



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

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

مِنهُنَّ الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الزَّكَاةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حُفْرِي سَيِّدِ الْمَرْجِ

المجلد الثالث

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١١	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٣
١١	اشاره
١٢	اشاره
١٤	المقصد الثانى فى النواهى
١٤	فصل
٢٢	فصل
٢٢	اشاره
٢٢	و قبل الخوض فى
٢٢	اشاره
٢٣	الأول
٢٥	الثانى: الفرق (١) بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العبادات
٣٢	الثالث (١): انه (٢) حيث كانت نتيجته هذه المسأله مما تقع فى
٣٦	الرابع: أنه قد ظهر (٥) من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه،
٣٩	الخامس (٤): لا يخفى أن ملاك (٥) النزاع فى جواز الاجتماع
٤٢	السادس: (أنه) ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه (٦)
٤٦	السابع (٥): أنه ربما يتوهم تاره أن النزاع فى الجواز و الامتناع
٥١	الثامن (١)
٥٨	(التاسع)
٦٤	العاشر (١)
٨٩	و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن
٨٩	اشاره
٩٢	إحداها (١)
٩٤	ثانيتها (٢)

- ٩٧ نالنتها (٣)
- ٩٩ رابعتها (٣)
- ١١٣ ثم انه قد استدل «-» على الجواز بأمر
- ١١٣ منها (٢)
- ١١٣ اشاره
- ١٢٠ ان العبادات المكروهه على ثلاثه أقسام
- ١٢٠ أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له
- ١٢١ ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك (٢)، و يكون له البدل
- ١٢١ ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته (٣)
- ١٢٢ أما القسم الأول
- ١٣١ و أما القسم الثاني (٣)
- ١٣٩ و أما القسم الثالث (١)
- ١٤٩ و منها (١)
- ١٥١ بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الأعلام (٣)، و القول بالجواز
- ١٥٤ و ينبغى التنبيه على أمور
- ١٥٤ الأول
- ٢٠٤ الأمر الثاني
- ٢٠٤ اشاره
- ٢١٤ و قد
- ٢١٤ منها: أنه (٢) أقوى دلالة
- ٢٢٢ و منها (٢): أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعة
- ٢٣٢ و منها (١): الاستقراء
- ٢٤١ الأمر الثالث (١)
- ٢٤٤ فصل
- ٢٤٤ اشاره
- ٢٤٤ و ليقدم أمور:

الأول:	٢٤٤
الثاني (١)	٢٤٤
الثالث (٣)	٢٤٨
الرابع (١)	٢٥٣
الخامس (١)	٢٥٨
السادس (١)	٢٦١
اشاره	٢٦١
تنبيه (٣)	٢٦٨
السابع (١)	٢٧٤
الثامن (١)	٢٧٨
بسط المقال في مقامين	٢٨٧
الأول: في العبادات	٢٨٧
المقام الثاني في المعاملات	٢٩٤
تذنيب	٣٠٥
المقصد الثالث في المفاهيم	٣١١
مقدمه	٣١١
فصل	٣٢١
اشاره	٣٢١
ثم انه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط (١)	٣٣٥
ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجه:	٣٤٥
أحدها (٥): ما عزى إلى السيد	٣٤٥
ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات (١)	٣٤٩
ثالثها	٣٥٠
بقي هاهنا أمور:	٣٥١
(الأمر) الأول (٤)	٣٥١
الأمر الثاني (٣)	٣٤٥

٣٧٨	الأمر الثالث
٤٠٨	فصل
٤٠٨	اشاره
٤١٨	تذنيب (٤)
٤٢٥	فصل
٤٣٤	فصل
٤٥٥	فصل
٤٥٩	المقصد الرابع في العام و الخاص
٤٥٩	فصل
٤٧٢	فصل
٤٨٠	فصل
٤٨٨	فصل
٥٠٧	فصل (٤)
٥٠٧	اشاره
٥٣٤	و أما إذا كان ليياً
٥٤٩	إيقاظ (١)
٥٥٨	وهم (١) و إزاحه
٥٧٥	بقي شى ء (٢)
٥٧٩	فصل
٥٧٩	اشاره
٥٨٤	إيقاظ (٥)
٥٨٩	فصل
٦١١	فصل
٦٢٤	فصل
٦٣١	فصل
٦٣٩	فصل

٦٤٦	فصل
٦٥٨	فصل
٦٥٨	اشاره
٦٧٠	النسخ (١)
٦٧٥	و أما البدء فى التكوينية
٦٨٤	ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ (١)
٦٨٧	المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين
٦٨٧	فصل
٦٨٧	اشاره
٦٩٠	بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق
٦٩٠	اشاره
٦٩١	فمنها: اسم الجنس
٧٠٠	و منها (١): علم الجنس
٧٠٥	و منها (٢): المفرد المعرف باللام
٧١١	و أما (٣) دلالة الجمع المعرف باللام
٧١٤	و منها (١): النكره
٧٢٣	فصل
٧٢٣	اشاره
٧٢٤	و هى تتوقف على مقدمات:
٧٢٤	إحداها (٨): كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد (٩)
٧٢٥	ثانيتها (٢): انتفاء ما يوجب التعيين.
٧٢٦	ثالثتها (١)
٧٣٦	بقى (هنا) شى ء (١)
٧٤٧	تنبيه (٣)
٧٥٠	فصل
٧٥٠	اشاره

٧٦٦ ----- تنبيه (٢)

٧٦٨ ----- تبصره لا تخلو من تذكره (٤)

٧٨١ ----- فصل فى المجلد والمبين

٧٨٧ ----- تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ (چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . (چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

الظاهر أن النهي بمادته و صيغته في الدلالة على الطلب مثل الأمر بمادته و صيغته (١)، غير (٢) أن متعلق الطلب في أحدهما الوجود و في مدلول ماده النهي و صيغته

(١). يعنى: أن النهي بمادته كـ «نهي، ينهي» و غيرهما مما يشتق من هذه الماده، و بصيغته كـ «لا تفعل» يشارك الأمر ماده و صيغته في الدلالة على الطلب، فكلاهما يدلان على نفس الطلب. و يفارق الأمر في كون متعلقه العدم، و متعلق الأمر الوجود على ما عن أهل المعاني من النص عليه، حيث إن النهي يطلب به العدم، فقوله: «لا- تشرب الخمر» أو «أنهاك عن شربها» بمنزله: «أطلب منك عدم شرب الخمر»، و قوله: «صل» بمنزله قوله: «أطلب منك وجود الصلاه».

(٢). غرضه بيان الفارق الذي أشرنا إليه بقولنا: «و يفارق الأمر... إلخ».

الآخر العدم «-» فيعتبر (١) فيه ما استظهرنا اعتباره فيه (٢) بلا تفاوت أصلاً.

نعم يختص «--» النهى بخلاف، و هو: أن متعلق الطلب فيه هل

(١). يعنى: فيعتبر فى مفهوم النهى. ثم إن هذا متفرع على مماثله النهى مادة و هيئه للأمر، و هو كذلك، فان لازم هذه المماثله أن يعتبر فى النهى جميع ما اعتبر فى الأمر من العلو، و دلالة الهيئه على مجرد الطلب الإلزامى، و خروج المره و التكرار و الفور و التراخى عن مدلولها.

(٢). أى: فى مفهوم الأمر من اعتبار العلو و غيره فيه، و من كون التهديد و التعجيز و التهكم و غيرها من الدواعى لا المعانى.

(-). لا يخفى أن مقتضى تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات فى متعلقاتها و تقابل الأمر و النهى هو: كون الأمر بالفعل ناشئاً عن المصلحه فيه، و النهى عنه ناشئاً عن المفسده فيه، فإذا كان شرب الخمر مثلاً ذا مفسده، كانت تلك المفسده داعيه إلى النهى عنه - أى الزجر عنه - فى مقابل الأمر الذى يبعث على الإتيان بالفعل المشتمل على المصلحه الداعيه إلى الأمر بفعله، فليس فى النهى طلب حتى يبحث عن كون متعلقه الترك أو الكف. نعم إذا كان فى الترك مصلحه توجه إليه الأمر و تعلق به الطلب، و هذا غير النهى عن الفعل.

و بالجملة: الأمر بعث على الفعل و النهى زجر عنه، و ليس الكف أمراً وجودياً كما اشتهر، بل هو ترك الشىء اختياراً مع الميل إلى فعله، فهو أمر عدمى يعبر عنه بالكف، لا وجودى قائم بالنفس حتى يصح تعلق الطلب الذى هو أمر وجودى به.

و الحاصل: أن النهى عن شرب الخمر زجر عن فعله، لا طلب لتركه أو الكف عنه.

(--). لا موضوع لهذا البحث بعد إنكار الطلب فى النهى كما عرفت آنفاً.

ص: ٤

هو الكف (١) أو مجرد الترك و أن لا يفعل؟ و الظاهر هو الثاني (٢).

و توهم (٣) أن الترك و مجرد أن لا يفعل خارج عن تحت الاختيار، فلا يصح أن يتعلق به البعث و الطلب فاسد (٤)، فان الترك أيضا يكون

(١). أى: زجر النفس عن إرادته الفعل و الميل إليه، فالكف أمر وجودى و لا- يصدق على مجرد الترك، بل لا- بد أن يستند الترك إلى زجر النفس. بخلاف الترك، فانه يصدق على مطلق العدم سواء كان مع الزجر أم بدونه.

(٢). و هو مجرد الترك و عدم الفعل و ان لم يكن عن زجر النفس، لأنه المتبادر من الصيغه فى المحاورات.

(٣). هذا إشاره إلى برهان كون متعلق النهى الكف، و حاصله: أن متعلق التكليف سواء كان نهياً أم أمراً أم غيرهما لا بد أن يكون مقدوراً للمكلف، لأن اعتبار القدره عقلا فى متعلقات التكليف مما لا شبهه تعتريه. و حينئذ فان كان متعلق النهى الكف صح تعلق النهى به، لكونه مقدوراً للمكلف، بخلاف ما؛ لله لله إذا كان متعلق النهى مجرد الترك و عدم الفعل، إذ العدم حاصل بنفس عدم علتة، فليس مقدوراً له حتى يصح تعلق النهى به. فالنتيجه هى: أن الكف المعدود فعلا- اختيارياً هو الذى يتعلق به النهى دون مجرد الترك و عدم الفعل.

(٤). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، توضيحه: أن الترك ليس خارجاً عن حيز القدره و الاختيار، و الا لم يكن الفعل مقدوراً أيضاً، بل كان ممتنعاً، لأن نسبه القدره إلى الفعل و الترك نسبه واحده، فمقدوريه أحدهما تستلزم مقدوريه الاخر، و لما كان الفعل مقدوراً بالضروره، فالترك كذلك، إذ لو كان الترك أو الفعل غير مقدور لكان الترك واجباً و الفعل ممتنعاً، فيخرجان عن حيطه الاختيار.

ص: ٥

مقدوراً، و الا لما كان الفعل مقدوراً و صادراً بالإرادة و الاختيار.

و كون (١) العدم الأزلى لا بالاختيار لا يوجب (٢) أن يكون كذلك (٣) بحسب البقاء و الاستمرار الذى يكون بحسبه محلاً للتكليف «-» .

