

تقريرات درس استاد محمد تقى شهيدى پور- سال تحصيلى ١٤٠١-١٤٠٢- محل تدريس: بيت آيت الله العظمى سيستاني-

موضوع: مفهوم شرط

تداخل الاسباب و المسببات

مقتضى الاصل الاولى فى تداخل الاسباب:

١. الاحكامات المجازاتيه ماثبه او عقوبه اذا كان الشرطان من سنخين: عدم التداخل.
 ٢. غير ذلك: الشك فى التكليف الزائد لعدم دليل على نفى التداخل فيجرى الاصل العملى لنفى التكليف الزائد.
- لو فرقنا عن كون مقتضى الاصل الاولى عدم التداخل فى الاسباب فيقع البحث حول التداخل فى المسببات:
- ان كان الجزاء مشتملا على فعل واحد و قلنا بعدم امكان تعلق الوجوبين بفعل واحد فيكون مقتضى الاصل الاولى عدم التداخل فى المسببات اذ تعدد السبب يقتضى تعدد المسبب اى تعدد الوجوب مثلا فمع تعدد الوجوب على الفرض لا بد من الالتزام بتعدد الواجب.
- ولكن نحن نقول: الظاهر ان متعلقى قضيتى الجواب مختلفان اذ كل منهما مقيد بل اجل الشرط و ان كان واحدا حسب الظاهر فيكون الامتثال الواحد امتثال الوجوبين كما فى اكرم هاشميا و اكرم عالما اذا كان الممثل اكرام العالم الهاشمى.
- فاذا قال المولى: «ان جائك زيد فاعطه درهما» يكون ظاهره «اعطه درهما لاجل مجيئه» كما ان ظاهر «ان اكرمك زيد فاعطه درهما» «اعطه درهما لاجل اكرامه» و الامتثال الواحد بعد حصول الشرطين يكون مصداقا لكليهما اذ هو نتيجة الشرطين اى انه لاجل كلى الشرطين فيتحقق الواجبين بفعل واحد.
- نعم لو قلنا ان هذا الاستظهار خلاف المتفاهم العرفى اذ الظاهر ان الذات هو متعلق الوجوب لا الذات عقيب الشرط اذ شرط الوجوب لا تعنون الواجب، يمكن ان يقال بان مقتضى تعدد الوجوب تعدد الواجب لكن لا نقول به بل شرط الوجوب يوجب تضيق الواجب بكونه عقيب الشرط.
- لا يخفى ان هذا الاستظهار فيما اذا لم يتخلل الامتثال بين وجود الشرطين و فى غير الاحكام المجازاتيه اذا كان الشرطان من السنخين.

البحث عن عده الفروع الفقهيّه:

١. تعدد موجب السجده السهو كما اذا تكلم و قام سهوا فى فرض ان كل منهما سبب مستقل لسجده السهو
- فافتى المشهور بلزوم التكرار لصاله عدم التداخل فى الاسباب و المسببات.

و نحن نقول ان كان الموجبين من سنخين كما فى الكلام السهو و القيام السهو فنقول بعدم التداخل ايضا اذ السجده السهو حكم عقوبتى من باب ارغام انف الشيطان.

و ان كانا من سنخ واحد كما فى الكلامين السهوين مقتضى الاصل الاولى التداخل لكن قد يقال ان ظاهر روايه سفيان بن السمط ظاهر فى عدم التداخل اذ فيه: تسجد سجدتى السهو فى كل زياده تدخل عليك او نقصان، الظاهر فى ان وجوب تكرار السجده السهو بتكرار الموجب لها.
و لاجل ذلك نحتاط و نقول بلزوم تكرار سجود السهو وان كان من سنخ واحد.

٢. تكرر سبب السجود التلاوه كما قرأ آيه السجده مرتين فالتكرار لازم للنص الخاص فقد ورد فى صحيحه المسلم سألته عن الرجل يعلم السورة من العزائم فتعاد عليه مرارا فى المقعد الواحد قال عليه أن يسجد كلما سمعها و على الذى يعلمه أيضا أن يسجد.^١

نعم اذا قرأت جماعه الآيه السجود مره واحده لايجب التكرار اذ ليس ظاهر الروايه وجوب تكرار السجود اذا كان الاستماع دفعه واحده لجماعات المتعدين.

فحتى على قول المشهور من عدم التداخل لا يجب التكرار هنا اذ لا يتكرر الاستماع او القرائه الذى هو الشرط بل تكرر المستمع اليه.

٣. تعدد اسباب صلاه الآيات كما اذا وقع الزلزال فى خسوف القمر او بعده فذهب المشهور الى وجوب التكرار لمبناهم من عدم التداخل فى الاسباب و المسببات.

و منكر هذه القاعده ايضا يمكن ان يقول بعدم التداخل استنادا الى صحيحه زراره و محمد بن مسلم: قلنا لأبى جعفر عليه السلام: هذه الرياح و الظلم التى تكون هل يصلى لها؟ فقال: «كل أخاويف السماء من ظلمة أو ريح أو فزع، فصل له صلاة الكسوف حتى يسكن».^٢ الظاهر فى الانحلال.

٤. لو ان شخصا اتى بعمرتين مفردتين و لم يطف بالنساء بينهما او اتى بالحج و قبل ان يطوف للنساء احرم للعمرة المفردة فهل يجب عليه الطواف النساء مرتين او مره واحده.

فذهب:

السيد الخميني رحمه الله: يكفى الواحد

^١ . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ٢، ص: ٢٩٣

^٢ . كافى (ط - دار الحديث)، ج ٦، ص: ٥٩٠

السيد السيستاني حفظه الله: احتياط الوحوى

السيد الخوى رحمه الله: الافتاء بلزوم التكرار

فحيث انكرنا قاعده عدم التداخل لا نفتى بلزوم تكرار الطواف النساء بعد ان لم نقل بانه جزء من الحج او العمره بل انه واجب مستقل بعدهما كما هو الحق اذ ان كان جزء منهما فيجب اتيان تمام اجزاء المركب التام لكن نحناط كما احتاط مرجعنا السيد السيستاني رحمه الله.

٥. اجتماع السببان للارثكما لومات الرجل و خلف زوجه هى بنت عمه و لم يكن له وارث فى الطبقة الاولى و الثانیه فهل الزوجه ترث بسببين ام لا؟

فقال سيد السيستاني حفظه الله: إذا اجتمع لوارث سببان للميراث فإن لم يمنع أحدهما الآخر ورث بهما معاً سواء اتحدا فى النوع كجدّ لأب هو جدّ لأمّ أم تعدّداً كما إذا تزوّج أخو الشخص لأبيه أخته لأمّه فولدت له فهذا الشخص بالنسبة إلى ولد المتزوّج عمّ وخال وولد الشخص بالنسبة إلى ولدهما ولد عمّ لأب وولد خال لأمّ، وإذا منع أحد السببين الآخر ورث بالمانع، كما إذا تزوّج الأخوان زوجتين فولدتا لهما ثمّ مات أحدهما فتزوّج الآخر زوجته فولدت له، فولد هذه المرأة من زوجها الأوّل ابن عمّ لولدها من زوجها الثانى وأخ لأمّ فيرث بالأخوة لا بالعمومة.^١ لا يخفى لا يصح ان يقال ان القائل باصالة عدم التداخل فى الاسباب و المسببات يقول هذا مقتضى القاعده اذ القائل به كالسيد الخوى يقول بان اصاله عدم التداخل فى الاسباب و المسببات مختص بالخطابات التكليفية دون الخطابات الارشادية و الوضعيه كما صرح بهذا فى اجتماع السببين فى الخمس.

فيمكن ان يدعى للاستدلال لعدم التداخل هنا بصحيحه محمد بن القاسم بن الفضيل بن يسار البصرى قال: سألت أبا الحسن الرضا ع- عن رجل مات و ترك امرأة قرابة ليس له قرابة غيرها قال يدفع المال كله إليها.^٢ كما فى مستند الشيعة للفاضل النراقى بدعوى انه لاجل السببين اى الزوجيه و القرابه يدفع كل المال اليها. لكن فيه تامل اذ ليس وجه دفع كل المال للسببين بل السبب الاقوى اى القرابه يوجبه. فالصحيح للاستدلال على عدم التداخل فى الارث هو الارتكاز العقلانى فى باب استحقاق الاموال اى اذا تحقق السببان لاستحقاق المالى اثر كلاهما فى الارتكاز العقلاء كما فى موارد الجعالة.

^١ . منهاج الصالحين: مسألة ١٠٥٧

^٢

^٣ . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ٩، ص: ٢٩٥

مخلص مفهوم الشرط: مجرد الجملة الشرطية فقط تكون لاجل بيان موضوع الحكم الا ان يكون فى مقام التحديد.

مفهوم الوصف:

تعريف: كل قيد زائد فى الكلام على ذات الموضوع و المحمول فيشمل مثل العالم واجب الاكرام فى يوم الجمعة ولا بد ان يكون الوصف معتمدا على الموصوف و الا يكون من مفهوم اللقب الذى لا مفهوم له اذ يمكن ان يكون ذكر اللقب لاجل التاكيد.

محل البحث:

لا اشكال فى عدم ثبوت المفهوم المطلق للوصف اذ المفهوم بين العرف منه النسبه الناقصه بين الوصف و الموصوف و النسبه الناقصه لا يفهم منها مفهوم المطلق مثلا لا يستفاد من «انزلنا من السماء ماء طهورا» ان الماء النازل من السماء طهور اذ اثبات الشئ لا ينفى ما عداه كما لا يفهم من «العالم العادل نافع» كل العالم عادل اذ النسبه بين العالم والعادل ليس نسبه تامه فالجملة الوصفية لاشتماله على النسبه الناقصه بين الوصف و الموصوف لا تدل على مفهوم مطلق و انما تدل على ان الموضوع لهذا الحكم هذا الموصوف بهذا الوصف.

ان قلت: قد يستفاد من بعض الروايات الاستدلال بالمفهوم الكلى للوصف؛ مثل معتبره موسى بن بكر، عن زرارة: عن أبى عبد الله عليه السلام ... فأما خلاف الكلب مما يصيد الفهد و الصقر و أشباه ذلك، فلا تأكل من صيده إلا ما أدركت ذكاته؛ لأن الله - عز و جل - يقول: «مكلبين» فما كان خلاف الكلب، فليس صيده مما يؤكل إلا أن تدرك ذكاته»^١ حيث استدل الامام عليه السلام بهذا الوصف على عدم حليه اكل ما صاد غير الكلب من سباع الاخرى.

وهكذا صحيحه ابى بكر الحضرمى قال: سألت أبا عبد الله ع عن صيد البزاة و الصقور و الكلب و الفهد فقال لا تأكل صيد شئ من هذه إلا ما ذكيتموه إلا الكلب المكلب قلت فإن قتله قال كل لأن الله عز و جل يقول و ما علمتم من الجوارح مكلبين ... فكلوا مما أمسكن عليكم و اذكروا اسم الله عليه.^٢ حيث استدل الامام عليه السلام بهذا الوصف اى المكلبين على انتفاء التزكية فيما صاده غير الكلب مطلقا.

قلت: اما صحيحه زراره فعلل الامام عليه السلام لم ير فرقا بين انواع الصيد الاخر فاذا ثبت عدم التزكية فى الجملة فى غير المكلف فمن عدم ميزه بينها يفهم عدم التزكية بالجملة.

^١ . كافي (ط - دار الحديث)، ج ١٢، ص: ٩٣ و ٩٤

^٢ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ٦، ص: ٢٠٤

ان شئت قلت: عدم ظهور الوصف فى المفهوم الكلى يصلح ان يكون قرينه على ان الامام عليه السلام لم يستدل بالمفهوم الكلى للوصف فى هذا الآيه فاما ان يكون الاستدلال لعدم الفرق كما مر او لاجل الاقتناع.

و اما صحيحه ابى بكر حضرمى فمضافا الى مر يرد ايراد آخر فهو ان التعليل لم يظهر كونه لاجل بيان حرمه صيد غير كلب المعلم فلعله ذكر كعله لجواز اكل ما صاده كلب المعلم مطلقا لانه يقول «و ان قتله» فتمسك الامام عليه السلام باطلاق المنطوق لجواز ما صاده الكلب المعلم و ان قتله.

فمحل الكلام هنا المفهوم فى الجمله اى يفهم من الوصف ان الموصوف بتمامه ليس موضوع سنخ الحكم. و هذا ما ادعاه جمع من الاعلام كالسيد الخوى رحمه الله و السيد السيستانى حفظه الله و الشهيد الصدر رحمه الله ولكن كثير من الاعلام كالسيد الخمينى و السيد الاستاذ رحمهما انكروه.

و الانصاف لا وجه لدعوى عدم ظهور الوصف فى مفهوم الوصف فى الجمله. و ان قلت: ان فائده ذكر الوصف لا تنحصر فى المفهوم فلعل ذكر الوصف لاجل الاهتمام فى شأنه او لتدرج البيان كى لا يستوحش المخاطب.

قلت: نعم لا انكر ان ذكر الوصف له فوائد الاخرى لكن الظاهر من الوصف ان يكون الاحترازيه. فالظاهر الاولى للوصف المعتمد على الموصوف ثبوت المفهوم له فى الجمله الا ان يكون هناك قرينه على عدم دخل الوصف فى الحكم كقوله تعالى و لا تقتلوا اولادكم خشيه ملاق و لا يخفى ان قتل الاولاد حرام مطلقا و ذكر خشيه املاق لكثرة ابتلاء الناس به و كـ«اياك و الظلم لمن لا يجد عليك ناصرا الا الله» فالظلم حرام مطلقا كان المظلوم ممن يجد عليك ناصرا غير الله او لا يجد لكن العرف يفهم من هذا الوصف انه ذكر للاهتمام بشأن الذى لا يجد ناصرا الا الله.

مخلص مفهوم الوصف: ان له لولا القرينه مفهوم فى الجمله لا بالجمله.

مفهوم الغايه:

نسب الى المشهور ثبوت مفهوم الغايه فيكون مفهوم «يجب على المكلف ان يصوم حتى يصير شيخا»، اذا صار شيخا لم يجب عليه مطلقا.

المبحث فى ثبوت المفهوم بالجمله و الا فلا شك فى ثبوته فى الجمله كمفهوم الوصف. السيد المرتضى و الشيخ الوسى رحمهما الله خالف فى ثبوت مفهوم الغايه و فصل السيد الخوى رحمه الله بين غايه الحكم فتدل على المفهوم المطلق كبحر الخمر حتى ان يضطر اليه و مفهومه هو لا يحرم الخمر على المضطر مطلقا و ان لم يبلغ حتى تلف نفسه وبين غايه الموضوع فلا تدل على المفهوم المطلق كيجب الصيام الى الليل.

و قال المحقق الايروانى ان العرف لا يرى فرقا فيما اذا كان الغايه قيذا للموضوع او المتعلق او الحكم فيستظهر منها المفهوم المطلق فى كلها.

و المحقق الحائرى رحمه الله فى كتاب الدرر قبل التفصيل المذكور من السيد الخويى رحمه الله ولكنه فى حاشيه الدرر عدل عن القول بمفهوم الغايه فانكر مفهوم الغايه مطلقا و قال ان العرف لا يحس بالمنافاه بين ان يقول المولى لعبده اجلس الى الزوال و بين ان يقول له ان جاء زيد اجلس الى الغروب فلا يفهم العرف اذا زالت الشمس فلا يجب الجلوس عليك مطلقا فى المسجد و لعله يجب عليك الجلوس فى المسجد بعد الزوال بسبب ما كمجيبى زيد.

الانصاف ان هذا الاشكال قوى جدا و لاجل ذلك نشكك فى مفهوم الغايه حتى فيما اذا كان غايه للحكم اذ تقييد شخص الحكم بغايه لا ينفى ثبوت الحكم الآخر فى الجمله حتى بعد تلك الغايه.

و ما ذكره السيد الخويى رحمه الله من ان ظهور الجمله المغيبى بغايه فى مفهوم الغايه اوضح من ظهور الجمله الشرطيه فى مفهوم الشرط غير واضح جدا لان ظهور الجمله الشرطيه فى مفهوم الشرط مبنى على كون مفاد جمله الشرطيه النسبه التعليقيه و التوقيفيه كما اذا كان مفاد «ان كان عالم عادلا يجب اكرامه» وجوب اكرام العادل موقوف على كونه عادلا فاذا انتفى عداله انتفى ما يتعلق عليها اى وجوب اكرام العالم اما الجمله المغيبى فلا تشتمل على النسبه التوقيفيه و لا تشتمل على النسبه التامه الغاييه يعنى مفاد قوله يجب الجلوس الى الزوال ليس وجوب الجلوس مغيا بالزوال بل مفاده وجوب الجلوس المغيبى بالزوال ثابت و هذا لا ينفى وجوب جلوس ليس مغايه بالزوال فى الجمله لان اثبات الشئ لا ينفى غيره.

و لاجل ذلك انكرنا مفهوم الغايه بالجمله

نعم قد تكون الجمله المغيبى ظاهره فى التحديد كموثقه عبيد بن زراره: هل يجوز للرجل ان يعدل من سوره الى سوره اخرى قال له ان يعدل عنها الى سوره اخرى ما بينه و بين ان يقرأ ثلثيها وهذا ظاهر فى التحديد اى اذا بلغ ثلثيها لا يجوز العدول.

دخول الغايه فى حكم المغيبى:

يبقى البحث حول دخول الغايه فى حكم المغيا بلا قرينه و هنا ثلاثة اقوال:

١. دخول الغايه فى حكم المغيا

٢. عدم دخول الغايه فى حكم المغيا

٣. اجمال الكلام و الرجوع بمقتضى الاصل العملى^١

و اما المختار:

فهو القول الثالث لتردد العرف هنا فاذا قال المولى لعبده نظف الغرفه الى غرفه زيد سال العبد هل انظف غرفه زيد ام لا يلزم؟

و لهذا البحث فى مبحث الاجاره و المتعه ثمره كثيره و على المختار يوجب الغرر ان لم تكن قرينه فى البين.
و ان قلت: الاولى التفصيل بين «حتى» و «الى» فيحكم بدخول الغايه فى الاولى و بالخروج او الاجمال فى الثانى.
قلت: منشأ هذا الكلام هو الخلط بين حتى الجاره و العاطفه اى ان «حتى» العاطفه يجيئ لدخول فرد الخفى و هذا لا شك فيه لكن البحث فى حتى الجاره المجمله عند العرف.^٢

و ما قاله الآخوند رحمه الله من ان هذا النزاع لا يجرى فيما اذا كانت الغايه قيذا للحكم لوضوح خروج الغايه عن حكم المغيى حينئذ ليس فى محله اذ الحكم له الابتداء و الانتهاء ايضا فيجرى النزاع من ان الحكم موجود ام لا.
و لمحقق الايروانى فى نهايه الدرايه كلام لا بأس ببيانه:

الغايه يمكن ان تكون للموضوع او للحكم و غايه الموضوع هى التى تذكر قبل بيان الحكم غالبا و غايه الحكم هى التى تذكر بعد بيان الموضوع و المحمول غالبا و لكليهما مفهوم و العرف لا يرى تفاوتاً بينهما.
و الغايه داخل فى حكم المغيا اذ الغايه جزء اخير المغيا كما ان غايه النهار تكون جزء اخيره و كما ان قال المولى لعبده اكرم جيرانى الى عشرين دارا يفهم منه عرفا يجب اكرام بيت العشرين ايضا.
و لكن فيهما تأمل:

١. ان البحث فى مفهوم المطلق كما مر و هذا لا يفهم عرفا خصوصا اذا احتمل ملاك الآخر.
٢. ان بحث ليس فى لفظ «الغايه» كى يقال غايه النهار جزء اخير النهار.
٣. مثال اكرم جيرانى الى عشرين دارا ليس فى موضعه اذ يبين «الى عشرين» مقدار المتعلق و البحث فيما اذا كان للمتعلق الابتداء و الانتهاء و اراد المتكلم ببيانها باداه الغايه فمثال الصحيح يكون كذا: اكرم جيرانى من بيت الاول الى بيت العشرين و هو كما ترى مجملا لا يفهم بلا قرينه ا بيت العشرين واجب كرامه ام لا.

^١ . و لعل الاولى ذكر قول القائلين بالتفصيل.

^٢ . فيه تأمل اذ لازم هذا القول ان تكون حتى مشتركا لفظيا و هذا خلاف التبادر من لفظ حتى كيف؟ و قد يكون الغايه فى مثل «مات الناس حتى الانبياء» داخلا فى حكم السابق؛ قرئت مجرورا او مرفوعا و استفيد من جواب الاستاذ حفظه الله ان المراد من حتى المجمله هى التى يمكن ان تقع «الى» مكانها و فى المثال المذكور لا يمكن ان تقع «الى» مكانها فتعمق.

و فى مقابل المحقق الايروانى، كثير من الاعلام منهم السيد الشاهرودى صاحب اضواء و آراء حيث ذهب الى خروج الغايه من حكم المغيا و لكن هذا ليس بواضح لنا و الكلام مجمل حتى المثال الذى ذكر رحمه الله عليه لوجود القرينه على دخول الغايه فى حكم المغيا، مجمل لنا.

مخلص مفهوم الغايه: ان لها لولا القرينه مفهوما فى الجمله لا بالجمله. و ان فى دخول الغايه فى حكم المغيا اجمال يلزم الرجوع الى الاصول العمليه.

مفهوم الاستثناء:

ان اداه الاستثناء يستعمل فى الموضعين:

١. موضع التوصيف كـ«لو كان فيهما آله الا الله لفسدتا» و هذا لا يرتبط بهذا البحث بل هو من مفهوم الوصف الذى مر.
 ٢. موضع الاستثناء و هذا هو محل النزاع من ان حكم المستثنى منه منتفى عن المستثنى مطلقا ام لا؟
- فالنزاع فى وجود المفهوم بالجمله دون المفهوم فى الجمله اى اذا قال المولى اكرم القوم الا الفساق منهم يفهم عدم وجوب اكرام فسقه القوم مطلقا ولو كان عالما مثلا ام لا يفهم؟
- و ما فى البحوث من: «يثبت المفهوم فى الجمله للاستثناء» من غلط المقرر قطعا و هذا الغلط يفهم من الرجوع بالتقارير الاخرى و التدقيق فى متن البحوث نفسه.
- واختلف العلماء فذهب بعضهم كصاحب بلغة الفقيه و صاحب دراسات فى المكاسب المحرمه^١ الى ان للاستثناء ليس مفهوم المطلق قائلا ان مصب الاستثناء بيان حكم المستثنى منه لا المستثنى فيكون المستثنى مهمل كما لا يفهم عرفا من «لا اطالع كتابا الا كتاب الفقيه»، اطالع كتاب الفقيه ايا ما كان و لا من «لا آكل طعاما الا ما كان مالحا» آكل طعام المالح جميعه و لا من «لا اقلد الا من كان مجتهدا» اقلد كل من كان مجتهدا ولو كان فاسقا و لا من «لا صلاه الا بطهور» كل ما كان بطهور فهو صلاه و نسب مثال الاخير الى ابي حنيفه.
- و ذهب بعضهم الى وجود المفهوم المطلق.
- و اما المختار:

^١ . الغالب فى الاستثناءات كون المتكلم بصدد بيان الحكم فى ناحية المستثنى منه فقط. و إنما يذكر الاستثناء تطفلا دفعا لتوهم إرادة العموم الذى فى المستثنى منه له. (دراسات فى المكاسب المحرمة؛ ج ١، ص: ٢٤)

فان الوجدان شاهد على ان للاستثناء مفهوم بالجملة و العرف يفهم منه حكم المستثنى منه و المستثنى فاذا قال المولى لعبده: لا تكرر الفساق الا من كان عالما يفهم عرفا جواز اكرام الفاسق العالم و كذا يفهم من «لا تدخل على اليوم الا من كان عالما» جواز ادخال العالم و هذا اوضح فيما اذا كان الاستثناء مفرغا.

و الشهيد الصدر رحمه الله و ان عدل عن القول بالمفهوم الاستثناء مطلقا فى الحلقة الثالثه لكن هذا خلاف الظاهر وجدانا.

و اما المثل المذكوره فالسر فى عدم المفهوم المطلق لها هو انها جاءت لبيان الشرطيه اللازمه لا المنحصره اى المراد من لا صلاه الا بطهور مثلا هو ان شرط الصلاه الطهور و بيان شرط واحد لا ينفى سائر الشروط.

و ما ذكرها الآخوند فى هذا المثل من:

١. ان المراد منه لا صلاه تامه الاجزاء و الشرائط الا بطهور.

٢. ان هنا قرينه خاصه على عدم المفهوم و هى علم المتشرعه بان شروط الصلاه ليس منحصره فى الطهاره.^١

٣. ان الخبر المقدر ليس «موجوده» بل هو «ممکن» فيكون المعنى ليس اى للصلاه امكان الصحه الا ان يكون مع الطهاره.^٢

كلها قابله للمناقشه اذ الاول خلاف الظاهر و الثانى فيه ان المثل ليس منحصرا فيه و يوجد امثاله التى لا مفهوم بالجملة له و لا علم للمتشرعه به كـ«لا رضاع الا فى الحولين» و الثالث خلاف الظاهر ايضا اذ الظاهر من خبر مقدر لا نفى الجنس هو خبر العام.

فالصحيح ان يقال فى الجواب:

اولا: ان سياقها سياق بيان الشرطيه و بيان الشرط الواحد لا ينفى سائر الشروط كما مر.

ثانيا: ان القضييه ليست «لا صلاه الا صلاه بطهور» كى يقال: لو كان للاستثناء مفهوم فليفهم منه «الصلاه بطهور صلاه» اى صحيح مطلقا و لو اخلت بسائر الاجزاء بل القضييه كذا: «لا صلاه الا بطهور» فان كانت الباء للسببيه يكون مفاده كذا: لا صلاه الا بسبب الطهور اى لا صلاه الا ان ياثّر فيه الطهور و تاثير الطهور فى الصلاه ليس معناه عدم تاثير

^١ . ر.ك: كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٢١٠

^٢ . لم اجد هذا الجواب فى الكفايه.

شروط الاخرى و ان كانت للمعيه يكون كذا: لا صلاه الا مقترنه بطهور و الاقتران بالطهور ليس معناه عدم الاقتران
باشياء اخر كما فى «لا انسان الا مع راس واحد»^١

دليل آخر لاثبات المفهوم المطلق:

و لاثبات مفهوم المطلق دليل آخر:

١. ان لم يكن للاستثناء مفهوم فلا يكون كلمه «لا اله الا الله» كلمه التوحيد و شرط الاسلام و الاعتراف بوجود الله
تعالى اذ يفهم منه عدم الاله الذى هو غير الله دون وجود الله و الحال شرط الاسلام الشهاده بوجود الله سبحانه و تعالى.
و فيه:

اولا: البحث فى المفهوم المطلق و لا اشكال فى وجود المفهوم فى الجمله و وجود الله سبحانه و تعالى يثبت مع
المفهوم فى الجمله اذ الله تعالى جزئى و لا معنى للمفهوم فى الجمله و بالجمله فى وجود الجزئى اذ الاهمال و الاطلاق
فى الكلى و لا معنى لهما فى الجزئى.^٢

^١ . فيه تامل: اذ ان غرضنا النظر عن جواب الاول كما هو الظاهر من «ثانيا» فيمكن ان يناقش و يقال: اذا كان المستثنى من جنس
المستثنى منه فالظاهر انه مسوق لبيان حكمهما و القول بوجود المفهوم لكن اذا كان مستثنى حاله المستثنى منه او سببا له او شرطا له او
غيرها فالظاهر انه مسوق لبيان ثبوت وجود المستثنى الذى هو حاله او السبب او الشرط او غيرها لجميع افراد المستثنى منه و نفى مقابل
المستثنى الذى يفهم منه القرينه عنه كما فى ما جاء القوم الا لحب الحسين عليه السلام او الا بسفينه او الا فرحا فيثبت حاله الفرح للقوم و
ينفى حاله الغم عنهم.

و فى «لا صلاه الا بطهور» ان كان المستثنى من جنس المستثنى منه بتقدير فى المستثنى كما مر من الاستاذ حفظه الله او فى المستثنى منه
ب«سبب» او «اقتران» اى كانت القضييه لا سبب اى لا تاثير فى الصلاه الا تاثير الطهور او لا اقتران فى الصلاه الا اقتران الطهور فالظاهر
وجود المفهوم للقضييه على مختار الاستاذ حفظه الله اى يفهم الصلاه بطهور صلاه مطلقا اى صحيح او الطهور ماثرا مطلقا اى هو التاثير
التامه او الطهور مقترن مطلقا اى هو المقترن الفريد و ان لم يكن من جنسه فالظاهر انه مسوق لبيان تاثير الطهور او اقتارنه للصلاه و نفى
مقابلها اى التجاسه اى بيان الشرطيه فلا مفهوم له لكن هذا هو الجواب الاول.

و ان شئت قلت: مجيئ الروايه بهذا اللفظ قرينه على انه مسوق لبيان الشرطيه لا انه جواب آخر.

^٢ . اذ الاطلاق او الاهمال فرع مصاديق المتعده.

لكن يمكن ان يقال: و ان كان الله سبحانه و تعالى جزئيا شخصا لكن الحالات متعدد و بهذا الحيث يمكن الاطلاق و الاهمال كما يقال لا
رجل فى الدينه الا زيدا و اما زيد ففيه تفصيل اى فى يوم الثبت موجود و فى غيره معدوم فتأمل.

ثانياً: ليس «لا اله الا الله» الاعتراف بوجود الله اذ هذه الكلمه يرد مقابله للمشركين الذين يقولون بوجود الله تعالى و وجود الشركاء له و الاسلام يامر بنفى الشركاء و لهذا الغرض يكفى نفى الشركاء اذ وجود الله سبحانه مفروغ عنه فهذه الكلمه لنفى الشريك فى العباده.

الاشكال الكلامي:

بهذه المناسبه يبحث عن اشكال كلامي لا باس ببيانه:

الخبر المقدر اما ان يكون ممكن او موجود و على الاول يكون المعنى كذا: لا اله ممكن الا الله و على هذا يثبت امكان الله تعالى دون وجوده و على الثانى يكون المعنى كذا: لا اله موجود الا الله و على هذا يثبت عدم وجود شريك البارى و الحال يلزم ان يثبت امتناعه.

و نقول فى جوابه:

١. ان الغرض الاصلى من بيان هذه الكلمه نفى الشرك و هذا الغرض يتم على التقديرين.
٢. انه لا باس بتقدير لفظ «موجود» اذ يكفى لمقوميه الاسلام اثبات وجود الله سبحانه و نفى الشركاء عنه بالفعل و اما امتناعها فهو بحث كلامي ليس بمقوم الاسلام.

و اجاب البعض: سواء كان المقدر كلمه موجود او ممكن اذ على كليهما المطلب تام لان نفى وجود شريك البارى يساوق امتناعه اذ لا بد ان يكون شريك البارى كالبارى واجب الوجود لانه ان كان ممكن الوجود فهو محتاج فى وجوده الى الله و المحتاج الى الله ليس شريكا لله فامكانه منتفى و بنفيه بالفعل ينفى وجوبه ايضا فيثبت امتناعه فبنفى وجود شريك البارى يثبت امتناعه و كذا بامكان الله يثبت وجوبه اذ الممكن المقدر بمعنى الامكان بمعنى الاعم اى ما يشمل الواجب و الممكن بالمعنى الاخص و بما لا معنى لامكان اله بمعنى الاخص لانتفاء احتياج الاله بغيره يثبت وجوبه.^١

لكن فيه تامل اذ هذا الجواب و ان كان صحيحا لكن كلمه لا اله الا الله شهاده الناس و الشهاده من امور القصديه و الناس لا يلتفتون الى هذا الاستدلال.

مفهوم الاستثناء او منطوق الاستثناء؟

^١ . يمكن ان يقال: لا ملازمه بين واجب الوجود و اله فى اذهان الناس اذ معنا اله المعبود و هو كل من يعبد و يخضع له خضوع العباديه و ان كان مخلوقا غيره كما ان الفرعون ادعى الوهييه حيث قال: وَقَالَ فِرْعَوْنُ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرِي ... القصص / ٣٨ .

و ذكر الآخوندرحمه الله انه قد يعرض علينا فيقال: لماذا سميت ذلك بمفهوم الاستثناء و الاستثناء منطوق ليس بمفهوم اذ الجمله الاستثنائية تدل على قضيتين اثبات الحكم للمستثنى منه و نفى الحكم من المستثنى فاذا يقال اكرم العلماء الا الفساق منهم يفهم وجوب اكرام العلماء غير الفاسق و عدم وجوب اكرام فساقهم.

هذا اشكال وارد اذ لو قال شخص كل انسان اسود الا الانسان الافريقى فيقال انه كذب كذبتين لكن لا مشاحه فى الاصطلاح و اطلق المفهوم الاستثناء على هذا.

