اللفظ، فيأخذ بالظاهر ويصير ذلك اغراء بالجهل لو اختلف حكم الظاهر والنادر، فلا بدّ من الحمل على العموم، ولأجل ذلك حكمنا بالعموم لو علم بالتفات السائل بعد ذلك، وان شكّ في الالتفات وعدمه حل على العموم أيضاً.

والحاصل أنّه اذا علمنا بالتفات المجيب الى النادر: امّا أن يعلم المجيب بالتفات السائل، أو بعدم التفاتة أو يشكّ، وعلى التقادير يحمل على العموم، الآ اذا علم بأنّ السائل غير ملتفت الى النادر، وأنّه لا يلتفت اليه بعد ذلك أيضاً فتدبر.

ثمّ انّ هذا انما كان بالنسبة الى الواقع، وأمّا بالنسبة الينا فإن علمنا بعدم التفات المجيب الى النادر أو شككنا فيه، حمل على الظاهر كما مرّ، وان علمنا

(١) في (خ): للسائل.

بالتفاتة، فإن علمنا بأنّه كان عالماً بأنّ السائل غير ملتفت الى النادر، وأنّه لا يلتفت بعد ذلك أيضاً، حمل على الظاهر أيضاً.

وإن علمنا أنّه كان عالماً بأنّ السائل ملتفت الى النادر، أو أنّه عالم بأنّه يلتفت^(١) بعد ذلك الى النادر، أو أنّه عالم بأنّه غير ملتفت الآن، لكنّه شاكّ في أنّه يلتفت بعد ذلك أم لا، أو أنّه ليس بعالم بأنّ السائل ملتفت عند السؤال أم لا بل هو شاكّ فيه، حمل على العموم في كل هذه، وكذا ان علمنا بالتفات المجيب الى النادر ولم نعلم أنّه كان شاكّاً في التفات السائل أو عالماً بالتفاتة أصلاً، أو لم نعلم أنّه كان عالماً بالتفاتة أم عالماً بعدم التفاتة أصلاً، أو لم نعلم أنّه كان شاكّاً في حال السائل أم عالماً بالتفاتة أم بعدم التفاتة أصلاً، حمل في كل هذه على الظاهر، والوجه في الكلّ واضح.

بقى في المقام شيء، وهو أنّه قد حكمنا فيما اذا كان السؤال عمّا وقع وعلم علم الامام عليه السلام بالواقعة، بحيث اجتمع في الواقعة كلّ العلوم المعتبرة في الاجمال بالاجمال من حيث الأفراد، فاعلم أنّ ذلك جار في المتواطئات والمشكّكات البدوية والاجمالية، فيكون الكلام حينئذ مجملاً من حيث العلم والجهل.

وانّ كان مقتضى التواطى والتشكيك العموم، فإنّ الكلام في تلك الصورة قد مرّ أنّه من حيث العلم والجهل لا التواطى والتشكيك، فيحمل على الاجمال في تلك الصورة في جميع الأفراد في المتواطئات والمشكّكات حتّى بالنسبة الى الأفراد

(١) في (خ): ملتفت.

الظاهرة، ويختص الحكم بالواقعة الخاصة، وإن اقتضى جهة التواطي والتشكيك لو فرضنا الواقعة خالية عن العلم، الحمل على العموم، لكن في مبيّن العدم في تلك الصورة لا نقول بالاجمال بالنسبة الى النادر، بل نحكم بخروجه عن اللفظ، أي الارادة قطعاً، ويكون الاجمال في الأفراد الظاهرة لا النادرة، وذلك لظهور اللفظ في الشايح من الأفراد، وغلبة كون الواقع في الخارج من الأفراد الشايعة، وذلك يكشف عن أنّ الواقعة المعلومة أنّها هي من الأفراد الظاهرة، ولا يجري ذلك في المشكك الاجمالى لمنع الغلبة فيه بحيث يحصل الظن. فان قلت: لعلّ بيان العدم لأجل غلبة الاستعمال في الشايح لا قلة وجود النادر، فلا يجري الغلبة.

قلنا: مبيّن العدم لا يكون موجوداً إلا فيما اذا كان ناشئاً عن الغلبة في الوجود، وأمّا اذا كان ناشئاً عن غلبة الاستعمال، فهو يصير منقولاً، هذا كله اذا كان الشكّ في عارض المراد.

المقام الثالث: فيما اذا كان الشكّ في نفس المراد، كما في المشتركات والمجازات ونحوهما.

وتفصيل الكلام فيه: انّ ذلك إمّا أن يكون في السؤال عمّا وقع، أو عمّا يقع وعلى التقديرين إمّا يعلم علم المسؤول بالمراد فيما يقع، أو بالواقعة فيما وقع، وإمّا يعلم عدم علمه، وإمّا يشكّ في علمه، وعدم علمه وعلى التقادير إمّا أن يكون بين المعاني المشتركة أو المجازات ونحوها أشهر وأقرب أم لا، فتلك اثنا عشرة صورة، ستة منها وهي صورة وجود الأشهر والأقرب لا اشكال في الحمل عليه، وأمّا الستة الأخرى ففيها اشكال.

والأحسن أن يقال: إنّ في صورة العلم بعلم الامام عليه السلام، أعني علمه بما وقع من المعاني، أو بمراد السّائل فيما يقع من المعاني، لا بدّ من الحكم بالاجمال والوجه واضح.

وأما الأربعة الأخرى، فتفصيل الكلام فيها: أنّه ان علم بصدور المجمل من السّائل بلا قرينة، وأجاب المتكلّم أيضاً من دون علمه بمراد السّائل، حكم بالعموم في المعاني، والوجه واضح سواء علم عدم القرينة من القرائن الخارجيّة أم من الأصل، كما في صورة الشكّ في القرينة الدالّة على علم المسؤول اذا اعتبرنا الأصل.

ولكن الاشكال في أنّه هل يصدر من أهل العرف التلفظ بالمشترك بلا قرينة أم لا؟ وعلى فرض الصدور هل يجب المتكلّم بلا فحص عن المراد أم لا؟ وعلى فرض الشكّ هل يعتبر أصالة عدم القرينة أم لا؟.

والتحقيق أنّه قد يصدر من السّائل السؤال بلا نصب قرينة على التعيين عند وجود الداعي على عدم النّصب، كما لو سأل السّائل عن المعصوم عليه السلام هل آخذ معالم ديني عن هشام الذي من أصحابك؟ مع اعتقاده أنّ هشام الذي هو من أصحابه واحد، مع أنّه في الواقع متعدّد، فلو أجاب المعصوم عليه السلام حيثنذ بقوله (نعم) بلا نصب قرينة على أحد الهشامين، لكان ذلك دليلاً على جواز أخذه منها.

لكن الاشكال في أنّ المعصوم عليه السلام هل يجب بقوله (نعم) بلا نصب قرينة على التعيين أو التّعميم أم لا؟ الحقّ أنّه يتفحص ويفصّل، أو يصرّح بالتّعميم،

ولا يقول نعم مطلقاً، وإن كان الصحيح في الواقع الأخذ منهما؛ إذ السائل بعد اطلاعه على أنّ الهشام متعدد يتوقّف، ولا يحمل كلام الامام على جواز الأخذ منهما، وعليه بناء العرف، فلا بدّ للمعصوم عليه السلام في مقام الحاجة من التعميم له أو التفصيل، واعلامه بأنّهما اثنان، إلّا أن يعلم ان السائل لا يطّلع على أنّ الهشام متعدد.

ثمّ أنّه على فرض الشكّ في كون الواقعة خالية من القرينة المعنيّة أو مخوفة بها هل يمكن التمسك بأصالة العدم أم لا؟ الحقّ لا؛ لغلبة احتفاف الجملات اللفظية بالقرائن المعنيّة في المكالمات العرفية، فلا يسأل السائل غالباً بتلك الألفاظ إلّا مع القرينة المعنيّة، وعلى فرض سؤاله بلا قرينة، فالغالب أنّ المجيب يذكر القرينة المعنيّة، فلا يحصل الوصف من أصل العدم الذي حجّيته من باب الوصف المقيّد، فظهر أنّ الحقّ في تلك الجملات اذا وقعت في كلام الشارع الاجمال بالنسبة إلينا.

وأما الكلام في حكايات الأحوال وهو المقام الثاني، فالمراد بها هو حكاية فعل المعصوم عليه السلام، أو قوله في واقعة خاصّة، كما لو قال وقع في بئر دار الامام عليه السلام انسان فنزح أربعين أو أمر بنزح أربعين، والمفروض فيها أيضاً عدم سبقها بالسؤال بخلاف ترك الاستفصال.

ثمّ إنّ الكلام إمّا من جهة أنّ صدور الفعل من المعصوم عليه السلام هل هو لازم الاتباع أم لا؟ فيدخل ذلك في باب التأسّي، وإمّا من جهة جواز التعدي من تلك الواقعة الى غيرها، فيدخل الكلام من تلك الجهة فيما نحن فيه، وفي تلك الجهة

التي نحن فيها اشكال، فإنّ بناء العرف قبل تشكيك أحد آياهم وقبل التفاتهم بأنّ الحكم لعلّه كان مخصوصاً بالواقعة الخاصّة بناؤهم على التعدي، وبعد الالتفات يتوقفون، فلو علم أنّ الامام عليه السلام نزح للسنور أربعين، فبناء الناس على أربعين كلّما وقع سنور في بئر دارهم، ألا أن يلتفت الشخص الى احتمال الاختصاص، فبناء العرف غير معلوم هل هو على التعدي أم لا؟ ولا نعلم أن تعديهم في موقعه أم تشكيكهم في محله، وعلى أيّ تقدير فالحكم لنا مجمل لا يجوز لنا التعدي لعدم معلومية الحال.

ضابطة

في دلالة التشبيه على العموم وعدمه

إذا قال: الطواف بالبيت صلاة، والفقاع خمر استصغره الناس، ففي افادة التشبيه العموم أقوال ثالثها العموم إن لم يكن في البين أظهر، ورابعها الاجمال إن لم يكن في البين أظهر.

وقد يستدل على العموم مطلقاً بأن للخمر مثلاً أو صافاً من الحرمة والنجاسة وغيرهما، فإن كان المراد من التشبيه أن الفقاع مثلها في كل الأوصاف فالمطلوب ثابت، أو في بعض معيّن منها عند المتكلم والمخاطب، فهو خلاف الفرض؛ إذ الكلام عند عدم القرينة، أو في بعض غير معيّن عندهما وفي الواقع أيضاً.

ففيه أن توجه المشابهة بين الشيئين في الواقع لا يمكن أن يصير مبهماً؛ إذ الشيء ما لم يتشخص لم يوجد، أو في بعض غير معيّن عندهما. وإن كان معيّن في الواقع ونفس الأمر.

ففيه أنه معه الابهام عندهما، والتعيين في نفس الأمر إما أن يكون المكلف مأموراً بالمعيّن الواقعي، فهو مستلزم للتكليف بما لا يطاق، وإما أن لا يكون عليه تكليف فهو باطل لفرض تعلق التكليف، أو في بعض معيّن عند المخاطب دون المتكلم، فهو غير متصور، أو معيّن عند المتكلم دون المخاطب، فهو اغراء بالجهل، ويصير الكلام بغير ثمر، ويكون التكليف قبيحاً، فتعين الاحتمال الأوّل.

ويرد عليه أولاً: أن ذلك اتّما يتم إذا لم يكن بعض الأوصاف أظهر من بعض، والّاّ تعيّن الحمل عليه لفهم العرف، فلو قال زيد كالأسد، لتبادر الشبابة في الشجاعة لا في البخر أو الشكل، بخلاف تشبيه النقش المصوّر في الجدار، فإنّ الظاهر منه أن التشبيه في الصورة لا غير، فلا بدّ من ملاحظة حال المشبه والمشبه

به، فإن كان في البين صفة هي أظهر صفات المشبه به، حمل التشبيه عليها، ولا يكون مثل هذا التعيين خروجاً عن الفرض.

وثانياً: أن ذلك لا يتم على فرض عدم وجود الأظهر أيضاً، فنحن نحكم حينئذ بالاجمال، وباحتمال كون المراد فرداً معيناً عند المتكلم مجهولاً عند المخاطب، قولك (أنه اغراء بالجهل) قلنا أننا يلزم ذلك اذا كان المقام مقام البيان لا الاجمال، كأن يكون المقام مقام رفع السلب الكلي، أعني عدم الاتحاد في الاحكام رأساً.

فان قلت: الحمل على الاجمال ورفع السلب الكلي خلاف الغالب في كلمات الشارع؛ لأن الغالب فيها البيان.

قلنا: الغالب في التشبيهات التي لا أظهر في البين ارادة رفع السلب الكلي، أي ارادة الاجمال لا البيان.

وأما الكلام في عموم المنزلة كقوله ﷺ (أنت متى بمنزلة هارون من موسى)^(١) فيحتمل فيه الاحتمالات المتقدمة، من افادة العموم مطلقاً، أو الاجمال مطلقاً، أو العموم ان لم يكن أظهر، أو الاجمال ان لم يكن أظهر.

والحق فيه أنه إن كان في البين أظهر حمل عليه، والآ فإن كان المقام مقام البيان فعلى العموم، أو مقام الاجمال صار مجملاً، وان شك في كون المقام مقام البيان أو الاجمال، فان وجد غلبة في البين عمل بها، والآ فالاجمال والدليل واضح.

(١) وهو حديث المنزلة المتواتر بين الفريقين، روضة الكافي ٨: ١٠٧، ح ٨٠.

وأما الكلام في عموم البدلية، نحو زيد بدل عمرو، فالحق فيه بعد الاحتمالات الأربعة المتقدمة أنه إن وجد الأظهر فهو، والآ فالتفصيل المتقدم آنفاً، لكن لا بد أن يعلم أن الاحتمالات الأربعة في التشبيه والمنزلة إنما هي بالنسبة الى جميع الأحكام الثابتة للمشبّه به وما نزل الشيء منزله.

وأما في عموم البدل، فلا يحتمل العموم بالنسبة الى كل الأحكام^(١) المبدل منه بل الظاهر من قوله (الشيء الفلاني بدل على الشيء الفلاني) أنها هو ترتب أثر المبدل منه في البدل، فلو كان الأثر متعدداً فيجئ فيه الاحتمالات الأربعة، من العموم، والاجمال، والتفصيلين.

وأما افادة البدلية الاشتراك في سائر الأحكام والشرائط، فلا يحتمل هنا بخلاف الأولين، فيستدل من قوله (الطواف بالبيت صلاة) على اشتراط الطواف بالطهارة مثلاً كالصلاة.

ثم اعلم أن عموم التشبيه أظهر من عموم المنزلة والبدلية اذا كان التشبيه بطريق الحمل وحذف آلة التشبيه، وأما اذا كان التشبيه بذكر آلة التشبيه، فليس ظهوره كظهور صورة الحذف.

وأما عموم حذف المتعلق، فتفصيله أن المقامات فيه متفاوتة: ففى مثل قوله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(٢) وقوله تعالى: (الماء يطهر ولا يطهر)^(٣) يفهم العموم، أي: مطهر لكل شيء إلا ما خرج ولا يطهره شيء، وقد لا يفهم منه العموم عرفاً، فالمدار على فهم العرف في الموارد.

(١) في (خ): أحكام.

(٢) سورة الفرقان: ٤٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه ١: ٦٠، ح ٢، فروع الكافي ٣: ١، ح ١.

ثمَّ اعلم أنَّهم قالوا: إنَّ اللَّفْظَ لو كان له معنى حقيقي ودلَّ القرينة على عدم ارادته، فإنَّ اتَّحد معناه المجازي، أو تعدَّد وكان بعضها أظهر، حمل عليه، والآ كان مجملاً، وكذا قالوا بذلك في الاضمار، فإنَّ لم يحتمل الاضمار شيء واحد، أو احتمل اضمار اشياء وكان بعضها أظهر، حمل عليه والآ اجمل اللفظ.

ولا ريب أنَّ حذف المتعلِّق داخل في المجاز أو الاضمار، فما معنى قولهم بالعموم وارْتكاب جميع الاحتمالات، أي القدر المشترك بينهما في باب حذف المتعلِّق، وقولهم بالاجمال هناك، وأيضاً التشبيه نحو زيد كالأسد، وكذا عموم المنزلة والبدل، ونحو ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾^(١) كلّها من باب الاضمار وحذف المتعلِّق.

ففى الأوّل المراد أن زيداً كالأسد في الشجاعة، أو في كل الأحكام، وكذا في البواقي، فما وجه عنوانهم لكلّ من هذه باباً على حدة، مع كون كلّها من حذف المتعلِّق، ثمَّ ما وجه قولهم بإفادة حذف المتعلِّق العموم، واختلافهم في التشبيه وهو قسم منه.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأن تعدّد المجاز قد يكون نوعياً، كما لو لم يكن الحقيقة مراده، واحتمل مجازات نوعية مساوية، بأن يكون أحد المجازات لعلاقة الأوّل، والآخر لعلاقة ما كان، والآخر لعلاقة المشابهة وهكذا وقد يكون شخصياً مع اتّحاد النوع، كأن يكون اللفظ معنى مجازي علاقته المشابهة، لكن وجه الشبه متعدّد، والذي ذكره من أنَّ المجاز إن كان واحداً أو متعدّداً بالتفصيل

السَّابِق، فَإِنَّهَا هُوَ فِي تَعَدُّدِ الْمَجَازِ نَوْعًا، وَالْكَلَامِ فِي بَابِ حَذْفِ الْمُتَعَلِّقِ أَنَّهَا هُوَ فِي تَعَدُّدِ شَخْصًا وَاتِّحَادَهُ نَوْعًا، فَلَا تَنَاقُضَ.

وَيُمْكِنُ الْجَوَابُ عَنِ الثَّانِي: بِأَنَّ الْحَذْفَ لَهُ أَقْسَامٌ، مِنْهَا التَّشْبِيهِ، وَمِنْهَا الْمَنْزِلَةُ وَنَحْوُهُمَا، وَالْكَلَامُ فِي بَابِ حَذْفِ الْمُتَعَلِّقِ أَنَّهَا هُوَ فِي غَيْرِ مَا عُنُونُهُ بِخُصُوصِهِ مِنْ أَقْسَامِ حَذْفِ الْمُتَعَلِّقِ، وَخُصُوصِيَّةِ الْعُنْوَانِ لِتِلْكَ الْأَقْسَامِ لَعَلَّهُ لَخُصُوصِيَّةِ فِي تِلْكَ الْأَقْسَامِ مِنْ فَهْمِ الْعَرَفِ وَنَحْوِهِ، فَلَعَلَّ بَعْضَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِالْعُمُومِ فِي حَذْفِ الْمُتَعَلِّقِ كَقَوْلِهِ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾^(١) قَائِلٌ بِالْإِجْمَالِ فِي التَّشْبِيهِ لِانْكَارِهِ فَهْمَ الْعَرَفِ وَهَكَذَا.

وَأَمَّا الْاِمْتِنَانُ، فَهُوَ أَيْضًا يَفِيدُ الْعُمُومَ عَرَفًا، كَمَا فِي قَوْلِهِ ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾ فَإِنَّ لَفْظَةَ (مَا) نَكْرَةً فِي سِيَاقِ الْإِثْبَاتِ لَا يَفِيدُ الْعُمُومَ، لَكِنْ لَمَّا كَانَ الْمَقَامُ مَقَامَ الْاِمْتِنَانِ يَظْهَرُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ أَنَّ كُلَّ مَا أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ فَهُوَ طَاهِرٌ مُطَهَّرٌ، وَأَيْضًا الْمُرَادُ إِمَّا الْعُمُومَ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ، أَوِ الْبَعْضَ الْمَعْيَنَ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ وَالْمَخَاطَبِ، فَهُوَ خِلَافُ الْفَرْضِ فَتَأَمَّلْ، أَوِ الْمَعْيَنَ عِنْدَ الْمَخَاطَبِ فَقَطْ فَهُوَ لَا يَتَصَوَّرُ هُنَا، أَوِ الْمُبْهَمَ عِنْدَهُمَا فِي الْوَاقِعِ، فَهُوَ أَيْضًا غَيْرُ مَعْقُولٍ؛ إِذْ لَا يُمْكِنُ الْإِبْهَامُ فِي الْخَارِجِ مِنْ حَيْثُ هُوَ، أَوِ الْمُبْهَمَ عِنْدَهُمَا الْمَعْيَنَ فِي الْوَاقِعِ، فَهُوَ أَيْضًا لَا يَتَصَوَّرُ هُنَا لِأَنَّ الْمُتَكَلِّمَ عَالِمٌ بِكُلِّ الْأَشْيَاءِ وَقَوْلُهُ (وَأَنْزَلْنَا) فَلَا مُحَالَةَ هُوَ عَالِمٌ بِالْمَنْزِلِ.

وَأَمَّا الْمَعِينُ عِنْدَ الْمُتَكَلِّمِ دُونَ الْمُخَاطَبِ، فَهُوَ يَنَافِي الْاِمْتِنَانُ؛ إِذَا الْأَخْبَارُ بِأَنْزَالِ
مَاءٍ مَعِينٍ طَهُورٍ لَا يَفِيدُ الْمُخَاطَبَ، فَلَا يَصَحُّ الْاِمْتِنَانُ، فَالْعَقْلُ حَاكِمٌ بِالْعُمُومِ هُنَا
مُضَافًا إِلَى الْعَرَفِ.

ضابطة

الخطابات الشفاهية

اختلفوا في أنّ الخطاب الشفاهي هل يختصّ بالحاضرين أم يعمّهم والغائبين أم يعمّهما والمعدومين على أقوال وتنقيح البحث برسم مقدّمات:

المقدّمة الأولى: في أنّه اذا ثبت تكليف للحاضرين، فهل الأصل اشتراك الغائبين والمعدومين معهم، حتّى يظهر الخلاف أم الأصل الاختصاص بهم؟ وأنّه لو ثبت تكليف للنبي ﷺ أو المعصوم، فهل الأصل الاشتراك معهم أم لا؟.

والحقّ في تلك المقدّمة من حيث الأصل الأوّل أن يقال: إنّ قلنا بجواز خلوّ بعض الوقائع عن الحكم، فالأصل عدم الاشتراك، فلو ثبت حكم للحاضر وشكّ في شموله لغيره، حكمنا بأنّه ليس حكم مجعول في حقّ غير الحاضر في تلك الواقعة، وإنّ فعله كفعل البهائم؛ لأنّ الأصل عدم جعل حكم لغير الحاضر.

وإن قلنا بعدم جواز الخلوّ عن الحكم، فإنّ كان الحكم الثابت للحاضر ما سوى الأباحة من الأحكام الأربعة، فالأصل عدم الاشتراك أيضاً؛ لأصالة براءة ذمّة غير الحاضر عن ذلك الحكم، بل الحكم في حقّه الأباحة للأصل، وأنّ كان الحكم الثابت للحاضر الاباحة، فالأصل الاشتراك لأصالة الاباحة والبراءة.

فان قلت: اذا قلنا بجواز خلوّ الواقعة عن الحكم حكمت بأصالة عدم الاشتراك لأصالة عدم الجعل لغير الحاضر، مع أنّ الجعل يقينيّ وأنما الشكّ في متعلّق الجعل، بل هو كلّ المكلفين أم خصوص الحاضرين، ففي الحقيقة الشكّ في الحادث، فالأصل بالنسبة الى الجعل إمّا غير جار، وإمّا غير معتبر عند العقلاء.

قلنا: أصالة عدم الجعل وإن لم تجر بنفسها، لكن الأصل يجري بالنسبة الى لازمه، فإنّ من لوازم كون متعلّق الجعل كلّ المكلفين استحقاق العقاب

لِلغَائِبِينَ عِنْدَ تَرْكِ مَا كَانَ وَاجِباً عَلَى الْحَاضِرِ مِثْلاً، وَارْتِفَاعِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ عَلَى الْبُلُوغِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْغَائِبِينَ، وَهِيَ تَسَاوِي الطَّرْفَيْنِ فِعْلاً وَتَرْكاً، وَالْأَصْلُ عَدَمُ اسْتِحْقَاقِ الْعِقَابِ وَبِقَاءِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ.

سَلَّمْنَا عَدَمَ جَرَيَانِ الْأَصْلِ لَكِنْ حَيْثُ لَا يَكُونُ دَلِيلٌ عَلَى الْإِشْتِرَاكِ وَلَا الْإِخْتِصَاصِ، فَلَا يَجُوزُ الْحُكْمُ بِتَعْدِي حُكْمٍ^(١) الْحَاضِرِ إِلَى الْغَائِبِ، وَهُوَ الْمَطْلُوبُ؛ إِذِ الْمَفْرُوضُ مِنْ أَصَالَةِ الْإِخْتِصَاصِ عَدَمُ جَوَازِ التَّعْدِي إِمَّا لِلدَّلِيلِ عَلَى عَدَمِ التَّعْدِي أَوْ لِعَدَمِ الدَّلِيلِ عَلَيْهِ.

فَإِنْ قُلْتُ: إِذَا قُلْنَا بِعَدَمِ جَوَازِ الْخُلُوعِ عَنِ الْحُكْمِ وَثُبُوتِ مَا سِوَى الْإِبَاحَةِ لِلْحَاضِرِ، حَكَمْتُ بِالْإِخْتِصَاصِ لِأَصَالَةِ الْبَرَاءَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الْحَاضِرِ، فَيَكُونُ حُكْمُ غَيْرِ الْحَاضِرِ الْإِبَاحَةَ.

وَفِيهِ أَنَّ هَذَا الْأَصْلَ مُعَارِضٌ بِأَصَالَةِ عَدَمِ تَعَدُّدِ الْجَعْلِ الْمُقْتَضِيَةِ لِلْإِشْتِرَاكِ فِي الْحُكْمِ؛ إِذْ لَوْ اخْتَلَفَ الْحَاضِرُ وَالْغَائِبُ فِي الْحُكْمِ، لَزِمَ جَعْلُ حَكَمَيْنِ حُكْمٍ لِلْحَاضِرِ وَآخَرَ لِلْغَائِبِ، وَالْأَصْلُ عَدَمُ تَعَدُّدِ الْجَعْلِ، وَهَذَا الْأَصْلُ مُقَدِّمٌ عَلَى أَصْلِ الْبَرَاءَةِ، فَلَا بَدَّ مِنَ الْحُكْمِ بِوَحْدَةِ الْحُكْمِ الْمَجْعُولِ بِالْإِشْتِرَاكِ.

لَا يَقَالُ: أَصْلُ الْإِبَاحَةِ وَالْبَرَاءَةِ مُعْتَضِدٌ بِاسْتِصْحَابِ الْحَالَةِ السَّابِقَةِ عَلَى الْبُلُوغِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْغَائِبِ، فَيُقَدِّمُ عَلَى أَصَالَةِ عَدَمِ تَعَدُّدِ الْجَعْلِ.

لَأَنَّا نَقُولُ: أَصَالَةُ عَدَمِ تَعَدُّدِ الْجَعْلِ اسْتِصْحَابُ مَوْضُوعِي، وَذَاكَ اسْتِصْحَابُ حُكْمِيٍّ، وَالْمَوْضُوعِي وَإِنْ كَانَ عَدَمِيّاً يُقَدِّمُ عَلَى الْحُكْمِيِّ وَإِنْ كَانَ وَجُودِيّاً.

(١) فِي (خ): الْحُكْمِ.

قلنا: إنّ الحكم باباحة ما وجب على الحاضر بالنسبة الى الغائب لا يوجب تعدّد الجعل؛ اذ في الواقع أحكام عامة مجعولة من الشارع على سبيل العموم، فيندرج حكم الغائب تحت تلك العمومات، كقولك (كُلّ شيء مطلق) الخ، فلا يحتاج في حكم الغائب لو كان هو الاباحة الى جعل جديد سوى الجعل العام، فلا يجري أصالة عدم تعدّد الجعل.

فيمكن أن يقال: إنّ الشارع المقدس جعل حكم الاباحة مع كون الوقائع مختلفة بالنسبة الى الطائفتين بجعل واحد، بأن يقول: أيّها العباد كَلّ شيء لكل أحد مباح إلاّ من أمرته بشيء أو نهيته عنه، وذلك كقوله (كُلّ شيء مطلق حتى يرد فيه أمر أو نهْي)^(١) فكلّ من ورد له أمر بشيء أو نهْي عنه كالحاضرين، لم يكن ذلك الشيء مباحاً له، ومن لم يرد له أمر أو نهْي كالغائب فيما فرضناه، كان ذلك مباحاً له واندرج تحت الخطاب العام، فلا يلزم حينئذ في الحكم بكون ذلك الشيء الواجب على الحاضر مباحاً للغائب تعدّد الجعل بالنسبة الى الاباحة، بل يكفي الجعل العام، ويسلّم أصل الاباحة للغائب عن المعارض، لكن ذلك الجعل العام متحقّق في الخارج بالنسبة الى الاباحة كما قلنا من الحديث.

وأما في غير الاباحة، فيستلزم اختلاف الحكم تعدّد الجعل، فلو كان شيء واجباً على المشافه محرّماً على الغائب، كان مستلزماً لتعدّد الجعل، سواء جعلنا جعل الواجبات والمحرمات بالنسبة الى الواقع جعلاً خاصّاً لكل واقعة، أم جعلاً عاماً بالنسبة الى الوقائع الواجبة أو المحرّمة، كأن يجمع كَلّ الأفعال الواجبة

(١) عوالي اللثالي ٣: ١٦٦، ح ٦٠، و ٣: ٤٦٣، ح ١.

ويقول مرّة واحدة: أنّ تلك الأفعال واجبة، وكذا الأفعال المحرّمة، فإنّه مع ذلك أيضاً يستلزم الاختلاف تعدّد الجعل؛ اذ يحتاج حينئذ الى جعل عامّ للواجبات بالنسبة الى الحاضرين، وجعل عامّ للواجبات بالنسبة الى الغائبين؛ لأنّ المفروض اختلاف أشخاص الواجبات والمحرّمات بالنسبة الى الحاضر والغائب، فلا يمكن أن يكون جعل الواجبات بالنسبة اليهما بجعل واحد خاصّ أو عامّ.

ولم يرد أيضاً مثل عموم الاباحة في سائر الأحكام، كأن يقول: كلّ شيء واجب على كلّ العباد إلّا ما خرج، حتّى يمكن فرض عدم تعدّد الجعل مع الاختلاف كما في الاباحة، ففي غير الاباحة يكون الاختلاف مستلزماً لتعدّد الجعل لا محالة، بخلاف الاباحة كما هو محلّ الفرض.

ثمّ اعلم أنّ كلّ ما مرّ أنّها هو في صورة احتمال كون حكم الغائب الاباحة، وأمّا اذا ثبت حكم للحاضر ما سوى الاباحة، ودار الأمر في الغائب بين اشتراكه مع الحاضر وبين كون حكمه حكماً آخر من الأحكام الأربعة سوى الاباحة مخالف مع حكم الحاضر، ففيه صور:

أحدها: أن يكون حكم المشافهة وجوب شيء، ولم نعلم أنّه واجب على الغائب أيضاً أم محرّم، فحينئذ نحكم بالاشتراك لأصالة عدم تعدّد الجعل. وثانيها: أن يكون عكس ذلك، فيحكم أيضاً بالاشتراك لأصالة عدم تعدّد الجعل.

وثالثها: أن يكون حكم المشافهة استحباب شيء، وشككنا في استحبابه أو كراهته للغائب، أو حكم المشافهة كراهة شيء وشككنا في استحبابه أو كراهته للغائب، فالأصل أيضاً الاتحاد، لأصالة عدم تعدّد الجعل.

ورابعها: أن يكون حكم المشافه وجوب شيء وشككنا في وجوبه أو استحبابه للغائب، أو حرمة شيء وشككنا في كراهته أو حرمة للغائب، فيحكم أيضاً بالاتحاد لأصل عدم تعدد الجعل المقدم على أصالة البراءة المقتضية للحكم بالاستحباب أو الكراهة، ويظهر حكم ساير الصور ممّا ذكرنا.

فالحاصل في تأسيس الأصل الأصيل أنّه ان قلنا بجواز^(١) خلو الواقعة عن الحكم، فالأصل الاختصاص مطلقاً، وان قلنا بعدم جوازه، فإنّ احتمال كون حكم الغائب الاباحة وكان حكم الحاضر ما عدا الاباحة، فالأصل الاختصاص أيضاً، وان لم يتمل كون حكم الغائب الاباحة، أو احتمال وكان حكم الحاضر أيضاً الاباحة، فالأصل الاشتراك.

وهل هنا أصل وارد على الأصل الأصيل بحيث يقتضى الاشتراك في كلّ الصور أم لا؟ الحقّ نعم، وذلك للاجماع المحقق على الاشتراك في كلّ الموارد.

وأما نزاعهم في وجوب الجمعة على الغائب مع وجوبها على الحاضر، فإنّها هو لأجل النزاع في أنّ وجوب الجمعة مطلق أو مشروط؛ لأنّ النزاع في الاشتراك وعدمه، وللأخبار المتواترة معنى، كقوله ﷺ (حكمى على الواحد حكمى على الجماعة)^(٢) وقوله (حلال محمد ﷺ حلال الى يوم القيامة)^(٣) وحكم الأوّلين حكم الآخرين، الى غير ذلك من النصوص التي هي بتلك المضامين.

(١) في (خ): الجواز.

(٢) عوالي اللئالي ١: ٤٥٦، ح ١٩٧.

(٣) اصول الكافي ١: ٥٨، ح ١٩٧.

والمراد من الأولين والآخرين جنس المفرد، أي الأول والآخر، فلو ثبت حكم لأحد من الأولين كالنبي ﷺ، ثبت للكل بمقتضى تلك الرواية، فإن تلك الرواية ليست عن النبي ﷺ حتى يقال: إنها لا ينصرف الى نفسه، ولبناء العقلاء وللاستقراء والاجماع المتقولة، هذا هو الكلام بالنسبة الى المشافه والغائب.

ولو ثبت حكم للنبي ﷺ، فهل الأصل اشتراك السائر مع أم الاختصاص؟ فنقول: الأصل الاصيل هنا أيضاً ما مرّ في السابق من التفصيل.

وأما الأصل الوارد على الاشتراك المطلق، فموجود هنا أيضاً؛ لبناء العقلاء والاستقراء والنصوص، نحو (حلال محمد) ﷺ إلى آخره، وغيره من النصوص الموجودة ظاهراً، مضافاً الى اجماعهم أنّ السنة دليل من الأدلة وحجة، وأنّ من جملة السنة فعل المعصوم عليه السلام، فلو كان احتمال الاختصاص بالمعصوم عليه السلام مضرّاً في الاشتراك، لم يكن لقولهم أنّ فعله من الأدلة وجه، مع أنّهم مطبقون عليه، فالأصل الاشتراك ما لم يظهر خلافه.

فان قلت: لعلّ قولهم بحجّة فعله أنّما هو فيما ثبت فيه الاشتراك، كأن علمنا بالاشتراك معه في حكم شرب التتن، وشككنا في أنّ حكمه الجواز أم الحرمة، فاذا رأيناه يشرب التتن حكمنا بالاباحة.

قلنا: هذا خلاف طريقهم، فان بناءهم على الحجّة من دون نظر الى ثبوت الاشتراك في الواقعة وعدمه، بل لا يلتفتون الى ذلك الا نادراً، مضافاً الى أدلة لزوم الناسي، ولو ثبت حكم للأئمة عليهم السلام، والأصل الاصيل هو ما مرّ، والأصل

الثانوي هو الاشتراك مطلقاً، لبناء العقلاء والأخبار والاجماع على أنّ السنة من الأدلة، وآيات التأسّي^(١) بعد ضمّ عدم القول بالفصل والاستقراء، بل لم نر حكماً مختصاً بالأئمة عليهم السلام أبداً فتأمل.

وما يتوهم من كون لزوم العمل بالعلم من خصائصهم، ففيه أنّه ان أراد لزومه عليهم حتّى عند عدم إمكان العلم، فهو أوّل الكلام، وان أراد لزومه عليهم عند الأمكان فقط، فهو لا يختصّ بهم.

فان قلت: اتهم لا يمكن لهم سد باب العلم، فلذا لا يجوز لهم العمل بالظنّ بخلافنا.

قلنا: المراد اثبات اختصاص حكم بالمعصومين عليهم السلام، بحيث لا يتجاوز الى غيرهم مع وجود تلك الحالة في غيرهم، وأمّا الاختلاف معهم في الموضوع فهو مسلم، فإنّ خصائص الأئمة عليهم السلام كثيرة، كعدم إمكان سد باب العلم لهم، وعلمهم بكلّ الاشياء ارادة، وكالشجاعة والمعجزات، وكلامنا ليس في ذلك، ولو ثبت حكم للرجال أو النساء، فالأصل الأصيل ما مرّ، والأصل الثانوي الاشتراك مطلقاً لبناء العقلاء والاستقراء.

المقدمة الثانية: في تحرير محلّ النزاع، وفيه جهات:

الأولى: في أنّ نزاعهم هنا هل هو في أنّ الخطاب الشفاهي موضوع للحاضرين أم يعمّهم والغائبين والمعدومين؟ أو في أنّ المراد من الخطاب الشفاهي ما ذا؟ مع قطع النظر عن الوضع، وعلى الأوّل يصير المسألة لغويّة دون

الأخير، يظهر من صاحب المعالم الأول، حيث قال: أصل ما وضع لخطاب المشافهة، نحويًّا (أيُّها الذين آمنوا) و(يا أيُّها الناس) لا يعمّ بصيغته من تأخر عن زمن الخطاب، وأنَّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر، وهو قول اصحابنا وأكثر أهل الخلاف، وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم^(١) انتهى.

والظاهر من قوله بصيغته كون النزاع في شمول اللَّفْظ وعدمه، فتكون المسألة لغويّة، لكن الحقّ كون النزاع في المراد لا في الوضع.

أمّا أولاً، فلظهور كلام صاحب المعالم فيه، فإنّ قوله (ما وضع لخطاب المشافهة) ظاهر في أنّ الوضع لخصوص المشافهة ممّا لا كلام فيه، وإنّ الكلام في أنّ المراد من الصّيغة هل هو الموضوع له أم الأعمّ؟ ولو لم يكن كما ذكرنا لكان قوله (ما وضع لخطاب المشافهة) تكرار بالنسبة الى قوله (لا يعمّ بصيغته) ونقضاً بالنسبة الى قول بعض أهل الخلاف في ظاهر العبارة، فيصير الكلام بمنزلة أن يقول: ما وضع لخطاب المشافهة، فهو موضوع لخطاب المشافهة وهذا هو التكرار، وقيل: غير موضوع له؛ اذ بعد فرض الوضع للمشافه لا معنى للقول بالشمول للمعدوم الآ بارادة عدم الوضع للمشافهة، وليس هذا الاّ نقضاً، ولو جعلنا النزاع في المراد لم يلزم شيء من الأمرين.

وأما ثانياً، فلظواهر استدلالهم بقبح تكليف المعدوم وتوجه الخطاب اليه، ولا دخل لذلك بالوضع، فإنّ مراد صاحب المعالم أيضاً من قوله (لنا: أنّه لا يقال للمعدومين يا أيُّها الناس) أنّ ذلك قبيح، لا أنّه ليس موضوعاً له لغة.

وأما ثالثاً، فللتفّاق على أنّ الوضع للمشافه لا غير، فيكون النزاع في المراد. ثمّ إنّ ظاهر صاحب المعالم أنّ المسألة ذات قولين، والظاهر وجود الخلاف بين القائلين، باختصاص الخطاب بغير من تأخّر، فقليل باختصاصه بالحاضرين الفاهمين، وقيل بشموله للغائبين، فالنزاع اذن في اختصاص الخطاب بالحاضر، أو شموله لغير الحاضر، لا في اختصاصه بغير من تأخّر، أو شموله لغير الحاضر لا في اختصاصه بغير من تأخّر أو شموله لهم، فالمسألة ثلاثية الأقوال، كما اشرنا إليها في عنوان المسألة.

الثانية: هل النزاع فيما كان خطاب الشفاء بلفظ الجمع أم يشمل المفرد؟ الحقّ الأوّل؛ لنقل عدم الخلاف على خروج المفردات واختصاصها بالمشافه، وان أمكن شمولها للمعدوم كقوله ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(١) و﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ﴾^(٢) وأما ما لا يمكن شموله لغير المخاطب من المفردات، كما أيّها الرسول ونحوه، فاختصاصه بنفس المخاطب واضح، وأيضاً ظاهر التمسك بقوله (يا أيّها الذين آمنوا ويا أيّها النّاس) يقتضى ذلك، وأيضاً ظاهر قول صاحب المعالم (لا يعمّ بصيغته) أنّها هو التّناول الاستغراقي لظهور لفظ العموم فيه، ولو كان المفرد داخلياً في محلّ النزاع يكون المراد من العموم فيه العموم البدلي، واردة القدر المشترك بين العمومين من لفظ العامّ خلاف الظاهر، فتعيّن كون المراد العموم الاستغراقي، وهو لا يكون إلّا في صيغة الجمع ونحوها.

(١) سورة الاسراء: ٣٦.

(٢) سورة ص: ٢٦.

الثالثة: دخول خطابات الكتاب في النزاع ممّا لا كلام فيه، وأمّا الخطابات الشفاهيّة في السنّة فالظاهر خروجها عن النزاع؛ لظهور الاتفاق عليه، وظهور الاستدلالات في خروجها.

وأما الحديث القدسي، فهو وإن جرى فيه النزاع كالكتاب بل الأدلّة، لكن الظاهر من أمثلة الباب هو الاختصاص بالكتاب.

الرابعة: الخطاب توجيه الكلام نحو الغير، أو الكلام الموجه اليه، وكما يوجد هذا المعنى في كلام مشتمل على آلة الخطاب كيا أيّها الناس ونحوكم وانتم، كذا يوجد نحو قوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^(١) فإنّ هذا الكلام ونحوه وإن كان من حيث الوضع خبراً إلاّ أنّه من حيث الالتقاء والتوجيه الى الغير خطاب، فزيد قائم في كلام المخبر خطاب من حيث الالتقاء، وإن كان من حيث المدلول خبراً، وأمّا يا أيّها الناس، فهو خطاب القاء ومدلولاً، فهل النزاع في القسمين من الخطاب معاً أم في خصوص ما اشتمل على آلة الخطاب، وجهان ظاهراً عنواناتهم^(٢) بقوله (ما وضع لخطاب المشافهة) الخ.

ثمّ لو قلنا بدخول ما كان خطاباً من حيث الالتقاء فقط في محلّ النزاع أيضاً، لكان داخلياً فيه من حيث الالتقاء، بمعنى أنّه يقع النزاع في أنّ المراد من القاء هذا الخطاب هل هو القائه الى الحاضرين فقط أم اليهم والمعدومين؟.

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) في (خ): عنوانهم.

وأما جهة المدلول، فلا يدخل في النزاع، بل المراد من (الناس) كل الناس في الآية المتقدمة، وإن قلنا باختصاص الالتقاء بالحاضرين، فلو كان مثل تلك الآية محلاً للنزاع هنا، لكان محلاً له من حيث الالتقاء الذي هو جهة كونه من الخطابات، وأما من حيث المدلول، فلا اشكال في عدم لزوم ارادة الحاضرين فقط.

الخامسة: مراد من يقول بعموم الخطابات الشفاهية، هل هو أن تلك الخطابات متوجهة الى المعدومين وأتهم مقصودون بتلك الخطابات القاءً واردةً كالحاضرين، أو أنها متوجهة الى المعدومين ارادة لا القاءً؟ بأن يكون مثل (يا أيها الناس) القاء الى غير المعدومين، لكن المراد من (الناس) كل الناس حتى المعدوم، ويكون الملقى اليه ذلك الكلام مكلفاً بالتبليغ الى غيره، فيكون الحاضر والمعدوم مشتركاً في ارادتهم من اللفظ إلا أن الالتقاء مختص بغير المعدوم، وذلك كأن يقول المولى لبعض عبيده الحاضرين: يا عبيدي يجب على كل عبد من عبيدي اكرام فلان، فالملقى اليه هو الحاضر من العبيد، والمراد من اللفظ كل عبد، ويجب على الحاضر التبليغ الى الغائب.

أو أن مراده أن الكتاب ليس من باب الخطاب، بل من باب تأليف المؤلفين اللذين^(١) يكون المقصود منه البقاء أبد الدهر لكل من يحى ويفهم منه شيئاً.

أو أن الكتاب من باب المراسيل التي يصح إرسالها وكتابتها الى الغائب وإن لم يصح الى المعدوم، فهو بزعمه أن الكتاب من باب المراسيل يدعي شموله للمعدوم.

(١) في (خ): الذي.

أو أنّ مراده من شمول الخطاب للمعدوم هو شمول الخطاب النفسي القديم الذى هو لا محالة متوجه الى كلّ المكلفين؛ اذ فى القديم كلّهم كانوا معدومين، فلا وجه لتخصيص الخطاب ببعض دون بعض.

أو أنّ الكتاب من باب النداء المستمر والخطابات العديدة، كلّ من يقرأه فهو من حيث قراءته مخاطب، ومن حيث سماعه مخاطب.

أو أنّ مراده من التعميم فى الحكم والاشتراك فيه، وعلى الأخير يصير النزاع لفظياً؛ اذ أكثر الامامية القائلين بالاختصاص لا ينكرون عموم الحكم ولو بدليل خارج من دون ارادته من اللفظ، بل ينكرون أحد الاحتمالات السابقة، فالمدعى يدعى شيئاً والمنكر ينكر غيره وهو بعيد.

وأما مراد من يقول باختصاص الخطاب بالحاضرين الفاهمين، فهو أنّ القاء الخطاب مختصّ بالنبي ﷺ؛ اذ خطاب الله تعالى عبارة عن توجيه الكلام، والكلام الصادر منه تعالى أنّما يكون صادراً بطريق خلق^(١) الألفاظ فى الاجسام؛ لأنّ الكلام هو التلفظ بتلك الألفاظ، والمتكلّم وهو المتلفّظ هو الموجد للألفاظ مطلقاً، فالله الموجد لتلك الألفاظ فى الغير متكلّم ومخاطب.

فلا ريب أنّ الخطاب بطريق ايجاد الكلام فى الغير أنّما يتصوّر اذا كان الصدور من الغير قهرياً باختيار الموجد المخاطب، فالله الموجد للكلام المخاطب لا يصدق عليه المتكلّم والمخاطب إلّا اذا اوجد الالفاظ فى الغير قهراً، فلو صدر تلك الألفاظ عن الغير اختياراً، لما صدق على الله المتكلّم والمخاطب حينئذ، نعم

(١) فى (خ): جنس.

لو كان الایجاد بطريق الجبر كما في شجرة طور صدق على الله المتكلم، فالملك الآتي بكلام الله سبحانه القارى على النبي ﷺ كان مجبوراً على القراءة، وكان النبي ﷺ مختاراً، فجبهة كون القرآن خطاب الله تعالى أنّها هي جهة صدوره من الملك لا من النبي ﷺ.

ولا ريب أنّ حين صدور الخطاب من الملك لم يكن كلّ الحاضرين سامعين، فلا محالة يكون خطاب الله المتنازع فيه، کیا أنّها الناس ملقى الى النبي ﷺ، لكن الذى يقول باختصاص الخطاب بالحاضر يقول: أنّ المدلول أنّها هو الحاضرون فقط لا المعدومون، فالمراد من الناس هو الحاضرون، فذلك هو المراد من اختصاص الخطاب بالحاضرين، وأمّا جهة الالتقاء فهي في كلّ الخطابات مختصة بالنبي ﷺ.

السادسة: اتفقوا على جواز الخطاب بالموجود الصرف، وعلى قبح الخطاب بالمعدوم الصرف، واختلفوا في صورة التلفيق الذى هو ما نحن فيه، لكن يشكل دعوى الوفاق على قبح الخطاب بالمعدوم الصرف؛ لأنّ لازم الأشاعرة القائلين بعموم الخطاب هو أن يكون الخطاب بالمعدوم الصرف، حيث أنّ الكلام النفسي قديم، والخطاب في القديم لا يكون إلّا الى المعدوم الصرف.

الآن يقال: ان النزاع أنّها هو في الخطابات اللفظية الكاشفة عن الخطابات النفسية، لا في نفس الخطابات النفسية، وفي تلك الخطابات التي هي محلّ النزاع وقع الوفاق على بطلان المعدوم الصرف وجواز الموجود الصرف، ووقع الخلاف في الملفق فتأمل.

المقدمة الثالثة: في ثَمرة النزاع وله ثمرات:

منها: انّ لازم قول المعمّمين البيان بالنسبة اليها، ولازم القائلين بالاختصاص الاجمال لنا، فعلى التعميم لو فهم المعدوم من الخطاب شيئاً، فيقول هذا خطاب خوطبت به وكلّ خطاب خوطبت به فإني مكلف بها فهت منه، أمّا الصغرى فبالفرض، وأمّا الكبرى فلنقبح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه بلا نصب قرينة.

وأما لو قلنا بالاختصاص بالحاضر، فلا يصحّ قول القائل هذا خطاب خوطبت به، فيحتمل ارادة خلاف ظاهره؛ لاحتفافه بالقرينة بالنسبة الى المخاطب.

فان قلت: الأصل عدم القرينة.

قلنا: هذا يجري إن كان القرينة لفظية، أمّا اذا كانت حالية فلا أصل؛ للقطع بوجود حالة بين المتكلّم والمخاطب، فتلك الحالة أمّا ساكنة وهي قليلة، وإمّا دالة، وعلى فرض الدلالة إمّا مؤكدة، وإمّا مؤسّسة، وعلى التأسيس إمّا صارفة، أو معيّنة، أو مفهّمة، فبعد القطع بوجود الحالة واحتمال كونها صارفة يكون الشكّ في الحادث، فلا يجري الأصل.

فان قلت: اذا كانت القرينة حالية قلنا: الأصل عدم التفات المخاطب الى القرينة.

قلنا: التفات المتكلّم والمخاطب الى الحالة قطعي، فالشكّ بالنسبة اليه أيضاً شكّ في الحادث، فلعلّ الملتفت اليه صارفة عن الظاهر، فالخطاب مجمل.

فان قلت: أجمعوا على عدم الاعتبار باحتمال القرائن الحالية.

قلنا: الاجماع لم يثبت، فيثبت^(١) الاجمال على فرض الاختصاص، إلا أن يقال في ابطال تلك الثمرة أولاً: بأن بناء العرف على عدم الاعتناء باحتمال وجود القرائن الحالية، بل يعملون بأصل عدم القرينة مطلقاً.

وثانياً: بأن لازم ما ذكر اجمال كل خطابات الكتاب والسنة؛ لاحتمال وجود القرينة الحالية في الكل، مع أن بناء الكل على التمسك، ولا يقتصرون في الاستدلال على الادلة اللبية.

وثالثاً: بأنه لو كان هذا سبباً للاجمال لكان سبباً للاجمال على القولين، ولو لزم البيان لزم على القولين، كما سيظهر وجهه.

ومنها: عدم لزوم الفحص عن فهم الحاضر على قول المعمم، ولزومه على القول بالاختصاص؛ اذ على الأول اذا فهم المعدوم من الخطاب شيئاً رتب الشكل الأول بمثل ما مر في الثمرة الأولى، وأما على فرض الاختصاص، فلا يتم الصغرى، واذا لم يتم الصغرى، فلعل المراد خلاف ظاهر الخطاب، فيحتاج الى الفحص عما فهمه المخاطبون، وطريق تحصيل ما فهموه التمسك بأصالة عدم القرينة أو عدم النقل.

فلا بد له من تأسيس بحث الحقيقة الشرعية والصحيح والأعم، والعمل بالعام قبل الفحص، وتعارض العرف واللغة، وأمثال تلك المسائل مما يحصل به العلم الظاهري بما فهمه المشافهون، فبعد أعمال كل ذلك يقول: هذا ما فهمه

(١) في (خ): فثبت.

المشافهون من الخطاب، وكلّ ما فهموه من الخطاب فهو حكمهم، فهذا حكمهم.

أمّا الصغرى، فلتلك الأصول المقتضية لكون الظاهر عند المشافهة هو ذلك المعنى مثلاً.

وأمّا الكبرى، فلتلك الصغرى منضمّة الى قبج الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه، ثمّ يجعل نتيجة الشكل المذكور صغرى لشكل آخر، ويقول: هذا حكم المشافه، وكلّ حكم المشافه^(١) حكم للغائب، فهذا حكم الغالب، أمّا الصغرى، فلما ثبت من الشكل السابق، وأمّا الكبرى فللأدلة الاشتراك.

وأمّا المعمّم، فلا يحتاج الى أعمال تلك الأصول والمباحث، والى ترتيب هذين الشّكلين، بل هو بمنزلة المشافه، ويكفيه على ترتيب شكل واحد كالشافه.

والفرق بين الثّمرتين أنّه على الأولى لا يحصل البيان على القول بالاختصاص حتّى بعد أعمال تلك الأصول، بخلاف الأخيرة فإنّ فيها وان حصل الاجمال على القول بالاختصاص بدوّاً لكن بعد أعمال تلك القواعد يرتفع الاجمال.

ثمّ ان قطعنا بكون فهم المعدوم مطابقاً لفهم المشافه أو مخالفاً له، فلا كلام اذ الظاهر أنّ المعمّم في صورة القطع بالمخالفة أيضاً يقول بلزوم المتابعة كالقائل بالاختصاص، وإنّما الثّمرة في صورة الشكّ في المطابقة والمخالفة التي هي اغلب الصّور.

(١) في (خ): للمشافه.

ولك ابطال تلك الثمرة أولاً: بأن بناء أهل العرف على لزوم الفحص، وإن علموا بتعلق الخطاب الى الغائب أيضاً، سيما مع اختلاف الزمان، فيتفحصون عن فهم المشافه، فلو قال لبعض علمائه الحاضرين: يجب على كل علماني التصديق بدرهم، لتفحصوا عن الحاضرين، ولا يكتفون بما فهموه، بل يتفحصون عن فهم الحاضر، وإن علموا بتعلق الخطاب اليهم أيضاً القاءً ومدلولاً، وعلموا باختلاف الفهم أو احتملوه، فتأمل.

وثانياً: بأنه لا ريب في حصول الاختلاف بين زمان الخطاب وزمان المعدومين في اللسان من حصول الخطاب في ذلك الزمان محتقاً بالقرينة دون زماننا، ومن حصول النقل والاشتراك ونحوهما بالنسبة الى بعض الألفاظ، بحيث لو ألقى خطاب الى المشافه لفهم شيئاً مغايراً لفهم المعدوم، وهذا الاختلاف حصل في غاية الكثرة، بحيث علمنا في بعض الموارد بالمخالفة وفي بعضها بعدمها، وشككنا غالباً، لكن نعلم اجمالاً في تلك المشكوكات بحصول الاختلاف بين الزمانين في بعضها.

نقول: في خصوص المشكوكات التي هي محل الثمرة؛ اذا كان واقعة في الواقع فهم منها الحاضر شيئاً والمعدوم غيره؛ لاختلاف اللسان في الواقع، فإما أن يكون فيها كل من الحاضر والمعدوم مكلفاً بما فهمه في زمانه ولسانه، فهو مستلزم لتعدد حكم الله الواقعي، وقد اثبتنا الاشتراك؛ لأنه لا ريب في أن الخطاب في صورة الاختلاف قد ورد على قانون الاستعمال عند الحاضرين، بمعنى أنه لو كان لفظاً له عند الحاضر معنى وعند المعدوم معنى آخر، فلا ريب

أنّه عند عدم القرينة على قاعدة الحاضرين يحمل على المعنى الحقيقي عندهم، وعلى قاعدة المعدومين على المعنى الحقيقي عندهم.

فقاعدة الاستعمال بلا قرينة يختلف عندهم، وكذلك قاعدة الاستعمال مع القرينة يختلف عند الفريقين، فعند الحاضر المحتاج الى القرينة المعنى الحقيقي عند المعدوم وبالعكس، فاذا ورد خطاب بلا قرينة كان فهم الحاضر والمعدوم فيه مختلفاً، ولا ريب أنّ الخطاب أنّما ورد على قاعدة الاستعمال عند الحاضر؛ لقبح غير ذلك من الحكيم حين الخطاب الى الحاضر.

ولازم ذلك أن يكون تكليف الحاضر هو ما تقتضيه قاعدة الاستعمال الحاصل من الحكيم، وان أخطأ في فهمه، فإنّ مرادنا من لزوم أخذ المعدوم بفهم المشافه لزوم الأخذ بما تقتضيه قاعدة الاستعمال في لسان المشافه، ولا خصوصية لفهم المشافه؛ لأنّه إن أخطأ في فهم ما تقتضيه قاعدة الاستعمال في لسانه لم يكن بفهمه عبرة، فالمدار على قانون الاستعمال في زمان الحاضر لا على فهم المشافه.

فاذا ثبت أنّ تكليف الحاضر ما تقتضيه قاعدة الاستعمال عنده، فذلك يقتضى تعدّد الأحكام الواقعية بالنسبة الى الطائفتين، وقد عرفت بطلانه من أدلّة الاشتراك.

فان قلت: الخصم أي الأشعري القائل بالتعميم قائل بالتصويب، فلا يبطل الثمرة عنده.

قلنا: المراد اثبات الثمر مع قطع النظر عن التصويب، وأيضاً بعض الامامية قائل بالتعميم، والظاهر أنّه لا يقول بالتصويب، وأيضاً المصوّبة يقولون باتّحاد

الحكم المنزل ولزوم تحصيل الظنّ به، وتحصيل الأحكام بما تقتضيه قواعد الاستعمال عند الحاضر، فهم لا ينكرون لزوم الفحص. وأمّا أن يكون الحاضر مكلفاً بفهم المعدوم، فهو تكليف بما لا يطاق. وأمّا كلّ منهما مكلف بفهم الآخر، فكذلك وأمّا أن يكون كلّ منهما مكلفاً بفهم ثالث فكذلك إذ لا ثالث في البين وأمّا أن يكون المعدوم مكلفاً بفهم الحاضر وهو المطلق، فلا ثمرة في المقام.

و ثالثاً: سلّمنا عدم وجود العلم الاجمالي في المشكّوكات بوجود موارد يختلف فيها فهم الحاضر المشافه والمعدوم، فلا أقلّ من الشكّ، ولكن مقتضى الاشتراك في التكليف أيضاً هو أن يكون كون حجّة فهم المعدوم لا لأجل فهمه بنفسه، بل لأجل اتّباعه فهم الموجود في الأخذ على قواعد استعماله، وتحصيله بأعمال الأصول

ورابعاً: بأنّ عدم اتّباع المعدوم للحاضر، وعمل كلّ منهما بما تقتضيه قاعدة الاستعمال عنده، يقتضى استعمال اللفظ في معنييه الحقيقيين أو الحقيقي والمجازي، وهو بطل، وعلى فرض التسليم، فلا أقلّ من كونه خلاف الظاهر، فلا يلتفت إليه

وخامساً: بأنّه لو لم يلزم الفحص واتّباع قانون الحاضر في صورة الشكّ التي هي مورد الثمّر، لما لزم الفحص أيضاً في صورة القطع بالمخالفة بين القانونين، والحال أن لزوم الفحص حينئذ اجماعي.