ثم (٤) انه لا دلالة لصيغته على الدوام و التكرار، كما لا دلالة

(١). هذا تقريب ما استشكله المتوهم من كون العدم غير مقدور، فلا يصح تعلق التكليف به. توضيحه: أن العدم الأزلى خارج عن حيز القدره، لكونه أزلياً سابقاً على وجود المكلف، فلو تعلق به التكليف لزم تعلقه بأمر غير مقدور، فلا- محيص عن تعلقه بالمكلف الذى هو مقدور للمكلف.

(٢). هذا دفع إشكال عدم كون العدم الأزلى مقدوراً، و حاصله: أن غير المقدور ذات العدم الأزلى لا استمراره، بداهه أن المكلف قادر على قطع استمرار العدم و نقضه بالوجود، و هذا المقدار من القدره كافٍ فى صحه تعلق النهى بالعدم، إذ العدم الأزلى بحسب البقاء يقع مورداً للتكليف، و من المعلوم أن المكلف فى هذه المرتبه قادر على التأثير فى العدم بقطع استمراره، فيصير العدم بهذا الوجه مقدوراً للمكلف.

(٣). أى: لا بالاختيار.

عدم دلالة النهى على التكرار:

(٤). غرضه نفي الدلالة اللفظيه الوضعيه لصيغته النهى على الدوام و التكرار.

(-). نعم و ان كان العدم بحسب البقاء مما يمكن نقضه بالوجود، بخلاف الترك السابق، لكنه لا يوجب إمكان تعلق الإراده به، لأنه لا- يخرج بإمكان قلبه إلى الوجود عن العدم، و قد عرفت عدم تعلق الإراده بالترك، لاستحاله تأثير الإراده التى هى أمر وجودى فى العدم.

ص: ٦

لصيغه الأمر و ان كان قضيتهما (١) عقلا تختلف «-» و لو مع وحده و التعرض له مع اشتراك النهى مع الأمر فيه و الاستغناء عنه بما ذكره فى أول المقصد من قوله: «الظاهر أن النهى... إلى قوله مثل الأمر بمادته و صيغته... إلخ» انما هو لأجل اختلاف حكم العقل فى المقامين، فانه لما كان وجود الطبيعه الذى هو المطلوب فى الأمر يتحقق بأول وجوداتها، لانطباق الطبيعه عليه قهراً، و حصول الغرض الداعى إلى الأمر بها الموجب لسقوط الأمر، بخلاف عدم الطبيعه الذى هو المطلوب فى النهى، حيث ان عدمها يتوقف عقلا- على عدم جميع أفرادها الطولية و العرضيه، كان مقتضى حكم العقل فى الأمر هو سقوط الطلب بأول وجودات الطبيعه، و عدم سقوطه فى النهى الا- بترك جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها، من غير فرق فى هذا التوقف بين إطلاق الطبيعه كقوله: «لا- تشرب الخمر» و بين تقيدها بقيد كقوله: «لا- تشرب ماء الرمان فى زمان مرضك»، فدلاله النهى على الاستمرار و الدوام انما هى بحكم العقل، لا الوضع كدلاله الأمر عليه.

ثم ان إطلاق الاستمرار و الدوام و تقيده تابعان لإطلاق الطبيعه و تقيدها.

(١). يعنى: أن مقتضى الأمر - و هو طلب إيجاد الطبيعه - و مقتضى النهى - و هو طلب ترك الطبيعه - يختلفان، فان مقتضى الأمر يتحقق بأول وجودات الطبيعه، و مقتضى النهى لا يتحقق الا بترك جميع أفرادها، كما سبق بيانه.

(-). هذا الاختلاف منوط بكون الطبيعه تمام الموضوع للحكم فى الأمر و النهى بلا دخل شىء من الخصوصيات فى الحكم، فحينئذ يكون الإتيان بالطبيعه المأمور بها بإيجاد فرد منها، لأن المطلوب فى الأمر إيجاد الطبيعه و نقض عدمها بالوجود، و من المعلوم تحققه بإتيان فرد منها، و متعلق النهى الزجر عن إيجاد

ص: ٧

متعلقهما، بأن يكون طبيعه واحده بذاتها وقيدها تعلق بها الأمر مره و النهى أخرى (١)، ضروره أن وجودها (٢) يكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا يكاد يكون الا بعدم الجميع كما لا يخفى. و من ذلك (٣) يظهر أن الدوام و الاستمرار انما يكون فى النهى إذا كان متعلقه طبيعه مطلقه غير مقيده بزمان أو حال، فانه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعه (٤) معدومه الا بعدم جميع أفرادها الدفعيّه (٥) و التدريجيّه.

(١). كأن يقول المولى: «صل صلاه الجمعه فى زمان الحضور و لا تصلها فى عصر الغيبه».

(٢). كما هو المطلوب فى الأوامر، كما أن عدم الطبيعه هو المطلوب فى النواهي.

(٣). أى: و من حكم العقل بتوقف ترك الطبيعه على ترك جميع الافراد يظهر:

أن الدوام انما يكون فيما إذا تعلق النهى بطبيعه مطلقه، حيث ان عدمها منوط بترك جميع الافراد العرضيه و الطويله. بخلاف ما إذا كان متعلق النهى الطبيعه المقيده بزمان أو حال، فان الاستمرار حينئذ يختص بذلك الزمان أو تلك الحاله.

(٤). أى: المطلقه غير المقيده بزمان أو حال.

(٥). أى: العرضيه، و المراد بالتدريجيّه الطويله بحسب الزمان. الطبيعه بحيث يكون إيجادها مبغوضاً، و من المعلوم أن امتثال هذا النهى منوط بترك جميع أفرادها، إذ ترك الطبيعه يتوقف عقلاً على ذلك، فلو أتى بفرد من أفرادها فقد خالف، إذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعى متعلق النهى، فيأتيان واحد منها يتحقق العصيان.

ص: ٨

و بالجمله «-» قضيه النهى ليس الا ترك تلك الطبيعه التي تكون متعلقه له (١) كانت مقيده أو مطلقه، و قضيه تركها عقلا انما هو ترك جميع أفرادها (٢).

ثم انه لا دلالة للنهى على إرادته الترك لو خولف، أو عدم إرادته (٣)

(١). أى: للنهى، يعنى: أن مجرد النهى عن طبيعه لا- يقتضى إطلاق الترك بحيث يكون مقتضاه ترك جميع أفرادها فى جميع الأزمنه و الأمكنه و فى كل حال، بل إطلاق الترك منوط بإطلاق المتعلق، و بدونه لا يستفاد هذا الإطلاق.

(٢). مرجع هذا الضمير و ضمير «تركها» هى الطبيعه، و المراد بالافراد أعم من الافراد الطويله و العرضيه.

(٣). أى: الترك. و غرضه من قوله: «ثم انه لا دلالة للنهى... إلخ» هو: أنه لو عصى النهى كقوله: «لا تشرب الخمر» بإيجاد متعلقه أى بالإتيان بالفرد الأول من الطبيعه المنهى عنها، فهل يحرم عليه إيجاده ثانياً و ثالثاً أيضاً و هكذا، أم يسقط النهى بالعصيان؟ فلا تبقى الحرمة، فيجوز حينئذ إتيان متعلقه ثانياً و ثالثاً و هكذا.

و بيان أوضح: هل تدل صيغه النهى على حرمة كل فرد من أفراد الطبيعه المنهى عنها بنحو الاستغراقى، بحيث يشمل جميع أفراد الطبيعه المنهى عنها

(-). لا- يخفى أن ما أفاده بعد قوله: «و بالجمله» و ان كان متيناً فى نفسه، لكنه ليس نتيجة لما تقدم، إذ المذكور قبيل هذا هو كون المتعلق الطبيعه المطلقه فقط.

بل «-» لا بد في تعيين ذلك (١) من دلالة و لو كان إطلاق المتعلق من هذه الجهة (٢)، و لا يكفي إطلاقها (٣) من سائر الجهات (٤)، فتدبر جيداً. حتى لا يسقط النهى بعصيانه، أم لا تدل عليها كذلك، و إنما تدل على حرمة الفرد الأول من أفرادها فقط، فلو أتى به سقط النهى؟ الحق عدم دلالة نفس الصيغه على مطلوبه كل فرد من أفراد متعلق النهى، إذ مدلولها هو نسبه ترك الطبيعه إلى المكلف، دون مطلوبه كل فرد من أفرادها، و ترك جميع الافراد انما هو بحكم العقل، لتوقف امثال النهى على ذلك، فلا دلالة لصيغه النهى على حرمة الافراد المتعاقبه.

(١). أى: إرادته الترك أو عدم إرادته من دليل كإجماع أو ضروره أو غيرهما مما يدل على انحلال الحكم الوارد على طبيعه إلى أحكام متعدده بتعدد أفرادها و لو كان ذلك الدليل إطلاق المنهى عنه، ببيان: أن متعلق النهى ان كان بعض وجودات الطبيعه لوجب التنبيه عليه، و الا- لأخل بغرضه، فيكون عدمه كاشفاً عن كون المتعلق هي الطبيعه بوجودها السارى، و دالاً على مطلوبه ترك كل وجود وجود من وجودات الطبيعه، فبعد مخالفه النهى لا تسقط الحرمة عن سائر الافراد.

(٢). يعنى: من جهه مطلوبه كل وجود من الوجودات و لو بعد العصيان.

(٣). أى: إطلاق المتعلق، و التأنيث باعتبار ماده أو الطبيعه.

(٤). كإطلاقها من حيث الفور و التراخى، فان الإطلاق من سائر الجهات

(-). ان كان المطلوب ترك الطبيعه رأساً، فالإتيان بفرد منها يوجب سقوط الطلب، إذ مجموع الافراد بنحو العام المجموعى متعلق الطلب، فكل من

ص: ١٠

اختلفوا فى جواز «-» اجتماع الأمر و النهى فى واحد و امتناعه على أقوال (1): ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفاً.

و قبل الخوض فى

المقصود يقدم أمور لا يجدى فى إثبات مطلوبيه الوجود بعد الوجود، لإمكان الإطلاق من جهه و الإهمال من أخرى، كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى المطلق و المقيد.

اجتماع الأمر و النهى

(1). أولها: الجواز مطلقاً، ثانيها: عدمه كذلك. الطلب و المطلوب واحد، و الامتثال لا- يتحقق الا- بترك الجميع. و ان كان المطلوب كل فرد من أفراد الطبيعه بنحو العام الاستغراقى، فمخالفه النهى فى واحد منها لا توجب سقوط الطلب بالنسبه إلى سائر الافراد، و هذا هو ظاهر النهى عرفاً، فان المجموعيه تحتاج إلى لحاظ زائد ثبوتاً، و مزيد بيان إثباتاً، كما لا يخفى.

(-). هذا التعبير يوهم إمكان اجتماع الضدين، لأن الاختلاف لا بد أن يكون فى مورد إمكان الاجتماع، مع أنه ليس كذلك، لامتناع اجتماع الضدين - و هما الأمر و النهى - قطعاً، فلا بد من تبديل العنوان بأنه هل يلزم من تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متصادقتين على موجود واحد اجتماع الأمر و النهى أم لا- يلزم؟ فالكلام فى هذه المسأله صغرى، إذ الكبرى - و هى امتناع اجتماع الضدين - من البديهيات.

: المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين (١) و مندرجاً تحت عنوانين (٢) بأحدهما كان مورداً للأمر، و بالآخر للنهي، و ان كان

- ما المراد بالواحد فى العنوان؟

(١). توضيحه: أن المراد بالواحد الذى وقع فى عنوان هذا البحث هو ما يكون مصداقاً لعنوانين كليين سواء أ كان كلياً كالصلاه فى المكان المغصوب، حيث انها مصداق لطبيعتين و هما الصلاه و الغصب بحيث يصح حمل كل منهما على الحركات الصلاتيه الواقعه فى المغصوب مكاناً أو لباساً، فنقول: هذه الحركات صلاه أو هذه الحركات غصب، و من المعلوم أن الصلاه فى المغصوب كلى ينطبق على أفراد كثيره كصلاه زيد و عمرو و غيرهما فيه. أم جزئياً كخصوص صلاه زيد فى المغصوب، لامتناع صدق هذه الحركه الشخصيه على كثيرين، فتكون لا محاله جزئيه، و يصح حمل كل من الصلاه و الغصب عليها أيضاً.

و بالجملة: فالمراد بالواحد هو ما تكون الوحده وصفاً له لا لمتعلقه، سواء كان كلياً أم جزئياً، فمناط صغرويته لمسأله اجتماع الأمر و النهى هو كونه مصداقاً لعنوانين، فلو لم يكن كذلك بأن لا يتصادق عليه عنوانان كان خارجاً عن حريم هذه المسأله، كالسجود لله تعالى شأنه الذى هو المأمور به، و للصنم الذى هو المنهى عنه، لعدم تصادقهما على سجود خارجى، لأن صدقهما عليه منوط باتحادهما وجوداً، و ذلك مفقود فى السجود له تعالى و للصنم، لتباينهما المانع عن هذا الاتحاد، و الاتحاد بحسب المفهوم فقط - كالسجود فى المثال - لا يجدى فى مسأله الاجتماع، بل المعتبر اتحادهما بحسب المصداق سواء اتحدا مفهوماً أيضاً أم لا.

(٢). هذا تعريض بصاحب الفصول (قده) حيث خص الواحد بالواحد الشخصى لئلا يدخل فى محل البحث مثل السجود لله و للصنم مما اجتمع فيه الأمر و النهى فى واحد جنسى أو نوعى، مع أنه جائز و خارج عنه قطعاً.

كلياً مقولاً على كثيرين كالصلاه في المغصوب (١)، واما ذكر (٢) (هذا) لإخراج ما إذا تعدد متعلق الأمر و النهى و لم يجتمعا وجوداً و لو جمعهما واحد مفهوماً كالسجود لله تعالى و السجود للصنم مثلاً، لا لإخراج الواحد الجنسى أو النوعى كالحركه (٣) و السكون الكلين المعنوين (٤) بالصلاتيه و الغصبيه.

(١). يعنى: ككلى الصلاه فى المغصوب المنطبق على أفراد الصلاه الواقعه فى المغصوب المنطبق عليها عنوانا الصلاه و الغصب، فكلى الصلاه فى المغصوب مصداق للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى، فقلوه: «كالصلاه فى المغصوب» مثال لذى وجهين.

(٢). يعنى أن قولنا: «مطلق ما كان ذا وجهين» لإخراج ما إذا كان متعلقاً بالأمر و النهى متباينين وجوداً و ان اتحدا مفهوماً، كالسجود لله تعالى و للصنم، لعدم اتحاد هذين المتعلقين وجوداً أصلاً، كما تقدم آنفاً.

(٣). فان الحركه كلى ينطبق عليها عنوانان كليان، و هما: الصلاه و الغصب، و كذا السكون، فالواحد سواء كان جنسياً أم نوعياً أم شخصياً إذا صدق عليه عنوانان كليان تعلق بأحدهما أمر و بالآخر نهى يندرج فى مسأله الاجتماع، و الا فهو أجنبى عنها. و عليه، فالسجود لله تعالى و للصنم خارج عن هذا البحث لعدم صدقهما على موجود خارجى و ان صدق على كل منهما مفهوم السجود.

(٤). صفه لقلوه: «الكلين»، يعنى: أن كلاً من الحركه و السكون اللذين هما كليان يصير معنواً بعنوانى الصلاه و الغصب.

و الحاصل: أن ميزان صغرويه الواحد لمسأله الاجتماع هو انطباق متعلقى

ص: ١٣

الثاني: الفرق (١) بين هذه المسأله و مسأله النهى فى العبادات

هو «-» الأمر و النهى عليه فى الخارج من غير فرق فى ذلك بين كون ذلك الواحد كلياً أو جزئياً.

- الفرق بين المقام و مسأله النهى فى العباده

(١). لما توهم عدم الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتية، و هى مبحث النهى فى العباده، بتقريب: أن الأمر و النهى مجتمعان فى كل واحده من المسألتين من دون فرق بينهما، فقد تصدى غير واحد من المحققين لبيان الفرق بينهما.

و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك هو: تغاير جهه البحث فيهما، حيث ان جهته فى مسأله الاجتماع هى: أن تعدد الجهه هل يوجب تعدد المتعلق حتى يخرج عن الواحد الذى يمتنع اجتماع الحكمين المتضادين فيه، و عن سرايه كل من الأمر و النهى من متعلقه إلى متعلق الآخر أم لا يوجب؟ بل هو واحد، فيسرى كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر، فيتحد مجموعهما، و يكون المجمع حينئذ لوحده محكوماً بأحد الحكمين دون كليهما، لتضادهما، و امتناع اجتماع المتضادين.

بخلاف مسأله النهى فى العباد، فان الجهه المبحوث عنها فيها هى دلالة النهى على الفساد و عدمها بعد الفراغ عن كون متعلق النهى عين ما تعلق به الأمر، فالغرض فى المسأله الآتية هو أن النهى المتعلق بفرد من أفراد المأمور به هل يرفع الأمر حتى لا يصح أم لا؟

(-). هذا أحد الوجوه التى ذكروها فرقاً بين المسألتين.

ثانيها: ما نقله المصنف عن صاحب الفصول (قد هما) من اعتبار تغاير متعلقى الأمر و النهى حقيقه فى مسأله الاجتماع، و اعتبار اتحادهما حقيقه، و اختلافهما بالإطلاق و التقييد فى مسأله النهى فى العباده.

ص: ١٤

أن الجبهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى بحيث يرتفع به (١) غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد (٢) أو لا يوجه

و الحاصل: أنا نبحت في هذه المسأله عن أن النهى هل يتعلق بنفس ما تعلق به الأمر أم يتعلق بشىء آخر يغيره، فلو أثبتنا أنه نفسه، فنبحت في المسأله الآتية عن أن تعلق النهى بنفس ما تعلق به الأمر هل يوجب فساد أم لا؟ فالفرق بين المسألتين في غايه الوضوح.

(١). أى: بتعدد متعلق الأمر و النهى الموجب لصيروره العنواين كالموضوعين المستقلين المتجاورين.

(٢). كالصلاه التي تعلق بها الأمر و النهى بعنوان الصلاتيه. ثالثها: ما أشار إليه المصنف بقوله: «و من هنا انقدح أيضا فساد الفرق بأن النزاع... إلخ» و حاصله: أن النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و في مسأله النهى في العباده في الدلاله اللفظيه.

رابعها: أن البحث هنا لغوى، و في النهى في العباده في مطلق الدلاله.

و هذان الوجهان محكيان عن المدقق الشيروانى.

خامسها: ما عن المحقق القمى من اعتبار كون النسبه بين المتعلقين في مسأله الاجتماع عموماً من وجه، و في النهى عن العباده عموماً مطلقاً.

سادسها: أن البحث في مسألتنا يكون في الحكم التكليفى، و في غيرها في الحكم الوضعى.

سابعها: أن الكلام هنا في التنافى العقلى، و هناك في التنافى العرفى.

و لو قيل بمقاله الفصول المتقدمه في الفرق بين المسألتين كان حسناً.

ص: ١٥

بل يكون حاله حاله (١)، فالنزاع في سرايه كل من الأمر و النهى إلى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما (متعلقهما) وجوداً و عدم سرايته، لتعدد هما (٣) وجهاً. و هذا بخلاف الجبهه المبحوث عنها في المسأله الأخرى (٤)، فان (٥) البحث فيها في أن النهى في العباده أو المعامله يوجب فسادها بعد الفراغ عن التوجه إليها (٦). نعم (٧) لو قيل بالامتناع

(١). يعنى: لا يوجب تعدد الوجه تعدد المتعلق، بل يكون حال الشىء ذى الوجهين حال الشىء ذى الوجه الواحد فى استحاله اجتماع الأمر و النهى فيه، لعدم ثبوت كون تعدد الوجه مجدداً فى دفع محذور اجتماع الضدين، للحاظ الوجهين مرأتين لذى العنوانين، لا مستقلين حتى يكونا كالموضوعين المتجاورين فى عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فيهما.

(٢). معطوف على «سرايه».

(٣). تعليل لعدم السرايه، يعنى: أن عدم السرايه مستند إلى تعدد الوجه.

(٤). و هى النهى فى العباده.

(٥). هذا تقريب المغايره بين المسألتين، و حاصله الذى مر تفصيله آنفاً: أن البحث فى مسأله الاجتماع يكون فى أن النهى هل تعلق بعين ما تعلق به الأمر أم لا؟ و فى مسأله النهى فى العباده يكون فى أن النهى - بعد وضوح تعلقه بعين ما تعلق به الأمر - هل يقتضى الفساد أم لا؟ فتغاير المسألتين فى غايه الوضوح.

(٦). أى: إلى العباده، و غرضه تعلق النهى بعين ما تعلق به الأمر.

(٧). بعد بيان وجه المغايره بين المسألتين استدرك بقوله: «نعم».

و حاصل مرامه: أنه قد يكون هذا البحث منقحاً لصغرى من صغريات النهى فى العباده، كما إذا بنى على السرايه، و عدم إجراء تعدد الوجه فى دفع غائله محذور

ص: ١٦

مع ترجيح جانب النهى فى مسأله الاجتماع يكون مثل الصلاه فى الدار المغصوبه من صغريات تلك المسأله . («-») ١

فانقدح أن الفرق بين المسألتين فى غايه الوضوح.

و أما ما أفاده (٢) فى الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثم اعلم اجتماع الضدين، و ترجيح جانب النهى لبعض الوجوه المذكوره فى محلها، فان المقام حينئذ من صغريات النهى فى العباده.