مخلص مفهوم الاستثناء: ان له مفهوم بالجمله الا ان يكون لبيان الشرطيه اللازمه غير المنحصره.

مفهوم الحصر:

فيه عدة مجالات:

١. لفظ «انما»:

يقال انها من اداه الحصر لكن حكى من الشيخ الاعظم فى تقريرات درسه انه ناقشه فى افادته فى الحصر و هكذا ذكر السيد الخمينى و الشيخ المرتضى الحائرى فى كتاب مبانى الاحكام و الانصاف ان المنصرف الاولى من هذا الكلام هو الحصر و فى القاموس و المغنى اللبيب مفروغيه ذلك حيث قال فى المغنى «قل انما اعظكم بواحدة» اى لا اعظكم الا بواحدة.

نعم الفخر الرازى فى آيه «انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا...» اظهر عناده للحق حيث انكر دلالة انما على الحصر هنا ولكنه انه صرح فى آيه «انما صدقات للفقراء و المساكين» بان انما تفيد الحصر.

نحن احصينا موارد استعمال انما فنجد ان اغلبها تفيد الحصر كقوله تعالى انما تجزون ما كنتم تعملون و «انما نطعمكم لوجه الله» لا تنقض اليقين بالشك و انما تنقضه بيقين آخر» و .. نعم بعض الاستعمالات فيه قرينه على انه حصر اضافى او ادعائى من باب المبالغه كانما المؤمنون اخوه اى المؤمنون اخوه فقط دون غيرهم من المشركين مثلا او بمعنى ان المؤمنين ليسوا الا اخوه دون خصماء.

و كيف يستشكل علينا بانما الحياه الدنيا لعل و لعل و الحال ذكر فى الكتاب ما الحياه الدنيا الا لعب و لعل.

السيد الخويى رحمه الله قبل افاده «إنما» للحصر لكن استشكل فى ان يكون «أنما» للحصر ولكنه لا وجه فى هذا التفصيل اذ العرف لا يرون فرقا بين «إنما الحياه الدنيا لعب و لعل» و «أنما الحياه الدنيا لعب و لعل» و ذكر فى القاموس ان «أنما» تدل على الحصر مثل «إنما».

٢. تقديم ما حقه التأخير:

ذكر مشهور الادباء ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الحصر لكن الانصاف كما ذكر سيبويه فى الكتاب و ابن حديد فى فلك الدائر ان تقديم ما حقه التأخير لا يفيد الحصر فـ«ا راغب انت عن آلهى يا ابراهيم» لا يفيد الحصر كما فى «ا انت فعلت هذا بآلهتنا» فلا يفهم منه عرفا «ا انت وحدك فعلت هذا بآلهتنا»

٣. تقديم المحمول على الموضوع:

كـ«العادل امير المومنين» و هذا تام جدا اذ الظاهر من موضوع قضيه الهليه المركبه انحلاله فى جميع افراده دون المحمول فيكون الظاهر من العادل امير المومنين هو كل ينطبق عليه العادل فهو امير المومنين^١ لكن دخول ال على المحمول لا يفيد الحصر لو لا القرينه.

مخلص مفهوم الحصر: ان «انما» و «تقديم المحمول على الموضوع» لهما مفهوم يالجمله دون غيرهما لولا القرينه.

مفهوم العدد:

كـ«ذهبت الى الحج مرتين» فيقال: يفهم منه لم اذهب الى الحج اكثر من مرتين لكن منشأ هذا لغويه ذكر كلام المشتمل على العدد ان حج اكثر من مرتين و كان ملتفتا اليه.

فالصحيح: ان لا مفهوم له بالجملة نعم له مفهوم فى الجملة فان قال المولى صم ثلاثين يوما لا يفهم منه عدم وجوب صوم اكثر من الثلاثين نعم يفهم منه عدم وجوب صوم السنه.
نعم لو كان المقام مقام التحديد فللكلام مفهوم بالجملة.

مخلص مفهوم العدد: ان له مفهوم فى الجملة لا بالجملة لولا القرينه.

مفهوم التعليل:

اى اذا ذكر تعليل الذى لا يستوعب جميع افراد موضوعه احرز عدم شمول الحكم للافراد التى لا تشملها التعليل فيكون مفهوم «يحرم اكل الرمان لانه حامض» ان الرمان الذى ليس بحامض لا يحرم اكله فلو وجد خطاب مطلق يقيده الخطاب المعلن.

^١ . و لا يخفى ان المفهوم موجود فيما اذا احرز ان الموضوع ينحل الى جميع افراده و هو فيما اذا احرز اطلاق الكلام من هذه الجبهه.

أورد عليه:

١. يحتمل أن يكون المذكور من قبيل الحكمه أو الفائده التي لا ينتفى الحكم بانتفائها كما يرى ذلك في روايات علل الشرايع.

لكن أن استظهرنا من جملة أنها للتعليل فحملها على الحكمه خلاف الظاهر كما أن المثال المذكور كذا.^١

٢. ما أفاده السيد الزنجاني حفظه الله من احتمال أن يكون المنظور في الخطاب هو الموضوع المتعارف أي الرمان الحامض في المثال و اثبات حكم لعله للموضوع المتعارف لا ينافي أن يثبت الحكم نفسه لموضوع غير المتعارف بعله أخرى فيمكن أن يثبت حرمة الأكل للرمان غير المتعارف أي غير الحامض بدليل آخر.

و لكن فيه تأمل إذ: حمل الخطاب على كونه ناظرا على الفرد المتعارف خلاف الظاهر و ما ذهب إليه السيد الزنجاني حفظه الله أخيرا من الأشكال في ظهور إطلاق الخطابات الشرعيه بالنسبه إلى الفروض غير المتعارفه كما في إطلاق وجوب الصوم بالنسبه إلى البلاد التي يطول فيه النهار جدا هو خلاف الظاهر إذ لا مانع من شمول الاطلاقات في الخطاب التي على نهج القضييه الحقيقيه للفروض غير المتعارفه.

٣. ما أفاده السيد الزنجاني حفظه الله أيضا من أنه قد يكون لحكم، العلل المتعدد و هذا لا يمنع من الاكتفاء بذكر عله واحده لأنها عله غالبية مثلا لا دائمية و ذكر لانه أوقع في النفوس فاعله لا تخصص المطلقات الأخرى غير الخطاب الذي يشتمل على هذه العله.

و لكن فيه تأمل إذ العرف إذا سمع من المولى خطابين مطلقة و معلله فيحمل المطلق على المعلله كما إذا قال المولى: يحرم أكل الرمان لانه حامض و قال: يحرم أكل الرمان فيجمع العرف بينهما و يحمل المطلق على فرض ما كان فيه العله أي الرمان الحامض في المثال.

نحن لم نقبل من السيد الزنجاني حفظه الله أن العله لا تخصص بل أنها تخصص إذ الإطلاق المشتمل على العله قيد بهذه العله و هذا المعلل يقيد سائر الاطلاقات.

نعم أن الحكه كالعله في تعميم الحكم فلو منع المولى عبده في أن يرخص الأجانب للقاءه في الليل و قال له لا تدخل على أحدا في الليل بنكته أني أخاف أن يريد شخص قتلي فإذا كان النهار مثل الليل مظلمًا فيتمسك العرف بنفس النكته و يقول للعبد لا تدخل عليه أحدا في هذا النهار المظلم و كذا فيما ورد النهي عن أكل الميتة لانه يوجب لفساد

^١ . يمكن أن يقال: بما يرى في الروايات الكثيرة من أن الظاهر الأولى هو التعليل لكن ليس بتعليل قطعاً كما في روايات العلل، أحرز أن الائمه عليهم السلام و الناس في عصرهم ليسوا في مقام بيان التعليل أو اسماعه بل الاقتناع و مثله و لا أقل من عدم أحرار أن الظاهر من القضييه أن عله الحكم.

البدن و هذا اى الموجبيه لفساد البدن حكمه اذ الميته بمقدار يسير لا توجب فساد البدن و العرف يفهم منه كلما كان مثل الميته موجبا لفساد البدن فهو حرام مثل الاستخدام الهروئين.

و لا يخفى ان العله و الحكمه قد تكونان لبيان الكبرى كما اذا قال المولى لا تشرب الخمر لانه مسكر فالظاهر ان الكبرى هو شرب المسكر حرام فيأخذ بها و قد تكونان لمجر التعليل فلا يفهم منها اكثر من المقتضى للحكم فلا بد من احراز عدم المانع لجريان الحكم كما ورد فى الروايات من المحرم لا يسارع مخافه ان يسقط منه شعر او يصيبه جراح فلا يقال كل عمل يخاف منه سقوط شعر لا يجوز اذ خوف سقوط الشعر مقتضى الحكم فلا بد من احراز عدم المانع و الحال لا يحرز و هكذا ورد فى القرآن الكريم: «فلا يخضعن بالقول فيطمع الذى فى قلبه مرض...» فلا يقال كل فعل يوجب طمع الاجانب فيحرم على النساء اذ الظاهر ان هذه مقتضى الحكم و يمكن ان يوجد مزاحم اقوى.

فاخيرا نقول: لا يستفاد من مفهوم التعليل الا تخصيص الخطاب المطلق الذى فيه التعليل دون غيره و هذا لا ينافى ان يثبت الحكم بخطاب آخر فى غير مورد التعليل.

مخلص مفهوم التعليل: ان له مفهوم فى الجمله لا بالجمله.

العام و الخاص:

كيفية التعريف:

قال الآخوند عليه الرحمه قبل تعريفه للعام ان الاستشكالات التى استشكلت على التعاريف المذكوره من العلماء غير وارده اذ التعاريف شرح الاسم و اراد من شرح الاسم التعريف التقريبي من غير التدقيق لا معناه الاصطلاحى فى علم المنطق من التحديد قبل ثبوت الوجود.

و لكن فيه تامل جدا اذ من استشكل بعدم الجامعيه او المانعيه سعى في ارائه التعريف الجامع و المانع و هذا كاشف من انهم في مقام تعريف الدقيق و الا لا معنى للاستشكال بعدم الجامعيه و المانعيه.^١

التعاريف و الاستشكالات :

و كيف كان فعرف رحمه الله العموم بـ «شمول المفهوم لجميع ما يصلح ان ينطبق عليه»^٢ و استشكل عليه:

اولا: بان العموم على هذا التعريف يكون من صفات المفهوم و المعنى لكن العموم وصف اللفظ لا المعنى و هذا الاشكال من السيد البروجردى رحمه الله.

وفيه تامل اذ لم يبعد ان نقول بما قاله المحقق العراقي رحمه الله من ان العموم اولا و بالذات من صفات المعنى ثم يعرض على اللفظ ثانيا و بالعرض لعلاقه الشديده بين اللفظ و المعنى.

ثانيا: بان المحلى بـ«ال» عام على نظريه المشهور لكن بهذا التعريف لا يشمل العلماء مثلا زيد العالم اذ لا ينطبق عليه العلماء اذ انه عالم لا انه علماء و هذا ايضا من السيد البروجردى رحمه الله.

و للاحتراز من هذين الاشكاليين عرف رحمه الله العموم بـ «كون اللفظ بحيث يشمل مفهومه جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مفردة».

ثالثا: بان هذا التعريف يشمل الاستيعاب الافرادى فقط دون الاستيعاب الاجزائى لان الكل لا ينطبق على جزء من اجزائه و الحال ان الاستيعاب الاجزائى عام قطعاً كـ «اكلت كل السمكه حتى راسها» و لا يخفى هذا الاشكال يجرى على تعريف السيد البروجردى رحمه الله ايضا.

رابعا: بان العموم نوعان: الاسمى و الحرفى:

و العموم الاسمى هو العموم الذى يكون باداه الاسمى الذى يمكن ان يقع المبتدأ كـ«كل» ، «جميع» ، «اى» و
و العموم الحرفى هو العموم الذى يكون باداه الحرفى او الهيئه الخاصه كالمحلى بـ«ال» و النكره فى سياق النفى و النهى.

^١ . يمكن ان يقال: ان الآخوند رحمه الله لم يقل بان التعاريف الموجوده من العلماء تعاريف التقريبه للذهن كى يستشكل عليه بانه خلاف الظاهر بل لعله رحمه الله اراد: بما ان التعريف الدقيق الشارح عن حقيقه الاشياء مختص بالاشياء الحقيقه دون الاعتباريه و بما ان المطلق و المقيد من اعتباريات فالاستشكالات الوارده على التعاريف غير صحيح اذ ليس شان تعريف المطلق الذى هو من الاعتباريات تعريف الحقيقى كى يستشكل عليه بعدم الطراد و الانعكاس الا ان يقال ان هذا خلاف ظاهر الكفايه.

^٢ . ر.ك: كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٢١٦

و التعريفين المذكورين لا ينطبق عليهما لا على الاسمى و لا على الحرفى.
و اما العموم الاسمى لا يشملان اذ فى العام الاسمى مفهومان مفهوم العام و مفهوم مدخوله الذى يحكى عن الطبيعه دون الافراد و ان اتحدا فى الخارج فان كان المراد من المفهوم فى التعريف مفهوم العام كـ«كل» مثلا فدلالته على جميع ما يصلح ان ينطبق على «كل» ليس بعام و هذا واضح و ان كان المراد منه مفهوم مدخول «كل» فصرف المفهوم لا يشمل جميع ما يصلح ان ينطبق عليه اذ انه يدل على الطبيعه فقط لا الافراد فكيف يدل فى نفسه على جميع الافراد.

فنعرف العام الاسمى بهذا التعريف: شمول مفهوم لمصاديق المفهوم الآخر.^١

و اما العموم الحرفى لا يشملان اذ فى العموم الحرفى ثلاثة دوال:

الاول: مفردة^٢ الدال على الطبيعه فقط.

الثانى: هيئه الجمع التى تدل على الافراد اى ثلاثة فصاعدا.

الثالث: هيئه الجمع المحلى باللام التى تدل على النسبه الاستيعابيه بين الطبيعه و الافراد.

و ايها كان المراد من المفهوم المذكور فى التعريف فلا يصح التعريف اذ العموم هنا يفهم من دوال الثلاثه كما مر.

فاداه العموم الحرفيه هى التى تدل على نسبه استيعابيه بين الطبيعه و افرادها.

المختار فى تعريف العموم:

فالعموم هو استيعاب مفهوم لافراد مفهوم آخر او اجراء استيعابا اسميا او حرفيا بالدلاله الفظيه.^٣

المناقشه فى كلام صاحب الكفايه رحمه الله من الفرق بين العام و اسماء الاعداد:

^١ . فى هذا التعريف تامل اذ كل مفهوم اعم يشمل مصاديق مفهوم اخص منه كما ان مفهوم الحيوان يشمل مصاديق الانسان و لكن هذا ليس بعام قطعا فلعل الاستاذ حفظه الله ان عرف العموم الاسمى بشمول مفهوم العام لجميع ما يصلح ان ينطبق مفرد مدخوله عليه كان اولى.

^٢ . فى التعبير بالمفرد مسامحه و لعل المراد منه ماده كما فى «دروس فى علم الأصول ؛ الحلقة الثالثة (طبع مجمع الفكر)، ص: ٣٠٠»

^٣ . يمكن ان يقال: ان البحث ليس فى العموم اذ العموم فى اذهان الناس بين و هو بديهى او كالبديهى بل البحث فى الدال على العموم كما يشير اليه انه ذكر فى مبحث الالفاظ فيليق بالمقام تعريف العام لا العموم و هو الدال الفظى الذى يدل على عموم مدخوله و لا يقال ان هذا التعريف دور لوجود مشتق المعرف فى التعريف اذ يقال ان هذا المشتق اى «عموم» بديهى او كالبديهى كما مر فلا يلزم من وجوده الدور اذ تصوره لا ينوط بتصوير المعرف.

نعم؛ هذا التعريف لا يشمل الهيئه الخاصه التى تدل على العموم كالنكره فى سياق النهى او النفى لكن لا بأس اذ على رايانا تبعا للاستاذ حفظه الله هذه الهيئات ليست من العمومات بل المطلقات.

فبما ذكرنا بين ان ما قاله صاحب الكفاية رحمه الله من «أن مثل شمول عشرة و غيرها لآحادها المندرجة تحتها ليس من العموم لعدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على كل واحد منها»^١ ليس بصحيح اذ:

اولا: ان العموم ليس منحصر في العموم الافرادى بل يشمل العموم الاجزائى كما فى كل السمكة اكلتها.

ثانيا: ان المحلى باللام لا يصلح ان ينطبق على كل واحد من افرادها كما مر و الحال انه عام على مبنى المشهور.

الفارق الصحيح بين العام و اسماء الاعداد:

فالصحيح ان يقال: ان اسماء الاعداد ليس من العمومات اذ ليس فيه استيعاب لاجزائها و لا افراديا مثلا لا يفهم من

«عشره عالم» استيعاب افراد العالم كما لا يفهم من «عشره جزء من السمكة» استيعاب اجزاء السمكة.

و كذا اسماء الجمع كالقوم ليس من العمومات اذ ليس فيه دلالة لفظية على استيعاب الافراد او الاجزاء.

اقسام العموم و منشأ التقسيم:

لا شك فى ان العموم على ثلاثه انحاء الاستغراقى و المجموعى و البدلى كما ان الاطلاق كذا لكن اختلف فى منشأ

التقسيم هل هذه الاقسام الثلاثة فى نفسها بلا حكم قابل للتصور ام لا بد من وجود حكم؟

فذهب الآخوند رحمه الله الى ان منشأ التقسيم هى كيفية الحكم و لا يمكن تصور ها بدونه.

فأن يتعلق الحكم بالعام بنحو يكون كل فرد موضوعا على حدة للحكم فيكون العام استغراقيا و أن يتعلق بنحو يكون

الجميع موضوعا واحدا بحيث لو أخل بإكرام واحد فى أكرم كل فقيه مثلا لما امتثل أصلا فيكون العام مجموعيا و ان

يتعلق بنحو يكون كل واحد موضوعا على البدل بحيث لو أكرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل فيكون العام بدليا.^٢

و استشكل عليه بانه يمكن تصور الاقسام الثلاثة بلا حكم كما اذا قلت: ما حكم العالم اى عالم كان؟ او ما حكم جميع

العلماء؟ او ما حكم مجموع العلماء؟ فيمكن ان يقال فى الجواب لا حكم فعلا.

اقسام العموم فى مقام الاثبات:

لا كلام فى عام البدلى فانه واضح لكن الكلام فى اذا دار الامر بين العام المجموعى و الاستغراقى ما هو الاصل؟

فذهب السيد الروحانى فى منتقاه الى الاجمال حتى فى مثل اكرم كل عالم فضلا عن مثل اكرم العلماء بداعى ان هذا

الخطاب صالح لاراده العموم المجموعى و الاستغراقى.

^١ . كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٢١٦

^٢ . ر.ك: كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٢١٦

و لكن الانصاف ان العرف يرى فى العموم المجموعى مؤونه زائده اى انضمام اى فرد الى افراد الآخر و لاجل ذلك اذا امر المولى عبده بامر عمومى اكرم كل عالم هو فى المدرسه و لم يمثل العبد فردا من افراده لاجل عدم تمكنه من امتثال بعضهم كما اذا لم تمكن من اكرام زيد العالم مثلا فالعرف يرى انه مستحق العقوبه.

و ذهب السيد الصدر الى ان الظاهر فى اكرم كل عالم و اكرم العلماء هو الانحلال لكن الظاهر فى اسم الجمع و الحكم المترتب على العدد المعين كاكم كل القوم و صل ثلاث ركعات هو العموم المجموعى لان لفظ اسم الجنس والعدد المعين لوحظ فيه فى الرتبة السابقه الوجدانيه.

لكن الانصاف ان الظاهر فى كلها العام الاستغراقى و لاجل ذلك اذا قال المولى اكرم كل القوم و العبد لم يتمكن من اكرام عجوزه فى بيت مثلا لا يرتفع عنه التكليف عرفا وهذا يختلف فيما كان الحكم مترتبا على العدد.

ادواه العموم:

١. كل، اى: اكرم كل عالم، لا تكرم اى فاسق.

فذهب السيد الخويى و الشهيد الصدر رحمهما الله الى انه وضع لاستيعاب تمام افراد مدلول التصورى من مدخوله ولكنه وضع لاستيعاب تمام افراد المراد الاستعمالى من مدخوله اذ لو قال المتكلم جئنى بكل اسد موجود فى هذا البلد و اراد من الاسد الرجل الشجاع لم يرتكب الا مجازا واحدا بالوجدان و هو المجاز فى لفظ الاسد و لكن على مبنيهما يرتكب مجازين.

الاقوال و المختار فى اجراء مقدمات الحكمه فى مدخول اداه العموم:

و هنا بحث مهم و هو هل اداه العموم وضعت لاستيعاب المعنى الجدى لمدخوله او وضعت لاستيعاب المعنى الاستعمالى لمدخوله؟ و بعبارة اخرى هل يفيد اداه العموم العموم بشرط جريان مقدمات الحكمه فى مدخوله ام يفيد بلا شرط؟

فعلى الاول ان قال المولى اكرم كل عالم و كان مراده الجدى وجوب اكرام العالم العادل فهذا اللحاظ ليس مخالف قوله خلافا لقول الثانى.

فذهب المحقق النائنى رحمه الله الى الاول اى ان كل وضع لاستيعاب المعنى الجدى لمدخوله و لاحراز المعنى الجدى لا بد من اجراء مقدمات الحكمه.^١

و ما قاله البعض من ان الآخوند رحمه الله ذهب الى القول الاول^١ ايضا حيث قال فى الكفايه:

^١ . رك: أجود التقريرات، ج ١، ص: ٤٤٠

...لا ينافي دلالة مثل لفظ كل على العموم وضعاً كون عموميه بحسب ما يراد من مدخوله و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيرة...^٢.

ليس بصحيح اذ استدرك بقوله:

نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها... .

و هذا الاستدراك مجمل يحتمل ان يستدرك من كل اى انه ليس موضوعاً لما يراد بل لجميع افراد مدخوله كما قاله الحكيم و السيد الاستاذ^٣ رحمهما الله.^٤

ولكن بعدما وصلنا تقرير ابحاث صاحب الكفايه اى كتاب البحوث الاصوليه الذى طبع اخيراً فى اربعة الاجزاء وضح لنا ان صاحب الكفايه كالتائينى رحمهما الله قائل بانها وضعت لاستيعاب مدخوله الجدى اذ صرح هناك بان استفاده العموم من اداه العموم بحاجه الى اجراء مقدمات الحكمه فى مقدماتها.

كيف كان فاستشكل بالتائينى رحمه الله بموارد:

١. ان النكتتين تلزمان اجراء مقدمات الحكمه:

الاول: سكوت المولى فى القيد و الشك فيه فيتمسك بالمقدمات حتى يقول ما سكت عنه لم يرد.

الثانى: الشك فى ان المولى فى مقام البيان ام لا؟ فيتمسك بالمقدمات حتى يقول انه يفهم من ظاهر الحال انه فى مقام البيان.

و كلاهما مفقود هنا اذ المولى لم يسكت بل بين عدم دخل القيد الزائد و كذا لا يلزم لاحراز ان المولى فى مقام البيان الى ظاهر الحال بل من العموم نفسه يفهم انه فى مقام البيان^٥ و الا لم تصح عرفاً الاستفادة من اداه العموم.

١. رك: محاضرات فى أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئى)، ج ٤، ص: ٣٠٦

٢. كفاية الأصول (طبع آل البيت)، ص: ٢١٧

٣. رك: حقائق الأصول، ج ١، ص: ٤٨٨ ؛ دروس فى مسائل علم الأصول، ج ٣، ص: ٢٢١

٤. و على هذا التفسير يكون الآخوند رحمه الله القائل بالتفصيل اى اذا كان مدخول كل مقيداً فكل يفيد استيعاب المعنى الجدى و اذا كان مطلقاً فكل يفيد استيعاب المعنى الاستعمالى.

٥. كما صرح به المحقق التائينى رحمه الله حيث قال: ان كون المتكلم فى مقام البيان فى موارد التمسك بالإطلاق لا بد من ان يحرز من الخارج و لو كان ذلك من جهة بناء العقلاء على ذلك و هذا بخلاف موارد التمسك بالعموم فان أداة العموم بنفسها متكفلة بإفادة كون المتكلم فى مقام البيان ضرورة انه لا معنى لكونه فى مقام الإهمال و الإجمال و مع ذلك يلقى كلامه على نحو العموم و الاستيعاب و عليه فلا يتوقف إحراز كونه فى مقام البيان على دليل خارجى (أجود التقريرات، ج ١، ص: ٥٣٢ و ٥٣٣)

٢. ان ما تمسك به من لزوم اجزاء المقدمات فى المدخول ينافى ما عليه من ان الترجيح مع العام عند تعارض العام و المطلق و ان صرح بعدم التنافى.^١

٣. ما قاله الخويى رحمه الله من ان لازم هذا القول عدم امكان التصريح بالعموم و الحال هذا باطل بالوجدان.^٢ و فيه تأمل اذ قول المحقق النائينى رحمه الله فى كل و مثله لا مطلقا و يمكن التصريح بالعموم بغير اداة العموم كـ: «يجب اكرام العالم مطلقا» فلا يصح ان يكون لازم قوله عدم امكان التصريح بالعموم فى مورد ما.^٣

٤. ما قاله المحقق الخويى رحمه الله ايضا من ان لازم هذا القول لغويت اداة العموم اذ ان اجرى مقدمات الحكمة فالحكم ثابت لجميع الافراد بلا احتياج الى الاداه و ان لم يجر المقدمات فليس الحكم ثابتا لجميعها و ان كانت الاداه و اللغويه باطل بالوجدان.^٤

و فيه تأملات:

الاول: ان روح كلام المحقق النائينى رحمه الله هو ان العموم يفهم من العام و المطلق من الظهور السكوتى ولكن الظهور السكوتى ذو مراتب اى ان الظهور السكوتى فى العام اشد من الظهور السكوتى فى المطلق فاذا قال المولى «اكرم عالما اى عالم شئت» يكون الظهور فى عدم قيد الزائد اشد من «اكرم عالما» و هذه الاشديه كاف لعدم اللغويه.

لا يقال: فيما ذكر يفهم وجه تقديم العام على المطلق عند تعارضهما على مبنى النائينى رحمه الله فلا يمكن الاستشكال عليه بانه على هذا المبنى لا يمكن القول بان العام مقدم على المطلق.

اذ يقال: ان النائينى رحمه الله لا يقول ان وجه التقديم اظهره العام بل يقول وجهه ان العام صالح لان يكون بيانا للمطلق دون العكس فمقدمات الحكمه التى منها عدم ورود البيان للتقييد فى المطلق غير جاريه.^٥

١. رك: فوائد الاصول، ج ٤، ص: ٧٢٩

٢. هذا لفظه: ...كيف ما كان و لو لا ما ذكرناه لما أمكن التصريح بالعموم فى مورد ما أصلا مع انه واضح البطلان. (تعليق أجود التقريرات، ج ١، ص: ٤٤١)

٣. يمكن ان يقال: ان قول المحقق الخويى رحمه الله فى ما اذا كانت اداة العموم بقرينه ان البحث فى العموم فالمراد من «فى مورد ما اصلا» فى مورد ما من موارد التى فيه اداة العموم و احتماله كاف لعدم صحه الاشكال اذ لا يرد الاشكال الا اذا احرز ان المحقق الخويى رحمه الله قال بان لازم هذا الكلام عدم المكان التصريح بالعموم فى اى مورد حتى فى الموارد التى ليست فيها اداة العموم.

٤. رك: تعليق أجود التقريرات، ج ١، ص: ٤٤١؛ محاضرات فى أصول الفقه (طبع مؤسسة احياء آثار السيد الخوئى)، ج ٤، ص: ٣٠٨

٥. هذا لفظه: (و السر) فى التقديم مع ان كلا منهما يحتاج إلى مقدمات الحكمة هو أن مقدمات الحكمة فى طرف الإطلاق بعد جريانها تعطى قابلية السريان للمطلق إلى جميع افراده و هذه القابلية المتوقفة على جريان المقدمات فى طرف المطلق فعلية فى طرف العام من

الثاني: ان بعض اداه العموم كـ«كل» دون اى فلان شئت، يعين الخطاب من مطلق البدلى او الاجمال بين البدلى و الاستغراقى الى العموم الاستغراقى كما اذا قال المولى بدل اكرم عالما او اكرم العالم، اكرم كل عالم و هذا اى التعيين فى الشمولى ثمره مهمه.

الثالث: ان دخل كل على الطبيعه يخطر الى الذهن افراد الطبيعه خلافا لما لم يدخل كل عليها فلا يخطر بالذهن الا الطبيعه اى اذا قيل النار حاره يخطر الى الذهن ان طبيعه النار طبيعه الحاره لكن اذا قيل كل النار حاره يخطر الى الذهن ان جميع افراد النار حاره و هذا اى التفنن فى التعبير كاف لعدم اللغويه و ان لم يكن فيه ثمره عمليه.

يمكن ان يخطر بالبال ثمره اخرى و هى تأكيد العموميه اى يفهم بمقدمات الحكمه العموميه و الاداه يؤكدتها كما فى الآيه الشريفه: فسجد الملائكه كلهم اجمعون التى يفهم العموميه من «كل» على نظريه المشهور الذى منه السيد الخويى رحمه الله و يؤكدتها «اجمعون»؛ لكن هذا ليس بجيد اذ فى الآيه الشريفه الدال على العموم و الدال على التاكيد فى عرض واحد اى كل لافاده العموميه لا يحتاج لـ«اجمعون» كما ان «اجمعون» كذا لكن هنا لا يفهم التاكيد الا اذا احرز العموم بالمقدمات الحكمه و ان لم يجر مقدمات الحكمه فيكون ذكر اداه العموم لغوا.^١

ولكن هذا الجواب غير متجه اذ لا دليل على ان يختص التاكيد فيما كان كل من الدالين مستغنيين عن الآخر بل يمكن ان يكون غير المستغنى و تكون الاداه موجبا لتقوى الظهور السكوتى بعد اجراء مقدمات الحكمه.

٥. ما قاله المحقق الاصفهاني رحمه الله و هو: استحاله خروج الطبيعه المهمله الى الطبيعه المطلقه بالمقدمات الحكمه و «كل» اذ بالمقدمات تعين الطبيعه المطلقه فهى متعين و «كل» يفيد تعين الطبيعه المطلقه ايضا ولكن المتعين لا يتعين ثانيا كما ان الموجود لا يوجد ثانيا.^٢

جهة الوضع فالعام بنفسه يصلح بيانا للمطلق دون العكس و إلّا لدار و بعبارة أخرى ان شمول المطلق لجميع افرادها انما هو بجرىان مقدمات الحكمه بخلافه فى طرف العام فانه بعد فرض ان الطبيعه المدخوله لأداة العموم فى أكرم كل عالم غير مقيدة بقيد بل هى نفس الطبيعه المهملة يكون السريان إلى جميع الافراد بنفس أداة العموم و لا يتوقف على شىء آخر كما كان متوقفا عليه فى طرف المطلق (أجود التقريرات، ج ١، ص: ١٦٣)

١. لاى عله يلزم ان يكون العام و المأكّد فى عرض واحد؟ اى ما الاشكال فى ان يقال: ان اداه العموم للتاكيد فان احرز عموميه مدخولها بمقدمات الحكمه فتأكد العموم و الا تاكد قدر المتيقن من المدخول؟

٢. لعل هذا لفظه: و إن ارید بلحاظ المفردات، فشأن الأداة إفادة التوسعة من هذه الجهة، و إلّا كان لغوا أو محالا، بل إحرازه بمقدمات الحكمه يغنى عن إيراد أداة العموم؛ إذ المفروض الإطلاق من كلّ خصوصية يشكّ فى دخلها، فلا يبقى جهة إهمال و شكّ حتى ينفى بأداة العموم.(نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج ٢، ص: ٤٤٧)

و فيه تأمل اذ ليس بصحيح ان تسرى قاعده العقلية المختصه بالعالم التكويني الى العالم التفهيم و التفهم و ما الاشكال في ان يصير الواضح اوضح؟ كـ«اكرم العلماء» الذى هو واضح فى العموم عند المشهور^١ فيصير بـ«كل» اوضح بان يصير «اكرم كل العلماء» و كـ«اكرم عالما» الذى هو واضح فى الشمول بالمقدمات الحكمه فيصير بـ«اى عالم شئت» اوضح و كـ«فسجد الملائكه كلهم» الذى واضح فى العموم فيصير بـ«اجمعون» اوضح.