بيان ذلك: أنّ الوجه في الاتفاق على لزوم الاتّباع عند المخالفة ليس الآ قطع باتّحاد حكم الحاضر والمعدوم في الواقع، بمعنى أنّ الشارع حين الخطاب

وبيان الأحكام الواقعية أنّما أجرى الاستعمال على قانون واحد ومراد واحد مطابق لقانون الحاضرين، فلا بدّ لنا أيضاً في مقام تحصيل الحكم الواقعي اتّباع ما يفهم من مراعات ذلك القانون الذي جرى عليه الاستعمال، ويجب على الحاضرين أيضاً ذلك، فلا بدّ لنا من الفحص عن قانون الاستعمال عند الشارع الذي هو بعينه قانون الحاضرين، فلو احتمل تعدّد حكم المعدوم والحاضر ومراعاة كلّ قانون استعماله، فلم يجب في صورة القطع بالمخالفة الفحص، ولم لا يتّبع كلّ قانون استعماله، فهذا كاشف عن أنّ بناءهم على الاتّحاد، وإذا كان كذلك كان المراعى هو قانون استعمال الشارع الجاري على قانون واحد وهو قانون الحاضر، سواء كان المخالفة مقطوعة أم مشكّكة

وسادساً: بأنّا سلّمنا احتمال تعدد الحكم في الواقع، لكن نقول على القول بالتعميم: لو تفحص المعدوم وحصل قانون الحاضر وعمل به، لكان ممثلاً بالتكليف الواقعي قطعاً، وأمّا قبله فالامثال مشكوك، والقطع بالاشتغال مقتضاه تحصيل القطع بالامثال؛ لاحتمال كون اختلاف اللسان والزمان المعلومين اجمالاً قرينة على ارادة خلاف الظاهر بالنسبة الى المعدوم المخاطب، فلا بدّ من تحصيل القطع بالامثال، ولا يحصل الاّ بالفحص.

وسابعاً: بأنّ جاعل الثمر إمّا يقول بخلوّ الواقعة عن الحكم جوازاً في حقّ المعدوم، فلا يجب عليه الفحص أصلاً؛ لأصالة عدم الجعل، فلا فرق بين القولين.

فإنّ قال: أنّي لا أقول بالخلوّ؛ لأنّه خلاف الضرورة، وخلاف تعلّق الخطاب بالكلّ.

فنقول: إمّا ثبت لك الاشتراك بين الحاضر والمعدوم في الأحكام، فلا ريب في لزوم الفحص حينئذ عن القانون الواحد الذي جرى عليه استعمال الشارع، سواء قلنا بالعموم أو الاختصاص لما مرّ آنفاً، وإمّا لم يثبت لك الاشتراك، ويحتمل عندك اختلاف الحكم، فلا يلزم الفحص على القولين أيضاً، وأمّا على قول المعّم، فواضح لأنّه يعمل بظاهر الخطاب الذي لم يقم على خلافه قرينة، وأمّا على الاختصاص فلاّنه لا دليل على لزوم فحصه عمّا خوطب به الحاضر، فيرجع عند العمل الى الأصول العملية ولا يجب عليه الفحص.

والحاصل أنّه انّ ثبت الاشتراك لزوم الفحص على القولين، والآ لم يلزم على القولين فلا ثمرة في البين فتأمل، وقد ظهر من هذا الجواب السابع الجواب الثالث من الثمرة الأولى من أنّه، ان لازم الاجمال لزوم على القولين، وإن لم يلزم فكذلك.

وثامناً: بأنّا سلّمنا عدم ثبوت الاشتراك، لكن تلك الثمرة لا تتم على كلّ الاحتمالات في قول المعّم، نعم لو قلنا ان مراد المعّم هو تعلّق الخطاب بكلّ المكلفين القاء ومدلولاً، لصحّ ما ذكره من عدم لزوم الفحص على هذا القول؛ لأنّه خطاب تعلّق به وله ظاهر ولا قرينة على ارادة خلافه.

وأما لو قال بأنّ المراد من تعلّق الخطابات بالكلّ هو تعلّقه بهم مدلولاً لا إلقاء بل الالقاء مختصّ بالحاضرين أو بالنبي ﷺ، فإنّه حينئذ يصير من باب التبليغ، ولا دليل حينئذ على قبح ارادة خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة لغير من شمله جهة الالقاء، فإنّه ليس حينئذ بمخاطب حقيقة؛ اذ الخطاب هو جهة

الالقاء لا جهة المدلول، فاذا لم يشمل المعدوم جهة الالقاء، فلا بأس بارادة خلاف الظاهر بالنسبة اليه والزام الفحص عليه.

ألا ترى أنّه لو قال لبعض غلمانه الحاضرين: يجب على كل غلماني الصدقة بدرهم، مع ارادة الكلّ مدلولاً وتخصيص الخطاب بالحاضر، كما هو واقع عند العقلاء من أهل العرف، لما صحّ للغائبين من الغلمان الآ العمل بخطاب توجه الى الحاضرين، ولا يجوز لهم العمل بظاهره بلا فحص، ولا يلزم على المولى قبج في ارادة خلاف الظاهر مع نصب القرينة^(١) للحاضرين دون الغائبين.

فعلى هذا المعنى من التعميم نمنع قبج الخطاب بما له ظاهر و ارادة خلافه بالنسبة الى الغائب، وكذا على فرض كون المراد من العموم كون الكتاب من باب تأليف المؤلفين، فلا بدّ لجاعل الثمر من التفصيل في مراد المعّم لا الحكم بعدم لزوم الفحص عليه مطلقاً، فتأمل.

و تاسعاً: بأنّهم اتفقوا على لزوم الفحص في نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجٌّ﴾^(٢) ممّا لا يشتمل على آلة الخطاب، فيتفحص عن معنى الحجّ في زمان الحاضر ويتبع اصطلاحه وهكذا، مع أنّ بناءهم هنا على التعميم مدلولاً، فاذا كان البناء هنا على التعميم مدلولاً مع اختصاص الالقاء بغير المعدوم من النبي ﷺ والحاضر، وكان اتّفاقهم مع ذلك أيضاً على لزوم الفحص كما يقول به من يعّم الخطاب في محلّ النزاع من حيث المدلول لا الالقاء، لزم نحو تناقض في قول المعّم بهذا المعنى هنا.

(١) في (خ): قرينة.

(٢) سورة آل عمران: ٩٧.

بمعنى أنّ من يقول بعموم الخطاب فيما نحن فيه بمعنى عموم مدلوله لا إلقاء، ويقول بعدم لزوم الفحص أيضاً، كيف يقول بلزوم الفحص في نحو الآية الكريمة، مع أنّها أيضاً بعينها مثل ما نحن فيه بناءً على هذا النحو من التعميم، فمن يقول بالتعميم فيما نحن فيه بهذا المعنى مع قوله بعدم لزوم الفحص، كيف يقول بلزوم الفحص الواقع عليه الوفاق في نحو تلك الآية الشريفة، مع أنّه قائل فيها أيضاً بالتعميم بالمعنى الذى يقول به فيما نحن فيه، فإنّه لا يجتمع القول بلزوم الفحص في مقام دون آخر مع اتحاد المقامين، فلا يصحّ لهذا القائل بالتعميم القول بعدم لزوم الفحص.

ومنها: ما ذكره بعض المتأخرين في صلاة الجمعة المأمور بها بالآية الشريفة (إذا نودي) الخ بيانها كما نقل عنه أنّه لا ريب في وجوب الجمعة عيناً على الحاضرين بطريق الاطلاق من دون تقييد باذن الامام ^{عليه السلام} وحضوره؛ لاطلاق الآية الشريفة الشاملة للمشافهين قطعاً خصوصاً أو عموماً، فالوجوب العيني بطريق الاطلاق ثابت عليهم.

وانّما النزاع في وجوبها على المعدومين، فقليل به، وقيل بعدمه، ويرجع النزاع في تلك المسألة الى مسألتنا هذه فان قلنا بتعلّق الخطاب بالكلّ ثبت الوجوب على الاطلاق على المعدومين أيضاً، لمكان اشتراكهم مع الحاضر في الخطاب، فيقول المعمّم: وجوب صلاة الجمعة ثابت على الحاضرين على الاطلاق، لتعلّق الخطاب بالمشافهة يقينياً مطلقاً، وكلّما ثبت للحاضرين ثبت للمعدومين لاشتراك المعدوم مع الحاضر في الخطاب.

وأما القائل، بالاختصاص، فلا يثبت على مذهبه الوجوب على المعدومين؛ إذ كلفة الكبرى لا يمكن اثباتها على مذهبه، لا باشتراك^(١) الخطاب لفرض عدمه، ولا بالاجماع على الاشتراك في الحكم حتّى في صلاة الجمعة؛ لفقدان الاجماع على الاشتراك في مثل صلاة الجمعة، لمكان الخلاف في وجوبها على المعدوم، وإن كان الصغرى أي وجوبها على الحاضرين ثابتة مطلقاً.

وفيه أولاً: أنّ الاجماع على الاشتراك على الاطلاق بنحو ما مرّ ثابت حتّى في صلاة الجمعة، وليس الخلاف فيها لأجل الخلاف في اشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم، بل النزاع فيها أنّها هو في أنّ حكم الحاضر هل الوجوب على الاطلاق حتّى يشترك معه المعدوم، أو الوجوب بشرط اذن الامام عليه السلام وحضوره حتّى لا يجب على المعدوم لفقد الشرط، فالنزاع فيها أنّها هو في كون الوجوب مشروطاً أم مطلقاً لا في الاشتراك وعدمه.

ومنهم من يدّعي كون الوجوب على الحاضر مطلقاً، فيقول بالوجوب على المعدوم، ومنهم من ينكر ذلك، ويقول بعدم الوجوب على المعدوم لفقد الشرط. وثانياً: أنّا سلّمنا عدم وجود الاجماع في خصوص صلاة الجمعة، لكن أدلّة الاشتراك لا تنحصر في الاجماع كما مرّ.

ثمّ اعلم أنّ بعض الأفاضل بعد ابطاله تلك الثمرة بمثل ما أبطلناه، قال: يمكن جعل ذلك ثمرة بتقرير آخر، بأن يقال: ان قلنا بالاختصاص لم يظهر كون الصلّة واجبة على الحاضرين مطلقاً، وان ورد الأمر مطلقاً وبلا قيد، وذلك لأنّ

(١) في (خ): بالاشتراك.

الغالب في حقّ الحاضرين ادراك خدمة الامام عليه السلام، فيحتمل أن يكون عدم تقييد الخطاب لأجل الحمل على الشايخ من أفراد المطلق، فلا يمكن الاستدلال على الوجوب المطلق عليهم باطلاق الآية الشريفة؛ لكونه مضرّاً اجمالياً بالنسبة الى صورة فقدان حضور الامام عليه السلام، فالقدر الثابت من الوجوب عليهم هو صورة وجود الاذن لا مطلقاً، فلا يثبت الصغرى حينئذ في الشكل المذكور، أي الوجوب المطلق على المشافه، فلا يصحّ التعدي حينئذ الينا ولا الى المشافه في صورة فقدان اذن الامام عليه السلام، وإن سلّمنا كلية الكبرى كما هو الحقّ.

وان قلنا بعدم الاختصاص صار الاطلاق بحاله غير منصرف^(١) الى الفرد الشايخ؛ اذ ليس غالب أحوال المخاطبين حينئذ ادراك الامام عليه السلام، فيتساوى طرفاً الحضور وعدمه بالنسبة الى الخطاب، فيشملها الاطلاق، فثبت الوجوب المطلق على المشافه، ويضمّ اليه الكبرى المسلّمة الاجماعية، بل لا حاجة الى ضمّها حينئذ لكفاية نفس الخطاب.

وفيه أولاً: ما مرّ من أنّه قد ثبت من أدلّة الاشتراك أنّه لا بدّ لكلّ من الحاضر والمعدوم الرجوع الى قانون واحد، وهو القانون الذي جرى استعمال الشارع على طبقه الذي هو قانون استعمال الحاضرين، فكلّما يفهم من الخطاب عندهم لا بدّ من الرجوع اليه، ان مطلقاً فمطلقاً وان شكّاً فمشكّاً، سواء قلنا بالاختصاص أو التعميم.

(١) في (خ): المنصرف.

والحاصل أنّه لا يثبت لنا الوجوب ولا للغائبين والمشافهين في صورة فقدان الاذن، سواء قلنا باختصاص الخطاب أو بعمومه، أمّا على الاختصاص فلما قلت به من التشكيك عند الحاضرين الموجب لانصراف الاطلاق الى الشايع، وأمّا على التعميم فلما مرّ من أنّ التكليف في صورة التعميم الرجوع الى قانون استعمال المشافهين، وقانون استعمالهم هو التشكيك عند فقد القرينة على الاطلاق، فينصرف أيضاً الى الشايع، ولا يثبت الصغرى أي الوجوب على الاطلاق للمشافه في شيء من الصورتين، فلا ثمرة.

وثانياً: أنا سلّمنا ذلك، لكن ما ذكرته من كون المطلق على الاختصاص مشككاً، فلا بدّ من حمله على الفرد الشايع، فلا يثبت الوجوب المطلق، إنّما يصحّ اذا كان اطلاق الأمر من باب العموم والمطلقات لا من باب الالتزام، فأنّه على الأوّل يدور الأمر بين الاطلاق والتقييد، فلا بدّ من حمل المطلق على الشايع، كما هو محقّق في محله، وعلى الثاني يدور الأمر بين الحقيقة، أي الابقاء على الاطلاق المستفاد من الأمر التزاماً، وبين المجاز بتخصيص الوجوب بصورة حضور الامام عليه السلام، وطرح المعنى الالتزامي وهو الاطلاق، ولا ريب أن اللازم حينئذ العمل بالحقيقة؛ لأصالة الحقيقة المتفق عليها فيما عدا المجاز الراجح، ولا ريب أنّ الغلبة في حقّ الحاضرين ليست بحيث يجعل المجاز من باب المجازات الراجعة.

وقد مرّ منّا أنّ الحقّ أنّ دلالة الأوامر على الاطلاق إنّما هي من باب دلالة الالتزام، فلا بدّ من الحمل على الحقيقة وترك الشيوع، فعلى القول بالاختصاص أيضاً ثبت الصغرى كما ثبت على القول بالعموم، فلا ثمرة.

ولك ابطال الثمرة والجواب الأوّل بأن لزوم اتّباع المعدوم لقانون استعمال المشافه مطلقاً ممنوع، وبيانه يحتاج الى ذكر مقدّمة، وهي أنّه لو تعلّق أمر كوجوب الحجّ الى جماعة مستطيعين مثلاً، وصدور ذلك الأمر بالنسبة اليهم مطلقاً من دون تقييد بالاستطاعة، فلا ريب أنّ تلك الأمر صحيح، سواء كان الوجوب في نفس الأمر مشروطاً بالاستطاعة أم لا، وليس في عدم بيان الشرط لهم محذور من جهة تعلّق الأمر بهم.

غاية ما في الباب كون المطلق مشكّكاً لهم بالنسبة الى صورة فقد الاستطاعة، ولا ضير فيه، وكذا لو تعلّق ذلك الأمر بجماعة بعضهم مستطيع دون بعض مع اطلاع كلّهم بأنّ في الجماعة من يستطيع ومن لا يستطيع، فلا ريب أيضاً في صحّة توجيه الأمر بالحجّ اليهم مطلقاً، مع كون وجوبه مطلق غير مقيّد بالاستطاعة وعدمها، فيعلم الجماعة من اطلاق الأمر وقت الحاجة ووجود كلّ من الصنفين بين المخاطبين أن وجوب الحجّ مطلق غير مقيّد بشيء من الأمرين.

وكذا لو تعلّق الأمر بالحجّ مطلقاً الى جماعة بعضهم مستطيع دون بعض، مع عدم اطلاع المستطيع بكون بعض المخاطبين غير مستطيع، فيصحّ حينئذ توجيه الأمر بالحجّ مطلقاً الى تلك الجماعة، وان صار مشكّكاً للمستطيع بالنسبة الى حالة عدم الاستطاعة، لكن غير المستطيع من المخاطبين يعلم أنّ الوجوب مطلق ولا يحصل له التشكيك، فلا قبح في الأمر المطلق حينئذ مع كون الوجوب في الواقع مطلق.

فنقول فيما نحن فيه على فرض تعلّق الأمر بالجمعة الى الحاضرين فقط
الواجدين للحضور: ان تعلّق الأمر بهم فقط موجب للتشكيك في وجوب
الجمعة عليهم بالنسبة الى حالة فقدانهم للحضور، ولا يعلم من الاطلاق كون
الواجب مطلقاً.

وتوهم لزوم الاعلام بالاشتراط أو الاطلاق، فعند عدم اعلام الاشتراط
يحصل العلم بالاطلاق.

مدفوع بأنّ ذلك مستلزم لعدم صحّة صدور اللفظ المشكّك المطلق عن
الشارع، وهو خلاف البداهة، فيصحّ اطلاق الأمر على المشافهين الواجدين،
سواء كان وجوب الجمعة في نفس الأمر مطلقاً أو مشروطاً، فلا يحصل من
الاطلاق العلم بكون الواجب مطلقاً، فيصير من باب المثال الأوّل من أمثلة
الأمر بالحجّ.

وأما لو تعلّق خطاب الجمعة بكلّ المكلفين، صار الخطاب من قبيل أحد
المثاليين الآخرين، لوجود الفاقد والواجد في المخاطبين، فإنّ اطّلع المشافه الواجد
بأنّ المراد من مدلول الخطاب كلّ المكلفين، واطّلع بفقد كثير منهم الحضور دائماً
أو غالباً، لعلم كل المخاطبين حتّى المشافه بأنّ الوجوب مطلق، وان لم يطّلع
المشافه الواجد على ذلك، وكان المراد من المدلول في الواقع هو كلّ المكلفين
أيضاً، فيبقى للمشافه أيضاً حالة عدم الحضور في حيلة الاجمال.

وأما من لم يشافه من المخاطبين، ولم يدرك الامام عليه السلام، فيعلم أنّ الوجوب
مطلق غير مشروط.

فما نحن فيه على القول بالعموم، وكون المراد من المدلول كلّ المكلفين: إمّا من الاحتمال الثاني أو الثالث، فإن كان من الأوّل منهما، فلا اشكال لاتّحاد فهم الحاضر والغائب حينئذ من حيث التواطي وفقد التشكيك، وإن كان من الثاني منهما، ففيه وإن حصل الاختلاف في الفهم لأجل التشكيك عند الحاضر لعدم الاطلاع والتواطي عند الفاقد للاطلاع، نمنع لزوم اتّباع المعدوم للحاضر حينئذ اذ ذلك مسلّم اذا لزم من عدم اتّباع المعدوم للحاضر أحد المحذورين: إمّا تعدّد الحكم الواقعي، وإمّا لزوم اتّباع الحاضر للمعدوم الموجب للتكليف بما لا يطاق، وكلاهما فيما نحن فيه متفيان؛ اذ لا محذور في كون الواجب في الواقع مطلق بالنسبة الى الطائفتين، ومع ذلك كان أمر الأمر مطلقاً، وفهم الفاقد التواطي واطلع بالحكم الواقعي، وفهم الواجد صورة الوجدان فقط، وشك في صورة فقدان لعدم اطلاعه بوجود الفاقدين^(١) بين المخاطبين، فيعمل كلّ بفهمه، ولا يلزم شيء من المحذورين في عمل كلّ بفهمه.

فلا دليل على لزوم الاتّباع حينئذ فيقول الفاقد: هذا خطاب ألقى إليّ فأعمل بظاهره، ولقبّح الخطاب بما له ظاهر وارادة خلافه، فأنّه لو لم يجب ذلك على الفاقد ما دام عمره، فلم يخاطبه بهذا الأمر المطلق مع عدم اعلامه آياه بالرجوع الى غيره في الفهم؟.

فعلى فرض كون الخطاب عامّاً ثبت وجوب الجمعة على الغائب، وعلى فرض كونه خاصّاً لم يثبت ذلك، فثبت الصّغرى على أحد القولين دون الآخر ويتم الثّمَر، فالإيراد غير وجيه.

(١) في (خ): الفاقد.

ولك ابطال الجواب الثاني بأنّ الشكّ في اطلاق الأمر: إمّا أن يكون مسبباً عن الشكّ في بقاء الأمر بعد تعلّقه جزماً، كما لو تعلّق الأمر بالجمعة الى المشافه الواحد، ثمّ بعد مدّة صار فاقداً للحضور، فيشكّ في أنّ الأمر كان مطلقاً فيبقى الى زمان الفقدان، أم لم يكن مطلقاً، وإمّا أن يكون مسبباً عن الشكّ في حدوث الأمر وتعلّقه، كما لو تعلّق أمر الحجّ بغير المستطيع، فشكّ في تعلّق الأمر به منجزاً في تلك الحالة وعدم تعلّقه، فإنّ كان الأمر مطلقاً وجب عليه الحجّ حينئذ أيضاً، وإن كان مقيداً لم يجب الاّ بعد الاستطاعة، فيشكّ في حدوث الأمر لأجل الشكّ في اطلاق الأمر، فهذا شكّ في حدوث الأمر وتعلّقه تنجزاً بعد القطع بصدوره. ولا ريب أنّ اطلاق الأمر بل مادة الوجوب والأمر أيضاً أنّها هو من باب المطلقات اذا كان من القسم الأوّل، ومن باب الالتزام اذا كان من القسم الثاني، ولو لم يكن كذلك لما حصل التشكيك والتوقّف لأهل العرف في الأمر المتعلّق بهم اذا كان من القسم الأوّل، مع انهم يجرون فيه أحكام المطلقات، ويأخذون بالقدر المتيقّن عند وجود الغلبة المشكّكة.

وأما في القسم الثاني، فيأخذون بالاطلاق، ويطرحون الغلبة واحتمال ارادة المقيّد ما لم يبيح دليل عليه، فذلك شاهد على أنّ اطلاق الأمر اذا كان الشكّ في البقاء من باب الاطلاق والمطلقات، واذا كان حدوثياً أي شكّاً في حدوث الأمر، فهو من باب الالتزام، كما يظهر من آثارهما العرفيّة.

اذا ظهر ذلك، فنقول: انّ ما قلته من أنّ في صورة كون الخطاب مختصّاً بالحاضر ثبت الوجوب على الاطلاق للمشافه ممنوع اذ الشكّ في الاطلاق

بالنسبة اليهم بعد فقدهم الحضور ان اتفقت تلك الحال لهم أحياناً أنّها هو الشكّ في الاطلاق البقائي، أي من القسم الأوّل، وقد عرفت أنّ الأمر بالنسبة الى ذلك الاطلاق من باب المطلقات، فمع كون الغالب هو حالة الحضور كما كان كذلك، بل لم نعلم بفقد الحاضر من أهل مجلس الوحي للحضور ما دام عمره، فيكون المطلق مشكّكاً بالنسبة اليهم، ويحمل على الأفراد الشايعة، ولا يثبت الوجوب المطلق، فظهر أنّ الحقّ وجود الثمر كما قلنا، ولا يختصّ ذلك بمسألة صلاة الجمعة.

بل نقول على القول بالتعميم: يصحّ لنا العمل بفهمنا، وان حصل القطع بالمخالفة بالشرط المذكور، وهو عدم لزوم أحد المحذورين، وليس تلك الثمرة أيضاً فرعاً من فروع الثمرة السابقة من وجهين:

الأوّل: أنّ المأخوذ في الثمرة السابقة على الثمرة الأخيرة أنّها هو عدم لزوم الفحص عند الشكّ، وأمّا عند القطع بالمخالفة، فيلزم اتّباع طريقة الحاضرين، وأمّا في تلك الثمرة، فنقول بعدم لزوم الاتّباع، وان حصل العلم بالمخالفة لم يلزم أحد المحذورين.

الثاني: أنّ المأخوذ في الأولى عدم الفحص قول المعمم، ونحن لا نقول بعدم لزوم الفحص، بل بمعنى أنّه بعد الفحص يتبع المعدوم فهمه، فالثمرّة في المسألة جلية ظاهرة.

المقدمة الرابعة: اعلم أنّ الخطاب مصدر، وهو لغة القاء الكلام نحو الغير، وقد يطلق اصطلاحاً على الكلام الموجّه الى الغير، والغرض الآن هو الكلام في المعنى اللغوي.

فنقول: لا اشكال في أنّ الخطاب حقيقة لغة في الجملة في القاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السّامع القاهم للخطاب، وهل هو حقيقة أيضاً فيما ذكر عند فقد أحد القيود كالقاء الكلام الى الغير الحاضر الخارجي السّامع محتمل الفهم، أو محتمل السّماع، أو محتملها، أو مقطوع عدم السّماع، أو عدم الفهم، أو عدمها أو الى غير الحاضر كالمملّق منه ومن الغائب أو الغائب الصّرف؟ احتمالات حسب انتفاء القيود قطعاً أو احتمالاً.

والحقّ أنّه حقيقة في القاء الكلام الى الغير لارادة الفهم والسّماع، وان لم يكن الغير حاضراً ولا موجوداً، كما ترى أنّ الثّكلي تخاطب ولدها الميّت بكلمات خطائيّة، فان أرادت من تلك الكلمات الالتقاء الى الميّت بطريق ارادة سماعه وفهمه، فذلك خطاب لغة لكنّه قبيح، وقبح الخطاب لا يستلزم عدم الحقيقة اللغويّة، وأمّا اذا أرادت من تلك الكلمات التحسر والتحرّز لموت الولد، وكانت مصوّرة آياه في ذهنها ملقية تلك الكلمات اليه لا بطريق ارادة الالتقاء للسّماع والفهم، بل لمجرد التحسر، فليست بخطاب حقيقة لصحّة السّلب.

والحاصل أنّ ما يشمله هذا التعريف، فهو معنى حقيقي للخطاب، أمّا الجامع للقيود المذكورة فبالتبادر الأوّل من لفظ الخطاب وأمّا ما سواه من الشقوق والاحتمالات الشامل لها التعريف، فبعدم صحّة السّلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقاً.

ثمّ إنّ الخطاب هل يشترط في صدقه كون الالتقاء باللفظ أم يشمل الإشارة ونحوها؟ وجهان من أنّه لو حكمنا باشتراط اللفظ، لزم عدم كون

(يا أيها الرسول) مثلاً خطاباً الى الرسول إن كان الالتقاء بطريق الكتب، مع أنه يقال أنه خطاب الله، ومن صحة سلب لفظ الخطاب عن غير اللفظ حتى في المثال المذكور.

وما يتوهم بدواً من عدم صحة السلب، فهو لأجل كون الكتب حاكياً عن اللفظ، والآ ففي الحقيقة يصح السلب قطعاً، فهذا أقوى.

وأما آلة الخطاب، كالضمائر و(يا) و(آيا) ونحوها، فهل هي موضوعة لما وضع له لفظ الخطاب فيطبق المادة والهيئة أم مختلفان؟ والحق أن تلك الهيئات حقيقة في الالتقاء الى الغير الحاضر الفاهم السامع كلفظ الخطاب.

وفي تعدّي الحقيقة الى غير الواحد لتلك القيود اشكال؛ لعدم جريان عدم صحة السلب وصحته في الهيئات، بخلاف لفظ الخطاب، فقد تعدّينا فيه عن القدر المتيقّن لأجل عدم صحة السلب الكاشف عن كون التبادر اطلاقاً، وإذا لم يكن في الهيئة دليل على التعدي، فأصالة وضعية التبادر سليمة عن المعارض، إلا أن يقال بالتطابق بين المادة والهيئة، لتنصيب أهل اللغة بأنّ (أنت) مثلاً للخطاب، ولا ريب أن الخطاب حقيقة فيما قلنا، فكذا (أنت) لأنّه للخطاب.

وتوهم انصراف كلام اللغوي الى الفرد الظاهر من الخطاب لكونه مطلقاً منصرفاً الى الظاهر، وهو ما اجتمع فيه القيود السابقة.

مدفوع بأنّ الأمر كذلك لو لم يكن هنا صارف من حمل لفظ الخطاب على ظاهره، لأنّهم قالوا (أنت) للخطاب و(هو) للغائب، ولا ريب أن الظاهر من الغائب هو غير الحاضر عند الشخص، وذلك الظاهر من الغائب ليس مراداً

لهم^(١) قطعاً؛ لأنّ الحاضر عند المتكلّم يرجع اليه ضميراً لغائب إذا كان التكلّم مع غيره من الحاضرين، فالمراد من الغائب ما يعمّ ذلك لا ما هو الظاهر منه.

وإذا لم يكن المراد من الغائب معناه الظاهري، بل الأعمّ من الحاضر المذكور، فكذا مرادهم من الخطاب ليس معناه الظاهري، بل الأعمّ ممّا يشمل الغائب المخاطب بقريئة المقابلة حذراً من التفكيك، فالمراد من الخطاب معناه اللغوي الشامل لالقاء الكلام الى الغائب للسمع والفهم ولو بواسطة تبليغ الغير، كأن يقول لبعض غلمانه الحاضرين، يجب على كلّ عبد من عبيدي الصدقة بدرهم، فيقول: يا عبيدي يجب عليكم ذلك، فتأمل.

مضافاً الى عدم التنافر في غير ما هو المتبادر أولاً: فلا تنافر في القاء الكلام^(٢) الى غير ما اجتمع فيه القيود ممّا يصدق عليه الخطاب حقيقة فتأمل.

مضافاً الى الاستقراء، فإنّ غالب الموادّ مطابقة مع مصاديقها، فلفظ الخطاب مطابق مع مصداقه للاستقراء فتأمل.

ثمّ إنّ لفظ الخطاب هل هو حقيقة فيما اذا أُريد بالخطاب شخص معين حاضراً أم غائباً أم معدوماً، أم يشمل الشخص الغير المعين، كقول المصنّف (اعلم) وقوله (فان قلت) ونحوهما؟ الحقّ الأخير؛ لعدم صحّة سلب لفظ الخطاب عن ذلك الكاشف عن كون تبادر الشخص المعين اطلاقاً، وأمّا آلة الخطاب فهي كلفظ الخطاب أيضاً؛ لعدم التنافر في لفظ (فان قلت) ونحوه مع ما

(١) في (خ): مرادهم.

(٢) في (خ): كلام.

مرّ من الدليل على عدم الفرق بين المادّة والهيئة، فيكون تبادر الشخص المعين من الآلة أيضاً إطلاقاً.

فان قلت: لو كان الهيئة حقيقة في الأعمّ من الشخص المعين المخاطب، لكان الهيئة مستعملة في الكلّي، فيكون لفظ (أنت) المشار به الى غير معيّن مستعملاً في نفس آلة الملاحظة، وهذا ينافي كون وضعها عامّاً والموضوع له خاصّاً، مع أنّ استعمال تلك الألفاظ في الكلّي ولو كان مجازاً غير جائز.

قلنا: إنّ في هذا الاستعمال أيضاً هو استعمال اللفظ في جزئى من جزئيات آلة الملاحظة إلّا أنّه غير معيّن، لا أنّه مستعمل في نفس الكلّي.

المقدّمة الخامسة: الأصل في المسألة اختصاص الخطاب بالحاضرين مدلولاً فقاهة واجتهاداً.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك هو القدر المتيقّن في الارادة عموماً أو خصوصاً؛ اذ دخول الحاضرين الفاهمين في المراد معلوم على كلّ حال، ولا يلزم من الاختصاص بالحاضرين مجاز في الخطاب أيضاً؛ لكون الوضع عامّاً والموضوع له خاصّاً، واذا كان هذا قدراً متيقّناً، فالتعدّي عن ذلك يحتاج الى دليل، والآ فلا بدّ من التوقّف في المراد من اللفظ، ثمّ ان جاء دليل على العموم بالنسبة الى الغائب اقتصرنا عليه، وان جاء دليل على العموم حتّى الى المعدوم تعدّينا اليه أيضاً وهكذا، فيقتصر في الدليل الوارد على مورد الدليل.

وأما الثّاني: فلا تُصرف الخطابات الى ارادة الحاضرين وان أُخرج عن الظاهر مخرج أخذنا بالأقرب، فتأمل وهكذا كما لو قلنا، ثمّ ان دعوانا الظهور أنّها هو في غير ما يكون الظاهر منه العموم، كقوله (أيّها الثقلان) ونحوه.

فان قلت: التمسك بالظهور أنّها يصحّ اذا قلنا بكون الكتاب صادراً بطريق اللفظ، وأمّا اذا كان بطريق الكتب كما هو أحد الاحتمالات فلا يصحّ دعوى الانصراف.

قلنا: صدور تلك الألفاظ عن الله سبحانه مقطوع على كلّ تقدير حتّى على الاحتمال الكتب، ولذا سمّى كلام الله سبحانه، وسمّى الله سبحانه كلياً.

فان قلت: إنّ ظهور الآلة فيما ذكر من الاختصاص معارض بظهور المدخول في الاستغراق، نحوياً (أيّها الذين آمنوا) و(يا أيّها الناس اتّقوا).

قلنا: أنّهما كالجمع المحلّ ليسا حقيقيين^(١) في الاستغراق فقط، بل أعمّ منه ومن العهد الخارجي، وهو موضوع للقدر المشترك بينهما، وظهور آلة الخطاب فيما ذكر مورث لاحتمال العهد، فيندفع ظهور المدخول في الاستغراق المسبّب من عدم القرينة على العهد، فيكون المدخول من تلك الجهة مجملاً، ويبقى ظهور الآلة بحالها، وفيه تأمل إلا أن يقال: إنّ ظهور الآلة أكثر.

فظهر أنّ مقتضى أصل التوقف والأصل بمعنى الظهور هو الاختصاص مع بعض الأصول الأخر في بعض احتمالات التعميم كاحتمال تعدّد الخطاب، فإنّ الأصل عدمه، وكاحتمال الكلام الكلام النفسي الذي يقول الأشاعرة بقدمه زماناً وحدوثه ذاتاً، كسائر القدماء التي يقولون بها، فإنّ الأصل عدمه.

المقدمة السادسة: قد مرّ أنّ النزاع في تعميم خطاب الله سبحانه واختصاصه أنّها هو في الكلام الملقى منه تعالى، لا في جهة خطابه تعالى أي النزاع في

(١) في (خ): حقيقتين.

اختصاص الكلام الموجه وعمومه لا في اختصاص التوجه وعمومه؛ لأنّ جهة الالتقاء مختصة قطعاً ولا نزاع فيه، ويشهد عليه أمور:

الأول: ظاهر كلام صاحب المعالم الذي نقلناه سابقاً فإنّ قوله (ما وضع لخطاب المشافهة لا يعم بصيغته من تأخر من زمن الخطاب) ظاهر في أنّ النزاع أنّما هو في شمول الكلام الملقى لمن تأخر وعدم شموله لا في أنّ الالتقاء والتوجيه الذي هو فعل المتكلم مختص بغير من تأخر أم شامل له.

الثاني: اتّفاقهم على اختصاص جهة الالتقاء في نحو ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(١) بغير من تأخر مع اتّفاقهم على عمومته من حيث المدلول لكلّ الناس، فلو كان نزاعهم هنا في عموم جهة الالتقاء واختصاصه، وكان عموم جهة الالتقاء متصوراً عندهم، فلم لم يقولوا بعموم^(٢) الالتقاء في المثال المذكور ونحوه، بل اتّفقوا على اختصاص جهة الالتقاء مع قولهم جميعاً بعمومه مدلولاً، فظهر أنّ النزاع أنّما هو في عموم المدلول واختصاصه لا غير، فتأمل.

الثالث: أنّه لا يتصور النزاع في عموم الخطاب من جهة الالتقاء؛ إذ المراد بكلام الله اللفظي الموجود بالأصوات والحروف: إمّا ما قرأه النبي ﷺ على الناس، فهو باطل قطعاً؛ إذ قراءة النبي ﷺ أنّما هي على جهة الاختيار، ولا يقال لمثل ذلك الكلام الاختياري أنّه كلام الله سبحانه تعالى، كما لا يقال لكلماتنا ذلك، وإمّا قراءة جبرئيل عليه السلام على النبي ﷺ، فهو محتمل لكن كان ذلك مختصاً بالنبي ﷺ لسماحه أيّاها، وإمّا قراءة الملك الآخر على جبرئيل، فهو أيضاً

(١) سورة آل عمران: ٩٧.

(٢) في (خ): لعموم.

مختصّ بجبرئيل عليه السلام، وإمّا الصوت الموجود في اللّوح المحفوظ، فهو أيضاً مختصّ بغير المكلفين من الأُمّة، وعلى التقادير لا يشمل الالتقاء الحاضرين ولا غيرهم من الأُمّة، وأنّما النزاع في جهة المدلول، فتأمّل.

ثمّ اعلم أنّه قد يتمسّك في اثبات العموم ببعض الأخبار الآحاد الظنيّة، فهل الظنّ معتبر في تلك المسألة أم لا؟ الحقّ أنّها من المسائل الأصولية؛ لأنّها ما يبحث فيها عن عوارض أدلّة الفقه من حيث ابتناء الفقه عليها، وهاهنا كذلك؛ لأنّ الكلام في بيان مرادات الشّارع من تلك الخطابات من حيث ابتناء المسألة الفرعية، كصلاة الجمعة وعدمه، وإذا صارت مسألتنا من المسائل الأصولية، فإنّ كان الظنّ فيها الحاصل من تلك الآحاد أو غيرها مستلزماً للظنّ بالحكم الفرعي، كوجوب صلاة الجمعة، كان الظنّ فيها حجّة من باب الاستلزام، والّا فلا.

إذا عرفت تلك المقدّمات، ففي أصل المسألة مقامان:

المقام الأوّل: في شمول الخطاب للمعدومين في مقابل الموجودين وعدمه.

والحقّ فيه عدم الشمول للأصلين السّليمين عن المعارض وعلى المعّم الدليل، واحتمالات قول المعّم كلّها فاسدة.

وأما احتمال تعدّد الخطاب وكون الكتاب نداء مستمراً، فالقارى مخاطب والسّامع مخاطب باختلاف الجهة في الشّخصية، ففيه أنّ خطاب الله سبحانه أنّما هو ما صدر من الغير بإيجاده تعالى إجباراً فيه الصوت، والمصوت بالاختيار لا يصدق على كلامه أنّه خطاب الله تعالى.

وأما احتمال الكلام النفسي، فبطلانه أولاً لبطلان القديم ما سواه تعالى.

وثانياً: لبطلان قدم الطلب ومحاليته لكونه أمراً اضافياً محتاجاً في التحقق^(١) الى المتسبين الطالب والمطلوب منه، والآخر في القديم كان منتفياً، فلا يتصور تحقق الطلب في القديم.

وثالثاً: لأنه وان سلمنا امكان قدم الطلب، ولكنه قبيح للعلم بفقد المطلوب من الخطابات، وهو الفهم والانيان بالمقصود، بل هو تكليف بما لا يطاق.
فان قلت: الطلب وان كان قديماً لكن التعلق حادث.

قلنا: المراد حينئذ قدم الطلب وحدوث التعلق، إن كان ان الطلب تعليلي، فهو صحيح، لكن مرجعه الى عدم تحقق الطلب في القديم، وإن كان ان المطلوب تعليلي وإن كان الطلب تنجيزياً، ففيه أنه عين ما ذكرناه من أنه قبيح ومحال لبطلان تحقق الطلب الذي هو أمر اضافي تنجيزاً في القديم.

ورابعاً: لأن محل النزاع هو الخطاب اللفظي لا النفسي، ولا مانع من عموم الخطاب النفسي واختصاص الخطاب اللفظي بغير المعدوم.

وخامساً: لأننا سلمنا عدم وجود الدليل على بطلان القديم، لكن لا دليل أيضاً على صحته فيصير مشكوكاً، فيندفع بالأصل.

ويمكن ردّ الجواب الثاني والثالث، بأن شرط تحقق الطلب انما هو تحقق المطلوب منه حضوراً علمياً أم احتمالياً، ولا يشترط التحقق الخارجي ألا ترى

(١) في (خ): التحقيق.

أَنَّ الشَّخْصَ يَوْصِي إِلَى أَعْقَابِهِ أَنْ يَفْعَلُوا كَذَا فِي كُلِّ سَنَةٍ بَطْنًا بَعْدَ بَطْنٍ، فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ تَحَقُّقُ الطَّلَبِ تَنْجِيزًا، وَإِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ مَعْلَقًا، كَالْأَمْرِ بِالْحَجِّ عِنْدَ الْإِسْطَاعَةِ.

وَتَوَهَّمُ كَوْنَ الطَّلَبِ حِينَئِذٍ تَعْلِيقِيًّا، أَيُّ يَكُونُ وَجُودُ الطَّلَبِ مَعْلَقًا عَلَى وَجُودِ الْمَطْلُوبِ مِنْهُ، فَاسِدٌ إِذَا الشَّخْصُ بَعْدَ مَوْتِهِ كَيْفَ يَحْصُلُ مِنْهُ الطَّلَبُ، فَالطَّلَبُ حِينَئِذٍ صَارَ مَوْجُودًا قِطْعًا، وَلَيْسَ وَجُودُهُ مَعْلَقًا عَلَى شَيْءٍ، فَظَهَرَ أَنَّهَ يَصِحُّ فِيهِ حُضُورُ الْمَطْلُوبِ وَلَوْ احْتِمَالًا.

وَأَمَّا احْتِمَالُ كَوْنِ الْخُطَابَاتِ اللَّفْظِيَّةِ شَامِلَةً لِلْمَعْدُومِينَ، فَهُوَ يَحْتَمِلُ وَجُوهًا:
 الْأَوَّلُ: أَنْ يَكُونَ الْإِلْقَاءُ مَخْتَصًّا بِالْحَاضِرِ أَوْ نَحْوِهِمْ مِنَ النَّبِيِّ ﷺ وَغَيْرِهِ، وَ
 يَكُونُ الْمَعْدُومُ دَاخِلًا فِي الْمَدْلُولِ لَا فِي الْإِلْقَاءِ، وَيَصِيرُ ذَلِكَ مِنْ بَابِ التَّغْلِيبِ،
 كَقَوْلِهِ (أَنْتَ وَزَيْدٌ تَفْعَلَانِ كَذَا) فَإِنَّ مَعْنَاهُ أَنْتَ تَفْعَلُ كَذَا، وَزَيْدٌ يَفْعَلُ كَذَا،
 فَكِلَاهُمَا دَاخِلَانِ فِي الْمَدْلُولِ، لَكِنْ الْخُطَابُ مَخْتَصٌّ بِغَيْرِ زَيْدٍ، وَمَعْنَى الْعِبَارَتَيْنِ
 وَاحِدٌ لَبًّا، وَحَصَلَ مَجْرَدُ تَغْيِيرٍ فِي اللَّفْظِ، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ ذَلِكَ مَجَازٌ لَا يَصَارُ إِلَيْهِ،
 إِلَّا بِدَلِيلٍ مُضَافًا إِلَى الْأَصْلَيْنِ السَّابِقَيْنِ.

الثَّانِي: أَنْ يَكُونَ كُلُّ ~ مِنْ الْإِلْقَاءِ وَالْمَدْلُولِ مُتَوَجِّهًا إِلَى الْحَاضِرِ وَالْمَعْدُومِ
 وَالْغَائِبِ، لَكِنْ الْفَرْضُ تَبْلِيغُ السَّامِعِ لغيره، وَهُوَ مُخَالَفٌ أَيْضًا لِلْأَصْلَيْنِ.

الثَّالِثُ: هُوَ الثَّانِي لَكِنْ الْغَرَضُ لَيْسَ التَّبْلِيغُ، بَلِ الْإِلْقَاءُ إِلَيْهِمَا بَارَادَةً سَمَاعِ
 كُلِّ مِنَ الْحَاضِرِ وَالْمَعْدُومِ بِلَا وَاسِطَةٍ، وَفَهْمُهُمَا آيَةً، وَلَا رَيْبَ فِي أَنَّ ذَلِكَ قَبِيحٌ
 عَقْلًا وَمُخَالَفٌ لِلْأَصْلَيْنِ أَيْضًا، وَإِنْ كَانَ هُوَ وَسَابِقُهُ حَقِيقَةً لَا مَجَازَ.

وأما احتمال كونه من باب المكاتيب والمراسيل، ففساده أولاً للقطع بعدم كونه من هذا الباب؛ إذ المراسيل لا ترسل إلى المعدومين بل إلى الغائبين.

وثانياً: لأننا سلّمنا عدم الدليل على عدم كونه من هذا الباب، لكن لا دليل أيضاً على كونه من هذا الباب، فيرجع إلى الأصلين.

وأما احتمال كونه من باب تأليف المؤلفين، فهو كاحتمال كونه من باب الوصية بالكتابة، وكلاهما فاسدان؛ لعدم الدليل على كونه من هذا الباب، فيرجع إلى الأصل.

سلّمنا كونه من ذلك الباب، لكن تأليف المؤلف قد يكون لشخص خاص، أو أشخاص مخصوصة، فخطابه يرجع إلى ذلك الشخص أو الأشخاص، وإن انتفع به شخص آخر خارجي أيضاً، وقد يكون التأليف لعامة الناس ممن يصلح له.

فبعد تسليم كونه من باب التأليف، نقول: يحتمل كونه من القسم الأول فلا يفيد، فتأمل.

وأما احتمال الاشتراك في الحكم، فقد مرّ أنّ مرجعه إلى لفظية النزاع، فلا وجه له، فظهر بطلان شمول الخطابات للمعدومين باحتيالاته.

أحتجّ الخصم بوجه:

منها: أنّ علماء الاعصار لا يزالون يستدلّون بتلك الخطابات من دون تمسك بقاعدة الاشتراك، فهذا دليل على أنّ بناءهم على عموم الخطاب.

وفيه أولاً: النقض بأنهم يستدلّون أيضاً بالخطابات المفردة الكتابيّة، وبخطابات السّنة مفرداً وجمعاً، مع أنّك عرفت خروجها عن النزاع، وإنّ بناءهم فيها على الاختصاص.

وثانياً: الحلّ بأنّ قاعدة الاشتراك من المسلّمات والمقدّمات المطوية في كلماتهم، ولذا لا يصّرّحون بها بعد كلّ استدلال.

وثالثاً: أنّ مذهب هؤلاء المستدلّين من الاماميّة أكثرهم على الاختصاص، فكيف يجعل استدلالهم دليلاً على العموم، نعم لو تمسّك الخصم باستدلال الصحابة لم يتوجّه اليه الايراد الأخير.

ومنها: أنّه على الاختصاص يلزم على الشارع اعلام المعدومين بذلك، والتالى مفقود فالمقدّم مثله.

وفيه أولاً القلب بأنّه لو كان الخطاب عامّاً لزم على الشارع اعلامهم بذلك أيضاً؛ لأنّ اللفظ ليس حقيقة في خصوص الاستغراق كما مرّ حتّى يكتفى في بيان التعميم بظاهر اللفظ، والتالى مفقود.

وثانياً: أنّ الاعلام وبيان حكم لهم على حدة حاصل الأدلّة الاشتراك.

ومنها: أنّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالوفاق، ولا معنى للرسالة الاّ بتبليغ الخطاب.

وفيه أنّه ان أراد من الرّسول من يلزم عليه تبليغ أحكام المرسل شفاهاً بلا واسطة، فالصغرى ممنوعة، وهي كون رسول المعدوم رسول الحاضر؛ اذ ليس الرسول حقيقة لغوية ولا شرعية في ذلك، وان أراد منه من يلزم عليه مطلق

التبليغ وإن كان بواسطة، فالصغرى مسلمة، لكن لا معنى لقوله حينئذ أنه لا معنى للرسالة إلا بتبليغ الخطاب.

ومنها: ما ورد من استحباب لبّيك بعد قوله (يا أيّها الذين آمنوا) ولو لا الاندراج تحت الخطاب لم يكن لذلك معنى؛ لأنّه جواب عن النداء والخطاب.

وفيه أولاً أنّ لبّيك موضوع لغة للجواب عن النداء بعد سماعه بلا فاصلة عرفية مع سماع المنادي بذلك، فلو سمع نداء أحد أيّاه مع علمه بعدم سماعه جواب لبّيك قبيح منه ذلك، وكذا لو سمع النداء ثمّ أجاب عن النداء بعد يوم أو يومين أو أيّام، فإنّه أيضاً مستهجن وقبيح من حيث موارد الاستعمالات والموضوع له، ويكون مجازاً أو باطلاً، وفيما نحن فيه نقول: الأمر من هذا الباب؛ لحصول النداء قبل ذلك بأزمان كثيرة، فكيف يكون الجواب بلبّيك صحيحاً، فالوضع اللغوي يقتضى القطع بأنّ لبّيك هنا ليس للجواب والاندراج تحت الاندراج.

وثانياً: أنّ استحباب هذا الجواب موجود بعد قوله ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ﴾^(١) مع القطع بأنّ هذا الخطاب لم يتوجّه الى المعدوم الفاقد لادراك خدمة النبي ﷺ، لقبح الخطاب بالنسبة اليه، ومع ذلك يكون (لبّيك) مستحبّاً لنا، فذلك كاشف عن أنّ الجواب بلبّيك ليس للاندراج تحت الخطاب، والّا لم يستحبّ هنا.

وثالثاً: أنَّ الاستحباب من حيث هو مع قطع النظر عن القطع بعدم الدلالة كما في الجوابين الأولين لا يقتضى الاندراج، بل هو يمكن أن يكون لاظهار الايمان، لكنّه خلاف الظاهر؛ لأنّ الجواب ظاهر^(١) في الاندراج لو لا الوجهان الأولان من الردّ، ألا أن يقال: أنّ الجواب بليّك لو كان للاندرراج تحت الخطاب لكان مستحبّاً أيضاً في مثل (يا أيّها النّاس) مع أنّه ليس مستحبّاً فيه، فهذا دافع لظهور الجواب في الاندراج.

ورابعاً: أنّ هذا خبر واحد، وهو وإنّ ثبت به المسألة الفرعيّة كوجوب الجمعة لو أورث الظنّ، لكن لا يفيد في مقام اثبات التعميم^(٢) الذي هو من المسائل الأصولية.

ومنها: الخبر الوارد باستحباب (لا بشيء من آلائك ربّ اكذب) بعد قوله فبأيّ آلاء ربّكما تكذّبان^(٣) فانه ظاهر في الاندراج تحت الخطاب.

وفيه أولاً القطع بأنّ ذلك ليس للاندرراج؛ لأنّ الخطاب مختصّ بالمكذّبين لكون الاستفهام انكارياً، كما هو أظهر الاحتمالات أو تقريرياً، وإذا اختصّ الخطاب بالمكذّبين، فالاستحباب إمّا مختصّ بغير المكذّبين، أو أعمّ منهم ومن المكذّبين، وعلى التقديرين لا يصحّ كون استحباب الجواب للاندرراج في الخطاب؛ لما عرفت من القطع بخروج غير المكذّب عن الخطاب مع وجوب الاستحباب بالنسبة اليه قطعاً.

(١) في (خ): الظاهر.

(٢) في (خ): تعميم.

(٣) فروع الكافي ٣: ٤٢٩، ح ٦.

وثانياً: أَنَّا سَلَّمْنَا عَدَمَ الْقَطْعِ بِشَيْءٍ مِنَ الطَّرْفَيْنِ، لَكِنِ الْإِسْتِحْبَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ أَعَمُّ مِنْ شُمُولِ الْخُطَابِ، فَتَأَمَّلْ.

وثالثاً: أَنَّهُ خَبَرٌ وَاحِدٌ لَا يَثْبُتُ الْمَسْأَلَةُ الْأُصُولِيَّةُ كَمَا مَرَّ.

ورابعاً: أَنَّ غَايَةَ مَا ثَبَتَ مِنْ ذَلِكَ شُمُولُ الْخُطَابَاتِ فِي الْمَوَارِدِ الْخَاصَّةِ، وَذَلِكَ لَا يُوجِبُ عَمُومَ كُلِّ الْخُطَابَاتِ، وَيَحْتَجُّ مِثْلُهُ فِي الدَّلِيلِ السَّابِقِ عَلَى ذَلِكَ، الْآ أَنْ يُجَابَ بِالِاجْمَاعِ الْمُرَكَّبِ، أَوْ بِأَنْ غَرَضُ الْخَصْمِ رَفْعُ السَّلْبِ الْكَلِّيِّ لَا اثْبَاتِ الْإِجْبَابِ الْكَلِّيِّ.

ومنها: النصوص الدالّة على نزول بعض الآيات في شأن المعدومين، كآية الشريفة ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾^(١) فقد ورد في الحديث أنّها خير أئمة^(٢). مع أنّ الأئمة عليهم السلام كانوا حين النزول غير موجودين.

وفيه أولاً أنّ الآية الشريفة يحتمل أن يكون محرفة ويحتمل أن تكون مفسّرة بذلك، وأن تكون مأوولة، أي يكون هذا المعنى من البطون، وعلى الأولين يتمّ الدليل، وعلى الأخير يخرج عن محلّ الكلام؛ إذ الكلام ليس في البطون، فإنّها رموز، بل الكلام في شمول ظواهر الخطابات للمعدوم، وإذا تعدّد الاحتمال بطل الاستدلال، فتأمّل.

وثانياً سَلَّمْنَا أَحَدَ الْإِحْتِمَالَيْنِ الْأَوَّلَيْنِ، لَكِنِ لَا نَسَلِّمُ مَعَ ذَلِكَ شُمُولَ الْخُطَابِ لِلْمَعْدُومِ، فَلَعَلَّهَا خُطَابٌ إِلَى عَلِيٍّ وَالحُسَيْنِ عليهما السلام، أَوْ هُمْ مَعَ النَّبِيِّ صلّى الله عليه وآله لكونه إماماً لغة.

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١١٠.

وثالثاً سلّمنا تعلق الخطاب الى كلّ الأئمة عليهم السلام، لكن قياس غير الأئمة بهم قياس مع الفارق؛ لأنّهم فاهمون للخطاب قبل قدومهم الى هذا العالم، فلا قبح في الخطاب اليهم بخلاف غيرهم فتأمّل.

ومنها: قوله تعالى ﴿وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^(١) وجه الدلالة أنّه يمكن جعل (ومن بلغ) معطوفاً على (كم) بأن يكون الموصول في محلّ النصب، فيكون المعنى لانذركم وأنذر من بلغ مرتبة الوجود، أو حدّ التكليف، أو بلغه القرآن من غيركم بالقرآن، فيشمل الانذار بالقرآن غير الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله، ولا يكون ذلك إلّا لشمول الخطاب مدلولاً للجمع، ويمكن عطفه على الضمير المرفوع المتكلم أو الغائب، فالمعنى لأنذركم أنا ومن بلغ اماماً بالقرآن.

ولا ريب أنّ الأئمة عليهم السلام لا يندرون بالقرآن من كان موجوداً في زمن النبي صلى الله عليه وآله، بل يندرون الموجودين في زمنهم المعدومين في زمن الخطاب بالقرآن، فانذارهم المعدومين في زمن النبي صلى الله عليه وآله بالقرآن لا يكون إلّا لشمول لفظ (كم) في الآية الشريفة لكلّ المكلفين موجوداً ومعدوماً، فإنّه لو اختصّ ضمير (كم) بالموجودين في زمن النبي صلى الله عليه وآله لزم الاضمار بعد قوله (ومن بلغ) وهو خلاف الأصل لا يصار اليه، وبدون الاضمار لا يصحّ المعنى إلّا بكون المراد بكم كلّ الأئمة موجوداً ومعدوماً، لكن بطريق التوزيع، بأن يكون المنذور للموجودين النبي صلى الله عليه وآله وللمعدومين الأئمة عليهم السلام، فالمعنى لأنذر أنا ومن يأتي

من الأئمة كلّ الأئمة بنحو التوزيع، فجميعهم يندرون جميع الأمة، فيكون المراد بكم كلّ الأئمة لأجل قوله (من بلغ) فيكون هذا الخطاب عاماً، ويكون ساير الخطابات أيضاً عامة لأجل قوله (لأنذرکم) فيكون عموم تلك الآية بقوله (ومن بلغ) وعموم ساير الآيات بالانذار بالقرآن المذكور في تلك الآية المقتضى لعموم ساير الخطابات القرآنية، فعلى التقديرين من العطف ثبت العموم.

و الجواب عن طريق العطف بالمنصوب أولاً: أنّ الآية على خلاف المطلوب ادل اذ المراد بكم ان كان هو المجموع لزم التأكيد بالنسبة الى من بلغ من غير الموجودين في زمن النبي ﷺ المخاطبين بالخطاب بانذار النبي ﷺ، وهو خلاف الظاهر انّ لم نقل انه لغو وفاسد فلا بدّ أن يكون المراد بذلك الخطاب غير المعدوم، وهذا معنى اختصاص الخطاب بغير المعدوم، ويتمّ الكلام في غير هذا الخطاب بالاجماع المركّب.

فان قلت: مقتضى ظاهر (كم) الاختصاص، ومقتضى ظاهر الانذار العموم في ساير الخطابات، فيحصل التعارض في ساير الخطابات الكتابية ما عدا تلك الآية بين الظاهرين المذكورين بانضمام الاجماع المركّب.

قلنا: ظهور (كم) في الاختصاص أقوى من ظهور الانذار في العموم، فيقدّم هذا الظاهر، ويكون الآية الشريفة على خلاف المطلوب أدلّ فتأمل.

وثانياً: أنّ الانذار كما يكون بطريق شمول الخطاب، كذا يكون بطريق عدم الشمول أيضاً؛ لكفاية الاشتراك في الحكم، فإنّ اعلامه ﷺ باشتراك المعدوم مع الحاضر في الحكم بالاعلام جلية ظاهرة كاف في انذار الكلّ، وإنّ أختصّ

الخطاب بالبعض، فإنّ الأنداز ظاهر في أحد الأمرين إمّا الانذار بلا واسطة، أم بواسطة جلية.

وثالثاً: أنّ المراد بانذار النبي ﷺ كلّ الأمة بالقرآن. أمّا انذاره كلّ واحد من الأمة بكلّ آية من القرآن فهو فاسد؛ إذ من الآيات ما ليس للانذار كالقصص والأحكام ورموز أوائل السور، ومنها ما هو لأنذار طائفة خاصّة والآية الشريفة ﴿يَا نِسَاءَ النَّبِيِّ﴾^(١).

وأمّا انذاره كلّ الأمة بجميع الآيات أيضاً لكن بطريق التوزيع، بأن يكون انذار الجميع إمّا بطريق شموله الآية الشريفة للجميع، أو اختصاص بعضها ببعض الطوائف، فإنّه لو أنذر كلّ واحد من الأمة بجميع القرآن لصدق انذار الكلّ بجميع القرآن، وإن كان كلّ آية في شأن طائفة، فالآيات حينئذ موزعة على الطوائف، فهو أيضاً فاسد لورود الايراد الأوّل في الاحتمالات السّابقة هنا أيضاً.

وأمّا انذار مجموع الأمة بمجموع القرآن، بأن يحصل مصداق انذار مجموع الأمة أو جميعهم بالقرآن، فهو صحيح لكن لا يلزم ذلك عموم الخطابات الشفاهية التي هي محلّ النزاع؛ إذ يكفي في صدق ذلك الكلام شمول قوله ﴿أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ﴾^(٢) ونحوها من الآيات الغير المشتملة على آلة الخطاب لجميع الأمة.

(١) سورة الأحزاب: ٣٢.

(٢) سورة هود: ١٨.