(١). أى: مسأله النهى فى العباده، لأنه بعد ترجيح النهى و سقوط الأمر يكون موضوع الأمر موضوعاً للنهى فقط، فيقع البحث حينئذ فى أن النهى هل يقتضى الفساد أم لا؟

(٢). ذكره فى مسأله دلالة النهى على الفساد، و حاصل ما أفاده فى الفرق بين المسألتين هو: أن الموضوع فى اجتماع الأمر و النهى متعدد، لتعلق الأمر بطبيعته مغايره لطبيعته التى تعلق بها النهى، سواء أ كانت النسبه بين الطبيعتين عموماً من وجه كالصلاه و الغصب، أم عموماً مطلقاً كالضاحك بالفعل و الإنسان فى قوله:

«أكرم الإنسان و لا- تكرم الضاحك بالفعل»، فان الموضوع متعدد حقيقه فى كليهما أعنى الصلاه و الغصب، و الإنسان و الضاحك بالفعل. بخلاف مسأله النهى فى العباده، فان الموضوع فيها متحد حقيقه، و التغير انما هو فى الإطلاق و التقييد كقوله: «صل، و لا تصل فى الدار المغصوبه أو اللباس كذلك».

و الحاصل: أن الموضوع هنا متعدد حقيقه، و فى النهى فى العباده متحد كذلك.

(-). لكن لا يمكن حينئذ تصحيح الصلاه بالملاك، لعدم كفايته فى الصحه مع مبغوضيتها فعلاً.

ص: ١٧

أن الفرق بين المقام (١) و المقام المتقدم و هو أن الأمر و النهى هل يجتمعان فى شىء واحد أو لا. أما فى المعاملات فظاهر (٢)، و أما فى العبادات فهو أن النزاع هناك (٣) فيما إذا تعلق الأمر و النهى بطبيعتين متغايرتين بحسب الحقيقه و ان كان بينهما عموم مطلق (٤)، و هنا (٥) فيما إذا اتحدتا حقيقه و تغايرتا بمجرد الإطلاق و التقييد (٦) بأن تعلق الأمر بالمطلق و النهى بالمقيد» انتهى موضع الحاجه، فاسد (٧) فان مجرد تعدد

(١). و هو مسأله النهى فى العباده. و مراده بالمقام المتقدم مسأله الاجتماع.

(٢). وجه الظهور: أن الأمر لا دخل له فى صحه معامله، فالبحث فيها انما يكون من جهه منافاه النهى لتأثير معامله و عدمه، فلا ربط له بمسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٣). يعنى: فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٤). هذا تعريض من الفصول بالمحقق القمى (قدهما) حيث اعتبر كون النسبه بين متعلقى الأمر و النهى فى مسأله الاجتماع عمومًا من وجه، كالصلاه و الغصب، و فى مسأله النهى فى العباده عمومًا مطلقًا.

(٥). أى: فى النهى فى العباده.

(٦). كقوله: «صل و لا تصل فى الحمام».

(٧). هو جواب «اما» فى قوله: «و أما ما أفاده»، و الصواب أن يكون «فاسد» مع الفاء، لكونه من موارد لزوم اقتران الجواب بالفاء كما لا يخفى.

و كيف كان، فملخص ما أفاده فى رد الفصول: أن تمايز المسائل انما هو باختلاف الجهات و الأغراض كما تقدم فى صدر الكتاب، لا باختلاف الموضوعات، فمع وحده الموضوع و تعدد الجهه لا بد من عقد مسألتين، كما أنه مع تعدد

الموضوعات و تغايرها بحسب الذوات لا- يوجب التمايز بين المسائل ما لم يكن هناك اختلاف الجهات، و معه (١) لا حاجة أصلاً إلى تعددها، بل لا بد من عقد مسألتين مع وحده الموضوع و تعدد الجهة المبحوث عنها (٢)، و عقد مسأله واحده فى صورته العكس (٣) كما لا يخفى. الموضوع و وحده الجهة لا بد من عقد مسأله واحده.

و على هذا، فيما أن جهة البحث فى مسألتى الاجتماع و النهى فى العباده واحده، و هى صحه العباده فى المكان المغصوب مثلاً، فلا- بد من عقد مسأله واحده لهما، لا مسألتين، و ان تعددتا موضوعاً، فتعدد البحث عنهما فى كلام الاعلام قدس الله تعالى أسرارهم كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً.

(١). أى: و مع اختلاف الجهات لا حاجة أصلاً إلى تعدد الموضوعات.

(٢). كمباحث الأمر، فان الموضوع فيها - و هو الأمر - واحد، و جهات البحث فيه متعدده، مثل كونه ظاهراً فى الوجوب، و فى الفور أو التراخى، و فى المره و التكرار، إلى غير ذلك من الجهات المتعلقة بالأمر، و لأجل تعدد الجهات عقدوا لها؛ لله لله مسائل عديده بتعدددها.

(٣). و هو تعدد الموضوع و وحده الجهة، كالاستثناء المتعقب للجمل، فان الاستثناء و النعت و الحال و غيرها متعدده موضوعاً، لكنها متحدتة جهة، إذ الغرض من ذلك كله - و هو استعلام حال القيد استثناء كان أم غيره - واحد، فلذا عقدت له مسأله واحده. و ما نحن فيه من هذا القبيل، فانه لما كانت جهة البحث فى المقامين واحده كما تقدم، فينبغى عقد مسأله واحده له، فعقد مسألتين له كاشف عن عدم كون هذا الفرق فارقاً كما تقدم.

ص: ١٩

و من هنا (١) انقدهح أيضا فساد الفرق بأن النزاع هنا (٢) فى جواز الاجتماع عقلا و هناك فى دلالة النهى لفظاً، فان (٣) مجرد ذلك (٤) ما لم (لو لم) يكن تعدد الجهه فى البين لا يوجب الا تفصيلا فى المسأله الواحده، لا عقد (٥) مسألتين، هذا.

مع (٦) عدم «-» اختصاص النزاع فى تلك المسأله (٧) بدلاله اللفظ

(١). أى: و من كون التمايز بين المسائل باختلاف الجهه لا تعدد الموضوع.

(٢). أى: فى مسأله الاجتماع.

(٣). هذا تقريب فساد الفرق المذكور، و حاصله: أن مجرد كون الجواز أو عدمه عقلياً، و كذا كون البحث فى مسأله النهى فى العباده لفظياً ما لم يرجع إلى تعدد جهه البحث، لا يوجب الا التفصيل فى المسأله الواحده، بأن يقال:

أما عقلا فيجوز أو لا يجوز، و أما لفظاً فيدل النهى على الحرمة و الفساد، أو يدل الأمر على الوجوب و الصحه، لا أنه يوجب عقد مسألتين.

(٤). أى: الفرق المزبور.

(٥). يعنى: لا يوجب عقد مسألتين.

(٦). هذا إشكال على نفس الفرق المذكور و لو بعد تسليم كونه فارقاً و مصححاً لعقد مسألتين، و حاصله: أن النزاع فى مسأله النهى فى العباده لا يختص بدلاله اللفظ، لما سيأتى إن شاء الله تعالى من عدم اختصاصه بها، بل يجرى فى غيرها؛ لله لله أيضا، فيقال مثلا: هل الحرمة المستفاده من الإجماع و الضروره تقتضى فساد المحرم أم لا؟

(٧). أى: مسأله الاجتماع.

(-). الأولى تقديم هذا الإشكال على الإشكال الأول، بأن يقال بعدم

كما سيظهر.

الثالث (١): انه (٢) حيث كانت نتيجة هذه المسألة مما تقع في

طريق الاستنباط كانت من المسائل الأصوليه «-»

لا من مبادئها

- صدق ضابط المسألة الأصوليه على المقام

(١). الغرض من عقد هذا الأمر إثبات كون مسأله الاجتماع من المسائل الأصوليه، و أن ذكرها في علم الأصول ليس استطرادياً.

(٢). الضمير للشأن. هذا تقريب كون هذه المسألة أصوليه، و حاصله: أن ضابط المسألة الأصوليه - و هو وقوع نتيجة البحث كبرى لقياس ينتج حكماً كلياً فرعياً - ينطبق على هذه المسألة، فبناء على جواز اجتماع الأمر و النهى يقال:

الصلاه فى المكان المغصوب مثلاً مما اجتمع فيه الأمر و النهى، و كل ما اجتمع فيه الأمر و النهى يصح، فالصلاه المذكوره تصح. و بناء على الامتناع تنعكس النتيجة، فالصحه و كذا الفساد اللذان هما من الأحكام الفرعيه يستنبطان من هذه المسألة. اختصاص النزاع فى مسأله النهى فى العباده بدلاله اللفظ أو لا، و عدم كونه على تقدير تسليمه فارقاً ثانياً.

(-). لو نوقش فى كون الصحه و الفساد من الأحكام الفرعيه، لأنهما منتزعان من انطباق متعلق الخطاب على الموجود الخارجى و عدمه، و ليسا من الأحكام الشرعيه حتى يكون ما يقع فى طريق استنباطهما مسأله أصوليه، فالأولى تبديلهما بوجوب الإعادة و عدمها، نعم يكون الصحه و الفساد فى الأحكام الظاهريه من المجعولات الشرعيه.

ص: ٢١

(١). كما عن العضدى و تبعه شيخنا البهائى (قده). و المبادئ الأحكاميه هى اللوازم و الحالات المترتبه على الأحكام الشرعيه كالوجوب و الحرمة، فاللوازم مثل ملازمه و جوب شىء لوجوب مقدماته أو لحرمة ضده، و الحالات مثل كون الأحكام متضاده حتى لا- تجتمع فى موضوع واحد، كاجتماع الوجوب و الحرمة فى الصلاه فى المكان المغصوب أو اللباس كذلك، و مثل أنها بعد ثبوت التضاد بينها هل يجتمع الوجوب و الحرمة منها فى واحد ذى وجهين أم لا، لكونه كالواحد ذى وجه، فيكون بحث اجتماع الأمر و النهى من مبادئ الأحكام الشرعيه، لكونه من لوازم الحكم الشرعى.

(٢). أى: المبادئ التصديقيه لمسائل علم الأصول، كما عن تقارير شيخنا الأ-عظم الأنصارى (قده). و المبادئ التصديقيه لمسائل علم الأصول هى التى يبنى عليها مسائله. و المراد بالمسأله الأصوليه هنا هو التعارض و التزاحم، و من المعلوم أنهما فى المقام مبيان على إجراء تعدد الجبهه و عدمه، فعلى الأول يكون باب الاجتماع من صغريات التزاحم، لعدم التعارض بين الأمر و النهى بعد تعدد متعلقهما. و على الثانى يكون من صغريات التعارض، لوحده المتعلق.

و من هنا يظهر وجه كون هذه المسأله من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه، إذ يتوقف إحراز كون الاجتماع من التزاحم أو التعارض على وحده المتعلق فى المجمع و تعدده.

(٣). و هى التى يبحث فيها عن أحوال المبدأ و المعاد، و ما يصح و يمتنع

(-). لا يخفى أن المحقق النائينى (قده) اختار كون مسأله الاجتماع من المبادئ التصديقيه للمسأله الأصوليه، ببيان: أنه لا يترتب فساد المعامله على القول

و لا- من المسائل الفرعيه (١) و ان كان فيها جهاتها (٢)، كما لا يخفى، عليه سبحانه و تعالى. و كون هذه المسأله منها انما هو بملاحظه أن النزاع يكون فى فعله عز و جل و أنه هل يجوز جعل حكمن لفعل واحد ذى عنوانين، و اجتماع إرادته و كراهه فى واحد كذلك أم لا؟

(١). المسأله الفرعيه هى فعل المكلف المتعلق به حكم شرعى. و وجه كون مسألتنا منها هو إمكان النزاع فى صحه الصلاه فى المغصوب و عدمها، أو فى وجوب إعادتها و عدمه.