٦. ما قاله الشهيد الصدر رحمه الله: لازم هذا القول ان يكون الكلام بلا معنى فيما اذا لم يكن المتكلم فى مقام البيان بان يكون هازلا او فى النوم مثلا اذ اداه العموم وضعت لتعميم معنى جدى المدخول و لا معنى جدى هنا حسب الفرض و هذا خلاف الوجدان و الحاصل ان مدلول التصورى للكلام لا يصح ان يرتبط بوجود المراد الجدى اذ يلزم فقد هذا المعنى فى موارد عدم اراده الجديه كما فى الهازل او فيما سمع من البغاء مثلا.

و فيه تأمل اذ لا مانع من ان يوضع كل مثلا لجميع ما يراد من مدخوله جدا كما فى الجمل الانشائيه مثل ما اذا قال البغاء ليت زيدا قائم فلا يريد ايجاد التمنى فى العالم الانشاء لكن يوجد منه صورته فى ذهن المخاطب اى الدلاله التصوريه.^٢

٢. الجمع المحلى باللام و جمع المضاف

ذهب المشهور كالسيد الخويى و النائينى رحمها الله الى انه من الفاظ العموم خلافا لصاحب الكفايه صاحب البحوث. و من ادله المشهور: انا اذا سمعنا و لو من البغاء رايت العلماء من هذا البلد او رايت علماء البلد يخطر بالبال رايت كلهم و لاجل ذلك يصح الاستثناء فيقال رايت العلماء من هذا البلد الا زيدا خلافا فيما اذا قال رايت العالم فى البلد فلا يفهم منه العموميه.

^١ . و لا يخفى ان الاصفهاني رحمه الله لم يقل بظهور المحلى باللام فى العموم باللفظ بل بمقدمات الحكمه حيث قال: اما الجمع المحلى باللام، و الفرد المحلى باللام: فحيث لم يثبت دلالة اللام على الاستغراق، فلا دلالة لهما على العموم إلّا بمقدمات الحكمة المقتضية للإطلاق. (نهاية الدراية فى شرح الكفاية، ج ٢، ص: ٤٤٨)

^٢ . يمكن ان يقال: ان كان المراد من ان كل يوضع لجميع ما يراد من مدخوله جدا، ان الجديه فى الموضوع لكل فلا يرد اشكال الشهيد رحمه الله بما قاله الاستاذ حفظه الله و شاهد واضحه لفظ الجدى حيث صدر من النائم مثلا لكن ان كان المراد منه ان الجديه بالدلاله التصديقيه فى الموضوع لكل فالاشكال وارد اذ لا دلالة التصديقيه هنا و ان كان المراد منه ان كل وضع لاستيعاب مدخوله لا اكثر و لكن المراد الجدى من المدخول لا يفهم الا بعد اجراء مقدمات الحكمه فلا يرد الاشكال ايضا اذ ليس فى معنى كل، معنى الجدى كى يكون لازمه عدم فهم المعنى فيما لم يكن المتكلم فى مقام الجد و لعل الاخير هو الظاهر من كلام النائينى رحمه الله حيث قال: ...بدهاه ان ألفاظ العموم لم توضع الا لتعميم مدخوله من حيث هو فهى غير متكفلة لبيان حال مدخوله (أجود التقريرات، ج ١، ص: ١٦٣)

و تقريب دلالة الجمع المحلى باللام يكون باحد الوجهين:

١. ان يكون اللام هو الداله على العموم.

لكن هذا خلاف الوجدان اذ انها تستعمل فى غير العموم بلا تجوز و ليست مشترك اللفظى بين العهد و الجنس بالوحدان.

٢. ان اللام يدل على التعيين و التعيين قد يكون تعيينا عهديا و قد يكون تعيينا جنسيا كالعلماء خير من عالم واحد و ان لم يكن ايهما فيكون تعيينا افراديا اى يخرج افراد العلماء من الابهام فللمثل اذا قال المولى اكرم عالما فهو مبهم لكن اذا قال اكرم العلماء فهى يخرج افراد العالم من الابهام و يعينه فى جميع افراد.

لا يقال: التعيين الافرادى لا ينحصر مرتبه عاليه الجمع بحيث يشمل جميع افراد مدخولها بل يمكن ان يكون التعيين فى مرتبه الدانيه اى ثلاثه من المدخول.

اذ يقال: ليس المراد من التعيين التعيين المرتبى بل التعيين الخارجى و لا يخرج الابهام من الافراد الخارجى الا بشمول جميعهم فى الحكم.

و المراد من التعيين الخارجى، التعيين الخارجى بما هو ناظر الى الكلام لا بما هو ناظر الى القدر المتيقن فى مقام الخطاب فلا يرد نقض الشهيد الصدر رحمه الله بموارد التى فيه قدر المتيقن فى الخارج كـ«اصعد الدرجات» حيث ان قدر المتيقن منه الدرجات الاولى.

و هذا كلام متين ان كان المطلوب من العام هو ان يدل بالدلاله الوضعيه على الاستيعاب الشمولى لكن ان كان المتوقع من العموم ان يدل بالدلاله اللفظيه على نفى قيد الزائد و على انه فى مقام البيان فالصحيح ان يقال انهما لا يدل على نفى قيد الزائد و لا على انه فى مقام البيان فاذا قال المولى لعبده اكرم العلماء فاکرم العبد العلماء العدول فقط يقال له المولى: انا لم اقل العلماء العدول اى لا اقيد بقيد.

فلا بد لدالتهما على الشمول من احراز مقدمات الحكمه.

فالجمع المحلى باللام فرش العموم و عرش الاطلاق اذ يفهم منه رائحه الاستيعاب لكن ليست رائحه القويه حتى يدل بالدلاله اللفظيه على ان الحكم شمولى و على انه فى مقام البيان و على نفى القيد الزائد بل لا بد من مقدمات الحكمه. ففرق بين ما اذا قيل لمن عمل على طبق رايه، قلد الفقهاء و بين ما اذا قيل له قلد اى فقيه شئت حيث ان الاول ليس فى مقام البيان لكن الظاهر من الثانى كونه فى مقام البيان.

و لو قيل بالدلاله لفظيته على نفى قيد الزائد و كونه فى مقام البيان، فلا بد من القول به فى المجمع المضاف سواء كان مضافا الى النكره او المعرفه اذ لا نحس فرقا بينهما.

قد يستشهد على عدم كونه من اداه العموم دخول اداه العموم عليه و دخول اداه العموم على الدال على العموم تحصيل الحاصل.

لكن فيه تامل اذ لا مانع من عروض الاستيعاب على الاستيعاب الآخر خصوصا فيما اذا كان الاستيعابين مختلفين بان يكون احدهما الاستيعاب الاسمى و هو الاستيعاب المفهم من «كل» و الآخر الاستيعاب الحرفى و هو الاستيعاب المفهم من الجمع المحلى كما تقول انشأت البيع و الحال ان البيع هو انشاء الملكيه.

٣. النكره فى السياق النفى و النهى

لكنها ليست من اداه العموم اذ ان الشمول المفهم منه شمول سكوتى لا اللفظى فاذا قال المولى لا تكرم فاسقا و شك العبد فى ان المراد من الفاسق هو الفاسق المتجاهر ام مطلق الفاسق يحتج له المولى بالسكوت فيقول لم اقل لا تكرم فاسقا متجاهرا خلافا فيما اذا قال لا تكرم اى فاسق.

نعم؛ لا اشكال فى ان انتفاء الطبيعه بانتفاء جميع افرادها لكن هذا هو الشمول فى مقام الامتثال و البحث فى الشمول فى مقام التكليف.

مخصص المنفصل:

مخصص المنفصل على العام هل يمنع من تمسك بالعام فى غير مورد التخصيص ام لا؟

فقد يقال لعدم جواز التمسك: ان المخصص كاشف عن ان العام لم يستعمل فى معناه الحقيقى اى العموم بل استعمل فى معناه المجازى اى البعض و لا قرينه على ان المراد من البعض هو كل غير مورد التخصيص.

و لكشف جواب هذه المساله لا بد من الرجوع الى الارتكاز العقلاء و المرتكز العرفى حجه العام فى غير مورد التخصيص اذ العرف يرى العام فى غير مورد التخصيص قابلا للاحتجاج فاذا قال المولى لعبده اكرم كل العلماء ثم قال له فى خطاب منفصل لا تكرم النحوى و اكرم العبد العلماء عدا النحوى و الصرفى فيقال له المولى لماذا لم تكرم الصرفى و الحال انى قلت لك اكرم كل العلماء.

نعم؛ بعد الفراغ من حجه العام فى غير مورد التخصيص ينبغى فى مقام التحليل و التخريج الثبوتى ان نرى هل مسلك الشيخ تام ام صاحب الكفايه.

مسلك الشيخ رحمه الله: نستكشف من المخصص المنفصل ان العام لم يستعمل فى معناه الحقيقى التام فالاراده الاستعماليه لا تشمل مورد التخصيص اذ العام يتضمن الدلالات المتعدده بتعدد افراده و كل هذه الدلالات غير منوطه بالدلاله الاخرى و المخصص المنفصل كاشف عن ان العام لم يستعمل فى مورد التخصيص فيقع التجوز فى هذه الدلاله لكن هذا لم يمنع جريان اصله الحقيقه فى باقى دلالات العام.

مسلك صاحب الكفايه رحمه الله: اصله الحقيقى يقتضى استعمال العام فى معناه الحقيقى و المخصص المنفصل يستكشف عن عدم اراده جديده المتكلم فاراده الاستعمالى شامل لمورد التخصيص دون الاراده الجديده اذ المدلول التصورى و الاستعمالى للعام واحد لا المتعدد و التعدد فى مقام الانطباق دون الاستعمال و اذا كان معنى اللفظ واحدا فلا يمكن ان يكون الدلاله الاستعماليه متعددا لكن الاراده الجديده لا تعنى الا الداعى للاستعمال و يمكن تعدد الداعى بتعدد الدلاله التضمنيه.

و الانصاف ما ذكره صاحب الكفايه متين جدا اذ لا نحس تعدد الاراده الاستعماليه بتعدد افراد العام فان معنى العام معنى واحد تصورى.

فى البحوث قال نحن من المتحيرين المتوقفين بين اختيار هذين القولين اذ الاراده الاستعماليه و ظهور الحالى يعنى ظهور حال المتكلم فى ان كل مدلول التصورى للخطاب فقد اراده فى مقام الاستعمال و مجرد كون المدلول التصورى واحدا لا يقتضى وحده الظهور الحالى فى ان ما كان مدولا تصوريا للخطاب فهو مراد استعمالى للمولى اى العلقه الوضعيه واحده لكن ظهور حال المتكلم فى انه اراد المدلول التصورى غير واضح كما ان الظهور الحالى فى ان ما اراده استعمالا فقد اراده جدا انحلالى كما عليه صاحب الكفايه.

و نحن لا نطول هذا البحث اذ قلنا ان مبنى الشيخ الانصارى اى انحلاليه الاراده الستماليه ليست بصحيح فانه ليست الاراده الاستعماليه الا استعمال اللفظ فى مدلوله التصورى و بما ان المدلول التصورى واحد فالاراده الاستعماليه كذا واحد فلا يمكن الانحلال فيه و بهذا يبطل مسلك الشيخ رحمه الله.

و قد يفهم من قول الشيخ الانصارى رحمه الله ان العام استعمل فى غير مورد التخصيص اى استعمل عالم فى اكرم كل عالم فى عالم غير النحوى مثلا فان كان مقصود الشيخ رحمه الله هذا فهو غريب جدا اذ المجاز يحتاج الى استحسان الطبع و هذا لا يستحسنه الطبع.

فالظاهر ان المخصص المنفصل لا يكشف عن استعمال العام فى معنى المجازى بالوجدان فالعام استعمل فى معناه الحقيقى.

اجمال المخصص لشبهه المفهوميه:

هل الاجمال المخصص للشبهه المفهوميه يمنع من العمل بالعام فى مقدار اجماله ام لا؟

له اربعة صور:

١. المخصص المتصل المردد بين الاقل و الاكثر كاكرم كل عالم الا الفاسق و هو مردد بين مطلق العاصى و المرتكب الكبائر.

فلا اشكال فى ان اجمال المخصص يسرى الى العام.

نكتة: قد يكون المخصص المتصل ليا كارتكاز العقلاء و ارتكاز العقلاء اذا لم يكن محددا بحد واضح و كان مرددا بين الاقل و الاكثر فالعام لا يشمل القدر المتيقن منه اى الاقل قطعا و يشمل العام المزيد عن القدر المتيقن و ان احتمال وجود ارتكاز العقلانى فيه و الدليل عليه اما هو عدم وجود ارتكاز عام عقلانى بخفائيه اى لو كان الارتكاز ثابتا لدى عامه العقلاء لم يختفى اذ المفروض ان العقلاء انفسهم يشكون و اما عدم وجود القرينه المتصله اى الارتكاز غير البين لا يشكل قرينه متصله بحيث تمنع من التمسك بظهور العام فلا مانع من التمسك بظهور العام فى غير القدر المتيقن.

٢. المخصص المتصل المردد بين المتباينين كاكرم كل عالم الا زيدا و هو مردد بين زيد بن عمرو و زيد بن بكر.

فقد يقال: بما ان المخصص متصل بالعام فيمنع من انعقاد ظهور العام فى كل من المتباينين فيرجع الى البراءة.

و فيه تامل اذ ان ظهور هذا العام و ان اختل فى المتباينين بالتفصيل لكن ينعقد الظهور فى انه لا يخص المتباينان بل احدهما خارج من العام و الآخر باق تحته و هذا الظهور الثانى مما لا اشكال فيه فلا مانع من الرجوع الى العام فى فرد الآخر غير المعلوم اجمالا تخصيصه.

و قد لا يكون للمعلوم بالاجمال تخصيصه واقع معين حتى عند الله فيختلف عن هذا المثال اى لا تعين له واقعا لكن حكمه كحكمه نظير ما لو علمنا بطلان صلاه الظهر او العصر او كليهما اذ على فرض بطلان كليهما لا تعين فى الخارج لبطلان احدهما ولكن بعد معارضه قاعده الفراغ فى الصلاه الاولى مع قاعده الفراغ فى الثانى نجرى قاعده الفراق فى الصلاه الاخرى غير المعلوم اجمالا بطلانها اى قاعده الفراغ يرد عليه مخصص متصل اذ ارتكازيه عدم جريان الاصول الترخيصيه فى اطراف العلم الاجمالى تشكل القرينه اللبيه المتصله وفاقا للسيد الخمينى و الشهيد الصدر رحمهما الله فلا تشمل القاعده الفارغ الصلاه الاولى بعينها و كذا لا تشمل الصلاه الثانى بعينها لكن لا مانع من التمسك بالقاعده لاثبات صحه الصلاه الاخرى الزائد عن المقدار المعلوم بالاجمال و هو بطلان الصلاه الواحده فيكفى اتيان الصلاه الواحده بنيه ما فى الذمه.

و السيد الخويى رحمه الله كان يقول لا تستشكل علينا بان هذا اجراء القاعده فى الفرد المردد و الفرد المردد لا وجود له اذ الوجود يساوق التشخص الذى ينافى التردد اذ نحن نجرى القاعده فى الجامع اى احديهما و الجامع ليس فردا مردا.

و تفصيل كلام السيد الخويى رحمه الله: الاشكال العقلى بان الفرد المردد لا وجود له خارجا صحيح لكن لا دليل على ان يكون موضوع الاصل هو الخارج بل يصح ان يكون موضوع الاصل العنوان ذهنى الذى يراه العرف فانيا فى

الخارج و يرتب عليه آثار الخارج و لكن هذا رويه تصويريه وليس اتحادا حقيقيه كى يمنعه العقل كما فى بيع الكلى فى المعين مثل ما لو قيل لصاحب الدجاجتين بعنى احديهما فباعه.

٣. المخصص المنفصل المردد بين الاقل و الاكثر كما لو ورد اكرم كل عالم ثم ورد فى خطاب منفصل لا تكرم العالم الفاسق و هو مردد بين العاصى و مرتكب الكبائر.

ذهب المشهور الى وجوب التمسك بالعام فى المقدار الزائد عن المتيقن.

و خالف بعض الاعلام كالسيد الزنجانى بان العرف لا يفرق بين المخصص المجمل المتصل و بين المخصص المجمل المنفصل و المخصص المجمل يمنع عن كاشفيه خطاب العام ثم ذكر مثالا و هذا المثال يكشف عن اشكال اعظم يقول لو راجعنا العروه فراينا فيه عموما مثلا فى كتاب الطهاره راينا انه قال كل دم نجس و حرام او ان كل مسلم طاهر ثم راينا فى كتاب آخر من العروه انه ذكر الاستثنائات ثم راينا ما يشك فى انه استثناء آخر ام لا فالعرف لا يتمسك فيه بالعام فى موضع الشك فضلا عن اجمال المخصص.

هذا الاشكال لا يخلو عن وجه لكن فى الموارد الشبهه المفهوميه لا الموارد التى تسمى فى المشهور بالشبهه المفهوميه اى الالفاظ الذى يشك فى معناها و لكن مراد المولى عنده واضح فهنا لا يبعد ان نقول بحجيه العام فى المزيد من قدر المتيقن اذ اذا لم يتمكن المكلف من الفحص لا يراه العقلاء معذورا فى ترك العمل بالعام فالتمسك بالعام هنا واجب اذ العقلاء لا يفرقون بين ان يقول المولى فى مجلس يجب عليك اكرام كل عالم ثم ينقل عنه كلام واحد اختلف فيه فيقول فريقه قال المولى لا يجوز اكرام العالم العاصى و فريقه يقول قال المولى لا يجوز اكرام العالم مرتكب الكبائر فعند ترك اكرام العالم العاصى غير مرتكب الكبائر لا يراه المولى و العرف معذورا و بين ان ورد عموم و ثم ذكر المخصص المنفصل المردد فهنا ايضا يجب التمسك بالعام و فى الموارد الترخيصيه يجوز التمسك بالعام و الاحتجاج به.

نعم ذكرنا مرارا ان الذى يسمى بالشبهه المفهوميه فى كلام المشهور فكثير منها شبهه مصداقيه اذ الملاك فى الشبهه المفهوميه ان لا يمكن للمولى مع غض النظر عن علمه الغيب، ان يقول انا جاهل لان لا يلزم ان يكون مراده لنفسه غير واضح كما اذا قال المولى اكرم العلماء الا الفساق منهم فلا يجوز للمولى ان يقول ما ادرى ما الفاسق ولكن فى كثير من الشبهات نسبه العبد و المولى مع غض النظر عن علمه الغيب على حد سواء كما فى اغسل ثوبك بالماء و شك فى ان الماء المختلط بالملح يصدق عليه انه ماء ام لا فالمولى هنا كعبد اذ متعلق امره المسمى فى العرف بالماء.

نعم لو كان لسان المخصص الفصل لسان الحكومه التفسيريه فى الرجوع بالعام اشكال فى الشبهه المفهوميه كما لو قال المولى اكرم كل عالم ثم قال فى خطاب منفصل ان المراد من العالم هو الفقيه و شك فى معنى الفقيه بانه العارف بفروع

الدين او العارف بفروع الدين او اصوله ففى للرجوع بالعام فى العارف باصول الدين اشكال كما قد يظهر من كلمات المحقق العراقى و السيد الخمينى رحمهما الله.

٤. المخصص المنفصل المردد بين المتباينين كما لو قال المولى اكرم كل عالم ثم قال فى خطاب منفصل لا تكرم زيدا المردد بين ابن بكر و بن عمرو فهنا و ان عقد الظهور فى العام ولكن المخصص المنفصل حجه اجماليه على خروج احد زيدين من العام و هذا يوجب التعارض بالعرض بين الظهورين فى خطاب العام اى التعارض بين ظهور العام فى احد المتباينين و بين ظهوره فى المتباين الآخر فيتعارضان فى اقتضاء الحجيه و دليل الحجيه و ان لا يمكن ان يشملهما معا و كان الشمول لاحدهم المعين دون الآخر ترجيح بلا مرجح لكن العقلاء يجرون اصله العموم فى فرد الذى هو غير المراد من الخصص و بذلك يثبت وجوب التمسك بالعام فى احدهما لا بعينه ففى مثال المقدم يجب اكرام احد زيدين لا بعينه فيجرب الاحتياط.

لكن الشيخ المرتضى الحائرى قدس سره ذكر فى مباني الاحكام: لا بد ان يلحظ مدلول الخصص المنفصل هل انه حكم الزامى او انه حكم ترخيصى؟ فان كان حكما الزاميا فيكون المورد من الدوران بين المحذورين و ان كان حكما ترخيصيا فهنا مقتضى عموم حجّية العام الأخذ به فى كلّ من الموردین نظیر الانائين الذين يعلم بنجاستهما ثم علم بطهاره احدهما فلا مانع من استصحاب نجاسه احد الانائين بعينه و استصحاب نجاسه الاناء الآخر بعينه فالملاقى ينتجس ايضا فهذا الظهور فى الخطاب العام لا يكون اقل من الاصل العملى.

ثم بين ثمرات من الاخذ بهذا لاقول:

١. تظهر الثمره فى ما لو ترتّب حكم على وجوب إكرام كلّ عالم فانه بناء على قولنا يثب وجوبان فاذا ترك احدهما يترتب عليه آثار عصيان الوجوب كما لو نذر ان خالف تكليفا فعليه ان يتصدق فيجب عليه التصديق بخلاف ما لو قيل بان احدهما حجه اذ لم يحرز انه عصيان.

٢. كذا تظهر الثمره فى ما لو كان أحد الفردين مسبقاً بالحكم المذكور فى العام و الآخر مسبقاً بعدمه فعلى فرض عدم الحجّية بالنسبة إلى كلّ من الفردين و كان الإكرام من باب العلم الإجمالى بوجود الحجّة ينحلّ العلم المذكور؛ و أمّا على ما قلناه - من حجّية العام بالنسبة إلى الفردين - فلا يرجع إلى الأصليين مع وجود الحجّة.

ثم قال: أنّ ما ذكرناه جارٍ فى جميع الأمارات و الحجج، فلو قامت البيّنة على نجاسة شيئين و علم بطهارة أحدهما أو قامت البيّنة على طهارة أحدهما فاللازم هو الأخذ بالبيّنة فى الشئين، لأنّها لا تقصر عن الأصل المقتضى للنجاسة.^١

١. ر.ك: مباني الأحكام فى أصول شرائع الإسلام، ج ١، ص: ٥٧٠

و فيه تأمل اذ:

١. هذا الكلام مبنى على عدم حجيه مثبتات الاماره و الا فلو كانت الاماره حجه فى مثبتاتها فتوجب سريان المعارضه الى هاتين الامارتين بضميمه العلم الاجمالى بمخالفه احديهما مع الواقع فحجيه ظهور اكرم كل عالم فى وجوب اكرام زيد بن عمرو بضميمه العلم الاجمالى بانه لا يجب اكرام احدهما يقتضى عدم وجوب اكرام زيد بن بكر فيتعارض مع حجيه ظهور العام فى وجوب اكرام زيد بن بكر؛ و الحال ان حجيه المثبتات فى الاماره و عدمها فى الاصل العملى هو الفارق بين الاماره و الاصل العملى.

و لو كان الشيخ الحائرى رحمه الله كالسيد الزنجانى حفظه الله فى ان العموم ليس اماره بل هو من الاصل العملى فهذا الاشكال وارد ايضا اذ انه ادعى مدعاه فى تعارض البينتين كما مر و لا شك فى حجيه مثبتات البيئه كما عليها سيره العقلايه.

٢. لو سلمنا عدم حجيه مثبتات العموم فلا دليل على حجيه هذين العمومين الذين علم بمخالفه احدهما فى الواقع. و هذا لا يقاس بالاستصحاب اذ ظهور «لا تنقض اليقين بالشك» يشمل كلا الموردين و هذا الظهور موجود حتى بعد العلم الاجمالى بمخالفه احدهما مع الواقع لكن هنا بعد العلم الاجمالى شك فى ظهور العمومين فلا يحرز مقتضى الحجيه.

و قال الشهيد الصدر رحمه الله فى البحوث: ان حجيه كل من العمومين مشروط بكذب الآخر و بما علم كذب احدهما فاحرز شرط الحجيه فى احدهما على الاقل.

و ما ادعى من حجيه ظهور الخطاب فى وجوب فرد الآخر غير المراد من زيد فان «فرد الآخر» عنوان مشير و المشار اما هذا المتباين او ذاك و كل منهما مبتلى بالمعارضه مع الآخر و ليس هنا فرد ثالث للمخصص فلا بد من القول بان حجيه كل منهما مشروط بكذب الآخر.^١

و لكن هذا غير عرفى اى العرف العام لا يشترط حجيه احد العمومين على كذب الآخر.

لا ندعى ظهور ثالث ولكن لا مانع من بناء العقلاء على حجيه الاحد الظهورين لا بعينه كما فى صحه البيع الكلى فى المعين كما لو قال بعنى احد الدجاجتين و باعه.

ولا يخفى ان هذا الذى نختاره من حجيه احدهما لا يعينه انما فى المتعارض بالعرض لا المتعارض بالذات اذ فيه لا يحرز بناء العقلاء على حجيه احد المتعارضين لا بعينه خلافا لما عليه صاحب الكفايه فاذا اخبر شخص بان عمرو قائم

١. ر.ك: بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٠٣

و اخبر آخر بانه جالس فلا يحرز بناء العقلاء على انه اما قائم او جالس بل لعله نائم مثلا اذ هنا تعارض بالذات و اما المتعارض بالعرض فالبناء محرز كما اذا قام بينه على عداله عمرو و قام بينه ايضا على عداله زيد و علم من الخارج عدم عداله احدهما فيقول العرف فليكن بنائك على عداله احدهما لا بعينه فيمكن اجراء صيغه الطلاق عندهما مع وجود عادل واحد آخر.

التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص:

المخصص المتصل:

اذا كان المخصص متصلا فلا اشكال فى عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه اختصاص ظهور العام بما عدا مورد التخصيص فيكون التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص نظير التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه لنفس العام.

المخصص المنفصل:

لكن اذا كان المخصص منفصلا فحكى ان مشهور القدماء قالو بجواز التمسك بالعام.

و قد ينسب ذلك الى صاحب العروه اذ انه افتى بان الدم الاقل من الدرهم اذا شك فى انه دم حيض ام لا و المفروض ان دم الحيض لا يعفى عنه؛ يبنى على العفو عنه و دليل هذا الفتوى التمسك بعموم ما دل على العفو عن الدم الاقل من الدرهم و هذا تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه لمخصص المنفصل و هو ان دم الحيض لا يعفى عنه و كذا قال بانه اذا شك فى كون الدم اقل من الدرهم او بمقدار الدرهم او الاكثر منه فالاحوط وجوبا عدم العفو منه الا اذا كان مسبوqa بقله من الدرهم فيستصحب ذلك و هذا ايضا تمسك بعموم مانع الدم فى الشبهه المصداقيه للمخصص المنفصل و هو العفو من الدم الاقل من الدرهم.

و السيد الخوى رحمه الله استشكل فى هذه النسبه اذ يحتمل ان يكون وجه فتواه بالعفو عن الدم المشكوك كونه الحيض استصحاب عدم كون هذا الدم حيضا اى من المحتمل ان يجرى استصحاب عدم الازلى بانه قبل وجوده لم يكن حيضا فاستصحب او البرائه عن مانع هذا الدم للصلاه و كذا يمكن ان يكون وجه الاحتياط بعدم عفو الدم المشكوك مقداره استصحاب عدم كون الدم اقل من الدرهم على نحو عدم الازلى.

ولكن فى اشكال السيد الخوى رحمه الله تأمل اذ واضح لمن تتبع فى فتاوى السيد اليزدى رحمه الله انه لا يعترف بالاستصحاب بعدم الازلى اذ انه فى الماء الذى يشك فى كونه كرا او قليلا و لا يعلم حالته السابقه يفتى بانه اذا وقع

فيه الدم فلا ينتجس مع انه لو قبل الاستصحاب الازلي كان عليه ان يتمسك باستصحاب عدم كونه كرا قبل وجوده كما ان السيد الخويى رحمه الله فعل بذلك.

و يستظهر من كلام صاحب العروه انه لا يقول بجواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه فى المخصص المنفصل حيث قال: ...لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه...^١

و لا يخفى ما استشهدوا به لدخول السيد فى القائلين بالجواز ليس بالعام بل هو مطلق اى ليس فى الروايه كل دم اقل من الدرهم يعفى عنه بل الروايه كذا الدم الاقل من الدرهم يعفى عنه فى الصلاه.

دليل التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه للمخصص المنفصل:

ان القائلين بجواز التمسك بالعام ذهبوا الى الجواز بسبب ان العام ناظر الى الافراد و لا وجه لرفع اليد عن العام الا عند احراز وجود حجه اقوى و بما انه فى مورد المشكوك لم يحرز انه من مصاديق المخصص المنفصل الذى هو حجه اقوى بالنسبه اى العام فيجب التمسك بالعام.

رد الدليل بجواز التمسك بالعام:

و لكن هذا ضعيف جدا لان العام ياتى على نحوين:

١. تاره لا يتكفل الا لبيان كبرى الجعل الشرعى كما اذا قال: اكرام كل عالم واجب فلا يكون بصدد بيان ان زيد من العلماء و هنا بعد ورود المخصص المنفصل يعلم تضيق الكبرى بتضيق موضوعها او حكمها كى لا يلزم التهافت مع الخطاب الخاص فاذا ورد خطاب لا تكرم الفساق من العلماء يعلم ان موضوع الكبرى كان العالم غير الفاسق او كان حكمه يجب الاكرام ما لم يكن فاسقا.^٢

٢. تاره اخرى يتكفل لتطبيق الجعل على مصاديقها كما اذا قال: اكرم جيرانى و علم بان المولى لا يرضى بكرام جار الناصبى فهذا الخطاب ظاهر فى ان المولى بنفسه تصدى لتطبيق تمام غرضه اى اكرام الجار غير الناصبى على مصاديقه فهنا لا مانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه كما انه لا مانع من التمسك بالاطلاق هنا فاذا شك فى ناصبيه جار يجوز التمسك اذ لا يحرز ان المولى فوض امر التطبيق الى المكلف بل ان قال المولى لا تكرم زيدا لانه ناصبى لا مانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه اذ هذا الخطاب لا يكشف عن ان المولى فوض امر التطبيق.

^١ . رك: العروة الوثقى (المحشى)؛ ج ٥، ص: ٥٠٠

^٢ . الظاهر ان المثال الثانى مثال لتضيق النسبه لا الحكم.

نعم ان دل دليل على ان المولى فوض امر التطبيق على المكلف لا يجوز التمسك بالعام كما اذا قال لا تكرم الناصبي من جيرانى.

الموارد التى ادعى مرجعيه العام فيها:

١. ما قاله المحقق النائيني رحمه الله من انه لو كان العام متضمنا لحكم الزامى او ملزوم لحكم الالزامى كما ورد ان الماء الملاقى للنجس نجس فانه ملزوم لوجوب الاجتناب عنه، ثم ورد فى خطاب منفصل اخراج عنوان الوجودى عنه كما لو ردد ان الماء الكر الملاقى للنجس ليس بنجس ففى الشبهه المصداقيه للماء الكر لا بد من الاحتياط اذ ان بناء العقلاء على لزوم الاحتياط فى الشبهه المصداقيه لعنوان وجودى محكوم بحكم ترخيصى فيما اذا كان العام متضمن الحكم الالزامى.

و لكن هذا غير متجه اذ ان اراد كون الظاهر من الخطاب الخاص ان الخارج هو الماء المعلوم كونه كرا كى يكون الماء المشكوك كريتته داخلا فى العام فهذا خلاف الظاهر من قوله عليه السلام «اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه الشئ» و ان اراد ان الظاهر جعل حكم ظاهرى الزامى مضافا الى جعل حكم واقعى فى خطاب العام فكانه حين ما ورد «ان الماء الملاقى للنجس نجس» فتبين بذلك و بخطاب الخاص حكم اى نجاسه الماء الملاقى للنجس الذى ليس بكر و حكم ظاهرى بوجوب الاحتياط فى الشبهه المصداقيه لمخصصه فهذا خلاف الظاهر ايضا.

و اشكالنا اشكال الصغرى لا الكبرى اى لا نقول بما قاله السيد البروجردى و الشهيد الصدر رحمهما الله من استحاله اشتغال خطاب واحد على حكم واقعى و ظاهرى معا اذ ليس فيه اى استحاله بعد ان كان احد الحكمين مستفادا من المدلول المطابقى و الآخر من المدلول الالتزامى. كيف؟ و قد يفهم العرف من «كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر» الحكمين حكما واقعيا اى وجوب الصوم عند طلوع الفجر و حكما ظاهريا جواز الاكل و الشرب م لم يعلم المكلف بطلوع الفجر.

و ان كان مراده مجرد دعوى بناء العقلاء على الاحتياط هنا فلا يحرز لنا هذا البناء فيما اذا اعلن المولى بالصراحه انه «رفع عن امتى ما لا يعلمون» فنتمسك بدليل البرائه عن كل التكليف المشكوك.