وأما انذار جميع الأمة بكل آية من القرآن، لكن غير ما أخرجه الدليل عن كونه انذاراً للجميع الأمة، فهو أيضاً صحيح مثبت لمطلوب الخصم، ولا يرد عليه النقض بما ليس للأنذار أو ليس لأنذار الكل بل لأنذار طائفة خاصة، لكنه مستلزم لتخصيص الأكثر، ولا ريب أن الوجه الصحيح غير منحصر فيه، فإن الاحتمال السابق على ذلك أيضاً صحيح، فيدور الأمر بينه وبين غيره من الوجوه الصحيحة، ولا مرجح لذلك إن لم نقل بأن مقتضى ظاهر اللفظ وفهم العرف هو الاحتمال الثالث كما هو الأظهر، فتصير الآية مجملة وتسقط الدلالة، فتأمل.

والجواب عن العطف بالمرفوع أولاً: بأنه خلاف الظاهر؛ لأن الظاهر العطف على المنصوب.

وثانياً: أن هذا اثبات لعموم خطاب الكتاب بنفس الكتاب، وهو دور ومصادرة، فإن عموم سائر الخطابات موقوف على عموم هذا الخطاب الكتابي، وعموم هذا موقوف على عموم سائر الخطابات وإن كان موقوفاً على غيرها فننقل الكلام إليه، فإن كان ذلك الغير أيضاً عمومه موقوفاً على عموم ذلك الخطاب أو سائر خطابات الكتاب رجع الدور، وإن كان موقوفاً على غير ذلك نقلنا الكلام إليه وهكذا، فتأمل جداً.

وثالثاً: أن عموم (كم) موقوف على عموم لفظ (من) في قوله (ومن بلغ) وهو ممنوع، فلعل المراد بعض الأئمة الموجودين في زمن النبي ﷺ بأن يكونوا أيضاً مكلفين بانذار من أئذره النبي ﷺ دون غيرهم، وأما عموم (من) فغير مسلم؛ لأن من شرط أفادته العموم كونه متضمناً لمعنى الشرط على ما ذكره جماعة، وليس هنا كذلك فتأمل.

ورابعاً: أنا سلّمنا عموم (كم) ولكن غاية ما في الباب عموم ذلك الخطاب، وأما ساير الخطابات فمن أين الآ أن يتمسك بالاجماع المركّب، فإنّ من قال بعموم خطاب من الخطابات التي هي محلّ النزاع قال بالعموم في الجميع، وإن لم يلزم على من قال بالخصوص في موضع الخصوص.

ومنها: الآية الشريفة ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(١)، فإنّ ظاهر التسمية بالكتاب كون القرآن من باب تاليف المؤلّفين.

و فيه مع أنّها فسّرت بأنّ المراد من الكتاب الكتب السّاوية السابقة على النبي ﷺ المنزلة على الأنبياء السّلف وإن كان ذلك بعيداً؛ لأنّ الظاهر كون الكتاب معهوداً موعوداً إرساله الى النبي ﷺ أنّ تكون الكتاب يمكن بوجوه: الأوّل: أنّ يكتب الشخص كتاباً من دون سبق لفظاً، بل يكون مجرد الكتب. الثّاني: أنّ يقرأ على الآخر ليكتب كالأعمى المصنّف، فإنّ غرضه من القراءة حينئذ ليس هو الخطاب، بل حكاية الألفاظ للمنقّش.

الثالث: أنّ يتلفّظ الشخص بتلك الألفاظ، وكان غرضه المخاطبة لا الكتابة، لكن السامعين كتبوا ذلك فصار كتاباً، ففي الحقيقة لا يكون ذلك كتاباً للمتلفّظ، بل الذي جمع الألفاظ فيسمّى المجموع أيضاً كتاباً.

ولا يخفى أنّ التسمية بالكتاب في الآية الشريفة ليست من القسم الأوّل؛ لاتّفاق الامامية على صدور الألفاظ القرآنية وإيجاده تعالى أيّاه بالاصوات، وأيضاً هو تعالى متكلم بالكلام اللفظي، ولأجل ذلك سمّى القرآن كلام الله.

ولا من القسم الثاني؛ اذ لو كان الغرض مجرد الكتب لما احتيج حينئذ الى خلق الصوت، بل كان يكفى ايجاد الكتب، فيكون ايجاد الصوت لغواً ظاهراً، فإن من يفعل كذلك انما هو لأجل عجزه أو كسالته من الكتب كالأعمى ونحوه، ولا يتصور ذلك في شأنه تعالى، فالظاهر عدم كونه من القسم الثاني، فتعين الأخير، فيكون تسمية الله تعالى ذلك بالكتاب مع أن في الخطاب الشفاهي الصادر منه هو الخطاب ولم يكن الغرض منه الكتاب لأجل علمه تعالى بأنه سيكتب ويبقى أبد الدهر.

سلمنا عدم معلومية كونه من القسم الأخير، غاية ما في الباب دورانه بين القسمين الأخيرين، وعلى أحدهما يكون المدلول خاصاً وهو الأخير، وعلى الثاني يكون المدلول عاماً، فيحتمل أن يكون التسمية بالكتاب لأجل هذا أو لأجل ذلك، فالقدر المتيقن هو شمول الخطاب للموجود، فيرجع اليه وهو الأصل الذي مرّ.

فان قلت: الأصل المذكور لا يعارض ظاهر لفظ الكتاب، فإن ظاهره كون اللفظ الصادر لأجل الكتب، ولذا يسمّى كتاب الله تعالى كما في الأخبار، والاضافة تفيد أن غرضه تعالى انما هو ذلك، لا أن غرضه الخطاب وحصل الكتاب بالمقارنة للاتفاقية من الغير.

قلنا: ظاهر ذلك معارض بظاهر الألفاظ الصادرة قطعاً الظاهرة في الخطاب، فاذا تعارضاً فيرجع الى الأصل المذكور أيضاً.

سَلَّمْنَا كونه من باب الثاني أيضاً، أي من باب تأليف المؤلف، لكن تأليف المؤلف قد يكون لشخص أو اشخاص خاصة، وقد يكون لعامة الناس، وفي الأوّل يكون المدلول والخطاب للاشخاص الخاصة، فمن أين لك اثبات أنّ التأليف ليس من هذا القسم.

ودعوى غلبة كون المؤلفات من القسم الأخير، ممنوع فيما اذا كان الغرض الخطاب الى شخص خاصّ كما فيما نحن فيه وبعض المؤلفات. سَلَّمْنَا الاستقراء، لكن المسألة أصولية لا يعمل فيها بالغلبة، فلاحتمال كاف في بطلان الاستدلال، فتأمّل.

ومنها: قوله ﷺ (فليبلغ الشاهد الغائب) بعد قوله (ألست بأولى منكم من أنفسكم) قبل قوله بعد دفعه لعلّي ﷺ (من كنت مولاه فهذا عليّ مولاه)^(١). وجه الدلالة: أنّ خطاب (كم) في هذا الكلام عامّ بشهادة قوله (فليبلغ الشاهد الغائب).

وفيه أولاً: أنّ هذه الرواية المتواترة دلّت على لزوم تبليغ ما جرى للشاهد الى الغائب، وهو أعمّ من تعلق الخطاب بكلّ الأمة.

وثانياً: أنّ هذا لو تمّ لا يثبت التعميم بالنسبة الى الغائب والمعدوم الذي هو محلّ الكلام.

وثالثاً: أنّ هذا يثبت عموم خطاب السنّة، مع أنّ السنّة ممّا وقع الوفاق على اختصاص خطاباتهما، وأيضاً محلّ الكلام أنّها هو الكتاب لا السنّة، وليس في البين اجماع مرّكب.

ومنها: ما رواه ابن بابويه في العيون، بسنده عن الرضا عليه السلام، عن أبيه عليه السلام أن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس ^(١) إلا غضاضة، فقال: إن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غَضٌّ ^(٢).

وفيه أنه لم يظهر من ذلك جعل القرآن لكل ناس وزمان من كل جهة، فإنه يصدق في جعله لكل ناس جعل قراءته واعجازه وانذاره ومعرفة الأحكام به بالاشتراك، ونحو ذلك من الثمرات المترتبة على بقاءه أبد الدهر لكل الناس، وأما جعل خطابه أيضاً لكل ناس وزمان، فلم يظهر من ذلك الكلام، على أننا نقطع بعدم جعل بعض خطابه من حيث الخطاب لكل ناس، كما أيها الرسول بلغ، (ويا نساء النبي) على أن هذا خبر واحد، والمسألة أصولية.

ومنها: ما رواه الكليني بسنده عن أبي بصير، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنما أنت منذر ولكل قوم هاد، إلى أن قال: يا أبا محمد لو كانت إذا نزلت آية على رجل، ثم مات ذلك الرجل مات الآية ومات الكتاب، ولكنه حي يجري فيمن بقي كما جرى فيمن مضى ^(٣).

وفيه أن الجريان أعم من الخطاب والاشتراك في الحكم. مع أنه خبر واحد.

(١) في العيون: الدراسة.

(٢) عيون أخبار الرضا (عليه السلام) ٢: ٨٧، ح ٣٢.

(٣) أصول الكافي ١: ١٩٢، ح ٣.

ومنها: ما رواه في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: أوصى الشاهد من أمتي والغائب منهم ومن في أصلاب الرجال وأرحام النساء الى يوم القيامة أن يصل الرحم^(١).

وفيه أنّ هذا أنّما يدلّ على صحّة الوصيّة الى المعدوم مع الصغير ونحن لا ننكره، إنّما كلامنا في خطابات الكتاب، ولا ننكر جواز ذلك القسم في الكتاب أيضاً لكن لا دليل عليه، وثبوت كون هذا الخبر كذلك لا يوجب كون الكتاب أيضاً كذلك، على أنّه خبر واحد، فتأمل.

فظهر أنّ الحقّ عدم شمول الخطاب للمعدوم؛ للأصلين السابقين السليمين عن المعارض.

المقام الثاني: في شمول الخطاب للغائبين وعدمه.

والحقّ الشمول لكلّ الموجودين حين الخطاب كما عليه الأكثر، وإن كان مقتضى-الأصلين الاختصاص بالحاضرين الفاهمين، والدليل على الشمول أمران:

الأوّل: أنّ بناء العرف على ذلك في مثل ما نحن فيه، أي فيما أرسل شخص رسولاً الى جماعة، وقال له: قل لهم ذلك، فهم يفهمون من كلام الرسول المحكى عن المرسل أنّه يكون مراد المرسل من ذلك الكلام هو كلّ من يصلح للدخول في الخطاب ممّن يكون ذلك الشخص مرسلّاً اليهم، فلو أمر السلطان أحداً من عبيده، وقال يا فلان اذهب الى الهند وقل لأهله أنّ السلطان يأمركم باعطاء كلّ

(١) أصول الكافي ٢: ١٥١، ح ٥.

مثقالاً من الذهب، فحصلوه له، فذهب العبد الى بلد من بلاد الهند، واتفق ذهابه اليه دون ساير البلاد، وقال: يا أهل الهند انّ السلطان يأمركم بكذا، فهم يفهمون من قوله (يا أهل الهند) كلّ من هو داخل تحت ذلك اللفظ، وإن كان اللقاء من الرسول مختصاً بالجماعة الحاضرين، لكن المدلول عندهم عام.

والحاصل أنّهم يفهمون عموم الخطاب مدلولاً لكلّ من يصلح دخوله تحت لفظ المرسل المحكى ممّن يكون الرسول مرسلأ اليهم من قبله، بشرط وجود من يصلح الدخول تحت اللفظ، وفهمه حين القراءة وان لم يكن حاضراً، فكلّ من هو كذلك يفهمون دخوله تحت الخطاب مدلولاً، وكل الفاهمين بالنسبة الى الرسول ﷺ في قوله (يا أيها الذين آمنوا) كذلك فيشمل اللفظ كلّ من يصلح دخوله تحت هذا اللفظ من الموجودين الفاهمين البالغين.

الثاني: أنّه إن كان الأمر كما قلنا فهو المطلوب، والآل فالمراد بكتاب الله تعالى المختصّ بالحاضرين في المجلس.

أمّا قراءة^(١) النبي ﷺ، فهو بديهي الفساد؛ اذ جهة خطاب الله تعالى أنّها هي الصوت المخلوق قهراً، وهو ليس قراءة النبي ﷺ، وإن كان الاختصاص بمجلس القراءة حيثئذ مسلماً؛ لأننا نقول باختصاص قراءة النبي ﷺ القاء بالحاضرين، لكنّه ليس بكتاب الله بداهة.

وأما ذلك الصوت، فنقول حيثئذ المدلول في كلّ خطاب، أي الجماعة الحاضرون مجلس القراءة المختلفون بالنسبة الى الخطابات، فربّ خطاب حضر

(١) في (خ): قراءة.

فيه جماعة وحضر في غيره أخرى: إمّا أن يكون مراداً من اللفظ المخلوق حين الخلق، أو يكون الارادة حادثة حين قراءة النبي ﷺ بأن خلق الله الصوت ولم يرد شيئاً حتّى قرأ النبي ﷺ فأراد الحاضرين، ولا ريب في بطلان الأخير، ومخالفته للحسّ والوجدان.

وعلى الأوّل: إمّا أن يكون ارادة الجماعة الحاضرين قبل حضورهم لأجل علمه تعالى بحضور تلك الجماعة في ذلك الخطاب، فأرادهم حين خلق الصوت. وإمّا أن يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لأجل أنّه تعالى اراد جماعة، ثمّ أجبرهم وأقهرهم على الحضور حين القراءة.

وإمّا أن يكون ارادة تلك الجماعة قبل حضورهم لأجل أنّه تعالى اراد جماعة خاصّة، أي تلك الجماعة، فاتّفق حضورهم وقت القراءة من باب القضية الاتفاقية.

وإمّا أن يكون ارادته أيّاهم لأجل اعلامهم بالحضور حين القراءة باعلام النبي ﷺ، وارساله حين ارادة القراءة الى تلك الجماعة ليحضروا.

وأنت خير بأن كلّ تلك الاحتمالات مخالف للوجدان السليم، فإنّ النبي ﷺ لو أرسل الى الجماعة لكان ذلك لا لخصوصية فيهم، بل هو ربما كان يمتثل أمره باجماع الأصحاب ليسمعوا الآية، لا لأجل خصوصية في تلك الجماعة، بل ربما لم يكن عنده الاّ على عائشة، فيقرأ له (يا أيّها الذين آمنوا) ونحوه، فالانصاف هو عموم الخطاب بالنسبة الى كلّ الموجودين.

ضابطة

المقصد الثاني في مباحث التخصيص

معنى التخصيص لغة واصطلاحاً

التخصيص: لغة قصر شيء بشيء، فالتخصيص لغة مطلق القصر، كما في قولك خصك الله بالكرامة، وفي قولهم الوضع تخصيص شيء بشيء.

واصطلاحاً قد يعرف بأنه قصر العام على بعض ما يتناوله، فالقصر بمنزلة الجنس، وأنما قلنا (بمنزلة الجنس) لأنّ الجنس إنّما يطلق على ما كان من الذاتيات، أي من الحقيقة، والقصر فعل الشخص، وهو من الاعراض، كالضحك والمشي وبقيد (العام) يخرج قصر- لم يكن باللفظ، أو كان ولم يكن باللفظ والموضوع للعموم، فإنّ العام هو اللفظ الموضوع للعموم، وقوله (على بعض ما يتناوله) إنّما هو ذكر لمتعلق القصر.

وفيه أولاً: أنّ قولنا (الدرهم البيض والدينار الصفر) إذا أُريد بهما صنف خاص من الدرهم والدينار يكون مخصصاً، ويكون ذلك تخصيصاً مصطلحاً، مع أنّ الحد لا يشمل.

أمّا خروجه عن الحدّ، فلأنّ لفظ الدرهم والدينار ليسا بموضوعين للعموم. وأمّا كونها تخصيصاً مصطلحاً، فلتبادر القدر المشترك من لفظ التخصيص، وهو قصر اللفظ المقيّد للعموم بالوضع، أو بالقرينة على بعض ما يتناوله، ولعدم صحّة سلب التخصيص عن قصر العام الدالّ على العموم بغير الوضع ببعض ما يتناوله.

ولأنّ لفظ التخصيص قد استعمل في القدر المشترك قطعاً، واطلق على الخصوصتين جزماً، وغالب استعماله في القدر المشترك، بل لم نر^(١) من استعماله في

(١) في (خ): لم نراه.

خصوص أحد الفردين، فإنّ المعلوم أنّها هو الاطلاق على الفردين، وقد برهن في محله أنّ الحكم حينئذ هو الوضع للقدر المشترك للغلبة.

ولأنّ ذلك اللفظ لا شكّ في كونه منقولاً من اللّغة الى المعنى المصطلح، فإن كان منقولاً الى القدر المشترك كان أقرب الى المعنى اللغوي المنقول عنه، والنقل الى الأقرب أقرب من النقل الى الآبعد، وهو خصوص أحد الفردين؛ لأنّ النقل الى الأقرب أغلب.

ولأنّ الاتفاق قائم على نفى الواسطة في مثل المثال المذكور بين التخصيص والتقييد والمجاز، ولا ريب في أنّ ذلك ليس بمجاز مقابل للتخصيص، وكذلك ليس بتقييد؛ إذ المفروض استعمال لفظ الدرهم في كلّ درهم وكذا الدينار، فتعيّن كونه تخصيصاً.

فظهر من الوجوه الخمسة كون ذلك تخصيصاً، مع أنّ الحدّ لا يشملها، وذلك الوجوه الخمسة أغلبها جارية في النقوض الآتية أيضاً في اثبات كونها تخصيصاً. وثانياً: أنّ قولنا (هؤلاء الرجال) اذا خرج^(١) منه البعض لا يدخل في الحدّ على مجموع الأقوال، فإنّه لو قلنا بمجازية (الرجال) في صورة العهد خرج عن التعريف، ولو قلنا بأنّه حقيقة كما هو الحقّ.

فإنّ قلنا المراد من قولهم (العامّ هو اللفظ الموضوع للاستغراق) الخ هو أنّه اللفظ الموضوع لاستغراق ما ذكر بحسب ما يقتضيه صلاحية اللفظ من حيث هو، مع قطع النظر عن الضمائم الخارجية، بمعنى أنّ العامّ ما وضع للاستغراق

(١) في (خ): أخرج.

بالنسبة الى جميع الجزئيات مثلاً بحسب صلاحية اللفظ مفرداً، مع قطع النظر عن التركيب من الغير، فلا يكون هؤلاء الرجال أيضاً مخصصاً اذا أُريد منه بعض الرجال المعهودين، ولا يكون ذلك تخصيصاً، وإن كان لفظ الرجال موضوعاً لمطلق استغراق ما يراد؛ لأنّ المفروض أنّ لفظ (العام) ليس اللفظ الموضوع لاستغراق ما يراد مطلقاً، بل من حيث صلاحية اللفظ من حيث هو.

وان قلنا أنّ المراد من قولهم (العام) الخ هو ما وضع للدلالة على استغراق ما يراد من مدلوله ليشمل العموم الوضعي المستفاد من قولنا (هؤلاء الرجال) على القول بكونه حقيقة كما مرّ، كان ذلك تخصيصاً اذا أُريد منه بعض المعهودين، فعلى الاحتمالين الأولين يخرج المثال المذكور عن الحدّ، وعلى الأخير يدخل، مع أنّه تخصيص في الواقع بل على كلّ المذاهب، فلا يصحّ التعريف على كل المذاهب، بل على مذهب واحد أي احتمال واحد.

وثالثاً: أنّ أسماء العدد نحو عشرة اذا أُريد منها أقلّ من مدلولها، بأن يريد من العشرة تسعة، فإنّما أن يريد ذلك بطريق اخراج البعض بالاستثناء ونحوه، أم لا بهذا الطريق بل بقرينة خارجية تدلّ على أنّ المراد من العشرة التسعة، فإن كان الأخير، فهو مجاز قطعاً ومقابل للتخصيص من باب تسمية الكلّ باسم الجزء، وإن كان الأوّل فهو تخصيص لما مرّ، مع أنّه لا يصدق عليه الحدّ لخروجه بلفظ العام.

ورابعاً: أنّ الآية الشريفة (إنّ الانسان لفسّ خسر الاّ الذين آمنوا) قد أُريد فيه من الانسان الطّبيعة السّارية، والاستثناء حينئذ يكون تخصيصاً ولا يشمل الحدّ،

والفرق بين هذا ومثل الدينار الصّفر أنّ فيه قد أُريد من اللفظ العموم واخرج من الاطلاق، وهنا قد أُريد طبيعة الانسان لا كلّ افراده.

وخامساً: أنّ الظاهر من قوله (قصر العامّ على بعض ما يتناوله) أن يراد باللفظ بعض مدلوله، فيخرج عن الحدّ على ما هو الظاهر منه أكرم العلماء إلّا زيداً، على قول من يجعل الاسناد بعد الاخباراج ويقول: انّ العامّ مستعمل في معناه، فإنّه قد أُريد من اللفظ حيثنذ جميع ما يتناوله.

فالأحسن حيثنذ جعل الحدّ بحيث يشمل كلّ ما خرج ممّا مرّ ومن نحو اشترت الجارية الّا نصفها فإنّه تخصيص، والمراد اشترت جميع أجزاء الخارجة الّا نصفها، فاللائق أن يقال التخصيص قصر ما يراد منه العموم الاستغراقي ولو مع القرينة أو بطريق السريان على بعض ما يتناوله، فحيثنذ يدخل كلّ ما خرج.

ثمّ اعلم أنّا لو جعلنا التخصيص أعمّ من قصر- العامّ السرياني، كالأية المذكورة، لكان النسبة حيثنذ بين الاستثناء المستلزم لكون المستثنى منه عامّاً ولو بطريق السريان، وبين التخصيص عموماً وخصوصاً مطلقاً، وهو بعيد؛ لأنّهم جعلوا النسبة بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، وجعلوا الاستثناء مجامعاً للتقييد لا مبيناً معه.

فالأحسن حيثنذ ادراج العمومات السريانية المقصورة في التقييد واخراجها من التعريف، بأن يقال: التخصيص قصر اللفظ الدالّ على العموم الاستغراقي مطابقة على ما يتناوله سواء كان القصر لفظياً، أي جعل اللفظ مقصوراً على

بعض ما يتناوله أم حكماً، كمذهب بعض في رفع التناقض في الاستثناء بجعل اللفظ باقياً على معناه وجعل الاسناد بعد الإخراج، وسواء كانت الدلالة على العموم حقيقة أم مجازاً.

ومرادنا من المطابقة أن لا يكون بطريق السريان، فيدخل في التعريف ما لوحظ فيه جهة العموم والاستغراق من اللفظ، سواء كان الاستغراق بحسب صلاحية ذات اللفظ، أم كان الغرض استغراقه لجميع صنف خاص من مدلوله الذاتي بانضمام أمر خارجي كهؤلاء الرجال، فخرج عن التعريف التقييد وما لا يكون تخصيصه في اللفظ كاللغوي، ويدخل اشترت الجارية الآنصفها وهؤلاء الرجال إذا أريد بعض المعهودين، وأهلك الناس الدرهم البيض، وعلى عشرة الآن ثلاثة، وأكرم العلماء إلا زيداً على مذهب الكل، وخرج نحو (الإنسان لفي خسر الآن الذين آمنوا) مما يكون عمومه سريانياً.

ثم اعلم أن نقل التخصيص إلى المصطلح تعيني لا تعيني للغلبة وأصالة تأخر الحادث.

فان قلت: الأصل المذكور معارض بأصالة عدم القرائن عند الاستعمالات الكثيرة الحاصلة قبل حصول النقل التعيني.

قلنا: الأول من الأصليين مزيل للأخير فيقدم عليه، وعلى فرض تعارضهما وتساقطهما، فالغلبة سليمة عن المعارض.

ثم لا يخفى أن النقل إنما حصل في مادة التخصيص، وأما هيئة وهيئة ما يشتق منه، فباقية على حالها اللغوية، لكن يتبادر من المشتقات أيضاً في الاصطلاح من

حيث المادّة المعنى المصطلح، وإن كانت الهيئة بحالها من المعنى اللغوي الأصل من الدلالة على المعنى أو الاستقبال أو نحوهما، لكن خصوص لفظ المخصّص بالكسر مقتضى المعنى اللغوي فيه هيئة أن يراد به الشخص الذي صدر منه القصر المذكور، لكنّه غالباً يراد به آلة القصر، وسبب التخصيص فلعلّه نقل الى هذا المعنى من حيث الهيئة، كلفظ المرجّح حيث يطلق على المعنيين من فاعل الترجيح وآلته.

ثمّ اعلم أنّ المخصّص: إمّا متّصل وهو ما لا يستقلّ في الدلالة على القصر، كالشرط المتّصل، والاستثناء، والصّفة والغاية، وبدل البعض، وإمّا منفصل وهو ما يستقلّ في ذلك، كلا تكرم زيدا بعد قوله أكرم العلماء، وكالمخصّصات العقلية الغير اللفظية، كقوله تعالى (خالق كلّ شيء)^(١) فإنّ العقل أخرج من عمومّه ذاته المقدّس، وهو مستقلّ في ذلك أيضاً.

فلو كان شيء غير لفظي دالّ على القصر لا بالاستقلال بل بانضمام اللفظ، فهل مخصّص متّصل أم منفصل، وجهان، من أنّ ظاهر قولهم (إنّ المنفصل ما استقلّ في الدلالة) هو دخول ذلك الذي لا يستقلّ في المتّصل؛ لعدم الوساطة في البين ومن ان ظاهر قولهم (المتّصل ما لا يستقلّ في الدلالة) الظاهر أو الصّريح في اللفظ لأجل تمثيلهم بالأمثلة المذكورة، هو دخول ذلك في المنفصل لأجل عدم كونه لفظاً، بل هم جعلوا العقليات من المنفصلات، وهذا أيضاً عقلي.

(١) سورة الأنعام: ١٠٢، الرعد: ١٦، الزمر: ٦٢، غافر: ٦٢.

وتظهر الثمرة في التفصيل بين المتّصل والمنفصل في بعض المسائل الآتية، فلا بدّ أن يعلم أنّه متّصل أم منفصل، والحقّ أنّه منفصل، وأنّ قولهم بأنّ المنفصل ما يستقلّ في الدلالة مبني على الغالب، والافتسمية ذلك بالمتّصل مستنكر في الاصطلاح، فهو منفصل ظاهراً.

ضابطة

منتهى التخصيص

اختلفوا في منتهى التخصيص، فعن الأكثر لزوم بقاء جمع يقرب من مدلول العام، والظاهر أنّ المراد منه ليس مجرد كون الباقي زائداً على النصف، بل زيادة معتدّاً بها بحيث يكون قريباً من العام.

ثمّ في جوازه الى الواحد، والى الاثنين، أو الى ثلاثة، أو الى الواحد في غير الجمع العام، وفيه الى ثلاثة، أو الجواز الى الواحد اذا كان التخصيص بالاستثناء أو بدل البعض، والى الاثنين اذا كان بمتّصل غيرهما من الشرط والصفة والغاية، أو بمنفصل في محصور قليل، وأمّا اذا كان بمنفصل غير محصور، أو محصور كثير فكالأكثر، أو أنّه يلزم بقاء جمع غير محصور، أقوال.

والظاهر أنّ مراد القول الأخير أنّها هو فيما كان مدلول الجمع غير محصور، والآ فظاخره الموافقة للأكثر في غير ما كان مدلوله غير محصور، ثمّ القائلون بلزوم بقاء الأكثر بين من يقول به اجتهداً ومن يقول به فقاهاً.

اذا عرفت هذا فهاهنا مقدّمات:

المقدّمة الأولى: المحكى عن الأكثر هنا لزوم بقاء الأكثر، و منهم في مسألة الاستثناء جواز اخراج الأكثر، مع أنّ الاستثناء: إمّا أخصّ مطلقاً من مطلق التخصيص، أو أعمّ منه من وجه، فيلزم على التقديرين التناقض بين قولى المشهور فيما كان الاستثناء تخصيصاً، أي مادّة لاجتماعه، فلا بدّ في رفع التناقض: إمّا القول بأنّ النزاع في هذه المسألة في غير الاستثناء من المخصّصات، ويأباه وجود القول في هذه المسألة بالتفصيل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما.

وتوهم أنّ المفصّل قد أخطأ في التفصيل، مدفوع بالبعد لعدم اسناد أحد هذا الفصل من هذه الجهة الى الخطاء.

أو بأنّ النزاع في بحث الاستثناء في غير الاستثناء التخصيصي، بل في الاستثناء التقييدي، وبأباه تمسك الأكثرين في باب جواز استثناء الأكثر بوقوع الأمثلة التي هي استثناء تخصيصي، أو بأنّ نسبة المشهور هنا الى لزوم بقاء الأكثر سهو وغفلة، أو بأنّ نسبة المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الأكثر سهو وغفلة، وكلاهما بعيدان.

أو بتلفيق المشهور في المسألتين بجعل كلّ مشهور سوى الآخر، بأنّ يقال في هذه المسألة قول مشهور بلزوم بقاء الأكثر، وقول آخر بعدم لزوم بقائه، فمن قال هنا بجواز تخصيص الأكثر قال به في بحث الاستثناء أيضاً، وبعض من قال هنا بلزوم بقاء الأكثر من المشهور قال أيضاً في بحث الاستثناء بجواز اخراج الأكثر، لكن قال بذلك في الاستثناء التقييدي، وإن كان النزاع في بحث الاستثناء أعمّ من التقييدي والتخصيصي، لكنّه لم يبيّن ذلك ولم يتمسك باستدلال المشهور في بعض الاستثناء أيضاً، وكذا بعض من المشهور في هذه المسألة قال بجواز اخراج الأكثر في الاستثناء، لكن هو قال ببقاء الأكثر فيما نحن فيه في غير الاستثناء مطلقاً، وإن كان النزاع في المسألة أعمّ من الاستثناء وغيره، لكن ذلك القائل من المشهور لم يبيّن ذلك.

فعلى هذا التوجيه لم يخصّص أحد العنوانين بغير الآخر، كما في الاحتمالين الأوّلين، ولا أسندنا السهو الى المشهور، ولا الى من نسب القول الى المشهور في المسألتين، لكن فيه بعد لارتكاب التأويل في المسألتين بالنسبة الى طائفتين من المشهور القائلين^(١) بجواز اخراج الأكثر في الاستثناء.

(١) في (خ): العاملين.

وأما لا بدّ من عدم رفع التناقض وابقائه بحاله، بجعل المشهور في المقامين كما نسب اليهم وحمل أحد قوليهما على السهو والخطأ، وهو أيضاً في غاية البعد. والأحسن أن يقال: إنّ ذهاب المشهور في بحث الاستثناء الى جواز اخراج الأكثر واضح من اسناد جمع، وأما ذهاب المشهور هنا الى لزوم بقاء الأكثر، فغير واضح، واسناد بعض اليهم هذا القول معارض بنسبة بعض آخر القول بجواز التخصيص الى الواحد اليهم، فتعارض النسبتان واندفع ظهور التناقض.

المقدمة الثانية: في تحرير محل النزاع.

فاعلم أنّ النزاع أنّما هو في الجواز اللغوي لا العقلي ولا الشرعي التكليفي ولا الوضعي، والسر - واضح، وأما تمسكهم في عدم جواز تخصيص الأكثر بالقبح، فليس مرادهم منه القبح العقلي، بل القبح والاستنكار العرفي.

ثمّ التخصيص إمّا يقع في الأفراد فقط، كأن يكون للمخصص أفراد لا أصناف، أو في الأصناف فقط، كأن يكون للمخصص أصناف عدد الأفراد، فيكون كلّ عدد من صنف، وإمّا يجتمع في المخصص الأفراد والأصناف، فحينئذ: إمّا أن يكون الباقي أكثر الأفراد والأصناف، فلا يكون جوازه محلّ كلام من المشترطين لبقاء الأكثر بل من الكلّ، وإمّا ان يكون الخارج أكثر الأفراد والأصناف، فلا يجوز بالاتفاق من المشترطين لبقاء الأكثر، وإمّا يكون أكثر الأفراد خارجاً وأكثر الأصناف باقياً، أو بالعكس، فهل المعتبر عند المشترطين لبقاء الأكثر بقاءه في الجملة، سواء الأفراد أم الأصناف، أم اللازم عندهم بقاء أكثر الأفراد لا غير، أم أكثر الأصناف لا غير، أم بقاء أكثر الأفراد أنّ لوحظ العام أفرادياً وبقاء أكثر الاصناف أنّ لوحظ اصنافياً أم اللازم فيما لوحظ فيه

العامّ أفرادياً، وبقاء أكثر الأفراد فيما لوحظ صنفياً أحد الأمرين أم العكس، وجوه.

يظهر من قولهم (لا بدّ من ابقاء أكثر الأفراد) أنّ اللازم عندهم ابقاء أكثر الأفراد لا الأصناف، ويظهر من اضافة الأفراد الى العامّ أنّه لا بدّ من ابقاء ما لوحظ في العامّ، فإنّ لوحظ العموم أفرادياً، فافراد العامّ هي الجزئيات الحقيقية، ولا بدّ من ابقاء أكثر تلك الأفراد، وان لوحظ العموم صنفياً، فافراد العامّ حقيقة هي الأصناف، فلا بدّ من ابقاء أكثر تلك الأفراد التي هي الأصناف، فمقتضى الاضافة أن يكون الأكثر تابعاً للملاحظة، ان صنفياً فصنفياً، وان فردياً حقيقياً ففردياً حقيقياً، كما أنّ مقتضى ظاهر لفظ الأفراد من حيث هو هو الاحتمال الثاني، فيتعارض الظاهران، ولا يحصل من كلامهم شيء.

لكن يظهر من أجوبة الملتزمين لبقاء الأكثر في بحث الاستثناء من أدلّة المجوّزين لاخراج الأكثر فيه جواز الاكتفاء بأحد الأمرين من الكثرة الصنفية أو الفردية اذا لوحظ العامّ صنفياً، حيث يجيبون عن الآيات بذلك التخيير فيما اذا لوحظ الصنف، وأمّا اذا لوحظ فردياً، فبالقطع بلزوم الكثرة الفردية عندهم فتأمل.

وهل يشترط على مذهب المشترب لبقاء الأكثر العلم به أم يكفي عدم العلم بأنّ الباقي أقلّ؟ فلو ألقى نار على جمع لا يعلم عددهم، فقّر بعض واحترق الباقي، فهل يصحّ له أن يقول: أتّي أحرقت كلّ هؤلاء الجماعة إلا عشرة منهم قد فروا؟ مع احتمال كون المحترقين أقلّ ممّن فروا، أم لا يصحّ مع العلم بأنّ المحترق أكثر من الذي فر؟ وجهان.

ظاهر قولهم (يشترط بقاء الأكثر) أنّه شرط في نفس الأمر، بحيث لو لم يحصل الصّحة ولم يحصل العلم بالصّحة، فلا يصحّ من العاقل التفوّه الآ بعد العلم بالصّحة لغة.

وأيضاً استدلالهم على لزوم بقاء الأكثر بعدم المشابهة بين العامّ وغير الأكثر وعدم وجود علاقة أخرى، ويكشف عن أنّ العلاقة ليست موجودة الآ في الأكثر، فمتى لم يعلم الأكثرية لم يعلم العلاقة، ومتى لم يعلم العلاقة لم يلاحظها، والحال أنّ ملاحظة العلاقة من شرط الاستعمال المجازي، والآ لم يصحّ اتفاقاً، فمقتضى هذين الوجهين لزوم العلم بالكثرة عند أصحاب هذا القول، فتأمل.

ثمّ اعلم أنّ الكثرة: إمّا تحقيقية، كقولك أكلت كل رمانة في البستان الآ واحداً وفيه عشرون رمانة، وإمّا تقديرية كقولك لعبذك كلّ من جاءك اليوم فأكرمه الآ عشرة منهم، مع احتمال أن لا يجيئ الآ خمسة عشر رجلاً، فيكون الباقي أقلّ، فهل المشترطون للكثرة يكتفون في مثل هذا بالكثرة التقديرية، نظراً الى أنّ مراد المتكلّم أنّ كلّ من جاءك ولو ألفاً فأكرمه الآ عشرة، أم لا بدّ من الكثرة الحقيقية الخارجيّة؟ وجهان، ظاهر كلماتهم الأوّل، فتأمل.

ثمّ اعلم أنّه قد يطلق العامّ على فرد واحد من باب التعظيم تشبيهاً له بجميع أفراد العامّ تنزيلاً له منزلة العامّ، وهذا ليس من التخصيص في شيء وجائز اتفاقاً، كما في الآية الشريفة ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(١).

ثمّ إنّ الكلّ اتّفقوا على جواز التقييد بغير الاستثناء الى الواحد، وليس كلامنا فيه، لكن الاشكال في أنّ النزاع هنا في التخصيص هل هو أعمّ من الاستثناء

التخصيصي أم بحث الاستثناء بحث آخر؟ ظاهر قولهم هنا حيث قالوا هل يجوز التخصيص الى الواحد أم لا؟ شمول النزاع لكل أفراد التخصيص، ومنه الاستثناء التخصيص، مع أنّ بعضاً منهم لم يعنون إلا هذا البحث، وترك عنوان بحث الاستثناء، لكن جعل كثير أو الأكثر له عنواناً آخر، وجعلها بحثين يقتضى عدم دخوله في نزاعنا، هذا مع أنّهم لم يمثّلوا هنا بمثال مشتمل على التخصيص الاستثنائي، وأمّا المفصل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما، فلا عبرة لكلامه، فإنّ الظاهر خطأه.

والحاصل أنّ لكلّ من الاحتمالين جهة رجحان ومرجوحية، فالمسألة محلّ اشكال.

وهل يكون تخصيص الجمع المعهود، كأكرم هؤلاء الرجال إلّا زيداً داخلياً في النزاع أم لا؟ مقتضى تعريف من عرّف التخصيص بما لا يشمل الجمع المعهود كما مرّ، خروجه عن محلّ النزاع؛ لأنّ الظاهر تطابق العنوان مع التعريف وأيضاً ظاهر كلام صاحب المعالم في جوابه عن الاستدلال بالآية الشريفة ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾^(١) الخ خروجه عن النزاع؛ لأنّه أجاب بأنّ الناس جمع معهود وخارج عن محلّ البحث^(٢).

لكن مقتضى تعريف من عرّف التخصيص بما يشمل الجمع المعهود دخول ذلك في محلّ النزاع، وكذا مقتضى كلام من لم يعرف التخصيص مع عدم ادراجه في الكلام ما يصرّح بخروجه، وذلك؛ لأنّ لفظ التخصيص من حيث هو قد

(١) سورة آل عمران: ١٧٣.

(٢) معالم الدين ص ١١٢.

عرفت أنّ الحقّ شموله للجمع المعهود، فمن لم يخرجّه عن التعريف أو عن البحث، فكلامه شامل له، وقد مرّ تعريفنا أيضاً التخصيص بما يشمله.

وهل العمومات المجازية كالدرهم البيض داخله في النزاع أم لا؟ مقتضى كلام من عرّف التخصيص بالأعمّ أم لم يعرفه أصلاً الدخول، ومقتضى كلام من عرفه بما لا يشمله كما مرّ الخروج، لكن الحقّ أنّ التخصيص أعمّ من ذلك، فيشمّله ظواهر العنوانات، والمعرف بالأخصّ غفل عن ذلك.

وهل النزاع في التخصيص بالمعنى الأعمّ من النسخ الذي هو تخصيص في الازمان أم في التخصيص للأفرادي فقط؟ مقتضى ظواهر العنوانات الدخول، لكن الانصاف انصراف التخصيص في كلماتهم الى ما سوى النسخ فيخرج.

ثمّ النسبة بين التخصيص والنسخ عموم من وجه، يجتمعان فيما كان نسخاً وتخصيصاً في الأزمان، ويفترقان فيما كان تخصيصاً في الأفراد فقط، وفيما كان تقييداً في الأزمان، بأن كان اللفظ الدالّ على الحكم المنسوخ مطلقاً لا عاماً.

ثمّ بعد الحكم بخروج النسخ عن النزاع، فليعلم أنّ حكم التخصيص فيه متّحد مع التخصيص في الأفراد في جواز التخصيص الى الواحد وعدمه.

فان قلت: جواز تخصيص الأكثر في النسخ اتفاقي؛ لاتفاقهم على جواز النسخ بعد حضور وقت العمل، والعمل ولو مرّة فيخرج حينئذ أكثر الأفراد.

قلنا: الاتفاق على جواز النسخ بعد العمل ولو مرّة أنّها هو من حيث الجواز العقلي وعدمه، فاتّفقوا فيه على عدم تقبيح العقل ذلك، كما لو قال في مقام اعلام حكم المنسوخ بلفظ مطلق لا عام، ثمّ بعد العمل مرّة نسخة، فالاتفاق على جواز النسخ بعد العمل مرّة لا يلزم الاتفاق على جوازه بطريق التخصيص اللفظي.

وهل النزاع في كل ألفاظ العموم المخصّصة أم فيما سوى كلمات المجازات والاستفهام؟ الحقّ الأوّل؛ لعموم العنوانات، ودعوى العلامة الاتّفاق على جواز التخصيص الى الواحد فيهما كما حكى عنه ظاهراً، لا يعارض ظواهر العنوانات، فتأمّل.

ثمّ أنّه على فرض تعميم النزاع بالنسبة الى الألفاظ يخرج في المقام قول آخر، وهو التفصيل بين كلمات المجازات والاستفهام وغيرهما، ففي الأوّلين يجوز دون غيرهما، كما نسب الى من ادّعي الوفاق على خروج هذين عن محلّ النزاع. ثمّ أنّه لا شبهة في خروج الضمائر الموضوعية بازاء المفرد والمثنى عن محلّ النزاع.

وهل ضمائر الجمع الموضوع للمتكلم مع الغير داخلية في النزاع أم لا؟ وتفصيله: أنّ ضمير الجمع قد يطلق ويراد به الواحد أم الاثنان، ولا ريب في كون ذلك مجازاً وخارجاً عن البحث.

وقد يطلق ويراد به جمع خاصّ، كما لو قال الجماعة حاضرة: أنتم عصاة، فالحقّ أنّه أيضاً ليس تخصيصاً، بل هو اختصاص بالجمع الحاضر وهو حقيقة؛ لأنّ الضمائر موضوعة بالوضع العامّ لجزئيات مصاديقها.

وقد يطلق ويراد به ظاهراً جمع، ثمّ يجيء قرينة على اخراج بعض منهم، كان يشير بقوله انتم الى عشرة، ثمّ ظهر أنّه لم يرد واحداً منهم، فهو أيضاً ليس تخصيصاً، بل مجاز من باب اطلاق عشرة وارادة تسعة، نعم لو اقترن ذلك بقوله (الا فلاناً) لكان ممّا نحن فيه كالعشرة اذا تعقبها الاستثناء الدالّ على ارادة الاستقراء، فالضمائر من حيث هي بأسرها خارجة عن محلّ النزاع.

وهل النزاع هنا مختصّ بالقول بكون ألفاظ العموم حقايق في العموم فقط، أم النزاع يجري على القول بكون ممّا يدّعى وضعه للعموم موضوعاً للخصوص فقط، أم مشتركاً بينهما بأن يكون النزاع على القول بكون اللفظ حقيقة في الخصوص أنّه حقيقة في كلّ مرتبة من مراتب الخصوص، أم يختصّ بمرتبة من مراتب الخصوص، يظهر من استدلالاتهم من الطرفين هنا اختصاص النزاع بالقول الأوّل، فإنّهم يتمسّكون بعلاقة المشابهة والعموم والخصوص، ويتمسّك المجوّز الى الواحد بأنّ العامّ اذا خلع عن العموم، فكّلّ المراتب الى الواحد مجازات ليس بعضها أولى من بعض.

ومقتضى استدلالهم بقبح أكلت كلّ رمان في البستان وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثة، جريان النزاع على كلّ المذاهب؛ لأنّ المسألة في نفسها لها جهة عقلية أي استهجان لفظي عند العقلاء من أهل اللسان، كما ادّعاء بعض المستدلين، وذلك كما يجري على القول بالوضع للعموم، كذا يجري على القول بالوضع للخصوص لكن الحقّ الأخير.

وما ترى من جريان استدلالاتهم على المذهب الأوّل فقط، فهو مبني على الغالب من المنازعين هنا؛ لأنّ المشهور على المذهب الأوّل ولذا أجروا الاستدلال على مذاقهم فتأمّل.

ثمّ على فرض الاختصاص بالقول بالوضع للعموم خاصّة هل النزاع مبني على القول بكون العامّ المخصوص مجازاً في الباقي أم يعمّه والقول بكونه حقيقة؟ فيه وجهان يظهر من بعض اختصاصه على القول بالمجازية في الباقي

حيث قال: إنّ الأحسن تأخير هذا النزاع عن النزاع في أنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي أم مجاز؛ اذ بعد البناء على المجازية لا بدّ أن يَنَازِعَ في الجواز الى الواحد وعدمه؛ اذ على القول بالحقيقة في الباقي لا يتصوّر هذا النزاع؛ لأنّ اللفظ مستعمل في معناه الحقيقي وهو العموم، سواء أخرج الأقلّ أم الأكثر.

وفيه أنّه على القول بالحقيقة وان لم يكن معنى للنزاع الذي نحن فيه من حيث اللفظ العامّ المستعمل في معناه الحقيقي، لكن لا ريب أنّه على هذا القول يكون الهيئة التركيبية مجازاً؛ لظهورها في اسناد المسند الى جميع ما أريد من لفظ العامّ، وعلى ذلك القول يخرج عن الظاهر ويسند الى بعض ما أريد من اللفظ وهو مجاز، وحينئذ يَنَازِعُ في أنّه هل يجوز الاسناد مجازاً الى أي بعض من المراد، أم يختصّ ببعض دون بعض؟ فالحقّ جريان النزاع على القولين.

المقدمة الثالثة: في ثَمرة النزاع، وهي تظهر في موضوعين.

الأوّل: فيما اذا ورد خبر واحد خصّص بالأكثر، ولم يكن في العمل به مفرّ عن ذلك.

فنقول: إنّ مرجع أقوال المسألة الى ثلاثة جواز تخصيص الأكثر، وعدم جوازه فقاهة، وعدم جوازه اجتهاداً، وعلى كلّ الأقوال: إمّا أن يكون الخبر منقولاً عن المعصوم عليه السلام باللفظ أم بالمعنى أم مشكوك الحال.

فعلى القول بالجواز يعمل بهذا الخبر في المسألة الفقهية، سواء كان منقولاً باللفظ أو المعنى أم مشكوك الحال، إلّا أن يمنع من العمل بخبر المنقول بالمعنى.

وأما من حيث المسألة اللغوية، فإمّا أن يعمل فيها بالخبر أيضاً، فيصير ذلك تأييداً لذلك القائل، وإلاّ كان الخبر ساكناً عن المسألة اللغوية، ويعمل بها في الفرعية.

وعلى القول بعدم الجواز فقاهة، عمل بالخبر أيضاً في كلّ الصور من حيث المسألة الفرعية؛ إذ مقتضى العمل بالخبر موجود؛ لأنّ الدليل على الحجّة إن كان الآيات أو الاجماع المنقول من الشيخ فموجود، والوصف فكذلك، وأما المانع فغير معلوم؛ إذ لم يعلم عند هذا القائل بطلان التخصيص الى الواحد، بل هو يقول بعدم جوازه لعدم الدليل عليه لا للدليل على عدمه.

وأما من حيث المسألة اللغوية، فهل يعمل بالخبر ويكون ذلك دليلاً له على الجواز أم لا؟ الحقّ فيه التفصيل بأنّه أنّ علم أنّ الخبر منقول باللفظ عن المعصوم عليه السلام، بمعنى أنّ هذا الخبر الواحد لو كان صحيحاً في الواقع، فعبارته ليس من الراوي بل من المعصوم عليه السلام، بأنّ أخبر الراوي بسماع ذلك اللفظ منه عليه السلام، فإمّا أن يعمل هذا القائل بالظن في اللّغة، فيعمل بهذا الخبر من حيث المسألة اللغوية أيضاً وإلاّ فلا.

وإن علم أنّ اللفظ من الراوي، وأنما نقل الراوي المضمون من المعصوم عليه السلام باسناده المعنى اليه عليه السلام، فإمّا يعلم أنّ الراوي من أهل الخبرة واللسان، أو لا يعلم بذلك، وعلى الأخير لا يعمل به في المسألة اللغوية؛ لاحتمال خطأ الراوي لفظاً في مقام اداء المراد بتلك الألفاظ، نعم يعمل به في المسألة الفرعية.

وعلى الأوّل إمّا أن لا يكون بين هذا القائل وبين الناقل واسطة، أو يكون واسطة ولكن بطريق القطع بأن يعلم أنّ هذا اللفظ صدر منه، فيعمل به من حيث المسألة اللغوية أيضاً، سواء قلنا بحجّة الظنّ في المسائل اللغوية أم لا، وإن كان الواسطة بينه وبينه بطريق الآحاد أيضاً، كما أن الواسطة بينه وبين المعصوم عليه السلام بطريق الآحاد، فحينئذ إن قلنا باعتبار الظنّ في المسألة اللغوية فيعمل به وإلا فلا.

وأما في صورة الشك في كون النقل من الراوي باللفظ أم بالمعنى، فإن لم يعلم كون الراوي من أهل اللسان والخبرة، فلا يعمل بالخبر من حيث المسألة اللغوية، وإلا فإن علمنا بالظنّ فيها فيعمل بالخبر فيها أيضاً كما في المسألة الفرعية وإلا فلا.

وأما على القول بعدم الجواز اجتهداً، فلا يعمل بهذا الخبر في المسألة اللغوية في شيء من الصور.

وأما من حيث المسألة الفرعية، فإمّا أن يعلم اسناد الراوي الخبر إلى المعصوم عليه السلام بلفظه، فيطرح الخبر للقطع أو الظن بكذبه، وإمّا أن يعلم أنّ النقل أنّما هو بالمعنى، فإن لم يعمل بالخبر المنقول بالمعنى، أو عمل ولكن اشترط كون الناقل بالمعنى خبيراً باللسان، فلا يعمل بالخبر أيضاً أصلاً، وإن لم يشترط ذلك عمل بالخبر من حيث المسألة الفرعية.

وأما إذا شك في أنّ النقل هل هو باللفظ أو المعنى؟ فحينئذ كما لو علم النقل بالمعنى، إلا أن يقال يحتمل حينئذ كون الخبر مطروحاً؛ لاحتمال كون النقل

باللفظ، ويحتمل كونه غير مطروح لاحتمال كونه بالمعنى، فلا يحصل الظنّ من هذا الخبر نوعاً، فلا يعمل به.

الثاني: فيما دار الأمر بين تخصيص الأكثر وسائر المحاذير المخالفة للأصل، كما في الآية الشريفة ﴿وَمَا تَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا﴾^(١) فاستدلّ بها بعض بأن صيغة (لا تفعل) للحرمة.

وردّ أولاً بأننا لا نسلم كون صيغة لا تفعل نهياً، وإن سلّمنا أن نواهي الرسول يجب الانزجار عنها.

وثانياً: بأننا وإن سلّمنا أن لا تفعل نهى، لكن قوله (انتهاوا) مأخوذ من الانتهاء، وهو من الافتعال، ومعناه قبول النهي، كما تعلق ان تَبّاً فتَبّاً، وإن تنزيها فتنزيهاً، فهو مرادف في الاطاعة، وهذا لا يدلّ على أن النهي للحرمة.

وثالثاً: بأننا سلّمنا دلالة قوله (فانتهاوا) لغة على وجوب الانتهاء وترك المنهي عنه بتأ ولزوماً، وكون (لا تفعل) نهياً لكن الآية الشريفة بظاهرها تخالف الاجماع؛ اذ النهي أي لا تفعل إمّا مقترن بقريئة ارادة الحرمة، أو الكراهة، أو مجرد عن القريئة، والآية الشريفة تدلّ على لزوم ترك كلّ ما نهى عنه، وإن كان مع قريئة ارادة الكراهة، وهو مخالف للاجماع، فلا بدّ إمّا من تخصيص الموصول وأخراج أكثر أفراد النهي التي هي للكراهة، فيلزم تخصيص الأكثر، ولا يكفي بقاء أكثر الأصناف؛ لكون العامّ في المقام أفرادياً لا بدّ فيه من بقاء أكثر الأفراد على القول بلزوم بقاء الأكثر، وإمّا حمل قوله تعالى (انتهاوا) على الندب، أو على مطلق الطلب.

وأما التصرف في مادة (انتهاوا) وجعل معناه أنه لا بدّ من اتّباع النهي، كما تعلق إن بتأ فبتاً وان تنزيهاً فتنزيهاً، فدار الأمر بين أحد الاحتمالات الأربعة، وعلى الأوّل يتم الاستدلال دون ما سواه، فإن قلنا بعدم جواز تخصيص الأكثر، طرحنا الاحتمال الأوّل، وان دار الأمر بينه وبين أبعد المجازات، وان قلنا بالجواز فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات فظهر الثمرة هنا.

وكذا تظهر في مثل ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(١) فإنّ المراد بالعقد فيه العهد؛ لأنّه ليس له حقيقة شرعية حتّى يحمل عليه، فظاهره أنّه يجب الوفاء بكلّ عهد، وهو خلاف الاجماع.

فلا بدّ: إمّا من التخصيص وأخراج ما ثبت عدم وجوب الوفاء به عن تحت العام، ويعمل فيما شكّ في لزومه وجوازه من العقود بظاهر الآية، لكنّه تخصيص لأكثر العهود؛ لأنّ كثيراً من العهود التي لا يجب الوفاء بها غير معنونة في كلام الأصحاب في أبواب الفقه، والمعنونة من العهود أيضاً جلّها من العقود الجائزة واللوازم منها أيضاً مشروطة، كلّ واحد بشرائط متعددة، لو انتفى كلّ من تلك الشرائط انتفى اللزوم، فلا يبقى من العهود لازم الأقل في جنب كثير، وهذا تخصيص للأكثر.

وإمّا حمل العقود على العقود المتعارفة عند المشافهين، فلا يلزم حينئذ تخصيص للأكثر، لكنّه يسقط الاستدلال بالآية الشريفة، على أنّ الأصل في العقد اللزوم، فدار الأمر بين أحد المحذورين بعد رفع اليد عن الظاهر للاجماع فحينئذ

من لا يجوز تخصيص الأكثر انتفى عنده الاحتمال الأول، ومن يجوز احتتمل عنده كل من الوجهين، فيرجع الى المرجحات، وان لم يوجد مرجح فالى الأصل. لكن الحق على فرض جواز هذا القسم من تخصيص الأكثر أنه أرجح من الحمل على العهد؛ لأنه هنا وان خصص الأكثر إلا أنه يبقى من أفراد العام كثيرة متعدّ بها مشابهة للعام، فيرجح على غيره من المحاذير.

فان قلت: ليس في الآية تخصيص للأكثر حتى يصير ثمرة للنزاع؛ اذ أصناف العقود كثيرة، منها تحيقية، ومنها تقديرية، وعلى فرض ارادة كل الأفراد من الجمع المحلّ باللام أعم من التحيقية والتقديرية يكون الباقي أكثر.

قلنا أولاً: ان ارادة كل الأفراد من التحيقية والتقديرية انما يصح من غير العالم بالعواقب، كما يقول المولى من أهل العرف لعبده: كل ما أتوك من الرمان في هذا اليوم فابق عشرة منها وبع الزائد عليها، ولا يصح ذلك من الحكيم لعلمه بالخارج والواقع، فكيف يريد ما سوى ما يعلم وقوعه من العقود، وأيضاً الشارع انما حصر العقود اللازمة وحكم بالجواز في الباقي، ولم يحصر العقود الجائزة حتى يحكم في الباقي باللزوم، فيكون الأفراد التقديرية داخله في الباقي، بل على هذا داخله في المخرج، فتأمل.

المقدمة الرابعة: في تأسيس الأصل.

فاعلم أنه اذا شك في صحّة مجاز من المجازات لغة، فالأصل الأصل فيه عدم الصحّة اتفاقاً؛ لأن اللغات توقيفية لا بدّ من التوقف فيها حتى يثبت الرخصة.

ثم في انقلاب هذا الأصل كلية، بحيث يحكم^(١) عند الشك في الجواز بالجواز أم انقلب في الجملة أم لم ينقلب أصلاً، أقوال، فقليل بأنّه لم ينقلب أصلاً، فكلّما شك في صحّة مجاز وفساده يرجع الى الأصل الأصيل حتّى يظهر الصحّة، وهذا هو القائل باشتراط نقل الأحاد في المجازات، ومراده أنّه كما لا يجوز التعدي في الحقائق من لفظ الى لفظ، ولا من معنى الى معنى، فكذلك في المجازات، كما لو ثبت أنّ الأسد حقيقة في الحيوان المفترس، ولا يجوز أن يقال إنّ الغضنفر أيضاً حقيقة فيه حتّى يثبت ذلك، فكذلك لو وصل من الواضع جواز استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً للمشابهة، فلا يجوز أن يقال بجواز استعمال لفظ الغضنفر المرادف للأسد في الرجل الشجاع مجازاً حتّى يثبت ذلك.

وكما لو ثبت أنّ الأسد حقيقة في الحيوان المفترس، لم يجوز التعدي الى معنى آخر، بأن يقال: أنّه حقيقة في الرجل الشجاع أيضاً، كذلك لو ثبت جواز استعمال الأسد في الرجل الشجاع مجازاً للمشابهة، لم يجوز أن يقال بجواز استعماله في معنى آخر، كالمنفوش في الجدار بشكل الحيوان المفترس للمشابهة حتّى يثبت ذلك.

وكما أنّه لا يتعدّى في الحقائق من لفظ الى لفظ آخر إلا إذا جاز القياس والتعدي، فكذلك في المجازات، فكما لو رأينا لفظ ضارب موضوعاً لذات ثبت له المبدأ، فلا يجوز له الحكم بكون كلّ ما كان على زنة فاعل موضوعاً لذلك، إلا بعد الاستقراء بحيث علم من وجدان أغلب ما كان على هذا الوزن بهذا المعنى

(١) في (خ): نحكم.

انّ كلّما كان على هذا الوزن كان بهذا المعنى، فيتعدى بعد ذلك الى جميع ما كان على هذا الوزن كلّية فكذلك لا يجوز من مجرد رؤية مجيء الماضي بمعنى المضارع مجازاً في خصوص مادة، كلفظ أيّد ونحوه، أن يحكم بجواز الاستعمال كلّ ماضٍ بمعنى المضارع مجازاً إلاّ اذا علم من الاستقراء ترخيص الواضع استعمال كلّ ماضٍ في المستقبل، فيتعدى حينئذ الى جميع ما كان على زنة الماضي.

فالحاصل أنّ حال المجازات في لزوم الوصول من الواضع حال الحقائق، وليس مراد ذلك القائل من قوله باشتراط نقل الأحاد في المجاز أنّه لو رأينا استعمال الأسد في زيد الشجاع، لما جاز استعماله في عمرو الشجاع ونحو ذلك، فانه يبيّن الفساد.

ولكن هذا القول فاسد، بل يتعدّى في المجازات من لفظ الى آخر ومن معنى الى آخر؛ للقطع بأنّ بعضاً من المعاني المجازية لم يكن في زمان الواضع موجوداً، ثمّ حدث واستعمل اللفظ فيه مجازاً، فحصل التعدي من معنى الى آخر.