(٢). يعنى: و ان كان فى مسأله الاجتماع الجهات المذكوره، و هى المبادئ الأحكاميه، و التصديقيه و غيرهما كما عرفت تقريبها. بالامتناع، بل القول به يوجب دخول دليلى الوجوب و الحرمة فى باب التعارض، و إجراء أحكامه عليهما ليستنبط من ذلك حكم فرعى، و قد عرفت فيما تقدم أن الميزان فى كون المسأله أصوليه هو ترتب نتيجته فرعيه عليها بعد ضم صغرى نتيجته تلك المسأله إليها، و ليس ذلك متحققاً فيما نحن فيه قطعاً.

أقول: الملاك فى أصوليه مسأله هو ترتب حكم فرعى عليها. و بعبارة أخرى:

كل مسأله تقع نتيجته البحث فيها فى طريق الاستنباط تكون هى مسأله أصوليه، و من المعلوم أن نتيجته البحث فى هذه المسأله كون دليلى الوجوب و الحرمة من باب التعارض أو التزاحم، فان كانا من الأول ترتب عليه الفساد، و ان كانا من الثانى ترتب عليه الصحه.

و الحاصل: أن نتيجته البحث هنا كنتيجته البحث عن حجيه خبر الواحد مثلاً. فان نتيجته هى حجيته، فتدبر.

ص: ٢٣

ضروره (١) أن مجرد ذلك (٢) لا يوجب كونها منها إذا كانت فيها (٣) جهه أخرى يمكن عقدها معها من المسائل، إذ لا مجال حينئذ (٤) لتوهم عقدها من غيرها في الأصول (٥).

(١). تعليل لكون هذه المسأله من المسائل الأصوليه، و قد عرفت تقريب أصوليتها.

(٢). أى: وجود تلك الجهات فى هذه المسأله لا يوجب كونها؛ لله لله من المبادئ الأحكاميه أو غيرها مما ذكر مع وجود جهه أخرى فيها تدرجها فى المسائل الأصوليه، و تصحح عقدها أصوليه كما صح عقدها من علوم أخرى، لوجود جهاتها فيها، لصحه تداخل العلوم فى بعض المسائل، كما تقدم فى صدر الكتاب.

و على هذا فلا وجه لجعلها من غير المسائل الأصوليه، كما لا مرجح لعدها من المسائل غير الأصوليه.

(٣). أى: فى مسأله الاجتماع جهه أخرى كالكلاميه و الفقهيه يمكن عقد المسأله المذكوره مع تلك الجهه الأخرى من المسائل الأصوليه.

(٤). أى: حين وجود الجهه الأصوليه فى هذه المسأله، و قوله: «إذ لا مجال» تعليل لعقد المسأله أصوليه، و حاصله: أنه مع وجود الجهه الأصوليه فيها المصححه لعدها من مسائل علم الأصول لا وجه لجعلها من غير مسائله.

و لا لدعوى: أن ذكرها فى علم الأصول استطراد، إذ لا معنى للاستطراد مع كونها من مسائله كما لا يخفى.

(٥). متعلق ب «عقدها»، و «من غيرها» حال من ضمير «عقدها» يعنى:

لا- وجه لتوهم عقد هذه المسأله فى علم الأصول مع عدم كونها من مسائله، فضمير «عقدها» راجع إلى المسأله. و «غيرها» إلى المسائل.

ص: ٢٤

و ان (١) عقدت كلاميه فى الكلام (٢)، و صح عقدها فرعيه أو غيرها بلا كلام، و قد عرفت (٣) فى أول الكتاب أنه لا ضير فى كون مسأله واحده يبحث فيها عن جهه خاصه (٤) من مسائل علمين، لانطباق جهتين عامتين على تلك الجهه كانت بإحدهما من مسائل علم، و بالأخرى من آخر، فتذكر.

الرابع: أنه قد ظهر (٥) من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه،

و لا اختصاص للنزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع فيها بما إذا كان

(١). يعنى: مع الجهه الأصوليه فى مسأله الاجتماع تعد من مسائلها و ان عدت أيضا من المسائل الكلاميه و الفرعيه و غيرهما، لوجود جهاتها فى مسألتنا.

فالأولى إضافه «أيضا» بعد «عقدت».

(٢). أى: فى علم الكلام، كما تعرض لهذه المسأله جمع من المتكلمين كالمحقق الطوسى (قده) فى التجريد و شراحه.

(٣). غرضه نفى الضرر عن تداخل علمين أو أكثر فى مسأله واحده، كما تقدم فى صدر الكتاب.

(٤). و هى اجتماع الأمر و النهى فى مسألتنا، فانها تندرج فى مسائل علمين لانطباق جهتين عامتين عليها، و هما: جهه البحث عن فعل المبدأ المبحوث عنها فى علم الكلام، و جهه الوقوع فى طريق الاستنباط المبحوث عنها فى علم الأصول.

- التفصيل بين الامتناع عرفاً و الجواز عقلا

(٥). وجه الظهور: ما ذكره فى الفرق بين هذه المسأله و المسأله الآتية من إجداء تعدد الجهه فى دفع محذور اجتماع الضدين و عدمه، و من المعلوم أن

ص: ٢٥

الإيجاب و التحريم باللفظ، كما ربما يوهمه (١) التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، الا أنه (٢) لكون (٣) الدلاله عليهما غالباً بهما (٤) كما هو أوضح من أن يخفى. و ذهاب البعض (٥) إلى الجواز هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، إذ مرجعه إلى جواز اجتماع الحكمين المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شىء واحد و عدمه، و هذا حكم عقلى لا ربط له بدلاله اللفظ، فالمراد بالأمر و النهى هو الوجوب و الحرمة سواء أ كان الدال عليهما اللفظ أم غيره كالإجماع و الضروره.

(١). أى: يوهم اختصاص النزاع باللفظ التعبير... إلخ.

(٢). أى: التعبير، و غرضه توجيه التعبير بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول بدلاً عن التعبير بالحكم.

و حاصل التوجيه: أن غلبه كون الدال على الأمر و النهى هو اللفظ دعت إلى التعبير عن الوجوب و الحرمة بالأمر و النهى الظاهرين فى الطلب بالقول، و لعل هذه الغلبه أوجبت ذكرها فى مباحث الألفاظ.

(٣). هذا الجار و المجرور خبر «ان».

(٤). هذا الضمير راجع إلى الأمر و النهى، و ضمير «عليهما» إلى الإيجاب و التحريم.

(٥). إشاره إلى القول المنسوب إلى المحقق الأردبيلي (قده) فى شرح الإرشاد، و هو التفصيل بالجواز عقلاً- و الامتناع عرفاً، بمعنى: أن اللفظ يدل عرفاً على الامتناع، و هذه الدلاله تكشف عن كون النزاع فى دلاله الأمر و النهى على الجواز و عدمه، و هما ظاهران فى الطلب بالقول، فتكون المسأله لفظيه أيضاً، إذ لو كانت عقليه محضه لم يكن وجه للامتناع العرفى الذى مرجعه إلى ظهور اللفظ فى الامتناع.

ص: ٢٦

عقلا، و الامتناع عرفاً ليس (١) بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلي اثنان (٢)، و أنه بالنظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين (٣)، و الا (٤) فلا يكون معنى محصل «-» للامتناع العرفي،

(١). لما كان التفصيل المزبور بظاهره مستتبشعاً وجهه المصنف (قده) بما حاصله: أن المراد بالامتناع العرفي ليس دلالة اللفظ عليه عرفاً حتى يكون النزاع في دلالة اللفظ، بل المراد به كون الواحد ذي الوجهين - كالصلاه في المغصوب - واحداً بنظر العرف المبنى على المسامحه، و متعدداً بنظر العقل المبنى على المداقه، لكون متعلق الأمر طبيعه مغايره لطبيعه التي تعلق بها النهى.

(٢). فيجوز الاجتماع، لكون الواحد متعدداً بالنظر الدقيق العقلي.

(٣). فلا يجوز الاجتماع، و ضمير «أنه» راجع إلى الواحد.

(٤). يعنى: و ان لم يكن مراد المفصل ما ذكرناه من الامتناع العرفي الذى مرجعه إلى كون الواحد ذي الوجهين واحداً بنظر العرف، لم يكن للامتناع العرفي معنى محصل، لأن امتناع اجتماع الضدين حكم عقلي، فلا معنى لجوازه عقلا و امتناعه عرفاً.

(-). بل يمكن أن يقال: ان معناه المحصل دلالة كل من الأمر و النهى على عدم صاحبه، فالامر يدل على اتصاف متعلقه بالمحبيه المحضه، و النهى يدل على اتصاف مبغوضيه متعلقه كذلك، و من المعلوم امتناع اجتماعهما في واحد، لاستلزامه اجتماع النقيضين، و هما المطلوبيه و عدمها، و المبغوضيه و عدمها.

ص: ٢٧

غايه الأمر (١) دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع (٢) بعد اختيار جواز الاجتماع (٣)، فتدبر جيداً.

الخامس (٤): لا يخفى أن ملاك (٥) النزاع فى جواز الاجتماع

و الامتناع يعم (٦) جميع أقسام الإيجاب و التحريم،

كما هو (٧) قضيه إطلاق

(١). يعنى: بعد توجيه الامتناع العرفى بكون الواحد ذى الوجهين واحداً بنظر العرف غير جائز عقلاً اجتماع الحكامين فيه لا بد من التصرف فى قول المفصل: «ان الاجتماع ممتنع عرفاً» بأن يقال: ان اللفظ يدل على عدم الوقوع بعد اختيار الجواز عقلاً، لا أنه يدل على الامتناع حتى يتوهم كون المسأله لفظيه.

(٢). يعنى: لا على الامتناع ليتوهم كون المسأله لفظيه.

(٣). يعنى: عقلاً كما هو مقصود المفصل.

- شمول النزاع لأقسام الأمر و النهى

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع فى مسأله الاجتماع.

(٥). و هو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين، و كون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلق بهما الأمر و النهى واحداً.

(٦). حاصل ما أفاده: ان محل النزاع فى هذه المسأله جميع أقسام الإيجاب و التحريم، لوجهين:

الأول: عموميه الملاك و هو لزوم اجتماع الضدين على القول بالامتناع، لأن مطلق الوجوب سواء أ كان نفسياً أم غيرياً أم عينياً أم كفاًئياً أم تعيينياً أم تخييرياً يضاد مطلق الحرمة سواء كانت تعيينيه أم تخييريه أم نفسيه أم غيريه.

و الثانى: إطلاق الأمر و النهى المذكورين فى عنوان المسأله، حيث انهم عنوانها بقولهم: «اختلفوا فى جواز اجتماع الأمر و النهى» و من المعلوم أن هذا الإطلاق يشمل جميع أقسام الإيجاب و التحريم.