٢. ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من انه اذا كان المقيد ليا دون المقيد اللفظى يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه فمثل لذلك كما لو ورد فى الخطاب اكرم جيرانى و علم من الخارج بان المولى لا يامر باكرام الجار الاموى و كذا ما ورد من اللهم العن بنى اميه قاطبه فعلم بخروج المومن من بنى اميه بمقيد اللبى ففيما اذا شك فى كون اموى مومنا كعمر بن عبد العزيز مثلا فيجوز التمسك بعموم هذا الخطاب لاثبات انه ليس بمومن و يجوز لعنه.

لكن هذين المثالين مندرجان في الخطاب العام الذي يشتمل على القضية الخارجيه و من الواضح ان المقيد اللبي لا يكون قرينه على عدم تصدى المولى لتطبيق غرضه على مصاديق فهنا نتمسك بالعام لان المولى نفسه بصدد التطبيق بل لو ورد في خطاب لفظي لا تكرم زيدا لانه اموى لا يكشف انه فوض امر التطبيق كما مر.

و اما اذا كان العام مشتملا على قضيه الحقيقيه ليس من شان المولى تطبيقها على الافراد الخارجيه كما لو ورد يجب اكرام كل عالم فلو علم مقيد لبي كمذاق الشارع كانه لا يامر بالعالم المعادى لاهل البيت عليه السلام فهذا المقيد اللبي لا محاله يكشف عن ضيق كبرى الجعل فحينئذ لا فرق بين المقيد اللبي و اللفظي.

٣. ما اختاره الشهيد الصدر رحمه الله من انه لو كانت الشبهه المصداقيه شبهه حكميه فى حد ذاتها بحيث يكون من شأن المولى بما هو مولى الاطلاع عليها يرجع الى العام كما لو كان خطاب عاما كما ورد كل بيع نافذ او كل ماء مطهر ثم ورد فى خطاب مخصص منفصل، عنوان اخرج عن ذلك العام لكن هذا العنوان له مصاديق الشرعيه لا بد ان يكشف مصداقيتها لهذا العنوان الخاص من خلال بيان الشارع كما ان لـ«لا يصح البيع وقت النداء الى صلاه الجمعة الواجبه» له مصاديق لا يعلم مصداقيتها الا ببيان الشارع اى لا يعلم ان البيع وقت النداء الى صلاه الجمعة فى عصر الغيبه مصداق للبيع وقت النداء الى صلاه الجمعة الواجبه ام لا و لا يعلم ذاك الا ببيان الشارع فهذه شبهه مصداقيه لذلك العنوان الخاص ولكنها فى حد ذاتها شبهه حكميه فهنا لا مانع من الرجوع الى العام اذ من شان المولى تبين حالها و كذا قوله «الماء النجس لا يطهر» عنوان له مصاديق لا يعلم مصداقيتها الا ببيان الشارع اى غساله غسله الاخير فشكل ان غساله غسله الاخير ماء النجس ام لا فبما انها فى حد ذاتها شبهه حكميه و من شان الشارع بيانها لا باس بالرجوع الى عموميه «كل ماء مطهر».

و فيه تامل اذ و ان كان من شان الشارع تبين حالها لكن الخطاب الخاص قرينه و حجه اقوى على ان الشارع فوض امر تطبيق تمام غرضه من ذلك الخطاب العام الى المكلفين و سلب مسئوليه التطبيق عن نفسه فى ذلك الخطاب العام. و لا يخفى انه يظهر من تقريراته اختلاف فى الشروط المذكوره له فحكى عنه فى تقارير السيد الشاهرودى فى بحوث فى علم الأصول ، ج ٧، ص: ٦٧ هذا المضمون: انه يرجع الى العام بشرطين:

١. ان يكون الشمول بالعموم لا الاطلاق اذ الاطلاق لا يبين حكم الافراد.

٢. ان لا يكون المخصص بمنزله القرينه المتصله بان كان ملاك التقييد بديها.

و يستظهر من بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٢٤ انه لجواز التمسك بالعام هنا شروط منها:

١. ان لا يعرف من دليل التخصيص عدم الجعل و عدم تعهد المولى لاحراز القيد.

٢. ان لا يعلم فقدان القيد فى بعض افراد العام اى لو عرف من خطاب المخصص ان المولى سلب عن نفسه مسئوليته التطبيق على المصاديق فقيد جعله بنحو العام لا يمكن التمسك بالعام.

و فيه تامل اذ عليه فكل خطاب لفظى وقع العنوان الكلى موضوعا للتخصيص فيه ا لا يكون ظاهرا فى ان المولى سلب عن نفسه مسئوليته التطبيق على الافراد فى خطاب العام و فوض امر التطبيق الى المكلف؟ فعليه فما نتيجة الشرط الاول غير ان يلتزم فى الرجوع الى العام فى خصوص اذا كان المقيد لبيبا و هذا ما التزمنا به و لكن ما ذا يقال فى الشرط الثانى؟ اذا كان المقيد لبيبا فحتى لو علمنا بخروج فرد لا باس فى الرجوع الى العام لان اخراج فرد الذى هو قدر المتيقن من العنوان الخارج لا يشكل قرينه على ان الشارع سلب مسئوليته التطبيق على الافراد عن نفسه فى ذلك الخطاب العام ثم انه بعد اعتبار هذين الشرطين ما هو الفارق بين العام والمطلق فمع احراز هذين الشرطين يجوز الرجوع الى المطلق.

و قال فى بحوث فى شرح العروة الوثقى؛ ج ١، ص: ٤٥ كلاما يختلف عن ما قاله فى الاصول حيث قال: لو كانت الشبهة المصداقيه لدليل التخصيص شبهه حكميه فى كما اذا قيل «كل بيع صحيح» و قيل فى دليل مخصص «ان البيع اذا وقع فى وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصح» فقد اخترنا فيها جواز التمسك بالعام و المطلق فى الشبهة المصداقيه.

و هذا غير ما حكى عنه فى الاصول اذ صرح بجواز التمسك بالمطلق و هذا خلاف الشرط الاول من تقرير الاول و كذا ان «ان البيع اذا وقع فى وقت وجوب صلاة الجمعة على البائع فلا يصح» دليل لفظى يفهم منه ان المولى سلب عن نفسه امر التطبيق فهذا خلاف الشرط الاول من تقرير الثانى كما ان الشرط الثانى مختل اذ نعم بخروج فرد و هو البيع فى وقت وجوب صلاه الجمعة فى عصر الحضور و البائع ليس مسافرا و لا شيخا كبيرا.

و فى ما حكى عنه فى هامش بحوث فى شرح العروه تامل ايضا.^١

فلم يتم مورد لجواز التمسك بالعام فى الشبهة المصداقيه للمخصص المنفصل.

نعم؛ فى المقيد المجمل يرجع الى العام فى مقدار الاجمال الزائد عن قدر المتيقن كما لو كان المقيد لبيبا مثلا لم نعلم انه اخرج الاموى مثلا او اخرج المعلوم امويته فيما انه شك فى تخصيص الزائد فلا اشكال فى جواز الرجوع فى المقدار الزائد على قدر المتيقن فيه الى العام اذ الذى يعلم امويته يكون القدر المتيقن من التخصيص و الباقي شك تخصيصه.

تنقيح موضوع العام او الخاص باجراء اصل الموضوعى فى الشبهة المصداقيه للمخصص المنفصل:

^١. من شاء فليراجع جلسته ٢٠ آخره.

ثم انه وقع الكلام فى انه هل يمكننا ان ننقح موضوع العام او الخاص باجراء اصل الموضوعى فى الشبهه المصداقيه للمخصص المنفصل ام لا؟

و لا شك فى اجراء اصل الموضوعى اذا كان حاله السبقه للشبهه المصداقيه حاله السابقه النعتيه عدميا او وجوديا فيستصحب كما اذا كان العام اكرم العلماء و كان المخصص المنفصل لا تكرم الفساق من العلماء و شك فى حاله زيد العالم المسبوق بالعداله فيستصحب عدالته فيجب اكرامه.

و انما الكلام فى اجراء الاستصحاب اذا لم تكن له حاله السابقه النعتيه بل كانت له حاله السابقه الازليه بنحو السالبه بانتفاء الموضوع كما اذا كان العام اكرم العلماء وكان المخصص المنفصل لا تكرم الاموى وشك فى حاله زيد العالم المسبوق بعدم الامويه قبل وجوده فهل يمكن اجراء الاستصحاب فى العدم الازلى بان يقال ان زيد قبل وجوده لم يكن امويا فكذا بعد وجوده استصحب عدم كونه امويا؟

و هذه المساله لها دور كبير فى المسائل الفقيه و محل اختلاف الاعلام فبعض انكره كالمحقق النائنى و السيد البروجردى و السيد الخمينى و السيد الزنجانى رحمهم الله و بعض قبله كصاحب الكفايه و السيد الخوئى و السيد السيستانى رحمهم الله و بعض فصل بين عواض الوجود فيحكم بجريانه فيها و بين عوارض ماهيه و العناوين الذاتيه فيحكم بعدم جريانه فيها كالمحقق العراقى و السيد الحكيم رحمهما الله و مال اليه صاحب البحوث رحمه الله.

و لا يخفى ان هذا الاستصحاب يجرى لو سلمنا جريانه فى ما اذا كان له حاله السابقه الازليه ففيمما لم تكن له حاله السابقه الازليه لم يجرى الاستصحاب فلا يمكن ان يقال ان هذا الشرط قبل وجوده لم يكن مخالفا لحكم الله تعالى فبعده وجوده استصحب عدم مخالفته مع حكم الله تعالى لان كون شرط مخالفا لحكم الشرع ليس من عوارض وجود الشرط بل هى من عوارض ماهيه الشرط فماهيه الشرط ان كان مخالفا لحكم الشرع فهو مخالف له من بدو وجوده و عند تحققه لا انه بعد وجوده يتصف بانه مخالف مع حكم الشرع ككذب الذى هو مخالف حكم الشرع من بدو وجوده.

و لعل من هذا القبيل الشك فى كون المكان الذى سافر اليه مسافه شرعيه اى شك فى ان المسافه يبلغ ثمانيه فراسخ ام لا فهنا اشكل السيد البروجردى رحمه الله بانه كيف نستصحب عدم كونه ثمانيه فراسخ و الآن كما كان اى ان المسافه بين المكانين لا يكون من عوارض وجود المكانين اذ المسافه لا تتبع وجود البلدين فى الخارج.

ذكر السيد النائنى رحمه الله ثلاث مقدمات لانكار الاستصحاب الازلى^١:

١ . ر.ك: أجود التقريرات، ج ١، ص: ٤٦٥

الاولى: ان العام يقيد ثبوتا بنقيض عنوان الخاص فاذا ورد اكرم كل عالم ثم ورد لا تكرم العالم الاموى فلا يمكن ان يبقى موضوع العام باطلاقه بل لا بد ان يقيد بمن ليس باموى.

الثانية: و قد اختلف فى فهم هذه المقدمة بين المقررين ففهم السيد الخوى رحمه الله كذا:

كما ان ثبوت العرض للمحل هو اتصاف الموضوع به اى اذا قيل هذا الجدار ابيض فيحكى عن واقع نعتى و هو اتصاف الجدار بانه ابيض فكذلك حينما قيل الجدار ليس بابيض فقد اتصف الجدار بعدم كونه ابيض و هذا ما يسمى بعدم النعتى فى قبال وجود النعتى و استصحاب عدم اتصاف الجدار قبل وجود بانه ابيض لا يثبت ما هو الموضوع للحكم و هو اتصاف الجدار بانه ليس بابيض اى ان سالبه المحصله لا يثبت موجبه معدوله المحمول اذ عدم اتصاف المورد بعنوان قبل وجوده لا يثبت اتصافه بعدم العنوان بعد وجوده.

فاشكل السيد الخوى على استاذة رحمهما الله بان الاتصاف هو كون الربط بين الموضوع و العرض و ان العرض وجوده نعتى و ربطى اى يحتاج الى وجود الموضوع و اما عدمه فليس بنعتى فلا يحتاج الى وجود الموضوع لان عدم هو وهم المحض لا يحتاج الى وجود رابط بينه و بين محله اى لا يوجد اتصاف خارجى بين العالم و عدم كونه امويا نعم؛ ظاهر قضيه زيد العالم لم يكن امويا، انه كان و ليس امويا لكن هذا مقتضى ظهور اللفظى و صحت هذه القضيه ولو لم يكن زيد فاورد على هذه المقدمة ايراد الثبوتى فلا تصل النوبه الى مقام الاثبات و تحويل السالبه المحصله اى مفاد ليس الناقصه الى قضيه الاخرى كقضيه موجبه المعدوله يحتاج الى اعمال عنايه لا قرينه عليها فيكون خلاف الظاهر.

و فهم الشيخ حسين الحلى رحمه الله شيئا آخر و اعترض على السيد الخوى رحمه الله بان ما قرره ليس مقصود الاستاذ رحمه الله^١ و ما قرره الشيخ كذا:

الجزء الثانى للموضوع اى نقيض عنوان الخاص يكون بنحو ليس الناقصه و مفاد ليس الناقصه يحتاج الى الموضوع كما مفاد كان الناقصه يحتاج اليه لان التقابل بين كان الناقصه و ليس الناقصه تقابل بين الملكه و عدمها فعند عدم وجود الموضوع لا يصح مفاد كان الناقصه و ليس الناقصه.

نعم؛ ليس العنوان موجوده للمورد قبل وجوده بنحو ليس التامه اى يصح ان يقال: لم يكن امويه هذا الشخص قبل وجوده فيصح استصحابه باستصحاب عدم المحمولى فيثبت عدم امويته الآن لكن استصحاب مفاد ليس التامه يكون

^١ . ر.ك: أصول الفقه، ج ٥، ص: ١٩٢

استصحاباً لعدم المحمولي و استصحاب عدم المحمولي لا يثبت عدم النعتي الا بنحو الاصل المثبت فاستصحاب عدم وجود الامويه لهذا الشخص قبل وجوده لا يثبت انه غير الاموي الا بنحو الاصل المثبت.^١

فحينئذ لا يصح التمسك باستصحاب عدم الازلي حتى لنفي حكم الخاص لان موضوع الخاص مفاد كان الناقصه و ما يقابله مفاد ليس الناقصه.

و انا افهم من المحقق النائيني كما فهم الشيخ الحلبي رحمه الله.

و كيف كان فالمحقق النائيني رحمه الله استدل في رساله اللباس المشكوك للمقدمه الثانيه فقال: العرض نفسه كالبياض لا يشتمل على الرابطيه و النعتيه بل سنخ وجوده سنخ وجود النعتي و الرابطط و الا فماهييه العرض ماهيه المستقله فيتصور البياض بلا حاجه الى تصور محله و انما وجود العرض و عدمه نعتيان.

ان قلت: وجود البياض نعتي ككون الجدار ابيض و نقيضه عدم وجود النعتي لا عدم النعتي اذ نقيض كل شيء رفعه. قلت: لا هذا خطأ؛ عدم و الوجود كل منهما بديل عن الآخر و يعرضان على الماهيه و لكن عدم لا يعرض الوجود كما ان الوجود لا يعرض عدم فلا معنى لان تقول عدم الوجود بل الصحيح ان تقول عدم الماهيه كعدم البياض فهذا عدم للبياض مثلاً تاره يلحظ في نفسه فيقال عدم البياض فيكون عدماً محمولياً لكن استصحابه لا يثبت عدم كون هذا الجدار ابيض و تاره اخرى عدم كون الجدار ابيض او عدم البياض للجدار فهذا عدم نعتي و هذا من نعوت هذا الجدار و قبل الجدار لا تحقق له فلا حاله سابقه قبل وجود كي يمكن ان يستصحب.

الثالثه: لو تردد امر القيد بين ان يكون عدماً محمولياً او عدماً نعتياً^٢ بان لا يستظهر من الخطاب شيء فيمكن اثبات انه عدم النعتي اي يحتمل ان يقول الشارع جئني بحجر لا يوجد بياض له بنحو عدم المحمولي و يحتمل ان يقول جئني

^١ .رك: أصول الفقه، ج٥، ص: ١٨١

^٢ . و هنا كلام من الشيخ الحلبي رحمه الله لا باس ببيانه:

و هنا مبحث ينبغي الالتفات إليه: و هو أنّ لنا أموراً اصطلاحية أو واقعية ينبغي أن نتكلّم فيها، و أنّه هل بعضها راجع إلى البعض الآخر أو لا، و تلك الأمور هي قولهم: ربط السلب و سلب الربط، و قولهم: موجبة معدولة المحمول و سالبة بسيطة، و قولهم: مفاد ليس الناقصة و مفاد ليس التامة، و قولهم: عدم النعتي و عدم المحمولي، فهل الأوّل من كلّ من هذه الجمل راجع إلى الأوّل في البواقي و الثاني راجع إلى الثاني منها، ليكون مفاد الجميع واحداً، أو أنّها مختلفة.

فنقول: الظاهر اتّحاد الجملة الأولى مع الجملة الثانية، فإنّ ربط السلب عبارة عن الموجبة المعدولة المحمول، و سلب الربط عبارة عن السالبة البسيطة، و ذلك واضح.

بحجر ليس ببيض بنحو عدم النعتى يتعين الثانى بل و لو كان ظاهره فى عدم المحمولى يتعين فى ان يكون عدم النعتى للبرهان وهو:

اذا ورد فى خطاب مثلا جئنى بحجر لا يوجد بياض له فهل الحجر مطلق او مقيد بعدم النعتى او مهمل؟
و اما الاطلاق فغير معقول لاستلزامه التهافت بين الجزئين اى لا يمكن ان يقول الشارع جئنى بحجر مطلقا ابيض كان او اسود ثم قال لا يوجد بياض له.

و اما الاهمال^١ فغير معقول ايضا اذ ان تقيد الجوهر كالحجر بعدم النعتى كـ«انه ليس ببيض» مقدم رتبه على تقيده بعدم المحمولى فلا يصح ان ياخذ المولى قيد عدم المحمولى كجزء للموضوع و لا ياخذ ما هو اسبق منه رتبه اى عدم النعتى فحينئذ اهمال الجزء الاول اى الحجر بلحاظ تقيده بعدم النعتى غير معقول لانه يلزم منه اهمال الجوهر من ناحيه عدم النعتى و تقيد الموضوع بعدم المحمولى هذا يعنى ان ما هو اسبق رتبه منه صار الموضوع مهملا بالنسبه اليه و هذا غير معقول.

و اما الاهمال فهو غير معقول اى لا يصح ان ياخذ عدم المحمولى كجزء ثان لموضوع لحكم و لا يقيد الجزء الاول كالحجر بعدم النعتى اى بعدم كونه ابيض اذ الرتبه عدم النعتى سابقه على رتبه عدم المحمولى اى هذا الحجر الملحوظ اولاً بالذات فى عرضه او عدم عرضه ان يكون نعتا من نعوته فلحاظ عدم النعتى اسبق رتبه من لحاظ عدم المحمولى فيمتنع الاهمال هنا بان يهمل المولى تقييد الحجر بعدم النعتى ثم يقيده كجزء ثان للموضوع بعدم المحمولى هذا يوجب الاهمال و الاهمال مستحيل.[جلسه ٢٣]

و أمّا الجملة الثالثة: فالظاهر أنّ الجزء الأوّل ليس عبارة عن الجزء الأوّل من الجملتين السابقتين، إذ ليس مفاد ليس الناقصة راجعا إلى المعدولة المحمول و إلى ربط السلب، بل ليس مفاد الناقصة إلّا عبارة عن الجزء الثانى من الجملتين السابقتين، و أمّا الجزء الثانى من الجملة المذكورة أعنى قولهم: مفاد ليس التامة، فكأنّه أمر أجنبي عن كلّ من الجملتين السابقتين، بل هو عبارة عن عدم المطلق.

و أمّا الجملة الرابعة: فالظاهر من الجزء الأوّل منها هو أخذ عدم نعتا، فيكون منطبقا على الجزء الأوّل من كلّ من الجملة الأولى و الجملة الثانية، و أمّا الجزء الثانى منها أعنى عدم المحمولى، فإن كان المراد منه عدم المسلّط على المحمول كان منطبقا على الجزء الثانى من الجملتين السابقتين، و إن كان المراد منه عدم المطلق كان منطبقا على الجزء الثانى من الجملة الثالثة أعنى مفاد ليس التامة، و لا يصحّ أن يراد به عدم الذى يكون محمولا، لأنّه حينئذ يكون عين الجزء الأوّل من هذه الجملة أعنى عدم النعتى، فلا تحصل المغايرة بين جزأى هذه الجملة، لكن الظاهر أنّ مرادهم من عدم المحمولى هو المعنى الأوّل أعنى عدم المسلّط على المحمول الذى عرفت انطباقه على الجزء الثانى من الجملتين الأوّلتين، و بناء عليه تكون الجملة الرابعة متّحدة مع كلّ من الجملتين الأوّلتين. (أصول الفقه، ج ٥، ص: ١٨٦)

^١ . لم اجد البحث من الاهمال فى الاجود.

فالموضوع مقيد بالعدم النعتى اى الخطاب كذا جئنى بحجر ليس بابيض و معه يلغو اخذ العدم المحمولى كجزء ثان للموضوع.

لكن استشكل الاعلام:

فانكر المحقق العراقى رحمه الله المقدمه الاولى فقال: نحن نفصل بين العام و المطلق اى اذا كان الخطاب مطلقا بنحو اكرم العالم و لا تكرم العالم الاموى تم كلام المحقق النائينى رحمه الله اى يثبت من خلال خطاب المقيد تقيد موضوع خطاب المطلق بنقيض المقيد لكن اذا كان الخطاب عاما فلا اذ العام يتعرض لحكم الافراد مباشره و بعد تخصيصه بالمخصص المنفصل يكون شمول العام للافراد الباقيه تحته على نحو السابق من دون تعنون العام بنقيض الخاص فالتخصيص بمنزله موت بعض الافراد اذ التخصيص هو قطع حكم العام عن فرد المخصص و هذا القطع لا يوجب تعنون العام بنقيض العنوان الخاص.^١

و السيد الحكيم قبل مبنى استاذ المحقق العراقى رحمهما الله فى حقائق الاصول كما هو دعبه.

و لكن فى ما قاله المحقق العرقى رحمه الله تامل لان موضوع حكم العام لا بد ان يتقيد بنحو و لا يمكن ان يبقى موضوع العام و حكمه باطلاقه و لا يشمل العالم المشكوك اذا كان امويا واقعا فلا بد من ان يتقيد الموضوع بنقيض عنوان الخاص بان كان الخطاب كذا اكرم كل عالم ليس باموى او يتقيد الحكم اكرم كل عالم ما لم يكن امويا و لا اثر فى هذا الاختلاف فى جريان استصحاب الموضوعى.

و اما المقدمه الثانيه فالانصاف انه لا يتم عقلا فلا مانع من ان نقول عدم وجود النعتى للبياض اذ العدم لا يعرض على الوجود الخارجى و لكن لا مانع من يعرض على مفهوم الوجود و الوجود النعتى مفهوم منتزع عن لحاظ وجود بياض لهذا الجدار مثلا و وجود بياض هذا الجدار لم يكن ثابتا قبل وجوده فلا اشكال فى نفى وجود النعتى بحيث يكون النعتى قيذا للمنفى اى الوجود فلا اشكال عقلا فى الاستصحاب فى العدم الازلى.

نعم؛ هذا لا يقاس بما يذكر مثلا فى المنطق للسالبه بانتفاء الموضوع اى والد عيسى لا يكون عالما اذ اضافته والد الى عيسى تشعر بوجود والد له فحتى لو قال والد عيسى ليس موجودا او معدوم اذ هذا يشتمل على تهافت فالاضافه تشعر بالوجود.

^١ . ر.ك: نهاية الأفكار، ج ٢، ص: ٥٢٧

نعم؛ هنا اشكال عرفى اى ان العرف لا يرى ان عدم البياض قبل وجود الجدار مستمر الى ما بعد وجود الجدار اذا لم يصر ابيض و يرى ان عدم البياض للجدار بعد وجوده عدم آخر عرفا فالعرف يرى العدمين لا عدما واحدا و هذا هو الذى اصر عليه السيد البروجردى رحمه الله.

فلذا اذا قيل للعرف ان هذا الجدار قبل وجوده لم يكن ابيض و قال الشارع لا تنقض اليقين بالشك ابدًا فلا تنقضه، استبعده العرف و استغربه.

و اما المقدمه الثالثه فاستشكل السيد الخويى رحمه الله طبعًا بان العدم النعتى بمعنى اتصاف الجوهر به كاتصاف الحجر بانه ليس بابيض غير ممكن ثبوتًا لان العدم لا يكون وصفًا واقيا للجوهر فلا تصل النوبه الى الشك فى مقام الاثبات. و فيه تأمل اذ من الممكن ان ياخذ العدم نعتًا من نعوت الجوهر كما اعترف به بعض تلامذه السيد الخويى. و كيف كان فاورد عليها السيد الخويى رحمه الله الاشكال النقضى و الحلى و اما النقضى فهو:

هذا ياتى فى كل موضوع مركب حتى المركب من جوهرين كما اذا قيل اذا وجد زيد و عمرو فى الدار فاکرمهما فهل جوهر الاول اى وجود زيد بلحاظ وصف التقارن مع وجود عمرو مطلق او مهمل او مقيد؟ فنقول هنا جميع ما ذكره هناك فاستصحاب بقاء عمرو فى الدار الى ان ياتى زيد لا يثبت اقتران وجود زيد بوجود عمرو و الحال ان النائينى رحمه الله انكر تقييد احد الجوهرين بالاقتران مع الآخر فى الجوهرين و قال بان الماخوذ فى الموضوع واقع الوجودين لا عنوان تفرانهما.

و لا يخفى: انه ان كان مدعى المحقق النائينى ما فهمه السيد الخويى رحمهما الله فالاشكال وارد و لكن قد يستفاد من مطلبه انه خص هذا المطلب بما هو اسبق رتبه فيدعى ان التقييد بالعدم النعتى اسبق رتبه من تقييد الموضوع بالعدم المحمولى فكأن الاهمال غير ممكن فيما هو اسبق رتبه لا فى كل موضوع المركب و المثال المذكور ليس ما هو اسبق رتبه بل كلاهما فى رتبه واحده سواء قلنا بان الموضوع وجود الجوهرين او وجور احدهما مقترنا بالآخر فلا يرد الاشكال النقضى الذى اورده السيد الخويى رحمه الله.

نعم؛ يرد عليه:

اولا: لا دليل على ان العدم النعتى اسبق رتبه من العدم المحمولى اذ الاسبقية الرتبيه كالتكته العقلية لها الملاك كما ان التقدم و التأخر الرتبى لها الملاك و لا ملاك لتقدم هذا على ذاك.

ثانيا: لا مانع من اخذ ما هو متأخر رتبه فى موضوع الحكم و ترك اخذ ما هو اسبق رتبه منه و لا يمكن اجبار الشارع بهذه التفلسفات اللهم الا ان يقول المحقق النائينى رحمه الله: كان مقصودى بيان نكته العرفيه صغته بصياغه البرهانيه لكى يقبل منى و هو ان ذهن العرفى يرى تكلفا فى انتقال الشارع من اخذ القيد اسبق رتبه الى القيد المتأخر رتبه و

هذا انصافا مقبول لكن ليس معنى ذلك ما قد يوهمه كلام النائيين من ان اخذ عدم الاتصاف بالبياض ليس عرفيا فلا بد ان ياخذ الاتصاف بعدم البياض اذ العرف يرى ان المناسب ان يكون الماخوذ فى موضوع الحكم عدم الاتصاف بالبياض لا الاتصاف بعدم كونه ابيض.

و اما الحلّى فهو:

الاهمال معقول اذ هو يلحظ بلحاظ الحكم و الحكم مترتب على هذا الموضوع المركب كوجود زيد و عمرو و ليس مقسما لوجود زيد غير مقترن بعمره حتى يكون مطلقا بالنسبه اليه و ليس مهملا اى الشارع اوجب اكرام زيد و عمرو عند وجودهما فلا اهمال هنا.

و هذا متجه انصافا.

و فصل المحقق العراقى رحمه الله بين عواض الوجود فيحكم بجريانه فيها و بين عوارض ماهيه و عناوين الذاتيه فيحكم بعدم جريانه فيها و قال: مثلا لو شك فى كون شئى احمر دما فلا يصح ان يقال ان هذا لم يكن دما قبل وجوده لان ذات هذا الشئى اتصف بكونه دما ثم يوجد.

و قد ذكر السيد الحكيم فى عده مجالات من المستمسك: انه لا يجرى الاستصحاب فى العدم الازلى لهذه النكته كما قال فى بحث الكر: الكريه من عوارض ماهيه ماء الكر فالكريه تعنى مقدارا معيننا من الماء فالماء الكر يتصف فى ذاته بانه كر فقد يوجد و قد لا يوجد و هكذا انقسام الانسان الى الذكر و الانثى اى ان الانثى ذات ثبت له الانوثيه و كذا الاختيه و الخنزيره من عناوين الذاتيه و عناوين الذاتيه مما يتصف به الذات قبل وجوده فلا يصح ان يقال هذا لم يكن اختا او خنزيرا قبل وجوده.

و استشكل السيد الخوئى بانه خلط بين الحمل الاولى و الحمل الشايع فهذا اللون الاحمر اذا نظر اليه كالحمل الاولى فصح الكلام اذ ان كان دما فهو من الازل كان دما بالحمل الاولى و لكن اذا نظر بالحمل الشايع فهذا اللون الاحمر قبل وجوده لم يكن دما بالحمل الشايع كما ان هذه المرثه لم يكن اختا قبل وجودها.

و الظاهر ان السيد الصدر رحمه الله فى بحوثه فى الاصول و فى الفقه قبل هذا التفصيل و لكنه حاول ان يجرى استصحاب عدم كون هذا الحيوان المذبوح خنزيرا كى يدرجه تحت عموم «ان كل حيوان ليس بكلب و لا خنزير قابل لتذكيه» بدعوى انه لا يحتاج لاثبات هذا الى اجراء استصحاب فى العدم الازلى بل يكفى استصحاب عدم النعتى اذ العنوان العرفى للخنزير و الذئب و نحو ذلك لا ينطبق على هذا الحيوان من بدو وجوده بل لا بد من مضى مراحل لاتصاف هذا الحيوان بهذا العنوان فهذا الحيوان لم يكن خنزيرا بدو وجوده فيستصحب.

و لعله ينظر الى زمان كون الحيوان نطفه او علقه او نحو ذلك مثلا.

ان قلت: الموضوع لا يبقى في موارد الاستحالة كي يمكن ان يستصحب.

قلت: هذا خلط بين استصحاب الموضوع و استصحاب الحكم فمثلا اذا شككنا في استحالة الكلب الى الملح لا مانع من استصحاب كلبيته اذ انه كان كلبا فيستصحب لكن الممنوع استصحاب كونه نجسا حيث يقال لا يصح ان يدعى ان هذا كان نجسا ان استحاله الى الملح لانه لا يمكن الاشارة الى الملح المستحيل من الكلب و يقال هذا كان نجسا بل لا بد من يقال: هذا كان كلبا و الكلب كان نجسا كما قوله تعالى «ا لم يك نطفه من منى يمنى» صحيح فهنا ايضا يقال: انه لم يكن خنزيرا بدو وجوده اى حين ما كان نطفه.

و لكن نقول: نعم؛ يجرى الاستصحاب بلحاظ بقاءه على حال الاوليه اى انه ليس خنزيرا باستصحاب انه لم يكن خنزيرا حين كان نطفه كما لو شك في استحاله الكلب الى الملح فيقال انه كان كلبا فيستصحب او هذا لم يكن ملحا فيستصحب لكن ان يرى في الحيوان المذبوح ان حاله السابقه له عدم الخنزيريه ليس بعرفى نعم لا مانع من استصحاب بقاء كونه نطفه اذا شك فيه لكن اذا علمنا بانه تحول الى حيوان فلا يقال انه لم يكن خنزيرا اذ العرف لا يرى ذلك من حاله السابقه المتيقنه بحيث يرى شمول دليل الاستصحاب له و بقيه الكلام في محله.

و اما بالنسبه الى ما ذكره السيد الحكيم في الكر فالانصاف ان الكريه من عوارض الوجود لا عوارض الماهيه التى هى المتصف بها ذات الماهيه كقبح الظلم و امكان الانسان و زوجيه الاربعه و لو لم توجد اذ الكر هو اتصال بعض ماء الموجود ببعض آخر حتى بلغ الى حد الكر فيصح ان يقال ان هذا الماء قبل وجوده لم يكن كرا.

المختار:

لكن الانصاف ان شمول ادله الاستصحاب للاستصحاب فى لاعدام الازليه ليس بعرفى كما مر و لو سلمنا جريان الاستصحاب فى الاعدام الازليه فالصحيح ان لا نفصل بين عوارض الوجود كقرشيه المرأة و بين العناوين الذاتيه كاختيه المرأة.