وكذلك ربما يكون اللفظ مستحدثاً ومرادفاً للفظ آخر غير مستحدث، فيستعملون ذلك اللفظ المستحدث في ذلك المعنى المجازي الغير المستحدث الذي هو معنى مجازي للفظ السابق، فحصل التعدي من لفظ الى آخر.

والحاصل يستعملون^(١) الألفاظ العربية السابقة مجازاً في المعاني المستحدثة، وكذلك في حين اللفظ.

(١) في (خ): والحاصل أنّا نرى العرف يستعمل.

وقيل: إنّ اللفظ قد انقلب كليّة، فبمجرد ما رأينا لفظاً استعمل في معنى لعلاقة المشابهة مثلاً أو غيرها من العلاقات تتعدّى الى كل معنى ولفظ، ويجوز^(١) استعماله المجازي بتلك العلاقة حتّى يثبت المانع، وذلك لاطلاق قول علماء البيان بأن العلاقات خمسة عشر، واثنى عشر، أو نحو ذلك ففي مقام تعدادها يعدّون تلك العلاقات مطلقات ومن دون تقييد، بقيد فيظهر منه أنّ نوع العلاقة مهما وجد مصحّح للمجاز.

وهو فاسد أولاً: لأنّ من شرط حمل المطلق على العموم التواطي وعدم وروده مورد حكم آخر، وهم في مقام التعداد في مقام الإهمال والاجمال لا البيان بعد تسليم التواطي.

وثانياً: لأنّا سلّمنا دلالة كلامهم على ذلك، لكن لا دليل على اعتبار كلمات العلماء في امثال المقامات التي مدرّكها في اليد وهو العرف، فإنّ استعمال اللفظ الموضوع في غير معناه مجازاً ممّا حصل فيه الرخصة في الجملة في كلّ اللغات، ولا فرق فيها في المجازات والعلاقات، كما أنّ الهيئات أيضاً كذلك، فيرجع الى العرف، نعم لو كان المنقول ممّا له مدخل في لغة العرب ولم يكن مدرّكه في اليد كالموارد، رجعنا الى أهل الخبرة.

وقيل: إنّ الأصل انقلب في العلاقات المذكورة في الجملة، بمعنى أنّه بعد الاستقراء انقلب الأصل، مثلاً استقرّأنا ووجدنا في لغة العرب أنّهم يستعملون اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، ولكن لا في مطلق جنس هذه العلاقة بل في

(١) في (خ): ونجوز.

صنف منه، وهو فيما كان التركيب خارجياً، وكان الجزء مما يتقوم به الكل، ولم نر بعد الاستقراء استعمالهم في غير ذلك الصنف، فنحكم بانقلاب الأصل في مثل ذلك، فمتى شك في جواز استعمال مثل ذلك الجزء في الكل، نحكم بالجواز للاستقراء لا في كل وكل جزء.

ولو شكنا في غير مثل ذلك الجزء مما يكون تركيبه اعتبارياً، أو غير متقوم به الكل، فنحكم بمقتضى الأصل الأصيل بعدم الجواز.

وهذا القول فاسد أيضاً، بل الحق الرجوع الى العرف، فإن المتبع هو وجود المناسبة المانوسة العرفية، فلو وجد الموانسة بين المعنى الحقيقي ومعنى آخر جاز التعدي، وإن لم يسمع التجوز بالنسبة الى ذلك المعنى من اللغة أصلاً، ولا تنحصر العلاقة المصححة فيما ذكره، بل كل ما كان كذلك جاز التعدي، وإن لم يوجد فيه شيء من العلائق.

والسرّ فيما ذكرناه من جواز التعدي بمجرد وجود المناسبة المانوسة وإن لم يحصل الاستقراء في موارد الاستعمالات، أن بناء العرف على ذلك، فلو أراد أحد أن يتعلّم لسان العرب، فسمع أن الأسد معناه الحيوان المفترس، فبمجرد ذلك يتعدى الى المعنى المجازي المأنوس ذلك الحقيقة، فيستعمل ذلك اللفظ في الرجل الشجاع والشكل المنقوش، بل يستعمل ذلك اللفظ بعد معرفة الحقيقة في كل معنى مجازي يكون لمرادف ذلك اللفظ في عرف ذلك المتعلّم، وذلك للعلم الاجمالي بأن اللغات لا تختلف بالنسبة الى العلائق والاضاع النوعية والشخصية، كما لا تختلف بالنسبة الى الهيئات، فهئة الأمر في كل لغة بمعنى واحد، وكذا هئة النهي والماضي وغيرهما.

وإذا كان بناء أهل العرف على التعدي إلى المجازات المأنوسة بمجرد معرفة الحقيقة، وإن لم يسمعوها المعاني المجازية لذلك المعنى الحقيقي من دون استقراء عن العلائق وعن المجازات في ذلك اللسان، فيظهر أن المعتبر هو مجرد وجود المأنوسة وعدمه لا الاستقراء في العلائق ونحوه، فحصل الفرق بين ما اخترناه وبين ظاهر القول الأخير من وجوه:

أحدها أننا لا نقول بلزوم استقراء مورد الاستعمالات في لسان العرب، بل يعتبر مجرد المأنوسة ولو في غير لسان العرب.

وثانيها أننا لا نقول بحصر العلائق فيما ذكره، بل بجواز المجاز فيما حصل فيه المأنوسة العرفية، وإن لم يكن بشيء^(١) من العلائق المعدودة.

وثالثها أننا نقول بجواز التعدي عند المأنوسة وإن كان من الموارد الغير المستقرة فيها من تلك العلاقة مثلاً كالجزم والكل، ولا نقول بجواز التعدي عند عدم المأنوسة وإن كان المورد عن الموارد المستقرة فيها، فإن كان المراد القول الأخير هو ما ذكرناه، فنعم الوفاق.

نعم لو علم مورداً وشك فيه في وجود المأنوسة والمناسبة وعدم وجودها، فإن كان من الموارد المستقرة فيها، فالأصل الجواز، وإن كان من غيرها فالأصل الأصيل بحاله، فالأصل منقلب في تلك الصورة التي شك في وجود المأنوسة وعدم وجودها، فيتبع حينئذ موارد الاستقراء، كما يقوله هذا القائل لا مطلقاً. والحاصل أنه إن علم وجود المأنوسة العرفية جاز التعدي والتجاوز وإن لم يكن

(١) في (خ): فيه شيء.

من الموارد المستقره فيها، وان علم بعدم وجودها لم يجز التعدي والتجاوز وإن كان من الموارد المستقره فيها، وان شك في وجود المؤانسة وعدمه، فالمرجع الى موارد الاستقراء، فإن كان منها فالأصل الجواز، والّا فالأصل عدم الجواز. اذا ظهر ذلك فنقول فيما نحن فيه، أي التخصيص الى الواحد أو الى غيره: انّ الأصل الأصيل عدم الجواز كما مرّ.

وأما انّ الأصل هل انقلب في خصوص المقام المفروض فيه وجود المؤانسة أم لم ينقلب، فلا بدّ فيه من ملاحظة أنّ هذا المورد الذي نحن فيه من الموارد المستقره فيها في العلائق أم لا، فإن كان الأوّل فالأصل الثانوي الجواز، وإن كان الثاني فالأصل الأصيل بحاله، لكن الحقّ أنّ الأصل الأصيل على فرض الشكّ باق بحاله، وليس هنا مندرجاً في الموارد المستقره فيها؛ لأنّ العلائق المتصورة في استعمال العامّ في الخاصّ ثلاثة: علاقة المشابهة، وعلاقة العموم والخصوص، وعلاقة الجزء والكلّ بناء على كون دلالة العامّ على افراده تضمّنية.

وأما علاقة الكلّي والجزئي، فلا يتصور؛ لأنّ العامّ الأصولي ليس كلياً بالنسبة الى أفرادها، فتلك العلائق الثلاث كلّها موجودة وان كان الباقي أكثر، وأما اذا خصّص الأكثر الى الواحد، فعلاقة المشابهة منتفية والآخران موجودتان، لكن علاقة الكلّ والجزء مبنية على قول سخيّف، وهو كون الدلالة تضمّنية.

سَلّمنا صحّته، لكن القدر المستقره فيه من تلك العلاقة هو ما كان التركّب فيه خارجياً لا اعتبارياً كما هنا.

سَلَّمْنَا الْأَعْمِيَّةَ مِنْ ذَلِكَ، لَكِنْ الْقَدْرُ الْمُتَيَقِّنُ هُنَا مِنْ صَحَّةِ تِلْكَ الْعَلَاقَةِ أَنَّهَا هِيَ صُورَةُ بَقَاءِ الْأَكْثَرِ، وَأَمَّا عِلَاقَةُ الْعَمُومِ وَالْخُصُوصِ، فَالْقَدْرُ الْمُتَيَقِّنُ الْمُسْتَقَرَّ فِيهِ أَيْضاً هُوَ مَا كَانَ الْأَكْثَرُ فِيهِ بَاقِياً، فَظَهَرَ أَنَّ صُورَةَ خُرُوجِ الْأَكْثَرِ الَّتِي هِيَ مَحَلُّ الْكَلَامِ خَارِجَةٌ عَنِ الْمَوَارِدِ الْمُسْتَقَرَّةِ فِيهَا، وَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّ الْمَرْجِعَ حِينَئِذٍ هُوَ الْأَصْلُ الْأَصِيلُ الَّذِي هُوَ عَدَمُ الْجَوَازِ، فَظَهَرَ أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْمَسْأَلَةِ عَدَمُ الْجَوَازِ. إِذَا تَمَهَّدْتَ تِلْكَ الْمَقْدِمَاتِ، فَاعْلَمْ أَنَّ الْحَقَّ فِي الْمَسْأَلَةِ جَوَازُ التَّخْصِيصِ إِلَى الْوَاحِدِ لَوَجْهِهِ:

الْأَوَّلُ: الْوُقُوعُ عِنْدَ أَهْلِ الْعَرَفِ فِي بَعْضِ الْمَقَامَاتِ كَمَقَامِ السَّخَرِيَّةِ، فَيَقُولُ الشَّخْصُ فِي مَقَامِ الْمَزَاحِ أَكْرَمَ كُلِّ أَهْلِ الْمَجْلِسِ، ثُمَّ يَقُولُ الْآ هَذَا وَالْآ هَذَا وَالْآ ذَلِكَ إِلَى أَنْ يَبْقَى وَاحِداً، وَيَأْتِي بِالْقَرِينَةِ الْمُنْفَصِلَةِ، أَيْ الْمَخْصَصِ الْمُنْفَصِلِ، وَيَعْلَمُ الْمُخَاطَبُ أَنَّ الْمُرَادَ وَاحِدَ مِنْهُمْ، نَعَمْ فَعَلَ ذَلِكَ بِدُونِ الدَّاعِي مُسْتَهْجِنًا وَقَبِيحًا، وَأَمَّا مَعَ الدَّاعِي فَلَا، وَغَرَضُنَا اثْبَاتُ الْإِيجَابِ الْجَزْئِيِّ فِي مَقَامِ رَفْعِ السَّلْبِ الْكُلِّيِّ، لَكِنْ نَدْعِي هَذَا الْإِيجَابَ الْجَزْئِيَّ فِي مُقَابِلِ كُلِّ مِنَ الْأَقْوَالِ، فَيُبْطَلُ كُلُّهَا إِلَّا الْمُخْتَارُ.

وَأَيْضاً يَقُولُ الْقَائِلُ: أَكْرَمَ الْعُلَمَاءُ أَحَدَهُمْ وَهُوَ صَحِيحٌ غَيْرُ مُسْتَهْجِنٍ أَصْلاً، مَعَ أَنَّهُ تَخْصِيصٌ بِغَيْرِ الْمُنْفَصِلِ، إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ مِثْلَ ذَلِكَ خَارِجٌ عَنِ مَحَلِّ الْكَلَامِ، وَأَنَّهُ لَيْسَ بِتَخْصِيصٍ حَقِيقَةٍ، وَلَمْ يَرِدْ هُنَا الْقَصْرُ وَلَيْسَ مُرَادُ الْأَكْثَرِينَ مِنْ لَزُومِ بَقَاءِ الْأَكْثَرِ لَزُومُهُ^(١) فِي مِثْلِ هَذَا الْمِثَالِ، أَعْنِي أَكْرَمَ الْعُلَمَاءُ أَحَدَهُمْ فَتَأْمَلْ.

(١) فِي (خ): لَزُوماً.

وأيضاً يقول القائل: إنَّ فلاناً يسمع كلام الناس ويفعل هكذا اذا قال أحد لفلان أفعل هكذا، ولا يريد بذلك العهد، بل ربّما يقول: اذا لم يكن ذلك الشخص القائل معلوماً للمتكلّم، بل المراد التخصيص.

وأيضاً الآية الشريفة ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ﴾^(١) من هذا الباب؛ اذ المراد بالناس نعيم بن مسعود باتّفاق المفسرين، والقول بأنّ هذا من باب التشبيه خلاف الظاهر؛ لعدم ملاحظة الشبه وتبادره في الانظار من الآية الشريفة، بل هو من باب التخصيص.

وقول صاحب المعالم^(٢) أنّه من باب العهد واردة شخص معيّن من العام لا من باب التّخصيص أيضاً خلاف الظاهر.

فان قلت: لا ريب في استهجان تخصيص الأكثر في كثير من الموارد.

قلنا: الاستهجان فيما لم يكن فيه داع أنّها هو الاستهجان العقلي العرفي؛ اذ بعد امكان تأدية الكلام بالأخصر يستهجن التطويل عقلاً، ولذا لا يكون استهجان عند وجود الدّاعي، ولو كان الاستهجان عرفياً لكان موجوداً في المقامين.

الثاني: أنّه لو لم يجز تخصيص الأكثر و لزّم بقاء الأكثر لما كان ذلك جائزاً عند عدم العلم بقدر المستثنى منه، واحتمل^(٣) كون الخارج أكثر؛ لأنّ من شرط التخصيص حينئذ العلم بوجود العلاقة أي المشابهة، ومع عدم العلم بالعدد لا

(١) سورة آل عمران: ١٧٣.

(٢) معالم الدين ص ١١٢.

(٣) في (خ): واحتمال.

يعلم بوجود العلاقة، فلا يعلم بالصحة، مع أنَّ أهل العرف يصحّحون ذلك، كما مرَّ في مثال الحرق، فيصحَّ عرفاً أن يقول: أحرقت كلَّ من في الدار الآ عشرة منهم قد فروا، مع احتمال كونهم في الواقع أحد عشر، فيكون في الواقع الاستثناء تخصيصاً الى الواحد، فتدبّر.

الثالث: أنّا نصحّح الاستثناء الى الواحد لغة فيما يكون مستهجناً، والدليل عليه أنَّ في موارد الاستهجان أنّما يستهزؤون القائل لأجل ارتكاب خلاف العقل، ولذلك ينسبونه الى السّفه لا الغلط، فذلك كاشف عن الصحة لغة فيه أيضاً، فتدبّر.

الرابع: أنّه لو لم يجز اخراج الأكثر لما صحّ ذلك فيما كان أفراد العام غير محصورة، وكان الباقي الأقلّ جماعة غير محصورين عادة، مع أنّه يصحّ بلا استهجان أصلاً، كما يقول: أعط هذا المال أهل بلد الحسين عليه السلام إلا الاغنياء منهم، أو لا تعط اغنيائهم، فالحقّ حينئذ الجواز الى الواحد للوجوه الثلاثة الأوّل، ويزيد بطلان عدم جواز تخصيص الأكثر مطلقاً بالوجه الرابع.

ثمّ اعلم أنّه بعد ما جوّزنا التخصيص الى الواحد لا ثمرة بيننا وبين المانعين في مقام العمل؛ لأنّ ثمرة طرح الخبر عند انحصار طريقة في التخصيص الى الواحد لا تكاد توجد في الأحكام الشرعيّة، وأمّا ثمرة التعارض بينه وبين مجاز آخر فكذلك أيضاً؛ اذ لا يوجد مورد كذلك في الشريعة.

والسرّ: أنّك عرفت أنّ مرجوحية تخصيص الأكثر الى الواحد بمرتبة من الاستهجان، وأنّه لا يصحّ عقلاً إلا بعد وجود داع كالسخرية والتمليح، ومثل

هذا الداعي لا يتحقق في كلام الملك العلّام، ولا في كلام أُمَنائه عليه السلام في مقام بيان الأحكام، نعم يتصوّر ذلك عند عدم العلم بأفراد العام، وذلك أيضاً لا يتصوّر في مقام بيان الأحكام من الشارع وأُمَنائه الكرام.

فان قلت: فكيف وقع في كلام الله التخصيص الى الواحد كما مثلت بالآية الشريفة.

قلنا: خصوص لفظ (الناس) متعارف فيه ذلك لا مطلق الألفاظ.

أقول: والحقّ عدم تمامية أدلة الجواز الى الواحد، بل حال العرف غير معلوم لنا، والأمثلة المذكورة يمكن تأويلها الى غير التخصيص، ومثال السخرية لو تمّ لتمّ في المستغرق أيضاً، فالأصل الفقاهتي يقتضى عدم الجواز الى الواحد، نعم الرابع من الأدلة صحيح، فالأحسن اذن التفصيل.

ضابطة

فى بيان شطر من أحكام الاستثناء بالمعنى الأعمّ الشامل

للاستثناء التقييدي

فاعلم أنّ المستثنى ان لم يكن أقلّاً من المستثنى منه، فهو الاستثناء المستغرق، سواء ساوي المستثنى منه كلّ على عشرة الآ عشرة، أم زاد منه كلّ على عشرة الآ خمسة عشر، وان كان أقلّاً منه، فإنّما أن يكون الخارج مساوياً للباقي، أو وزائداً عن الباقي، أو ناقصاً عنه كلّ على عشرة الآ خمسة أو الآ تسعة أو الآ ثلاثة، فظهر ان الاستثناء إمّا مستغرق، وإمّا غير مستغرق فهاهنا مقامان:

المقام الأوّل: في المستغرق، فنقول: أنّهم قالوا الاستثناء المستغرق لغو اتفاقاً، ولم يعلم أنّ محلّ كلامهم واتّفاقهم هل هو عدم الجواز العقلي أم اللغوي، فإنّ ظاهر عنواناتهم ذلك في مباحث الألفاظ، وذكرهم الخلاف في جواز استثناء الأكثر والمساوي بعد دعواهم هذا الوفاق، هو كون محلّ الوفاق عدم الصّحة اللفظية، ولكن ظاهر قولهم (لغو) هو القبح العقلي لا الغلط اللفظي، وان أمكن ارجاعه أيضاً الى الغلط اللفظي، بأن يقال: انّ مرادهم من اللغوية أنّها هو عدم الفائدة فيه المستلزم للقبح العقلي، ويكون ذلك دليلاً على عدم الصّحة لفظاً؛ اذ الواضع بعد كون ذلك لغواً لا يرخص في استعماله، ولا يوضع بازائه لفظاً لا وضعاً شخصياً ولا نوعياً لا حقيقياً ولا مجازياً، الآ أنّ تنزيل كلامهم على ذلك خلاف الظاهر، بل ظاهره هو القبح العقلي لا غير، فيتعارض الظاهران ويصير كلامهم مجملاً، فلا بدّ لنا من التكلّم في الجواز العقلي وعدمه ثمّ في اللفظي.

واعلم أيضاً أنّ الأصل الجواز إن كان الكلام في الجواز العقلي وعدمه، وعدم الجواز إن كان في الجواز اللفظي وعدمه، والوجه ما مرّ مراراً.

واعلم أنّهم جعلوا ثمرة كون المستغرق لغواً أنّه لو قال: لزيد على عشرة دراهم، الّا عشرة دراهم لزمه العشرة ولا يسمع منه الاستثناء لأنّه لغو، والصحيح هو جملة المستثنى منها^(١) فيؤخذ بها، أو لأنّه انكار بعد اقرار فلا يسمع.

وفيه نظر؛ لأنّ حكمهم بلزوم الأخذ بما دلّ عليه الكلام المشتمل على المستثنى منه مجمل، وذلك لأنّ صدور مثل ذلك الكلام عن المتكلم وجوهاً، منها أن يكون على وجه السخرية والمزاح، ومنها أن يكون على وجه اللغو، كمن يتكلّم لا عن شعور ويتفوّه بالهذيان ولا يريد بكلامه معنى، فخرج عن الاقرار والأخبار رأساً، ومنها أن يكون قوله (الّا عشرة) رجوعاً عن القول الأوّل وهو (له على عشرة) وهذا يتصوّر على قسمين:

الأوّل: أن يكون الأخير من باب الانكار بعد الاقرار عمداً.

والثاني: أن يكون قوله الأوّل عن سهو واشتباه، ثمّ تذكّر في البين ورجع، فمرادهم من لزوم الأخذ بالمستثنى منه بعد صدور ذلك الكلام ليس في صورة العلم بأنّه من باب القسم الأوّل ولا الثاني ولا الأخير أيضاً ظاهراً، فلا يظهر الثمرة في تلك الصور.

وأما في الصورة الثالثة، فالأمر كما ذكره، الّا أنّ هذا ليس لأجل لغوية الاستثناء المستغرق، بل لو فرضنا كون الاستثناء صحيحاً لأخذ منه أيضاً، حتّى لو قال: له على عشرة الّا ثلاثة، وعلم أنّ ذلك من القسم الثالث، فهو أيضاً

(١) في (خ): منه.

حكمه كحكم المستغرق، فظهر أنّ ذلك ليس من ثمرات اللغوية، بل من ثمرات الانكار بعد الاقرار، بقي صورتان يحتمل كونها محل الثمر:

أحدهما: ما لو دار الأمر بين كون قول الشخص من باب القسم الثاني أم الثالث.

والأخرى دوران الأمر بين الأخير والثالث.

أمّا في الأولى منهما، فالحقّ أنّه لا دليل على لزوم الأخذ من القائل بمجرد تفوّه بذلك مع احتمال الهذيان، وتوهم أنّه خلاف الظاهر من المكلف، مدفوع بأنّ الانكار بطريق الاتصال هكذا أيضاً خلاف الغالب.

وأما في الثانية منهما، فاشكال؛ لعدم الدليل على اللزوم، ولكن ظاهر كلامهم في مقام الثمر أنّها هو تلك الصورة

والحاصل أنّ الثمرة خفية علينا، فليرجع الى أصل المسألة،

فنقول الحقّ الجواز العقلي في بعض الصور، وهو صورة التلميح والمزاح؛ للأصل، ولوقوعه من العقلاء.

وأما لغة، فالحقّ أيضاً الجواز في غير موارد الاستهجان دون غيره، وإن كان الأصل خلافه، وذلك لوجود المؤانسة العرفية وعدم الاستنكار بحيث يعدّونه خارجاً عن اللسان، بل هو مأنوس عندهم ومن اللسان وعدم الجواز في غير المأنوس لعدم الدليل وهل هو على فرض جوازه لغة كما هو الحقّ حقيقة أم مجاز؟ الحقّ أنّ الهيئة مجاز لتبادر كون الخارج أقلّ من هيئة الاستثناء وتنافر المستغرق، فلو سمع من وراء الجدار (له عليّ عشرة الآ) مع عدم سماعه للمخرج تبادر الى ذهنه بقاء شيء من المستثنى منه، فعدم التبادر والتنافر دليل المجاز.

المقام الثاني: في غير المستغرق.

فاعلم أنّ الاستثناء الأقلّ من النّصف صحيح اتّفاقاً، واختلفوا في الأكثر والمساوي، فقليل بلزوم بقاء الأكثر، وقيل بجواز اخراج الأكثر، وقيل بجواز الاخراج الى النصف، وقيل بجواز الاخراج ما لم يصل الى حدّ الاستهجان، وقيل لا يجوز الا الأقلّ في العدد دون غيره، فيجوز أكرم بني تميم الا الجهال، وإن كان العالم منهم واحداً.

وثمرّة النزاع كما مرّ في جواز تخصيص الأكثر، والأصل الجواز عقلاً وعدم الجواز لغة، ومحلّ النزاع هو الجواز اللفظي، وفي مطلق الاستثناء الأعمّ من التقييدي، لكن الاشكال في أنّ النزاع هنا هل هو في صحّة استثناء الأكثر وعدمها من حيث الاستثناء، ومن جهة بحيث لا يكون صحّة جهة الاستثناء ملازماً لصحّة جهة المستثنى منه لو كان عاماً.

فلو قال أكرم العلماء، ثمّ استثنى الأكثر، لكان ذلك صحيحاً من حيث استعمال أداة الاستثناء والهيئة الاستثنائية في اخراج الأكثر، وإن كان المستثنى منه المستعمل في أقلّ أفراد غير صحيح لغة؛ لعدم جواز تخصيص الأكثر مثلاً، أمّ النزاع في صحّة الكلام المشتمل على الاستثناء المذكور، فينافي حينئذ بطلان المستثنى منه لغة.

فان قلنا بأنّ النزاع في جهة الاستثناء من حيث هو، فلا تناقض حينئذ بين قول المشهور هنا وفي بحث جواز تخصيص الأكثر؛ اذ لا تنافي بين صحّة الكلام من جهة وبطلانه من أخرى، فيكون ذلك وجهاً آخر في رفع التناقض، ولكن ظاهر كلماتهم الأخير، فلا يندفع التناقض من تلك الجهة.

إذا ظهر ذلك فهنا مرّحلتان:

الأولى: في سنخ صحّة استثناء الأكثر لغة.

والثانية: في أنّه على فرض الجواز هل يكون أداة الاستثناء حقيقة أم مجازاً.

أمّا الأولى، فالحقّ فيها الجواز، وإن اقتضى الأصل عدمه، ولا يلزم بقاء الأكثر، وذلك للوجوه الأربعة المتقدمة الدالة على جواز تخصيص الأكثر، مضافاً إلى أنّه بعد جواز المستغرق لغة في غير موارد الاستهجان، جاز غير المستغرق بالأولوية القطعية والاجماع المركّب، مضافاً إلى وقوع ذلك في الكتاب العزيز في قوله تعالى ﴿لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾^(١) ولا ريب أنّ الغاوين أكثر من الباقين، أمّا أولاً، فللحسن والعيان.

وأمّا ثانياً، فلقوله تعالى ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٢).

وأمّا ثالثاً، فلقوله تعالى حكاية عن إبليس ﴿وَلَا تُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ﴾^(٣).

فالغاوين إن كانوا أكثر ثبت المطلوب بالآية الأولى، وإن كانوا أقلّ والمخلصون أكثر ثبت المطلوب بالآية الأخير، فبإنضمام الآيتين يثبت جواز استثناء الأكثر.

(١) سورة الحجر: ٤٢.

(٢) سورة يوسف: ١٠٣.

(٣) سورة ص: ٨٢.

وفيه أنّه يمكن كونها متساويين، فلا يثبت جواز الأكثر، فلا بدّ من التمسك بأحد الوجهين السابقين.

وأما القول بأنّ المراد من العباد أعمّ من الجنّ والانس والملائكة، ومع ذلك يكون الباقي أكثر، أو القول بأنّ الاستثناء منقطع؛ لأنّ المراد من العباد في الآية الشريفة هم المخلصون في الواقع والظاهر، نظراً الى الاضافة اليه تعالى الدالة على التشريف الغير المتصور الا في المخلصين.

أو القول بأنّ الباقي هو الأكثر ملاحظة وإن كان الخارج أكثر في الواقع والخارج وذلك لأجل تشبيه المخلصين بالكلّ، وتنزيلهم منزلة الكلّ، وتنزيل الغاوين منزلة الأقلين والمعدومين، فيكون الباقي أكثر أيضاً بالنظر الى ملاحظة المتكلم، فكلّها ممّا لا يصغى اليه؛ لأنّ الكلّ خلاف الظاهر، والظاهر هو الحجّة ولا صارف عنه.

فالحقّ اذن الجواز، والتمسك في الجواز باتّفاق الفقهاء على الزام الواحد على من قال: لزيد على عشرة إلاّ تسعة، لا يدلّ على المطلوب كما هو ظاهر.

وكذا الحديث القدسي (كلّكم جائع الاّ من أطعمته)^(١) لا يدلّ على المطلوب؛ اذ المراد من الحديث ليس جعل الناس صنفين الجائع وغيره، وبيان أنّ من سوى من أطعمته جائع والباقي غير جائع، بل المراد حقيقة أنّه لا يقدر على الاطعام أحد الاّ أنا ففي الحقيقة يكون الباقي أكثر.

وأما المرحلة الثانية: فالحق فيها الحقيقة لوجهين:

(١) نحوه في مستدرک الوسائل ٧: ٢٠٤، ح ٣٨.

الأول: تنصيب أهل اللغة بأنّ (الّا) للاستثناء، ولا ريب أنّ لفظ الاستثناء مطلق الإخراج؛ للتبادر وعدم صحّة السلب، فلا يصحّ أن يقال: إن إخراج الأكثر ليس باستثناء، ولا ريب أنّ لفظ الاستثناء مطلق بالنسبة إلى أفراد من استثناء الأكثر والمساوي والأقلّ، أو مشكّك بالتشكيك البدوي، واذن لا يكون معنى قولهم (الّا) للاستثناء إلاّ أنّ (الّا) لمطلق الإخراج.

والقول بأنّه يحتمل أن يكون مرادهم كونه لبعض أقسام الاستثناء، فلا يدلّ قولهم هذا على أنّ (الّا) لمطلق الاستثناء، كما أنّ قولهم (هل) الاستفهام مثلاً لا يدلّ على أنّه لمطلق الاستفهام حتّى الغيري، مع أنّ لفظ الاستفهام لمطلق طلب الفهم أعمّ من النفسي والغيري.

فاسد؛ لأنّا قلنا نقول أنّ لفظ الاستثناء متواط بالنسبة إلى أقسامه، بخلاف لفظ الاستفهام بالنسبة إلى الغيري.

فان قلت: المتبادر من أدوات الاستثناء إخراج الأقلّ، فلو سمع من وراء الجدار له على عشرة الآ، مع عدم سماع القدر المخرج، لتبادر إلى ذهنه كون الخارج أقلّ.

قلنا: التبادر اطلاقى.

فان قلت: الأصل كونه وضعياً لأصالة عدم القرينة.

قلنا: نعم، لكن بعد ملاحظة ظاهر كلام اللّغوي يحصل التعارض بين أصالة وضعية التبادر وبين ظاهر كلام اللّغوي.

فنقول حينئذ: إمّا أن يكون المقطوع اتّحاد العرف واللّغة في نفس الأمر، أو يكون المقطوع تخالفهما، أو يكون الاتّحاد والتخالف مشكوكاً، فإن كان الأوّل لزم طرح الأصل؛ لأنّه فقاهتي وظاهر كلام اللّغوي اجتهادي فيؤول الأصل في التبادر الى الاطلاقي، ولا يؤول كلام اللّغوي الى ارادة بعض موارد الاستثناء.

أقول فان قلت: أنّك ربّ مقامات تحكم بطرح اللغة عند وجود المأخذ العرفي، فلم هنا تحكم بطرح العرف؟.

قلنا: إن كان طريقة العرف معلومة بطريق الاجتهاد أخذناها ان ثبت اتّحاد العرف واللّغة، وان لم يثبت الاتّحاد حكمنا بأخذها، وطرحنا أصالة عدم النّقل، فنحكم بأنّ له في اللّغة معنى وفي العرف معنى، إلّا أن يصير غلبة عدم النّقل بخصوص الضّمائم المقامية بحيث يحصل الظنّ بالاتّحاد، فيطرح اللغة أيضاً.

والحاصل أنّه على فرض اجتهدية العرف نحكم بأخذه مطلقاً: إمّا مع طرح اللّغة كما لو كان الاتّحاد مقطوعاً أم مظنوناً، بملاحظة أصالة عدم النّقل في خصوص المورد، وإمّا مع أخذ اللغة أيضاً، كما لو قطعنا بالاختلاف أو شككنا فيه مع عدم الظنّ بالاتّحاد، وأمّا اذا كان العرف فقاهتياً كما هنا، حيث ثبت الوضع في العرف بالأصل، فيقدم اللّغة فتأمل.

وإن كان الثاني، فيرتفع التعارض بينهما، ونعمل بالأمرين، ونحكم بأنّ معناه اللّغوي مطلق الاخراج والعرفي الاخراج الخاصّ، للتبادر بضميمة أصالة الوضعية.

وإن كان الثالث، فهو مشكل لاقتضاء كلام اللغوي حمل التبادر على الاطلاقي، واقتضاء أصالة الوضعية حمل كلام اللغوي على بعض صور الاستثناء، واقتضاء أصالة اتّحاد العرفية واللغة حذراً من النقل التوجيه في أحد الطرفين: إمّا الأصل الأوّل، وإمّا اللّغة.

لكن الحقّ أنّ شيئاً من أصل الاتّحاد وأصل الوضعية لا يكافئان ظاهر كلام اللغوي، فيؤخذ بظاهر كلامه، ويحكم بأنّ معنى اللغوي مطلق^(١) الاخراج وحينئذ لا بدّ من ترجيح أحد الأصلين: إمّا العمل على وضعية التبادر، والحكم باختلاف العرف واللّغة وطرح أصالة الاتّحاد، وإمّا طرح أصالة الوضعية والحكم بالاتّحاد، وبأنّ التبادر اطلاقي.

ولا يخفى أنّ الأرجح هو أصل الاتّحاد؛ لأنّ النقل أقلّ من التبادر الاطلاقي، ولأنّ ارتكاب النقل مستلزم لارتكاب حادثين: أحدهما رفع المؤانسة السابقة، والآخر حصول المؤانسة اللاحقة، فيقدّم أصل الاتّحاد، ويحكم باطلاقية التبادر. والثاني من الوجهين: تبادر مطلق الاخراج عند التخلية التامة، وعدم وجود المنافرة في اخراج الأكثر، كعدم منافرة اطلاق الانسان على ذي الرّأسين.

فالحقّ جواز استثناء الأكثر حقيقة، وليس للخصم ما يقول عليه الآ الأصل الذي لا يعارض الدّليل الاجتهادي، والآ الاستهجان، فان أريد به الاستهجان العقلي، فمسلّم في بعض الموارد، ولا يضرّ بالجواز اللغوي، وان أريد به الاستهجان اللغوي، فممنوع رأساً، فتدبّر في المقام فإنّه من مطارح الأفهام.

(١) في (خ): في مطلق.

ضابطة

هل العام المخصص حقيقة فى الباقي أم مجاز

وتنقيح البحث برسم مقدمات:

المقدمة الأولى: في بيان أمور:

الأول: في ان توقف دلالة اللفظ على معناه الحقيقي.

على فقد القرينة، كدلالة الأسد على الحيوان المفترس، هل هو لأجل كون عدم القرينة جزء الدالّ على المعنى الحقيقي، بمعنى أنّه جزء المقتضى، بأنّ يكون اللفظ مع ملاحظة عدم القرينة دالاً على معناه الحقيقي، دلالة كاشفة عن الارادة، أو لأجل كون عدم القرينة شرطاً لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي، أو لأجل كون القرينة من الموانع.

ومقتضى الاحتمال الأوّل أن لا يحصل الدلالة الآ بعد ملاحظة عدم القرينة، بأن يكون المقتضى للدلالة هو المركّب من اللفظ وعدم القرينة.

ومقتضى الثاني أن يكون المقتضى هو اللفظ فقط، لكن لا مستقلاً بل بشرط ملاحظة أنّ القرينة مفقودة، فيكون المقتضى اللفظ المشروط بنحو دخول التقييد وخروج القيد، ويحصل المعنى في الذهن حينئذ بعد ملاحظة عدم القرينة. ومقتضى الثالث كون المقتضى هو حاقّ اللفظ من دون احتياج الى ملاحظة شيء، بحيث لو أتى بالقرينة كأسد يرمى، لكان بين اللفظ والقرينة معارضة ومناقضة، بأن اقتضى اللفظ الحمل على الحقيقة والقرينة الحمل على المجاز.

وأما في الاحتمالين الأولين، فلا يحصل التعارض والتدافع عند مجيء القرينة على عن المجاز؛ لعدم وجود المقتضى للحقيقة حينئذ حتّى يصير معارضاً مع القرينة؛ اذ المفروض توقّف حصول المقتضى جزءاً أم شرطاً على عدم القرينة وملاحظة، فحيث وجد القرينة لم يتحقّق المقتضى للحقيقة حتّى يعارض مع غيره.

والحقّ الأخير، وذلك لحصول التعارض و التناقض عند وجود القرينة، وقد عرفت أنّ ذلك من لوازم الأخير، فإنّه عند التعمّق في العرف نجد التعارض بين ظاهر اللفظ وقرينة المجاز، فقد يرجّح بعد التعارض جانب المجاز؛ لكونه أصرح كما في أسد يرمى، وقد يرجّح جانب الحقيقة، وقد لا يرجّح شيء من الطرفين، كالمجاز المشهور على القول بالوقف.

مضافاً الى أنّهم يسمّون قرائن المجازات بالصارفة، وذلك كاشف عن أنّها مانعة، مضافاً الى أنّهم اتّفقوا على رفع التناقض في باب الاستثناء، وذلك لا يكون إلّا اذا كان الاستثناء مانعاً.

ثمّ أنّه قد يقال: إنّ ثمرّة كون عدم القرينة جزءاً أم شرطاً، أم وجودها مانعاً، تظهر في صورة الشكّ في وجود القرينة.

فان قلنا بأنّ عدمها جزء أم شرط، صار الشكّ في القرينة شكّاً في وجود المقتضى، ولا يمكن حينئذ الحكم بارادة الحقيقة؛ لأنّ الأصل عدم وجود المقتضى.

وأما اذا كان وجودها مانعاً، فالشكّ في وجودها يصير شكّاً في وجود المانع بعد القطع بوجود المقتضى، فيقال الأصل عدم وجود المانع، فيحكم بالحقيقة لوجود المقتضى بالفرض وفقد المانع بالأصل.

وفيه نظر؛ اذ الشكّ في القرينة إمّا بطريق الشكّ في حدوث القرينة، أو بطريق الشكّ في كون الشيء الحادث قرينة، وعلى التقديرين لا ثمرّة في البين.

أما في الأول من الاحتمالين، أي الشك في حدوث القرينة، فلجريان أصالة
العدم فيه، سواء كان عدم القرينة جزءاً أم شرطاً أم وجودها مانعاً، أما على كونها
مانعة فلما اعترف به القائل، أما كون عدمها جزءاً أم شرطاً، فلأن الأصل حينئذ
وجود المقتضى أي عدم القرينة، فإن المقتضى حينئذ أمر عدمي، والأصل أيضاً
العدم وليس وجودياً حتى يقال الأصل عدم وجود المقتضى، بل وجود المقتضى
حينئذ مطابق للأصل، فإن جزء المقتضى أو شرطه أمر عدمي، والأصل وجوده،
أي تحقق العدم، فيجري أصالة عدم القرينة، سواء كانت القرينة مانعة، أم
عدمها جزءاً أم شرطاً.

فعلى جميع الاحتمالات يحكم بفقد القرينة للأصل، ويحكم بالحقيقة: إما لأن
الأصل فقد المانع، أو لأن الأصل وجود المقتضى في خصوص المقام.

وأما في الثاني من الاحتمالين، أي الشك في كون الحادث قرينة، فلا يجري
الأصل على شيء من الاحتمالات لأن الشك في الحادث، فلا ثمرة في البين.

فان قلت: الثمرة صحيحة؛ اذ لو شك في حدوث القرينة على فرض كونها
مانعة حكم بعدمها للأصل، ويحكم بارادة الحقيقة، وعلى فرض كون عدمها
جزءاً للمقتضى أم شرطاً يجري الأصل أيضاً، لكنه معارض بمثله، وهو أصالة
عدم وجود المقتضى.

فنقول: مقتضى أصالة عدم القرينة تحقق المقتضى والمقتضى، ومقتضى
أصالة عدم وجود المقتضى لكون وجوده مشكوكاً للشك في المقتضى عدم تحقق
المقتضى والمقتضى معاً فتعارض الأصلان، فيتوقف ولا يمكن الحكم بالحقيقة،
بخلاف الفرض الأول، فالثمرّة موجودة.

قلنا أولاً: أنَّ التعارض موجود في المقامين؛ لأنَّ الشكَّ في المقتضى كما ينشأ من الشكَّ في المقتضى كذا ينشأ من الشكَّ في وجود المانع أيضاً، فيلزم الوقف، وعلى كلِّ الفروض فلا ثمرة.

وثانياً: أنَّ استصحاب عدم القرينة مزيل لاستصحاب عدم المقتضى، فيقدّم عليه، فلا توقّف في شيء من الفروض، فلا ثمرة.

الثاني: هل يكون وجود القرينة في المجاز من باب وجود المقتضى للدلالة على المعنى المجازي أم لا؟ فيه وجوه.

يمكن أن يكون المقتضى للدلالة على المجاز هو لفظ الأسد مثلاً في أسد يرمى، ويكون عدم القرينة من الموانع، ولازم ذلك أن يكون الشخص بمجرد الالتفات الى الأسد ملتفتاً الى المعنى المجازي، وان لم يكن ملتفتاً الى فقد القرينة أو وجودها، لكن بعد التفاته الى عدم القرينة يكون ممنوعاً من الحمل على المعنى المجازي.

ويمكن أن يكون المقتضى للدلالة على المجاز هو القرينة، كيرمى في المثال، لكن يكون عدم وجود لفظ الأسد من موانع ارادة المجاز عن يرمى.

ويمكن أن يكون المقتضى للمجاز مركباً من اللفظ والقرينة، بأن يكون كلٌّ منهما جزء من المقتضى.

ويمكن أن يكون المقتضى هو لفظ الأسد، بشرط القرينة، فيكون القرينة شرطاً للمقتضى، ويمكن عكس ذلك.

أما الاحتمال الأول، فقد ظهر فسادُه مما مرَّ في الأمر الأول، فإن مقتضى ذلك صيرورة المعنى المجازي قرينة حقيقية، وهو خلاف طريق العرف وخلاف الفرض.

وأما الاحتمال الثاني، فكذلك؛ لأنَّهم عرفوا المجاز بأنَّه استعمال اللَّفْظ في غير ما وضع له، ولازم ذلك ارادة المجاز من الأسد لا من يرمى، فكيف يكون مقتضياً للدلالة^(١) على المعنى المجازي والدال عليه هو يرمى.

وأما الاحتمال الثالث والرابع والخامس التي دار الأمر بينها بعد بطلان الأولين، فنقول فيها: أنَّ دوران الأمر بين تلك الثلاثة إمَّا من جهة دوران ارادة معنى المجازي بينها، بمعنى أنَّنا لا ندري ان ارادة المعنى المجازي هل هي من اللفظ أم القرينة أم المركَّب، وإمَّا من جهة دوران الأمر الكاشف عن ارادة المتكلِّم المعنى المجازي بينها، فلا ندري أنَّ الكاشف عن ارادة المجاز من اللَّفْظ هل هو نفس اللفظ أم القرينة أم المركَّب.

نأن وقع الكلام في الجهة الأولى، فالحقَّ فيها أنَّ ارادة المعنى المجازي انما هي من اللَّفْظ للتبادر العرفي، ولدلالة تعريف المجاز بأنَّه اللَّفْظ المستعمل في غير ما وضع له عليه؛ لأنَّ المجاز هنا هو الأسد لا القرينة ولا المركَّب، وتنقيح ذلك غاية الوضوح اذا كانت القرينة عقلية.

وان وقع الكلام في الجهة الثانية، فالحقَّ فيها التفصيل.

(١) في (خ): مقتضى الدلالة.

بيانه: انّ المجاز يحتاج أولاً الى قرينة صارفة دالة على عدم ارادة المعنى الحقيقي، ثمّ يحتاج الى قرينة دالة على ارادة معنى من المعاني المجازية أي سنخ المجاز، وهي العقل الحاكم بأنّه بعد عدم ارادة الحقيقة لا بدّ من ارادة المجاز لثلا يلغو كلام الحكيم، ثمّ بعد حكم العقل اجمالاً بارادة معنى مجازي لا بدّ من قرينة معينة لشخص المجاز، كما أنّ العقل عين سنخ المجاز، وتلك القرينة المعينة لشخص المجاز إمّا هي وحدة المجاز ونحوها، ففي مثل ذلك المقام يكون الكاشف عن ارادة المعنى المجازي القرينة حقيقة لا اللفظ ولا المركّب.

وأما اذا كان تلك القرينة مثل الأقربة الى الحقيقة عند تعدّد المجاز، فالكاشف عن ارادة المجاز حينئذ هو القرينة الأقربة بعد ملاحظة اللفظ والمعنى الحقيقي، وأنّ هذا أقرب اليه، فيكون لللفظ حينئذ دخل في الكشف لأجل الحاجة الى ملاحظة زيادة على ملاحظة العلاقة بين الحقيقة والمجاز، فالكاشف حينئذ هو المركّب، فالمقامات مختلفة.

لكن بقي الاشكال في أنّه في مثل قولنا أكرم العلماء إلّا زيداً، الكاشف عن ارادة الباقي بعد اخراج زيد هو اللفظ نفسه؛ لأنّ الاستثناء لا يدلّ الآ على عدم ارادة زيد، وأمّا أنّ الباقي بأجمعها مرادة دون ساير المراتب، فلا يدلّ عليه قولنا إلّا زيداً؛ لأنّ اخراج زيد أعمّ من ارادة جميع الباقي أو بعضه، فيكون الكاشف عن ارادة جميع الباقي هو نفس اللفظ بفهم العرف وحكم الوجدان، ففي مثل أكرم العلماء إلّا زيداً دالتان ومدلولان يستفاد نفى زيد من الاستثناء، وارادة الباقي من العلماء، ونحوه الجمل التعليقية، كأكرم زيداً ان جاءك بعد قيام دليل

على عدم ارادة المفهوم، فالمعین لارادة المنطوق هو نفس الجملة، فانّها استفيد منها شيثان المنطوق والمفهوم، وبعد ارتفاع أحدهما بالقرينة بقى الآخر بالاستفادة التي كانت أولاً بالنسبة الى الباقي.

ويشهد به كلماتهم في مثل المقامات، بأنّ المعارض قد رفع المفهوم وبقي الجزء الآخر سليماً عن المعارض، فيستندون في بقاء الجزء الآخر الى نفس اللفظ وعدم وجود المعارض بالنسبة اليه، بعين ما لو كان هناك دليلاً مستقلاً رفع المعارض أحدهما وسلم الآخر عنه، وهذا كاشف عن أنّ المعين لارادة البعض الآخر من المدلول فيما كان دليل واحد ذو دلالات كالعامّ المخصّص، والجملة التعليقية المفيدة لمفهوم الموافقة أو المخالفة هو نفس ذلك الدليل عندهم، كما في الدليلين المستقلين فتأمل.

الثالث: من الأمور في القرائن المعينة وهي في المشتركات اللفظية، فاعلم أنّ الدالّ على المعنى في مثل قولنا (عين باكية) هو نفس اللفظ، والدالّ على ارادة معنى من المعاني أيضاً هو نفس اللفظ، فإنّ لفظ العين بمجرد تلفظه يدلّ على كلّ معانيه، ويدلّ بالوضع أيضاً على أنّ واحداً منها مراد المتكلم، لكن المعين لذلك هو قوله (باكية) فالقرينة أنّها هي لتعيين^(١) شخص المراد مع تلك المعاني المعلومة اجمالاً، نعم لو قلنا بظهور المشترك في كلّ معانيه، لصار شأن المشتركات شأن العمومات، لكنّه خلاف الظاهر.

فالحقّ أنّ التعيين أنّها هو من القرينة صرفاً، لا من اللفظ، ولا من المركّب.

(١) في (خ): لتعين.

الرابع: من الأمور في القرائن المفهّمة، فاعلم أنّ هذه القرينة أنّها هي في المشتركات المعنويّة، فإنّ استعمل المطلق وأريد منه المعنى الحقيقي أي الطبيعة، ولم يكن الفرد منظوراً من اللفظ أصلاً، ولكن دلّ قرينة على أنّ تلك الطّبيعة وجدت في ضمن الفرد الفلانيّ، فتلك القرينة تسمّى مفهّمة، ويكون ارادة الفرد المعيّن وتعيينه من القرينة ليس الآ، لا من اللفظ ولا من المركّب.

وكذلك الدّلالة على سنخ وجود الكلّي في ضمن فرد خارجي أنّها هي أيضاً من القرينة لا من اللفظ، ففي مثل قولك (جاء رجل) ليس اللفظ مستعملاً الآ في الطبيعة، وقولنا (جاء) يدلّ على تحقّق تلك الطبيعة في ضمن جزئي خارجي، وبعد ذلك يجيئ قرينة أخرى تعيّن ذلك الفرد الخارجي، فتلك القرينة الخارجية الخارجة عن مدلول اللفظ يسمّى قرينة مفهّمة.

وان استعمل المطلق وأريد به خصوص ذلك الفرد من اللفظ مجازاً، فهو يصير من باب المجازات، ويصير القرينة من الصوارف، لكن هنا يصير المعيّن للفرد والكاشف عنه هو القرينة لا اللفظ ولا المركّب، كما إذا كان القرينة في المجازات هي الوحدة.

المقدّمة الثانية: في رفع التناقض الوارد في الاستثناء.

فإنّ القائل بمجرّد قوله (له على عشرة) ثبت مجموع العشرة في ذمّته ظاهراً، ثمّ بعد قوله (الآ ثلاثة) أنكر بعضاً من العشرة، فأثبت أولاً الإيجاب الكلّي ثمّ رفعه، وهذا تناقض.

وأما وجه تخصيصهم النزاع في رفع التناقض بمبحث الاستثناء، مع ان التناقض الظاهري وارد في جميع المخصصات بل كل المجازات، هو أن النزاع في الاستثناء في رفع التناقض إنما هو في أن التناقض والمعادنة بين الاستثناء واردة الحقيقة من المستثنى منه موجود أم لا، فأثبت بعض المعاندة، وحكم بمجازية المستثنى منه، وأنكرها بعض وحكم بحقيقته، وهذا النزاع لا يمكن جريانه في مثل أسد يرمى، ومهزول الفصيل، وكثير الرماد، وجرى الميزاب، ونحوها.

والحاصل أن النزاع هنا ليس في أن الاستثناء على فرض المعاندة للحقيقة قابل للصرف أم لا، كما أن النزاع في المجاز المشهور والأمر الوارد عقيب الحظر إنما هو في ذلك، أي في قابلية الصرف بعد وجود التعاند بين الحقيقة والشهرة، أو الوقوع عقيب الحظر والنزاع في أن هذين المتعارضين أيهما أقوى، ولكن فيما نحن فيه نفس وجود الصغرى أي التعارض والتعاند مشكوكة، والآ فعلی فرض التعارض لا ريب في قابلية الاستثناء للصرف كما في أسد يرمى.

وكذا ليس النزاع هنا في محل الصرف بعد القطع به، بل النزاع إنما هو في سنخ وجود التعاند، ولا ريب أن هذا لا يجري في كل الموارد.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنهم اختلفوا في كيفية رفع التناقض الظاهري في الاستثناء على أقوال، فالقاضي على أن مجموع العشرة الآ ثلاثة اسم للسبعة، فلها اسمان مفرد ومركب، فلا تناقض أصلاً حتى في الظاهر، فأنكر الصغرى رأساً.

وأكثر المتأخرين ومنهم السكاكي على أن المراد بالعشرة السبعة، وحرف الاستثناء قرينة المجاز والعلامة على أن المراد بالعشرة معناها الحقيقي، ثم

أُخرجت الثلاثة بحرف الاستثناء، ثمَّ اسند الحكم الى الباقي، فليس في الكلام إلا اسناد واحد واقعي فلا تناقض.

وقال بعض: ولك أن تريد أنّه مخرج من النسبة الى التعدّد، بأن تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه، فتأتي بالاستثناء والاخراج من النسبة ولا تناقض؛ لأنّ الكذب صفة النسبة المتعلّقة بالاعتقاد، ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد، بل قصدت النسبة لتخرج منه شيئاً ثمّ تفيد الاعتقاد انتهى.

ومراده أنّ مثل (له على عشرة الآ ثلاثة) فيه اسنادان: ظاهري غير مطابق للاعتقاد، وواقعي مطابق للاعتقاد إمّا الظاهري فهو متعلّق بمجموع العشرة، بمعنى أنّه أراد من العشرة معناها الحقيقي وأسند اليها الحكم ظاهراً، أي بارادة ظاهرية غير مطابقة للاعتقاد، نحو الارادة الحاصلة للمتكلم في الجمل الكذبيّة، وإنّما فعل ذلك للاخراج منه، ثمّ بعد الاخراج اسند الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الباقي وأتى بذلك كاشفاً وهو الاستثناء.

والفرق بين هذا والمشهور أنّهم يقولون بأنّ العام مجاز، وهذا يقول حقيقة كالعلامة، والفرق بينه وبين قول العلامة أنّ العلامة لا يقول بالاسناد الظاهري، بل الاسناد عنده واحد بالنسبة الى الباقي.

ثمّ إنّ قول المشهور فاسد؛ لأنّه مستلزم لأحد المحذورين: إمّا الاستخدام، وإمّا التسلسل في مثل اشترت الجارية الآ نصفها؛ لأنّ ضمير نصفها إن رجع الى جميع الجارية أي معناه الحقيقي، لزم الاستخدام؛ لأنّ الضمير حقيقة فيما كان مراداً من المرجع بارادة واقعية، أم ظاهرية حقيقية، أم مجازية، وهاهنا ليس المراد من الجارية معناها الحقيقي على القول المشهور لا ظاهراً ولا واقعاً.

وتوهم أنّ الضمير حقيقة فيما يكون المرجع حقيقة فيه، فلا يكون في الضمير مخالفة الظاهر.

مدفوع بأنّ الظاهر من أكرم العلماء وأخلعهم بعد قيام دليل على أنّ المراد من العلماء هو الخاشعون منهم لا غير أنّها هو رجوع الضمير في قوله (وأخلعهم) الى العلماء الخاشعين لا كلّ العلماء مع أنّه لو كان حقيقة فيما كان المرجع حقيقة الظاهر رجوعه الى كلّ العلماء وليس كذلك، فالاستخدام وارد على المشهور على هذين التقديرين وهو مجاز، فلا بدّ أن يكون خلاف الظاهر، مع أنّنا لا نرى خلاف الظاهر في اشترت الجارية الآنصفها بالنسبة الى الضمير.

وان رجع الى ما هو المراد من الجارية، بأنّ يكون الاستثناء عن المراد، لزم التسلسل لأنّه اذا كان المراد بالجارية النصف، ثمّ أخرج النصف بقوله (الآنصفها) عن المراد وهو النصف، لكان المراد حينئذ من الجارية لمن أراد رفع التناقض الربع، واذا كان المراد الربع، فيكون الاستثناء من الربع اذ المفروض أنّ الاستثناء من المراد، فلا بدّ من اخراج نصف المراد وهو الربع، فيكون المراد من الجارية الثمن، فلا بدّ من اخراج النصف عنه ليكون الاستثناء من المراد، فيبقى نصف الثمن بعد الاخراج، ويكون هو المراد من الجارية، فلا بدّ من الاستثناء منه، وهكذا.

فمذهب المشهور فاسد، مع أنّه مخالف للأصل من وجهين: من جهة ارتكاب المجاز في العامّ، ومن جهة أداة الاستثناء؛ لأنّ الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل وأداة الاستثناء للاخراج بنصّ اللغوي، وعلى هذا المذهب لا اخراج

حقيقة؛ اذ المفروض أن المراد من العام أولاً هو الباقي، وليس ظاهره مراداً لا ظاهراً ولا واقعاً.

وحمل كلامهم على أن المراد هو الاخراج الظاهري أي في نظر المخاطب، خلاف الظاهر.

ومذهب العلامة فاسد؛ لأنه مخالف للأصل من وجهين:

الأول من حيث الهيئة التركيبية؛ لأنّ ظاهر أكرم العلماء إلاّ زيداً، هو تعلق الاسناد أولاً ثمّ الاخراج لا العكس، نعم لو قال: العلماء أخرج منهم زيداً وأكرم من سواه، لكان الظاهر الاسناد بعد الاخراج، لكنّه خارج عن محلّ الكلام.

الثاني: أنّ لفظ (الاّ) حينئذ يكون للوصف لا الاخراج، فالمعنى أنّ العشرة الموصوفة بخروج الثلاثة (له على) وهذا خلاف الظاهر في وضع (الاّ) وعلى هذا لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيّاً، وهو خلاف الحقّ.

ومذهب القاضي فاسد؛ لأنّه ان اراد من كون عشرة الاّ ثلاثة اسماً للسبعة أنّها كالسبعة في الدلالة، بمعنى أنّ جزء اللفظ لا يدلّ على جزء المعنى، فهو مع أنّه بيّن الفساد بحكم التبادر مخالف للأصل، أي أصالة عدم الوضع الجديد لذلك التركيب.

وان أراد غير ذلك، فيكون مرجع قوله الى أحد الأقوال الأخر، فإن كان مرجعه الى المختار فنعم الوفاق، والاّ ورد عليه ما ورد على القولين الآخرين.

فالحقّ اذن القول الأخير لوجوه:

الأول: أنَّ المتبادر من ذلك التركيب هو ما ذكرناه بحكم الوجدان.

الثاني: أنَّه الموافق للأصل؛ اذ لا مجاز فيه أصلاً لا في العام، ولا في الاستثناء، ولا في الهيئة التركيبية.

فان قلت: المتبادر من اكرم العلماء هو تعلق الاسناد بالجميع واقعاً لا ظاهراً، مع أنَّك قلت انَّ الاسناد ظاهري لا واقعي، وهو خلاف الظاهر، فهو خلاف الأصل لكونه مجازاً.

قلنا: وإن كان الظاهر هو كون الاسناد حقيقياً إلا أنَّ خلاف الحقيقي أعني الاسناد المخالف للواقع ليس مجازاً، إلاَّ أنَّه خلاف الظاهر من فرد الحقيقة، ووجه عدم مجازيته أنَّه لو كان ذلك مجازاً لزم كون القضايا الكذبية نحو زيد قائم مجازات، مع أنَّها حقايق قطعاً، فظهر أنَّ كون الاسناد ظاهرياً لا يخرج عن الحقيقة، وإن كان خلاف الظاهر، إلاَّ أنَّ خلاف الظاهر الذي ارتكبه القوم من المجازية في إحدى الثلاثة أقوى في عدم الظهور، فتأمل.

الثالث: أنَّ القول بمجازية العام مستلزم أما للاستخدام، أو التسلسل^(١)، وإما بقاء التناقض بحاله في مثل اشترت الجارية الآ نصفها كما مرّ، وأما على مذهبنا، فلا لرجوع ضمير نصفها الى المعنى الحقيقي الذي هو مراد ظاهراً عند المتكلم فلا استخدام، وهذا القدر يكفى في حقيقة الضمير، لكن هذا الدليل أنَّما يرد على المشهور فقط.

(١) في (خ): للتسلسل.

فان قلت: يردّ عليك وعلى العلامة عدم كون الاستثناء تخصيصاً؛ لأنّ التخصيص قصر العامّ على بعض ما يتناوله، وأتما قد أبقيتما العامّ على حقيقته وما قصرتماه على بعض أفرادها، فلا يكون تخصيصاً، مع أنّه تخصيص قطعاً.

قلنا: هذا يتمّ على تعريف المشهور للتخصيص، وأمّا على المختار من أنّ التخصيص قصر العامّ، أو حكم العامّ على بعض ما يتناوله، فلا لأنّ الحكم المطابق للاعتقاد مقصود على بعض الأفراد.