(٧). أى: العموم، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى أشرنا إليه بقولنا:

لفظ الأمر و النهى. و دعوى (١) الانصراف إلى النفسين التعيينيين العينين في مادتهما (٢) غير خاليه عن الاعتساف (٣) و ان (٤) سلم في صيغتهما (٥)، مع (٦) أنه فيها ممنوع.

نعم (٧) لا يبعد دعوى الظهور و الانسباق من الإطلاق بمقدمات «و الثانى إطلاق الأمر و النهى».

(١). هذا إشاره إلى ما فى الفصول: من دعوى انصراف الأمر و النهى فى العنوان إلى النفسين العينين التعيينيين، و اختصاص النزاع بهما، فهو يلتزم بالوجه الأول، و ينكر الوجه الثانى بدعوى الانصراف.

(٢). أى: فى مادتي الأمر و النهى.

(٣). إذ لا منشأ لدعوى الانصراف إلاّ غلبه الوجود أو كثره الاستعمال، و لا يصلح شىء منهما للتقييد، كما ثبت فى محله.

(٤). كلمه «ان» وصلية.

(٥). أى: صيغتي الأمر و النهى، كما تقدم فى مباحث صيغه الأمر، حيث قال (قده): «السادس قضيه إطلاق الصيغه كون الوجوب نفسياً عينياً تعينياً».

(٦). يعنى: مع أن الانصراف فى صيغتهما أيضاً ممنوع ان أريد به التبادر الوضعى الذى يجرى فى تقييد الإطلاقات.

(٧). استدراك على منع الانصراف، و حاصله: أنه يمكن دعوى انصراف العينيه و أختيها و انسباقها من الإطلاق بمقدمات الحكمه، لا من التبادر الوضعى الذى منعناه. و تقريب هذه الدعوى: أن غير العينيه و التعيينيه و النفسيه يحتاج ثبوتاً و إثباتاً إلى مثنونه زائده، فعدم البيان كاشف عن عدم إرادته غيرها، كما مر مفصلاً فى بحث الأوامر.

ص: ٢٩

الحكمه غير الجاربه (١) فى المقام، لما عرفت من عموم الملاك لجميع الأقسام، و كذا (٢) ما وقع فى البين من النقض و الإبرام.

مثلا (٣) إذا أمر بالصلاه و الصوم تخييراً بينهما، و كذلك (إذا) نهى عن

(١). وجه عدم جريان مقدمات الحكمه المنتجه لإرادته العينية و أختيها فى المقام ما عرفت: من عموميه الملا-ك، و هو منافاه الوجوب و الحرمة بأنحائهما، و هذه المنافاه و المضاده قرينه عقليه مانعه عن إرادته الإطلاق، و بيان لعدمه، و من المعلوم إناطه الإطلاق بعدم البيان.

(٢). يعنى: و كذا لا- يخلو عن التعسف ما قيل: من عدم تصوير اجتماع الوجوب و التحريم التخييريين، لأجل عدم جواز الحرام التخييرى كما عن المعتزله، استناداً إلى استحاله الحرام التخييرى، حيث ان النهى عن شيئين تخييراً يرجع إلى النهى عن مفهوم أحدهما، و هو يقتضى حرمتها معاً، لأن الإتيان بكل واحد منهما إيجاد لمفهوم أحدهما، فيكون كلاهما حراماً، و من المعلوم استحاله تعلق النهى بواحد منهما فقط، و تعلقه بكليهما فى آن واحد.

(٣). مثال للوجوب و الحرمة التخييريين.

أما الأول، فكوجوب الصلاه و الصوم تخييراً، بأن يكون الواجب أحدهما، و كوجوب الصوم أو الإطعام أو العتق فى الكفاره.

و أما الثانى، فكالنهى عن التصرف فى الدار و المجالسه مع الأغيار تخييراً بأن يكون الحرام أحدهما، و حينئذ فإذا صلى فى الدار مع مجالسه الأغيار كان كالصلاه التى أمر بها تعييناً فى الدار المنهى عنها، كذلك فى جريان نزاع جواز اجتماع الأمر و النهى و عدمه، لما عرفت من كون الوجوب بأقسامه مضاداً للحرمة كذلك.

ص: ٣٠

التصرف فى الدار و المجالسه (١) مع الأغير فصلى فيها مع مجالستهم كان حال الصلاه فيها (٢) حالها، كما إذا أمر بها تعييناً، و نهى عن التصرف فيها كذلك (٣) فى جريان النزاع فى الجواز و الامتناع و مجىء (٤) أدله الطرفين، و ما (٥) وقع من النقض و الإبرام فى البين، فتفطن.

السادس: (أنه) ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه (٦)

«-»السادس: (أنه) ربما يؤخذ فى محل النزاع قيد المندوحه (٦)

(١). يعنى: النهى عن التصرف فى الدار و المجالسه مع

الأغير تخيراً.

(٢). أى: فى الدار حال الصلاه التى أمر بها تعييناً فى كونها جامعاً لعنوانين أحدهما واجب و هو الصلاه، و الآخر حرام و هو التصرف فى الدار.

(٣). أى: فى الدار تعييناً.

(٤). معطوف على «جریان» يعنى: و فى مجىء أدله الطرفين.

(٥). معطوف على «جریان» أيضاً، يعنى: و فيما وقع من النقض و الإبرام.

- اعتبار المندوحه و عدمه

(٦). و هى السعه، و الغرض من عقد هذا الأمر التنبیه على ما ذكره بعض من اعتبار قيد المندوحه فى محل النزاع.

توضيحه: أن الخلاف فى جواز الاجتماع و عدمه يختص بصوره قدره المكلف على موافقه الأمر و النهى معاً، بأن يتمكن من فعل الصلاه مثلاً فى غير المكان أو اللباس المغصوبين، و إلا فلا بد من القول بالامتناع، و إلا لزم التكليف بالمحال، لكون الأمر بالصلاه حينئذ تكليفاً بما لا يطاق.

و بالجملة: فلا محيص عن اعتبار المندوحه فى مورد النزاع.

(-). الظاهر عدم اختصاص هذا القيد بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، بل

فى مقام الامتثال، بل ربما قيل بأن الإطلاق (١) انما هو للاتكال على الوضوح، إذ بدونها (٢) يلزم التكليف بالمحال. و لكن التحقيق مع

(١). أى: عدم تقييدهم فى العنوان بالمندوحه.

(٢). أى: بدون المندوحه يلزم التكليف بالمحال، لعدم القدره على الفعل و الترك معاً. يجرى النزاع فى اعتبار المندوحه على القول بتعلقه بالافراد أيضاً، إذ لا تفاوت بين القولين إلا فى دخل خصوصيات الافراد فى الطلب، و وقوعها فى حيزه، و ذلك لا يوجب اختصاص النزاع بكون الطلب متعلقاً بالطبائع، لأن الافراد على القولين مأمور بها، غاية الأمر أن خصوصيات الافراد مطلوبه على القول بتعلق الطلب بالافراد، و غير مطلوبه على القول الاخر. لكن بعض المحشين (قده) خص نزاع اعتبار المندوحه و عدمه بالقول بتعلق الطلب بالطبائع، و قال فى وجهه ما لفظه: «و ذلك لأنه على القول بتعلقه بالافراد لا نعقل المندوحه، لأن الافراد المتداخله التى سرى إليها الأمر من جانب و النهى من آخر لا مندوحه فيها، و مجرد وجود أفراد آخر مأمور بها مثلها يمكن امتثال الأمر التخييري بإتيانها لا يصح المندوحه فى هذه الافراد و طلبها».

و أنت خبير بأن تعلق الطلب بالفرد ليس معناه عزل الطبيعه رأساً عن موضوعيتها للطلب، بل معناه تركب متعلق الطلب من الطبيعه و لوازمها الوجوديه المقومه لفرديه الفرد. و عليه، فيمكن تعلق الطلب بفرد خال عن الحزازه الموجه لتعلق النهى به، و يمكن تعلقه بفرد مشتمل على الحزازه كذلك، و تتحقق المندوحه بالفرد الخالى عن الحزازه. و قد نقلنا عين العبارة لتنظر فيها لعلك تستظهر منها ما يلائم مقصوده.

ص: ٣٢

ذلك (١) عدم اعتبارها (٢) فيما هو المهم في محل النزاع من (٣) لزوم المحال و هو اجتماع الحكمين المتضادين، و عدم (٤) الجدوى في كون موردهما موجهاً بوجهين في (٥) دفع (رفع) غائله اجتماع الضدين، أو عدم

(١). يعنى: مع دعوى كون الإطلاق للاتكال على وضوح اعتبار المندوحه.

(٢). أى: المندوحه.

(٣). بيان ل «ما» الموصول في قوله: «فيما هو المهم».

(٤). معطوف على «لزوم».

(٥). متعلق ب «الجدوى». و توضيح ما أفاده في التحقيق هو: أن الكلام في عدم جواز اجتماع الأمر و النهى يقع في مقامين:

الأول: لحاظه في مرحله الجعل، بأن يقال: هل يمتنع تعلق حكمين متضادين في نفسهما - مع قطع النظر عن مقام الامتثال - بشىء واحد ذى وجهين، لعدم كون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، كامتناع تعلق الوجوب و الحرمة بشىء واحد ذى وجه واحد، أم يمكن ذلك، لكون تعدد الوجه موجباً لتعدد المتعلق، و مغايره متعلق الوجوب لمتعلق الحرمة.

الثانى: لحاظه في مرحله الامتثال، بأن يقال: هل يصح التكليف بأمر غير مقدور للمكلف، أم لا؟ لعجزه، و عدم قدرته على امتثاله، كالأمر بالضدين المتزاحمين الواجدين للملاك، فان القصور حينئذ من ناحيه المكلف، لعدم قدرته على الامتثال و الجمع بينهما.

و المهم و الغرض الأصلى من البحث في مسأله الاجتماع هو المقام الأول، لأن محط النزاع هو كون تعدد الوجه مجدياً في تعدد المتعلق حتى يجوز اجتماع حكمين متضادين، و يرتفع به غائله اجتماع الضدين، أو عدم كونه مجدياً في ذلك، و أنه كوحده الجبهه في لزوم اجتماع الضدين.

ص: ٣٣

لزومه (١) و أن (٢) تعدد الوجه (الجهه) يجدى فى رفعها (٣ دفعها) و لا يتفاوت (و لا تفاوت) فى ذلك (٤) أصلاً وجود المندوحه و عدمها، و لزوم (٥) التكليف بالمحال بدونها محذور (٦) آخر لا دخل له بهذا النزاع (٧). نعم (٨) لا بد من اعتبارها فى الحكم بالجواز فعلاً لمن يرى التكليف بالمحال محذوراً و محالاً، كما ربما لا بد من اعتبار أمر آخر (٩) فى الحكم به و بالجملة: فمركز البحث مقام الجعل دون الامتثال، و المندوحه أجنبيه عن ذلك، و لذا قيل بالامتناع حتى مع وجود المندوحه، نعم هى معتبره فى مقام الإطاعه، إذ بدون المندوحه لا يقدر على الامتثال.

(١). أى: لزوم المحال، و «عدم» معطوف على «لزوم».