و اسوأ من هذا التفصيل تفصيل آخر للمحقق العراقى حيث قال: نفصل بين ما لو كان الخطاب الشرعى هكذا: المرأة التى ليست بقرشيه تحيض الى خمسين سنه فيصح اجراء استصحاب عدم كون هذا المرأة قرشيه و بين ما لو كان الخطاب الشرعى هكذا: المرأة الموجوده اذا لم تكن قرشيه تحيض الى خمسين سنه فلا يستصحب اذ اخذ فى موضوع الحكم عدم القرشيه فى المرتبه المتأخره عن وجود المرأة فحينئذ استصحاب عدم قرشيه هذا المرأة قبل وجودها لا تثبت عدم قرشيتها فى مرتبه المتأخره عن وجودها و حتى لو قال الشارع: المرأة الموجوده اذا كانت قرشيه تحيض الس ستين سنه فلا يمكن استصحاب عدم قرشيتها قبل وجودها لنفى هذه القرشيه التى هى متأخره عن مرتبه وجود

المراه اذ تقيض قرشيته المراه فى رتبه متاخره عن وجود المراه هو عدم قرشيتها فى مرتبه المتاخره عن وجود المراه و الحال استصحب عدم قرشيتها فى مرتبه مقدمه على وجودها.

و لا يخفى ان هذه الكلمات غير تامه لا عرفا و لا عقلا اذ حتى لو كانت القرشيته ماخوذه فى مرتبه المتاخره عن وجوده المراه فنقيضها عدم هذه القرشيته المتاخره رتبه فيستصحب ذلك لا العدم المتاخر رتبه فيصح ان يقال: هذه القرشيته التى فى المرتبه المتاخره عن وجود المراه لم يكن سابقا و الآن كما كان.

قال المحقق النائنى فى لباس المشكوك: اننا لا نقع فى مشكله فى الفقه لانكار الاستصحاب فى الاعدام الازليه اذ فى مساله الشك فى قرشيته المراه نحكم بتحيزها الى ستين سنه لاصل العقلاى و هو عدم الالتحاق فى النسب مع الشك فيه.

و لعل عله الحاق صاحب العروه المشكوك قرشيتها الى غير القرشيته هذا الاصل العقلاى. لكن اثبات هذا البناء من العقلاء مشكل اذ فى ذلك الزمان كانت العشائر تتميز عن غيره و كل عشيره تحتفظ على نسبها و ان قد يوجد تزوير خصوصا الساده ثم صار اختفاء فى الانساب فلا يحرز سيره عقلايه هنا فالمساله مشكله. و قال السيد الخوئى قال: لا دليل عليه الا استصحاب العدم الازلى.

و جمع من الاعلام كالسيد البروجردى و السيد الخمينى رحمهما الله احتاط هنا فتجمع بين وظيفه المستحاضه و تروك الحائض.

و قال السيد الزنجانى حفظه الله: ان مشكوك القرشيته فى حكم القرشيته فى هذا المساله اذ تشك فى هذا الدم الاحمر الذى تراه بين الخمسين سنه الى الستين سنه حيض ام لا فتاخذ بعلاميه الحيض اى ان دم الحيض حار د هيبط و اسود و هذا احمر فيوجد فيه علامه الحيض.

و استشكل السيد الخوئى رحمه الله بان الحيض مشروط بشروط منها بلوغ المراه و عدم بلوغها الى سن الياس فمع الشك فى وجدان الدم لهذه الشرائط فيكون التمسك بدليل حيضيه الدم يكون تمسكا بالعام فى الشبهه المصادقيه.

تطبيقات:

١. اذا شك فى كليه الماء الذى وقع فيه النجس فالقائل بجريان استصباح العدم الازلى يستصحب عدم كونه كرا فهو ليس بكر و الماء الذى ليس بكر يتنجس بملاقات النجس و القائل بعدم جريانه يجرى اصاله الطهاره كالسيد الخمينى رحمه الله.

٢. اذا شك فى مائه المايح الكر الذى وقع فيه النجاسه فالقائل بجريان استصباح العدم الازلى يستصحب عدم كونه ماءا فيتنجس و القائل بعدم جريانه يجرى فيه اصاله الطهاره.

٣. اذ شك كون السمك ذا فلس فالتأمل بجريان استصحاب العدم الازلى يستصحب عدم كونه ذا فلس قبل وجوده فى الجملة.

و السيد السيستانى حفظه الله و ان قال باستصحاب الاعدم الازلى و لكن فصل هنا فيما اذا كان فى سوق الشيعة الذى ليس فيه مظنه لبيع السمكه التى لا فلس له و غيره.

و السيد الصدر و السيد الحكيم رحمهما الله اجريا استصحاب العدم الازلى هنا لكنه محل تأمل اذ انهما فضلا بين عناوين الوجود اى عوارض الوجود فيجرى فيه الاستصحاب و عناوين الذات اى عوارض الماهيه فلا يجرى و الحال ان استصحاب عدم كون السمك ذا فلس قبل وجوده استصحاب فى عنوان الذات لان وجود الفلس خارجا ليس له موضوعه بل المهم ان يكون السمك من نوع السمكه التى لها فلس و ان لم يكن له فلس بالفعل لصغرها.

٤. لو شك فى كون شخص سيدا و انه ادعى انه سيد فقال صاحب العروه لا ياتى به حق الساده و لا الزكاه اذ لا يحرز انه سيد بمجرد دعواه و هو اعترف ضمنا بانه لا يستحق الزكاه من غير السيد و اما اذا ادعى انه ليس بسيد فلا اشكال فى عطاء الزكاه لا للاعتماد على قوله بل لاصاله عدم انتسابه الى النبى او بين هاشم و استشكل السيد البروجردى و السيد الخمينى رحمهما الله بان هذا الاصل مبنى على استصحاب العدم الازلى وهو باطل.

و بما ان صاحب العروه ايضا لا يقول بجريان استصحاب العدم الازلى فلعله يعتمد على دعوى الشيخ الانصارى فى بحث الحيض من ان اصله عدم الانتساب الى قبيله مما اتفق عليه الفقهاء و يدعى المحقق النائينى ان دليله بناء العقلاء كما مر.

٥. لو شك فى كون شخص فقيرا كى يمكن ان يعطى اليه الزكات فقال السيد الخوئى فيستصحب انه لم يكن مالكا لمؤنه سنته قبل وجوده فيستصحب و لم يكن قبل وجوده غنيا فيستصحب عدم غناه فيجوز اعطاء الزكاه اليه.

و السيد السيستانى حفظه الله و ان كان من القائلين بالاستصحاب فى العدم الازلى لكن قال هنا: استصحاب عدم الغناء لا يثبت انه فقير فى من يشك فى بدو وجوده انه فقير و موضوع اعطاء الزكات هو الفقير.

دوران الامر بين الرجوع الى العام و استصحاب حكم الخاص:

اذا ورد فى خطاب اكرم كل عالم و فى خطاب آخر لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة ففى يوم السبت يشك فى انه يستمر حرمه اكرامه لاستصحاب حكم الخاص او يجب اكرامه لعموم العام.

و لا يخفى: انه ذكر فى البحوث و يظهر من كلمات السيد الخوئى رحمهما الله ان مساله الاستغناء عن المؤنه من تفرعات هذه المساله اذ هناك عموم و هو: الخمس فى كل فائده و خرج عنه الشئ فى رمن كونه مؤنه و بعد ما

خرج عن كونه مؤونه فشك في بقائ حكم الخاص اى عدم وجوب الخمس او عموم العام اى وجوب الخمس فى كل فائده.^١

لكن هذا لا يرتبط بهذه المساله اذ هنا عنوان عام يجب خمسه اى الفائده و عنوان خاص اى المؤونه خصص من وجوب الخمس و اذا ارتفع عنوان الخاص فتغير بعنوان العام فيجرى حكم العام من وجوب الخمس الا اذا كان وجه آخر لعدم تعلق الخمس به كظهور دليل الخمس فى حدوث الخمس بحدوث الفائده لا بقاءه ببقائه كما انه اذا ورد فى خطاب اكرم كل عالم و ورد فى خطاب منفصل لا تكرم العالم الفاسق و زيد كان العالم ثم صار فاسقا ثم تاب و صار عادلا فلا شك فى ان العموم يشمله اذ زيد لا يخصص بعنوانه بل خصص عنوان كلى كان منتبها على زيد فيرتفع عنه. فالبحث فى ما اذا خصص العام بفرد فى زمان معين فشك فى بعد زمان الخاص كما اذا ورد فى خطاب اكرم كل عالم و فى خطاب آخر لا تكرم زيدا العالم يوم الجمعة.

فصل الشيخ رحمه الله بين كون الزمان ظرفا للعام او قيد له بحيث كان كل آن فردا مستقلا للخطاب العام فاذا كان الزمان قيذا فقد خرج فرد من افراد العام فيشمل العام ما عداه من افراده لجريان اتصاله العموم الافرادى ففى هذا المثال خرج زيد فى يوم الجمعة عن دليل وجوب اكرام العلماء فى كل يوم و اكرام السبب فرد آخر لذلك العام فتجرى فيه اتصاله العموم الافرادى و لكن اذا كان الزمان ظرفا للخطاب العام كـ«اكرم العلماء دائما» فهنا لو خصص زيد ولو فى يوم الجمعة فسقطت اتصاله العموم الافرادى بالنسبه الى زيد و بعده لا يبقى موضوع للتمسك بالعموم الازمانى بالنسبه اليه لان العموم الازمانى فى طول العموم الافرادى فلا بد ان يشمل العام هذا الفرد لكى يشمل جميع ازمته. لكنه ليس بصحيح لانه لا وجه للالتزام لسقوط العموم الافرادى بالنسبه الى زيد حتى فيما يكون الزمان ظرفا للعام اذ الدليل قام على تقييد الاطلاق الاحوالى بالنسبه الى زيد فلا يسقط العموم الافرادى بالنسبه الى زيد بل قيد شمول خطاب العام لجميع احواله و ازمته.

قبل صاحب الكفايه هذا التفصيل بتغيير ما و قال:

اذا كان الزمان ظرفا فان اخرج عنه فرد من اول زمانه بعد مضى زمان المتيقن لا باس بالرجوع الى العام لانا نثبت حكما واحدا مستمرا بالتاخير.

^١ . هذا لفظه: كما إذا دل دليل على وجوب الخمس فى كل فائدة خرج منه بالتخصيص ما يكون مؤونه للشخص و لعياله فكان ربح ما مؤونه إلى مدة ثم خرج عن كونه مؤونه لانتفاء حاجة الشخص إليه فهل يرجع فيه إلى عموم العام فيجب تخميسه أم استصحاب حكم المخصص؟ (بحوث فى علم الأصول، ج ٣، ص: ٣٥١)

المختار:

هنا يرجع الى العام سواء كان الزمان ظرفا او قيدا كما عليه السيد الخوئي رحمه الله اذ مقتضى اصاله العموم الحجة بنظر العقلاء كون العام مرجعا لكونه اماره و لا يرفع اليد عنه الا بحجة الاقوى و المفروض ان خطاب المخصص لا يشمل الا زمانا معيننا فكتفى به.

و لازم تفصيل الشيخ رحمه الله ان يسقط اصاله العموم بنسبه هذا الفرد حتى قبل زمان العلم بالتخصيص اى لا يمكن الرجوع بالعام حتى بنسبه الى يوم الخميس فى المثال المذكور من «لا تكرم زيدا العالم فى الجمعه» اذ عليه سقط رأسا اصاله العموم بالنسبه الى زيد.

الخلاف فى تفسير كلام الشيخ رحمه الله:

وقع الخلاف فى تفسير مراد الشيخ رحمه الله فذكر المحقق النائيني رحمه الله ان ظاهر كلامه فى الرسائل دون المكاسب ان المراد بظرفيه الزمان كون العام دالا على حكم واحد مستمر فى كل فرد كعموم اوفوا بالعقود فانه يشمل كل فرد من افراد البيع و لكن يرشدنا الى حكم واحد مستمر و هو لزوم البيع اى هذا البيع له حكم واحد مستمر و هو اللزوم و بيع آخر له حكم واحد مستمر و هكذا و اذا خصص بيع الغبن و خرج عن عموم الخطاب الدال على لزوم الوفاء بالعقد و ان كان قدر المتيقن عدم لزوم بيع الغبن بعد علم المغبون بالغبن و قبل مضى زمان الفوريه و لكن بعده لا يمكن الرجوع الى عموم اوفوا بالعقود لانه دل على حكم واحد فى كل بيع و خرج بيع الغبن من هذا الحكم الواحد فلا بد من استصحاب حكم بيع الغبن من الجواز و ان المراد بقيديه الزمان كون الحكم انحلاليا فاكرم كل عالم حيث يدل على وجوب اكرام كل عالم فى كل يوم فهو حكم انحلالى.

و السيد الخوئي اصر على هذا التفسير و ان لم يقبل هذا التفصيل.

ولكن هذا خلاف كلمات الشيخ الانصارى اذ انه مثل لظرفيه الزمان بامثله غير المناسب لحكم الوحداني المستمر كدليل تحريم فعل مثل التكبر للمومن اذا خرج عنه التكبر مع المتكبر و المقدر المتيقن منه التكبر مع المتكبر حينما يتكبر ففيما اذا لم يتكبر لا يمكن الرجوع الى العموم من «يحرم التكبر على المومن» اذ الزمان ظرف له بخلاف ما لو قال «يحرم التكبر على المومن فى كل آن» فيكون الزمان قيدا له و لا يخفى ان تحريم فعل ظاهر فى الانحلال و كذا مثل لضرفيه الزمان بـ«تواضع للناس» و ظاهره انحلاليه اى فى كل آن يجب التواضع.

كذا صاحب الكفايه الذى قبل تفصيل الشيخ يصرح بانه لا يقدح فى وحده الحكم تعدد طاعته و معصيته فالمراد بوحده الحكم وحده الخطاب الدال على الحكم اى لا يدل الخطاب على كون الزمان ملحوظا فيه بحيث يكون كل آن فردا مستقلا للخطاب العام كقوله اكرم العلماء فى كل يوم اذ كل يوم فرد مستقل هنا صار الزمان قيدا و لكن لو كان مفاد

الخطاب عدم قيديه الزمان كما لو قال اكرم العلماء دائما او تواضع للناس او يحرم التكبر على المومن بحيث لم يلحظ كل آن من الآنات فردا مستقلا للخطاب العام يكون الزمان ظرفا له.

قال السيد الزنجاني رحمه الله: لا يحرز بناء العرف على الرجوع على العام سواء كان الزمان ظرفا للعام او قيذا له اذ العرف يشك حينما يخصص فرد من العام في ان يكون العموم بنحو التغليب فلم يلحظ هذا الفرد و فرض كالمعدوم او يكون بنحو العموم و يكون العرف هنا المتحيرا.

و لكن هذا غير تام اذ العقلاء يحتجون بالعام.

الاستثناءان عن مرجعيه العام:

السيد الخوئي رحمه الله استثنى عن مرجعيه العام موردين:

١. اذا كان مفاد دليل العام حدوث الحكم بحدوث الموضوع فاذا نفى دليل المخصص هذا الحكم في فرد فلا يمكن التمسك لاثبات وجود الحكم في زمان المتأخر عن حدوث الموضوع بالرجوع الى العام لان العام لا يدل على ثبوت الحكم في زمان المتأخر عن حدوث الموضوع الا بنحو الدلاله الالتزاميه اى لازم حدوث الحكم بحدوث الموضوع هو بقاء الحكم ببقاء الموضوع ولكن اذا دل دليل في فرد ان الحكم لم يحدث بحدوث الموضوع فلا دليل على ثبوت الحكم في زمان المتأخر عن حدوث الموضوع كـ«الماء اذا لاقى النجس تنجس» فان ظاهره حدوث النجاسه بحدوث الملاقات فلو نفى ذلك في ماء كماء الكر او الجارى و لم يكن لدليل المخصص اطلاق الزمانى فلا يمكن الرجوع الى العام لاثبات نجاسه هذا الماء بعد مضي ساعه من الملاقات لان ذلك العام لم يدل الا على حدوث النجاسه بحدوث الملاقات و قد نفى ذلك بدليل المخصص.

٢. اذا دل الدليل على كون الحكم واحدا مستمرا كما اذا دل دليل العام على اثبات الوجوب المستمر لاکرام كل عالم فاذا ورد مخصص في مورد كزيد العالم فدل على عدم وجوبه يوم الجمعة فلا يمكن التمسك بالدليل العام لاثبات وجوب اكرامه في يوم السبت اذ لم يدل الدليل العام الا على وجوب واحد مستمر بمفهومه الاسمى و اذا التزمنا بوجوب اكرامه في يوم السبت و قد كان يجب اكرامه في يوم الخميس فلا يكون الوجوب واحدا مستمرا.

و لا بأس بما ذكره.

دوران الامر بين التخصيص و التخصص:

اذا دار الامر بين التخصيص و التخصص فله مثالان:

مثال الاول: اذ ورد فى الخطاب يجب اكرام كل عالم و ورد فى خطاب منفصل لا يجب اكرام زيد و كان هناك زيدان زيد العالم و زيد الجاهل فشك هل هو اى من لم يجب اكرامه زيد العالم كى يكون الخطاب المنفصل تخصيصا للعام او هو زيد الجاهل؟

ذهب المحقق النائيني رحمه الله الى انه تجرى اصاله عدم التخصيص فى هذا دليل العام فيثبت ان زيد العالم واجب الاكرام و من لم يجب اكرامه هو زيد الجاهل.

و اشكل السيد الخوئى رحمه الله بان هذا تمسك بمداليل الالتزامى للعموم و لم يثبت بناء العقلاء على حجية مثبتات اصاله العموم اذ الامارات كالاصول العمليه فى عدم حجية مثبتاتهم الا اذا احرز بناء العقلاء على حجية المثبتات و اللوازم.

نعم؛ بما ان العموم حجه الا اذا قام دليل اقوى عليه و لم يقم هنا فيجب العمل بالعموم فيجب اكرام زيد العالم لكن هذا لا يثبت ان من لا يجب اكرامه هو زيد الجاهل.

و لكن لانصاف التفصيل بين الامارات فان الامارات الحكائيه كاصاله العموم التى مرجعها الى اصاله الظهور فبناء العقلاء جار على حجية مثبتاتها كما فى الاقارير و ان الامارات غير الحكائيه كفائده الفراغ بناء على اماريتها فلا يحرز بناء العقلاء فحجيتها.

مثال الثانى: اذا ورد اكرم كل عالم و علمنا بخروج زيد المعين اى غير المردد منه و شك فى ان زيد عالم كى يكون خروجه من العام بالتخصيص او خارج كى يكون خروجه منه بالتخصص.

قال الشيخ الانصارى رحمه الله: لا مانع من التمسك باصاله عدم التخصيص لاثبات ان الخارج خروجه تخصصى اى ليس من افراد العام.

فكانه تمسك بظهور خطاب العام فى عكس النقيض اى ظاهر «كل عالم يجب اكرامه» من لم يجب اكرامه فليس بعالم و بما ان زيدا لم يجب اكرامه فهو ليس بعالم و هذا هو المسمى بجريان عدم التخصيص لاثبات التخصص.

و اورد عليه الاعلام بعده اشكالات:

١. ما اورده المحقق العراقى رحمه الله من ان دليل العام ناظر الى جعل و ليس ناظرا الى وجود موضوعه او عدم وجود موضوعه فى الخارج و لاجل ذلك لا يمكن اثبات ان زيدا عالم بخطاب اكرم كل عالم لان الخطاب لا يتكفل الا ببيان كبرى الجعل فكيف يتكفل العام لبيان ان هذا ليس بعالم.

و هذا غريب من هذا المحقق الكبير اذ و ان كان عدم تكفل الجعل لبيان وجود موضوعه و ان خطاب العام لا يتكفل الا ببيان كبرى الجعل صحيحا لكن ليس المقام من هذا القبيل اذ من يقول بالتخصيص فيقول بان الجعل الذى دل عليه

العام قيد في مقام الثبوت و اريد من هذا الدليل العام كبرى جعل المقيد اى وجوب اكرام كل عالم الا زيدا و من يقول بالتخصص يرفض تقيد الجعل باصالة العموم و لازم ذلك ان يكون عدم وجوب اكرام زيد لاجل عدم كونه عالما.

٢. ما اورده صاحب الكفايه رحمه الله من ان بناء العقلاء على اجراء الاصول اللفظيه عند الشك في مراد المولى فاذا علمنا بمراده و شككنا في كفييه ارادته فليس بناء العقلاء على اجراء الاصول العمليه هنا.

و اشكل السيد الصدر رحمه الله بان الظاهر من العام هو عكس نقيضه كما انه في كل جوز مدور ظاهره كل ما ليس بمدور فليس بجوز و هذا الظهور حجه عند العقلاء و لا يمكن التفكيك بين الظهورات كى يكون احدها حجه و آخر غير حجه اذ المرتكز العقلاني لا ينشأ من تعبد من رئيسهم بل ينبسق عن مرتكز من ضميرهم.

نعم؛ اذا كان الخاص على نحو القضية الحقيقيه اى لا تكرم زيدا سواء كان جاهلا او عالما فيكون معناه لا تكرم زيدا و ان كان عالما فاطلاق دليل الخاص يقدم على عموم دليل العام خلافا لما اذا كان الخاص على نحو القضية الخارجيه. و لكن هذا الكلام غريب لصاحب البحوث اذ و ان كان ظاهر خطاب العام عكس نقيضه بالالتزام لكن ما ادعاه من ان الظهور يستدعى حجييه العقلانيه لا وجه له فاعل بناء العقلاء على حجييه الظهور في كشف مراد المتكلم لا اكثر فاذا كشف المراد من وجوب اكرام كل عالم و عدم وجوب اكرام زيد فظهور خطاب العام في عكس نقيضه من ان من لا يجب اكرامه فليس بعالم قد لا يكون متبعا عند العقلاء.

و لعل النكته ان العقلاء يعملون وفق العموم لاجل غلبه العقلانيه في ان كل مراد استعمالى للمتكلم فهو مراد جدى له و اما اذا علم مراد الجدى للمولى فهل الغلبه فيه على انه لا يكون مرادا استعماليا؟ هذا اول الكلام.

بل لنا ان نقول ان عمل العقلاء و ان لم يكن جزافا لكنه يتبع المصالح العامه و قد ذكر نفسه في بحث الشهر: انه قد تكون الشهره واجده لنفس الكاشفيه النوعيه الموجوده في خبر الثقة لكن العقلاء اكتفى بحجييه خبر الثقة لانه كان وافيا بمقاصدهم و لم يبنوا على حجييه الشهره و ان كانت الشهره واجده لنفس الدرجه الكاشفيه التى توجد في خبر الثقة.

و لو سلمنا ما ذكره من حجييه ظهور خطاب العام في عكس النقيض فنقول: ئد لا موجب لرفع اليد عن هذا الظهور المعبر على راىكم اذ اطلاق الخاص فرع ان لا يعلم المولى بحال زيد و الا فلو علم حاله فلا ينعقد ظهور للخاص و هنا نحتمل دائما في حق المولى حينما صدر خطاب الخاص انه احرز ان خروجه عن العام تخصصى او تخصيصى و لا يوجد فرض نحرز ان المولى لم يتضح له حال زيد.

نعم؛ ان كان العنوان عنوانا قد يعرض على المورد في المستقبل فالمولى بما هو المولى لا يعلم بان زيدا في المستقبل يصير عالما ام لا فبلحاظ ان زيدا في المستقبل قد يصير عالما تكون النسبه بين الخطابين عموما و خصوصا من وجه

اذ خطاب العام يشمل زيدا و غيره و خطاب الخاص يشمل حاله العلم و غيره فيخرج من كونه خطابا خاصا و انما نقصد من خطاب الخاص لحاظ حال الفعلى لفرد الخاص و المولى يعلم حال فعلى هذا الفرد و لا اقل من احتماله. نعم؛ لو فرض فرض خيالى لا مصداق له لا فى الفقه و لا فى الاصول من ان المولى صدر خطاب الخاص اى لا تكرم زيدا و هو لا يعلم حاله الفعلى فيقدم على العام و ان كان النسبه بينهما عموما و خصوصا من وجه اذ ظهور ان النهى عن اكرام زيد فى النهى عنه مطلق و ليس معلقا على كونه جاهلا يكون اقوى من ظهور خطاب العام لان خروج الفرد من الخطاب العام امر متعارف و اما بيان حكم المعلق لا المقيد بنحو المطلق ليس بعرفى فلا يقال جاء زيد من السفر و اريد ان كان اول الشهر فقد جاء من السفر فليس بعرفى ان يقال لا تكرم زيدا و اريد منه ان كان جاهلا فلا تكرمه. المختار:

فلا يجوز التمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص.

نكتة: هذا بحث مهم قد اشتبه على بعض الاعلام اذ انهم ادعى انهم تمسكوا بالعموم و لكنه تمسك باصالة عدم التخصيص لاثبات التخصيص كما استدلل السيد الخمينى قدس سره بروايه اسحاق بن عمار: «قال أمير المؤمنين صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ، لِشُرَيْحٍ: يَا شُرَيْحُ قَدْ جَلَسْتَ مَجْلِسًا لَا يَجْلِسُهُ إِلَّا نَبِيٌّ أَوْ وَصِيٌّ نَبِيٍّ أَوْ شَقِيٌّ» فقال بعد ما ثبت جواز القضاء للفقهاء بما انه ليس نبيا و لا شقيا فيعلم انه وصى النبي و بما ان وصى النبي اطلق عليه فله كل ما ثبت للنبي من ولايه العامه.^١

ولكن فيه تأمل:

١. هذا تمسك بالعام فى دوران الامر بين التخصيص و التخصص اذ مفهوم هذا الحديث انه يجلس فى هذا المنصب النبي او وصى النبي او الشقى دون غيرهم و اذا لم يكن الفقيه نبيا و لا شقيا فلا بد من القول بانه وصى النبي و الا يلزم تخصيص هذا العموم.

٢. من الواضح جدا ان البحث فى المقام يختص بما اذا كان الامر دائرا بين التخصص و التخصيص بمخصص المنفصل و اما اذا كان الامر دائرا بين التخصص و التخصيص بمخصص المتصل اللبى فلا معنى لدعوى ظهور خطاب العام فى عكس النقيض اذ لم ينعقد ظهور فى عكس النقيض لاتصاله بهذا المخصص المتصل اللبى و فى هذا الحديث فمن الواضح لدى المشرعه جواز تصدى الفقيه للقضاء اذ لم يكن للنبي و الامام عليهما السلام مجال لان يتصديا بانفسهما لامر القضاء بل ينسبان شخصا آخر للقضاء.

^١ . ر.ك: ولايت فقيه (امام خمينى)؛ ص: ٧٥

٣. فلو سلمنا دخول الفقيه فى وصى النبى فالمراد منه وصى النبى فى امر القضاء اذ من البعيد ان يفهم من هذا الحديث ان كل فقيه سلطان و ملك كى يفهم منه ان زواره ملك و كذا محمد بن مسلم و كذا آخرون اذ وصى العام هو السلطان من قبل الله و النبى.

الفحص عن المخصص المنفصل:

ذهب المشهور بل المتسالم عليه وجوب الفحص عن المخصص المنفصل عن العمومات فى الكتاب الو السنه. و لا يخفى: ان المراد من الوجوب ليس وجوب التكليفى النفسى بل انه بمعنى الوجوب الشرطى اى شرط حجيه العام بما بعد الفحص و اليأس عن الظفر بمخصص المنفصل فى معرض الوصول او الوجوب الطريقي بمعنى الامر بالفحص بداعى تنجيز الواقع كما يقال فى الامر بالتعلم ان وجوبه مولوى طريقى. و كيف كان فقد استدل على وجوب الفحص بعده امور:

١. ما ذكره جماعه منهم السيد الخوئى من ان العقل يستقل بان وظيفه المولى ليست الا تشريع الاحكام و اظهارها على المكلف بطريق المتعارف فلا يجب ايصال الخطابات الى كل فرد من مكلفين فيستقل العقل بكون وظيفه العبد الفحص عن تلك الخطابات و مضافا لحكم العقل فقد دل على هذا الحكم ما ورد فى كتاب و السنه من الامر بالتعلم فانه يدل على وجوب تعلم خطابات الشرعيه كقوله تعالى فاسالوا اهل الذكر و كآيه النفر و معتبره مسعده بن زياد التى فيه فهلا تعلمت حتى تعلم و كطلب العلم فريضه على كل مسلم.

و نتيجة هذا ان حجيه العام مشروطه بعدم المخصص المنفصل فى معرض الوصول و هذا الشرط لا يحرز الا بعد الفحص و اليأس.

و لكن فيه تامل اذ حكم العقل ليس الا تحصيل الحجه على الحكم الشرعى و عدم جريان برائه العقليه فى الشبهات الحكميه قبل الفحص فلو لم تكن حجيه العموم مشروطه فى حد ذاتها بالفحص عن المخصص المنفصل فقد حصل الحجه هنا و كذا وجوب التعلم فالتمسك بما دل على لزوم التعلم عقلا او شرعا تمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه اذ يفهم من الدليل ان تحصيل الحجه واجب و تعلم العام بدون تعلم المخصص المنفصل ليس تحصيلاً للحجه^١ اول الكلام لاجل ذلك ترى ان العوام الذى يجب عليهم تحصيل الفتوى اذا راى فى رساله العمليه عموما يعمولون عليه بلا فحص فى المخصص المنفصل.

^١ . لعل فى التعبير تسامح اذ لا يقال: ان هذا اى تعلم العام قبل تعلم المخصص المنفصل حجه كى يقال هذا تمسك بالعام من ان تحصيل الحجه واجب فى الشبهه المصداقيه بل يقال هذا ليس بحجه.

٢. العلم الاجمالى بوجود المخصصات فى كتب المعبره يوجب تنجز هذه المخصصات و تساقط اصاله العموم فى العمومات و لا يمكن التفصى عن هذا العلم الاجمالى الا بالفحص و اليأس عن الظفر بالمخصص المنفصل فى الكتب المعبره.

اشكل عليه بان هذا العلم الاجمالى اذا وجد مقدار من المخصصات فى زمن الاستنباط فينحل العلم الاجمالى فبعد مضى هذا الزمان لا يجب الفحص و الحال ان المتمسك بهذا الدليل التزم بوجود الفحص حتى بعده.

و اجاب عن هذا الاشكال المحقق النائنى و المحقق العراقى رحمهما الله:

١. المحقق النائنى رحمه الله اجاب بانكار الانحلال و قال: ما دام لم يقرء كتب المعبره الى آخره فلا ينحل العلم الاجمالى اذ العلم الاجمالى الذى له علامه لا ينحل بالظفر بمقدار من المعلوم بالاجمال كما اذا كتب اسماء الدائنين فى دفتر و هو بعيد منا فلا ينحل العلم الاجمالى من وجوب اعطاء دين الدائنين باعطاء دين قدر المتيقن منهم و لا بد من الرجوع الى الكتاب و هنا للعلم الاجمالى علامه و هى وجود المخصصات المسجله فى كتب المعبره.

لكن اشكل السيد الخوئى رحمه الله بالاشكالين:

الاول: اذا كان العلم الاجمالى الذى له علامه مرددا بين الاقل و الاكثر فعدم الانحلال العلم الاجمالى مستحيل بعد العلم بانطباق ذلك العنوان الذى له علامه على هواء و هم القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال فلو ضاع ذا الدفتر فلا يجب الاحتياط غايه الامر وجوب الفحص بارتكاز العقلاء على لزوم الفحص.

و هذا الاشكال تام جدا

الثانى: حتى لو لم يكن العلم الاجمالى الذى له علامه مرددا بين الاقل و الاكثر فلا اشكال فى انحلال العلم الاجمالى حكما لا حقيقه كما لو علمنا بنجاسه اناءه زيد المردد بين الانائين ثم علمنا بان الاناء الشرقى نجس فالعلم الاجمالى لا ينحل حقيقه و لكن لا مانع فى جريان اصاله الطهاره فى الاناء الغربى لانه بعد العلم بنجاسه الاناء الشرقى يصير بلا معارض فى الاناء الغربى فينحل العلم الاجمالى حكما.

لكن فيه تامل ذكرنا فى بحث الاشتغال فلا نتعرض له هنا.

٢. المحقق العراقى اجاب بان العلم التفصيلى لا يوجب انحلال العلم الاجمالى ابدأ الا فى مورد واحد و هو ان يعلم بانطباق عنوان المعلوم بالاجمال على عنوان المعلوم بالتفصيل كما لو علمنا بنجاسه اناء زيد الذى هو مردد بين الانائين ثم علمنا ان اناء زيد هو الاناء الشرقى و فى غير هذا المورد لا ينحل كما اذا علمنا بنجاسه اناء زيد الذى هو مردد بين الانائين ثم علمنا ان اناء النجس هو الاناء الشرقى هنا لا ينحل بل يوجد لدينا علمان علم بنجاسه احدهما و علم بنجاسه الاناء الشرقى و كل منهما نافذ.