ثمّ اعلم أنّ مراد القاضى من قوله (أنّ عشرة الآ ثلاثة اسم للسبعة إن كان) أنّ السبعة تستفاد من ذلك المجموع المركّب مع بقاء دلالة الأجزاء بحالها، و عدم طريان وضع جديد للمركّب، فمرجعه الى قول العلامة، فإنّ على قوله يستفاد السبعة من المركّب، بخلاف قول المشهور، فإنّ السبعة عندهم يراد من العامّ ويكشف عنه الاستثناء، وكذا على المختار؛ لأنّ السبعة تحصل من المركّب، بل من العامّ فى ضمن ارادة الجميع بالنحو الذي مرّ.

وأما على مذهب العلامة، فيستفاد هذا المعنى أعني قولنا عشرة موصوفة بخروج الثلاثة عنها من المركّب بطريق يكون الاسناد بعد الاخبار.

وإن كان مراده طريان الوضع الجديد: إمّا بطريق الاعلام كعبد الله فهو بين الفساد، وإمّا بطريق ساير المركّبات لكن مع وضع جديد فى المركّب للباقي، فهو أيضاً فاسد؛ للغوية هذا الوضع الأخير بعد استفادة هذا المعنى بلا هذا الوضع من ضمّ المفردات كما فى سائر المركّبات، مع أنّ طريان وضع المركّب للباقي بأحد الطريقتين يستدعي أوضاعاً لا تتناهى للسبعة مثلاً، إلّا أن يقول بأنّ الوضع نوعي، بأن وضع الواضع المركّب من الاستثناء والمستثنى منه، أو من المخرج

والمخرج منه، وان لم يكن استثناء للباقي، لكنك خير بأن الظاهر كون مراد القاضي هو الأوّل؛ لوضوح فساد الأخيرين، فمحضّل الأقوال ثلاثة.

وأما الصفة المخصّصة نحو أكرم العلماء الخاشعين، فالحقّ فيه أنّ العلماء بحكم التبادر هنا مستعمل في الباقي على سبيل العهد، وهو مع ذلك حقيقة، أمّا كونه مستعملاً في الباقي فللتبادر مضافاً إلى ان التبادر في نحو اكرم العلماء الصّالحين وأخلعهم رجوع الضمير إلى الصّالحين من العلماء، ولا تنافر أيضاً. ولو كان العامّ مستعملاً لا في الباقي، لكان الظاهر الرجوع إلى الجميع؛ لأنّ الاستخدام خلاف الظاهر، فيكون الرجوع إلى الباقي على هذا استخداماً مخالفاً للظاهر، مع أنّه ليس خلاف الظاهر، فظهر أنّ المستعمل فيه هو الباقي ولا استخدام.

فان قلت: فما تقول في مثل أكرم بني تميم الطوال وأمّا القصار منهم فلا تكريمهم، فان الضمير في (منهم) هنا راجع إلى الجميع بالتبادر من غير تنافر، فهذا يكشف عن كون المستعمل فيه هو الجميع والّا لزم الاستخدام الذي هو خلاف الظاهر في الرجوع إلى الجميع، ولا خلاف ظاهراً في هذا الكلام. كـ

قلنا: القرينة هنا على الرجوع إلى الجميع موجودة، والتنافر ولزوم الاستخدام ظاهر، وأمّا كونه حقيقة فلما مرّ في أوّل مباحث العامّ من أنّ الجمع المحلّ باللام حقيقة في استغراق ما يراد من الكلام وان كان عهداً خارجياً، كأكرم هؤلاء العلماء، وهاهنا أيضاً العهد موجود، والاستغراق بالنسبة إلى المعهود حاصل فلا مجاز، فتأمّل.

وأما الشرط والغاية، فليسا من المخصّصات حقيقة وان عدّوهما منها، بل هما من المقيدات لإطلاق الاسناد، فلا ربط لهما بالمقام.

وأما بدل البعض، فكالاستثناء في أنَّ المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي، بل الأمر هنا أظهر، نحو أكرم العلماء إلا بعضهم.

وأما المنفصلات من المخصّصات من العقلية والسمعية، فالحق فيها أن المستعمل فيه هو الباقي مجازاً للتبادر، ويكشف عنه المخصّص الآتي بعد الكلام الأوّل.

المقدّمة الثالثة: في تحرير محلّ النزاع، وفيه جهات:

الأولى: هل النزاع في هذه الضابطة مختصّ بالقائلين بوضع الألفاظ للعموم فقط أم يعمهم والقائلين بالاشتراك، أو الحقيقة في الخصوص فقط؟ وجهان أقواهما الأوّل؛ إذ لا ريب في كون العام حقيقة في الباقي على القولين الأخيرين.

الثانية: هل النزاع هنا في حقيقة العام ومجازيته أم الباقي حتى يكون مجازاً قولاً واحداً صغري، بمعنى أنَّ نزاعهم في أنَّ المستعمل فيه هو الجميع حتى يكون حقيقة قولاً واحداً أم الباقي حتى يكون مجازاً قولاً واحداً، أم على فرض الصغرى أي كون الاستعمال في الباقي نازعوا في كونه حقيقة أم مجازاً؟ وجهان.

يشهد على الأخير ظاهر عنواناتهم بمثل قولهم هل العام المخصّص حقيقة في الباقي أم مجاز؟ كما يشهد به أيضاً قول المفصّل هنا بأنّه حقيقة في تناوله ومجاز في اقتصاره.

ويشهد على الأوّل نزاعهم في الاستثناء في رفع التناقض في أنَّ المستعمل فيه هو الجميع أو الباقي، فتمسك بعض القائلين بالحقيقة هنا بأنّ العام قد استعمل في معناه الحقيقي وهو الجميع، فالحقّ إذن أنَّ النزاع واقع في الصغرى والكبرى معاً.

الثالثة: هل النزاع هنا في كلّ انواع المخصّصات أم مختصّ بغير الاستثناء؟ يشهد على الأوّل اطلاق العنوانات، وقول المفصّل بين الاستثناء وبدل البعض وغيرهما.

ويشهد على الأخير أي على خروج الاستثناء، نزاعهم من حيث الصّغرى في خصوص الاستثناء في رفع التناقض، فدخوله في النزاع هنا الذي هو عامّ بالنسبة الى الصغرى والكبرى، تكرار للنزاع في الاستثناء من حيث الصغرى، مضافاً الى أنّ من جملة الأقوال في الاستثناء قول القاضي ولم يذكره هنا، فلا يكون الاستثناء داخلاً هنا، ومن جملة الأقوال هنا الحقيقة والمجازية من الجهتين، ولم يذكروا ذلك في بحث الاستثناء، فلا يكون الاستثناء داخلاً هنا.

لكن الحقّ دخول الاستثناء في هذا النزاع من حيث الكبرى فقط، كما أنّ النزاع في رفع تناقض الاستثناء من حيث الصغرى فقط، وتعميمنا النزاع هنا بالنسبة الى الصغرى والكبرى أنّها هو في الجملة لا مطلقاً، فلا يلزم من الدخول تكرار.

ومن هنا ظهر وجه عدم ذكر قول المفصّل من الجهتين في بحث الاستثناء؛ لأنّ هذا التفصيل أنّها هو في جهة الكبرى، والنزاع في بحث الاستثناء أنّها هو مختصّ بجهة الصغرى.

وأما عدم تعرّضهم قول القاضي هنا، فهو لأجل كون مرجع قوله الى قول العلامة المستلزم للقول بالحقيقة في النزاع الصغروي، فلا بأس بعدم ذكر قول القاضي هنا بخصوصه بعد ذكر القول بالحقيقة.

فان قلت: فلم ذكروه هناك لا هنا، فإمّا ان يذكروه في المقامين، أو يتركوه في المقامين، والرجوع الى قول العلامة مشترك الورد.

قلنا: لما كان قول القاضي لهم مشتبهاً، فلم يعلموا أنّ مراده وضع المركّب كعبد الله، أم مراده مراد العلامة، فذكروا قوله مع الاشتباه في بحث رفع التناقض لحصول الغرض الأصلي، وهو رفع التناقض على كلا الاحتمالين، فلا يضر ذكره هناك وجعله قولاً مستقلاً، وتركوه هنا لكون ذكره مشعراً بقول آخر غير سائر الأقوال، وهو القول بحقيقة الهيئة التركيبية لا لفظ العام، ولم يكن القول بذلك من القاضي يقينياً لهم، فتركوا ذكره، فالحقّ عموم النزاع للاستثناء من حيث الصغرى.

الجهة الرَّابعة: هل النزاع هنا في استعمال لفظ العامّ و كونه حقيقة أم مجازاً، أم النزاع في حقيقة الهيئة التركيبية ومجازيتها، فلا يكون لفظ العامّ حقيقة ولا مجازاً؟ قيل: ويظهر من بعض الحقيقة في الهيئة التركيبية، والحقّ كون النزاع في لفظ العامّ لظاهر العنوانات، ولعدم التعرّض لذكر قول القاضي هنا.

المقدّمة الرَّابعة: ثمرة النزاع تظهر في موارد:

منها: أنّه لو قلنا بأنّ العامّ المخصّص حقيقة في الباقي، لكان الأصل صحّة تخصيص العام الى الواحد، ولو قلنا أنّه مجاز فيه، فالأصل عدم صحّته الى أن يقوم عليها دليل.

بيانه: أنّه على الأوّل يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي، فالمتّضى للاستعمال موجود والمانع عنه مفقود؛ اذ المانع لو تحقّق فأنّما يمنع عن الحقيقة،

وهو خلاف الفرض، فيكون الأصل الجواز، بل الجواز يكون اجتهادياً؛ لما ذكر من عدم تصوّر طريان المانع على هذا الفرض.

وأما على الثاني، فإنّ اشترطنا نقل الأحاد، أو اقتصرنا على مورد الاستقراء، فالأصل حينئذ عدم الجواز، وإن قلنا بكفاية نوع العلاقة وانقلاب الأصل الأوّل رأساً فالأصل أيضاً الجواز كما على القول بالحقيقة، لكن بينهما أيضاً فرق من وجهين:

الأوّل: لزوم الفحص عن الدليل الوارد على الأصل على المجازية دون الحقيقة، لكون هذا اجتهادياً كما في سائر الحقائق والأصل فقاهتياً:

الثاني: أنّه يتصوّر عروض المانع عن الجواز بناءً على المجاز دون الحقيقة لما مرّ.

وفيه أنّ هذا لا يتمّ على إطلاقه أمّا على قول القاضي فإنّ قلنا إنّ مراده طريان الوضع الجديد على الهيئة التركيبية للباقي، فلأنّ القول في رفع التناقض بأنّ الكل موضوع للباقي لا يستلزم من حيث هو كون كلّ مركّب موضوعاً للباقي حتّى إذا كان الباقي واحداً، وإن فرضنا قول القاضي بذلك على الإطلاق لا إطلاق كلامه إن قلنا بانصرافه، لكن هذا القول لذاته لا يستلزم ذلك.

وأما على قول العلامة أو القاضي إنّ قلنا بأنّ مرجع كلامه الى كلام العلامة فلأنّ القول بالحقيقة في العامّ لأجل استعماله في معناه الحقيقي أنّها يرفع المانع عن التخصيص الى الواحد من حيث لفظ العامّ، لكن المانع من جهة أخرى يتصوّر؛ إذ قد عرفت أنّه يلزم عليه المجاز في الهيئة التركيبية وفي أداة الاستثناء، فيمكن

منع جواز التجوُّز فيهما بطريق التخصيص الى الواحد، فلا يصحّ القول بترتب الثمرة المذكورة على القول بالحقيقة والمجاز على الاطلاق، نعم على المختار من كون الكلام بجميع أجزائه حقيقة من العامّ والهيئة والأداة يصحّ ذلك.

فالحقّ أن يقال بوجود الثمرة المذكورة بين القول المختار وسائر الأقوال، اللهمّ إلا أن يقال بترتب الثمرة المذكورة بين مطلق القول بالحقيقة وبين القول بالمجاز كما ذكروا أولاً، لرجوع قول القاضي كما مرّ الى قول العلامة، وعلى قول العلامة المقتضى للجواز وهو الحقيقة موجود، والمانع المتصوّر إمّا المجازية في الهيئة، وإمّا المجازية في أداة الاستثناء وهي الآ، وإمّا المجازية فيهما، وشيء من المذكورات غير قابل للمنع والمانعية.

أمّا المجاز في الهيئة، فلمنع كونها موضوعة في مثل ما نحن فيه، أي فيما سوى المركّبات الاضافية بوضع على حدة للأصل، بل الوضع أنّها هو للمفردات والمركّب يفهم قهراً بعد التركيب، فلا يتصوّر المجاز في الهيئة؛ اذ لا وضع لها فتأمّل.

سَلَّمْنَا المجازية، لكن تلك الجهة غير مانعة عن جواز التخصيص الى الواحد بالوافق، ويشهد عليه عدم تمسّك أحد في منتهى التخصيص في عدم الجواز بتلك الجهة.

سَلَّمْنَا عدم الوفاق، لكن الدليل القطعي موجود على عدم مانعية نحو ذلك المجاز لوقوعها^(١) كثيراً في الهيئات التركيبية، فكثيراً ما يسند الحكم الى شيء

(١) في (خ): لوقوعه.

ظاهراً، ثمَّ يسند الى خلاف الظاهر، كما في بدل الغلط، وفي مثل أكرم العلماء الصّالحين، وأكرم العلماء زيداً، مع أنّه لا مجاز في تلك الهيئات قطعاً فتأمل.

وأما المجازية في (الّا) على مذهب العلامة لجعله آيها توصيفية، فالجواب عنه هو الجواب الثاني عن مجازية التركيب. وأما على المختار، فقد عرفت عدم المجازية أصلاً، أمّا في (الّا) فلائها للاخراج، وهامنا على مذهبنا أيضاً مستعملة فيه، ولو سلّمنا مجازيتها في نحو الاخراج الى الواحد، لقلنا بعدم مضرّيته لما مرّ من الوفاق.

وأما الهيئة، فلما مرّ ولو سلّمنا المجازية فجوابه ما مرّ.

فالحقّ ترتّب الثمرة بين القول بالحقيقة، فيلزمه^(١) جواز التخصيص الى الواحد، وبين القول بالمجاز، فيلزمه عدم الجواز الى أن يقوم دليل عليه، نعم يشكل ذلك على قول المفصل بين ما اذا أبقي الأفراد الغير المحصورة فيكون حقيقة في الباقي، وبين غيره فمجازاً، فأنّه على هذا القول من الحقيقة لا يتصور لزوم جواز التخصيص الى الواحد؛ لأنّه يقول بالمجازية اذا بقي منحصر.

نعم ان قلنا بالحقيقة في الباقي مطلقاً اذا لم يستعمل في العامّ وحتى اذا خصّص الى الواحد، لتوجّه لزوم جواز التخصيص الى الواحد أيضاً، كصورة القول بأنّ المستعمل فيه هو الجميع.

ومنها: أنّه ان قلنا بالحقيقة لزم القول بحجّة العامّ المخصّص في الباقي لكون المعنى الحقيقي وهو الجميع معيّناً، وان قلنا بالمجاز أمكن القول بالاجمال؛ لأجل

(١) في (خ): فليزّم.

تعدّد مراتب المجاز بعد سلخ العامّ عن معناه الحقيقي، كما يشهد به استدلال بعض القائلين بعدم الحجّية.

ويمكن أن يقال الأمر بالعكس، فالقول بالمجاز يلازم الحجّية؛ لما مرّ في المقدّمة الأولى من أنّه بعد صرف القرينة عن ارادة المعنى الحقيقي يكون المعين لارادة المعنى المجازي وهو تمام الباقي هو نفس اللفظ، كما في الجمل التعلّيقية اذا قام قرينة على عدم ارادة المفهوم، فعلى هذا يكون المجازيّة ملازمة للظهور والحجّية، وأمّا على الحقيقة فيمكن الاجمال، أمّا على مذهب من يقول بالحقيقة في الباقي فلتعدّد مراتب الحقيقة ومنها تمام الباقي ولا معين لبعض منها.

وأمّا على قول القاضي، فلاحتمال أن يقول بأنّ المركّب اسم للخصوص وإن لم يكن تمام الباقي ولا ريب أنّ مراتب الخصوص متعدّدة منها تمام الباقي، فيكون مجملاً، هذا اذا لم يرجع قول القاضي الى قول العلامة.

وأمّا على قول العلامة، فوجه الاجمال أنّ اللفظ وان استعمل في معناه الحقيقي الواحد، لكنّ الظاهر قبل الاخراج كان تعلّق الحكم الواقعي المطابق للاعتقاد الى الجميع، ولما قام القرينة على عدم ارادة ذلك الظاهر، فيحتمل تعلّق الحكم الواقعي الى جميع الباقي والى بعض منه، فيحصل الاجمال، وهكذا على مذهبنا، فظهر أنّ الأمر بالعكس، لكن هذا لا يدفع ترتّب الثمرة.

فالأحسن في مقام ابطال الثمرة أن يقال بالحجّية، والظهور على المجازيّة والحقيقة معاً، أمّا على المجازية فلما مرّ، وأمّا على قول العلامة فلاّنه بعد أخراج البعض يكون الظهور الأوّل، وهو تعلّق الحكم الواقعي الى الجميع، باقياً بحاله

بالنسبة الى الباقي، فيكون نفس اللفظ أيضاً معيّناً لأرادة كل الباقي في الحكم المتعلّق بالاعتقاد، وكذا على مذهبنا ومذهب القاضي يرجع الى مذهب العلامة، مع أنّ ظاهر كلامه على فرض الوضع الجديد أنّها هو الوضع لتام الباقي.

نعم يشكل على قول من يقول بالحقيقة في الباقي مطلقاً اذا^(١) بقى غير محصور، وذلك لأنّ مراتب الحقيقة على المذهب الأوّل منها متعددة الى ان يبقى واحد، وكذا على الثاني ما لم يصل الى حدّ الحصر، الاّ أن يذهب عنهما بأنّ الظاهر أيضاً هو تمام الباقي من مراتب الحقيقة ما لم يقدّم دليل على تعيين بعض المراتب، كما أنّنا نقول بحقيقة العامّ في الاستغراق والعهد، ونحمله على الاستغراق الى أن يقوم قرينة على العهد، فالحقّ الحجّة على كلّ المذاهب ولا ثمرة.

ومنها: أنّه لو وجد معارض للعامّ المخصّص، وكان دلالة المعارض على سبيل الحقيقة، فإن قلنا بحقيقة العامّ المخصّص كان مساوياً لمعارضة من تلك الجهة، والاّ لترجّح المعارض، وكذا يظهر الثمر اذا كان دلالة المعارض مجازية.

وفيه أولاً: أنّنا لا نسلّم كون الحقيقة من المرجّحات سنخاً؛ لأنّ الترجيح ليس الاّ لتوهم قوّة دلالة الحقيقة بالنسبة الى المجاز، وذلك كلية ممنوع، بل قد يكون دلالة المجاز أقوى، فلا بدّ من اتّباع خصوص الموارد.

وثانياً: سلّمنا مرجّحية السنخ، لكن في خصوص المقام لا يتفاوت الأمر في الحقيقة والمجاز؛ اذ العامّ المخصّص له دلالة واحدة، يقول بعض أنّها حقيقة، وبعض أنّها مجاز، فتلك الدلالة في مرتبة واحدة من الظهور لأنّها دلالة واحدة،

(١) في (خ): أو إذا.

فلا يختلف الحال باختلاف الأقوال في كونها حقيقة أم مجازاً، والقول بأنها ان قلنا
أنها حقيقة صارت الدلالة أقوى بين الفساد.

المقدمة الخامسة: في تأسيس الأصل.

فان كان النزاع صغرياً، بمعنى أن يكون النزاع في أن المستعمل فيه هو
الجميع حتى يكون حقيقة، أم الباقي حتى يكون مجازاً، فالأصل حينئذ الحقيقة
بالنحو الذي اخترناه في رفع تناقض الاستثناء؛ لأنه بعد تميز الحقيقة من المجاز،
فالأصل أي الظاهر الحقيقة اتفاقاً حتى من ابن جنّي، والأصل في أداة الاستثناء
الحقيقة، وهي الإخراج الحقيقي الذي لا يتصور إلا على المختار في رفع
التناقض.

فان قلت: العمل بالأصل إن كان من باب الوصف، فالوصف هنا على ارادة
العموم من العام غير حاصل؛ لأنّ في قولنا (أكرم العلماء إلاّ زيداً) ظواهر ثلاث:
الأول: ظهور العام في معناه الحقيقي.

الثاني: ظهور (الآ) في معناها الحقيقي.

الثالث: ظهور المركّب في اسناد الأكرام الى جميع العلماء باسناد واقعي مطابق
للاعتقاد، ولا بدّ بعد ملاحظة الاستثناء من رفع اليد عن أحد تلك الظواهر.

أمّا الأوّل كما عليه المشهور، ولازمه كما مرّ رفع اليد عن الثاني أيضاً، لكن
ظاهر الهيئة يبقى بحاله؛ لأنّ المسند اليه حينئذ هو البعض المراد من اللفظ العام
مجازاً، والاسناد اليه مطابق للاعتقاد.

وأما رفع اليد عن ظاهر الهيئة كما اخترناه؛ لأنّا جعلنا المسند اليه ظاهراً في نظر المتكلّم والمخاطب هو الجميع من دون مطابقة للاعتقاد، كالقضايا الكذبيّة، لكن يبقى الظاهران الآخران بحالهما.

وأما من رفع اليد من أداة الاستثناء فقط كما عليه العلامة، وظاهر الهيئة أيضاً باق بحاله؛ لأنّ المسند اليه عنده هو البعض أيضاً باسناد واقعي مطابق للاعتقاد. فحينئذ نقول: إنّ الصّارف عن أحد تلك الظواهر موجود، لكن متعلّق الصّرف غير معلوم، فيحتمل صرف العامّ كما يحتمل صرف الهيئة أو الاداة، فمن أين حصل الوصف على بقاء العامّ على عمومه، وإن كان من باب السّببية المقيّدة، فلازمه الحمل على الحقيقة عند الشكّ، ولازم ذلك ترجيح الحقيقة المرجوحة في المجاز المشهور، وقد مرّ أنّ الحقّ الوقف. وإن كان من باب السّببية المطلقة، فيرد عليه ما ورد على السّببية المقيّدة بطريق أولى قلنا ان العمل عليه من باب الوصف والوصف حاصل على أنّ المرفوع هو ظاهر الهيئة كما اخترناه، وذلك لأنّ ظهور الهيئة في المعنى المذكور اطلاقى، والآلزم المجاز في القضايا الكذبيّة، وأما ظهور العامّ أو الاداة فحقيقي، وبعد قيام الصّارف فالظاهر صرف الأضعف، فظهر ان مقتضى اصالة الحقيقة في العام وفي الاداة الحقيقة في الكلام بالنحو الذي اخترناه في رفع التناقض.

وقد يتوهم جريان أصل^(١) آخر اعتبارى على أنّ الأصل الحقيقة كما قلنا، وذلك لأنّ بمجرد سماع أكرم العلماء ينصرف الذهن الى ارادة المعنى الحقيقي من

(١) في (خ): الأصل.

العام، ويتعلق التكليف به، ثم بعد مضي زمان حينئذ لو قال المولى: لا تكرم زيدا، فشك في بقاء ارادة المعنى الحقيقي وارتفاعها، ومقتضى الاستصحاب البقاء.

وفيه أنّ الشك سار، والاستصحاب فيه غير معتبر، هذا اذا كان النزاع في الصغرى.

وان كان في الكبرى، فتفصيله أنّ القول بالحقيقة في الباقي كالحقيقة في العام يمكن ان يكون بطريق الاشتراك اللفظي، فالأصل على هذا المجازية لمرجوحية الاشتراك اللفظي، ويمكن أن يكون بطريق الاشتراك المعنوي، كما اخترناه في نحو أكرم العلماء الصّالحين، نظراً الى أنّه كالعهد وأنّ العامّ موضوع لاستغراق ما يراد، وكما هو مقتضى قول المفصل بين كون الباقي محصوراً أم غير محصور، فإنّ مذهبه الاشتراك المعنوي في مراتب غير المحصور، وعلى هذا يحصل التعارض بين المجاز والاشتراك المعنوي، ولا أصل في البين، ولا بدّ من الوقف.

اذا عرفت تلك المقدمات، فاعلم أنّ في المسألة أقوالاً، ثالثها الحقيقة من جهة الشمول، والمجاز من جهة الاقتصار، ولعلّ مدركه على الحقيقة من جهة الشمول أنّ بعد اخراج المستثنى يكون الدالّ على ارادة الباقي نفس اللفظ، وفيه أنّه لا ينافي المجازية.

ورابعها الحقيقة في المخصّص الغير المستقلّ دون غيره.

وخامسها الحقيقة في المخصّص اللفظي متّصلاً أم منفصلاً.

وسادسها الحقيقة أنّ خصّ بشرط أو استثناء لا صفة وغيرها.

وسابعها الحقيقة إن كان الباقي غير محصور.

والحقّ المجازيّة إن كان المخصّص منفصلاً، لما مرّ من التبادر، وإن خصّص بمتّصل، فإن كان من قبيل الاستثناء والصفة أو بدل البعض مع وجود ضمير يرجع الى العامّ كأكرم العلماء بعضهم، فالحقيقة للأصل والتبادر في الاستثناء وبدل البعض، وأمّا في الصّفة فلا أصل لما مرّ، بل فيها التبادر خاصّة، لكن في بدلّ البعض أنّما ذكر المتكلّم لفظ العامّ وأراد منه خطور المعنى في ذهن المخاطب ليجيء ببديل البعض، ولم يرد الاسناد الظاهري اليه، كما في الاستثناء على مذهبننا، ولا الاسناد الواقعي الى بعضه، كما هو مذهب العلامة في الاستثناء، فبينه وبينها فرق، وإن اشترك الكلّ في الحقيقة، وإن كان بدل البعض لا بنحو الضمير كأكرم العلماء زيداً، فالتبادر المجاز، وأمّا الشرط والغاية، فقد عرفت خروجهما عن التخصيص، فلا وجه للتكلّم فيها.

فظهر أنّ الحقّ الحقيقة في الاستثناء في مثل أكرم العلماء بعضهم بطريق الاستعمال في الجميع، وفي مثل أكرم العلماء الصّالحين أيضاً لكن بطريق الاستعمال في الباقي.

وأما في المنفصلات والقسم الآخر من بدل البعض فمجاز.

ثمّ القائل بالحقيقة مطلقاً إمّا يقول أنّ المستعمل فيه هو الباقي وإنّه حقيقة، أو يقول أنّه الجمع بطريق العلامة أو بطريقنا، أو يقول أنّي لا أعلم المستعمل فيه، لكن أعلم بالحقيقة اجمالاً، أو يقول أنّ العام غير مستعمل وإنّ المركّب حقيقة في الباقي، أو يقول أنّ العامّ وسائر المفردات مستعملة، لكن الهيئة وضعت للباقي بوضع على حدة، والكل باطل.

أما الأول، ففيه أن الصغرى أي الاستعمال في الباقي، والكبرى أي الحقيقة على فرض الاستعمال في الباقي، كلتاهما مسلمتان في الصّفة، وممنوعتان في الاستثناء وبدل البعض الراجع فيه الضمير الى المبدل، والكبرى فقط ممنوعة في المنفصلات، والقسم الآخر من بدل البعض، كل ذلك لفهم العرف.

فان قلت: المتبادر من العامّ المخصّص هو الباقي، نحو أكرم العلماء المتعقب بقوله لا تكرم زيدا.

قلنا: نقطع بأنّ التبادر من القرينة وهي المخصّص، والّا لتبادر الباقي بدون المخصّص أيضاً وليس كذلك، مع أنّ تبادر الباقي كلية حتّى في نحو الاستثناء ممنوع.

سلمنا أنّ المتبادر هو الباقي وأنّا لا نقطع بأنّه من القرينة، لكنّ يحتمل كونه من القرينة، فيسقط الاستدلال، ولا يجرى أصالة وضعية التبادر؛ لأنّ ذلك حيث شكّكنا في حدوث القرينة أو في الالتفات إليها، وأمّا اذا قطعنا بها وشكّكنا مع ذلك في كون التبادر وضعياً كما هنا، فلا بدّ من التوقف.

فان قلت: ارادة الباقي كان في ضمن الجميع قبل التخصيص حقيقة فيستصحب.

قلنا: أوّلاً أنّا قاطعون بمجازية العامّ في الخاصّ أي الباقي، فكيف يثبت الحقيقة بالاستصحاب بعد الدليل الاجتهادي.

سلمنا عدم القطع، لكنّ الفرض ذلك كما مرّ في أوّل البحث من أنّ النزاع هنا من القائلين بحقيقة العامّ في العموم فقط، سلمنا لكن الاستصحاب غير

جار؛ لأنّ الباقي في ضمن الجميع قد ذهب ارادته قطعاً، وأمّا المنفرد فحقيقة من الأوّل كانت مشكوكة.

وأمّا بطلان الثاني فأوّلًا: ببطلان مذهب العلامة، وثانيًا: بعدم صحّته في المنفصلات والصفة في نحو أكرم العلماء زيدًا.

وأمّا بطلان الثالث، فبالجواب الثاني في ابطال الثاني.

وأمّا الرابع، فلا وجه له إلا الاستصحاب، وقد ظهر جوابه.

وأمّا الخامس، فبالبدهة.

وأمّا السادس، فبالأصل وفهم العرف، فاتهم لا يفهمون مدخلية جميع أجزاء الكلام في ارادة الباقي.

وأمّا المفصل بين جهة تناول حقيقة وجهة الاقتصار فمجاز.

ففيه أنّه إمّا يقول بوضع العامّ للخصوص فقط، أو الاشتراك اللفظي، فلا وجه لقوله بالمجازيّة في جهة الاقتصار، وإمّا يقول بالوضع للعموم فقط، لكن بطريق كون كلّ واحد من الأفراد موضوعاً له اللفظ بشرط الانضمام، فلا وجه لقوله بالحقيقة من جهة التناول، وإمّا يقول بذلك لكن الموضوع له كلّ واحد بشرط عدم الانضمام، أو لا بشرط شيء من الأمرين، فلا وجه للمجازية من جهة الاقتصار أيضاً.

وأمّا المفصل بين بقاء غير محصور وعدم بقائه تمسكاً بأنّ معنى العموم كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد.

ففيه أنّه إمّا يقول بذلك في مادّة العموم، أو في صيغته، فإن أراد الأوّل ففيه أولاً أنّ مادّة العموم خارجة عن محلّ الكلام، وثانياً أنّ هذا لا يتمّ إن أراد من العموم العموم الاجمالي أو المنطقي.

وان أراد الاصولي، ففيه أنّ الكلام ليس في بيان مصطلح الأصوليين، بل بيان الحقيقة والمجاز في العامّ المخصّص عند أهل العرف، وأيضاً ليس معنى العموم عند الاصوليين ذلك، فإنّ معناه قد مرّ.

وان أراد العموم اللغوي، ففيه أولاً أنّ المعنى اللغوي هو الشمول وان لم يكن غير محصور، وأيضاً معنى العموم لغة هو لبّ الشمول لا اللفظ الدال عليه، ولا دلالة اللفظ عليه.

وان أراد الثاني أي الصّيغة، ففيه أنّ معنى الصّيغة هو الدلالة على الاستغراق بالنحو الذي مرّ، والنسبة بينه وبين غير المحصور عموم من وجه، فقد يكون العامّ حقيقة وغير محصور، نحو أكرم هؤلاء الرجال، وقد يكون بالعكس نحو أكرم الناس أو العلماء إن كانوا غير محصورين، ثمّ قال لا تكرم زيداً، وقد يجتمعان أي الحقيقة وغير المحصور، نحو أكرم العلماء من غير مخصّص، ويظهر الأقوال ممّا ذكر.

ضابطة
في حجية العام المخصص

اختلفوا في حجّية العامّ المخصّص في غير محلّ التخصيص اذا لم يكن المخصّص مجملاً على أقوال.

وتفصيل الكلام فيه: إنّ المخصّص إمّا مجمل من جميع الوجوه، كقوله ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(١) وقول القائل (أقتلوا المشركين إلاّ بعضهم).

وأما مجمل من جهة ومبيّن من أخرى، كقوله (أقتل الكفار إلاّ بعض اليهود) فلا اجمال في غير اليهود، أو مبيّن من جميع الوجوه، كقوله (أكرم العلماء إلاّ زيدا).

والذي يظهر من عبائر القوم أنّ النزاع أنّها هو في المخصّص بالمبيّن، وأما المخصّص بالمجمل فعدم حجّيته وفاقية في جهة الاجمال، نعم قد يحكى عن شاذ الخلاف فيه أيضاً، ولا يعابأ به.

وأما في المخصّص بالمبيّن، فعن مشهور الامامية بل ادّعى بعضهم اتّفاقهم على ذلك هو الحجّية، وقال بعض من العامة: أنّه حجّة إن كان المخصّص متّصلاً والآ فلا، ومن آخر الحجّية إن كان العامّ منبئاً عن الباقي قبل التخصيص، كأقتل المشركين بالنسبة الى الحربي بعد اخراج الذمّي وإلاّ فلا، مثل قوله تعالى: ﴿الْكَافِرُ وَالْكَافِرَةُ فَاَقْطَعُوا﴾^(٢) فأنّه لا ينبأ عن السارق قدر النصاب، أي ربع الدينار من المحرز، فلو فرضنا أنّ سرقة الدينار من المحرز أخرج عن كونه موجباً للقطع، لما صحّ التمسك بعده بعموم الآية على لزوم القطع اذا كان المسروق ربع دينار من المحرز؛ لكونه من الأفراد النادرة.

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

والحاصل أنّ التشكيك وإن كان غير مضرّ في العمومات قبل التخصيص لكنّه مضرّ بعده، بخلاف صورة التواطى، أو كون الباقي من الأفراد الظاهرة. ومن بعض الحجّة إذا كان العامّ قبل التخصيص غير محتاج الى بيان، كأقتل المشركين، بخلاف مثل (أقيموا الصلاة) قبل اخراج الحائض لاجهاها كماً وكيفاً فتأمل.

إذا ظهر ذلك فاعلم أنّ الأصل هو الحجّة في محلّ النزاع مطلقاً وان اقتضى الأصل الوقف لتوقيفية الدلالات، وذلك لأنّه لو لم يكن حجة في الباقي لكان دلالته على الباقي موقوفاً على دلالته على المخرج، فإن كان دلالته على المخرج أيضاً موقوفاً على دلالته على الباقي لزم الدور، والا ترجيح بلا مرجح.

وفيه نظر واضح، ولأنّ المتبادر منه تمام الباقي، ولذلك يعدّ العبد عاصياً لو أهمل في اكرام كلّ الباقي لو قال له المولى أكرم العلماء إلّا زيداً، أو لأنّ العلماء كانوا يحتجّون بالعمومات المخصّصة قديماً وحديثاً من غير نكير، وذلك يفيد الظنّ بالحجّة، والظنّ كاف في مدلولات الألفاظ، ولأنّ العامّ قبل التخصيص كان ظاهراً في كلّ فرد بظهورات متعددة حسب تعدّد الأفراد، والمخصّص أخرجه عن الظهور في الفرد المخرج قطعاً، وشككنا في بقاء ظهوره في الباقي كما كان وعدمه والأصل البقاء.

فان قلت: بعد التخصيص خرج العامّ من الحقيقة، والمجازات متعدّدة أحدها الباقي ولا معيّن في البين فيحمل.

قلنا: بعد تسليم مجازية العام بعد التخصيص أنه لما أخرج البعض كان المعين للباقي هو نفس اللفظ، ولا يحتاج الى قرينة معينة كما مرّ، سلّمنا لكن اقربية الباقي الى العام تعينه.

وتوهم أن الأقربية معارضة بكون الأقل قدراً متيقناً في الارادة.

مدفوع بأنّه لا معارضه بينهما؛ لا مكان الجمع بين ارادة الأقل وغيره، فنقول: أن الأقرب مراد، وكذا الأقل داخل، لأنّه قدر متيقّن.

ضابطة

اختلفوا في حجّة العامّ وجواز العمل به قبل الفحص عن المخصّص.

وتفصيل الكلام فيه يقتضي رسم مقامات:

الأوّل: في أصل الجواز وعدمه.

فنقول: الحقّ عدم الجواز كما هو المشهور؛ لأنّ الأصل حرمة العمل بما وراء العلم إلّا ما اخرجته الدليل وهو بعد الفحص؛ لأنّ الدالّ على حجّة العامّ من الاجماع أو العقل أو نحوهما لم يدلّ على أزيد من ذلك، ولأنّ القطع باشتغال الذمّة بالعمل بالعمومات الواردة في الكتاب والسنة يقتضي القطع بالامثال، وهو لا يكون إلّا بعد الفحص، ولأنّ العلم الاجمالي حاصل بتخصيص عمومات كثيرة، وبناء العقلاء بعد ذلك العلم الاجمالي على العمل بعد الفحص لا قبله، ولظهور اتفاق الامامية على ذلك إلّا من شدّد من متأخري المتأخّرين، كالمدقّق الشيرازي^(١) والسيد صدر الدين^(٢)، والدليل الأخير وإن لم يكن مفيداً إلّا الظنّ مع كون المسألة أصولية، لكن الظنّ الموافق للأصل حجة حتّى في الأصول.

ويمكن التمسك للخصم بأنّه اذا شكّ المجتهد بعد العثور على العامّ في المخصّص، فيقول: الأصل عدمه.

(١) هو العلامة الشيخ حيدر علي الشيرازي الغروي ابن أخت العلامة المجلسي وصهره على بنته، كان عالماً محققاً مدققاً، صاحب تأليفات كثيرة.

(٢) هو العلامة السيد محمد صدر الدين بن السيد صالح الموسوي العاملي الاصفهاني، العالم الجليل الماهر في الفقه والاصول والحديث والأدب والرجال، توفي سنة (١٢٦٣) هـ ق.

وفيه أنّه بعد العلم الاجمالي بأنّ أكثر العمومات مخصّصة صار الشكّ في الحادث، فلا يتمسّك بالأصل حينئذ وليس ذلك من قبيل الشبهة الغير المحصورة التي يعمل فيها بالأصل مع العلم الاجمالي؛ لأنّ ذلك فيما كان المعلوم بالاجمال قليلاً في كثير، لا كثيراً في كثير مثل ما نحن فيه، فإنّ العمومات وإن كانت غير محصورة إلا أنّ المخصّصات أيضاً كثيرة وغير محصورة.

وقد يقال في رفع هذا الأصل: أنّه من العمومات، والعمل به قبل الفحص عن معارضته لاثبات عدم لزوم الفحص في العمومات دور ولى فيه نظر.

فان قلت: إنّ ديدن أصحاب الاثمة عليه السلام كان على العمل بالعمومات بمجرد العثور عليها، فلو كان تشاجر بعضهم مع بعض، فتمسّك أحد المتخاصمين بعام لم يقل له الآخر أنّه عام، ولا بدّ من الفحص عن مخصّصه، فاصبر حتّى نتفحص. قلنا أوّلاً: نمنع كون ديدنهم على ما ذكرت.

وثانياً: بالفرق بيننا وبينهم بقلة المعارض بالنسبة اليهم وعدم العلم الاجمالي لهم بتخصيص أكثر العمومات، فلذا كانوا لا يتفحصون.

لا يقال: إنّ تقرير المعصوم عليه السلام أصحابهم على العمل بها قبل الفحص عن المخصّص مع اطلاعهم عليه السلام على أنّ كلامهم غير جامع لكلّ أصل، بل يعمل بما عنده من أصل أو أصلين يشهد على عدم لزوم الفحص.

لأنّا نقول أوّلاً: إنّ الأصحاب ما كانوا عالمين اجمالاً بوجود المخصّصات الكثيرة، فلذا قرّروا الامام عليه السلام.

وثانياً: نمنع علم الامام عليه السلام اجمالاً أو تفصيلاً بوجود المخصّص بين تلك العمومات الحاصلة في تلك الأصول حتّى يمنع.

وثالثاً: نقول لعلّ التقرير كان لمانع.

ورابعاً: نقول لعلّه ردعهم عن ذلك.

فان قلت: إنّ طريقة أهل العقول على العمل بالعامّ قبل الفحص، فلو قال المولى لعبده: أكرم العلماء، لعمل به بلا فحص الى ان يظهر له التخصيص.

قلنا: إنّ عملهم كذلك مسلّم فيما لا يعلموا اجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة بين العمومات الصّادرة من مولاة التي عسر عليهم مرّة واحدة، والذي مثّلت به خارج عن محلّ الفرض.

لا يقال: إنّ آية النبأ^(١) تنفي التبيّن عن خبر العدل بمفهومها، والفحص عن المخصّص تبيّن.

لأنّا نقول أولاً: نمنع دلالة الآية على جهة خبر العدل.

وثانياً: أنّ المنفى بالآية هو التبيين عن صدق العدل وكذبه الذي هو لازم في خبر الفاسق بمقتضى منطوق الآية الشريفة، والفحص عن المخصّص فحص عن فهم مراد العدل من العامّ علماً أو ظناً، لأجل احتمال ارادة خلاف الظاهر احتمالاً مساوياً، وذلك لا ينفيه الآية.

وثالثاً: أنّ العلم الاجمالى حاصل بأنّ العدول أتوا بالخبر المخصّص كما أتوا بالعمومات، فكما أنّه بعد العلم الاجمالى بأتيانهم بالعمومات الموجودة في الكتب المعتبرة لزم الفحص عنها والعمل عليها، كذلك لزم الفحص عن المخصّصات المعلومة بالاجمال الموجودة في تلك الكتب التي أتى بها العدول، فعدم لزوم

(١) قوله تعالى ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ سورة الحجرات: ٦.

الفحص ممّا ينافيه مدلول الآية؛ لأنها حاكمة بوجوب العمل العدل بخبر وأنا عالم بأن العدل أتى بالمخصّص، فلا بدّ من أن أتفحص عنه مقدّمة حتّى أعمل به.

ومن هنا يظهر الجواب عمّا يتوهم من أن آية النفر^(١) مطلقة في حجّية خبر العدل، فلا يجب الفحص.

المقام الثاني: القائلون بلزوم الفحص اختلفوا في اشتراط الفحص الى أن يحصل له القطع بفقد المخصّص وعدم اشتراطه، فيكفى الظنّ بعدمه، والأظهر الأخير؛ لأنّ باب العلم التفصيلي بالنسبة الى عدم المخصّص في أغلب العمومات منسّد، فحينئذ إن كان الظنّ بالعدم كافياً فهو المطلوب، وإن كان اللازم تحصيل العلم، فهو تكليف بما لا يطاق، أو العمل بالاحتياط، فهو مستلزم للعسر والخرج المنفيين، أو الرجوع الى البراءة فهو خروج عن الدين.

ثمّ أنّه هل يكفي مطلق الظنّ أم الأقوى؟ فيه قولان، والأظهر أن يقال ان تحصيل الظنّ الأقوى ممّا حصله إن انجرّ الى تعطيل الأحكام بملاحظة انضمام هذا الموضع، الى ساير المواضع فهو حرام، سواء كان مع ذلك مستلزماً للحصر المنفى أم لم يكن، وان انجرّ الى العسر المذكور من دون لزوم التعطيل، جاز الفحص حتّى يحصل الأقوى لكنّه لا يجب، وإن لم ينجرّ الى شيء من الأمرين لزم تحصيل الأقوى.

(١) قوله تعالى ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾

المقام الثالث: اعلم أنّ العامّ الذي يجب الفحص عن مخصّصه: إمّا متعلّق بمسألة هي عامّ البلوى تعرّض لها الفقهاء، أو متعلّق بمسألة لا يكون كذلك، ففي الأوّل يكفيه في الفحص ملاحظة الكتب الأربعة، بل ربّما يقال بكفاية التّهذيب لندرة خبر مخصّص في غيره مع وجود عامّه فيه، مضافاً الى ملاحظة بعض الكتب الفقهية الاستدلالية، وفي الثاني زيادة على الأوّل يلاحظ الكتب الأربعة وغيرها من الخصال والعيون والامالي ويهتمّ بمطالعة الكتب الفقهية للقدماء والمتأخّرين.

ثمّ أنّه ينبغي للمجتهد في فحص مخصّص العامّ المتعلّق بمسألة من مسائل الطّهارة مثلاً ملاحظة كلّ باب يظنّ مدخليته في هذه المسألة من ساير أبواب الفقه وكتبه، مثل ملاحظة باب لباس المصلّي في كتاب الصلاة، فإنّ له ربطاً تامّاً الى أحكام الطهارة وغسل الثياب، وكذا ملاحظة كتاب الصوم لمناسبة تامّة بالنسبة الى أحكام الحيض والاستحاضة، وهكذا في ساير المسائل والأبواب.

ضابطة

في الاستثناء المتعقب للجمل العديدة

إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّدة جملًا كانت، أم مفردة أم مركّبة منهما متعاطفة بالواو، أو غيرها، وصحّ رجوعه الى كلّ واحد من تلك العمومات، فلا نزاع في كون الأخير مخصّصة، وأنّها الخلاف في غيرها.

والمراد من الجمل أن يكون التعدّد في العامّ ناشياً عن اختلاف الأحكام مع اتّحاد العمومات بالذات، بمعنى أنّه لو قطع النظر عن اختلاف الأحكام لاّتحّد العامّ، كقوله أكرم العلماء وأضفهم وأخلعهم.

ومن المفرد هو أن يكون العمومات بانفسها متغايرة بالذات، سواء كان الأحكام أيضاً مختلفة، كقوله أكرم العلماء وألق الأصدقاء وأهن الجهّال، أم غير مختلفة، كقوله أكرم العلماء والاصدقاء والجهّال.

ومن المركّبة ما اشتمل على الجهتين، كقوله أكرم العلماء واضفهم وأخلعهم والاصدقاء والصّلحاء والشعراء الآ واحداً.

ويظهر من بعضهم أن المراد من الجمل هو ما ذكرنا، ومن المفرد أن يكون الاختلاف في العمومات بالذات، لكن مع اتّحاد الحكم في الجميع، كالمثال الثاني من المثالين اللذين ذكرناهما في المفرد، وأمّا الأوّل من هذين المثالين، أعني ما اختلف فيه الأحكام كاختلاف العامّ، فهو المركّب والفرق بين القولين واضح.

إذا ظهر ذلك فاعلم أن تحقيق المسألة يقتضي رسم مقدّمات:

الأولى: اعلم أنّ الوضع باعتبار نفسه ينقسم الى الحقيقي والمجازي، وباعتبار الواضع الى اللغوي والعرف العامّ أو الخاصّ، وباعتبار الموضوع الى الشخصي، كما اذا كان الموضوع شخصاً معيّناً من الألفاظ، والنوعي كما اذا وضع نوعاً من الألفاظ، مثل ما كان على زنة فعول للمعنى الفلاني.

وباعتبار آلة الملاحظة الى ما كان الوضع فيه خاصاً والموضوع له كذلك، ولا ريب في وجوده كما في الأعلام الشخصية، والى ما كان الوضع فيه عاماً كال موضوع له، ولا شك في وجوده أيضاً، كما في اسماء الأجناس والأعلام الجنسية والى ما كان الوضع فيه عاماً لعموم آلة الملاحظة والموضوع له خاصاً لكونه هو فرد ذلك العام، كما في جميع المبهات من أسماء الاشارة والموصولات وغيرها من الأفعال الناقصة والتامة بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسبة الى الفاعل، وذلك على مذهب اكثر المتأخرين، وأمّا القدماء فجعلوها من القسم الثاني، وأنكروا وجود هذا القسم رأساً.

والأظهر ما عليه المتأخرون؛ لتبادر الخصوصيات منها وللاتفاق من الفريقين على أنها لم تستعمل إلا في الخصوصيات، فلو كانت حقايق في المعاني الكلية لزم المجاز بلا حقيقة، وهو إما غير ممكن أو غير واقع أو نادر على الأقوال الثلاثة فيه.

فعلى التقادير لا يجعل ما نحن فيه منه؛ لعدم امكانه أو لعدم وقوعه، أو لندرته ولأنّ لفظ (من) و(إلى) و(على) لو كانت موضوعاً للابتداء الكلي والانتهاء الكلي والاستعلاء الكلي لا ينتقض تعريف الاسم طرداً، بل لا يكون للحرف مصداقاً في الخارج، فلم يبق فرق بين الاسماء والحروف لترادف (من) ولفظ الابتداء حينئذ، وهكذا غيرها من الحروف، مع أنّ أهل العربية أطبقوا على انحصار الكلمة في الثلاثة لا في الاثنين.

والقول بأنّ مرادهم تثليث الأقسام من حيث الاستعمال لا الوضع، فاسد جداً؛ لأنّ تقسيمهم أنّها هو من حيث الدلالة الوضعية، كما يشهد عليه جعلهم المقسم دلالة الكلمة.

وإذا ثبت ذلك في الحروف، وثبت في المبهمات ونحوها ممّا لا يستعمل الآ في الخصوصيات بالاجماع المركّب، ولأنّ الفريقين معترفان بعدم صحّة استعمال تلك الألفاظ في المعنى الكلّي، ولو كانت موضوعة له جاز استعمالها فيه.

فان قلت: يمكن قلب ذلك الدليل بأنّه لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للجزئيات، لجاز استعمالها في الكلّي مجازاً؛ لوجود علاقة الكلّيّة والجزئيّة، مع أنّه لا يجوز.

قلنا: إنّ العلاقة وإن كانت موجودة، لكنها غير معتبرة في المقام؛ لأنّ تلك العلاقة معتبرة فيما كان الوضع للجزئيات تفصيلاً لا اجمالاً، ولنصّ أهل العربيّة بأنّ كلمة (في) مثلاً حقيقة في الظرفية ومجاز في السببية، ولفظ (الحقيقة) حقيقة في الكلمة المستعملة فيما وضع له تلك الكلمة، والاستعمال هنا منحصر في الخصوصية، فقولهم (في) للظرفية محمول على الخصوصية.

مضافاً الى أنّه لو كانت تلك الألفاظ حقيقة في الكلّي، لما كان لذلك القول معنى؛ لأنّ المعاني الجزئيّة كلّها حينئذ مجازات، فجعل بعضها حقيقة وبعضها مجازاً ترجيح بلا مرجح فتأمل.

فان قلت: لو كانت تلك الألفاظ موضوعة للجزئيات لزم تصوّر الأمور الغير المتناهية من الواضع في الزمان المتناهي، وهو محال، وأيضاً لزم على ذلك

كون تلك الألفاظ متكررة المعنى، وهم حصروا متكثر المعنى في الحقيقة والمجاز، والمنقول والمرتل والمشارك، وهذه الألفاظ خارجة منها أجمع، أمّا من غير المشترك فظاهر، وأمّا عنه فالاشتراط تعدّد الوضع فيه وهو هاهنا واحد، وأيضاً عبائر أهل اللغة مطلقة في قولهم (على) للاستعلاء، و(الى) للانتهاء وهكذا.

قلنا: أمّا عن الأول، فبأنّه لا يتمّ اذا كان الواضع هو الله تعالى، مع أنّه يكفى الملاحظة الاجمالية في الوضع، وهي هاهنا ممكنة للغير أيضاً؛ لأنّه يجعل الكلّي مرّة لملاحظة الأفراد اجمالاً، ثمّ يضع اللفظ للجزئيات من هذا الكلّي، وأمّا عن الثاني، فبأن خروجها عن الحصر لا يضرّ بالمطلوب.

أقول: ولعلّ حصر القدماء متكثر المعنى في غير تلك الألفاظ، وجعلهم أيّاهم من متحد المعنى مبني على مذهبهم من جعل وضعها عامّاً والموضوع له كذلك. وعن الثالث واضح.

ثمّ اعلم أنّ وضع المشتقات، أي أسماء الصفات ليس شخصياً؛ لأنّ الوضع الشخصي فيها إمّا بطريق ملاحظة الواضع كلّ من قام به الضرب ووضع الضارب بازائه، وكذا العالم لمن قام به العلم، وغيرهما من المشتقات هكذا، فهو مستلزم للغوية بعد امكان الوضع النوعي.

وإمّا بطريق ملاحظة كلّ من قام به الضرب ووضع الضارب بازاء جزئياته من زيد وعمرو وبكر، ليكون وضعه عامّاً والموضوع له خاصّاً، وكذا فعل في كلّ واحد من المشتقات كلّ واحد بوضع مستقلّ، ففيه المحذور السابق أيضاً، مضافاً الى أنّه خلاف المتبادر؛ لأنّ المتبادر من الضارب مثلاً ليس خصوص الأشخاص.

وإما بطريق ملاحظة خصوص الضارب مثلاً، ثم ملاحظة مطلق من قام به المبدأ، ثم ملاحظة من قام به الضرب ليكون الكلّي الأول عنواناً لملاحظة الكلّي الثاني، ثم وضع اللفظ للكلّي الثاني أعني من قام به الضرب، وهكذا في كل مشتق، فهو لغو من جهتين: أحدهما ما مضى، والأخرى أنّه لا احتياج بعد كون الوضع شخصياً الى ملاحظة الكلّي الأول، وهذا كلّ مضافاً الى ظهور اتفاقهم على كون وضع المشتقات نوعياً.

وبعد ما ثبت كون الوضع نوعياً، فاعلم أنّه ليس الموضوع له هو الكلّي المنطقي، بمعنى مطلق من قام به المبدأ، ليكون معنى هيئة ضارب ذات ثبت له المبدأ من دون دلالتها على خصوصية الضرب؛ لأنّ المتبادر من الضارب هو من قام به الضرب، لا من قام به المبدأ الكلّي المتحقّق في ضمن الضرب، بأن يدلّ الهيئة على الكلّي والمادّة على تحقّقها في ضمن الفرد الخاصّ، بل المتبادر أولاً هو من قام به الضرب، ولأنّه لو كان الموضوع له هو الكلّي لزم اللغو؛ اذ ثبوت مبدأ لذوات الأجسام وعدم خلوّها عنه حيناً من الأحيان، بديهي لا يحتاج الى الاعلام ووضع اللفظ للأخبار عنه، فلا بدّ أن يكون الموضوع له هو الكلّي الأصولي، أي المصاديق المندرجة تحت ذلك العام المنطقي الذي هو آلة لملاحظة تلك الجزئيات ليضع اللفظ بازاء تلك الخصوصيات، أي كلّ لفظ لخصوصية من ذلك الكلّي المنطقي، كالضارب لمن قام به مطلق الضرب والعالم لمن قام به مطلق العلم وهكذا فعلى هذا يصير الوضع فيها عامّاً والموضوع له خاصّاً، أي الخصوصيات الاضافية.

والحاصل أنّ الفاظ المشتقات غير متناهية، بمعنى أنّها غير محصورة وغير منضبطة يعسر وضع كلّ بخصوصه والاحاطة على كلّ وضع، فلا بدّ في جانب الموضوع عن ملاحظة قدر مشترك بين تلك الألفاظ ليسهل ملاحظة تلك الألفاظ اجمالاً، فهذا القدر المشترك هو كلّ ما كان على زنة فاعل، وجزئياته هي كلّ ما كان على زنة فاعل، وهكذا الأمر في جانب الموضوع له فالقدر المشترك هو كلّ من قام به المبدأ الخاصّ الذي تحقّق الهيئته في ضمنه، وجزئياته هي كلّ من قام به المبدأ الخاصّ.

ومن المحال تصوّر الأفراد في الطرفين بطريق الاستغراق والعامّ الأصولي بدون تصوّر هذا الكلي المنطقي فيهما، وجعله آلة لملاحظتهما، ففى وضع ضارب يكون آلة الملاحظة هو الكلي المنطقي والموضوع له فرد من هذا الكلي، أعني من قام به الضرب، فتغاير آلة الملاحظة مع الموضوع له، وكلما كان كذلك فهو من باب الوضع العامّ والموضوع له الخاصّ.

فما توهمه بعضهم من كون الوضع فيها عامّاً كالموضوع له، فاسد لأنّ كون الموضوع له الكليّ الأصولي في الوضع النوعي لازمه كون الموضوع له خاصّاً والوضع عامّاً.

وقد ظهر الى هنا أنّ الموضوع له لا بدّ وأن يكون هو الكليّ الأصولي لا غير، وأنّ الوضع عام حينئذ والموضوع له خاصّ، وهل لا بدّ أن يكون الموضوع له أيضاً هو الكليّ الأصولي كما قرّرنا، أم يجوز في جانبه فرض الكليّ المنطقي من دون ملاحظة الكليّ الأصولي كما يجوز الكليّ الأصولي أيضاً؟ قيل بالأوّل معللاً

آياه بأن الظاهر من كلامهم أن المستعمل هو افراد هذا الكلّي المنطقي، فلو كان الموضوع هو النوع أعني هيئة فاعل، وكان المستعمل هو أفرادها لا نفسه، لزم عدم كون استعمال ضارب حقيقة؛ لأن خصوص تلك الهيئة غير موضوع لهذا المعنى ولا مجازاً؛ لأنّه عبارة عن استعمال اللفظ الموضوع لشيء في غيره لمناسبة استعمال غير اللفظ الموضوع في المعنى الذي وضع له لفظ آخر لمناسبة بين اللفظين؛ لكون أحد اللفظين فرداً للآخر.

وبالجمله الخروج عن الظاهر في المجاز من حيث المعنى في هذا الاستعمال من حيث اللفظ والعلاقة الملحوظة في المجاز أنّها هي بين المعنيين، وهما بين اللفظين؛ لكون أحد اللفظين كلياً والآخر فرداً له.

والحاصل أن المستعمل لا وضع له أصلاً حتّى يكون استعماله حقيقة أو مجازاً.

وردّ بأنّ الوضع الكلّي لأمر بالأصالة مستلزم لوضع جزئياته له، أو بأنّ المستعمل أيضاً هو نفس الكلّي، لكن لما لم يكن وجوده الا ضمن الفرد كان استعمال الجزئيات من باب المقدمات.

والأظهر في التعليل أن يقال: أنّه اذا كان العام المنطقي موضوعاً، فإنّما أن يكون لا بطريق التوزيع في سلسلة الهيئات، بمعنى أن يكون هيئة المشتق على الوجه الكلي موضوعة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاصّ، فيلزم حينئذ التداخل في اللغات، بمعنى كون هيئة الضارب مثلاً مفيداً لمعنى القاتل والشارب وغيرهما، ولا ريب في بطلانه.

وأما بطريق التوزيع بمعنى وضع الهيئة لكل ذات ثبت له المبدأ الخاص الذي انتزعنا^(١) تلك الهيئة منه، فهذا صحيح إلا أنه راجع الى العام الاصولي.

ثم ان المحققين من الأصوليين ذهبوا إلى أن ادوات الاستثناء كلها حتى الاسم والفعل منها مفيدة للاخراج بالوضع العام مع كون الموضوع له خاصاً، لكن اختلفوا في أن الموضوع له جزئيات الاخراج عن مطلق المتعدد أو المتعدد الواحد، الأظهر، الأوّل فلا يكون مجازاً في ارجاع الاستثناء الى جميع العمومات السابقة، والدليل عليه أن المتبادر من (الآ) ونحوها مطلق الاخراج، وأنه لا تنافر في الارجاع الى أكثر من متعدد واحد.