(٢). معطوف على «عدم لزومه» و مبين لوجه عدم لزوم المحال.

(٣). أى: رفع غائله اجتماع الضدين.

(٤). أى: فى جواز الاجتماع و عدمه من ناحيه تعدد الوجه.

(٥). الواو للاستئناف، و ضمير «بدونها» راجع إلى المندوحه.

(٦). خبر «لزوم» يعنى: محذوراً آخر غير محذور استحاله نفس التكليف.

(٧). أى: نزاع جواز الاجتماع و عدمه من ناحيه اجتماع الضدين.

(٨). بعد أن نفى اعتبار المندوحه عن المقام الأول - أعنى مقام الجعل - أثبت اعتبارها فى مقام الامتثال، و حاصله: أنه - بعد البناء على الجواز، لكون تعدد الجهه مجدياً و مانعاً عن لزوم التكليف المحال - استدرك، و قال باعتبار المندوحه فى مقام الامتثال عند من يرى التكليف بما لا يطاق محالاً، و أمّا؛ عند من لا يراه محالاً، فلا تعتبر أيضاً.

(٩). من سائر الأمور المعبره فى حصول الفعل.

كذلك (١) أيضا (٢).

و بالجمله: لا وجه لاعتبارها الا لأجل اعتبار قدره على الامتثال، و عدم (٣) لزوم التكليف بالمحال. و لا- دخل له (٤) بما هو المحذور فى المقام من التكليف المحال، فافهم و اغتتم.

السابع (٥): أنه ربما يتوهم تاره أن النزاع فى الجواز و الامتناع

(١). أى: فعلا، و ضمير «به» راجع إلى الجواز.

(٢). يعنى: كاعتبار المندوحه. و الحاصل: أنه لا وجه لاعتبار المندوحه أصلا الا لأجل دخلها فى قدره على الامتثال.

(٣). معطوف على «اعتبار»، يعنى: لا وجه لاعتبار المندوحه الا لأجل عدم لزوم التكليف بالمحال.

(٤). يعنى: لاعتبار المندوحه، و غرضه التنبيه على مغايره التكليف بالمحال الذى جوزه بعض للتكليف المحال الذى لم يجوزه أحد، و أن مسأله الاجتماع من قبيل الثانى لا الأول، و المندوحه رافعه للزوم التكليف بالمحال، لا التكليف المحال الذى هو مورد البحث.

- هل يبتنى النزاع على تعلق الأحكام بالطبائع؟

(٥). الغرض من عقد هذا الأمر الإشاره إلى توهمين و دفعهما. أما التوهم الأول الذى أشار إليه بقوله: «تاره ان النزاع... إلخ» فحاصله: أن الخلاف فى الجواز و عدمه مبنى على تعلق الأحكام بالطبائع، فالقائل بالجواز يرى تعدد المتعلق ماهيه و ان اتحد وجوداً، لكونه عباره عن طبيعتين متغايرتين ماهيه، فلا مانع من اجتماع الحكمين. و القائل بالامتناع يرى اتحادهما وجوداً و ماهيه، و الواحد لا يتحمل حكمين متضادين.

ص: ٣٥

يبتنى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، و أما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا- يكاد يخفى. ضروره (١) لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصى و لو كان ذا وجهين (٢) على هذا القول (٣).

و أخرى أن القول بالجواز مبنى على القول بالطبائع. لتعدد متعلق الأمر و النهى ذاتاً عليه (٤) و ان اتحد (اتحدا) وجوداً، و القول (٥) و أما بناء على تعلق الأحكام بالافراد، فلا محيص عن القول بالامتناع، و لا وجه للجواز على هذا القول أصلاً. فنزاع الجواز و عدمه مبنى على تعلق الأحكام بالطبائع، دون الافراد.

(١). تعليل للامتناع على القول بتعلق الأحكام بالافراد، و حاصله: أن لوازم الوجود مقومه لفردية الفرد، و موجهه لتشخصه، فإذا كانت دخيله فى موضوع الأمر و النهى لزم اجتماع الضدين، فلا بد حينئذ من الذهاب إلى عدم الجواز.

(٢). لكونه فرداً لماهيتين.

(٣). أى: القول بتعلق الأحكام بالافراد، و الجار متعلق ب «لزوم».

و أما التوهم الثانى، و هو الذى أشار إليه بقوله: «و أخرى ان القول بالجواز... إلخ» فتوضيحه: أن جواز الاجتماع مبنى على تعلق الأحكام بالطبائع، لتعدد متعلق الأمر و النهى ذاتاً و ان اتحدا وجوداً. و عدم جواز الاجتماع مبنى على تعلق الأحكام بالافراد، لكون المتعلق حينئذ شخصاً و جزئياً حقيقياً، و من المعلوم امتناع تحمله لحكمين متضادين، فلا- محيص حينئذ عن القول بالامتناع.

(٤). أى: على القول بتعلقها بالطبائع.

(٥). معطوف على «القول» فى قوله: «و أخرى ان القول» يعنى: و أن القول بالامتناع مبنى على القول بتعلقها بالافراد.

بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصاً خارجاً، و كونه (١) فرداً واحداً.

و أنت خبير بفساد كلا التوهمين، فان (٢) تعدد الوجه ان كان

(١). معطوف على «اتحاد» يعنى: و لكون متعلق الأمر و النهى فرداً واحداً يمتنع اجتماع حكمين متضادين فيه.

و الفرق بين التوهمين: أنه على الأول يمكن القول بالامتناع مع القول بتعلق الأحكام بالطبائع أيضاً، و على الثانى لا يمكن ذلك، بل لا بد على القول بالطبائع من الذهاب إلى الجواز، فالقول بالامتناع على التوهم الثانى مبنى على تعلق الأحكام بالافراد. و على التوهم الأول غير مبنى عليه، بل يمكن ذلك حتى على تعلقها بالطبائع أيضاً كما تقدم، هذا.

و أما دفع التوهمين فقد أشار إليه بقوله: «و أنت خبير بفساد كلا التوهمين... إلخ» و حاصله: أن تعدد الوجه فى مسأله الاجتماع ان كان مجدداً فى تعدد المتعلق بحيث لا يضر معه الاتحاد الوجودى، فذلك مجد حتى على القول بتعلق الأحكام بالافراد، لكون الموجود الخارجى الموجه بوجهين مجتمعاً لفردين موجودين بوجود واحد يتعلق بأحدهما الأمر، و بالآخر النهى. و ان لم يكن تعدد الوجه مجدداً فى تعدد المتعلق، فلا بد من البناء على الامتناع حتى على القول بتعلق الأحكام بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى وجوداً، فالاتحاد الوجودى ان كان مانعاً عن تعدد المتعلق كان مانعاً مطلقاً من غير فرق بين تعلق الأحكام بالطبائع و الافراد، و ان لم يكن مانعاً عنه لم يكن مانعاً كذلك. فقد ظهر فساد كلا التوهمين، و جريان النزاع على كل من القولين.

(٢). هذا تقريب الفساد، و قد عرفته آنفاً.

ص: ٣٧

يجدى بحيث لا- يضر معه الاتحاد بحسب الوجود و الإيجاد (١) لكان يجدى و لو على القول بالافراد، فان الموجود الخارجى الموجه بوجهين يكون فرداً لكل من الطبيعتين، فيكون مجمعاً لفردين موجودين بوجود واحد، فكما (٢) لا يضر وحده الوجود بتعدد الطبيعتين لا (٣) يضر بكون المجمع اثنين بما هو مصداق و فرد لكل من الطبيعتين، و الا (٤) لما كان يجدى أصلاً حتى على القول بالطبائع كما لا يخفى، لو حده الطبيعتين وجوداً، و اتحادهما خارجاً، فكما (٥) أن وحده

(١). الفرق بينهما اعتبارى، إذ الأول ملحوظ فى نفسه، و الثانى بالنسبه إلى موجدته.

(٢). كما هو مسلم عند المتوهم القائل بالجواز على القول بتعلق الأحكام بالطبائع.

(٣). يعنى: كذلك لا- يضر وحده الوجود بكون المجمع اثنين بناء على القول بتعلق الأحكام بالافراد، فيكون المجمع بالذقه فردين لطبيعتين يتعلق بإحدهما الأمر و بالأخرى النهى.

(٤). معطوف على قوله قبل أسطر: «ان كان يجدى بحيث...» يعنى: و ان لم يكن تعدد الوجه مجدياً فى تعدد المتعلق لما كان مجدياً أصلاً حتى على القول بالطبائع، لاتحاد الطبيعتين خارجاً.

(٥). هذه نتيجته ما ذكره من عدم كون الاتحاد الوجودى قادحاً فى الاثنييه، يعنى: فكما أن وحده الوجود لا تضر بتعدد الطبيعه - بناء على القول بتعلق الأحكام بالافراد - فكذلك لا تضر بتعدد الفرد، فما يقع فى الخارج من خصوصيات

ص: ٣٨

الصلاّتيه و الغصبيّه في الصلاه في الدار المغصوبه وجوداً غير ضائر بتعدددهما و كونهما (١) طبيعتين. كذلك وحده ما وقع في الخارج من خصوصيات الصلاه فيها وجوداً غير ضائر بكونه فرداً للصلاه فيكون مأموراً به، و فرداً للغصب فيكون منهيّاً عنه، فهو على وحدته وجوداً يكون اثنين، لكونه مصداقاً للطبيعتين، فلا- تغفل. الصلاه في الدار المغصوبه يكون فرداً للصلاه و فرداً للغصب، فهو مأموّر به بالاعتبار الأول، و منهي عنه بالاعتبار الثاني.

(١). معطوف على «تعدددهما»، و ضميراً «بتعدددهما و كونهما» راجعان إلى الطبيعتين.

و بالجملة: المسلم بين القائلين بتعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد أن الحكم لا يتعلق بالطبيعه المجرده عن الوجود، بل يتعلق بها من حيث إيجاد المكلف إياها، أو إبقائها على عدمها. لكن القائلين بتعلقها بالافراد ذهبوا إلى أن وجود تلك الطبيعه بجميع قيودها و حدودها الموجهه للتشخص وقع في حيز الطلب بحيث يكون لجميع تلك الحدود دخل في المطلوبيه، و لذا لو قصد القربه بجميعها كانت في محلها. بخلاف القائلين بتعلق الطلب بالطبيعه بوجودها السعي، فانهم ذهبوا إلى خروج تلك الحدود عن حيز الطلب، و لذا لا يجوز قصد القربه بها.

و على كل حال، لا فرق بين كون الموجود ذا وجهين بحيث يكون بوجه فرداً لماهيه و بوجه آخر فرداً لماهيه أخرى، و بين كونه ذا وجهين يكون بأحدهما طبيعه مأموراً بها، و بالآخر طبيعه أخرى منهيّاً عنها.

ص: ٣٩

: أنه لا- يكاد يكون من باب الاجتماع الا إذا كان (فى) كل واحد من متعلقى الإيجاب و التحريم مناط حكمه (٢) «-» مطلقاً حتى فى مورد التصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه (٣) فعلا- محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المناطين أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى (٤) كما يأتى تفصيله.