نعم لو كان حدوث العلم التفصيلي مقارنا لحدوث العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي و ان كان موجودا حقيقه لكنه منحل حكما اى لا يتنجز اذ العلم الاجمالي فى هذا الفرض لا يصلح للمنجزيه لتآثره مع منجز تفصيلي فى احد اطرافه و المعلوم التفصيلي مقدم رتبه و اما اذا تاخر العلم التفصيلي عن العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي لا ينحل لا حقيقه و لا حكما لانه صالح للمنجزيه حين حدوثه فى كل من الطرفين.

وان قلت: هذا غريب لانه بعد العلم التفصيلي ينحل العلم الجمالي و لذا لا يمكن فعلا ان نقول اما هذا الاناء نجس او ذاك بل لنقول الاناء الشرقى نجس قطعا و الاناء الغربى مشكوك نجاسته.

يقول صاحب الاضواء و الآراء دفاعا عن المحقق العراقى: العلم الاجمالي لا ينحل بالعلم التفصيلي كما لو اخبرك معصوم بوجود انسان فى المسجد و اخبر معصوم آخر بوجود انسان طويل فى المسجد فلا يعلم انطباق هذا العنوان اى انسان الطويل على عنوان المذكور فى خبر المعصوم الاول فلعله كان فى المسجد مضافا الى الانسان الطويل انسانا قصيرا فهنا العلم الاجمالي بوجود مخصصات فى الكتب المعتبره لا ينحل بالعلم التفصيلي بالخصصات. و لكن فيه اشكالان الاشكال المبنايى و الاشكال البنائي:

١. الاشكال المبنايى: انه اذا لم يكن للعلم الاجمالي عنوان كما فيما نحن فيه اذ المخصص المنفصل لا عنوان و لا علامه له فليس منشأ العلم بالجامع فقط بل هو و التردد بين افراده بنحو قضيه مانعه الخلو اى تطبيق العلم الاجمالي على احد الطرفين ترجيح بلا مرجح فاما هذا نجس ام ذاك مثلا فاذا رجح احد الطرفين بالعلم التفصيلي فانحل العلم الاجمالي لاضمحلال منشأ العلم الاجمالي.

و لا ينقضى عجبى من صاحب كتاب الاضواء و الآراء كيف التبس عليه الامر.

٢. لو سلمنا وجود عنوان للعلم الاجمالي كما لو كان عامان اكرم كل عالم و اكرم كل هاشمي و يعلم بصدور المخصص المنفصل من الامام الصادق عليه السلام و هذا علم اجمالي معنون بصدوره من الامام الصادق عليه السلام و يعلم بصدور المخصص المنفصل للخطاب الاول اى اكرم كل عالم من معصوم مردد بين الائمه عليهم السلام فنقول انا قد ذهبنا فى الاصول فى بحث قاعده الاشتغال الى ان العقلاء يلغون خصوصيات غير الدخيله فى التنجيز و يكتفون بالمقدار الممحض من العلم الاجمالي الذى هو ماثر فى التنجيز فاذا علم بوجود قطره دم فى احد الانائين ثم علم بوجود قطره فى الاناء الشرقى فينحل العلم الاجمالي و ان يحتمل ان يقع قطره دم فى الاناء الغربى غير القطره الواقعه فى الاناء الشرقى اذ الموجب للتنجيز هو كون احدها نجسا فيلغون العقلاء و العقل الفطرى الخصوصيات الاخرى من التعنون بما وقع فيه قطره الدم و كذا هنا اذ لا خصوصية فى كون مخصص منفصل صادرا عن الامام الصادق عليه

السلام او معصوم آخر فاخذ عنوان الصدور عن الامام الصادق عليه السلام لا خصوصية له في موضوع التنجيز ابدا و اذا الغى هذا العنوان فيكون المعلوم بالاجمال بلا عنوان فينطبق على عنوان المعلوم بالتفصيل قطعاً^١.
و صاحب البحوث قبل مبنى المحقق العراقي رحمهما الله من عدم انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي اذا كان معنونا بعنوان خاص ولكن ورد عليه اشكالان مبنائيان:
الاول: هذا يختلف عن مثال تنجس اثناء زيد المردد بين الانائين ثم علم بنجاسه الاناء الشرقي اذ نكتته منجزية العلم الاجمالي بالنجاسة احد الامرين:

أ: تعارض الاصول اى اصاله الطهارة في الاناء الشرقي في الساعه السابقه على العلم التفصيلي بنجاسته يعارض مع اصاله الطهارة في الاناء الغربي مطلقا اذ مقتضى جريان اصاله الطهارة موجود في كلا الانائين ولكن هنا لا مقتضى لجريان اصاله العموم في هذا العام الذي يوجد واقعا مخصص منفصل معلوم بالاجمال له اذ موضوع اصاله العموم هو العام الذي ليس مبتلى بمخصص منفصل واصل تفصيلا كان او اجمالا و العام الاول الذي علم تفصيلا بوجود المخصص المنفصل فيه مبتلى بالمخصص المنفصل الواصل اذ قبل العلم التفصيلي فهو مبتلى بالمخصص المنفصل الواصل اجمالا و بعده مبتلى بالمخصص المنفصل الواصل تفصيلا فلا مقتضى لجريان اصاله العموم فيه فلا معارض لاصاله العموم في العام الثاني ولكن في مثال تنجس الانائين فموضوع اصاله الطهارة هو الشك و الشك موجود في كلا الانائين في الاناء الشرقي في الساعه الاولى و في الاناء الغربي مطلقا فتعارضاً تساقطا فوجب الاجتناب من الاناء الغربي مطلقا.

ب: ما ذكره المحقق العراقي رحمه الله من انه تنجز الاناء الشرقي مستند الى العلم الاجمالي قبل العلم التفصيلي بنجاسته فالعلم الاجمالي صلح للمنجزيه على اى تقدير فتنجزت نجاسه الاناء الغربي به ايضا و لكنه لا ياتى في المقام ايضا اذ من الاول العام المبتلى بالمخصص المنفصل الواصل اجمالا لا مقتضى لجريان اصاله العموم فيه اذ نفس ذلك

^١ . السيد الخميني رحمه الله ذهب الى ذلك في الاصول و عبر عنه بان هذه العناوين ليست موضوعه للآثر الشرعي اى عنوان وقوع القطره ليست موضوعا للآثر الشرعي لكن انا اقول حتى لو كان العنوان موضوعا للآثر الشرعي و لا يكون موضوعا للتنجيز فينحل اى الملاك عدم كونه موضوعا للتنجيز لا للآثر الشرعي و الفرق بين هذين التعبيرين يفهم من هذا المثال: علم بوقوع قطره دم في احد الثوبين ثم علم بوقوع قطره بول في الثوب الشرقي فكون الثوب ملاقيا للبول له اثر شرعي و هو الغسل مرتين فلا ينحل العلم الاجمالي على مبنى السيد الخميني رحمه الله و لكنه ليس دخيلا في موضوع منجزية العلم الاجمالي اذ المهم للمنجزيه هنا النجاسة و لا خصوصية للتنجيز بين التنجس بالبول او الدم فينحل العلم الاجمالي. من الاستاذ حفظه الله

المخصص المنفصل الواقعي منجز للعام الاول فهذا العلم الاجمالي مبتلى من الاول بمنجز تفصيلي و هو المخصص المنفصل الموجود في العام الاول فاختلف المقامان.

لكن فيه تامل اذ المفروض ان الشهيد الصدر قبل مدعى المحقق العراقي رحمهما الله في مثال العلم بالمخصص المنفصل الصادر عن الامام الصادق عليه السلام اجمالا من عدم الانحلال فالعام الذي هو المبتلى بالمخصص المنفصل الصادر عن الصادق عليه السلام ليس موضوعا للحجية و يحتمل انطباق هذا الامر على العام الآخر اى العام الثانى و هذا اى العلم الاجمالي بالمخصص المنفصل الصادر عن الصادق عليه السلام يوجب عدم جريان اصله العموم في العام المبتلى بالمخصص المنفصل الصادر عن الامام الصادق عليه السلام الواصل اجمالا فيكون العام الآخر اى العام الثانى شبهه مصداقيه لهذا العام الذى لا تجرى فيه اصله العموم فكيف ادعى ان هذا العام الثانى مجرى لاصله العموم جزما؟ و المنجز للمخصص المنفصل في العام الاول قبل العلم التفصيلي هو العلم الاجمالي فالعلم الاجمالي صالح للمنجريه.

الثانى: اذا كان العامان الزاميان كاكرم كل عالم و اكرم كل هاشمي و كان الخاص المعلوم بالتفصيل و الاجمال ترخيصيا كلا يجب اكرام زيد العالم و لا يجب اكرام عمرو الهاشمي و يعلم صدور احدهما من المعصوم عليه السلام فهنا منشأ التعارض بين العامين حجيه مثبتاتهما اى اذا علم بوجود مخصص ترخيصي في احد العامين فجريان اصله العموم في العام الاول اى اكرم كل عالم يوجب حجيته في مدلوله المطابقى اى وجوب اكرام زيد العالم و فى مدلوله الالتزامى اى الذى لا يجرب اكرامه هو عمرو الهاشمي فالدلالة الالتزامى لكل منهما يعارض الدلالة التطابقى للآخر فاذا علم بالمخصص المنفصل تفصيلا فى العام الاول انهدمت اصله العموم فيه فلا معارض لاصله العموم فى العام الثانى. ولكن فيه تامل اذ:

اولا: التعارض بالعرض فرع تمامية المقتضى لكل من الدليلين فى حد ذاته و الحال بما ان يعلم وجود المخصص المنفصل فالعامان ليس بحجه كى يتعارض ولو بالعرض.

ثانيا: لو سلمنا وجود التعارض بين العامين فلا وجه لاختصاص هذا بما اذا كان العامان الزاميين و المخصص المنفصل ترخيصيا اذ هذا الكلام يجرى فيما اذا كان العامان ترخيصيين و المخصص المنفصل الصادر الزاميا كما اذا صدر لا يحرم اكرام اى عالم و لا يحرم اكرام اى هاشمي ثم ورد المخصص المنفصل المجمل بين حرمة اكرام زيد العالم او عمرو الهاشمي فلماذا تقولون فى هذا المثال بان نفس الترخيص فى المخالفة القطعية للتكليف المعلوم بالاجمال و هو حرمة اكرام احدهما يكفى فى سقوط العامين عن الحجية و لو لم تكن مثبتاتهما حجه؟

فلا ياتى اشكال مبناي على المحقق العراقي رحمه الله و الاشكال عليه هو الاشكال المبناي كما مر.

٣. ما ذكره صاحب الكفايه رحمه الله من ان العمومات فى الكتاب و السنه فى معرض التخصيص فيختلف عن العمومات العرفيه فان لم يطمئن بعدم حجيته تلك العمومات التى هى فى معرض التخصيص فى بناء العقلاء فلا اقل من الشك فيه و الشك فى الحجيه يساوق مع القطع بعدمها. كيف؟ و قد ادعى الاجماع على وجوب الفحص عن المخصص المنفصل.

و اشكل عليه السيد البروجردى رحمه الله بان مجرد كون العام فى معرض التخصيص لا يلغى الحجيه بل لالغاء حجيه العام لا بد ان يكون العام صادرا من المولى المقنن الذى كان دعبه جعل خطابه فى معرض الوصول فيجب على المكلفين الفحص عن مظان تلك الخطابات بحكم العقل خلاف من كان دعبه ايصال خطابه الى كل مكلف.

ولكن ان كان المراد من المعرضيه مجرد احتمال التخصيص يتم اشكال السيد البروجردى اذ مجرد احتمال المخصص لا يكفى فى الغاء حجيه العام كما ان العقلاء لا يعتنون به فى زمننا و زمن المعصوم عليه السلام اذ زواره لا يرجع الى كتب محمد بن مسلم مثلا بل راجع كتاب نفسه و ان كان المراد منه جريان سيره الشارع على الاعتماد بالمخصص المنفصل فما ذكره صاحب الكفايه تام اذ على هذا الفرض يكون سيره العقلاء على الفحص و لا اقل من الشك فيجب الفحص اذ لا ينعقد ظهور لخطاب المولى الصادر بنحو العموم فى كونه فى مقام الاراده الجديده كى يتمسك به لنفى التخصيص بل حتى بعد الفحص.

و قال صاحب البحوث ليس منهج الشارع خلاف منهج العقلاء فى التخصيص و لا يحرز من وجود المخصصات المنفصله ان منهجه خلاف منهج العقلاء فلعل منشأ المخصصات المنفصله عدم دقه الروايات فى النقل خصوصا ما كان منها نقلا بالمعنى.^١

و لكن ان كان السيد الصدر رحمه الله من القائلين بكثرة المخصصات المنفصله كالمحقق النائينى رحمه الله فان لم يحرز عدم مطابقه منهج الشارع لمنهج العقلاء فلا اقل من احتمال و مع احتمال لا يمكن التمسك بسيره العقلانيه من عدم احتمال المخصص المنفصل اذ هذه السيره قائمه بمنهج العقلانيه فنقول وجه العمل بهذه العمومات على هذا المبنا هو امرهم بالعمل بخطاباتهم و رواياتهم و حفظها و كتابتها و القدر المتيقن منه بعد الفحص عن المخصص المنفصل فى معرض الوصول.

^١ . وفيه تامل اذ عدم الدقه الذى ذكر خلاف وثاقه الراويه اى من نقل عموما فيفهم تخصيص صنف منها لا يعد من الوثقين.

و لو احرز تطابق منهج الشارع لمنهج العقلاء فلا يحرز الاعتماد على العمومات و عدم الفحص عن المخصص المنفصل اذا كان الفحص سهلا فاذا اتى شخص زواره مثلا كتابا مبوبا كوسائل الشيعة فلا يحرز ان زواره يعمل بالعموم الذى يرى فيه بلا رجوع الى بقيه روايات الباب.^١

و اما ما ذكره السيد البروجردى رحمه الله من انه يكفى فى لزوم الفحص عن المخصص المنفصل ان يكون دعب المولى نصب خطابه فى معرض الوصول لا ايصاله الى كل مكلف فهذا غير متجه اذ المفتى حينما يفتى بعام يعمل العرف به بلا فحص و الحال ان المخصص المنفصل فى معرض الوصول للمقلدين فى الفتاوى الاخرى كما ان السيد الخوئى رحمه الله افتى بشكل عموم بجواز نكاح النصرانيه و اليهوديه فى كتاب النكاح ثم قال فى كتاب الحدود و التعزيرات من منهاج الصالحين بحرمة التزويج الاجنبى بلا اذن من الزوجه الاولى و كذا فى الكتب القانونيه حيث يعملون العرف بعمومه فى كتاب واحد بلا فحص من الكتب الاخرى.^٢

فالمهم هذا الوجه الثالث.

٤. ما ذكره السيد السيستانى حفظه الله من ان الروايات على قسمين:

الاول: ما تكون فى مقام الافتاء و الاستفتاء فان كان العام الزاميا و الخاص ترخيصيا فلا اشكال فى المخصص المنفصل اذ هذا سوق الى الكمال فلم يفت من المكلف شيئا لازما لكن فى غير هذا الفرض المخصص المنفصل مستهجن عرفا اذ هو ينجر بالقاء المكلف فى مفسده خلاف الوقع كما يستهجن العرف اذا راجع المريض الى الطبيب فاجازه استعمال الشياء ثم خصص بصوره المنفصله موارد منها.

فلو ورد فى روايه، عموم فى هذا المقام و يرى المخصص المنفصل فى روايه اخرى نقول بان هما متعارضان.

الثانى: ما تكون فى مقام التعليم كتعليم الامام عليه السلام زواره و محمد بن مسلم وغيرهما فهذا لا يكون المخصص المنفصل مستهجنا عرفا كما اذا قال استاذ الجامعه الطبيه فى يوم ان الفلان مفيد لاي مرض ثم ذكر بنحو المخصص المنفصل مخصصاته.

^١ . يمكن ان يقال: ان دعب الشارع لم يكن انتقال الاحكام بالكتابه كى يقاس مع بناء العقلاء فى الكتب المبوبه بل عمد الروايات تكون شفاهيه و مخاطب العموم يعمل به دون الفحص عن المخصص المنفصل و لو كان سهلا و اى فحص اسهل من سوال السائل من الامام عليه السلام بان هذا العموم له مخصص ام لا و هذا السؤال متروك لاعتماد السائل على العموم.

^٢ . يمكن ان يقال: ان القياس مع الفارق اذ دعب المرجع الدينى هو بيان الاحكام الشرعى بجميع شروطه و مقيداته فى كتاب واحد لا بيانها بالمخصص المنفصل فى كتاب آخر و المفروض هنا ان يكون دعب الشارع بيان المخصص متصلا كان او منفصلا فى معرض الوصول فما يرى من المرجع من بيان مخصص فى كتاب آخر يحمل عرفا على عدم التفاته و كذا الكتب القانونيه.

و لكن فيه تامل اذ انه حفظه الله ذكر في الاصول ان التخصيص عرفى فى القسم الثالث اذا كان التخصيص فى وقت مضروبه للتعليم لا بعده فقبل وقت المضروب للتعليم لا يجوز العمل بالعموم و كذا بعده اذا احتل ورود المخصص فى هذا الوقت المضروب كما اذا قال الاستاذ فى الجامعة عاما ثم التلميذ اجاز للغيه فلم يحضر جلسه واحده يحتمل ان يخصص فيها هذا العموم فلا يجوز للتلميذ التمسك بالعام الصادر من استاذة و على هذا لا يمكن العمل بالعمومات الصادرة من الائمة لا لاصحاب الائمة عند عدم مضي الوقت المضروب و لا لنا اذ يحتمل وجود المخصص فى وقت المضروب للتعليم فى الكتب التى لم يصل اليها ككتب ابن ابي عمير و كتاب مدينه العلم للصدوق و هذا كما ترى.

فالعام و لو كان فى مقام التعليم حجه و لا دليل على الفحص عن المخصص المنفصل بعد وقت المضروب.

٥. ما ذكره الشيخ الحائرى رحمه الله من ان عاده الشارع هو الاعتماد على المخصص المنفصل كثيرا فمخصص منفصله كمخصص متصل غيره فيجب الفحص عنه اذ لا شك فى وجوب الفحص حتى اليأس عند احتمال وجود المخصص المتصل.

٦. ما قاله السيد الزنجاني حفظه الله من ان تخصيص العموم مطابق لمنهج العقلاء و لا يتمسك بالعام لنفى المخصص المنفصل اذ العام ليس ظاهرا فى نفيه بل يتمسك لنفيه بالاطلاق المقامى عرفا و الاطلاق المقامى لا يحرز الا بعد الفحص فالفحص لازم.

ولكن فيه تامل اذ لا ينفى احتمال عدم المخصص المنفصل حتى بعد الفحص اذ ضاع منا كتب احتل فيها وجود المخصص المنفصل.

٧. ما عن السيد الداماد رحمه الله من الاجماع على وجوب الفحص من المخصص المنفصل.

و لكن هذا محتمل المدركيه فلا يعتنى به.

٨. ما عن السيد الداماد رحمه الله ايضا من التمسك بعده من الروايات لاثبات وجوب الفحص كصحيحه زرارة عن أبى جعفر قال سمعته يقول جمع عمر بن الخطاب أصحاب النبى ع و فيهم على ع و قال ما تقولون فى المسح على الخفين فقال المغيرة بن شعبة فقال رأيت رسول الله ص يمسح على الخفين فقال على ع قبل المائدة أو بعدها فقال لا أدري فقال على ع سبق الكتاب الخفين إنما أنزلت المائدة قبل أن يقبض بشهرين أو ثلاثة.^١

^١ . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ١، ص: ٣٦١

أى آية الوضوء التى فى سورة المائدة نسخت ما قبلها فاحتج أمير المؤمنين عليه السلام عليه بان بفعل النبى صلى الله عليه وآله وسلم منسوخ بآيه الوضوء.

و كروايه مرويّه فى الاحتجاج من: أن الصادق ع قال لأبى حنيفة لما دخل عليه من أنت؟ قال أبو حنيفة قال ع مفتى أهل العراق قال نعم قال بما تفتيهم؟ قال بكتاب الله قال ع وإنك لعالم بكتاب الله ناسخه و منسوخه و محكمه و متشابهه؟ قال نعم قال فأخبرنى عن قول الله عز و جل - و قدرنا فيها السير سيروا فيها ليالى و أياما آمنين أى موضع هو؟ قال أبو حنيفة هو ما بين مكة و المدينة فالتفت أبو عبد الله إلى جلسائه و قال نشدكم بالله هل تسيرون بين مكة و المدينة و لا تأمنون على دماءكم من القتل و على أموالكم من السرقة؟ فقالوا اللهم نعم فقال أبو عبد الله ويحك يا أبا حنيفة إن الله لا يقول إلا حقا أخبرنى عن قول الله عز و جل - و من دخله كان آمنا أى موضع هو؟ قال ذلك بيت الله الحرام فالتفت أبو عبد الله إلى جلسائه و قال نشدكم بالله هل تعلمون أن عبد الله بن الزبير و سعيد بن جبير دخلاه فلم يأمنوا القتل؟ قالوا اللهم نعم فقال أبو عبد الله ع ويحك يا أبا حنيفة إن الله لا يقول إلا حقا - فقال أبو حنيفة ليس لى علم بكتاب الله إنما أنا صاحب قياس قال أبو عبد الله فانظر فى قياسك إن كنت مقيسا أيما أعظم عند الله القتل أو الزنا؟ قال بل القتل قال فكيف رضى فى القتل بشاهدين و لم يرض فى الزنا إلا بأربعة؟ ثم قال له الصلاة أفضل أم الصيام؟ قال بل الصلاة أفضل قال ع فيجب على قياس قولك على الحائض قضاء ما فاتها من الصلاة فى حال حيضها دون الصيام و قد أوجب الله تعالى عليها قضاء الصوم دون الصلاة قال له ع البول أقذر أم المنى؟ قال البول أقذر قال ع يجب على قياسك أن يجب الغسل من البول دون المنى - و قد أوجب الله تعالى الغسل من المنى دون البول قال إنما أنا صاحب رأى... الحديث^١.

فاستدل الامام عليه السلام على ابى حنيفة بانك لا تجوز لك الافتاء و لا تعلم الناسخ من المنسوخ فاعتبر فى الاجتهاد و التفقه معرفة الناسخ و المنسوخ.

و لكن هذا لا شك فيه اذ الفقيه من يعرف الناسخ من المنسوخ و لكن اين هذا من وجوب الفحص عن المخصص المنفصل؟ من لا يعرف الناسخ من المنسوخ فليس بمجتهد اما انه يلزم فى الاجتهاد الفحص عن المخصص المنفصل هذا لا يستفاد من هذه الرواية مع ضعف سندها.

و هنا روايه اخرى لم يذكر السيد الداماد و هى روايه سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأمر المؤمنين ع إنى سمعت من سلمان و المقداد و أبى ذر شيئا من تفسير القرآن و أحاديث عن نبى الله ص غير ما فى أيدي الناس ثم سمعت

^١ . الإحتجاج على أهل اللجاج (للطبرسى)، ج ٢، ص: ٣٦٠

منك تصديق ما سمعت منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الأحاديث عن نبي الله ص أنتم تخالفونهم فيها و تزعمون أن ذلك كله باطل أ فترى الناس يكذبون على رسول الله ص متعمدين و يفسرون القرآن بآرائهم قال فأقبل على فقال قد سألت فافهم الجواب إن في أيدي الناس حقا و باطلا و صدقا و كذبا و ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محكما و متشابها و حفظا و وهما...^١ الحديث.

فقال الامام عليه السلام ان منشأ خطأ الناس عدم معرفتهم بالناسخ و المنسوخ و العام و الخاص و غيرها من المذكورات.

لكن هذا بيان لمنشأ اختلاف المسلمين و اين هذا من وجوب الفحص عن المخصص المنفصل؟

شمول خطاب القرآن الكريم لغير المشافهين:

ثمره البحث:

ادعى ان لهذا البحث ثمرتان:

الاولى: ان من قال بان الخطاب خاص بالمشافهين و قبل مبنى ميرزا القمي من ان الكلام حجه للمقصودين بالافهام فقط دون غيرهم فالخطابات الصادره من الشارع ليس له حجه الا من باب الانسداد.

لكن استشكل الآخوند رحمه الله باشكالين:

١. ان مبنى الميرزا ليس بصحيح و يشهد عليه حجه اقرار الشخص للقاضي عليه ولو قصد المقر عدم افهام القاضي كما اذا اقر المتهم لوكيله و هو قصد عدم افهام القاضي مثل ان يدقق بان لا يكون القاضي هنا كي يسمع اقراره فان سمع القاضي اقراره فحجه له.

و فيه اشكال اذ بعض من الاعلام كالسيد الخميني و الشيخ الحائري و السيد الروحاني رحمهم الله قبلوا ان حجه الكلام مختص بالمقصودين بالافهام بدعوى ان المقصود بالافهام يعلم الظاهر من الكلام لاشرافه بالقرائن و عدمها لكن يحتمل في غير المقصود ان لا يعلم جميع القرائن فالكلام ليس بحجه له الا اذا لا يحتمل عقلا ثبوت وجود القرينه.^٢ و هذا لا يبعد.

١. الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٢

٢. يمكن ان يقال: اصل الكلام من ان المقصود بالافهام يعلم جميع القرائن عادة و غيره يحتمل ان يكون الكلام ظاهرا له لعدم احتمال القرينه له عرفا و يحتمل ان يكون الكلام غير ظاهر له؛ صحيح لكن وثاقه الراوى يقتضى ان يكون الكلام ظاهرا له و الا لم يروه جزما فلاشكال الاول للآخوند رحمه الله صحيح.

٢. ان المقصودين بالافهام يشمل غير المخاطبين ايضا كما قال الله تعالى يا نساء النبي لستن كأحد من النساء الآيه فهنا الخطاب متوجه الى نساء النبي لكن قصد افهام غير هم من المومنين.
و هذا تام.

الثانيه: ان من قال بان الخطاب خاص بالمشافهين فلا يمكن التمسك بعموماتها بالنسبة الى عصر الغيبه فاذا قال المولى يا ايها الذين آمنوا اذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله الآيه لا يثبت الحكم للمومنين فى عصر الغيبه لكن من قال بالخطاب يشمل الغائبين و المعدومين فيقول يثبت الحكم لغير المشافهين فيجب حكم الآيه المذكوره لمن فى عصر الغيبه.

و استشكل بان هذه ليست بثمره اذ الحكم يثبت لمن فى عصر الغيبه بقاعده اشتراك الاحكام.
و لكن فيه تامل اذ منشا قاعده الاشتراك اما ان يكون اطلاق الكلام و اما ان يكون الغاء الخصوصيه و هنا لا اطلاق للكلام اذ الخطاب خاص بالمشافهين على مبنى القائلين به فلا اطلاق لغيرهم و اما الخصوصيه و ان كانت منتفيه بين المشافهين و غيرهم من الذين هم فى عصر حضور المعصوم لكن لا تلغى بين المشافهين و غيرهم من الذين هم فى عصر الغيبه اذ يحتمل ان يكون فى حضور المعصوم او غيبته دخل فى هذا الحكم فهذه الثمره صحيحه.

محل النزاع:

و ذكر الآخوند رحمه الله: يمكن ان يكون النزاع فى ثلاثه الابحاث:

١. امكان تكليف غير المشافهين.

٢. امكان مخاطب غير المشافهين.

٣. كيفيه وضع النداء.

و استشكل السيد الخوئى رحمه الله بانما النزاع فى كيفيه الوضع و اما الاول و الثانى فحكمهما واضح فلا ياتى نزاع فيه.

اما الاول اى امكان تكليف غير المشافهين فان كان المراد منه التكليف بالفعل اى البعث و الزجر الفعلى فلا شك فى عدم امكان تكليف غائب غير الملتفت لانه لغو محض فضلا عن المعدوم و ان كان المراد منه انشاء التكليف كقضيه مقدره الموضوع كان المستطيع يجب عليه الحج فلا شك فى امكانه.

و اما الثانى اى امكان خطاب غير المشافهين فان كان المراد منه الخطاب بالفعل اى توجيه الخطاب الى المعدومين بقصد تفهيمه حين صدور الخطاب فلا شك فى عدم امكان خطاب غير المشافه كما انه لا يمكن خطاب فعلى النائى و

ان كان المراد منه توجيه الخطاب الى المعدوم بقصد تفهيمه بعد وجوده او توجيه الخطاب الى الغائب بقصد تفهيمه بعد وصول الخطاب اليه فلا شك فى امكانه كما اذا يكتب لولدك الذى فى بطن امه خطابا باعتبار ان يقرأه بعد.

و هذا تام جدا فالنزاع فى كيفية الوضع.

كيفية الوضع:

قال السيد الخوئى رحمه الله ان من قال بان خطابات القرآن الكريم مختص بالحاضرين فذهب الى ان الخطاب وضع للخطاب الحقيقى سواء كان النداء او ضمير الخطاب و من قال بانها يعم الغائبين و المعدومين فذهب الى انه وضع للخطاب الانشائى سواء كان النداء او ضمير الخطاب؛ توضيح ذلك:

الخطاب الحقيقى هو خطاب المخاطبين حين صدور الخطاب.

الخطاب الانشائى هو الخطاب غير المقرون بقصد التفهيم حين صدور الخطاب.

فمن ذهب الى ان الخطاب وضع للخطاب الحقيقى قال بان استعمال الخطاب فى غير المشافهين مجاز اذ لا يمكن توجيه النداء الحقيقى او الخطاب الحقيقى الى من هو معدوم فى زمان النداء و الخطاب بل لا يمكن توجيههما الى من هو غائب عن مجلس النداء و الخطاب.

و من ذهب الى ان الخطاب وضع للخطاب الانشائى فقال بان استعمال النداء فى غير المشافهين استعمال حقيقى.

و بما انه ليس فى خطاب غير ذوى الشعور اى تجوز فتعين قول الثانى فاذا قال يا ايها الليل الطويل مثلا فلا يحس اى تجوز مضافا الى انه حتى لو سلمنا ان الخطاب وضع لخطاب الحقيقى فلا بد من القول بان خطابات القرآن استعمال فى الخطاب الانشائى دون الحقيقى و لو مجازا لعدم احتمال اختصاص ندائات القرآن و خطابات القرآن بالحاضرين فى مسجد النبى حينما يقرأ النبى صلى الله عليه و آله آيات القرآن عليهم.

و استشكل السيد الصدر رحمه الله باشكالين:

١. جمع من الذين ذهبوا الى ان الخطاب وضع للخطاب الحقيقى اى باختصاصها بالمشافهين لم يقبلوا مبناكم من ان العلة الوضعية تصديقية بل انهم على ان العلة الوضعية تصويرية فكيف ينسب اليهم انهم يقولون بان الخطاب وضع للخطاب الحقيقى و الحال ان الخطاب دلالة تصديقيه لان الخطاب الحقيقى يتقوم بامر تكوينى و هو قصد تفهيم الغير^١ فاذا قال المتكلم يا ايها الرجل فيدل على دلالة تصديقيه و هذا لا يجتمع مع قولهم بان الوضع دلالة تصويريه فمن ذلك

^١ . يمكن ان يقال: و ان كان لازم النداء قضيه تصديقيه اى اقصد ان اخاطبك او ان افهمك كذا لكن هذا لارمه لا معناه الموضوع له كما فى الاستفهام الحقيقى الذى لازمه قضيه تصديقيه اى انى لا اعلم فعلى هذا يكون دلالة النداء دلالة التصويريه و ما يخطر الى الذهن هو التصور الخطاب.

يظهر ان منشأ النزاع فى المقام ليس ان كل من ذهب الى اختصاص خطابات القرآن الكريم بالحاضرين فهو يقول بان اداة الخطاب وضعت للخطاب الحقيقى.

و لكن هذا الاشكال فى غير محله اذ لا مانع من ان يكون العلة الوضعية تصويرية و لكن يوضع اللفظ لايجاد معنى تصديقيه اى صورة ايجاد شىء فنحن حينما نسمع من البغاء «ضرب زيد» يخطر ببالنا صورة صدور الضرب من زيد و لكن حينما يقول البغاء «الضرب» لا يخطر ببالنا صورة ايجاد الضرب بل يخطر ببالنا تصور مفهوم كلى للضرب فلا مانع من كون العلة الوضعية تصويرية و مع ذلك يكون حرف الخطاب موضوعا لصورة ايجاد التخاطب او وضع اداة النداء لصورة ايجاد النداء غايته ان هذا اللفظ لو صدر من متكلم غير ذى شعور انتقل ذهن السامع الى صورة ايجاد المعنى و هذا هو الذى اعترف به فى الجزء الاول من البحوث فى الفرق بين استعمال بعث فى مقام الاخبار و استعمال بعث فى مقام الانشاء مع انه يعتبر العلة الوضعية تصويرية.