المقدمة الثانية: في بيان صلاحية المستثنى لكونه مخرجاً عن الأخير فقط وعن الجميع.

اعلم أنه اذا كان تعدّد العمومات ناشياً من تعدّد الحكم فقط مع اتحاد العام بالذات، كقوله أكرم العلماء وأخلعهم وأصفهم، أمكن حصول الصلاحية للرجوع على الأخيرة، وعلى كلّ واحد يكون المستثنى ممّا كان وضعه عاماً كالמושوع له، كقولك (الآ رجلاً) بعد المثال المذكور، أو كان الوضع خاصاً كالמושوع له، كقولك (إلاّ زيداً) في المثال، أو كان الوضع فيه عاماً والמושوع له خاصاً، كقولك (الآ الذي شتمك) في المثال.

واذا كان التعدّد ناشئاً عن تعدّد العمومات بالذات، كقولك (أكرم العلماء والشعراء والظرفاء وأكرم العلماء وأخلع الشعراء وألق الظرفاء، أمكن فرض

(١) في (خ): انتزعت.

الصّلاحية للرجوع الى الأخيرة، والجميع أيضاً بكلّ واحد من الأمور الثلاثة المتقدّمة، فيجوز في المثال الأوّل أن يقول: الآ رجلاً، أو الآ الذي دخل داري، أو إلّا زيداً، اذا كان زيد جامعاً للعلم والشعر والظرافة، وكذا في المثال الأخير.

نعم في بعض الأمثلة لا يمكن فرض الصّلاحية الآ بها كان وضعه عامّاً كالموضوع له، أو كان الموضوع له خاصّاً مع كون الوضع عامّاً لكن لا من قبيل الاشارة، كقولك (أكرم بني تميم وبني أسد وبني فارس الآ رجلاً، أو الآ الذي دخل داري) بخلاف إلّا زيداً أو الآ هذا اذا كان زيداً والمشار اليه من أحد الطوائف لا غير، هذا ما أمكن فيه فرض الصّلاحية لمحلّ النزاع.

وأما ما لا يمكن فيه الرجوع الى الأخيرة فقط والى كلّ واحد، فهو كما لو علمنا بعدم وجود المستثنى الآ في الجملة الأخيرة، كقولك (إلّا زيداً) بعد العمومات ولم يكن مسمى بزيد الآ في الأخير، وكما لو كان للمستثنى معنى لا يقبل الآ الرجوع الى جميع ما سبق.

وكما لو كان للمستثنى معنيين جمعي وعلمي، ولم يكن على المعنى الجمعي قابلاً الآ للجميع، وعلى المعنى العلمي الآ للأخير، كقولك (أكرم العلماء والشعراء والظرفاء الآ الزيدين) مع مسمى يزيدين في الظرفاء لا غير، ومسمى بزيد واحد في كلّ طائفة.

وكما كان له معنيان من أحدهما لا يصلح الآ للأخيرة، ومن الآخر يصلح لها فقط، ولكلّ واحد أيضاً كقوله (الآ فارساً) في المثال المذكور، ومع وجود مسمى بفارس في الأخيرة فقط.

وكما لو كان له معنى قابل لأجله للرجوع الى الأخيرة فقط والى كل واحد، إلا أنه لو رجع الى الأخيرة فقط، لزم المجاز والتخصيص فى لفظ المستثنى، فنحكم بعوده الى الجميع حذراً منه، كقوله (بنى تميم وبنى أسد وبنى فارس إلا العلماء).

وكما لو كان المستثنى علماً كزيد، لكن ان جعلناه مستعملاً فى أزيد من معنى رجع الى الجميع لا غير، وان جعلناه مستعملاً فى معنى واحد رجع الى الأخيرة لا غير، كقوله (إلا زيداً) فى المثال مع كون المسمى بزيد واحداً فى كل طائفة.

والعجب من صاحب المعالم^(١) أنه فرض الصلاحية وحصرها فيما كان الوضع عامّاً والموضوع له أيضاً عامّاً أو خاصّاً، وقد عرفت أنه يمكن فرضها فيما كان الوضع أيضاً خاصّاً كزيد، وأيضاً هو ﷺ جعل المشترك من موارد الصلاحية، وقد عرفت خروج ما كان له معنيان عن محلّ الفرض والصلاحية.

المقدمة الثالثة: اعلم أنه اذا تميّز معنى الحقيقي من المجازى، فكلماً أطلق اللفظ بلا قرينة فالأصل الحقيقة، لكن هل العمل بهذا الأصل من باب الوصف، فلا يحملون اللفظ على المعنى الحقيقي إلا اذا حصل الظنّ بارادته، أم من باب السببية المطلقة، فيحمل عليه ما لم يعثر على دليل معتبر على عدم ارادته، سواء كان ارادته مظنوناً أم مشكوكاً أم موهوماً، أم من باب السببية المقيدة، فيحمل عليه ما لم يظن على الخلاف، سواء حصل الظنّ بارادته أم شكّ فيه، أو من باب جعل المعيار أصالة عدم القرينة، فيدور الأمر مدار جريان الأصل، فإن جرى

علمنا بالحقيقة، وإن لم يجز الأصل، كما لو قطعنا بحدوث أمر وشككنا في كونه قرينة، فلا يحمل على الحقيقة، سواء كان الحقيقة مظنونة الارادة أم مشكوكتها أم موهومتها، والأظهر الأوّل، لبناء العرف عليه، ولا دليل على القول بالسببية مطلقة أم مقيدة من الكتاب والسنة وغيرهما.

ثمّ إنّ مقتضى الأصل في مسألتنا هذه أن يقال باجمال كلّ العمومات ما عدا الأخيرة؛ للشكّ في أنّ الهيئة التركيبية الحاصلة لأداة الاستثناء والمستثنى موضوعه للاستثناء عن الجميع أو الأخيرة، واللغات توقيفية فلا بدّ من الوقف الى مجيء الدليل.

فان قلت: إنّ ما عدا الأخيرة قبل مجيء أداة الاستثناء كان ظاهراً في العموم، فيستصحب الظهور بعده، أو نقول: إنّ ما عدا الأخير كان حجة في العموم قبل أداة الاستثناء، فيستصحب بعد مجيئها، أو نقول: إنّ الأصل عدم كون الاستثناء قرينة صارفة عما عدا الأخيرة.

قلنا: إنّ الدليل على اعتبار الاستصحاب إمّا الأخبار، أو بناء العقلاء، فعلى الأوّل نمنع دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الموضوعات المستنبطة وعلى الثاني نقول: إنّ بناءهم على عدم اعتبار ذلك الاستصحاب بعد العثور على المخصّص القابل للرجوع الى كلّ واحد، فبطل استصحاب الظهور والحجّة معاً.

وأما الجواب عن الثالث، فبأنّ الشكّ أنّها هو في الحادث.

ثمّ اعلم أنّ أداة الاستثناء باقية على وضعها في ضمن تلك الهيئة، فهي لمطلق الاخراج أي لجزئياته، ولم يطرأ عليها وضع آخر هنا للأصل.

المقدمة الرابعة: في بيان الأقوال والفرق بينها وتظهر الثمرة أيضاً بعد ظهورها.

فنقول: إنّ من الأقوال رجوع الاستثناء الى الجميع، بمعنى أنّ الهيئة التركيبية وضعت للاخراج عن كلّ واحد من العمومات السابقة، بحيث لو استعملت في الاخراج عن الأوّل فقط أو الأخير كانت مجازاً.

وقال الحنفية: أنّها حقيقة في الأخيرة فقط وفي غيرها مجاز، وقال المرتضى رحمته باشتراكها لفظاً بين المعنيين^(١)، وقال القاضي بالوقف، فلا يعلم ما وضع له الهيئة. قال بعض المدققين: إنّ قول السيّد موافق لقول الحنفى في تمام الحكم وإن كان مخالفاً له في المأخذ، فيحمل كلّ منهما الأخيرة على التخصيص وما عداها على العموم، لكن مأخذ الحنفى في حمل ما عدا الأخيرة على العموم هو أنّ رجوع الاستثناء الى الجميع مجاز لا يصار اليه إلاّ بدليل، وهو غير موجود، ومأخذ السيّد رحمته أنّه لما كان اللفظ مشتركاً بين الرجوع الى الأخيرة فقط والى الجميع، حصل لنا الشكّ في تخصيص العمومات السابقة؛ لأنّ الأخير قدر متيقّن من المعنيين للمشترك، فنحكم من باب القدر المتيقّن بأنّ الأخير مخصّص، ونتمسك فيما عداها بأصالة الحقيقة والبقاء على العموم. انتهى محصلاً.

وفيه نظر لأنّ غاية ما يستفاد من عبائر الأصوليين في نقل مذهب السيّد رحمته وموافقه للحنفى، ليس إلاّ أنّه قال بعدم الحكم بالتخصيص فيما عدا الأخيرة، وهو أعمّ من الحكم بالعموم والاجمال.

(١) الذريعة إلى اصول الشريعة ص ٢٤٩.

فان قلت: نحن لا نتمسك في اثبات العموم فيما عدا الأخيرة بمجرد قول السيد رحمه الله بعدم الحكم بالتخصيص حتى يرد علينا ما ذكرت، بل نتمسك بدليل آخر، وهو أصالة حمل اللفظ وهو العام على معناه الحقيقي.

قلنا: التمسك بهذا الأصل في المقام لا يتم إلا على القول بالعمل به من باب السبب، وقد عرفت فساده، فظهر أن قول السيد رحمه الله موافق لقول الحنفى في الجملة لا في تمام الحكم.

وقال صاحب المعالم^(١) بعدم ثبوت وضع جديد للهيئة، بل أداة الاستثناء موضوعة لجزئيات مطلق الاخراج، فبعد طرؤ المخصص علم اجمالاً بأن الأخير مخصص لكونه قدراً متيقناً، واحتمل الرجوع الى الجميع أيضاً مع كونه حقيقة، واحتمل الاختصاص بالأخيرة أيضاً، فيكون حقيقة أيضاً، فيحصل الشك في تخصيص العمومات السابقة وحصل الاجمال فيها، فهذا في العمل كالسيد، وتوهم تمسكه بأصالة الحقيقة مرّ الجواب عنه.

وقال الفاضل القمى رحمه الله بعدم الوضع الجديد للهيئة التركيبية أيضاً، لكن الأداة موضوعة لجزئيات الاخراج عن متعدّد واحد، سواء كان هو الأوّل أو الوسط أو الأخير، والاستعمال في الاخراج عن أزيد من واحد خارج عن الحقيقة، فلا بدّ من ارجاعه الى جملة واحدة، لكن يحتاج في تعيين تلك الجملة الى القرينة المعينة، وهى في المقام موجودة؛ للاتفاق على تخصيص الأخير، ولكونه أقرب الى الاستثناء.

والأظهر في المسألة التفصيل بأن يقال: إنَّ المخصَّص إمَّا الاستثناء، أو غيره، فإن كان الأوَّل فإمَّا أن يتعقَّب الاستثناء عمومات جملية، بأنَّ كان التعدّد ناشياً عن اختلاف الأحكام لا غير، وإمَّا أن يتعقَّب عمومات مفردة بالمعنى الذي مرَّ اليه الإشارة، وهو أن يكون التعدّد في العمومات نفسها، سواء كان اتَّفَق الأحكام أم اختلف.

فإن كان متعقِّباً لعمومات جملية، فهو على أقسام أربعة؛ لأنَّ المستثنى: إمَّا فرد من المستثنى منه أم لا، وعلى التقديرين إمَّا الأحكام متحدة بالنوع، أي كلّها إخبار أم انشاء، أم غير متّحدة فإن كان المستثنى فرداً، والأحكام متّحدة بالنوع، كقوله أكرم العلماء وأخلعهم واضفهم إلّا زيداً، رجع الى الجميع، وإن كان المستثنى فرداً والأحكام مختلفة بالنوع، كقوله أكرم العلماء وأخلعهم وكلّهم كاتبون إلّا زيداً رجع الى الأخير.

وإن كان غير فرد مع اتّحاد الأحكام نوعاً، كقوله أكرم العلماء واضفهم وأخلعهم الآ يوم الاثنين رجع الى الجميع، وإن اختلفت الأحكام حيثئذ، كقوله أكرم العلماء واضفهم واجعلهم^(١) مخلعين الآ يوم الاربعاء، رجع الى الأخير. والحاصل أنّ المرجع في الرجوع الى الجميع أو الأخير في تلك الأربعة، هو اتّحاد الأحكام نوعاً واختلافها.

وإن كان الاستثناء متعقِّباً لعمومات مفردة، فإن كان المستثنى فرداً من المستثنى منه، رجع الى الأخير خاصّة اتّحد الحكم أم اختلف، وإن لم يكن فرداً رجع الى الأخير أيضاً إن اختلفت الأحكام، والآ رجع الى الجميع.

(١) في (خ): وجعلتهم.

وإن كان المخصّص غير الاستثناء وكان صفة، كقوله أكرم العلماء والشعراء والظرفاء الصّالحين، أو بدل بعض كقوله بعد هذا المثال أحدهم، رجع التخصيص الى الأخير خاصّة، وإن كان شرطاً أو غاية، وكانت الأحكام متّحدة بالنوع، كقوله أكرم العلماء والشعراء والظرفاء ان دخلوا دارك، أو الى ان يفسقوا، رجع الى الجميع، وإلاّ رجع الى الأخير، كقوله أكرم العلماء وأخلعهم وأضفهم الى الليل، أو ان جاؤوني، والمدرك في التفصيل المذكور هو العرف. ثمّ انّ ما يتخيّله الحنفيّة أحد أمور:

منها: أنّ الاستثناء خلاف الأصل، فلا يرتكب الآ في القدر المتيقّن، وهو الأخير.

وفيه أنّه ان أُريد بذلك الأصل الظهور، فمنع كون عدم تخصيص العمومات السّابقة أصلاً بهذا المعنى؛ لأنّه بعد عروض ذلك المخصّص القابل للرجوع الى الأخير والى كل واحد، حصل الشكّ في ارادة العموم، فلا ظهور حينئذ.

وان أُريد به استصحاب الظهور الموجود قبل عروض المخصّص، أو استصحاب حجّية تلك العمومات، ففيه ما مرّ من أنّه لا دليل على اعتبار الاستصحاب في مثل المقام من العقل والنقل.

وان أُريد به عدم أصالة القرينة، فقد مرّ أنّ الشكّ في الحادث.

وان أُريد به القاعدة الكلّية الشرعيّة؛ لأنّ الاستثناء انكار بعد اقرار فلا يسمع، ففيه أنّ الأتيان بالاستثناء قبل قطع الكلام لا يصدق عليه الانكار بعد

الاقرار عقلاً وعرفاً؛ لأنّ للمتكلّم ان يلحق بالكلام ما شاء من اللواحق ما دام متشاعلاً بالكلام.

ومنها: أنّه لو رجع الى الكلّ، فإنّ اضمر مع كلّ استثناء، لزم خلاف الأصل، والّا لزم توارد عوامل على معمول واحد، والعقل يأبى من اجتماع مؤثرين مستقلّين على أثر واحد، وسيبويه نصّ على عدم جواز ذلك.

وفيه أولاً أنّه يتمّ اذا لم يكن العامل في المستثنى هو الأداة، كما عليه جماعة من أهل العربية.

وثانياً: أنّ المؤثرات اللفظية ليست كالمؤثرات الحقيقية، بل هي من جملة المقتضيات كالعلل الشرعية، فكما يجوز اجتماع المقتضيات الشرعيّة على أمر واحد، كالنوم والبول حين اجتماعهما في المكلف مع كفاية وضوء واحد، فكذا هنا.

وأما نصّ سيبويه فهو معارض بتجويزه ذلك، حيث قال بجواز قام زيد وقعد عمرو والظريفان، مع قوله بأنّ العامل في الصفة هو العامل في الموصوف، مع أنّه معارض بنصّ الكسائي على جواز ذلك، وتصريح الفراء على الجواز في باب التنازع.

مضافاً الى أنّه لو لم يجز ذلك لما وقع في كلام العرب؛ لصحّة قولنا (هذا حلو حامض) عند أهل العرف، فبعد القطع بصحّته نقول: إنّ كلّ واحد من الحلو والحامض خبر لهذا محمول عليه، فلا بدّ من ضمير فيهما راجع الى المبتدئ.

فذلك الضمير: إمّا في كلّ واحد منهما بانفراده، فهو فاسد لاستلزامه اجتماع الضدّين في المشار اليه، ويكون الكلام بمنزلة قولنا (هذا حلو وهذا حامض) لأنّه على هذا يكون كل منهما خبراً مستقلاً، وفساده واضح.

وإمّا في أحدهما، فهو مستلزم لعدم كون ما هو حال عن الضمير خبراً للمبتدأ؛ لأنّ الخبر لا يصير بلا رابطة، فتعين أن يكون فيهما ضمير واحد يحتمله كلاهما، ولا يلزم حينئذ تضاد؛ لأنّ المعنى حينئذ أن هذا الموضوع ممّا اجتمع فيه كيفية متوسطة بين الحلاوة والحموضة يعبرون عنها في الفارسيّة بترش شيرين.

ومنها: أنّه لو صحّ رجوعه الى الجميع لرجع اليه كلّية، ولم يرجع اليه في الآية الشريفة وهي آية القذف^(١)، فإنّ الاستثناء فيها لا يرجع الى الجلد؛ لأنّه حقّ الناس، فلا يسقط بالتوبة.

وفيه أولاً النقض؛ لأنّه لو رجع الى الأخيرة لرجع اليها مطلقاً، لكن لم يرجع اليها فقط في قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ جَزَاءُ هُمُ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾^(٢) فأنّه راجع الى الكل.

وثانياً: أنّ ذلك لا ينافي كون الاستثناء حقيقة في الارجاع الى الجميع، لكن استعمل في غيره لدليل خارجي.

(١) قوله تعالى ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً﴾ سورة النور: ٤.

(٢) سورة آل عمران: ٨٧-٨٩.

احتجّ المرتضى رحمته بأمور أقواها أمران:

الأول: حسن الاستفهام الذي لا يكون إلا مسبباً عن الاجمال الموجب للاشتراك.

وفيه أنّ حسن الاستفهام يمكن ان يكون ناشياً عن الاحتمال البعيد أيضاً لرفعه وتحصيل اليقين، كما يمكن أن يكون ناشياً عن الاجمال، فهو أعمّ من الاجمال، مع أنّ حسن الاستفهام ان كان ملازماً للاجمال نقول: انّ الاجمال غير منحصر في الاشتراك اللفظي؛ لأنّه قد يكون في المشترك المعنوي، كما اذا قال أكرم انساناً وحصل للمخاطب الشكّ في الامثال بذي الرأسين، فاستفهم.

الثاني: أنّ الاستثناء استعمل في كلّ من الأمرين والأصل في الاستعمال الحقيقة.

وفيه أنّه أعمّ منها.

وأما الشافعي، فأقوى أدلته أمور:

الأول: أنّ حرف العطف يصيّر الجمل المتعدّدة بحكم جملة، فإنّ قولنا ضرب زيد وأكل وشرب في حكم أنّه فعل هذه الأفعال، فكما أنّ ما يلي الجملة الواحدة يرجع إليها، فكذا ما في حكمها.

وفيه أنّ العطف لا بدّ فيه من جهة مناسبة وجهة مغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه، واستلزام ذلك جعل العطف الجمل الكثيرة كالجملة الواحدة ممنوع، ولو سلم فلا نسلم أنّ فيه ما يكون في قوّة شيء لا بدّ أن يكون ملزوماً لجميع أحكام ذلك الشيء.

الثاني: أنّ رجوع الاستثناء الى البعض مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

وفيه أولاً أنّ التمسك بهذا الدليل أنّها يصحّ فيما لم يكن قدر متيقّن في البين، وهو موجود هاهنا؛ للاتّفاق على تخصيص الأخيرة.

وثانياً: أنّ المرجّح هو القرب.

الثالث: أنّ الاستثناء بمشيئة الله راجع الى الجميع بالاجماع، فكذا غيره من أقسام الاستثناء بجامع أن الكلّ استثناء غير مستقل.

وفيه أولاً منع كون مشيئة الله استثناء لعدم اشتغالها على شيء من أدواته بل هو شرط، وقد مرّ حكم الشرط.

وثانياً: أنّا لو سلّمنا كونها استثناء بتأويله إلا أنّ يشاء الله، قلنا: إنّ الفارق هو الاجماع.

ضابطة

في رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام

اختلفوا في أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام هل يخصّصه أم لا؟ على أقوال: التخصيص، والعدم، والوقف، كما في قوله تعالى في سورة البقرة: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾^(١) أي: بردّ الرجعيات، فعلى الأول يختصّ حكم التربص بهنّ، وعلى الثاني لا يختصّ، وعلى الثالث يتوقف.

وتحقيق الكلام: إنّ ما وضع له ضمير الغائب إمّا ما كان المرجع حقيقة فيه مطلقاً، كما ذهب إليه بعض المحققين، أو ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه ظاهراً في من المرجع، سواء كان مراداً أم لا، أو ما كان المرجع حقيقة فيه بشرط كونه مراداً منه، أو ما كان المرجع ظاهراً فيه، سواء كان معنى حقيقياً أم لا، مراداً أم لا أو ما كان مراداً من المرجع مع ظهور المرجع فيه، سواء كان ذلك الظاهر المعنى الحقيقي أم لا وعليه الفاضل القمّي رحمته، أو ما كان مراداً من المرجع حقيقياً كان أم لا ظاهراً أم لا.

فلو كان المراد من المرجع معناه الحقيقي الظاهر، ومن الضمير أيضاً ذلك، كان الضمير حقيقة على جميع الاحتمالات.

ولو أراد من المرجع المعنى الحقيقي الظاهر، ومن الضمير المجازي على سبيل الاستخدام، كان الضمير مجازاً على جميع الاحتمالات.

ولو أراد من المرجع المعنى المجازي، وكذا من الضمير أيضاً لكن بقرينة منفصلة دالة على أنّ المراد من المرجع ذلك المعنى المجازي، كما لو قال رأيت

أُمس أسداً وأنت رأيتَه اليوم، والغرض أنَّ المخاطب عالم بأنَّ المرئي له الرَّجل الشجاع، كان الضَّمير مجازاً الّا على الاحتمال الأخير.

أمّا في الثلاثة الأوّل، فلأنَّ المرجع ليس المعنى الحقيقي.

وأما على الرابع والخامس، فلانتفاء الظهور في المعنى المراد.

ولو أراد من المرجع المعنى المجازي بالقرينة المتّصلة الموجبة لظهور المرجع

فيه ومن الضمير المعنى الحقيقي، كان الضَّمير مجازاً الّا على الاحتمال الأوّل.

ولو كان القرينة في الفرض الأخير منفصلة، كان الضَّمير حقيقة على

الاحتمالين الأوّلين، وكذا على الرابع؛ لأنَّ الظاهر ممّا تقدّم على الضمير ليس الّا

المعنى الحقيقي لفقدان القرينة المتّصلة، وأمّا على الثلاثة الأخرى فمجاز.

ولو أراد من المرجع المعنى المجازي، وكذا من الضَّمير لكن بقرينة متّصلة

بالمرجع، كأن يقول رأيت أسداً يرمى وهو في دارك الآن، كان الضمير حقيقة

على الثلاثة الأخيرة، مجازاً على الثلاثة الأوّل.

ثمَّ إنّ الأصل الأوّل هو الاجمال والوقف، لكن مقتضى الدليل الأخير من

الاحتمالات، فإنّك اذا قلت لمخاطبك رأيت أسداً أمس وأنت اليوم رأيتَه،

واطلع ثالث من أهل العرف بقرينة خارجيّة منفصلة أنَّ المرئي لمخاطبك هو

الرجل الشجاع، وأنَّ المراد بالضمير المعنى المجازي المنافي لظاهر ما تقدّم، لم

يفهم مرادك ممّا تقدم على الضمير في كلامك الّا الرجل الشجاع، وذلك يكشف

عن أنَّ بناء العرف على أنَّ المراد من المرجع لا يكون الّا ما هو المراد من الضمير،

وعن أنَّ بناءهم على ترجيح ارتكاب التجوّز في جانب المرجع على التجوز في

الضمير لو دار الأمر بينهما.

وهكذا الكلام في المسألة المبحوث عنها، فلو قال القائل: العلماء جاؤوني وأنا أستقبلهم، وأنت تعلم من القرينة المنفصلة أنّ من استقبله القائل بعض العلماء لا غير، حكمت بأنّ مراده من العلماء الجائين هو ذلك البعض الذي استقبله، فيكون الضمير مخصّصاً للعام.

ولا فرق بين هذا المثال وبين الآية الشريفة، فبعد علمنا بقرينة منفصلة بأنّ المراد بالضمير هنا الرجعيات، فهما أنّ المراد من العام هو الرجعيات أيضاً. والحاصل أنّ غرضنا ليس إلا اثبات أنّ العرف كلّما فهموا من الضمير معنى انتقلوا على أنّ المراد من المرجع ليس إلا ما فهم من الضمير، سواء انكشف من ذلك الانتقال كون الضمير موضوعاً لما يراد من المرجع أم لا، وسواء سميت الضمير بالقياس إليه حقيقة أم مجازاً، فلا يقال إنّ الدليل المذكور لا يثبت وضع الضمير؛ لجواز أن يكون القرينة المنفصلة التي انتقلت بها إلى أنّ المراد من الضمير هو المعنى المجازي للمرجع صارفة للمرجع عن ظاهره، ويكون انتقالكم إلى أنّ المراد من المرجع هو ما انتقل إليه من الضمير بواسطة تلك القرينة لا لوضع الضمير.

ضابطة

العبرة بعموم اللفظ

قد اشتهر بينهم أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

وتفصيله: أنّ الدّاعي على صدور الخطاب إمّا سؤال، كقوله بعد ما سئل عن بئر بضاعة، ما لفظه أو معناه: خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو ريحه أو طعمه^(١)، أو وقوع حادثة كقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٢) نزل في وليد بن عتبة حيث أخبر عن ارتداد بني المصطلق، فنزلت الآية قبل سؤال الرسول عن الله تعالى.

ثمّ القسم الأوّل المسبوق بالسؤال: إمّا أن لا يستقل في الدلالة لغة، بل يحتاج الى ضمّ السؤال، كقوله (فلا اذن) بعد السؤال عن بيع الرطب بالتّمر وفرض النقصان عند الجفاف، فإنّ هذا الجواب لا يصحّ لغة إلا بعد ضمّ السؤال. وإمّا لا يستقلّ عرفاً وإنّ استقل لغة، كقول القائل (لا آكل) بعد قول الآخر له كل عندي، فإنّ الجواب مستقلّ في الدلالة لغة، إلا أنّه في العرف مقيّد بالسؤال، كأنّه قال: لا آكل عندك، ففي هذين القسمين يختصّ الجواب بمورد السؤال لعدم أفادته بدونه، فكأنّه موجود في كلام المجيب. وإمّا يستقلّ بالدلالة لغة وعرفاً، فهذه أقسام أربعة:

الأوّل: أن يكون السؤال والجواب مطابقين، كأن يقول: على الجامع في نهار رمضان الكفّارة، بعد السؤال عن الجامع فيه.

الثاني: أن يكون الجواب أخصّ، كقوله (الماء القليل يفعل بالملاقاة) بعد سؤال واحد عن انفعال الماء بالملاقاة وعدمه، ولكن يستفاد من هذا الجواب بمفهوم المخالفة أنّ غير القليل ليس حكمه الانفعال، والآن لم يعدل المجيب عن

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، ح ٩.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

الجواب العام الى الخاصّ، فالقرينة هنا موجودة على ارادة المفهوم، وان لم نقل بحجّية مفهوم الوصف، وكقوله (لا يجوز قتل الأولاد في المخصصة) بعد السؤال عن قتل الأولاد، وهنا أيضاً يستفاد حكم غير الخاصّ بمفهوم الموافقة، فلا يجوز قتلهم في غير المخصصة بطريق أولى، وكقوله (هذا الماء لا يفعل بالملاقاة) بعد سؤاله عن مطلق الماء، وهنا لا يستفاد حكم غير الخاصّ عن الجواب أصلاً بعد ما علمنا بأنّ خصوص المشار اليه لا مدخلة له.

فظهر أنّ هذا القسم الثاني ينقسم بنفسه على أقسام ثلاثة:

منها: ما لا يستفاد حكم غير الخاصّ عن الجواب أصلاً.

ومنها: ما يستفاد بمفهوم المخالفة.

ومنها: ما يستفاد بمفهوم الموافقة.

الثالث: أن يكون الجواب أعمّ من محلّ النزاع ومن غيره، مثل قوله عليه السلام حيث سئل عن ماء البحر (هو الطهور ماؤه والحلّ ميتته)^(١). فيعمل بالحكمين معاً، أمّا الأوّل فواضح، وأمّا الثاني فلاّ أنّه حكم مبتدئ لا معارض له.

الرابع: أن يكون الجواب أعمّ من محلّ السؤال فقط، بأنّ يذكر في الجواب حكم المسؤول^(٢) عنه على وجه يندرج فيه غيره، كالجواب الذي مرّ في السؤال عن بئر بضاعة، ومثل ما رواه العامة حين مروره عليه السلام بشاة ميمونة (أيما اهاب وبغ فقد طهر)^(٣) والنزاع في القسم الأخير لا غير.

(١) وسائل الشيعة ١: ١٣٦، ح ٤.

(٢) في (خ): السؤال.

(٣) عوالي اللئالي ١: ٤٢، ح ٤٦.

فالمعظم على أنّ العبرة بعموم اللفظ، سواء سئل عن بئر بضاعة مثلاً، أو وقوع حادثة كحديث عتبة وقصة شاة ميمونة، وخالف فيه بعض حجة المعظم فهم العرف، كما لو سأل العبد مولاه عن علماء البصرة في جواز اكرامهم، فقال العالم يجوز اكرامه، أو العلماء يجوز اكرامهم.

ثم اعلم أنّ الجواب العامّ عن الشيء الخاصّ: إمّا مطلق، فحكمه حكم المطلقات الابتدائية من التواطي والتشكيك، وإمّا عامّ أصولي، فإن كان من غير أدوات الموصول، فهو كالعامّ الأصولي الابتدائي، وإن كان من الموصولات، فربّما يستفاد اختصاصه بمحلّ السؤال لفهم العرف في خصوص الموصول، لا لأجل ان خصوص السبب يخصّص عموم الجواب، وذلك كما لو سأل العبد مولاه وقال له: جاءني زيد وعمرو فأيهما أكرم؟ فأجاب المولى من كان عالماً وجب اكرامه، فلا يفهم عرفاً إلاّ وجوب اكرام زيد أو عمرو بشرط العلم، لا اكرام كلّ عالم.

ومن هذا القليل قوله (خذ بما أشتهر بين) الخ في جواب السائل عن الرويتين المتعارضين، فلا يمكن التعديّ بمجرد عموم الجواب هنا الى الشهرة الحاصلة في الفتوى، وان قلنا أنّ عموم الجواب لا يخصّص بخصوص السؤال. حجة الخصم: أنّه لو لم يخصّص لم يطابق الجواب السؤال، وهو باطل.

وفيه أنّ المطابقة حاصلة مع عموم الجواب؛ لأنّ المعيار في حصولها أفادة الجواب وهو حاصل، والزيادة تعميم نفع.

وبأنّه لو لم يخصّص السبب لما كان لنقله فائدة، مع أنّ العلماء قد أعتنوا لبيان سبب الجواب العامّ وضبطه ونقله، وليس في المقام ما يصحّ أن يكون فائدة الآرادة التخصيص.

وفيه منع انحصار الفائدة في ذلك؛ لأنَّ من الفوائد الاطلاع على شأن نزول الحكم، أو قطع المجتهد بأنَّ هذا الفرد مقطوع به لئلاَّ يخرج عنه تحت العام بالاجتهاد أو الاطلاع على السير والقصص وغيرها من الفوائد.

وأنَّه لو لم يكن مخصَّصاً لجاز تخصيص السَّبب واخراجه بالاجتهاد.

وفيه أنَّ عدم جواز الاخراج ليس الا لأجل كون السَّبب^(١) بمنزلة المقطوع والمنصوص عليه.

وأنَّه لو لا ذلك لزم الحنث بكلِّ تغذٍّ على من قال: والله لا تغذيت بعد قول الآخر له تغذَّ عندي وليس كذلك.

وفيه أنَّ ذلك من القسم الذي لا يستقلُّ الجواب عرفاً، بل يحتاج الى ضمِّ السؤال، وهو خارج عن محل النزاع، فكأنَّه قال لا تغذيت عندك.

(١) في (خ): السببية.

ضابطة

في تخصيص العام بمفهوم الموافقة

اتَّفَق العلماء على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة، وفي جواز تخصيصه بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف.

وتفصيله: أنَّ التعارض بين العام والخاص:

أما بمنطوقهما، فلا خلاف في تقديم الخاص لقوة دلالته عرفاً.

وإما بين مفهوميهما، كقولك لا تكرم العلماء ان دخلوا دارك، وأكرم زيداً العالم ان دخل دارك، فلا اشكال أيضاً في تقديم المفهوم الأخص على المفهوم الأعم.

وإما بين مفهوم العام ومنطوق الخاص، كقوله أكرم العلماء ان دخلوا دارك، وأكرم زيداً العالم ان لم يدخل الدار، فلا كلام في تقديم المنطوق الخاص أيضاً.

وإما بين منطوق العام ومفهوم الموافقة للخاص، كقوله (كُل من دخل داري فاضربه، وان دخل داري زيد فلا تقل له أفّ، فيخصّص بمفهومه الموافقة^(١) منطوق الأول.

وإما بين منطوق العام ومفهوم المخالفة للخاص، كقوله أكرم العلماء وأكرم زيداً إن دخل الدار، فبناء العرف هنا أيضاً على تقديم المفهوم الأخص، ووجود ذلك في الأخبار غير عزيز، فمفهوم قوله (اذا بلغ الماء قدر كَرّ لا ينجسه شيء)^(٢) يخصّص عموم منطوق قوله لفظاً أو معنى (خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه^(٣)).

(١) في (خ): الموافق.

(٢) فروع الكافي ٣: ٢، ح ٢، تهذيب الأحكام ١: ٣٩، ح ١٠٧، من لا يحضره الفقيه ١: ٨، ح ١٢.

(٣) وسائل الشيعة ١: ١٣٥، ح ٩ عن المعتمد والسرائر.

وقد يحتجّ لتقديم مفهوم الأخصّ بأنّ فيه جمعاً بين الدليلين، والجمع مهما أمكن أولى من الطرح، ولو عملنا بالعامّ لكنّا أطرحنا الخاصّ بالمرّة، ولا كذلك العمل بالخاصّ.

وفيه أولاً: أنّ العمل بالخاصّ أيضاً طرح للعامّ في محلّ التعارض، والعمل بالفرد الآخر من العامّ الذي لا يعارضه فيه الخاصّ ليس جمعاً بين الدليلين وعملاً بهما.

وثانياً: أنّه لا دليل على أنّ الجمع مهما أمكن بأيّ نحو كان لازم وإن لم يكن عليه شاهد من الشرع والعرف، فإنّ الجمع الذي لا شاهد عليه طرح للدليلين في الحقيقة، كما لو ورد أمر ونهي، فحملت الأمر على الاذن والنهي على المرجوحية فحكمت بالكراهة، فإنّ طرح للدليلين معاً، نعم لا نضايق من الجمع لمجرّد التبرّع، كما فعل الشيخ في الاستبصار، وأمّا للعمل والفتوى فلا.

ضابطة

في تخصيص الكتاب بخبر الواحد

لا اشكال في جواز تخصيص الكتاب به وبالاجماع وبالخبر المتواتر لفظاً أو معنى، وفي جواز تخصيصه بخبر الواحد خلاف وأقوال، ثالثها: الجواز ان خصّ قبله بدليل قطعي كالاجماع.

الرابع: الجواز انّ خصّ قبله بدليل منفصل قطعياً كان أو ظنياً.

الخامس: الوقف، ونسب الى المحقق.

والعجب من المانعين والمتوقفين، حيث أنهم يعملون بالآحاد ويقولون بحجّيتها، مع أنّ جلّ الأخبار مخالف للكتاب، ولو لآية وآيتين، مثل الآيات المثبتة للبراءة الأصلية أو الاباحة، كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾^(١) و﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾^(٢) فأنّه لو عمل بتلك الأخبار الآحاد المتكثّرة الرافعة للبراءة والاباحة لزم تخصيص الآيتين الآن يقول: انّ ذلك من باب التخصّص لا التخصيص؛ لأنّه بعد ما قلنا بحجّة خبر الواحد كان ذلك مندرجاً فيما آتاها، فلا يرد النقض.

وفيه أنّه يتمّ في الآية الدالّة على البراءة تعليقاً، وأمّا الآية المثبتة للاباحة في الاشياء تنجيّزاً، فلا مفرّ فيه من ارتكاب التخصيص بعد العمل بالأخبار، الآن يقول بأنّ الآية مخصّصة بالمجمل للقطع بطريان ما يخرجّه عن العموم وعدم بقائها على كليّتها وعمومها، والعامّ المخصّص بالمجمل ليس بحجّة حتّى يقال انّ العمل بالخبر تخصيص له.

ويمكن ردّه أيضاً بأنّ الفرض في صورة المخالفة وبعد فرض الاجمال لا علم بالتعارض والمخالفة، فيكون خارجاً عن محلّ الفرض، فتأمّل.

(١) سورة الطلاق: ٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٩.

وكيف كان فالأقوى الجواز مطلقاً؛ للقطع بكون كثير من الأخبار الخاصة المعارضة لعامّ الكتاب مطابقاً للواقع، فيكون في العمل بتلك العمومات وابقائها على عمومها القطع بمخالفة ما ثبت في الواقع، فالأخذ بعامّ الكتاب مطلقاً وفي جميع الموارد يستلزم القطع بالخروج عن الدين، وهو اتّفاقي الفساد، فالسلب الكلّي بطل، فحينئذ يدور الأمر بين أحد أمور: إمّا الإيجاب الكلّي في العمل بالخاصّ المعارض، أو التبعيض والأخذ ببعض المعيّن عن المخصّصات، أو التبعيض بطريق التخيير، فيختار العمل بأيّ خاصّ يريد لا سبيل الى الثاني، نظراً الى أنّه لا مرجّح شرعي يعين البعض المعين.

فان قلت: أعمل بما عمل به الأصحاب من الأخبار الخاصة، وأطرح الباقي وأعمل بعموم الكتاب.

قلنا: لا دليل على اعتبار الظنّ الحاصل عن عمل الأصحاب ولو من باب المرجّحية.

فان قلت: يدلّ على اعتباره في مقام الترجيح قوله عَلَيْهِ السَّلَام في علاج التعارض (خذ بما اشتهر)^(١).

قلنا: انّ مورده صورة تعارض الخبرين، وهو غير ما نحن فيه.

فان قلت: انّ العبرة بعموم اللفظ قلنا: نعم لكن ذلك تحصيل العموم بالمورد لا تخصيصه به.

ولا سبيل الى الثالث أيضاً، بمعنى الحكم بأنّه معيّن في مقابل الاحتمالين

(١) عوالي اللئالي ٤: ١٣٣، ح ٢٢٩.

الأوّلين، فالأمر دائر^(١) بين أحد الأمرين: الأوّل والأخير، أو بين الأمور المذكورة من دون مرجّح اجتهادي يعيّن أحدها.

فنقول حينئذ: لا بدّ من الأخذ بالايجاب الكلّي من باب الفقاهة؛ لحصول القطع حينئذ بالامثال بما هو المكلف به من الاحتمالات الثلاثة في الواقع المشتبه بين تلك الثلاثة بعد ابطال السلب الكلّي فمن أخذ بالايجاب الكلّي فقد أتى به بالمكلف يقيناً المشتبه بين تلك الثلاثة، نظير القبله المشتبهه بين الجهات مع سعة الوقت، فعليه الاتيان بجميع الجهات، وأنّ ظنّ أنّ القبله هي تلك الجهة المعينه لا غير بظنّ لا يثبت اعتباره شرعاً.

فإنّ قيل القدر الذي حكم به العقل هو الأخذ بشيء لم يقطع معه مخالفة الواقع، وهذا يحصل بكلّ من الأمور الثلاثة المحتملة، أعني الايجاب الكلّي والتبعيض اليقيني والتنجيزي^(٢).

قلنا: إنّ حكم العقل كما ذكرت فالأمر كما قلت، لكن العقل لم يحكم بذلك، بل حكم ببطالان السلب الكلّي. وأمّا أنّ اللازم بعد ذلك هو الأخذ بشيء لم يحصل معه القطع بالمخالفة، فلا بل هو غير مستقلّ حينئذ ومتحير، وحينئذ يحكم فقاهة بلزوم تحصيل البراءة اليقينية، وهو يحصل بالايجاب الكلّي لا غير، نظير القبله المشتبهه.

ومن هنا يظهر ضعف ما قيل من تسوية تقليد الحيّ والميت، تمسكاً بأنّ العقل نفى وجوب الاجتهاد عيناً والزم التقليد في الجملة، فالمكلف مخير بين تقليد الحيّ

(١) في (خ): دار.

(٢) في (ط): التعييني والتخييري.

والميت؛ لأنَّ الأمر بالكلّي يستلزم التخيير^(١) في أفرادهِ، ووجه الضّعف أنَّ العقل نفى وجوب الاجتهاد عيناً، وبعده لم يحكم بشيء، فقاعدة الاشتغال تعيّن تقليد الحيّ.

ويمكن تقرير هذا الدليل العقلي على المطلوب بوجه آخر، وهو أن يقال: أنا نقطع بثبوت ما هو مطابق للواقع بين عمومات الكتاب والأخبار الخاصّة لا في خصوص الأخبار، كما هو مقتضى التقرير الأوّل.

فنقول حينئذ: لا بدّ من تحصيل ما هو مطابق للواقع، وباب العلم منسَدّ فانحصر الأمر إمّا في الايجاب الكلّي بين العمومات، فيلزم ترجيح المرجوح؛ لأنّ الظنّ في جانب الأخبار الخاصّة لقوة دلالتها، أو التسوية بينها وبين الأخبار الخاصّة، فهو تسوية بين الراجح والمرجوح، أو التبعض التعييني، فهو باطل؛ لأنّه ترجيح بلا مرجّح؛ لأنّ من جملة الاحتمالات الايجاب الكلّي في الأخبار الخاصّة، ولا مرجّح اجتهادي يعيّن التبعض المذكور كما مرّ، وهكذا الكلام في التبعض التخييري؛ اذ لا مرجّح له على الايجاب الكلّي المذكور.

فاذا استوت الاحتمالات الثلاثة الأخيرة اجتهداً، أخذنا بما يحصل به القطع بالامتنال، وهو الايجاب الكلّي في الأخبار الخاصّة كما مرّ.

فظهر أنّ الحقّ جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد للبرهان القطعي.

مضافاً الى أنّه يمكن أن يقال: مع قطع النظر عن القطع بمطابقة أكثر الأخبار الخاصّة للواقع أنّه لا ريب في التكليف إمّا بالعمومات، أو الأخبار الخاصّة، لكن

(١) في (خ): التخييري.

الأخير أرجح لذهاب الأكثر، مع أنّ طريقة أهل العرف على ذلك، فلو قال المولى لعبده: أكرم العلماء، ثمّ قال: أعمل بخبر العدل، ثمّ أخبره عدل بأنّ المولى قال: لا تكرم زيدا العالم، لعمل بالخبر الخاصّ وبالعالم في غير مورد الخاصّ، هذا كلّه على طريقة العاملين بالأخبار من باب الوصف.

وأما على طريقة التبعّد فيتم أيضاً؛ لأنّ الدليل على حجّية الخبر إمّا الآية فظاهر دلالتها على اعتبارها في المقام، وأنّ كان هو الاجماع، فهو حاصل هنا، بمعنى أنّ الاجماع منعقد على العمل إمّا بالعمومات أو الأخبار الخاصة.

ونسبة التوقف الى المحقق خطأ، بل هو يقول بالمنع مطلقاً، وحيث يجب العمل فيتمّ الايجاب الكلّي في الأخبار الخاصة بالمقدّمات السابقة.

فان قلت: كيف تخصّص الكتاب بخبر الواحد مع ورود الأخبار الكثيرة بطرح الخبر المخالف للكتاب؟.

قلنا أولاً أنّها منصرفة الى المخالفة الكلّية التي تحصل بالتباين، لا المخالفة التي نحن فيها، إلّا أنّ يدعي التواطى ولا يبعد.

وثانياً: أنّ مورد تلك الأخبار فيما تعارض الخبران وما نحن فيه ليس منه، وتوهم أنّ العبرة في جواز تخصّص الكتاب بخبر الواحد بعموم اللفظ قد مرّ الجواب عنه.

وثالثاً: أنّ تلك الأخبار معارضة بعضها ببعض من الأخبار الدالة على العمل بما خالف العامة، والنسبة بينهما عموم من وجه، فكيف يصحّ التمسك باطلاق تلك الأخبار على طرح ما خالف الكتاب وان لم يوافق العامة بل خالفهم، فلا عبرة بتلك الأخبار لمعارضتها بمثلها.

ورابعاً: أنَّ العمل بتلك الأخبار مستلزم لتخصيص عموم آية البناء بغير الخبر المخالف للكتاب، فالعمل بها يلازم طرحها؛ لأنَّها مخالفة للكتاب، فيلزم من العمل بها عدم العمل بها، إلَّا أنَّ يدَّعي عدم انصرافها الى طرح نفسها، وهو غير بعيد.

وخامساً: أنَّ دلالة تلك الأخبار الواردة في علاج التعارض على طرح الخبر المخالف وان حصل الظنُّ على صحَّته كما فيما نحن فيه، ممنوعة بل هي منصرفة الى صورة الظنِّ بحقِّية^(١) الكتاب، أو عدم الظنِّ بحقِّية غيره.

وسادساً: أنَّ تلك الأخبار ظنيَّة، وما دلَّ على حجِّية الأخبار الخاصَّة في مقابل الكتاب قطعية، فلا بدَّ من حملها على صورة المخالفة الكلِّية.

احتجَّ المجوزون: بأنَّهما دليان فاعمَّاهما و لو من وجه أولى، وهو لا يحصل إلَّا بالعمل بالخاص.

و فيه أولاً: منع كونهما دليلين.

وثانياً: أنَّ العمل بالخاصَّ طرح للعامِّ لا جمع.

وثالثاً: أنَّه لا دليل على أنَّ الجمع مهما أمكن لازم، كما هو المراد بالأولويَّة، نعم لا بأس بالجمع لمحض التبرُّع.

ورابعاً: أنَّ وجه الجمع غير منحصر فيما ذكرناه؛ لحصوله بحمل الأمر في الخاصَّ على التهديد، وابقاء العموم بحاله، إلَّا أنَّ يقال: ان مرادهم الجمع الممكن عرفاً لا مطلقاً، والعرف يتحاشى عن هذا الجمع.

(١) في (خ): بحقيقة.

حجّة المانع: أنّ الكتاب قطعي لا يعارضه الخبر الواحد؛ لأنّه ظني.

وفيه أنّ المراد أنّ كان قطعية دلالة الكتاب فباطل، وإن كان قطعية صدوره فمسلّم، لكن يعارضها قطعية دلالة الخاصّ بالاضافة الى العام بمعنى أنّها أقوى، فيتساويان حينئذ من تلك الجهة، أو يكون الخاصّ أقوى، وأنّه لو جاز تخصيصه به لجاز نسخه به أيضاً.

أمّا الملازمة فلأنّ المناط إن كان هو فهم العرف، فهو موجود فيهما بينهما، وإن كان وصف التخصيص فهو أيضاً موجود؛ لأنّ النسخ تخصيص في الأزمان، وإن كان أولوية تخصيص العام من القاء الخاصّ، فهو مشترك أيضاً، وأمّا بطلان التالى فبالإتفاق.

وفيه منع الملازمة لو لم يثبت فهم العرف على النسخ كما يثبت على التخصيص، ومنع بطلان التالى ان ثبت قولك أنّ الاجماع ينفيه، قلنا: أنّه هو الفارق، والّا قلنا في النسخ أيضاً كذلك.

وقد يقال: أنّ الفارق بينهما بعد تسليم الملازمة هو غلبة التخصيص وندرة النسخ.

وفيه ان التمسك بالغلبة حسن ان لم يثبت فهم العرف على النسخ، وإلا فلا يعارضه الندرة.

وقال صاحب المعالم بعد الجواب بأنّ الاجماع هو فارق: أنّ التخصيص أهون من النسخ، ولا يلزم من تأثير الشيء في الضّعيف تأثيره في القوى^(١).

وقد يؤجّه الأهونيّة بأنّ الأوّل دفع لبعض المدلول قبل العمل به، والثاني رفع للمدلول المعمول عليه، ومن الظاهر أنّ الدفع أسهل من الرّفْع.

وفيه أنّ الأهونيّة والعدم غير معقول بالنسبة الى الله تعالى، فإنّ الكلّ سواء له تعالى، وأيضاً لا معنى لذلك الكلام بعد ما ثبت الفهم العرفي على جواز النسخ.

وقد يؤجّه الأهونية بأنّ حدوث الحادث يحتاج الى العلة، ويكفي في بقاءه علة الوجود، وأمّا عدمه فلا يحتاج الى العلة، بل يكفي فيه عدم العلة، والا لزم الوساطة بين الوجود والعدم لو فرض انتفاء علّتيهما، وهو غير معقول، فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علّته أسهل من رفع ما ثبت لعدم احتياجه الى علة أخرى.

وفيه ما أوردناه على التوجيه السابق، مضافاً الى أنّه فرع القول بعدم احتياج الباقي الى المؤثّر الجديد، وهو ممنوع.

وقد يقال: الفرق بين النسخ والتخصيص أنّ النسخ يراد فيه دلالة اللفظ على جميع الازمان وان لم يكن وقوع المدلول مراداً، وأمّا التخصيص فيراد منه البعض.

وفيه أنّه تحكم من قائله، فإنّ امكان ارادة الدلالة في العامّ ووجود المصلحة في ذلك أيضاً حاصل ان أريد مجرد الامكان، وان أريد الفعلية في النسخ دون التخصيص، فهو ممنوع لامكان كون المراد في النسخ أيضاً الحكم في بعض الازمان مجازاً ولكن تأخر بيانه، فهذا الفرق مشكل.

ضابطة

فى بناء العام على الخاص

اعلم أنّ العام والخاصّ: إمّا متوافقان في الحكم ايجاباً وسلباً، كقوله أكرم العلماء وأكرم زيداً العالم، فيجب العمل بهما بلا خلاف بين الأصحاب؛ لعدم التعارض حيثئذ، وخالف فيه شاذ من العامة، ولعلّ نظره الى حجّة مفهوم اللّقب، فيكون الخاصّ بمفهومه المخالف معارضاً لمنطوق العام، فيخرج عن الفرض، وقد مر حكمه وإمّا متنافيان كأكرم العلماء ولا تكرم زيداً، فتحقيق هذا القسم يستدعي رسم مراحل:

الاولى: اعلم أنّ العامّ والخاصّ المفروض تنافيهما: إمّا أن يكونا قولين، أو فعلين، أو تقريرين، أو العامّ قول والخاصّ فعل، أو العكس، أو العامّ قول والخاصّ تقرير، أو العكس أو العامّ فعل والخاصّ تقرير أو العكس فهذه أقسام تسعة.

ثمّ كلّ منها: إمّا معلومى الصدور، أو مجهولى الصدور، أو العامّ معلوم الصدور فقط، أو العكس، فنضرب أربعة في تسعة تبلغ ستّة وثلاثين.

ثمّ كلّ منها: إمّا من الكتاب، أو من النبي ﷺ أو من الامام عليه السلام، أو العامّ من الكتاب والخاصّ من النبي ﷺ، أو الامام عليه السلام، أو الخاصّ من الكتاب والعامّ من النبي ﷺ أو الامام عليه السلام، أو العامّ من النبي ﷺ والخاصّ من الامام عليه السلام، أو العكس، فهذه تسعة تضر بها فيما سبق كان المجتمع ثلاثمائة وأربع وعشرين.

ثمّ كلّ منها: إمّا معلومى التاريخ أو مجهوليه، أو العامّ معلومة فقط أو العكس، فهذه أربعة ينقسم الأوّل منها الى ثمانية؛ لأنّ العامّ والخاصّ من هذا القسم: إمّا مقترنان حقيقة، أو عرفاً مع تقدّم العامّ أو الخاصّ، أو منفصلان.

وفي القسمين المقترنين عرفاً الملازم لتقدم أحدهما على الآخر: إمّا يعلم صدور المتأخر قبل حضور وقت العمل بالمتقدم أو بعده، أو يشكّ فيه، فهذه ثمانية من أقسام القسم الأوّل من تلك الأربعة.

والقسم الثاني منها وهو ما لو كان مجهولي التّاريخ ينقسم الى أربعة؛ لأنّ الجهل: إمّا من جميع الوجوه بمعنى أنّ السّبق والاقتران مجهول، وكذا السّابق على فرض السّبق مجهول، أو من بعض الوجوه، كأن علمنا بعدم الاقتران لكن شككنا في المتقدّم، أو حصل العلم اجمالاً بعدم تقدّم الخاصّ وشككنا في تقدّم العامّ اقترانه أو العكس، فهذه أربعة عشر قسمًا^(١) من جمع الثمانية للقسم الأوّل والأربعة للثاني، والقسمين الآخرين تضربهما فيما سبق، أعني ثلاثمائة وأربع وعشرين.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ الذي يظهر من أكثر العلماء أنّ التقارن الحقيقي لا يتصوّر إلّا في فعل خاصّ له ﷺ مع قول عامّ.

وفيه أنّه يمكن فرضه في القولين أيضاً، بأنّ يكون الأمير ﷺ متكلماً بالخاصّ حين تكلم الرسول ﷺ بالعامّ، وكذا بين الفعل العامّ والقول الخاصّ، كأن لبس ﷺ الحرير في الحرب، ثمّ قال ﷺ في تلك الحالة: لا تلبسوا الحرير في الصّلاة، فإنّ تلبسه ﷺ في الحرب يظهر منه جوازه في غير الحرب أيضاً من الصّلاة وغيرها، فذلك الفعل أعمّ من قوله المذكور، فتأمّل.

(١) في (خ): الحاصلة.

المرحلة الثانية: اعلم أنّ النزاع في العامّ والخاصّ المطلقين لظاهر كلماتهم في العنوانات حيث أطلقوا العامّ والخاصّ من غير تقييدهما بقولهم من وجه أو مطلق، فإنّ لفظ العامّ والخاصّ بلا قيد حقيقة في المطلقين؛ للتبادر وصحة سلبهما عن العامّين من وجه.

ولو سلّمنا كونها حقيقة فيهما أيضاً، فلا أقلّ من ظهورهما عند عدم التقييد في المطلقين بطريق بيان عدم ارادة القسم الآخر، ولو تنزلنا فلا أقلّ من ظهورهما عند عدم التقييد فيما ادّعينا بطريق كون ارادة القسم الآخر مجملاً، فمن أين ثبت تعميم النزاع بالنسبة الى القسمين، كما توهمه المدقّق الشيرواني.

وأيضاً ظواهر كلماتهم في بيان أحكام المسألة وأقسامها، حيث قالوا: إن كان العامّ مقدّماً على الخاصّ فحكمه كذا، والخاصّ مقدّماً، فحكمه كذا، أنهم لم يريدوا إلاّ المخصّص المحض في العموم والخصوص.

وأيضاً قد صرّحوا بأنّ حمل العامّ على الخاصّ المراد به كون الخاصّ مبيّناً لما هو المراد من العامّ، ومعناه العمل بالعامّ في غير محلّ تعارضه مع الخاصّ، وبالخاصّ في ذلك المورد نفسه، وذلك لا يتصوّر في العامّين من وجه كما لا يخفى؛ لأنّ محلّ تعارضهما مادة اجتماعهما، وجعل أحدهما بياناً للآخر ترجيح بلا مرجّح؛ لأنّه يمكن جعل كل منهما مخصّصاً للآخر، فترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجّح خارجي سوى العموم والخصوص، ولا يمكن الجمع بين التخصيصين أيضاً للزوم التناقض.

وأيضاً اشتهر ما استدّلوا به في بناء العامّ على الخاصّ بأنّ العمل بالعامّ يوجب الفاء الخاصّ بالمرّة من غير عكس، وذلك لا يجري^(١) في العامين من وجه.

وأيضاً من جملة أدلّتهم على حمل العامّ على الخاصّ أنّ الخاصّ بالاضافة الى العامّ قطعي والعامّ ظنيّ، فلو لم يخصّص العامّ لبطل القطعي بالظنيّ، وذلك لا ينطبق على العامين من وجه؛ لأنّ كليهما ظنيان.

واستشهد من عمّم النزاع ببعض شواهد، مثل ما قاله صاحب المعالم في حاشية المعالم أنّ من الأدلّة على ما صرنا اليه أنّه لو لم يخصّص المتأخّر بالخاصّ المتقدّم لبطل القاطع بالمحتمل، ثمّ قال: وأنّا عدلنا عنه في الأصل لأنّه لا يتمّ إلاّ في بعض الصور، وهي ما يكون الخاصّ خالياً من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة؛ اذ لو كان له عموم من جهة أخرى لم يلزم كونه قطعياً، فالدليل أخصّ من المدعى ولذا لم يذكره. انتهى محصلاً.

ولا ريب في دلالة هذا الكلام على كون النزاع أعمّ، لكن نقول: أنّه سهو من صاحب المعالم فلا يصير دليلاً للخصم.

والعجب من صاحب المعالم أنّه عدل عن هذا الدليل في الأصل لما ذكره من الوجه، مع كون الدليل الذي ذكره في الأصل أيضاً أخصّ من المدعى، ومثل ما رأى من التعميم في بعض مباحث التخصيص، فطرد الكلام الى هذا المبحث أيضاً، فانه رأى تمسّكهم في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب عدّة الحامل والمتوقّ

(١) في (خ): لا يجري.

عنها زوجها، مع أن النسبة بينهما أعم من وجهه، ثم توهم أن هذا البحث أيضاً بحث التخصيص، فلا بد من تعميم النزاع فيه أيضاً لاشتراكهما في ذلك.

وفيه أثنى وان كانا معاً من التخصيص، لكن المقصود من التمسك بالآيتين في مقام جواز تخصيص الكتاب ليس إلا مجرد إثبات أن الكتاب يخص بمثله ولو بمعاونة مرجح خارجي ردّاً على مانع تخصيص الكتاب بالكتاب نسخاً، وكون هاتين الآيتين عامتين من وجه أو مطلقين ليس محط نظر المتمسك أصلاً، إلا أن مقصوده يحصل بكل منهما.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ لأن المقصود هنا بيان كيفية بناء العام من حيث أنه عام على الخاص كذلك مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية، وذلك لا يتصور إلا في المطلقين، هذا على مذاق العامة.

وأما على طريقة الامامية، فلا يحكم بتخصيص إحدى الآيتين بالأخرى، بل يعمل بهما للاجماع على اعتبار أبعد الأجلين في التوفيق عنها زوجها، فيعمل بالآيتين معاً، نعم العامة رجّحوا آية (أولى الأهمال) لاقرانها بالحكمة، وخصّصوا الآية الأخرى.