٢. ان الظاهر ان ينشأ هذا الخطاب بداعى ايجاد الخطاب الحقيقى لولا القرينه كما ان ظاهر حال المتكلم لو لا القرينه انه ينشأ الاستفهام بداعى الاستفهام الحقيقى و قد قبلتم ان الخطاب الحقيقى هو ان يكون بداعى تفهيم المخاطب بالفعل و لأجل ذلك فلولا القرينه العامة او الخاصة نلتزم بان ظاهر حال الشارع المنزل للقرآن الكريم انه انشأ خطابات القرآن الكريم بداعى الخطاب الحقيقى و الخطاب الحقيقى هو قصد تفهيم المخاطب حين صدور الخطاب. ولكنه ليس بصحيح ايضا اذ ان اداة الخطاب موضوعة للخطاب الانشائى بل لا نمتنع ان نقول اداة الخطاب موضوعة للخطاب الحقيقى و لكن نقول ان الخطاب الحقيقى لا يتقوم بقصد تفهيم الغير حين صدوره بل يكفى فيه قصد توجيه الخطاب الى شخص او الى شىء و لو لم يكن بقصد تفهيمه و لأجل ذلك لا نحس باى عناية حينما يقول الرجل يا امه يخاطب امه و هى متوفاة توجيه للخطاب لكن لا بقصد تفهيم الغير.

نعم؛ استشكل على السيد الخوئي رحمه الله بانه على مبنا السيد من ان العلقه الوضعية تصديقية لا تصويرية لان الوضع هو تعهد المستعمل ان لا يستعمل هذا اللفظ الا حينما يريد تفهيم هذا المعنى فالجملة الانشائية وضعت لابرار امر نفساني غير قصد الاخبار كما ان الجملة الخبرية وضعت لابرار قصد الاخبار فحرف النداء وضعت لابرار قصد النداء و اداة الخطاب وضعت لابرار قصد التخاطب فاذا استعملت اداة الخطاب و لم يكن الداعي لاستعمالها ابرار قصد التخاطب بل ابرار التحسر فاستعمل اداة الخطاب في غير ما وضع له فكيف يكون «يا كوكبا ما كان اقصر عمره» استعمالا حقيقيا؟

فما ذكره هنا من ان اداة النداء و الخطاب موضوعة للخطاب الانشائي و لا يختلف معنى الكلام في هذه الاستعمالات المتفرقة خلاف مبنا السيد الخوئي رحمه الله.

فاداه النداء اما موضوع للخطاب الانشائي او انه موضوع للنداء الحقيقي بمعنى قصد توجيه الخطاب الى شخص او الى شئ.

و لكن قبول هذا المبني لا يقتضى ان يكون الظاهر من خطابات القرآن الكريم ان يشمل المعدومين اذ لا يعلم ان الخطاب متوجه بالحاضرين فقط او يعم غيرهم و كل منهما استعمال حقيقى فلو لم تكن قريه لا بد من الاخذ بالقدر المتيقن.

نعم؛ يمكن ان يدعى للخطابات القرآنيه كذا ايها الذين آمنوا قرائن عامه او خاصه على انه يشمل المعدومين و هي:

١. مناسبات الحكم و الموضوع كما فى كثير من الآيات لعدم خصوصية فى المعاصرين.
٢. التمسك بالغفلة النوعية اى ان الناس لا يحتملون عادة ان يكون الخطاب مختصا بالحاضرين فقط فيعاملون مع هذه الخطابات معامله الاعم و عدم ردع المعصوم هذه المعامله يكشف عن انه راض بهذه و الا لاخل بغرضه.^١
٣. مرسله ابن ابي عمير: أحمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على عن عبد الله بن البرقى و أبى أحمد عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله ع قال: ينبغى للعبد إذا صلى أن يرتل فى قراءته فإذا مر بآية فيها ذكر الجنة و ذكر النار سأل الله الجنة و تعوذ بالله من النار و إذا مر بـ «يا أيها الناس * و يا أيها الذين آمنوا*» يقول ليبيك ربنا.^١

^١ . يمكن ان يقال: ان قبل ان الناس لا يحتملون عادة اختصاص الخطاب بالمعاصرين فهذا يعنى ان الخطاب ظاهر فى العموميه فلا يلزم بالتمسك بعدم ردع الشارع فى هذا المورد بخصوصه و ان يلزم اليه لاثبات حجية الظواهر.

و لو لم يكن ظاهرا و الناس يعاملون معه معامله العموم فعدم ردع الشارع لا يخل بغرضه اذ غرضه خطاب المعاصرين و هذا ثابت فى الاعم فتعمق.

لا نعهد «عبد الله بن برقي» في كتب الرجال فلعله مصحف عبد الله بن بكير.

و المراد من «ابى احمد» محمد بن ابى عمير اذ الشيخ الصدوق رحمه الله قصد من «ابى احمد» محمد بن زياد الازدى كما ان صاحب الوسائل يقول به ابى احمد.

و هى يدل على ان هذه الخطابات تشمل المعدومين وان كل مؤمن الى يوم القيامة مخاطب لهذا الخطاب و لاجل ذلك يقول لبيك ربنا.^٢

و هذا هو العمده هنا.

و فصل المحقق النائنى رحمه الله بين ان يكون القضية قضيه خارجيه او حقيقه فان كانت خارجيه فالنداء لا يشمل الا الحاضرين اذ شمولها لغائبين فضلا عن المعدومين يحتاج الى عنايه زائده و ان كانت حقيقه فالنداء يشمل حتى المعدومين لان القضية الحقيقية تشتمل على تنزيل المعدوم منزلة الموجود حتى فى التخاطب.

و لكن فيه تأمل اذ:

اولا: هذا التفصيل لا يوجب ان يعلم ان النداء المذكور فى الآيه يشمل المعدومين ام لا اذ لا يعلم ان القضية قضيه حقيقه او خارجيه فهل يا ايها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار الآيه حقيقه او خارجيه؟

ثانيا: ان القضية الحقيقه مثالها الى قضية شرطية يكون الموضوع فيها مقدر الوجود الذى يعبر عنه بان فيكون مثال «السارق و السارقه اقطعوا ايديهما» ان وجد سارق و سارقه فاقطعوا ايديهما و هذا لا يرتبط بتنزيل معدوم منزله الموجود و لا اعتبار الوجود و ادعاء الوجود.^٣

^١ . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ٢، ص: ١٢٤

^٢ . يمكن ان يقال: ان نفس خطاب صاحب دين او مكتب، اصحابه ظاهر فى ان الخطاب يشمل جميع المومنين به و ان كانوا معدومين حين صدور الخطاب الا ان تقوم قرينه على خلافه.

^٣ . لعل مراد المحقق النائنى رحمه الله من تنزيل المعدوم منزله الموجود هو كما ان للموجود هذا الحكم، للمعدوم فى هذا الزمان الموجود فى الزمن المستقبل نفس هذا الحكم ايضا و هذا عبارته اخرى عن مقدرة الوجود لا اعتبار الوجود فى موضوع القضية و تنزيل المعدوم منزله المعتبر اى الموجود.

فتلخص: لا ينبغي الاشكال فى شمول خطابات القرآن الكريم لغير المعاصرين الا اذا قامت هناك قرينة خاصة على اختصاص تلك الآيات بالمعاصرين.

تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده:

و علم ان مرجع الضمير اللفظ العام فوق البحث هنا فى ان العام يبقى بعمومه او يشمل ما يرجع اليه الضمير فقط و مثاله المشهور قوله تعالى «المطلقات يتربصن ثلاثه قروء... و بعولتهن احق بردهن...» اذ من القطعى ان بعوله المطلقات الرجعية يجوز لهم الرد دون بعوله المطلقات البائنه.

مثال آخر: هشام بن سالم عن أبى عبد الله ع قال: قلت له الرجل يصبح و لا ينوى الصوم فإذا تعالى النهار حدث له رأى فى الصوم فقال إن هو نوى الصوم قبل أن تزول الشمس حسب له من يومه و إن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى.^١

فقال السيد الخوئى رحمه الله ان المراد من الضمير فى الجمله الثانيه اى «إن نواه بعد الزوال حسب له من الوقت الذى نوى» هو الصوم المندوب كما هو المشهور و لكن هذا لا يمنع من ان يشمل العموم او الاطلاق فى الجمله الاولى حتى صوم الواجب غير المعين كصوم القضاء و ان كان هو المرجع للضمير فى الجمله الثانيه. و يظهر ثمره البحث فى شمول حكم العام اى وجوب التربص بثلاثه القروء فى هذا المثال لافراده التى لم تشملها الضمير اى المطلقات البائنه.

نسب الى المشهور انه فى هذا الفرض تعارض اصاله الظهور فى العموم مع اصاله عدم الاستخدام فى الضمير فيصير الخطاب مجملا.

و استشكل الآخوند رحمه الله و قال لا تعارض هنا لعدم جريان اصاله عدم الاستخدام اذ يجرى اصول اللفظيه لكشف مراد المتكلم لا لكشف كيفيه الاستعمال كما لا يجوز اجراء اصاله الحقيقه لكشف معنى حقيقى اللفظ خلاف ما استدل السيد المرتضى فيما ان المراد معلوم من ان المراد من الضمير بعض العام لا يجرى اصاله عدم الاستخدام لكشف كيفيه الاستعمال فيجرى اصاله العموم بلا معارض الا اذا كان نفس الاتصال بالقضيه المشتمله على هذا الضمير صالحا للمنع عن انعقاد العموم فلا يجرى اصاله العموم.^٢

^١ . تهذيب الأحكام (تحقيق خراسان)، ج ٤، ص: ١٨٨

^٢ . لا يخفى: ان الآخوند رحمه الله لا ينحصر الاحتمال فى اصاله عدم الاستخدام و اصاله العموم بل احتمال احتمالا آخر و هو استعمال الادعاى اى الضمير استعمل فى العموم لكن بادعاء ان البعض المحكوم بالحكم الخاص اى بعوله المطلقات الرجعية مثلا جميع صنفهم.

و حمل الشهيد الصدر رحمه الله هذا الفرض أى اجمال العام على فرض وجود المقيد المتصل الذى يكشف ان المراد من الضمير بعض العام فان كشف من المقيد المنفصل ان المراد من الضمير بعض العام فيجرى اتصاله العموم بلا معارض. استشكل السيد الخوئى رحمه الله على صاحب الكفايه ان الاستخدام مستنكر و غير محتمل عرفا و لا يستحسنه الطبع و ان ذكر فى علم البلاغه من المحسنات اللفظيه فنعلم بعدم جريانها و لا نشك فيه كى تتمسك باصول اللفظيه فلذا لا يمكن ان يقال: رايت اسدا و ضربته و اريد من الاسد الحيوان المفترس و من الضمير الراجع اليه الرجل الشجاع اذ الضمير هو المشير الى مرجعه لا انه فى قوه تكراره فاذا دار الامر بين اتصاله العموم و عدم الاستخدام فعدم الاستخدام قطعى و مقدم على اتصاله العموم لظهور شديد وحده المراد من الضمير و مرجعه لكن لا مثال له فى الفقه اذ فى الامثله المذكوره و نحوها لا يدور الامر بين رفع اليد عن العموم او الاستخدام فى الضمير اذ المقيد يكشف عن ضيق المراد الجدى فى الضمير و هذا لا يوجب رفع اليد من العموم كما لا يوجب الاستخدام يمكن فيجرى اتصاله العموم و عدم الاستخدام فى الاراده الاستعماليه مع اراده بعض افراد العام من الضمير فى الاراده الجديه.

ولكن ما ذكره رحمه الله من استنكار عرفى الاستخدام فمتين جدا اما ما ذكره من ان التضييق فى المراد الجدى لا يوجب رفع اليد عن العموم او الاطلاق فلا تساعد معه و يلزم هنا التفصيل بين المقيد المتصل و المقيد المنفصل أى ان كان المقيد متصلا كما فى صحيحه الهشام المتقدمه و كما اذا قال المولى اكرم العلماء و تبرك بعمامتهم فنفس القضيئه الثانيه تبين ان المراد من الضمير علماء المعممين فى الاراده الجديه فهنا وحده المراد من الضمير و مرجعه فى الاراده الجديه قرينه على ان المراد من العام هو المراد من الضمير فى الاراده الجديه و لا اقل من الشك فيه فيكون الكلام مجملا بالنسبه الى اكثر من المراد من الضمير أى العلماء غير المعمم فى هذا المثال.

نعم؛ الاراده الجديه لا يمنع من انعقاد الظهور فى العموميه فى الاراده الاستعماليه و الدلاله التصوريه لكن المهم هو الاراده الجديه.

و ان كان المقيد منفصلا انعقد للعام ظهور فى العموميه و لا يضره تضييق الضمير فى الاراده الجديه. و لعل ما ذكر السيد الخوئى رحمه الله من انعقاد الظهور فى العموميه ناظر الى المقيد المنفصل دون المتصل كما يفهم من تمثيله بالآيه المذكوره.^١

هذا ما نحن عليه فى الدوراه السابقه ولكن يختر بالبال ما يوجب رفع اليد منه و هو: اتصاله التطابق بين الاراده الجديه و الاراده الاستعماليه بين الضمير و مرجعه و هذا الاصل اما معلوم او محتمل أى اذا فهم العرف بان الاراده الجديه من

^١ . يبعد هذا ان السيد الخوئى رحمه الله عمل بمبناه فى صحيحه الهشام الذى كان القيد فيها متصلا.

الضمير بعض العام فيقول بان المراد الجدى من العام ما اريد من الضمير لانه مرجعه و لا اقل من الشك فيه فيشك فى ان اراده العموميه من العام و هذا يوجب الاجمال فلا يمكن التمسك بعموميه العام.

تخصيص العام بالمفهوم:

قبل الخوض فى البحث تقدم مقدمات:

١. فصل صاحب الكفايه رحمه الله بين المفهوم الموافق و المخالف و لم يتعرض بلازم الكلام اذا لم يكن بينا ولكن المليك بالمقام ان يذكر كل ملازمات المنطوق بينا كان اى المفهوم الموافق بمعناه الاصطلاحى او غير مبين لاشتراكهما لنكته التخصيص كما اذا كان اللازم من اكرم الفقهاء بدليل خارجى من عدم الفرق بين الفقهاء و الاصوليين، وجوب اكرام الاصوليين.

٢. ظاهر الاعلام ان مورد البحث هو اللازم الواقعى للمنطوق اى ما لا ينفك عنه المنطوق واقعا دون اللازم الظاهرى اى ما يحتمل انفكاكه عن المنطوق كما قاله السيد الخوئى رحمه الله من ان لازم جواز النظر الى وجه الاجنبيه هو جواز كشف الاجنبيه عن وجهها فهذا تلازم ظاهرى يحتمل الانفكاك لانهم ادعوا بما انه لا يعقل التفكيك بين اللازم و ملزومه فيسرى التعارض بين العام و اللازم اى المفهوم الموافق الى المنطوق اذ لا يمكن رفع اليد عن اللازم بلا رفع اليد من المنطوق لكونه على خلاف الملازمه الواقعيه بينهما^١ ولكن المليك بالمقام البحث عن كليهما.

٣. ذكر المحقق النائنى و المحقق الخوئى رحمهما الله: انما التعارض بين الدليلين الظنيين فلا يعقل التعارض بين العام و المفهوم الموافق اذ ان المفهوم الموافق ليس دليليا ظنيا اذ الدليل الظنى هو المنطوق الذى يستلزم هذا المفهوم فهذا المنطوق يكون طرف المعارضه مع العام.

و هذا صحيح جدا.^٢

فروض البحث:

المفهوم الموافق:^٣

فيه اربعة صور:

^١ . يمكن ان يقال: ان التلازم الواقعى بين اللازم و المنطوق فى كلام الاعلام يعم ما اذا كان التلازم عقليا حقيقيا او كان لازم بين الكلام فيعامل العرف معه معامله اللازم الواقعى اى لا يمكن رفع اليد عن اللازم بلا رفع اليد عن الملزوم فتفحص.

^٢ . يمكن ان يقال: ان المفهوم دليل ظنى و انه ينشأ من المنطوق لا يضر بكونه ظنيا.

^٣ . الاولى ان يقال باللازم الموافق كى يعمل بالمقدمه الاولى.

١. ان يكون النسبه^١ بين موضوع العام و موضوع المنطوق التباين^٢ كما اذا كان العام لا يجب اكرام العلماء و كان المنطوق يجب اكرام خدام الفقهاء فان النسبه بين العالم و خادم العالم التباين و له فرضان:

الاول: ان يكون المفهوم اى الملازم لازم اصل المنطوق لا اطلاقه كما اذا ورد لا يجب اكرام العلماء و ورد فى خطاب آخر يجب اكرام خدام الفقهاء الذى لازمه يجب اكرام الفقهاء.

فهنا يكون التعارض غير مستقرا فيخصص العام بالخاص كما هو واضح.

الثانى: ان يكون المفهوم لازم اطلاق المنطوق لا اصله و هذا فيما اذا كان النسبه بين العام و المنطوق العموم و الخصوص من وجه كما اذا ورد لا يجب اكرام العلماء الفسقه و ورد يجب اكرام خدام الفقهاء و خادم الفقهاء مطلق يشمل خادم الفقيه الفاسق فبالاطلاق يفهم وجوب اكرام خدام الفقهاء الفسقه و يكون لازمه وجوب اكرام فقهاء الفسقه.

فرفع اليد عن المفهوم الموافق بتقدم العام عليه لا يكون بمعنى الغاء المنطوق راسا بل هو الغاء اطلاق المنطوق فالتعارض بين اطلاق المطلق او عموميه العام مع اطلاق المنطوق او عموميته و هنا يكون التعارض مستقرا اذ لا ترجيح فى البين.

٢. ان يكون موضوع المنطوق اخص من موضوع العام و له فرضان:

الاول: ان يكون النسبه بين المجموع من موضوع المنطوق و المفهوم و بين موضوع العام التساوى او يشمل طاقبه افراد العام كما اذا كان العام لا يجب اكرام العلماء و كان المنطوق يجب اكرام الفقهاء الفسقه الذى لازمه وجوب اكرام العلماء اجمعهم مثلا فهنا التعارض مستقر.

و ذكر صاحب البحوث رحمه الله ان اطلاق المنطوق يرجح على عموم العام و يرفع اليد من عموم العام اذ دار الامر بين ان يرجح عموم العام فيكون المنطوق لغوا او يرجح المنطوق فيكون العام مضيقا بان يرفع اليد من عموميته اى من

^١ . يكون تعبير الاستاذ عن هذه الصوره بما اذا لم يكن بين العام و المنطوق اى مساس.

^٢ . تأمل فى انه هل الاالى اخذ النسبه بين موضوع العام و موضوع المنطوق كما فعله الاستاذ او بينه و بين موضوع المفهوم او بين المجموع من موضوعهما؟

^٣ . تأمل فى انه هل يلزم من ان يكون المفهوم لازم المنطوق، ان يكون النسبه العموم و الخصوص مطلقا و من ان يكون المفهوم لازم اطلاق المنطوق، ان يكون النسبه العموم و الخصوص من وجه؟

^٤ تأمل فيما اذا كان التعارض بين العام و الاطلاق كان يكون العام كذا لا لا يجب اكرام اى عالم فاسق و كان المنطوق كذا يجب اكرام خدام العلماء.

العلماء الفسقه فى المثال المذكور فعلى الاول اى ترجيح عموم العام يكون ذكر المنطوق لغوا و على الثانى اى على ترجيح اطلاق المنطوق لا يكون العام لغوا بل يصيروا مضيقا و عند الدوران بين ضيق احد المعارضين و لغويه الآخر فالترجيح مع التضييق.

ولكنه ليس بصحيح اذ لا فرق بين هذا المثال و بين المتابين الذين كان فى كل منهما قدر المتيقن فى مقام التخاطب او الخارج كـ«ثمن العذره لا باس به» و «ثمن عذره سحت» فالقدر المتيقن من الاول عذره مأكول اللحم و القدر المتيقن من الثانى عذره ما لا ياكل لحمه فكما هناك لا يجوز ان يقال بان القدر المتيقن من «ثمن عذره لا باس به» هو عذره ما ياكل لحمه فاذا لم نعمل بهذا الخطاب بالنسبه الى هذا الفرد فيوجب الغاء الخطاب راسا فيجرى هذا الخطاب فى عذره ما لا ياكل لحمه؛ كذا لا يجوز هنا اذ المتبع هو القرينيه العرفيه.

الثانى: ان يكون النسبه بين المجموع من موضوع المنطوق و المفهوم عموما خصوصا مطلقا فهنا يقدم الخاص على العام.

٣. ان يكون النسبه بين موضوع العام و موضوع المنطوق عموما و خصوصا من وجه فيما انه لا ثمره فقيه فيه لا نتعرض اليه و ان كتبنا الفروضه المختلفه فى مقاله

٤. ان يكون موضوع العام اخص من موضوع المنطوق كما اذا كان العام يجب اكرام الفقهاء و كان المنطوق لا يجب اكرام العلماء مثلا و هذا ايضا لا ثمره فقيهيه فيه فلا نتعرض اليه.

المفهوم المخالف المطلق:

فيه صورتان:

١. ان يكون المفهوم المخالف اخص من العام كما اذا قال المولى اكرم كل عالم و ثم قال اذا كان عالم عادلا فاکرمه فبناء على المفهوم المطلق للشرط يكون مفهومه ان لم يكن العالم عادلا فلا يجب اكرامه و هذا اخص من العام .

و ما قيل من العام اقوى ظهورا لان المنطوق اظهر من المفهوم فليس بصحيح اذ المتبع هو القرينيه العرفيه و العرف يرى المفهوم الاخص قرينه على التخصيص.

و ما ذكره السيد الخوئى رحمه الله بعد قبول تخصيص العام بالمفهوم الاخص من ان منشأ هذا تعارض المنطوقين ففيه تأمل اذ ينحل المنطوق الى مفادين: مفاده المنطوقيه و مفاده المفهوميه و المفاد المفهومى الذى هو ظاهر للكلام بلحاظه

سياقه الكلام خلافا للمفهوم الموافق الذى هو لازم واقعى باى سياقه كان فيكون المفهوم المخالف اى المفاد المفهومى قرينه على تخصيص العام لا مفاد المنطوقى.

٢. ان يكون النسبه بين المفهوم و العام عموم و خصوص من وجه كما اذا ورد الماء الواسع لا يفسده شئى و ورد الماء اذا بلغ قدر الكر لا ينجسه شئى.

نسب السيد الخوئى الى الآخوند رحمهما الله انه قال ان كان كل من العام و المفهوم بالاطلاق او بالوضع فيتعارضان و يتساقطان فى مورد الاجتماع و لكن ان كان احدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق فيقدم ما بالوضع على ما بالاطلاق كانا متصلين او منفصلين.

و لكن فى هذه النسبه تامل اذ الآخوند صرح فى بحث التعارض اذا كان العام و المطلق متصلا فيقدم العام لكن اذا كانا منفصلين فيتعارضان و يتساقطان.

و كيف كان فالصحيح ان يقال: انه يتعارضان فى مورد الاجتماع مطلقا اى كانا بالوضع او بالاطلاق او المختلفين.

وذكر السيد الخوئى رحمه الله ان هناك موردين لحل التعارض:

الاول: اذا كان ترجيح احدهما موجبا لالغاء عنوان الآخر فيرجح ما له العنوان و يتحفظ على عموميته فان رجح مفهوم «الماء اذا بلغ قدر الكر لا ينجسه شئى» على «الماء البئر لا ينجسه شئى» فتكون النتيجة الماء البئر اذا بلغ الكر لا ينجسه شئى فيلغو عنوان البئر و لا تبقى فيه خصوصيه و للتحذر عن الغاء العنوان لا بد من ترجيحه و التحفظ على عموميه فيرجح فى المثال «الماء البئر لا ينجسه شئى».

ولكن يلزم التفصيل هنا فى ما اذا كان العنوان لبيان فرد الخفى او لدفع توهم فلا مانع من الغائه لعدم دخله فى الحكم فاذا كان بيان عنوان البئر لانه فرد خفى او لدفع توهم انفعال ماء البئر كما هو المشهور بين القدماء فلا دليل على ترجيحه و فيما اذا لم يكن العنوان كذا فحينئذ كلام السيد الخوئى تام و جاء هذه المناقشه فى المثال المذكور فى البحوث الفقهييه للشهيد الصدر رحمه الله.

الثانى: اذا كان المفهوم حاكما على العام لتقدم الحاكم على المحكوم كما فى الآيه النبأ اى يفهم من مفهوم «ان جائكم فاسق نبأ فتبينوا» ان كان لكم نبأ من غير فاسق فلا يجب تبينه و هذا فيما اذا لم يحصل من النبأ العلم يعارض مع ذيل الآيه و هو «ان تصيبوا قوما بجهاله» اذ الجهاله بمعنى عدم العلم لا السفاهه لكن بما ان يفهم منه القضييه الشرطيه و هو: «ان لم يكن شئى علما فلا تعمل به» و ان القضييه الشرطيه لا تعين وجود شرطها و عدمه يكون ذيل الآيه حاكما عليه اذ تدل على ان خبر الثقة علم تعبدا.

ولكن فيه تامل سيااتى فى بحث خبر الواحد ان شاء الله

و لا يخفى هذان الموردان لا ينافى كلام صاحب الكفايه اذ ينطبق مع الاظهرية المذكوره منه و ان لم يذكر صاحب الكفايه مناشئ الاظهرية.

هذا كله فى ما اذا كان المفهوم المخالف مطلقا:

المفهوم المخالف فى الجملة:

لكن اذا كان المفهوم المخالف مفهوما فى الجملة كالمفهوم الثابت للجملة الوصفية فحينئذ يفهم من المفهوم ان العام بعموميته ليس موضوع الحكم فلا وجه لتقييد العام بالمفهوم ففى المشكوك يتمسك بعمومه العام فاذا ورد اكرم كل عالم ثم ورد اكرم كل عالم عادل فلا وجه لان يحمل العام على عالم عادل بل يفهم ان الموضوع وجوب الاكرام ليس العالم بعموميته كى لا يكون الوصف لغوا فان شك فى وجوب اكرام العالم الهاشمى الفاسق يتمسك بعمومه العام فيجب اكرامه.

الاستثناء عقيب الجمل المتعدده:

هل الاستثناء و نحوه عقيب الجمل المتعدده يرجع الى الاخير و يبقى عموم الباقي او يرجع الى الاخير و يجمل الباقي او يرجع الى الجميع؟ كما اذا ورد اكرم العلماء و تصدق على الفقراء اذا كانوا عادلا. ذهب الآخوند رحمه الله بان القدر المتيقن منه استثناء الاخير و بما ان الاستثناء يصلح للقرينيه للآخرين فيكون غير الاخير مجملا لا يمكن التمسك بالعام فيها.

و استشكل السيد الخوئى رحم الله بان الاستثناء فى بعض الفروض كما ياتى لا يكون موجبا للاجمال اذ الموجب للاجمال هو ما يكون صالحا للقرينيه و المراد منه ما يصلح ان يبين مراد المولى و هنا لا يصلح للاستثناء ان يبين مراد المولى بخروج المستثنى من جميع الجمل اذ ان كان مراد المولى تخصيص جميع الجمل فيلزم بيانه بشكل واضح لا مجمل و الا يكون اخلا لا بغرضه.

ثم قال: هنا ثلاثه صور اذ للجمل المقدمه على الاستثناء موضوع و حكم فيحتمل ان يكون الموضوع فيها واحدا دون المحمول او المحمول واحدا دون الموضوع او كلاهما مختلفين:

١. اذا كان الموضوع واحدا دون المحمول فيحتمل ان يكرر الموضوع كما اذا قال المولى اكرم العلماء و تصدق على العلماء الا الفساق منهم او لا يكرر كما اذا قال المولى اكرم و تصدق على العلماء الا الفساق منهم فعلى الاول اى ان كان الموضوع متكررا فالاستثناء يرجع الى الاخير فقط و فى غيره يتمسك بالعموم و على الثانى اى ان لم يكن الموضوع متكررا فهو يرجع الى الجميع.

٢. اذا كان المحمول واحدا دون الموضوع فيحتمل ان يكرر المحمول كما اذا قال اكرم العلماء و اكرم العدول الا النحويين او لا يكرر كما اذا قال المولى اكرم العلماء و العدول الا النحويين فعلى الاول اى ان كان الحكم متكررا فالاستثناء يرجع الى الاخير فقط و فى غيره يتمسك بالعموم و على الثانى اى ان لم يكن الحكم متكررا فهو يرجع الى الجميع.

٣. اذا لم يكن المحمول و لا الموضوع واحدا كما اذا قال المولى اكرم العلماء و تصدق على العدول الا النحويين فئذ يرجع الاستثناء الى الاخير و يبقى الباقي بعمومه؛ انتهى.

و لكنه ليس بصحيح اذ ليس ما يصلح للقرينه منحصر فى ما يبين مراد المولى بل كل ما يكون مانعا عن انعقاد ظهور تصديقى الكلام فى العموم فهو يصلح للقرينه كيف؟ و قد يكون المصلحه فى اجمال الكلام.^١ و لا ينقضى عجبى من صاحب الآراء و الاضواء حيث ذهب الى الاجمال فيما اذا كانت الجملة الاخيره مشتمله على الضمير الذى مرجعه موضوع الجملة السابقه كما اذا قيل اكرم العلماء و تصدق عليهم الا الفساق منهم بيان ان الظاهر السياقى يقتضى وحده المراد من الضمير و مرجعه و هو لم يلتزم بهذا فى بحث السابق اى تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده.

فتلخص: ان الاستثناء يرجع الى الاخير و يوجب اجمال الباقي فيتمسك بالقدر المتيقن منه.

تخصيص عمومات الكتاب بالخبر الواحد الذى لا يفيد الوثوق:

و لا يخفى: ان هذا البحث فرع الامرين:

الاول: حجه خبر الواحد و ان لم يوجب الوثوق فمن يرى كالسيد السيستانى حفظه الله عدم حجه الاخبار غير الموثقه بوثوق الشخصى فارغ عن هذا البحث.

الثانى: وجود العمومات فى القرآن الكريم فمن قبل ما قاله السيد الطباطبائى رحمه الله فى حاشيته على الكفايه من ان البعض قالوا بان العمومات و الاطلاقات فى الكتاب يرد لبيان اصل التشريع لا بيان تفاصيل الاحكام و لا يبعد صحه هذه النظرية؛ فارغ عن هذا البحث.

و لكنه ليس بصحيح اذ لا يمكن المنع من التمسك باطلاق بعض الآيات كآيات الارث فضلا عن العمومات.

فكلاهما تام على رأينا.

^١ . حتى لو لم يكن الغرض اجمال الخطاب و كان الغرض خروج المستثنى من جميع الجمل المتقدمه و العمل على وفقه فلا باس به ايضا اذا اذا خرج من الاخيره و صار الباقي مجملا فى العمل لا بد من الاخذ بقدر المتيقن و هو غير ما خرج بالاستثناء و الاجمال.

ذهب المشهور الى جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و لكن ذهب البعض كالشيخ الطوسي في العده ^١ و السيد المرتضى في الذريعة ^٢ و الوحيد البهبهاني في الرسائل الفقيهيه و مال المحقق الحلي ^٣ رحمهم الله الى عدم جوازه؛ فلا بد من ملاحظه ادلتهم:

الدليل الاول: ان الخبر ظني السند و الكتاب قطعي السند و لا يمكن رفع اليد من المقطوع بالمظنون. فيجاء عنه عادة بان الكتاب قطعي السند و ظني الدلاله و الخبر الواحد و ان كان ظني السند و لكنه قطعي الدلاله فيما اذا كان خاصا و بما ان حجيه العموم مشروطه بعدم وصول خاص معتبر على الخلاف عند العقلاء، تسقط حجيه العام حينئذ.

و استشكل صاحب المحصول في علم الاصول بان دلالة القرآن الكريم ليست ظنيا بل قطعي بحكم العقل بوجهين: الاول: ان الحكمه تقتضى ان يكون مراد المتكلم الذى هو بصدد بيان مراده، مطابقا لظاهر الكلام و الا لاخل بالغرض و ذكره ايضا صاحب المنتقى.

و لكن فيه: لا يحرز ان يكون المتكلم اذا صدر منه عام بصدد ان يكون بصدد بيان العموميه بحيث لا يمكن ان يخصص اذ يمكن ان لا يكون بصدد بيان تمام مقصوده لمصلحه التدرج فى البيان او ضرب القاعده او التباس المخاطب او غيرها.