لا يقال: عدم تعرّضهم لحكم العامين من وجه يشهد بتعميم النزاع لبعد الأهمال.

لأننا نقول: انهم ذكروا ذلك في بحث التراجع.

المرحلة الثالثة: اعلم أننا نذكر هنا من أقسام بناء العام على الخاص ما هو المهم، وهو صور:

الأولى: ما كان التاريخ معلوما فيه عاماً وخاصاً مقترنين حقيقة، كصدور الخاص من معصوم عليه السلام حين صدور العام من آخر، فلا خلاف يعرف ممن يعتمد عليه في حمل العام على الخاص؛ لقوة دلالة الخاص عرفاً، وعن الحنفية الحكم بالتعارض بينهما الموجب للتساقط أو التوقف، كالعامين من وجه، فيحتاج الى حمل أحدهما على الآخر الى المرجحات الخارجية.

لا يقال: قد يكون العام مخالفاً، للعامة فيقدم على الخاص الموافق لهم للروايات الواردة فيه، فكيف اطلقت تقديم الخاص؟.

لأننا نقول: الكلام في العام والخاص مع قطع النظر عن المرجحات الخارجية، والآن فقد يترجح العام، وقد يترجح الخاص، ولو كان الاقتران عرضياً، كأن يقول أكرم العلماء ثم قال لا تكرم زيدا، خصص العام أيضاً لفهم العرف، وان احتمل الكلام لأمر آخر، مثل حمل لا تكرم على التهديد وبقاء العموم بحاله، أو حمل الثاني على الرجوع عن الأول من غير تخصيص وتجويز، بل يكون بداء، أو حمل الأمر المتعلق بالعام على التوطين وحمل الخاص على ظاهره من النهي، أو غير ذلك من المحامل، لكن المتبع هو فهم العرف.

ولو علم التاريخ فيهما مع تأخر الخاص ووروده بعد حضور وقت العمل بالعام، فالجمهور على ناسخية الخاص؛ لأنه لو كان مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وهو اجماعي البطلان.

والأحسن أن يقال: إما أن يعلم حينئذ بوجود الميّن لما هو المراد من العام المتقدم في الزمان المتقدم، أو يشك فيه، أو يعلم بعدم وجوده.

فعلى الأوّل لا يلزم من الحكم بعدم ناسخية الخاصّ المذكور التأخير القبيح؛ اذ البيان قد تقدّم على ما هو المفروض، ويكون ذلك الخاصّ كاشفاً عن البيان المتقدّم، وحيثّ فلا اشكال في أخبارنا المروية عن أئمتنا عليه السلام المشتملة على الخاصّ؛ لكونها غير ناسخة بل كاشفة عمّا يكشف المراد، بخلاف ما لو قلنا بما قالوا من كون ذلك الخاصّ ناسخاً لتطرّق الاشكال في أخبار الائمة عليه السلام من استلزامها وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله، وهو باطل لانقطاع الوحي بعده صلى الله عليه وآله. وعلى الثاني لا يلزم الحكم أيضاً بالنسخ؛ لأنّ الغالب بقاء الأحكام بعد الرسول صلى الله عليه وآله الى يوم القيامة فيكشف ذلك عن سبق المبيّن، فيلحق على الأوّل أيضاً.

فان قلت: تحقّق المبيّن سابقاً خلاف الأصل، فعند الشكّ يحكم بعدمه. قلنا: ارتفاع الأحكام الثابتة أيضاً خلاف الأصل، فتعارضاً وبقي الغلبة سليمة.

وعلى الثالث أنّنا نعلم بأنّ الأمر بالعامّ عالم بأنّه يصدر الخاصّ من المكلف، أو بأنّ الأمر يعلم بأنّ العمل بالخاصّ لا يصدر منه، أو يعلم بأنّ الأمر بالعامّ جاهل بأنّ الخاصّ يصدر من المكلف أم لا، أو نعلم بأنّ الأمر بالعامّ يعلم لكن لا نعلم أنّ متعلّق علمه هل هو الصدور أم عدمه، أو يكون جاهلين بحال الأمر رأساً.

ففى الأوّل من تلك الاحتمالات الخمسة: إمّا نعلم بأنّ الأمر كان معذوراً من ذكر الخاصّ تقية، كما قد يأمر المولى عبده بأكرام العلماء، وكان مقصوده من عدا زيد، ولم يبيّن مراده لخوفه من زيد على نفسه أو على غيره، فأكرم المخاطب

زيداً العالم، ثم بعد ذلك أتى المولى بالبيان، فيكون عمل العبد على وفق التقية، ثم يقيده بالبيان في المستقبل، فلا يكرم زيداً أو يكرم من عداه، فلا ريب في أنه لا ضرر حينئذ في حمل الخاص على البيان لا النسخ بل هو المعين، أو يشك في كونه معذوراً، وعدمه فيمكن حينئذ كون الخاص ناسخاً، كما يمكن كونه بياناً، لكن غلبة بقاء الأحكام يعين الحمل على العذر أيضاً وجعل الخاص بياناً كالأول، أو نعلم بأنه لم يكن معذوراً في التأخير عن وقت الحاجة، فلا ريب في كونه ناسخاً حينئذ.

وفي الثاني من الاحتمالات الخمسة يحمل على البيان لا النسخ؛ لأنه لا قبح في التأخير.

أقول: وفي الثالث منها يحمل على النسخ، إلا إذا علمنا بالعذر في البيان، أو شككنا فيه كالاكتفاء الأول لاتحاد الدليل، فإن جعلنا دليل الاحتمال الأول تاماً، فيجري هنا أيضاً. انتهى.

وفي الرابع لا يخلو: إما أن يكون الأمر عالمياً بعدم صدور الخاص من أحد، فلا محذور في الحكم بالبيان لا النسخ، وأن يكون عالمياً بصدوره عنهم أجمع، فلا بد من الحكم بالنسخ حذراً عن التأخير عن وقت الحاجة مع قبحه.

وإما أن يكون عالمياً بصدوره عن بعض من المكلفين وعدم صدوره عن بعض آخر، فلا محذور في الحكم بالبيان أيضاً؛ لأنه كما يحتمل أن يكون ناسخاً بالنسبة إلى حكم العاملين^(١) بالخاص، كذا يحتمل أن يكون بياناً بالنسبة إلى حكم

(١) في (خ): القائلين.

غير العاملين به، فتعارض الاحتمالان، ويبقى غلبة بقاء الأحكام سليمة عن المعارض، فيحكم بالبيان.

وفي الخامس يحكم بالبيان لغلبة بقاء الأحكام، هذا كله.

ولكن الحق في الفرض المذكور ما نقلناه عن الجمهور، أعني الحكم بناسخية الخاص الوارد بعد العمل بالعام، وأن التفصيل الذي ذكرناه لا يورد عليهم المحذور؛ لأن من الواضح أن كلامهم ليس في صورة العلم بوجود المبين مع العام المتقدم ولو من غير جهة الخاص الصادر عن المكلف بالكسر، كما يشهد عليه تعليلهم الحكم بالناسخية بلزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة، وكذا ينزل كلامهم على العام والخاص الواردين في كلام الله تعالى وكلام الرسول ﷺ لا الأئمة عليهم السلام؛ لعدم تصوّر النسخ الحقيقي في كلامهم، فلاشكال الوارد في اخبار الأئمة عليهم السلام من لزوم النسخ ان جعلنا الخاص ناسخاً مندفع، وكذا الاشكال بأن تأخير البيان لعله لتقية أو ضرورة مع العلم بعدم وجود المبين مع العام حين صوره؛ لأن المانع لا يتصور في حقهما بل يتصور في حق الأئمة عليهم السلام، وكلامهم عليهم السلام خارج عن محل الكلام.

والحاصل أن محل نزاعهم كلام الله وكلام الرسول ﷺ مع عدم العلم بالمبين، فحينئذ إما يقطع بعدم المبين مع العام لا مانع^(١)، أو يشك فيه، ففي الأول لا بد من الحكم بالنسخ حذراً من تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأما احتمال وجود المانع، فقد ظهر انتفاؤه في محل الكلام.

(١) في (خ): المانع.

وأما احتمال كون الأمر عالماً بتأخير المكلف العمل بتمام العام الى آخر الوقت ثم أتى بالبيان، فلا يلزم كونه نسخاً لعدم لزوم المفسدة المذكورة.

مدفوع بأن هذا الاحتمال انما يتم اذا كان المأمور واحداً، وأما مع تعدد المأمورين وعمومهم فلا؛ لأنّ الغالب وقوع الفعل المأمور به عن الجميع أو البعض، مع كون المكلف إمّا عالماً غالباً بجهل الأمر، كما اذا كان الأمر نبيّاً، أو عالماً بعلمه مع جهل متعلّق العلم، كما اذا كان الأمر هو الله تعالى، وفيهما يلزم تأخير البيان القبيح عن وقت الحاجة ان جعلنا الخاص مخصّصاً، نعم مع علم الأمر بعدم وقوع الفعل عن أحد الى آخر الوقت الذي يأتي فيه البيان أمكن الحكم بالتخصيص لكنّه نادر جداً.

وفي الثاني أيضاً نحكم^(١) بالناسخية بعد تعارض أصالة عدم النسخ مع أصالة عدم وجود المبيّن مع العام؛ لأنّ الفرض الشكّ في المبيّن حين العام، والغلبة الشخصية التي ادّعينها تعيّن الناسخية في محلّ النزاع، وان كان التخصيص بالنوع أغلب، فالأظهر ما ذكره الجمهور من الحكم بالنسخ في محلّ الكلام مطلقاً، ولا يرد عليهم الاشكال المتقدم.

والثمرة بين الحكم بالناسخية في تلك الصورة وبين القول بالتخصيص يظهر فيما كان العام قطعياً من جهة الصدور والخاص ظنيّاً، فان جعلناه مخصّصاً علمنا به على التحقيق من جواز تخصيص القطعي بالظنيّ وان جعلناه ناسخاً أطر حناه لعدم جواز نسخ القطعي بالظنيّ.

(١) في (خ): يحكم.

وأما إذا كانا قطعيين أو ظنيين، أو العامّ ظنيّاً والخاصّ قطعياً، فلا ثَمَرَة.

وقد ظهر من جميع ما مرّ حكم تأخّر الخاصّ من العامّ بقسميه، وهو الورد بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو قبله، وقد عرفت أنّ الخاصّ من حيث هو مقدم فيهما، لكن قبل الوقت تخصيص وبعده نسخ.

ولو علمنا أنّ زمان العمل بالعامّ يوم الجمعة، وعلمنا اجمالاً بتأخير الخاصّ عنه، لكن لا نعلم أنّه هل صدر بعد حضور العمل بالعامّ أو قبله، حكمنا بأنّه صدر بعد حضور وقت العمل بالعامّ؛ لأصالة تأخّر الحادث فيكون ناسخاً، لكن يعارضه أصالة عدم النسخ، فيتساقطان ويبقى غلبة بقاء الأحكام سليمة عن المعارض، ومقتضاه الحكم بالتخصيص.

ولو علمنا بأنّ تاريخ صدور الخاصّ المتأخّر عن العامّ هو يوم الجمعة، ولكن لا نعلم أنّه ورد قبل زمان العمل بالعامّ أو بعده، فهنا أيضاً نحكم بالتخصيص؛ لأصالة تأخّر زمان العمل ولأصالة عدم تأخّر النسخ ولغلبة التخصيص.

ولو علمنا بتأخير الخاصّ عن العامّ اجمالاً، ولكن لا نعلم شيئاً من زمان العمل بالعامّ ولا زمان صدور الخاصّ، واحتمل تقدم كلّ عن الآخر علمنا بالتخصيص أيضاً لأصالة تأخّر زمان صدور الخاصّ عن زمان العمل، لكن يعارضه ان زمان العمل أيضاً حادث، والأصل تأخّره عن صدور الخاصّ، فيتساقطان ويبقى غلبة التخصيص سليمة عن المعارض.

والحاصل أنّه لو علمنا اجمالاً بتأخّر الخاصّ، حكمنا على التّخصيص مطلقاً وفي جميع الصور المذكورة.

الصُّورَةُ الثَّانِيَّةُ: لو علم التاريخ فيها مع تقدّم الخاصّ، ففيه قول بتخصيص العامّ المتأخّر بالخاصّ المتقدم وقول بناسخية العامّ المتأخّر للخاصّ، والأظهر الأوّل؛ لرجحان التخصيص، وغلبة بقاء الأحكام، ويدلّ عليه أيضاً ما نقلناه من حاشية المعالم.

وقد يستدلّ بأنّ فيه الجمع بين الدليلين، فلو عمل بالعامّ لزم القاء الخاصّ ان كان ورد العامّ قبل العمل به، ونسخه ان كان وروده بعد وقت العمل بالخاصّ. وفيه أنّه لا دليل على لزوم الجمع مهما أمكن. واحتجّ المخالف بوجوه أقواها أنّ المخصّص للعامّ بيان له، فكيف يقدم عليه.

وفيه أوّلاً: أنّهم حكموا في صورة التقارن العرفي ببناء العامّ على الخاصّ تقدم أو تأخّر، ولا خلاف فيه إلّا من بعض الحنفية حيث جعل العامّ المتأخّر ناسخاً، والباقون متفقون على التخصيص تقدّم العامّ أو تأخّر، مع أنّه يردّ هنا أيضاً انّ المقدم كيف يصير مبنياً.

وثانياً: أنّ المتقدم هو ذات الميّن، وأمّا وصف البيان فمتأخّر. وتوهم أنّ وصف البيانية حينئذٍ مقارن للعامّ، فاسد لأنّ تحقّق البيان يتوقّف على عدم تقدّم ما يحتاج اليه طبعاً، كذا ذكره بعض.

الصورة الثالثة: اذا جهل التاريخ رأساً، فالمعروف من مذهب الأصحاب العمل بالخاصّ وبناء العامّ عليه، وهو الأظهر؛ لأنّه لا يخرج عن أحد الأقسام، وقد مرّ أنّ الحكم في الجميع العمل بالخاصّ، والبرهان عليه غلبة التخصيص، فيظنّ ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ.

وأما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما فرض تقدّم الخاصّ على العامّ، فيتوقّف في هذا القسم لدوران الأمر بين كون العامّ مخصّصاً أو منسوخاً، وهو مدفوع بما مرّ.

بقي الكلام في تعارض العامين من وجه، وتحقيق الكلام فيه: إنّ أحد العامّين إنّ كان أكثر مورداً أو أفراداً من الآخر كثرة يعتدّ بها عادة يبيّن على الخاصّ، فيعمل بعموم ما هو أقلّ أفراداً لبناء العرف عليه، ولعلّ السرّ كون ما هو أقلّ أفراداً أظهر دلالة في محلّ التعارض، ولعلّ سرّ بناء العلماء عليه في ابواب الفقه هو ذلك أيضاً.

وبالجملة هذا القسم من قبيل العامّ والخاصّ المطلقين، فيجبيء فيه الأقسام المذكورة فيه من التقارن وتقدّم أحدهما والجهل، فلا بدّ من ملاحظة جميع الأقسام والأحكام.

وإن كان أحدهما مساوياً للآخر فرداً كان أو أكثر لا بحيث يعتمد عليه، فلا فهم عرفي، فيبني على العمل بهما في غير مورد التعارض، وأما فيه فيجعل المتأخّر ناسخاً أن ورد بعد حضور وقت العمل بالآخر، والّا وقع التعارض ويرجع الى المرجّح، فإن لم يوجد فالتوقّف.

الفصل الرابع

في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

ضابطة

في تعريف المطلق

عرّف المطلق بعض بأنّه ما دلّ على ماهيّة من حيث هي لا بقيد الوحدة ولا الكثرة، فيشمل اسم الجنس المحلّى باللام الدال على الماهيّة المعلومة بشرط حضورها في الذهن، كما في الرجل خير من المرأة واسم الجنس المنون بتنوين التمكن الدالّة على الماهية المطلقة المشروطة بعدم كونها معينة بالتعيين الذهني، كقولك هذا رجل ولا امرأة، وقول الشاعر (أسد على وفي الحروب نعمة).

ويخرج من التعريف النكرات والاعلام الشخصية والمبهمات.

وعرّفه المشهور بأنّه ما دلّ على فرد شايع محتمل الأفراد كثيرة مندرجة في جنسه، أي ما دلّ على شايع في جنسه محتمل تخصيص كثيرة ممّا يندرج تحت أمر مشترك.

والحاصل أنّه موضوع لأمر كلّ أريد منه فرد غير معيّن قابل لأفراد كثيرة على البديل نحو رجل، فأنّه يدلّ على حصّة من الانسان محتملة الوجود في ضمن زيد وعمرو وغيرهما، فيشمل النكرة، والمعرّف بالعهد الذهني الدالّين على الماهية المقيدة بقيد الوحدة الغير المعينة، نحو أكرم رجلاً، ولقد أمرّ على اللّثيم يسبني ﴿كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾^(١) إن كانت الجملة صفة للحمار، والنسبة بين المعنيين تباين كليّ.

وأما المقيد، فعرفّه الأكثر بأنّه ما يدلّ لا على شايع في جنسه، وعدم التعريف بما يدلّ^(٢) لأجل الاحتراز عن المهملات، فيشمل الأعلام والمبهمات.

وقد يعرف بما أخرج عن شياع، أي ما لا يكون فيه العموم ولو من جهة، مثل (رقبة مؤمنة) فإنّ الرقبة الشاملة بالذات للمؤمنة والكافرة قد أخرجت عن

(١) سورة الجمعة: ٥.

(٢) في (خ): بما لا يدلّ.

شباعها وخصصت بالمؤمنة، فهي مطلقة من جهة شمولها جميع أفراد المؤمنة من الأبيض والأسود، ومقيّدة من جهة خروج الكافرة، وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشباع.

والنسبة بين التعريفين للمقيّد عموم من وجه، يتصادقان على هذا الرجل، ويصدق الأوّل على مثل زيد، والثاني على رقبة مؤمنة، وهكذا بين المطلق^(١) بالمعنى الأخير والمقيّد بالمعنى الثاني؛ لصدقهما على رقبة مؤمنة، وصدق الأوّل على رقبة، والثاني على هذا الرجل.

إذا ظهر ذلك، فنقول: إنّ المعرّف بالطريق الأوّل إن أراد بيان ما هو المصطلح عند نفسه فلا مشاحة، وإن أراد بيان اصطلاح القوم فهو خلاف التحقيق، وكذا المعرّف بالطريق الثاني، وذلك لأنّا نرى كثيراً من الفقهاء يقولون: إن هذا مطلق وذاك مقيّد، فيجب حمل الاول على الثاني مع أنه من النكرات.

وكذا يقولون ذلك أيضاً فيما كان المطلق من اسم الجنس المنّون، أو المعرّف بلام الجنس، فالإكتفاء في التعريف بالأوّل أو الثاني فاسد، بل كلاهما من المطلق. وأيضاً يقولون في المنكر واسم الجنس المعرف أو المنّون: إنّ هذا مطلق، والمطلق ينصرف الى الفرد الشايع، فالإكتفاء بأحد التعريفين فاسد، وأيضاً فيما يذكرون شرط حمل المطلق على العموم لا يفرّقون بين الأمرين.

فلأظهر أنّ المطلق أحد الأمرين: إمّا الدالّ على الماهيّة، أو على الشايع في جنسه، نعم من قال بتعلّق الأحكام بالأفراد، فله الإكتفاء بالتعريف الثاني.

(١) في (خ): المتعلّق.

ضابطة
في تقسيم المطلق

العموم المستفاد من المطلق بدلاً أو استغراقياً: إمّا أفرادي، وهو العموم المستفاد من نفس لفظ المطلق، بحيث يكون المصاديق التي يكون المطلق مطلقاً بالنسبة إليها مندرجة تحت اندراج الجزئي تحت الكلّي.

وإمّا تركيبيّ، وهو العموم المستفاد من الهيئة التركيبية، بحيث يكون الأمور التي يكون المطلق مطلقاً بالنسبة إليها من الأمور الخارجية عن مدلول المطلق لا من مصاديقه، فلا يصدق المطلق عليها صدق الكلّي على الفرد.

مثلاً اذا قال أعتق رقبة، فالعموم المستفاد من الرقبة بالنسبة الى أفرادها من المؤمنة والكافرة والأبيض والأسود عموم أفرادي، وكذا العموم المستفاد من لفظ العتق بالنسبة الى أفرادهِ وضعيّة^(١)، والعموم المستفاد من الهيئة التركيبية هو العموم بالنسبة الى الزمان والمكان ونحوهما.

والثاني أعمّ مطلقاً من الأوّل؛ لصدقهما على المثال المذكور، وصدق الثاني فقط على قولنا (العلماء يجب احترامهم) فيستفاد من الهيئة وجوب الاحترام في أيّ زمان ومكان.

ثمّ إنّ من شرط حمل المطلق مطلقاً على العموم أن لا يكون المقصود من الكلام بيان حكم شيء آخر، بأن يكون الكلام مسبوقاً لأجل بيانه، كما في قوله تعالى ﴿فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) حيث إنّ المقصود الترخيص في أكل حيوان أمسكه الكلاب المعلّمة من حيث أنّها صارت ممسكة له، فيستفاد من عموم^(٣) لفظه (ما) جواز أكل عضو من كلّ عضو من كلّ حيوان حتّى موضع عَضّ

(١) في (خ): وصيغة.

(٢) سورة المائدة: ٤.

(٣) في (خ): العموم.

الكلب، للعموم المستفاد من حذف المتعلق، فلا يصحّ التمسك باطلاق الآية على طهارة موضع العض؛ لشهادة السياق بأن الغرض ليس بيان الطهارة والنجاسة، بل الحلية من حيث أمساك الكلب.

ومن شرطه أيضاً تواطى المطلق بالنسبة الى أفرادهِ، والّا انصرف الاطلاق الى الفرد الظاهر، ومن ثمّ حملنا المطلقات الأمرة بغسل الثوب أو الوجه أو غيرهما على الغسل بالماء المطلق، وإن كان الغسل أعمّ لغة وعرفاً من الغسل بالمطلق والمضاف، وذلك لظهور الفرد الأوّل من الاطلاق وهو الغسل بالمطلق.

ولم نجد مخالفاً من الأصحاب في هذا الشرط الا السيد رحمه الله، فتمسك باطلاق الأمر بالغسل على جواز التطهير بالمضاف قائلاً بعده: وليس لهم أن يقولوا: انّ اطلاق الأمر بالغسل ينصرف الى ما يغسل به في العادة، ولا يعرف في العادة الا الغسل بالماء دون غيره، وذلك لأنّه لو كان الأمر على ما قالوه لوجب أن لا يجوز الغسل بماء الكبريت والتفط ممّا لم يجر العادة بالغسل به، فلمّا جاز ذلك علم أنّ المراد من الغسل في الخبر ما يتناوله اللفظ مطلقاً إنتهى محصلاً^(١).

وفيه أولاً: أنّه لو لا انعقاد الاجماع بجواز الغسل بماء الكبريت ونحوه لقلنا بعدم الجواز أيضاً.

وثانياً: أنّه كما ورد الغسل بطريق الاطلاق، كذا ورد الغسل بالماء بطريق التقييد، فيحمل المطلق على المقيد، ومن المعلوم كون الماء حقيقة في المطلق.

(١) المسائل الناصريات للسيد المرتضى ص ١٠٦.

والحاصل أنّ غرض السيّد إن كان انكار وجود التشكيك في المطلقات، أو وجوده ولكن تشكيكاً بدوياً غير مضرّ - بظهور اللفظ، فهو ممنوع؛ لوجود التشكيك المضرّ المخرج لللفظ عن ظهوره في العموم بالنسبة الى جميع أفرادها، وإن كان انكار اعتبار التشكيك بعد تسليم وجوده في العرف العامّ لأنّهم لا يعتبرونه، فهو كما ترى، وإن كان انكار اعتباره عند الشرع وإن اعتبره العرف، فهو موقوف على وجود دليل عليه، وليس بموجود إلّا أن يقول: إنّ الاجماع على دخول الفرد النادر في مثال الغسل كاشف عن ذلك، أي عن عدم اعتبار التشكيك عند الشارع.

وفيه أنّه إن كان غرضه كشف الاجماع المذكور عن عدم اعتبار التشكيك في هذا المورد الخاصّ، فهو لا يضر بالمطلوب، وإن كان عرضه كشفه عن عدم اعتباره في شيء من المطلقات، فهو ممنوع، وإن كان غرضه كشفه عن عدم اعتباره في مطلق مشكّك ادخال^(١) فرد نادر منه في الحكم، فيسري الحكم الى جميع الأفراد النادرة والشايعة لكشف ذلك عن ارادة الطّبيعة السّارية، فهو أيضاً ممنوع؛ اذ الاجماع أو غيره من الدليل الخارجي أنّما أدخل النّادر في الحكم لا في الإرادة من اللفظ حتّى يسري الحكم الى جميع الأفراد.

و بالجملة من عدا المرتضى رحمته الله ينكر انصراف المطلق الى الفرد الشايع، وأمّا هو رحمته الله فقد يظهر منه الانكار في الجملة: إمّا في جميع المطلقات، أو خصوص ما خرج منه فرد نادر عن عدم شمول الحكم كالغسل، وإمّا من سواه فلم يختلفوا في الحكم على الفرد الشايع.

(١) في (خ): أدخل.

ضابطة

في حمل المطلق على الفرد الشايع

اختلف المعتبرون للتشكيك في وجه الحمل على الفرد الشايع، فقليل: أنّه لنقل اللفظ الى الفرد الشايع لغلبة الاستعمال فيه، ولازمه في صورة وقوع مطلق مشكك في كلام الشارع تعارض العرف واللغة، فان قدّم الأوّل حمل اللفظ على الفرد الشايع، وان قدم اللغة حمل على الكلّي من حيث هو.

وقيل: أنّه لأجل حصول الاشتراك التعيني بالنسبة الى الفرد الشائع لغلبة الاستعمال فيه، فصار اللفظ مشتركاً لفظياً بين الكلّي والفرد الشايع، لكن الشهرة وغلبة الاستعمال قرينة معيّنة للمعنى الأخير، ولازم هذا القول الوقف ان لم نجعل الشهرة قرينة معينة في المشترك.

وقيل: أنّه لأجل صيرورة الفرد الشايع مجازاً مشهوراً، والشهرة صارفة، ولازمه الرجوع الى الأقوال الثلاثة في المجاز المشهور من تقديمه كهذا القائل، أو تقديم الحقيقة المرجوحة، أو الوقف.

وقيل: انّ ذلك لأجل أنّ الفرد الشايع قدر متيقّن؛ لأنّ المستعمل فيه اللفظ إمّا الفرد الشايع بخصوصه، أو الكلّي من حيث هو، وعلى التقديرين الفرد الشايع مراد.

والحاصل أنّ المتتبع بعد التتبّع يرى أن اللفظ كثيراً ما استعمل في الكلّي، ولكن علم من الخارج تقييده بالفرد الشايع، فعند عدم القرينة يشكّ في أنّ المستعمل استعمل اللفظ وأراد الفرد الشايع أيضاً من باب اطلاق الكلّي على الفرد، أم أراد الكلّي من حيث هو، لكن لما كان الفرد الشايع يقينياً، فمن باب الفقاهة يحكم بأرادته ولزوم الأتيان به حتّى يحصل القطع بالامثال، فالحمل على الفرد الشايع على الأقوال السابقة أنّها هو اجتهاداً، وعلى هذا القول فقاهة؛ لكون اللفظ مجملاً عنده بالنسبة الى الفرد النادر.

ولازم ذلك القول الذي يحمل على الفرد الشايع فقاهاة ومن باب الأصل، أن ييني مرّة على لزوم الاتيان بالفرد الشايع لقاعدة الاشتغال، كما لو كان متمكناً عن الاتيان بالشايع والنادر معاً من أوّل الوقت الى آخره، فلو اكتفى بأتيان النادر حينئذ لكان مخالفاً لتكليفه الظاهري ومعاقباً عليه، وإن كان المطلوب في الواقع الكلّي من حيث هو؛ لأنّه ترك المطلوب الظاهري حقيقة والواقعي حكماً.

ومرّة على لزوم الأتيان بالنادر، كما لو كان أوّل الوقت متمكناً من الأتيان بالشايع والنادر معاً، ومضى من الوقت مقدار ما يمكنه الامتثال، ثم امتنع الأتيان بالشايع وبقي القدرة بالنسبة الى النادر والوقت باق، فمقتضى الاستصحاب أي استصحاب الأمر المردّد بين الأمرين أي التكليف الاجمالي لزوم الأتيان بالنادر حينئذ.

ومرّة ييني على نفى التكليف رأساً، كما لو لم يتمكن من أوّل الوقت الى آخره الاّ من الفرد النادر، فينبغي التكليف بأصل البراءة؛ لاحتمال كون المطلوب باللفظ الفرد الشايع، فظهر أنّ لازم من يعمل بالشايع فقاهاة أنّه ييني مرّة على أصالة الاشتغال، ومرّة على الاستصحاب، ومرّة على أصل البراءة.

وقيل: أنّ الحمل على الفرد الشايع لا لأجل استعمال اللفظ في الكلّي كسابقه، لكن الشهرة قرينة مفهّمة لارادة الفرد الشايع بحيث صارت الأفراد النادرة مبنية على عدم بالنسبة الى اللفظ، وهذا أيضاً يشارك سابقه في أنّ المستعمل فيه هو الكلّي حقيقة، مثل اعتق رقبة مؤمنة، ويخالفه أنّ الحمل على الفرد الشايع أنّها هو اجتهداً لا من باب الأصل.

والاجود التفصيل بأن يقال: ان كان التشكيك بدوياً، كالانسان بالنسبة الى ذي الرأسين، فالحق مع المرتضى في عدم اعتبار التشكيك، والحمل على الكلّي الساري في النادر والشايع، وإن كان مضرراً مورثاً للاجمال، فالحق مع القول الرابع بالتفصيل الذي مرّ، وان كان مبينّ العدم فالحق مع القول الخامس، والشاهد على ذلك كلّ فهم العرف.

وأما الاقوال المذكورة، فكلّها باطلة. أمّا قول المرتضى رَحِمَهُ، فقد مرّ.

وأما بطلان النقل، فلاصالة عدم النقل، ولعدم صحّة السلب عن النادرة، ولأنّ غير المرتضى رَحِمَهُ متفق هنا على الحمل على العرف العامّ، ولو كان هنا نقل لأجروا فيه فيها النزاع في تعارض العرف واللغة، ولأنّه لو كان منقولاً لم يشمل الفرد النادر بعد ادخال أداة العموم على المطلق مع أنّه يشمله حينئذ، مضافاً الى أنّ لازم النقل عدم الاجمال، وذلك لا يتمّ في المشكك بالتشكيك الاجمالي، وكذا لا يتمّ في المشكك بالتشكيك البدوي؛ لظهور كلّ فرد بعد التأمل، مع أنّ ذلك يتمّ فيما كان التشكيك مسبباً عن غلبة الاستعمال لا غلبة الوجود، وهذا يجري في ردّ الاشتراك والمجاز المشهور أيضاً.

وأما بطلان الاشتراك، فلاصالة عدمه، ولصحّة السلب عن خصوص الفرد الشايع، ويجري هذا في النقل أيضاً، ولتبادر القدر المشترك من لفظ المطلق عند التخلية، وهذا أيضاً يجري في ردّ النقل، ولأنّه لو كان مشتركاً لتبادر المعنيان.

وأما بطلان المجاز المشهور، فلاّنه لو كان مجازاً مشهوراً لجرى فيه النزاع في المجاز المشهور من تقديمه، أو تقديم الحقيقة المرجوحة، أو الوقف، مع أنّهم

مطبقون هنا على الحمل على الفرد الشايع عدا المرتضى رحمه الله ولأنّ المجاز خلاف الأصل، ولأنّه لو كان كذلك لما يشمل^(١) النادر عند ادخال أداة العموم على المطلق، كما لا يشمل قولنا رأيت كلّ أسد يرمى للحيوان المفترس.

وأما بطلان الرابع، فلأنّه لا يتمّ في التشكيك البدوي، ولا في مبيّن العدم؛ لعدم الاجمال فيهما؛ اذ لا شكّ في دخول النادر في الأوّل وخروجه في الثاني.

وأما الخامس، فلعدم صحّته في التشكيك البدوي ولا في المضّر الاجمالي.

فان قلت: انّ قولك في التفصيل بأنّه إن كان المطلق مبيّن العدم بالنسبة الى الفرد النادر، كان الحمل على الفرد الشايع من باب ما يقوله صاحب القول الخامس، أعني من باب اطلاق الكلّي وارادة معناه الحقيقي، وفهم التقييد من الخارج من باب دالّين ومدلولين، كقولنا رقة مؤمنة، ينافي مذهبك من أنّ المطلق اذا قيّد بالمنفصل في الأوامر ونحوها ممّا يقع كان مجازاً، ومن باب ذي دلالة ومدلول، ولا ريب أنّ الشهرة فيما نحن فيه قرينة منفصلة، فكيف تقول انّ المطلق حينئذ حقيقة.

قلنا: انّ حمل المطلق على الفرد النادر ليس من باب التقييد لا حقيقة ولا مجازاً، فلا تناقض، ووجه عدم كونه من باب تقييد المطلق أنّه لا ريب في أنّه لو كان أفراد الكلّي كالأكل مثلاً منحصرأ في الأفراد الشايعة، ولم يكن له فرد آخر بالفرض، لكان حينئذ اطلاق لفظ الأكل وارادة معناه اللّغوي صحيحاً، ويكون المراد أيضاً هو الأفراد الشايعة لفرض عدم وجود فرد سواها، فيكون لفظ الأكل

(١) في (خ): شمل.

حينئذ حقيقة في معناه الأصلي، ولم يستعمل في خصوص الفرد، ولم يكن تقييداً لعدم وجود فرد سوى الشايح بالفرض، فلا معنى للتقييد لا حقيقة ولا مجازاً؛ لبقاء المطلق على اطلاقه، وفيما نحن فيه وان وجد الفرد النادر المبيّن العدم، لكن المتكلم بفهم العرف يدّعي انحصار الكلّي في الفرد الشايح ويعد النادر كلا فرد، أو يستعمل اللفظ في المعنى الكلّي اللغوي ويريده من حيث هو، فيكون كصورة لم يوجد فيه الفرد النادر ادّعاءً، فكما أنّه لا تقييد هناك فكذا هنا.

أ لا ترى أنّ قولنا زيد أسد أريد فيه من الأسد الحيوان المفترس، كما عليه السكّاكي، وهو الحقّ أيضاً، لا ما يقوله المشهور من أنّ المراد منه الشجاع، فعلى ما اختاره السكّاكي يكون الأسد حقيقة، ويكون زيد من أفراد الأسد ادّعاءً، وما نحن فيه مثل ذلك إلا أنّ الادّعاء فيما نحن فيه في جهة نقيصة الفرد، وفي زيد أسد في جهة زيادة الفرد للحيوان المفترس وتفاوت تلك الجهة غير مضرّ.

وأيضاً الاسناد في زيد أسد مجاز، وفيما نحن فيه لا مجاز حتّى في الاسناد، فقوله كلّ عندي حقيقة من جميع الجهات؛ اذ التعارف في الأفراد الشايعة عين عدم كون النادر فرداً للأكل مثلاً، ولو كان هنا حمل لكان هو حمل الكلّي على الفرد الشايح ولا مجاز فيه، وما اخرج الفرد النادر ليس لفظاً.

وبالجملة لو كان الادّعاء منافياً لارادة الكلّي من حيث هو، لنا في ارادة الكلّي من حيث هو في زيد أسد مع أنّه لا ينافي، واختلافه مع ما نحن فيه في جهة الزيادة والنقيصة غير مبين لذلك، هذا.

ولكن هذا الجواب يتمّ فيما اذا كان التشكيك ناشياً عن غلبة الوجود، فيجعل النادر كالعدم، وأمّا اذ نشأ عن غلبة الاستعمال وتساوي الشائع والنادر وجوداً، أو كان النادر استعمالاً أغلب فرداً فلا؛ اذ لا معنى لجعل الفرد مع عدم الندرة كلّ فرد، فالأيراد فيه باقٍ إلّا أن يقال: اذا كان التشكيك ناشياً عن غلبة الاستعمال الى أن صار مبيّن العدم لم ينفكّ عن النقل، فلا مورد له حتّى يحتاج الى الجواب.

و اعلم أنّه يظهر من بعض أنّه توقّف في تعارض الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح، واختار المجازية مطلقاً في باب حمل المطلق على المقيد إلّا في نحو جاءني رجل، واختار هنا أنّ حمل المطلق على الفرد الشائع من باب المتيقّن مطلقاً، قائلاً أنّ الشهرة والتعارف هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور.

وفيه أنّ الشهرة فيما نحن فيه: إمّا بلغت حدّاً يصرف اللفظ عن ارادة النادر، بحيث يعتقد المخاطب أنّه غير مراد، فيصير الحمل من باب الاجتهاد لا التيقّن، ويكون المجاز الراجح مقدّماً على الحقيقة، فلا يناسب ذلك اختيار التيقّن هنا، ولا التوقّف في تعارض المجاز الراجح مع الحقيقة المرجوحة.

وإمّا ما بلغت الى ذلك الحدّ، ولكن وصلت الى رتبة المجاز المشهور، بأنّ صارت الشهرة سبباً لتوقّف السامع عند سماع اللفظ، فهو لا يناسب قولك بأنّ الشهرة هنا ما بلغ مبلغ المجاز المشهور، وإمّا لم يصل الى رتبة المجاز المشهور أيضاً، فلم لا تعمل بأصالة الحقيقة؛ لأنّه حينئذ يصير من باب المجازات المرجوحة الغير المساوية السارية للحقيقة.

وإِذَا نقول: أَنَا شَاكٌّ فِي أَنَّهُ بَلَغَ رَتْبَةَ الْمَجَازِ الْمَشْهُورِ أَمْ تَعْدِي عَنْهَا، أَمْ لَمْ يَصِلْ إِلَيْهَا، فَلَمْ لَا تَعْمَلْ أَيْضاً بِأَصَالَةِ الْحَقِيقَةِ؟ مَعَ أَنَّكَ نَفَيْتَ الْوُصُولَ إِلَى رَتْبَةِ الْمَجَازِ الْمَشْهُورِ، فَكَيْفَ تَشْكُّ كَذَلِكَ؟ فَلَا مَعْنَى لِلْحَمَلِ مِنْ بَابِ التَّيَقُّنِ لِذَلِكَ الْقَائِلِ عَلَى شَيْءٍ مِنْ تِلْكَ الْإِحْتِمَالَاتِ، فَتَأَمَّلْ.

وَيُمْكِنُ أَنْ يُجِيبَ عَنِ الْإِيرَادِ: بِأَنَّ الْأَمْرَ فِي الْمَطْلُقاتِ الْمَشْكُوكَةِ دَائِرَ بَيْنِ حَقِيقَتَيْنِ: أَحَدُهُمَا حَمَلُ الْمَطْلُوقِ عَلَى مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ مِنْ دُونِ ادِّعَاءِ الْحَصْرِ فِي الْأَفْرَادِ الشَّايِعَةِ، وَالْآخَرُ حَمْلُهُ عَلَيْهِ بِطَرِيقِ دَعْوَى الْحَصْرِ كَمَا مَرَّ.

وَعَلَى الْأَوَّلِ يَصَحُّ الْإِتْيَانُ بِالشَّايِعِ وَالنَّادِرِ مَعاً، وَعَلَى الْآخِرِ لَا يَصَحُّ إِلَّا بِالشَّايِعِ، فَلَا أَدْرِي أَنَّ التَّعَارُفَ وَصَلَتْ إِلَى حَدٍّ يَصِيرُ سَبَباً لَدِّعَاءِ الْحَصْرِ أَمْ لَا. وَعَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الْمَطْلُوقِ مُسْتَعْمَلٍ فِي مَعْنَاهِ الْحَقِيقِيِّ وَلَا تَقْيِيدِ أَصْلاً، وَالْقَدْرُ الْمُتَيَقَّنُ الْإِمْتِثَالُ بِالشَّايِعِ وَكَفَايَةُ النَّادِرِ مَشْكُوكٍ، فَيَحْمَلُ عَلَيْهِ مِنْ بَابِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ وَلَا مَجَازٍ وَلَا يَرِدُ شَيْءٌ مِنَ الْإِيرَادَاتِ، وَلَكِنَّهُ يَتِمُّ فِيهَا كَانَ النَّادِرُ نَادِراً لِقَلَّةِ الْوُجُودِ لَا لِقَلَّةِ الْإِسْتِعْمَالِ كَمَا أَشْرَحْنَا.

وَلَا يُمْكِنُهُ الْجَوَابُ بِمِثْلِ مَا أَجَبْنَا مِنْ ارْتِكَابِ النُّقْلِ فِي ذَلِكَ الْقِسْمِ؛ إِذَا الْمَفْرُوضُ أَنَّهُ يَحْمَلُ مُطْلَقاً مِنْ بَابِ الْقَدْرِ الْمُتَيَقَّنِ وَلَا مَفْصَلٌ^(١).

وَيُمْكِنُ لَهُ الْجَوَابُ بِوَجْهِ آخَرَ، وَهُوَ أَنْ يَقُولَ: أَنِّي أَعْلَمُ أَنَّهُ لَمْ يَصِلِ الشَّهْرَةُ هُنَا إِلَى حَدِّ الْمَجَازِ الْمَشْهُورِ، وَلَكِنْ الْأَمْرُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْمَرْجُوحِ، كَمَا قُلْتَهُ فِي الْإِيرَادِ، لَكِنْ دَوْرَانِ الْأَمْرِ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ الْمَرْجُوحِ عَلَى قِسْمَيْنِ: أَحَدُهُمَا

(١) فِي (خ): يَفْصَلُ.

دورانه بين التقييد والحقيقة، والآخر بين المجاز المبين والحقيقة، كالأسد بالنسبة الى زيد، وما حصل الاتفاق عليه من تقديم الحقيقة على المجاز المرجوح أنّها هو في القسم الأخير، وأمّا في الأول، فالأمر فيه غير واضح بعد شيوعه في الجملة، فلا يعلم أنّه حصل التقييد أم لا، والقدر المتيقّن الأخذ بالشائع.

ثمّ إنّ هذا الايراد يرد علينا أيضاً فيما حملنا فيه المطلق على الشائع من باب التيقّن؛ لأنّه ان لم يصل الشهرة الى حدّ يبيّن عدم ارادة النادر، فلم لا تعمل بأصالة الحقيقة في المطلقات المشكّكة بطريق الاجمال التي نقول فيها بتيقّن الارادة، وان وصل الى ذلك الحدّ، فيصير الحمل اجتهادياً لا من باب التيقّن^(١)، والجواب ما مرّ.

ثمّ أنّه يظهر من بعض جعل حمل المطلق على الشائع من باب العهد الخارجي.

وفيه أولاً أنّه يتمّ في مثل الرجل لا في النكرات؛ اذ لا يتصوّر العهد الخارجي فيها.

وثانياً: أنّه يعتبر في العهد كونه قرينة على ارادة الفرد المعين، ولا كذلك جميع المطلقات، ويمكن جعله من باب العهد الذهني، بمعنى أنّ المطلق يحمل على الأفراد المأنوسة الحاضرة في الذهن.

وفيه أيضاً أنّ العهد الذهني يختصّ بالمعرّف، ومحلّ الكلام أعمّ منه ومن النكرات كما مرّ، مع أنّهم جعلوا العهد الذهني كالنكرة، وهي أعمّ من المتواطى

(١) في (خ): التيقّن.

والمشكك، فالمطلق المعرف العهد الذي مساوق للنكرة أعّم من المتواطى والمشكك، فالعهد الذهني يوجد في المتواطى كما يوجد في المشكك، فكيف يجعل الحمل على الشايح للعهد الذهني، فتأمل.

ثم إنّ ثمرة النزاع في وجه حمل المطلق على الشايح يظهر فيما ورد دليل على لزوم الاتيان بالنادر، فعلى الحمل على الشايح من باب التيقن، والأصل يعمل بهذا الدليل وعلى النقل والاشتراك والمجاز المشهور، أو جعل الشهرة قرينة مفهومة كالقول الخامس حصل التعارض، فلا بدّ من الرجوع الى المرجح فيما لو أتى بالنادر عمداً مع التمكن من الشايح، فعلى قول غير من حمل من باب التيقن حكم^(١) بفسقه، وأمّا على ذلك القول فلا نحكم بفسقه بعد ثبوت عدالته سابقاً؛ لأنّه بعد الأتيان بالنادر يشكّ في مخالفة المأمور به الواقعي لاحتمال ارادة المتكلم الكليّ من حيث هو من اللفظ، فيكون المخالفة مشكوكة، ولا يصحّ الحكم بالفسق والخروج عن العدالة بمجرد احتمال المخالفة، بخلاف ساير الأقوال؛ لعدم الشكّ في المأمور به الواقعي وأنّه الشايح لا غير فتأمل.

وفما لو سأل السائل عن المعصوم عليه السلام بلفظ مطلق مشكك عمّا وقع، كأن يقول: وقع الانسان في البئر، فأجاب المعصوم عليه السلام بأنّه ينزح سبعون دلوّاً وترك الاستفصال عن الفرد الشايح والنادر، فعلى قول غير من يحمل من باب التيقن ترك الاستفصال لا يفيد العموم بالنسبة الى غير الشايح؛ لأنّ اللفظ يحمل على الشايح اجتهاداً، ولا يحتمل عند السامع ارادة الكليّ من حيث هو، فيحمل

(١) في (خ): يحكم.

الجواب عليه وأماً على الحمل من باب التيقن، فيحتمل عند المسؤول ارادة الكلّي من حيث هو، وكون الواقع في الخارج الفرد النادر، فلا بدّ من الاستفصال، وحيث تركه علم العموم بالنسبة الى النادر أيضاً حذراً من الاغراء بالجهل وعدم مطابقة الجواب للسؤال، وقد مرّ التفصيل في ذلك في بحث ترك الاستفصال، فراجعته ولاحظ الشرائط في الحمل على العموم.

ضابطة

وقد عرفت أنّ التشكيك قد يحصل من غلبة الاستعمال، وقد يحصل من غلبة الوجود.

فاعلم أنّه اذا حصل التعارض بين الغلبتين^(١) فإن كان ما هو أغلب وجوداً أقل استعمالاً وما هو أغلب استعمالاً أقل وجوداً، ففي تقديم أيّ من الغلبتين اشكال.

والتحقيق أنّ استفادة ثبوت صفة لبعض أفراد الكلّ وجوديّة كانت كالقيام أو عدميّة كالموت، إن كانت من غير لفظ المطلق، بل من الخارج من الامارات، كاستفادة موت الانسان في البلد من الآثار الخارجيّة من غير مدخلية للفظ المطلق، فيحمل ذلك المستفاد على ما هو أغلب وجوداً من الأفراد للمعرّف، كما لو فرضنا أنّ في البلد صنفين من الانسان ذي رأس ورأسين، وآته أكثر استعمالاً في الصّنف الثاني، مع أنّ الأوّل أغلب وجوداً، وعلمنا من الخارج بموت انسان من البلد، حملناه على الاغلب وجوداً.

وأما اذا حصل الاستفادة من لفظ المطلق، كما أخبرنا أحد بأن انساناً من هذا البلد مات، فالتبادر ما هو أغلب استعمالاً للمؤانسة بين اللفظ وبين الأقل وجوداً، فالتعارض بينهما تعارض الظنّ الشخصي المسبّب من غلبة الاستعمال مع الظنّ النوعي المسبّب عن غلبة الوجود، ولا يبعد أيضاً رجحان جانب الوجود.

واذا كان المطلق متعلّقاً للطلب أمراً، كقولك اكرم انساناً، أو نهيا كلا تكرم الانسان، لم يبعد رجحان طرف الاستعمال.

(١) في (خ): بأن.

وبالجملة المرجع هو العرف، وظني أنّ جانب الاستعمال أقوى عند العرف
إذا حصل الاستفادة.

تبصرة في المقام اشكالان:

أحدهما: أنّه ما الوجه في اختلاف العلماء في تعارض العرف واللغة؟ فقليل
فيه بتقديم الأوّل للاستقراء، وقيل بتقديم الثاني لأصالة تأخّر الحادث، وقيل
بالوقف، مع اتّفاقهم هنا على حمل المطلق على الشائع عدا ما عرفت من السَّيِّدِ رَحِمَهُ
مع أنّه لا فارق بين المسألتين حتّى يختلف في إحداها ويتفق على الاخرى، فإنّ ما
يمكن أن يقال ثمة لتقديم العرف من الاستقراء يمكن أن يقال به هناك أيضاً،
فيمكن تقديم التشكيك أي الحكم بأنّ المطلق حين صدوره من الشارع كان
مشكّكاً للاستقراء، وكذا تقديم التواطى بأصالة تأخّر الحادث أي التشكيك،
فيحمل كلام الشارع على التواطى لتأخّر التشكيك المستلزم لاحتمال اللغة هناك
لذلك.

وثانيهما: أنّه كيف يحمل المطلق على الكلّي ثمة، مع أنّ النقل العرفي المسبّب
عن غلبة الاستعمال مسبوق بمراتب التشكيك المستلزم لاحتمال ارادة الشارع
المعنى التشكيكي.

وتحقيق الكلام: انك عرفت أنّ التشكيك قد يحصل من غلبة الوجود، وقد
يحصل من غلبة الاستعمال، ولا ريب في وجود القسم الأوّل كثيراً.

ثمّ كلّ من القسمين من التشكيك: إمّا مقطوع الوجود في زمن
المعصوم عَلَيْهِ السَّلَام، أو مقطوع العدم، أو مشكوك، لا ريب في أنّ المطلق في القسم

الأوّل ينصرف الى الشايح اذا وقع في كلام المعصوم عليه السلام، وفي الثاني لا ينصرف، وفي الثالث اشكال.

والأظهر فيه أنّه ان كان التشكيك لغلبة الوجود، فيلحق في الحكم بما اذا قطع بوجود التشكيك في زمان المعصوم عليه السلام، اذ أغلب التشكيكات الناشئة عن غلبة الوجود كانت موجودة في زمانه عليه السلام أيضاً، فيلحق المشكوك بالأغلب.

أقول: فان قلت: انّ تلك الغلبة معارضة بأصالة تأخر الحادث.

قلت: انّ الغلبة لكون ظنّها شخصياً تقدّم على أصالة تأخر الحادث مع تأمل في جريان أصالة تأخر الحادث؛ لاحتمال كون الشكّ في الحادث، وإن كان المشكوك فيه تشكيكه ناشياً من غلبة الاستعمال، فلا يجيئ فيه الاستقراء المذكور في القسم الأول.

إذ هذا القسم من التشكيك بنفسه قليل، فلا يمكن دعوى الاستقراء السابق هنا؛ اذ الوجدان موقوف على الاستقراء الموقوف على وجود المستقراء فيه غالباً، وهو هنا في غاية القلّة، فالحكم بانصراف تلك المطلقات في كلام الشارع الى الشايح غير صحيح، وأصالة تأخر الحادث فيه سليمة عن المعارض، بل الغالب في هذا القسم استعمال اللفظ في الكلّي واستفادة الفرد من القرائن الخارجيّة.

فان قلت: فلم أطلق القوم القول بانصراف المطلق الى الشايح؟.

قلنا: اطلاق كلامهم منصرف الى الفرد الشايح، وهو ما اذا كان شيوع الفرد لغلبة الوجود لأنّه الأكثر.

إذا عرفت ذلك علمت السرّ في وفاقهم هنا وخلافهم في تعارض العرف واللغة؛ لأنّ خلافهم ثمة ومورد أقوالهم ليس إلاّ في المنقولات العرفية الناشئة عن غلبة الاستعمال في المعنى العرفي، ولما لم يكن مناط تقديمها على حقايق اللغة إلاّ الاستقراء المختلف في ثبوتها وعدم ثبوتها في محلّ الكلام، حيث ذهب المعظم الى ثبوته فقدّم العرف، وبعض الى عدم ثبوته فقدّم اللغة؛ لكون أصالة تأخّر الحادث حينئذ سليمة عن المعارض، وبعض توقّف لتصادم الدليلين، فجاء الخلاف ثمة، وأمّا وفاقهم هنا، فلأنّ محلّ كلامهم هنا المطلق الذي صار مشككاً لغلبة الوجود، وكان الاستقراء فيه ثابتاً ومقبولاً عندهم، فصارت المسألة وفاقية.

ضابطة

في مانعية التشكيك في المطلق وعدمها

هل وجود التشكيك في المطلق مع موانع ظهور اللفظ في الجميع، بأن كان اللفظ تاماً الاقتضاء للحمل على الجميع، لكن التشكيك صار مانعاً، أو عدم التشكيك صار مانعاً، أو عدم التشكيك جزء المقتضى أو شرطه، بأن يكون المقتضى اللفظ مع عدم عروض التشكيك لا اللفظ بنفسه^(١).

فعلى الأوّل اذا شكّ في التواطى والتشكيك، قلنا الأصل التواطى؛ لأنّ الشكّ في عروض المانع والأصل عدمه.

وعلى الثاني الأمر بالعكس؛ لأنّ الشكّ في وجود المقتضى، والأوّل أظهر.

أمّا أوّلاً، فللأصل؛ لأنّه اذا كان عدم عروض ذلك العارض جزءاً من المقتضى أو شرطاً له، لكان اللازم على الواضع الالتفات اليه عند الوضع زيادة على التفاته الى اللفظ، والأصل عدمه.

وفيه أنّ هذا الأصل وان جرى لكن لا دليل على اعتباره؛ لعدم انصراف أخبار الاستصحاب اليه، وعدم ثبوت كون بناء العقلاء عليه، فتأمّل.

وأما ثانياً، فلبناء العرف عليه؛ لأنّ بنائهم على جعل القرينة مانعة لا عدمها جزءاً للمقتضى أو شرطاً له، ولذا يفهم التناقض بين أسد ويرمى في قولنا أسد يرمى، ولو لا ذلك لما فهم التناقض.

وأما ثالثاً، فلأنّ قول أهل اللغة أنّ هذا اللفظ موضوع لهذا لكذا، وذاك لكذا يقتضى عدم مدخليّة شيء آخر في وضع اللفظ ودلالته وآتاه المستقلّ في الاقتضاء.

(١) في (خ): لأنّ اللفظ ينفيه.

وأما رابعاً، فلائنه لم يعهد من لغة أن يكون واضعها واضعاً لللفظ، مع ملاحظة عدم القرينة معه جزءاً أو شرطاً، وما قيل في الأمر من دلالة على الوجوب بشرط كونه صادراً من العالى، ففي غاية السقوط.

فظهر أنه مهما شك في التواطى والتشكيك حكم بالتواطى؛ لثبوت المقتضى. وعدم ثبوت المانع، ولأصالة عدم وجود الغلبة، وأصالة عدم الالتفات إليها على فرض وجودها، ولأن بناء العرف على حمل اللفظ على معناه الظاهر ما لم يظهر القرينة المانعة، ويحصل منه الظن بأن بناءهم في المطلقات أيضاً على ذلك الحاقاً بالأغلب.

بل نقول: الاستقراء في خصوص الألفاظ المطلقة يدل على ذلك، فإن بناءهم على حملها على معانيها الظاهرة ما لم يثبت التشكيك، فيحملونها على الكلي من غير فحص.

لا يقال: كما أن الاستقراء المذكور يقتضى ما ذكرت، فكذا الاستقراء الآخر وهو غلبة كون المطلقات مشككات يقتضى الحكم بالتشكيك.

لأننا نقول: إن غاية ما يستفاد من هذا الاستقراء هو الحكم بالتشكيك في الجملة لا من أي جهة حتى من الجهة المتنازع فيه، كالإنسان إذا شككنا في تواطيه وتشكيكه بالنسبة إلى المسلم والكافر، فإنه لا يحصل من هذا الاستقراء الحكم بالتشكيك بالنسبة إلى تلك الجهة التي وقع فيها الشك والنزاع، بل نحكم بتشكيك هذا اللفظ في الجملة، ولعله بالنسبة إلى غير محل الشك.

فان قلت: الأصل عدم حدوث التشكيك من غير الجهة المتنازع فيها.

قلنا: الأصل عدم عروض التشكيك من الجهة المتنازع فيها.

فان قلت: اذن صار الشك في الحادث، فلا يجري فيه الأصل، فكيف تقول الأصل عدم وجود التشكيك والغلبة.

قلنا: الأمر كما ذكرت، لكن الحوادث غير محصورة أو كثيرة، فلا يضر الشك في الحادث حينئذ، ولا ريب أنه ما من مطلق الا وعرضه التشكيك من جهات يتعذر عدّها.

ضابطة
في المطلق والمقيد

إذا ورد مطلق ومقيّد فإنّما ان يكون متعلّق الحكم فيهما متّحداً، كاعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، أو مختلفاً كأعتق رقبة وأخلع رقبة هاشميّة.

وعلى التقديرين الموجب للحكم: إمّا متّحد، نحو إن ظهرت فاعتق رقبة، إن ظهرت فاعتق رقبة مؤمنة، أو غير متّحد نحو ان اقتديت بزيد صحّ صلواتك، وان اقتديت بعمر و صحّ صلاة جمعتك.

وعلى التقادير الأربعة: إمّا هما مثبتان، أو منفيان، أو مختلفان، فهذه أربعة تضرّبها في السّابقة صارت المجتمع ستّة عشر.

وعلى التقادير: إمّا الحكم في الطرفين الايجاب، أو الاستحباب، سواء كان كلاهما ايجاباً أو استحباباً، أو في أحدهما ايجاباً وفي الآخر استحباباً أو ليس الحكم في الطرفين الايجاب والاستحباب سواء لم يكن شيء من الطرفين ايجاباً أو استحباباً، أو كان أحد الطرفين ايجاباً أو استحباباً دون الآخر، تضرّبها في السّابقة كان المجتمع اربعة وستين.

وعلى التقادير: إمّا هما معلومان تاريخاً، أو مجهولان، أو تاريخ أحدهما معلوم والآخر مجهول، تضرّبها فيما مضى حصل مائتان وستة وخمسون قسماً، والمعرفة بأحكام تلك الأقسام يقتضى رسم مقامات:

الأوّل: فيما كان متعلّق الحكم فيهما مختلفان، فلا يحمل المطلق على المقيّد لا بياناً ولا نسخاً، بل يعمل بهما وان كان سبب الحكم فيهما متّحداً، خلافاً للشافعية فزعموا وجوب حمل المطلق على المقيّد عند.

واتّحاد السّبب، وحمل اليد في التيمم على ما آخره المرفق لتقييدها به في آية الوضوء^(١)، وباتّحاد الموجب وهو الحدوث.

(١) قوله تعالى (فأغسلو وجوهكم وأيديكم إلى المرافق) سورة المائدة: ٦.

وفيه أنّه مخالف للأصل ولفهم العرف، فلو قال المولى لعبده: ان جاء ولدي من السفر فاكرم عالماً، ثمّ قال: ان جاء ولدي من السفر فاخلع عالماً هاشمياً، لما فهموا تقييد الأوّل بالثاني، مع أنّا لو فرضنا لزوم التقييد عند اتّحاد السبب، فلا نسلمه في خصوص الآية الكريمة؛ اذ الموجب للوضوء الحدث مع وجدان الماء وللتيمّم هو مع فقدانه، فاختلف السبب.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من عدم الحمل أنّها هو اذا لم يرد دليل خارجي على الحمل، والّا لوجب الحمل، كما اذا ورد أعتق رقبة، ثمّ ورد لا تملك كافرة، حمل المطلق على المقيّد لما ثبت شرعاً من أنّه لا اعتق الاّ في ملك.

لا يقال: القيّد هنا كافرة، والمطلق لم يقيّد بها بل بنقيضها.

لأنّا نقول: معنى حمل المطلق على المقيّد تقييده بذلك اثباتاً أو نفيّاً.

الثاني: أن يكون متعلّق الحكم متّحداً مع اختلاف الموجب، كقوله تعالى في كفّارة الظهر ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾^(١) وفي كفّارة القتل ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ مؤمّنة^(٢) فالحكم في المقامين وهو الاعتاق واحد، والموجب في أحدهما الظهر وفي المقيّد القتل، فلا يحمل المطلق على المقيّد أيضاً؛ لأنّه لو قال: يجب عليكم تحرير رقبة مؤمنة في كفّارة القتل، وتحرير رقبة وان كانت كافرة في كفّارة الظهر، لما كان تناقض بين الكلامين، فلا يقتضى. تقييد أحدهما تقييد الآخر، خلافاً للشافعية.

(١) سورة المجادلة: ٣.

(٢) سورة النساء: ٩٢.

الثالث: أن يكون متعلّق الحكم والسبب متّحداً، لكن الحكم في الطرفين، أو في أحدهما غير الوجوب والاستحباب، اباحة أو كراهة أو حرمة، صحة أو فساداً، طهارة أو نجاسة، أو غيرها من الأحكام، فالمطلق والمقيّد: إمّا مثبتان نحو البيع صحيح، وبيع المعاطاة صحيح، أو منفيان نحو لا يحرم الصلاة في الحمام، لا يحرم الصلاة النافلة في الحمام، أو المطلق فقط مثبت نحو أن اقتديت بزيد صحّ صلاتك، وان اقتديت بزيد لا يصحّ صلاتك الجمعة، أو العكس نحو ان اقتديت بزيد لم يصحّ صلاتك، ان اقتديت بزيد صحّ صلاتك النافلة.

ففى الأوّل لا حمل بل يعمل بهما؛ اذ الداعي على الحمل فهم التناقض، وهو هنا منفي، وفي الثاني كذلك لذلك، وفي الثالث والرابع لزم الحمل لفهم العرف التناقض والتقييد، كما لو قال يباح لك اللحم، ولا يباح لك لحم الغنم، فيفهم التناقض، أو قال لا يباح لك اللحم، ثم قال يباح لك لحم الغنم.

الرابع: أن يكون متعلّق الحكم والسبب متّحداً، والحكم الوجوب أو الاستحباب، فالمطلق والمقيّد: إمّا مثبتان، أو منفيان، أو مختلفان، وفي الأوّل إمّا أن يكون الحكم فيهما معاً الاستحباب، سواء كان الدالّ على الاستحباب لفظ (يستحب) وما ضاهاه ممّا يشتقّ من الاستحباب، أو بغير ذلك، كقوله زر الحسين وزر الحسين عليه السلام مع الوضوء.

فالأظهر أنّ الحكم الاستحبابي من حيث هو ليس حاله حال الحكم الوجوبي في كون الاتيان بفرد واحد مسقطاً للتكليف بالكلّي، بل يفهم من الاستحباب عرفاً سريانه في أفراد الماهية أجمع، ولم يترأى في أنظار العرف سقوط الاستحباب بالنسبة الى الكلّي باتيان فرد واحد، فعليه لو أتى بالزيارة ولو في

ضمن غير المقيّد حصل الامتثال نعم اذا ثبت من الخارج اتّحاد التكليف، كأن ثبت بدليل خارج أنّ استحباب الزيارة أنّها هو مع الوضوء، فيفهم التناقض، ويحمل المطلق على المقيّد.

وإمّا أن يكون الحكم في المطلق الوجوب وفي المقيّد الاستحباب، كقوله يجب عليك عتق رقبة، ويستحبّ لك عتق رقبة مؤمنة، فلا حمل بل يعمل بهما لعدم التناقض.

وإمّا أن يكون الأمر بعكس ذلك، كقوله يستحبّ لك عتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، فالحمل ممّا لا يبعد في انظار العرف فتأمّل.

وإمّا أن يكون الحكم فيهما معاً الوجوب، كاعتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة، واستفيد من اللفظ اتّحاد التكليف، فإنّ الواجب إمّا المطلق باطلاقه والمقيّد بخصوصه، فحينئذ نقول في المقام لدفع التناقض أمور:

الأوّل: أن يكون الواجب هو المطلق، ويحمل أمر المقيّد على الاستحباب مجازاً، فيكون المقيّد أفضل الواجب المخير بالتخير العقلي بينه وبين افراد المطلق. الثاني: أن يكون المطلق على اطلاقه، يكون المراد من المقيّد الوجوب التخيري المصطلح شرعاً، ويكون مجازاً أيضاً؛ لأنّ الأمر حقيقة في الواجب العيني.

الثالث: أن يكون الواجب المقيّد، وأن يكون هو المراد من المطلق حين استعماله، ويكون المقيّد بيان للمطلق وقرينة على أن المراد منه هو المقيّد، والأوجه الأخير، لفهم العرف والغلبة؛ لأنّا بعد التّبّع في سلسلة المطلقات وجدنا ما عمل فيه بالمقيّد فقط أكثر ممّا عمل فيه بالمطلق فقط أو بهما معاً.

ثم إن ما اخترناه هنا أمور:

الأول: اختيار التجوّز في المطلق لا المقيّد، فأطرحنا المطلق من حيث هو مطلق.

الثاني: اختيار التجوّز في المطلق الذي صار مقيّداً إذا كان التقييد مستفاداً من القرينة المنفصلة، نحو قوله أعتق رقبة مؤمنة بعد قوله أعتق رقبة، خلافاً لسلطان العلماء حيث جعل المطلق حقيقة بعد التقييد مطلقاً.

الثالث: القول بكون المطلق حقيقة بعد التقييد، أي مستعملاً في معناه الحقيقي أيضاً إذا كان التقييد بالقرينة المتّصلة، كقوله أعتق رقبة مؤمنة فإن المتكلّم في ذلك الكلام لم يرد من الرقبة إلا المعنى الكلّي ومن المؤمنة أيضاً أراد معناها الحقيقي، لكن الهيئة التركيبية الوصفية^(١) العارضة للصفة والموصوف قرينة مفهّمة للمراد المعين في نفس الأمر.

فها هنا دالان: أحدهما لفظ رقبة، والآخر الهيئة العارضة المتحقّقة، أعني الاتّصال الحاصل بين الموصوف والصفة، ومدلولان: أحدهما نفس ماهيّة الرقبة المدلولة للدالّ الأوّل، والآخر خصوص الرقبة المؤمنة المدلولة للدالّ الثاني، كما في قولك الطائر الولود للخفّاش، فكما يفهم من لفظ الطائر شيء ومن الولود شيء ومن الاتصاف شيء آخر، فكذا هنا.

وقد خالفنا في الحقيقة هنا بعض الفضلاء، فزعم المجازية في المقيّد مطلقاً عكس ما اختاره سلطان العلماء، ومرجع مذهب السلطان إلى أنّ لفظ المطلق لم

(١) في (خ): الوضعية.

يستعمل في الصورتين الآ في معناه الحقيقي وهو الكلّي، وأنما استفيد القيّد من الخارج، ومرجع مذهب الفاضل المذكور الى أنّ لفظ المطلق بعد ما صار مقيداً كان مستعملاً في خصوص القيد في الصورتين.

ونحن وافقنا كلياً منهما في صورة، فحكمنا بالمجازية في إحدى الصورتين دون الأخرى، لكن الأصل مطلقاً مع السلطان، لكن مخالفتنا معه في الصورة الأولى أنّها كان لدليل وارد وهو فهم العرف، ولا يعارضه أصالة الحقيقة؛ لأنّ العمل بهذا الأصل أنّها هو من باب الوصف، وبعد فهم العرف الخلاف لا يبقى وصف.

وأما الفاضل الآخر، فكلامه في الصورة التي خالفنا فيها مخالف للأصل الأولى، أعني أصالة الحقيقة، وللأصل الثانوي أعني فهم العرف أيضاً. ثمّ إنّ ما تمسّك به المشهور في حمل المطلق على المقيّد بأنّه جمع بين الدليلين، بخلاف ما لو علمنا بالمطلق، فإنّ اللازم منه طرح المقيّد قد مرّ فساده في بحث العام والخاص.

وأما التمسّك بأصالة الاشتغال نظراً الى ان العمل بالمقيّد يحصل معه القطع بالامتنال؛ لأنّه ان كان المطلوب ذلك فقد علمنا به، وان كان هو المطلق فقد أتينا به أيضاً في ضمن ذلك الفرد، بخلاف ما لو أتينا بالفرد الآخر من المطلق، فلا يحصل القطع بالامتنال؛ لاحتمال كون المطلوب هو المقيّد فقط، فقد مرّ فساده في بيان قول من يحمل المطلق على الفرد الشائع من باب القدر المتيقن.

وقد عرفت أن أصل الاشتغال لا يجري إلا في بعض الصور، وفي آخر لا بد من العمل بالاستصحاب، أو أصل البراءة، وإن كان الحكم في كل من المطلق والمقيّد الوجوب وکانا منفيّين، كقوله لا يجب عليك عتق الرقبة، ولا يجب عليك عتق الرقبة المؤمنة فلا، حمل لأجل عدم التناقض العرفي.

وإن كانا مختلفين، بأن كان المطلق مثبتاً والمقيّد منفيّاً، نحو أعتق رقبة ولا يجب عليك عتق الكافرة ولو وجوباً تخييرياً عقلياً أو شرعياً، فلا مفرّ من الحمل للتناقض.

وإن كان الحكم في المطلق والمقيّد الاستصحاب وکانا منفيّين، كقوله لا يستحبّ عتق الرقبة ولا يستحب عتق الرقبة المؤمنة، فلا حمل لأنّه لا تناقض.

وإن كان المطلق حينئذ مثبتاً والمقيّد منفيّاً، كقوله يستحبّ عتق الرقبة ولا يستحب عتق رقبة كافرة، فالحمل متعيّن، وكذا في عكسه.

وكذا إذا كان الحكم في المطلق الوجوب وكان مثبتاً، وفي المقيّد الاستصحاب وكان منفيّاً، كقوله أعتق رقبة ولا يستحبّ عتق رقبة كافرة، وكذا العكس كقوله لا يستحبّ عتق رقبة وأعتق رقبة مؤمنة.

وإذا عرفت تلك الأقسام عرفت طرّاً الأقسام بأحكامها، بجعل المعيار التناقض وفهم العرف، ثمّ أنا فيما حملنا المطلق على المقيّد جعلناه بياناً لا ناسخاً، إلا إذا ورد المقيّد بعد حضور زمان العمل بالمطلق، وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل: أن بناء المعظم على عدم حجّية مفهوم الصفة، وهو ينافي بناؤهم هنا على وجوب تقييد المطلق بالمقيّد الذي هو الصفة، ولازمه حجّية مفهومها،

كقوله أعتق رقبة مؤمنة، فليس هذا لا تناقضاً، وقد مرّ الجواب عن ذلك مفصلاً في بحث مفهوم الصّفة، فلا احتياج الى الاعداء في الافادة.

الثاني: لا اشكال في حمل المطلق المتواطى على المقيّد، كقوله ائتينى بانسان ائتينى بانسان طويل، وكذا لا اشكال في حمل المشكّك بالتشكيك البدوي على المقيّد وإن كان التقييد بالفرد الغير الظاهر، كقوله ائتينى بالماء ائتينى بالماء الغير الصافي، وكذا لا اشكال في حمل المطلق المشكّك بالتشكيك المورث للاجمال على المقيّد وإن كان التقييد بالفرد المجمل، كقوله ائتينى بانسان ائتينى بانسان ذي رأسين مثلاً.

وأما اذا كان المطلق مشكّكاً بالتشكيك المبيّن لعدم ارادة الفرد الغير الظاهر، فهل يحمل على المقيّد بذلك الفرد الغير الظاهر أيضاً اذا كان المقيّد مقدّماً والمطلق مؤخّراً، كقوله كل الطعام عندي بقدر الاصبع، ثم قال: كل الطعام قبل مضى- زمان العمل بالمقيّد، فالظاهر من العرف الحمل أيضاً.

الثالث: أنّه ما السرّ في بيان بعض أقسام المطلق والمقيّد هنا، وهو المنفيان والمختلفان، مع أنّ الذي كان فيه مثبتاً والمقيّد متفياً، كأعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، قد مرّ بيانه في بحث دلالة النّهي على الفساد في العبادات والمعاملات، فمن حكم ثمة بدلالة النّهي على الفساد، فلازمه هنا حمل المطلق على المقيّد، بل كل واحد عين الآخر.

وأما من لم يحكم ثمة بالدلالة على الفساد، فلا يلزم عليه لغويّة تعدد العنوان، الا أنّ قوله في كلّ من المقامين مناقض للآخر؛ اذ عدم الدلالة على الفساد لازمه

عدم الحمل، والقسمان الآخران قد مرّ بيانها في بحث ورود عام وخاص متناهيًا الظاهر، فإنّ البحث فيه مغن عن البحث هنا، فما الوجه في تعدد العنوان.

هذا في غير المنفيين من هذين القسمين، وأمّا هما فلائهما من قبيل العام والخاص المتوافقين في الحكم، وقد تبين في بحث العام والخاص حكمهما، وأنّ الخاص مؤكّد للعام، فظهر أنّه لا حاجة في هذا البحث إلّا الى بيان حال القسم الأوّل ان لم نقل بأنّه أيضاً مستغن عنه.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أنّ الكلام في الاشكال الأوّل قد مضى مفصلاً في بحث دلالة النهي على الفساد.

وأما الاشكال الثاني الوارد في المنفيين، فيمكن التفصّي عنه بإمكان كون المقصود الذاتي من عقد هذا الباب بيان حكم المثبتين ليس الآ، ويكون دعوى الوفاق على الحمل محمولاً على تلك الصورة، وكان ذكر ما عداهما من باب الاستطراد.

ولكن يחדشه أنا إذا لاحظنا عنوان المطلق والمقيّد ما وجدنا إلّا أنّهم قسّموا أولاً المطلق والمقيّد على الأقسام، ثمّ بيّنوا حكمها من غير أن يظهر من كلماتهم كون بعض منها مقصوداً بالذات دون البعض الآخر، فالإيراد بحاله.

ضابطة

في المجلد والمبين

المجمل لغة المجموع من أجل الحساب اذا جمعه، واصطلاحاً عبارة عما يحتمل وجهين فصاعداً احتمالاً مساوياً، وهو قد يكون فعلاً، كما اذا صلى المعصوم عليه السلام صلاة، ولم يظهر أنّ قراءة السّورة فيها كانت على وجه الوجوب أو الاستحباب وقد يكون تركاً كما لو صلى صلاتين بأذان واقامتين، ولم يظهر أنّ ترك الأذان في الثانية كان من باب الرخصة أو العزيمة، وقد يكون تقريراً، كما لو فعل بحضرته فعل وسكت عليه السلام عنه، ولم يظهر أنّ السكوت كان لتقية أم للرخصة، وقد يكون قولاً.

اذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ السيّد عميد الدين^(١) عرف المجمل الاصطلاحي بأنّه عبارة عن كون اللفظ بحيث يفهم منه معنى مع احتمال ارادة غيره به احتمالاً مساوياً، وتبعه بعض المتأخرين، وهو غير منعكس لعدم شموله الآ القول المجمل.

ثمّ القول المجمل إمّا مفرد أو مركب، فالأول ما كان معروضاً للاجمال وان لم يعتبر تركيبه مع غيره، كما في الاشتراك اللفظي كالقرء والجون، أو الصوري المسبّب عن الاعلال كلفظ المختار، ولو لا الاعلال لا ينتفى منه الاجمال، ويسمّى الأول بالأجمال العارض للكلمة بالأصالة، والثاني بالاعلال.

وكما فيما كان وضعه عامّاً والموضوع له خاصّاً، كالضمير الغائب في قولنا ضرب زيد عمرواً فضربته؛ اذ كلّ من زيد وعمرو المتقدمين معنى حقيقي للضمير، فيحصل^(٢) الاجمال لتعدّد المرجع وعدم التعيّن، فالاجمال هنا ناش عن

(١) تقدّم ترجمته، هو السيد عبد المطلب العميدي العالم الفاضل الجليل الأديب.

(٢) في (خ): فحصل.

تعدّد الموضوع له، كما في القسم الأوّل، أعني الاشتراك اللفظي وان تعدّد فيه الوضع أيضاً، وبخلاف ذلك كما في الاشتراك المعنوي حيث أراد المتكلّم فرداً معيّناً عنده فقط، كقوله تعالى ﴿أَنْ تَذَبْحُوا بَقْرَةً﴾^(١).

وكما في المجازات المتعدّدة السارية المتساوية مع فقدان القرينة المعنية بعد صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي.

والثاني ما كان المفروض فيه للاجمال هو التركيب، وذلك أمّا ان يكون الاجمال في المركب من حيث التركيب من غير اجمال في المفردات كما قوله تعالى: ﴿إِلَّا أَنْ يَغْفُورَ أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾^(٢) فانه لا اجمال في اليد والعقود والنكاح، بل المجموع المركّب يحتمل ارادة الزوج، فيرجع كلّ المهر الى الزوجة أو الولي، فيعود كلّ الى الزوج.

وأمّا أن يكون الاجمال في المركّب مسبباً عن المفردات، كأن يكون مرجع الضمير متعدّداً كمثال الذي مرّ، ومنه ما روى عن جريح، حيث سئل عن أبي بكر وعلى عليهما السلام أيهما أفضل؟ فقال: أقربهما الى النبي صلّى الله عليه وآله فقليل له: من الأقرب؟ فقال: من بنته في بيته^(٣). ومنه ما عن عقيل أنّه قال: ألا انّ معاوية بن أبي سفيان يأمرني أن ألعن عليّاً ألا فالعنوه^(٤).

(١) سورة البقرة: ٦٧.

(٢) سورة البقرة: ٢٣٧.

(٣) قلائد الفرائد ٢: ٤٧٨.

(٤) بحار الأنوار ٣٩: ٣١٧، ح ١٧ عن مناقب ابن شهر آشوب.

أو يكون الموصوف متعدداً بحسب القابلية، نحو زيد طيب ماهر؛ لاحتمال ارادة المهارة في الطب، أو مطلقاً بأن يجعل خبراً بعد خبر، ولكن لا يخفى ضعف القول بالاجمال هنا.

أو يكون العام مخصصاً بالمجمل، كقوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ﴾^(١) ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾^(٢) لتردد الاحصان المقيّد به الحلّ بين التحفظ والتزويج.

ثم المجمل المفرد أعم من وجه من المجمل المركّب، لتصادقهما في نحو ضرب زيد عمروا، فضربته فصدق الأوّل فقط على نحو وهو العين ونحوهما من الأسماء المعدودة التي ثبت صحّة استعمالها منفردة بلا ضمّ تركيب، وصدق الأخير فقط في آية العفو^(٣).

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) سور النساء: ٢٤.

(٣) سورة البقرة: ٢١٩.

ضابطة

في حمل المجلد على المبين

لو ورد مجمل ومبين، فهل يحمل الأول على الثاني أم لا؟.

والتحقيق أنَّهما إمَّا مختلفان محلاً، نحو أعط زيداً عيناً، وأعط عمرواً ذهباً، أو متّحدان محلاً نحو أعط زيداً عيناً، أعط زيداً ذهباً، وعلى التقديرين إمَّا متّحدان في متعلّق الحكم والسبب، نحو ان جاء ولدي من السفر فأعط زيداً عيناً، أو أعطه ذهباً، أو ليسا كذلك، وعلى التقادير: إمَّا مثبتان، أو منفيان، أو مختلفان.

وتحقيق الأقسام أن يقال: انّ المختلفين منهما محلاً لا حمل فيه وان اتّحدا حكماً وسبباً، سواء كانا مثبتين نحو أعط زيداً عيناً أعط عمرواً ذهباً، أو منفيين نحو لا تعط زيداً عيناً ولا تعط بكرةً ذهباً، أو مختلفين نحو لا تعط زيداً عيناً وأعط بكرةً ذهباً، أو العكس.

وكذا لا حمل اذا اتّحد المجمل والمبين محلاً، لكن اختلفا سبباً وحكماً، نحو ان جاء ولدي من السفر فأعط زيداً عيناً، وان أفطرت مثلاً فأعط زيداً ذهباً، ونحو ان جاء ولدي من السفر فأعط زيداً عيناً ان جاء ولدي من السفر فخذ من زيد فضّة، ونحو ان جاء ولدي فأعط زيداً عيناً، وان شفى مرضي فخذ منه فضّة.

والوجه في عدم الحمل عدم مساعدة فهم العرف وان اتّحدا في المحلّ والسبب ومتعلّق الحكم، فالحمل لازم.

وان اختلفا اثباتاً ونفيّاً ما لم يجي دليل خارجي على التعدّد في التكليف لفهم العرف، نحو ان جاء ولدي من السّفر فأعط زيداً عيناً، ان جاء ولدي من السّفر فأعط زيداً ذهباً، ونحو ان جاء ولدي من السّفر فأعط زيداً عيناً، ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيداً ذهباً، فيحكم العرف بأنّ المراد من العين المأمور به ما عدا المبيّن، ونحو ان جاء ولدي من السفر فلا تعط زيداً عيناً، ان جاء ولدي من

السَّفر فأعط زيدا ذهباً، فيحكم العرف بأنَّ المراد من المَجْمَل المنهي عنه ما سوى الذهب لئلاَّ يلزم الحكم بالمتناقضين، ونحو ان جاءك زيد فلا تعطه عيناً، ان جاءك زيد فلا تعطه ذهباً، فيحكم العرف بأنَّ المراد بالمَجْمَل هو المبيّن من غير أن يدلَّ الكلام الأوّل على عدم جواز اعطاء غير الذّهب ممّا يدلّ عليه العين من المعاني، والآلزم استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد، ولا ينافي ذلك افادة النكرة في سياق النفي العموم لنفيه جميع أفراد هذا المعنى.

ثمّ اعلم أنّ معظم الفقهاء أوجبوا اتمام الصلاة على المقيم متردداً ثلاثين يوماً في السفر من باب حمل المَجْمَل أعني شمول ما دلّ على أنّ من أقام في مكان متردداً ومضى عليه شهر، وجب عليه اتمام الصّلاة على المبيّن، أعني ما دلّ على أنّ من أقام في مكان متردداً، أو مضى عليه ثلاثون يوماً وجب عليه اتمامها.

وفيه نظر، اذ الروايتان^(١) كلاهما مبنيّتان لا اجمال فيهما، بل هما من باب النص والظاهر؛ لاستفادة المراد من الشهرة بطريق الوضع بحسب مقامات استعمالته، مثلاً لو قيل من سكن داري شهراً فله درهم، واتفق ابتداء السكون أول الشهر، حكم العرف باستحقاق الدرهم بمجرد رؤية الهلال وان قلّ من ثلاثين، وكذا لو قيل من سكن داري سنة فله درهم، واتفق ابتداء السكون في عاشر رجب، حكم العرف بالاستحقاق في عاشر رجب الآتي، وان كانت الشهور الماضية هلايات، وأمّا لو قيل من حفظ داري شهراً فله درهم، واتفق ابتداء السكون وسط الشهر، فلا يحكم العرف بالاستحقاق إلاّ بعد مضي ثلاثين يوماً.

(١) وسائل الشيعة ٨: ٤٩٨ ب ١٥.

والحاصل أنّ هذا اللفظ في كل مقام استعمل استفيد منه المراد بحسب المقام في افهام العرف، فيحمل الشهر هنا على الثلاثين من باب الظهور حملاً للظاهر على النص، وليس هنا مجمل ومبيّن حتّى يحمل أحدهما على الآخر، فتأمل جدّاً.

ضابطة

المجمل إما ذاتي وإما عرضي تقسيم المجمل إلى الذاتي والعرضي

فالمراد بالأوّل أن يكون الاجمال من المكلف، كأن يقول: ائتني بلا نصب قرينة يفهم المخاطب المراد، وبالثاني ما نشأ الاجمال فيه عن الحوادث بعد نصب المتكلم القرينة للمخاطب، كنسيان المخاطب القرينة، أو عدم علم غير المخاطب بالقرينة رأساً مع علم المخاطب، كالمجملات الواردة في كلمات الشارع بالنسبة إلينا، فاتّها كانت صبيّات للمخاطبين، وطراً الاجمال لنا بالحوادث.

ثمّ القسم الثاني إمّا الاجمال فيه عرفي مرادي، وإمّا عرضي مصداقي، فالأوّل ما كان الاجمال فيه في مراد الأمر، بحيث لو علم المراد لم يكن اجمال في المصداق، كاشتباه التكليف يوم الجمعة بصلاة الظهر وصلاة الجمعة، فإنّ الاشتباه فيه أنّها هو في مراد الشارع ومطلوبه لتعارض النصوص، فلو علمنا أنّ المكلف به الواقعي هو الظّهر لعلمنا مصداقه وكذا الجمعة، فلا اشتباه في مصداقهما بل في أنّ أيهما مراد.

والثاني ما كان الاجمال فيه في المصداق مع العلم بالمراد، كما لو نهى عن التصرّف في مال الغير واشتبه مال الغير بما له، فالمراد أعني المكلف به لا اجمال فيه، وأنّما الاجمال في مصداق مال الغير، فيحتمل كلّ من المشتبهين أن يكون مال نفسه ومال غيره، وكمن نسي ما فات عنه من الصلاة، فلا يعلم أنّها الظّهر أم العصر أم غيرهما، فالمكلف به وهو لزوم قضاء ما فات معلوم، ولكن الاشتباه في المصداق أعني خصوص ما فات، وكمن اشتبهت زوجته بالأجنبيّة، فيعلم حليّة امراته وحرمة الأجنبيّة ويشكّ في المصداق.

ثمّ الاجمال العرضي المصداقي إمّا أن يكون الاشتباه فيه بين الأمور المحصورة، أو بين الأمور الغير المحصورة.

وَالْأَوَّلُ: ثلاثة أقسام إمّا من اشتباه الحرام بغير الواجب كاشتباه المباح بالمغصوب، وإمّا من اشتباه الواجب بغير الحرام كاشتباه المنذور وطئها من الزوجات بغيرها، وإمّا من اشتباه الواجب بالحرام كاشتباه اليوم الآخر من رمضان بالفطر.

واعلم أنّ الكلام في أحكام تلك الأقسام ما عدا الاجمال الذاتي سيجيء ان شاء الله تعالى في بحث أصالة البراءة.

وأمّا الكلام في الاجمال الذاتي، فاعلم أنّ المراد به نشو الاجمال من المتكلّم: إمّا لتكلمه بكلام مجمل أو مبين باعتقاده مع الاجمال في الواقع، أو مبين باعتقاده وفي الواقع لكن خفى القرينة على المخاطب واعتقد الاجمال.

أما الأوّل: فالكلام فيه أولاً في صحّة التكليف به.

و ثانياً: في وقوعه شرعاً.

أما الأوّل: فنقول: إنّ الداعي لصدور مثل هذا الكلام: إمّا الخوف من الفتنة، وإمّا فساد النطق ومخرج المتكلّم، وإمّا التوطين للامثال، وإمّا لأنّ الأمر قصد أنّ المأمور ان أتى بالمأمور به من باب الاتفاق فهو، والّا فهو سيبيّن القرينة على المراد عند الحاجة، وإمّا لا داعي الّا العبث وتشهي النفس.

أما الأوّلان فلا يقعان في حقه تعالى وحقّ نبيّه ﷺ وكذا الثالث اذا المطلوب إمّا العقاب على ترك المأمور به، فيكون التكليف ابتلائاً ساذجاً، أو حصول التوطين ليثاب عليه فيكون ابتلائاً مثوباً^(١)، أو العقاب على ترك التوطين.

(١) في (خ): مشوباً.

والأوّل باطل للقبح عرفاً في العقاب على ترك المأمور به حينئذ، فلو أمر عبده باتيان عين بلا قرينة على المراد وترك العبد اتيان المأمور به متعذراً بأنّي لم أدر المأمور به لما ذمّه العقلاء، بل ذموا السيد لو عاقب العبد دونه وذمّه وان أمكن الاتيان بالجميع.

وكذا الثاني؛ اذ التوطين فرع العلم بالمأمور به في الظاهر، أو بارادة الأمر ايقاع الفعل والحال أنّه عالم بأنّه لم يرده لما ذكر من قبح ارادة الفعل حينئذ، ومنه يظهر ضعف الثالث.

وأما الرابع فهو خارج عن محلّ النزاع؛ اذ المفروض أنّه يأتي بالقرينة عند الحاجة لو لم يأت المكلف بالمكلف به من باب البخت والاتفاق، وكذا الخامس لأنّه قبيح عن الشارع ونوّابه.

فظهر أنّ التكليف بهذا القسم من المجمل قبيح عن الله تعالى وعن نبيه ﷺ، بل صدور الخطاب أيضاً قبيح، نعم يصحّ صدوره من الائمة ﷺ للتقية الى زمان الحاجة أو حصول التفريق.

و أما القسم الثاني: فصدورها عن الحكيم غير متصور، ويتصور صدورها عن النبي ﷺ إلا أنّ التكليف قبيح حينئذ عرفاً، فتأمل.

و أما الثالث: من الأقسام فيصحّ صدورها عن الله تعالى ونبيه ﷺ، إلا أنّ التكليف قبيح، وأما الائمة ﷺ فيصحّ في حقهم الصدور والتكليف لمصلحة كالتقية، فظهر ممّا ذكر قبح التكليف حقيقة بالمجمل الذاتي، فتأمل جدّاً.

والعجب عن بعضهم حيث جَوَزَ التكليف بالمجمل الذاتي مع انكاره جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة مطلقاً، إلا أن يكون مقصوده في المسألة الأخيرة عدم جواز تأخير البيان عن زمان الحاجة اذا كانت المحتملات غير محصورة، وفي المسألة الأولى الجواز عند الحصر عرفاً وامكان الاتيان بالجميع، إلا أن كلامه في مسألة جواز التأخير مطلقاً.

ثم انّ التكليف بالمجمل الذاتي الذي يجوّزه كالمجمل العرضي ينقسم الى ما اشتبه الأمر فيه بين الواجب وغير الحرام وعكسه، وما اشتبه الأمر فيه بين الواجب والحرام.

وفي الأوّل إمّا يدور الأمر فيه بين المتباينين، وإمّا بين الأقلّ والأكثر، كأن يقطع بارادة أحد المعنيين من لفظ العين في قوله ائتني بعين، وشكّ في ارادة المعنى الآخر مثلاً، أو يدور أمره بين ارادة معنى من اللفظ يكون التكليف فيه أقلّ ومعنى يكون التكليف فيه أكثر، كما لو قال تصدّق بعين أو بقيمتها، ولم يعلم أنّ المراد الفضّة وقيمتها أو الذهب وقيمته حتّى يكون أكثر من الأوّل، فما دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر أيضاً ينقسم الى هذين القسمين.

فالقسم الأوّل أعني ما اشتبه فيه الواجب بغير الحرام في المجمل الذاتي ثلاثة أقسام: إمّا دار الأمر فيه بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر بقسميه المذكورين فان دار الأمر فيه بين المتباينين لزم الاتيان بالجميع، كما في المجمل العرضي أيضاً كذلك، وإن كان من قبيل الأقلّ والأكثر، فإن كان من القسم الأوّل منه، فاللّازم الاتيان بالقدر المتيقّن، وينفى المشكوك بالأصل الاجتهادي، أعني ظهور اللفظ في معنى واحد، مضافاً الى أصل البراءة.

وإن كان من القسم الثاني، فاللآزم الاحتياط ليحصل القطع بالامتنال.
وأما باقي الأقسام، فيظهر حكمها مما سيجيء في أحكام المجمل العرضي في
بحث أصالة البراءة ان شاء الله تعالى.

ضابطة

إذا ورد لفظ له معنيان بالنسبة الى أحدهما مبين والى الآخر مجمل، فهل اللفظ يحمل على المجمل من المعنيين او المبين منهما؟ مقتضى الأصل الحمل على المبين؛ اذ الظاهر في كلام الحكيم البيان، والأغلب في كلمات الشارع البيان، والظن في المقام معتبر، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿أَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ [سورة النساء: ٢٤] فلا حصان له معنيان: التزويج والتعفف، وعلى الأول مبين، وعلى الأخير مجمل لاجمال التعفف.

ضابطة
في اجمال آية السرقة

اختلفوا في اجمال آية السرقة^(١) وبيانها فمرتضى المرتضى^(٢) رحمه الله الاجمال باعتبار اليد؛ لاطلاقه على كلّ العضو المخصوص من المنكب الى الأصابع، وعلى كلّ جزء منه من المرفق والزند والأشاجع والأنامل.

والأصل في الاطلاق الحقيقة بطريق الاشتراك اللفظي، فطراً الاجمال، وقيل باعتبار القطع أيضاً لاطلاقه على الابانة والجرح، وذهب العلامة الى عدم الاجمال رأساً.

والأظهر أنّ لفظ (القطع) مبين؛ لتبادر الابانة منه عند فقدان القرينة، ولصحة سلب القطع المجرد عن القرينة عن الجرح، وكذا لفظ (اليد) لأنّه وان احتمل الاشتراك اللفظي بين الكلّ وكلّ جزء من العضو المخصوص والاشتراك المعنوي بينها او كونه موضوعاً للكلّ ولكلّ بعض بالوضع العام مع خصوصية الموضوع له كالمبهات، أو حقيقة في كل العضو ومجاز في الأبعاد، إلّا أنّ الأخير معيّن لوجهين:

الأوّل: عدم تبادر ما سوى كلّ العضو المخصوص عن لفظ اليد؛ اذ المجرد عن الوقوع في التركيب كما لو سمعت ذلك اللفظ مجرداً عن وراء الجدار.

والثاني: عدم صحة سلب اليد عن كلّ العضو.

ثمّ إنّ الاشتراك اللفظي مع مخالفته للأصل مستلزم لوضع على حدة لكلّ جزء بخصوصه؛ لأنّه معنى من المعاني وذلك غير ممكن لعدم تناهي اجزاء اليد، فكيف يضع لكلّ جزء بوضع على حدة فتأمل.

(١) قوله تعالى (السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما) سورة المائدة: ٣٨.

(٢) الذريعة إلى اصول الشريعة ص ٣٥٠.

مع أنّ من علائم الاشتراك حسن الاستفهام عن خصوص ما هو المراد من اللفظ المشترك، كما لو قال اثنتي بعين، فيصحّ أن يقول المخاطب أيّ معنى تريد، وآية عين تريد، وهو هنا غير حسن، فإنّه لو قيل قطع اليد اليمنى لزيد، فلا يقال أيّ يد من أيّ يديه قطعت.

ويرد على الاشتراك المعنوي أنّ من علائم حسن الاستفهام عن خصوص فرد يراد، كما لو قيل جاءني رجل، فيصحّ أن يقال: أيّ رجل جاءك، بخلاف ما نحن فيه فلو قيل قطع يده اليمنى، فلا يقال عرفاً أيّ يده اليمنى.

وفيه أنّ هذه العلامة لا توجد في كلّ مشترك معنوي كما في لفظ الماء، فإنّه مشترك معنوي، ومع ذلك لو شرب من النّهر شيئاً من الماء لا يصحّ عرفاً أن يقال: أيّ ماء شربته، ولعلّ لفظ اليد من هذا الباب.

والتحقيق أنّ لفظ اليد إن أطلق منفرداً، فهو حقيقة في كلّ العضو المخصوص لا غير، وإذا انضمّ الى غيره فصار في التركيب نحو قطع يده وأدخلها في الماء ونحو ذلك، فله وضع عرفي أعني أنّه حقيقة عرفية فيما يتناول كلّ العضو وكلّ بعض، فيكون مشتركاً معنوياً حين التركيب؛ لعدم صحّة سلب قطع اليد عن قطع جزء من ذلك العضو وإن كان قليلاً.

ومع ذلك نحكم باجمال الآية الشريفة؛ للاجماع على أنّه تعالى ما فوّض تعيين اليد المأمور بقطعها الى العباد، بل المراد فرد معيّن من اليد إمّا الكلّ أو البعض المعين منه، ولما لا نعلم بذلك المعيّن حصل الاجمال، فهي من تلك الجهة مجملة.

ضابطة

اختلفوا في مثل قوله لا صلاة الا بطهور ولا نكاح إلا بولي هل هو مجمل أم لا؟ على أقوال ثالثها أنه إن كان الفعل المنفى من الماهيات المخترعة شرعاً، أو كان من المعاني اللغوية وكان له مجاز واحد فلا اجمال، وإن تعدد مجازه فهو مجمل، وأوسط الأقوال عدم الاجمال مطلقاً.

والتحقيق أن يقال: إن المنفى بلا أمّا فعل من الأفعال، أو عين من الأعيان، وعلى الأوّل إمّا أن يكون نفى حقيقة ذلك الفعل ممكناً على كلّ مذهب، كقولك الميت لا أكل له ولا شرب له فلا نزاع فيه، وإمّا أن يكون ممكناً على مذهب دون آخر، وإمّا أن لا يكون ممكناً على شيء من المذاهب، نحو لا عمل الآبنيّة، فهذان القسمان يتصوّر فيهما النزاع ولا اجمال فيهما عندنا.

أمّا في الأوّل منهما، كقوله (لا صلاة الا بطهور)^(١) فعلى مذهب الصحيحي ظاهر؛ لأنّ نفى الماهيّة ممكن على ذلك المذهب، وأمّا على الأعمى فلاّنه لا بدّ له من ارتكاب مجاز؛ لعدم إمكان نفى الحقيقة حينئذ فإمّا أن يحمل على نفى الصّحة، أو نفى الكمال.

لكن الأوّل أقرب عرفاً واعتباراً، أمّا القرب العرفي فلاّن المتبادر من تلك التراكيب نفى الصّحة، وأمّا الاعتباري فلاّن نفى الصّحة أقرب الى نفى الذات المستلزم لنفى جميع الآثار، فانتفى الاجمال لوجود أقرب المجازات حينئذ. وأمّا في الثاني، فلا اجمال أيضاً على مذهب الأعمى لما ذكر في الأوّل، وكذا على مذهب الصّحيحي لأنّه هنا كالأعمى.

وأمّا إن كان من الأعيان، فاقول: يظهر الحقّ فيه بعد التأمل قليلاً.

(١) عوالي اللئالي ٣: ٨، ح ٣.

ضابطة

نفى الجمهور الاجمال في قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْنَيْتُ﴾^(١) ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾^(٢) ونحوهما مما تعلق الحكم فيه بالعين الخارجي، خلافاً للكرخي والبصري، والأظهر عدم الاجمال.

والتحقيق أنّ الحكم الشرعي قد يتعلّق بالأعيان الخارجية، كقوله مثلاً الكلب نجس، والماء طاهر، وقد يتعلّق بحال من أحوال الأعيان الخارجية، كالسببية التي هي من الأحكام الوضعية العارضة للدلوك الذي هو حال من أحوال الشمس التي هي عين من الأعيان الخارجية، وقد يتعلّق بفعل ظاهري للمكلف كوجوب الصلاة، وقد يتعلّق بالفعل الباطني له كوجوب النية، وقد يتعلّق بحال من أحوال المكلف، كالمانعية عن الصلاة العارضة على حالة المكلف التي هي كونه محدثاً.

إذا ظهر ذلك، فاعلم أنّ الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة لا يتعلّق بالأفعال المكلف، ولا يحمل الحرمة على الأثمة حقيقة؛ لأنّ الأعيان غير مقدورة للعبد، فلا بدّ من التجوّز هنا، وله وجوه لاحتمال أن يكون الفعل المقدور الضرب أو القتل أو غيرها، لكن وجدنا أنّ ما يغلب الارتفاع به في جانب النسوان أنّها هو جهة الاستمتاع والوطى، فتعيّن كون المقدور هو الوطى، فهو أقرب المجازات بعد نفى الحقيقة، وهكذا القول في تعلّق التحريم بالميتة، فإنّ المقدّر فيه يتملّ أن يكون بيعاً أو شراءً أو أكلاً، إلّا أنّ الأخير أظهر بفهم العرف.

والحاصل أنّه بعد ملاحظة العرف في امثال تلك العبارات يرتفع الاجمال، وهل هي صارت حقايق عرفية في ذلك أم هي مجازات بعد تعدّد الحقيقة؟ الحقّ

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) سورة النساء: ٢٣.

الأخير؛ إذ بمجرد السَّعْيِ ينسب الذَّهْنُ إلى معانيها الأصليَّة، ثمَّ بملاحظة عدم
الامكان ينصرف عنها إلى ما هو المتعارف بحسب المقامات من الأكل والوطي
وغيرهما، مضافاً إلى اصالة عدم النُّقْلِ.

ضابطة

في الميّن

المبيّن هو ما اتّضح دلالته و هو قد يكون قولاً أو فعلاً أو تركاً أو تقريراً، وهو
أمّا ذاتي أو عرضي:

والأوّل: هو المبيّن بنفسه، كقوله تعالى: ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾^(١).

والثاني: ما كان بيانه لأجل أمر خارج، كقوله تعالى: ﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾^(٢)
المبيّن بقوله: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا﴾^(٣).

وهل هو حقيقة فيها بالاشتراك المعنوي، أو حقيقة في الثاني، أو يكون
إطلاقه على الأوّل تسامحاً من باب ضيق فم الركبة؟ الحقّ الأوّل؛ لتبادر ما يتّضح
دلالته من لفظ المبيّن عند الإطلاق، وعدم صحّة سلب المبيّن عن المبيّن بالذات.
وأما المبيّن بالكسر، فقد يراد به موجد البيان، وقد يراد به ما به البيان،
وكلامنا فيه بالمعنى الأخير.

فالبیان إمّا قولی كقوله تعالى: ﴿صَفْرَاءُ فَاقِعٌ﴾ المبيّن بقوله تعالى:
﴿أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً﴾ على أظهر القولين، وقوله ﷺ (فيما سقت السماء
العشر)^(٤) المبيّن للزكاة المأمور بها، وإمّا تركي كما لو ركع المعصوم في الثانية بلا
قنوت بيانا لعدم الوجوب، وإمّا تقريری كما لو فعل أمر بحضرته ﷺ فقرّره
بيانا بجوازه، وإمّا فعلي، فمن الرّسول كصلاته ﷺ بيانا لأقيموا الصلاة^(٥)
وحجّه ﷺ بيانا لقوله تعالى ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^(٦).

(١) سورة النساء: ١٧.

(٢) سورة البقرة: ٦٧.

(٣) سورة البقرة: ٦٩.

(٤) دعائم الاسلام: ٢٦٥.

(٥) سورة المزمل: ٢٠.

(٦) سورة آل عمران: ٩٧.

وقيل: لا يجوز وقوع الفعل بياناً؛ لأنّه أطول من القول، فلو بين به لزوم تأخير البيان مع امكان تعجيله.

وفيه أنّ أطوليّة الفعل مطلب ممنوع، فإنّ ما في الركعتين من الأفعال والهيئات لو بين بالقول، ربما كان أطول من الفعل زماناً، مع أنّ تأخير البيان على فرض أطولية الفعل ممنوع؛ إذ تأخيره أن لا يشرع في البيان عقيب الامكان.

وأما مع الاشتغال بالبيان في أوّل زمان الامكان، فلا يصدق عليه التأخير في البيان وإن كان بطريق أطول، ولا يعدّ تأخيراً عرفاً، فلو قال لعبده: أدخل البصرة، فمشى العبد في الحال ومضى من سيره عشرة أيّام حتّى دخلها، فلا يعدّ ذلك عرفاً مؤخراً، بل مبادراً ممثلاً فوراً.

ومما يشهد على صدور الفعل منه ﷺ بياناً قوله (صلّوا كما رأيتموني أصلي^(١)) فأنّه دليل على كون فعله بياناً للصلاة، وتوهم كون ذلك القول بنفسه بياناً، فاسد لعدم دلالته على كيفية الصّلاة أصلاً، وكذا قوله (خذوا عني مناسككم^(٢)) دالّ على كون حجّة بياناً.

فان قلت: الخبران من الآحاد، والعمل بهما في الموضوع الصرف لا يجوز والمقام منه؛ إذ البحث عن صدور الفعل البياني عن الرّسول ﷺ وعدمه.

قلنا: عدم جواز العمل فيها بالظنّ حتّى فيما نحن فيه، ممنوع إذ لو لا الجواز هنا لزوم عدم جواز العمل به مطلقاً؛ إذ العمل بخبر الواحد في نفس الحكم

(١) عوالي اللثالي ٣: ٨٥، ح ٧٦.

(٢) عوالي اللثالي ١: ٢١٥، ح ٧٣.

الشرعي ليس إلا لحصول الظن من قول زرارة بأنّ تلك الرواية صدرت عن المعصوم عليه السلام، فما هو دليلكم على جواز العمل بالظنّ بخبر الواحد بصدور الرواية، فهو دليلنا على جواز العمل به في صدور الفعل البياني عن المعصوم عليه السلام.

ضابطة

في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه

الحقّ عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، وعليه اطباق الأصحاب الآ
من جَوَز التكليف بما لا يطاق.

ووجه عدم الجواز: لزوم التكليف بما لا يطاق؛ اذ المكلف مكلف باتيان
المراد مع عدم علمه به، والمحكى عن بعض الجواز؛ لقوله عنه (عليكم بالسؤال
وليس علينا الجواب، وان شئنا أجبنا، وإن شئنا أمسكنا) ^(١) ووجه الدلالة أنّ
السؤال لا يصدر إلا عند الحاجة، فلا بدّ أن يكون قوله عنه (ان شئنا أمسكنا)
مبيّنا على جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وفيه أولاً: منع دلالة الرواية؛ اذ معناها أنّه كلّما تعلّق مشيتنا بالامساك عن
الجواب أمسكنا، وكون تأخير البيان عن وقت الحاجة ممّا تعلّق به مشيتهم أول
الدّعوى، وادعاء اقتران كلّ سؤال بالحاجة أول المدعى بل بين البطلان.

وثانياً: منع اعتبار الرواية في مقابل العقل القاطع، نعم يرد على العلماء أنّ
استدلالهم على عدم الجواز بلزوم التكليف بما لا يطاق أخصّ من المدعى؛ اذ هنا
صور عديدة، فإنّ المكلف به المجمل الغير المتعقّب بالقرينة وقت الحاجة إمّا لا
يمكن الاتيان بشيء من محتملاته وقت الحاجة، أو يمكن الاتيان بالجميع أو
بالبعض المعيّن فقط، أو لا يمكن الاتيان بمجموعها من حيث المجموع إمّا
لأجل التنافي بين المعنيين بحيث لا يمكن الجمع بينهما، وإمّا لتشتت الاحتمالات.
والدليل المذكور لا يجري إلا في الصورة الأولى دون باقي الصور، ولكن
يمكن ابطال باقي الصور، أيضاً بأنّ طلب الشيء المجمل مع عدم البيان وقت
الحاجة سفه عند العقلاء.

ومّا يناسب ذكره في المقام أنّ العلماء قالوا في بحث بناء العامّ على الخاصّ: إنّ الخاصّ المتنافي للعامّ الوارد بعد العامّ: إمّا ورد قبل حضور زمن العمل بالعامّ، فهو مخصّص له وبيان للعامّ وإمّا ورد بعد حضور زمن العمل بالعامّ فهو ناسخ للعامّ؛ إذ لو كان مخصّصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وفيه نظر؛ إذ مجرّد ورود الخاصّ بعد زمان العمل بالعامّ لا يلزم النسخ على الإطلاق؛ إذ من الصور ورود الخاصّ بعد تمام العمل بالعامّ، فلا معنى للنسخ حينئذ.

والتّفصيل أنّ العامّ الوارد بعده الخاصّ: إمّا يسقط التكليف بالالتيان به مرّة أم لا بل يكون تكريراً، ولكلّ منهما صور ثلاثة: أمّا الأوّل فلأنّ المولى لو قال: أكرم العلماء يوم الجمعة، فالخاصّ كقوله لا تكرّم زيدا، الوارد بعد حضور زمن العمل بالعامّ إمّا ورد بعد انقضاء زمان العمل بالعامّ بتمامه وحصل العمل عليه، كأن ورد الخاصّ يوم السبت وإمّا ورد يوم الجمعة لكن بعد تمام العمل بالعامّ أيضاً، وإمّا ورد يوم الجمعة لكن قبل العمل بالعامّ بعد مضي زمان يسع العمل بالعامّ، فالنسخ لا معنى له من شيء من تلك الصور الثلاثة.

أمّا الأولى: فلأنّ رفع الحكم فيها إنّما حصل بمضيّ زمان العمل بالنّسخ، فإنّ النسخ رفع ما لولاه لثبت.

وأمّا الثانية: فلأنّ رفع الحكم فيها إنّما حصل بالعمل لا بالنّسخ.

وأمّا الثالثة: فلأنّ الحكم بكون الخاصّ ناسخاً هنا يستلزم ارتكاب القبيح، أعني ما به ينافي الغرض من الحكيم.

فلتأت بمثال وهو أنه لو قال الحكيم لعبده: أكرم العلماء يوم الجمعة، ثم دخل الجمعة ولم يرتكب العبد العمل بذلك العام حتى مضى زمان يمكن فيه العمل بالعام يوم الجمعة، ثم ورد الخاص ظهر ذلك اليوم، فلو حكم بكون ذلك الخاص ناسخاً انكشف به عدم مطلوبية اكرام زيد في المستقبل من الزمان في ذلك اليوم كشفاً لا سترة فيه، وظهر بعد ذلك الكشف أيضاً كون الاكرام مطلوباً الى ظهر ذلك اليوم، فحينئذ جعل العمل بالعام موسعاً من أول اليوم الى الغروب مناف لغرضه، فكما لا يكون الخاص في تلك الصورة بياناً فكذا لا يكون نسخاً بل هو تكليف آخر.

وأما الثاني كأن يقول الحكيم أكرم العلماء في كل جمعة، وكرر الاكرام بتكرر الجمععات، فالخاص الوارد بعد حضور زمن العمل بالعام إما يرد بعد الجمعة الأولى، أو فيها لكن بعد العمل، أو فيها قبل العمل مع مضى زمان يسع العمل، فالحكم بالنسخ للعام في الصورتين الأولين وجيه؛ لأنه رفع الحكم الشرعي، أعني لزوم الاكرام في الجمععات الآتية بدليل آخر شرعي.

وأما في الثالثة، فالحكم بالنسخ فيها مستلزم للأمر بمنافى الغرض كالصورة الثالثة السابقة، ووجه الاستلزام ما مر.

ثم إن هذا الاعتراض يرد عليهم في بحث النسخ أيضاً؛ اذ هم بعد اتفاقهم على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ذهب معظمهم الى جوازه بعد حضور وقت العمل، سواء كان العمل تكررياً أم غيره، فتدبر ولا تغفل.

ضابطة

تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة

هل يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة أم لا؟ قيل: نعم وهو المشهور وقيل لا، وقال السيد رحمه الله بالامتناع فيها له ظاهر كالعام، وبالجواز في غير ما له ظاهر كالمجمل، وجوز القاضي عبد الجبار تأخير بيان النسخ دون غيره، إلى غير ذلك من الأقوال ولتحقيق الحق مقامات:

الأول: في بيان جوازه عقلاً، بمعنى إمكان صدوره من الحكيم، فاعلم أنّ مقتضى الأصل الجواز، لما مرّ مراراً من أنّه اذا شكّ في إمكان شيء وامتناعه فالأصل الإمكان.

الثاني: في جوازه عرفاً، ومقتضى الأصل هنا العدم؛ اذ مسألتنا هذه أي صحة استعمال اللفظ مع تأخير بيان المراد إلى وقت الحاجة مسألة لغوية توظيفية، فالأصل عدم جوازه عرفاً ما لم يرد عليه دليل.

الثالث: في وقوعه عرفاً، والأصل فيه مع الخصم أيضاً؛ لأنّ الأصل عدم الوقوع.

الرابع: في جوازه شرعاً، والأصل أيضاً عدمه.

فان قلت: انك اعترفت بأنّ الأصل الاصيل مع الخصم فيما سوى المقام الأول، وله أيضاً أدلة على طبق اصله اجتهادية.

منها أنّ التكليف بشيء مع عدم البيان حين التكليف تكليف بما لا يطاق، فالتأخير مستلزم للتكليف بما لا يطاق.

ومنها أنّ التأخير مستلزم لسفهيّة الطلب؛ اذ المطلوب مع مجهولية المطلب للمطلوب منه لا يصدر إلا من السفهاء.

ومنها أنّه مستلزم للاغراء بالجهل القبيح لا دخاله المخاطب فيما هو خلاف مراد المتكلم اذ لو قال أكرم العلماء وأراد ما سوى زيد بلا قرينة، اعتقد المخاطب وجوب اكرام زيد أيضاً.

ومنها أنّ التأخير خلاف بناء العقلاء، فان بناءهم على البيان حين الطلب. ومنها أنّ التأخير مع امكان تعجيل البيان لا داعي له، فصدوره عن الحكيم سفيه وقبيح.

قلنا أمّا الثلاثة الأول فباطلة؛ لأنّه يلزم ما ذكر لو تأخر البيان عن الحاجة أيضاً، وأمّا الأخيران فمدفوعان بأننا نرى العقلاء بناءهم على تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة كثيراً، الدواعي لا تحصى، ألا ترى أنّ المولى ربّما يقول لعبده في محضر جمع اكرم العلماء، ولا يرى استثناء زيد في ذلك المحضر صلاحاً، فيؤخّر الاخراج.

فان قلت: سلّمنا جوازه عقلاً وعرفاً، لكن لا يجوز شرعاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ﴾^(١) فانه صلّى الله عليه وآله لو قال: اغتسل يوم الجمعة، ولم يبيّن أنّ المراد الاستحباب، فهم المخاطب الوجوب، فيصدق أنّه بلّغ الى المخاطب وجوب غسل الجمعة ولم ينزل، فلم يبلّغ ما أنزل اليه من الاستحباب.

قلنا أولاً: أنّ الآية خطاب شفاهي، وهو مجمل بالنسبة الى الغائبين، فلا يمكن التمسك به؛ اذ لا ريب في وجود حالة بين المتكلم، والمخاطب حين

التكلم ويحتمل كون تلك الحالة قرينة صارفة عن ارادة ظاهر الخطاب، فيصير ما هو المراد من الآية مجملاً لنا.

فان قلت: الأصل عدم كون تلك الحالة قرينة صارفة.

قلنا: أنه شك في الحادث فلا يجري الأصل.

فان قلت: الأصل عدم كون التفات المتكلم الى الحالة؛ اذ لو كانت صارفة لا التفات الى الحالة.

قلنا: القطع بالتفات حاصل، ولكن لا نعلم أن متعلقة الحالة^(١) المؤكدة أم الصارفة، أم غيرها، فالشك في الحادث.

فان قلت: الأصل عدم تعدد الالتفات؛ اذ لو كانت صارفة لا بد من الالتفات الى المعنى الحقيقي ثم الى المجازي، والأصل عدمه لأصالة اتحاد الالتفات، فيكون الالتفات اليه هو المعنى الحقيقي فقط، فيكون المراد ما هو الظاهر.

قلنا: سلّمنا جريان الأصل لكن لا يعتبر في مثل المقام.

فان قلت: الاجماع قائم على عدم اعتبار القرائن الحالية المجملة.

قلنا: انّ القدر المسلّم من الاجماع أنّها هو في الخطابات الشفاهية المتعلقة بالأحكام الفرعية، وأمّا غيرها فلا كالخطاب المتعلّق بالمسائل الأصولية كما فيها نحن فيه، فتأمل.

(١) في (خ): الحال.

وثانياً: أن الآية الشريفة موردها خاص؛ لورودها في شأن عليٍّ عليه السلام للأخبار الكثيرة، والتعدي عن هذا المورد يحتاج الى دليل.

وثالثاً: أن للأبلاغ فردين: الإبلاغ حين الخطاب، والإبلاغ حين الحاجة، وهو أيضاً تبليغ حقيقة.

ورابعاً: لا نسلّم أن النبي ﷺ فيما آخر البيان عن وقت الحاجة كان مأموراً بالتبليغ بغير هذا النحو، بل اذا آخر البيان نقول: ان تكليفه انما هو الإبلاغ بهذا النحو لا غير؛ للآيات والأخبار الدالة على أنه ﷺ لا يصدر عنه شيء الا وأنه كان مأموراً به من الله سبحانه وتعالى.

جَمَلُ الدِّينِ

فهرس المحتويات

٤١.....	الفصل الثالث فى العام والخاص
٥١.....	ضابطة صيغة العام
٦١.....	ضابطة فى الجمع المحلى باللام
٦٧.....	ضابطة فى المفرد المحلى باللام
٨١.....	ضابطة المفرد المضاف يستعمل أيضاً فى المعانى الأربعة المتقدمة
٨٣.....	ضابطة فى دلالة المفرد المنون على العموم وعدمه
٨٩.....	ضابطة
٩٣.....	ضابطة أقل صيغة الجمع
٩٩.....	ضابطة دلالة ترك الاستفصال على العموم وعدمه
١٣٥.....	ضابطة فى دلالة التشبيه على العموم وعدمه
١٤٣.....	ضابطة الخطابات الشفاهية
٢٠١.....	ضابطة المقصد الثانى فى مباحث التخصيص معنى التخصيص لغة واصطلاحاً
٢١١.....	ضابطة منتهى التخصيص
٢٣٩.....	ضابطة فى بيان شرط من أحكام الاستثناء بالمعنى الأعم الشامل للاستثناء التقييدى
٢٥١.....	ضابطة هل العام المخصص حقيقة فى الباقي أم مجاز
٢٨٣.....	ضابطة فى حجّة العام المخصص
٢٨٨.....	ضابطة
٢٩٥.....	ضابطة فى الاستثناء المتعقب للجمل العديدة
٣١٧.....	ضابطة فى رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام
٣٢٣.....	ضابطة العبرة بعموم اللفظ

- ضابطة في تخصيص العام بمفهوم الموافقة ٣٢٩
- ضابطة في تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٣٣٣
- ضابطة في بناء العام على الخاص ٣٤٣
- ضابطة في تعريف المطلق ٣٥٩
- ضابطة في تقسيم المطلق ٣٦٣
- ضابطة في حمل المطلق على الفرد الشائع ٣٦٩
- ضابطة ٣٨١
- ضابطة في مانعية التشكيك في المطلق وعدمها ٣٨٧
- ضابطة في المطلق والمقيّد ٣٩٣
- ضابطة في المجمل والمبيّن ٤٠٥
- ضابطة في حمل المجمل على المبيّن ٤١١
- ضابطة المجمل إمّا ذاتي وإمّا عرضيّ تقسيم المجمل إلى الذاتي والعرضي ٤١٧
- ضابطة ٤٢٥
- ضابطة في اجمال آية السرقة ٤٢٧
- ضابطة ٤٣١
- ضابطة ٤٣٥
- ضابطة في المبيّن ٤٢٩
- ضابطة في جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وعدمه ٤٤٥
- ضابطة تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة ٤٥١