الثانى: ان اعجاز القرآن ليس منحصرا فى الفاظه بل يشمل معانيه. و فيه: لا يلزم من هذا ان يكون دلالاته قطعيه كيف؟ و قد رود فيه: «هُوَ الَّذِى اَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ اُمُّ الْكِتَابِ وَ اُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ» حتى على مبنى السيد الطباطبائى و الشهيد الصدر رحمهما الله من ان المراد من المتشابه ليس المجل بل المراد منه التشابه المصداق و لا ريب فى تخصيص بعض الآيات.

^١ . العده فى أصول الفقه، ج ١، ص: ٣٤٤

^٢ . الذريعة إلى أصول الشريعة، ج ١، ص: ٢٨١ ؛ هذا لفظه: لو سلمنا أن العمل بها لا على وجه التخصيص واجب قد ورد الشرع به، لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص بها... .

^٣ . معارج الأصول (طبع جديد)، ص: ١٤٢ ؛ هذا لفظه: ... فإذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به... .

الدليل الثاني: لا دليل على حجية خبر الواحد المخالف للقرآن الكريم اذ الدليل على حجية خبر الظنى هو الاجماع او سيره المتشرعه و هما دليلان لبيان يكتفى بقدر المتيقن منهما اى خبر الظنى الذى لا يخالف القرآن و الشك فى الحجية يساقو عدم الحجية فالخاص ليس بحجه و ما لا حجية فيه لا يمكن ان يخصص الكتاب.

ولكن فيه: ان الشك فى حجية الخاص المخالف لظاهر الكتاب يلزم الشك فى حجية ذاك العام لتعارضه بالخاص اذ دليل حجية الظهور هو الاجماع او السيره فيكتفى بقدر المتيقن منه و الشك فى حجية العام ايضا يساقو عدم الحجية. الدليل الثالث: ورد الروايات الداله على ان المخالف للكتاب او غير الموافق له الذى يشمل المخالف بطريق الاولى لم يقله الامام عليه السلام او انه زخرف او ما يفهم منه انه ليس بحجه و بما ان الروايات الخاصة يخالف عموم الكتاب فليس بحجه او لم يقله الامام.

و لكن فيه: ان الروايات الواردة فى الغاء خبر مخالف القرآن على الطوائف:

الطائفة الاولى: ما يدل على نفى صدوره او بطلانه كروايه ايوب بن الحر: عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبد الله ع يقول كل شيء مردود إلى الكتاب و السنة و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف^١ اى باطل يزير بالحق و روايه يونس بن عبد الرحمن: حدثني محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمي، قال حدثنا سعد بن عبد الله، قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس بن عبد الرحمن... فقال حدثني هشام بن الحكم أنه سمع أبا عبد الله ع يقول لا تقبلوا علينا حديثا إلا ما وافق القرآن و السنة أو تجدون معه شاهدا من أحاديثنا المتقدمة...^٢ و روايه هشام بن حكم: محمد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبي عمير عن هشام بن الحكم و غيره عن أبي عبد الله ع قال: خطب النبي ص بمنى فقال أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.^٣

و هذه الطائفة لم تشمل الاخص مطلقا من الكتاب اذ من القطعى الثابت بالتواتر ان صدور ما يخص العمومات من الائمه عليهم السلام فلا بد من حمل هذه الروايات على ما يخالف الكتاب بنحو التباين او ان النسبه بينها و بين الكتاب ليس التباين لكنها يخالف روح قطعى الكتاب كما يدل على جواز ظلم المرئه لو سلم دلالتة او جواز البهتان الى المبدع

^١ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٩

^٢ . رجال الكشي - إختيار معرفة الرجال، النص، ص: ٢٢٤

^٣ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٩

فهو يخالف روح الكتاب من وجوب العدل «اعدلوا هو اقرب للتقوى» او ما يدل على ان الخوزى لا يفلح فهو يخالف روح الكتاب من تساوى الانسان الا بالتقوى «ان اكرمكم عند الله اتقيكم» كما عليه السيد السيستاني حفظه الله. الطائفة الثانية: ما ادعى انه يدل على ان ما لا يوافق الكتاب فهو ليس بحجه ما دام لم يحصل منه الوثوق و هو الروايتان:

الروايه الاولى: سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن محمد و على ابني على بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات على بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق ع إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله - فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما فى كتاب الله - فاعرضوهما على أخبار العامة - فما وافق أخبارهم فخذوه و ما خالف أخبارهم فخذوه.^١ و المراد من «ردوه» هو انه ليس بحجه فيجب رده و عدم الاعتناء به.

البحث السندى:

فيه:

١. ان ابا البركات مجهول لا يحرز وثاقته من طريق القدماء و ان قال ابن الصمد انه عالم و لكن لا يثبت من هذه العبارة وثاقته.

نعم؛ فى نهج الدعوات: قال الشيخ على بن عبد الصمد ...حدثنا جماعة من أصحابنا رحمهم الله منهم السيد العالم أبو البركات...^٢ فان حصل الوثوق من هذا التعبير بان ابا البركات موثقه عند الشيخ على بن عبد الصمد^٣ فهو و الا فسد الروايه مشكل لا يمكن الاعتماد عليه.^٤

٢. لا يحرز ان يكون كتاب المنسوب الى الراوندى الذى فى يد صاحب الوسائل و يروى عنه كان من الراوندى واقعا فلعله اعتمد صاحب الوسائل بقرائن على ان ذاك الكتاب من الراوندى ان تصل اليه لا نقبله.

^١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١١٨

^٢ . مهج الدعوات و منهج العبادات، ص: ٣٦

^٣ . لعل التعبير بـ«السيد العالم ابو البركات» من الفقيه أبى الحسن لا من الشيخ على بن عبد الصمد.

^٤ . مضافا الى ان الفرض فيه تعارض الروايتين و هذا لا يتربط بمبحثنا.

و لا يقال: هنا شك فى ان صاحب الوسائل طبق ذاك الكتاب لكتاب الراوندى بالحدس او الحس فيجربى اصله الحس و يقال بانه حسيا يقول بان ذاك الكتاب كتاب الراوندى و حسه حجه لنا.

اذ يقال: ان اصله الحس لا يجرى الا فى من كان ظاهر حاله استناد شهادته الى الحس و ليس ما نحن فيه من هذا القبيل اذ ليس ظاهر حال صاحب الوسائل ان استناده الى الحس لانه يجتهد فى توثيق الرواه بما لا تقبله كما صرح فى خاتمه الوسائل بان من جمله قرائن الوثاقه نصل العلماء على مدح شخص و جلالته و ان لم يوثقوه مع كونه من اصحابنا او عدّه من اصحاب الاصول.

الروايه الثانيه: على بن إبراهيم عن أبيه عن النوفلى عن السكونى عن أبى عبد الله ع قال قال رسول الله ص إن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه.^١ و كذا عن جميل بن دراج.^٢

و المراد من «فدعوه» هو انه ليس بحجه فيجب رده و عدم الاعتناء به.

و لكن فيه:

البحث السندى:

ان السند الذى ينتهى الى جميل بن دراج فهو مرويه فى رساله الراوندى التى ظفر بها صاحب الوسائل و صاحب البحار رحمهما الله فيناقش عن قريب فى انتساب الكتاب الى الشيخ الراوندى اذ ليس مشهورا كى يحرز انتسابه به و صاحب الوسائل لم يكن له طريق حسى الى النسخ التى يروى عنها بل حاله مثل حالنا كما عليه السيد السيستانى و قد مر تفصيله عن قريب.^٣

^١ . الكافى (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٩ و فى تفسير العياشى و البرهان كذا: عن إسماعيل بن أبى زياد السكونى عن أبى جعفر عن أبيه عن على ص قال الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى الهلكة، و تركك حديثا لم تروه خير من روايتك حديثا لم تحصه، إن على كل حق حقيقه و على كل صواب نورا فما وافق كتاب الله فخذوا به، و ما خالف كتاب الله فدعوه. (تفسير العياشى، ج ١، ص: ٨ / البرهان فى تفسير القرآن، ج ١، ص: ٦٨)

^٢ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١١٩

^٣ . و فى هامش الوسائل: لم نثر على رسالة الراوندى.

و اما السند الذى ينتهى الى السكونى فان اشكاله معروف من ان فى طريقه نوفلى و هو لا يحرز وثاقته اذ لا يوجد له وثاقه فى كتب الرجاليه كما عليه السيد الصدر رحمه الله و السيد السيستانى حفظه الله.

فاجيب عنه بانه و لم يوثق بالصراحه لكن احرز وثاقته بطريقتين: ١. اكنار روايه الاجلاء عنه ٢. ما نقله الشيخ الطوسى فى العده و هو: عملت الطائفه بروايات السكونى. و اغلب روايات السكونى من طريق النوفلى فعلم الطائفه يتضمن توثيق النوفلى و استشكل السيد السيستانى بانه ان اكثره روايات السكونى من طريق النوفلى لم يكن معلوما قبل زمن الشيخ الطوسى لعدم تبويب الكتب و تهذيبها و لكن الانصاف ان هذا الاحتمال بعيد لا يعنى به.

البحث الدالى:

فيه:

١. لا احرز ان يكون المراد من «ردوه» و «فدعوه» انه ليس بحجه بل يمكن ان يكون المراد منه انه لم يصدر من الامام عليه السلام فدعوه و ردوه و قد مر الكلام فى ما نفى الصدور و مع الشك فيه لا يمكن الاستدلال به.^١

٢. ما قاله السيد الخوئى رحمه الله: ان ما يخالف الكتاب لا يشمل الخبر الذى له جمع عرفى مع الكتاب بل المراد منه غير الملائم الذى يعبر عنه بالفارسيه «ناسازگار» و الاخص مطلقا من هذا القبيل اى له جمع عرفى اذ نسبتها نسبه القرينه الى ذى القرينه فهما متلائمان.

و استشكل عليه السيد الصدر رحمه الله بان المخالف هو كل ما يكون ظاهره مخالفا لظاهر الخطاب الآخر فحتى خطاب الحاكم مخالف لخطاب المحكوم.

و لكن ما قاله السيد الصدر رحمه الله خلاف الظاهر لعنوان المخالف.

فما قاله السيد الخوئى رحمه الله تام.

^١. يمكن ان يقال: اذا كان الخطاب مجملا بين الموردين و كان احدهما باطلا و كان المتكلم من الذين لا يحتمل فيهم الخطأ فحمل الكلام على غير الباطل فلا بد هنا من حمل الروايتين على نفى الحجيه لا نفى الصدور و اجاب الاستاذ حفظه الله بان صدورهما من الامام ليس بقطعى و فى هذا الاصل اشكال فاذا قال الامام عليه السلام: هشام عادل فيحتمل ان يكون المراد من هشام، هشام بن عبد الملك و هشام بن سالم فلا يقال ان المراد منه هشام بن سالم اذ هشام بن عبد الملك ليس بعادل قطعا لاحتمال صدوره تقيه. ولكن يمكن ان يقال: و ان لا يعلم بصدوره من الامام عليه السلام لكن علم بوجود المعامله معه معامله الصادر من الامام و اما التقيه لانتفاء وجود الداعى له منتفى اللهم الا ان يقال: ان علماء العامه لا يقولون الا موافق القرآن و يتهم الامام عليه السلام بان بعض اقواله مخالف القرآن و تمسك الذى اتهم لاثبات قوله بما يخص ظاهر الكتاب من عمومه و للخروج من موضع التهمه نقل الامام عليه السلام هذه الروايه و اشباهها و احتمال هذا يكفى لاحتمال ان تكون الروايه بصدد نفى الصدور.

٣. ما من السيد الصدر رحمه الله: هذه الرواية و ان دلت على طرح الخبر المخالف للكتاب و كان معنى المخالف هو كل ما يكون ظاهره مخالفا لظاهر الخطاب الآخر لكن دلت روايه على حجيته خبر المخالف فى الجملة بلا تعين مصداقه و القدر المتيقن منه هو الخبر المخالف الذى له جمع عرفى بسهولة دون ماله جمع عرفى بصعوبه.

و اما الرواية التى تدل على حجيته خبر المخالف فى الجملة فهى روايه عبد الرحمن: سعيد بن هبة الله الراوندى فى رسالته التى ألفها فى أحوال أحاديث أصحابنا و إثبات صحتها عن محمد و على ابني على بن عبد الصمد عن أبيهما عن أبي البركات على بن الحسين عن أبي جعفر بن بابويه عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن أيوب بن نوح عن محمد بن أبي عمير عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: قال الصادق ع إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب الله - فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فردوه فإن لم تجدوهما فى كتاب الله - فاعرضوهما على أخبار العامة - فما وافق أخبارهم فذروه و ما خالف أخبارهم فخذوه.^١

اذ الظاهر منها ان ان الحديثان المختلفان كل منهما حجه لولا الآخر اى ان كلا منهما فى حد نفسه معتبر و يمكن ان يكون مخالف القرآن بنص الرواية فيمكن ان يكون مخالف القرآن حجه لو لا تعارض مع غيره. ولكن فيه:

اولا: لا يحرز ان يكون ظاهر الرواية ان كلا منهما معتبر فى حد نفسه اذ لا اشكال ظهورا فى ان يذكر الامام عليه السلام ضابطا عاما ليميز به الحجه عن لا حجه فيحل به الاختلافات الكثيره المنشأ من تزوير المزورين و دس الداسين و وضع الواضعين كما اذا سال احد: اختلف اقوال العلماء فى العلم؛ فيماذا نضع فاجيب: ان كان احدهما اهل الخبره دون الآخر فخذ بقوله و ان كان كل منهما اهل الخبره فخذ بقول اقوى خبره و لا يخفى ان الخبرويه شرط بيان العلميه لا ترجيحه بالنسبه الى ما له اقتضاء ذلك.

ثانيا: على هذا يكون الخبر المخالف الذى له جمع عرفى بسهولة حجه دون ما له جمع عرفى بصعوبه فلماذا لا تفصلون بين الاخص مطلقا فيما اذا كان له جمع عرفى بسهولة و جمع عرفى بصعوبه و يرحجون مطلقا الاخص مطلقا فى الفقه؟

٤. ما من السيد الصدر رحمه الله ايضا: هذه الرواية تدل على طرح الخبر المخالف للكتاب اذا كان الكتابى معتبرا اى المخالف للكتاب منصرف الى مخالف الكتابى المعتبر و الخبر الاخص من الكتاب و ان كان مخالفا له لكن الخبر

^١ . وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص: ١١٨

الواحد الاخص مخالف لظهور غير معتبر من الكتاب اذ يعلم اجمالا بتخصيص بعض عمومات الكتاب و هذا العلم الاجمالي يوجب تساقط الظهور اى اصاله العموم فى اطراف العلم الاجمالي اى العمومات كما اذا ورد العمومان و علم اجمالا بوجود مخصص فى احدهما فحينئذ لا يمكن التمسك باصاله العموم فى كلاهما.

و لكن فيه:

اولا: هذا العلم الاجمالي ينحل اذ علم تفصيلا بوجود المخصصات و فى ما عداه يكون الشك البدوى.

ثانيا: لو سلم عدم انحلال العلم الاجمالي فلا اشكال فى اجراء اصاله العموم فى العام الذى هو غير العام المعلوم تخصيصه اجمالا كما اذا ورد عامان و علم اجمالا بوجود مخصص فى احدهما كما ان ورد اكرم كل عالم و اكرم كل هاشمي و علم بخروج الفساق من احدهما فاصاله العموم فى كليهما بالتفصيل تسقط قطعا لكن اصاله العموم فى احدهما معلوم فلا بد من اجراء اصاله العموم فى احدهما غير المعين فيثبت الاحتياط.

ثالثا: لا ينصرف المخالف للكتاب الى مخالف الكتابي المعتبر.^١

الطائفة الثالثة: محمد بن يحيى عن عبد الله بن محمد عن علي بن الحكم عن أبان بن عثمان عن عبد الله بن أبي يعفور قال و حدثني حسين بن أبي العلاء^٢ أنه حضر ابن أبي يعفور فى هذا المجلس قال: سألت أبا عبد الله ع- عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به و منهم من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهدا من كتاب الله أو من قول رسول الله ص و إلا فالذى جاءكم به أولى به.^٣

إذا لم يكن الخبر الذى لا يوجد له شاهد من الكتاب أو السنه بحجه فبطريق الاولى الخبر المخالف للكتاب ليس بحجه.

فاجيب عنه بعده وجوه:

^١ . ولكن لا يبعد الانصراف.

^٢ . هذا الكلام يحتمل وجوها الأول أن يكون كلام علي بن الحكم يقول: حدثني حسين بن أبي العلاء انه أى الحسين حضر ابن أبي يعفور فى المجلس الذى سمع منه أبان. الثانى أن يكون:

كلام أبان بأن يكون الحسين حدثه انه كان حاضرا فى مجلس سؤال ابن أبي يعفور عنه (ع). الثالث أن يكون أيضا من كلام أبان و حدثه الحسين أن ابن أبي يعفور حضر مجلس السؤال عنه (ع) و كان السائل غيره؛ و لعل الاوسط اظهر. (حامش الكافي)

^٣ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٩

١. ما عن السيد الخوئي رحمه الله: ان مورد هذه الصحيحه فرض تعارض الحديثين فلا علاقه لها ببحثنا و خبر الاخص مطلقا من الكتاب و لا يوجد له معارض.

و لكن فيه:

اولا: ليس اختلاف الحديث بمعنى تعارض الحديث بل لعله بمعنى تنوع الحديث كما فى اختلاف الالوان و الالسن فيكون معنى العبارة كذا: سالت من تنوع الحديث يرويه الثقة و غيره.^١

ثانيا: لو فرض ان يكون مورد السؤال هو تعارض الحديثين لكن جواب الامام عليه السلام عام اذ يقول: «اذا ورد عليكم حديث» و مورد السؤال لا يوجب تخصيص الجواب اذا كان مسوقا بنحو القضية الحقيقيه.^٢

٢. ما عن السيد الخوئي رحمه الله ايضا: ان هذه الصحيحه تدل -لو سلم- على ان الخبر ليس بحجه و يكون ما تدل على حجيته خبر الثقة اخص مطلقا منه فيخصص به.

ولكن فيه:

اولا: يحتمل ان يكون المراد من الشاهد المويد او الدليل فان كان الدليل فكلامكم صحيح تدل على نفى حجيته الخبر لان الفهم العرفي من ان دل دليل من القرآن او قول الرسول على شئ فخوه دون غيره، ان الخبر ليس بحجه اذ وجه حجيته خبر المدلل هو دلاله الدليل و لكن ان كان المراد منه المويد فلا تكون النسبه بين خبر الثقة و هذه الروايه عموما و خصوصا مطلقا بل من وجه اذ تدل هذه الصحيحه على حجيته خبر المويد من ثقته كان او غيره و نفى حجيته خبر غير المويد من ثقته كان او غيره و هذا من المحتمل كما ياتى عن قريب.

ثانيا: هذه الصحيحه آبيه من التخصيص بخبر الثقة اذ فى مورد السؤال خبر الثقة بالنص كما اذا سال شخص: ما هو حكم العالم عادلا كان او فاسقا فيجاب بانه واجب فلا يمكن تخصيصه بالعالم الفاسق.

^١ . لو سلم استعمال الاختلاف فى التنوع فلا يحرز ان يستعمل فيه دون التعارض و مع الحتمال استعماله فى التعارض لا يثبت نفى تخصيص الكتاب بالخبر الواحد.

^٢ . ان استعمال السؤال فى مورد التعارض فلا يبعد ان يكون الجواب ناظرا اليه لا مطلقا كان يكون الجواب كذا: اذا ورد عليكم حديث فى هذا الفرض اى مورد الاختلاف.

و لا يقال: ان كان كذا فما يليق بالجواب هو الخذ بما يرويه الثقة و رد ما يرويه غير الثقة ثم بيان المرجح من موافقه الكتاب و مخالفه العامه اذ نص فى السؤال كون بعض الرواه من الثقات و بعضهم من غير الثقات.

اذ يقال: و ان جاء فى السؤال وجود الرواه الثقة و غير الثقة لكن لا يبعد عدم ذكر فرض ما اذا كان احد الخبرين من الثقة و الآخر من غير الثقة لوضوح الوظيفه فيما اذا دار الامر بين الحجه و لا الحجه فذكر الامام عليه السلام الترجيح من الفروض الاخرى التى كل منهما حجه لولا الآخر و كذا لا يبعد ان يكون مراد السؤال من الثقة و من غيره فرضا يحصل من كل منهما الوثوق به لولا الآخر.

٣. يمكن ان يكون المراد من «شاهدا» دليلا و يمكن ان يكون المراد شيئا اي مسانخا و مويدا كما ان دلت روايه على وجوب الصدقه على اليتيم فـ«فاما اليتيم فلا تقهر» تكون مويدا له كما مر و كذا يمكن ان يكون المراد من «أولى به» نفى الصدور اي انه أولى به من الامام عليه السلام اي ما رواه فهو يليق به نفسه لا الامام عليه السلام و يمكن ان يكون المراد نفى الحجيه اي انه أولى به من السائل اي ما رواه فهو حجه له لا غيره فتكون هنا اربعة احتمالات:

الاول: ان تكون «شاهدا» بمعنى الدليل و «أولى به» بمعنى نفى صدور فتكون معنى الروايه ما كان له دليلا من القرآن او قول النبي صلى الله فصدر من الامام عليه السلام و ما لم يكن له دليل من الكتاب او قول النبي صلى الله فلا يصدر و فهذا لا يصح قطعا اذ من القطعي بالتواتر صدور كثير ما لم يكن له دليل من الكتاب و قول النبي صلى الله فلا بد من حمل صورته الثانيه اي ما لم يكن له دليل، على المخالفه الروحيه.^١

الثاني: ان تكون «شاهدا» بمعنى المويد و الشبيه و «أولى به» بمعنى نفى الصدور فتكون معنى الروايه ما كان له مويد من القرآن او قول النبي صلى الله فصدر من الامام عليه السلام و ما لم يكن له مويد من الكتاب او قول النبي صلى الله فلا يصدر و فهذا لا يصح قطعا اذ من القطعي بالتواتر صدور كثير ما لم يكن له مويد من الكتاب و قول النبي صلى الله فلا بد من حمل صورته الثانيه اي ما لم يكن له مويد، على المخالفه الروحيه.

الثالث: ان تكون «شاهدا» بمعنى الدليل و «أولى به» بمعنى نفى الحجيه فتكون معنى الروايه ما كان له دليل من القرآن او قول النبي صلى الله فحجه و ما لم يكن له مويد من الكتاب او قول النبي صلى الله فلا يكون حجه و لعل هذا الاحتمال مرتكز السيد الخوئي رحمه الله و بما انه لنفى حجيه خبر الواحد لم يدل دليل من القرآن و السنه فلا تكون هذه الروايه حجه بنفسها اي انها تنقض نفسها.

الرابع: ان تكون «شاهدا» بمعنى المويد و الشبيه و «أولى به» بمعنى نفى الحجيه فتكون معنى الروايه ما كان له مويد من القرآن او قول النبي صلى الله فحجه و ما لم يكن له مويد من الكتاب او قول النبي صلى الله فلا يكون حجه و هذا الاحتمال و ان ثبت به نفى حجيه خبر الواحد اذ له المويد من الكتاب كـ«لا تقف ما ليس لك به علم» و «ان الظن لا يغنى من الحق شيئا» ولكن لا يحرز ان تكون المراد من الصحيحه هذا الاحتمال.^٢

^١ . و لا يخفى ان هذا الحمل خلاف الظاهر جدا اذ الظاهر من «و إلا فالذى جاءكم به أولى به» ان الصورة الاولى و الثانيه تقيضان لا انهما ضدان و المخالف الروحي ضد الموافق للكتاب لا نقيضه و ياتي هذا الاشكال في فرض الثاني ايضا.

^٢ . يمكن ان يقال: ان نفس الاشكال العقلي او نفس الدليل القطعي مع ما مر في حاشي السابق شاهد على ان المراد من الروايه ليست احتمال الاول و الثاني و الثالث فاحرز احتمال الرابع.

الدليل الرابع: اذا كان جائزا ان يخصص الكتاب بخبر الواحد فكذا يجوز ان ينسخ به اذ النسخ قسم من التخصيص اى تخصيص الزمانى و هذا اى نسخ الكتاب بخبر الواحد مما لا يمكن الالتزام به.

و لكن فيه: ان الفارق بينهما هو الاجماع و الا لا اشكال عقلى على جواز نسخ الكتاب بالخبر الواحد اى الاجماع قائم على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد دون التخصيص.

و لعل مشأ الاجماع: ان النسخ لو كان لبان و وصل اليها من الطرق الكثيره لا الطريق الواحد فقط لاهتمام العرف على ثبته اذ ان النسخ فى ارتكازهم رفع الحكم فله شان فى اذهانهم دون التخصيص.

دوران الامر بين التخصيص و النسخ^١:

و هنا فروض:

الفرض الاول: ورود الخاص قبل العام:

اذا كان الخاص مقدما على العام و ان كان ورود العام قبل وقت العمل فلا بد من حمله على التخصيص و الا يلغو ذكر الخاص^٢ كما اذا ورد لا تجامعو نسائكم فى رمضان ثم ورد قبل حلول رمضان لا باس باى تلذذ من نسائكم.

و ان كان ورود العام بعد وقت العمل فذهب المشهور منهم صاحب الكفايه الى ان الخاص المتقدم يخصص العام المتأخر لغلبه التخصيص و ندره النسخ.

و استشكل السيد السيستانى حفظه الله و فصل بين ما اذا كان العام صادرا من النبى صلى الله كى يكون نسخا او الاثمه عليهم السلام كى يكون تخصيصا.

و اما النسخ فهو ثابت فيما اذا كان العام صادرا فى زمن النبى صلى الله لعدم احراز ان يكون التخصيص شايعا فى زمن النبى صلى الله دون النسخ و قد ورد فى روايات ان الحديث ينسخ:

١. على بن إبراهيم عن أبيه عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن منصور بن حازم قال: قلت لأبي عبد الله ع ما بالى أسألك عن المسألة فتجيبني فيها بالجواب ثم يجيئك غيرى فتجيبه فيها بجواب آخر فقال إنا نجيب الناس على

^١ . او التعارض فى بعض الفروض.

^٢ . ان يمكن ان تكون المصلحة فى الامر نفسه خلاف من انحصر الملاك فى المأمور به فلا يحرز ان يكون الخاص لغوا لاحتمال وجود مصلحة فى نفس الامر.

نعم؛ بعدم اتفات العرف الى هذه النكته يكون العام مخصصا عرفا لا ناسخا.

الزيادة و النقصان قال قلت فأخبرني عن أصحاب رسول الله ص صدقوا على محمد ص أم كذبوا قال بل صدقوا^١ قال قلت فما بالهم اختلفوا فقال أ ما تعلم أن الرجل كان يأتي رسول الله ص فيسأله عن المسألة فيجيبه فيها بالجواب ثم يجيبه بعد ذلك ما ينسخ ذلك الجواب فنسخت الأحاديث بعضها بعضا^٢.

الدرس ٤٨؛ الاحد؛ ٢٥ / ١٠ / ١٤٠١:

٢. عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد عن عثمان بن عيسى عن أبي أيوب الخزاز عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله ع قال: قلت له ما بال أقوام يروون عن فلان و فلان^٣ عن رسول الله ص لا يهتمون بالكذب فيجىء منكم خلافه قال إن الحديث ينسخ كما ينسخ القرآن^٤.

٣. على بن إبراهيم بن هاشم عن أبيه عن حماد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال: قلت لأُمير المؤمنين ع إني سمعت من سلمان و المقداد و أبي ذر شيئا من تفسير القرآن و أحاديث عن نبي الله ص غير ما في أيدي الناس ثم سمعت منك تصديق ما سمعت منهم و رأيت في أيدي الناس أشياء كثيرة من تفسير القرآن و من الأحاديث عن نبي الله ص أنتم تخالفونهم فيها و تزعمون أن ذلك كله باطل أ فترى الناس يكذبون على رسول الله ص متعمدين و يفسرون القرآن بآرائهم قال

^١ . يمكن ان يقال: ان هذه العبارة تشير الى ان الرواية صدرت تقيه اذ الكذاب موجود في اصحاب النبي بحيث لا يمكن ان يقال بانهم صدقوا الا بتقيه او توريه كما في الخرائج من: سيكون بعدى كذابون (الخرائج و الجرائح، ج ٢، ص: ٨٨١) و ان الكذاب كان في عهد النبي صلى الله بحد خوفهم النبي بقوله صلى الله: «من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار» فكيف ببعده؟ كما تدل عليه ما في نهج البلاغة: إن في أيدي الناس حقا و باطلا و صدقا و كذبا و ناسخا و منسوخا و عاما و خاصا و محكما و متشابها و حفظا و [وهما] وهما و [قد] لقد كذب على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا فقال من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار... (نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ص: ٣٢٥) و كذا في الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٢.

^٢ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٥

^٣ . يمكن ان يقال: ان هذه العبارة تشير الى ان الرواية صدرت تقيه اي لعل فلان و فلان كناية عن الاولى و الثاني فيحتمل لنفس هذا التعبير ان يكون الموضع موضع التقيه.

^٤ . الكافي (ط - الإسلامية)، ج ١، ص: ٦٤

فأقبل على فقال قد سألت فافهم الجواب إن في أيدي الناس حقا و باطلا و صدقا و كذبا و ناسخا و منسوخا^١
و عاما و خاصا و محكما و متشابها و حفظا و وهما و قد كذب على رسول الله ص على عهده حتى قام خطيبا
... ٢.

فلا يحرز ان يكون النسخ نادرا و يرجح النسخ على التخصيص لان المفروض وجود ان الخاص المتقدم مطلق
و العام اى الخطاب المتأخر دال على العموم بالوضع كما اذا ورد يجب اكرام الفقيه ثم ورد لا يجب اكرام اى
عالم و مبنى المتخذ فى تعارض العام و المطلق اذا كان النسبه بينهما عموما و خصوصا من وجه هو ترجيح
العام على المطلق خلاف صاحب الكفايه باحد الوجهين:

١. المطلق ينعقد بانعقاد مقدمات الحكمه التى منها عدم البيان و العام بيان فلا ينعقد المطلق.
٢. ان كان عدم البيان الذى هى من مقدمات الحكمه بمعنى عدم البيان الفعلى فلا يعد العام بيانا له فينعقد ظهور المطلق
لكن ظهور المطلق ظهور سكوتى و ظهور العام ظهور بيانى و ظهور البيانى مقدم على ظهور سكوتى و انه اظهر منه و
هذا ما اختاره صاحب البحوث و رأى من بعض عبارات السيد الخوئى رحمهما الله.
و اما التخصيص فهو ثابت فيما اذا كان العام صادرا من الائمه عليهم السلام لان احتمال كون الامام عيه السلام
بصدد نسخ ما فى زمن النبى صلى الله خلاف الظاهر لان شان الامام عليه السلام بيان حكم الثابت فى الكتاب
و السنه النبويه فاذا صدر منه العام ظاهر فيانه بين ما هو ثابت فى زمن النبى صلى الله بما ان الخاص يبين
حكم الحصره الخاصه فخصص العام به.
و لكن فيه عده ملاحظات:

الاول: لا يحرز ان يكون النسخ فى زمن النبى صلى الله نادرا لكن القدر المتيقن من الروايات المتقدمه ما اذا كان
موضوع حكم النسخ متحدا مع موضوع حكم المنسوخ لا عاما بالنسبه اليه فلا يبعد ان يقال: اذا صدر من النبى صلى
الله العام المتأخر، يفهم منه العرف ان الحكم المجعول فى الشريعه بالنسبه الى موضوعه هو الحكم الذى فى العام و

^١ . الاستدلال بهذا الحديث لاثبات عدم ندره النسخ بعيد اذ ذكر الناسخ و المنسوخ بين الحق و الباطل و الصدق و الكذب و العام و
الخاص و المحكم و المتشابه و الحفظ و الوهم فان كان النسخ نادرا لا يكون غير ملائم مع هذا الحديث.

^٢ . الكافى (ط - الإسلاميه)، ج ١، ص: ٦٢

الحكم المجعول في الشريعة بالنسبه الى الحصة الخاصه هو الحكم الذى فى الخاص فخصص العام المتاخر بالخاص
المتقدم ...

الثانى:

الفرض الثانى: ورود العام قبل الخاص:

ان كان العام واردا قبل الخاص فلا يخفى انه لا ثمره عمليه^١ لنا اذ الخاص تخصيصا كان او نسخا فالحكم واحد لنا بلا
تاثير كما هو الواضح فيكون البحث بحثا علميا:
ذهب السيد الخوئى رحمه الله الى

^١ . يظهر ثمره خفيه جدا و هو فيما اذا حكم الولى الفقيه الحكم التشريعى بهذه الصوره.