- صغرويه المسأله لكبرى التزاحم

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان الفرق بين مسأله اجتماع الأمر و النهى التى هى من صغريات باب التزاحم و بين باب التعارض.

(٢). أى: حكم كل واحد من المتعلقين مطلقاً حتى فى مورد الاجتماع.

(٣). يعنى: كون مورد التصادق محكوماً فعلا بالحكمين: الإيجاب و التحريم.

(٤). يعنى: حتى يكون الحكم الفعلى تابعاً له، فمع عدم الأقوائيه يحكم مورد الاجتماع بحكم آخر غير الوجوب و الحرمة كالإباحه.

(-). لقائل أن يقول: ان بحيث الاجتماع لا- يختص بمذهب دون آخر، بل يجرى على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر لتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد مطلقاً، فاعتبار اشتمال كل من متعلقى الإيجاب و التحريم على مناط الحكم فى اندراجهما فى مسأله الاجتماع غير ظاهر. و الوجه فى ذلك أن مرجع البحث فيها إلى أن مورد الاجتماع واحد وجوداً و ماهيه، أو متعدد كذلك، فعلى الأول: لا بد من الامتناع مطلقاً و لو على مذهب الأشعرى لامتناع اجتماع الضدين على جميع المذاهب.

و على الثانى: لا بد من القول بالجواز بناء على عدم سرايه حكم الملزوم إلى اللازم.

و أما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك (١) فلا (يكاد) يكون من من هذا الباب (٢)، ولا يكون مورد الاجتماع محكوماً الا بحكم واحد منهما (٣) إذا كان له مناطه (٤)، أو حكم (٥) آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد

(١). يعنى: مطلقاً حتى فى مورد التصادق.

(٢). أى: من باب اجتماع الأمر و النهى.

(٣). أى: من الحكمين المجعولين للطبيعتين المتعلقتين للأمر و النهى.

(٤). يعنى: إذا كان لذلك الحكم مناطه. ثم ان ملخص ما أفاده فى هذا الأمر هو الفرق بين هذه المسألة و باب التعارض كما تقدم، و الإشارة إلى ضعف ما فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده). و توضيح الفرق: أن الكلام يقع تاره فى مقام الثبوت و أخرى فى مقام الإثبات.

أما الأول، فيبانه: أن باب اجتماع الأمر و النهى يكون من صغريات التراحم، فلا بد من اشتمال كل من المتعلقين على مناط الحكم مطلقاً حتى فى مورد الاجتماع ليحكم - بناء على الجواز - بكون المجمع كالصلاه فى الدار المغصوبه محكوماً فعلاً بحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بما يقتضيه أقوى المناطين، و محكوماً بحكم ثالث ان لم يكن أحد المناطين أقوى. فان لم يكن المتعلقان واجدين للمناط فى مورد الاجتماع بأن لم يكن شىء منهما ذا ملاك، أو كان المناط فى أحدهما دون الآخر لم يكونا من صغريات مسأله اجتماع الأمر و النهى أصلاً، فيكون مثل العالم الشاعر العذى هو مورد اجتماع الدليلين و هما «أكرم العلماء» و «لا تكرم الشعراء» أجنبياً عن مسأله الاجتماع، و مندرجاً فى باب التعارض.

(٥). معطوف على «حكم» أى: حكم آخر غير الوجوب و الحرمة فى

منهما قيل بالجواز (١) أو الامتناع (٢)، هذا (٣) بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الدلالة و الإثبات، فالروايتان الدالتان على مورد لم يكن لواحد - أى شىء من الوجوب و الحرمة - ملاك. و على هذا فقد ذكر المصنف (قده) لعدم اشتمال المتعلقين معاً على المناط صورتين:

إحدهما: اشتمال أحدهما على المناط، و قد أشار إليها بقوله: «إذا كان له مناطه».

ثانيهما: عدم اشتمال شىء منهما على المناط، و قد أشار إليها؛ "" لله لله بقوله:

«أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن... إلخ».

(١). لأن القول بالجواز مبنى على وجود المقتضى لكل من الحكمين، فمع عدمه فى أحدهما أو كليهما لا مجال للنزاع.

(٢). إذ الامتناع مبنى على عدم إمكان الجمع بين ما يقتضيه الملاكان الموجودان فى المتعلقين، ففى فرض عدم الملاكين لا مجال أيضاً للامتناع.

(٣). أى: ما ذكرناه من لا- بديه واجديه كل من المتعلقين للملاك فى مسأله الاجتماع دون التعارض هو الفرق بينهما بحسب مقام الثبوت عند العدليه و المعتزله القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

فملخص الفرق بين التعارض و اجتماع الأمر و النهى بحسب مقام الثبوت هو: أنه لا بد فى باب الاجتماع من ثبوت المناط فى كل من المتعلقين حتى فى مورد الاجتماع، بخلاف التعارض.

ص: ٤٢

الحكمين (١) متعارضتان إذا أحرز أن المناطين من قبيل الثاني (٢) «-» فلا بد من عمل المعارضه حينئذ (٣) بينهما (٤) من الترجيح (أو) والتخير

(١). كالوجوب و الحرمة. غرضه: أن علاج الدليلين الدالين على الحكمين الدائر أمرهما بين التراحم و التعارض يكون باعمال قاعده التراحم، و هى الترجيح بقوه المناط ان أحرز كونه من التراحم، و باعمال قواعد التعارض، و هى الترجيح بالمرجحات المقرره للمتعارضين ان أحرز كونه من التعارض.

و أما إثبات كون المناط من أى القبيلين، و طريقه معرفته، فالمتكفل له الأمر التاسع، فالمائر بين الأمر التاسع و هذا الأمر هو: أن هذا الأمر متكفل لمقام الثبوت، و أن هناك واقعين، و هما التراحم و التعارض، و أن معالجه الأول فى مرحله الإثبات تكون بشىء و معالجه الثانى بشىء آخر.

و أما الأمر التاسع، فهو متكفل بطريق إثبات كل من الواقعين، و أن إثباتهما بأى شىء يكون ليعالج بعلاجه.

(٢). و هو ما تعرض له بقوله: «و اما إذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك».

(٣). أى: حين عدم اشتغال المتعلقين الا على مناط واحد، كالأجماع على عدم وجوب صلاتين عند زوال يوم الجمعة.

(٤). أى: بين الروايتين الداليتين على الحكمين، فلا بد من إعمال قواعد

(-). لا يخفى أن الوجوه المتصوره فى المناطين أربعة، لأنه اما يعلم بوجودهما فى ماده الاجتماع، و اما يعلم بعدمهما، و اما يعلم بوجود واحد منهما فى أحدهما المعين أو غير المعين. و الأول باب التراحم، و الأخير باب التعارض، و الوسطان خارجان عن البابين، كما هو واضح، و غير محكومين بحكمهما، إذ مع العلم بوجود المناط فى أحدهما المعين كان هو الحججه و غيره ساقطاً عن الاعتبار، و كذا لا عبره بشىء من الدليلين الفاقدين للملاك.

ص: ٤٣

و الا (١) فلا- تعارض فى البين، بل (٢) كان من باب التزاحم بين المقتضيين فربما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناطاً «-» التعارض بينهما من الترجيح أو التخيير حتى على القول بالجواز فى مسأله الاجتماع، لما عرفت من اعتبار وجود المناط فى العنوانين معاً فى باب الاجتماع، فالعلم الإجمالى بكذب أحد الدليلين لفقدان المناط فيه يوجب خروج مورد الاجتماع عن إطلاق أو عموم أحدهما الموجب للتنافى بينهما من حيث الدلاله.

(١). يعنى: و ان لم يحرز أنه من قبيل الثانى، لاحتمال كونه من قبيل الأول، فلا تعارض بينهما، لاحتمال صدقهما معاً، و عدم العلم الإجمالى بكذب أحدهما بشرط عدم العلم بخلو كل منهما عن المناط، إذ يخرج حينئذ عن الأبواب المعهودة كلها. اما عن باب الاجتماع، فلما مر من اعتبار وجود المناط فى كلا العنوانين، و كذا خروجه عن باب التزاحم.

و أما عن باب التعارض، فلا اعتبار وجود المناط فى أحد العنوانين.

(٢). استدراك على عدم التعارض، توضيحه: أنه إذا لم يحرز من الخارج - كإجماع أو غيره - أن المورد من قبيل وجود المناط فى كليهما أو أحدهما، فلا يعامل مع الدليلين معامله التعارض، بل لا بد من الحكم بكونه من الأول و هو وجود

(-). هذا مع العلم بقوه المناط، و مع الجهل بها أو العلم بها و الجهل بما هو الأقوى، فالحكم هو الرجوع إلى أصاله البراءه فى الأول، لأن الجهل بالقوه يوجب الشك فى الحكم، و هو مجرى البراءه، و الرجوع إلى أصاله التخيير فى الثانى، للعلم الإجمالى بالحكم الفعلى، لا الاخبار العلاجيه، لأن موردها المتعارضان، و لا تعارض بعد عدم تكفل الدليلين الا للمقتضيين. نعم يرجع إلى أخبار علاج التعارض ان كانا متكفلين للحكمين الفعلين بناء على امتناع الاجتماع، و بناء على جوازه يؤخذ بكلا الدليلين.

ص: ٤٤

فلا مجال حينئذ (١) لملاحظه مرجحات الروايات أصلاً (٢) بل لا بد من ملاحظه مرجحات المقتضيات المتزاحمات كما يأتي الإشارة إليها (٣).

نعم (٤) لو كان كل منهما متكفلاً- للحكم الفعلي «-» لوقع بينهما التعارض المناط في كلا- العنوانين. و الوجه في ذلك: أن مقتضى حجيه الروايتين معاً حكايتهما عن وجود المناط في كليهما، لكشف الحكمين اللذين هما مدلولوا الروايتين المعتبرتين عن مناطين، فيقع التزاحم بينهما لا محاله بناء على الامتناع.

(١). أى: حين احتمال وجود المناط في كلا- المتعلقين. و ذلك لاختصاص أدله مرجحات الروايات بباب التعارض، و عدم شمولها لباب التزاحم.

(٢). يعنى: لا المرجحات السنديه و لا الدلاليه، بل لا بد من إعمال مرجحات باب التزاحم الراجعه إلى الترجيح الملاكى.

(٣). فى الأمر الآتى.

(٤). استدراك على ما ذكره من إعمال مرجحات التزاحم، و حاصله: أنه قد يعامل مع المتزاحمين معامله التعارض، و هو فيما إذا كانت الروايتان ظاهرتين فى الحكم الفعلى مطلقاً حتى فى حال الاجتماع، فانه بناء على الامتناع يمتنع فعليه الحكمين على طبق مناطيهما، فلا بد من فعليه أحدهما فى مورد الاجتماع

(-). لا يخفى أن أدله الأحكام الشرعيه لا تدل إلا على ثبوت الأحكام لموضوعاتها، و فعليتها منوطه بوجود موضوعاتها خارجاً، كما هو شأن القضايا الحقيقيه التى منها القضايا الشرعيه، فان مثل قوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) لا- يدل على فعليه وجوب الحج على المستطيع أصلاً، لإناطتها بوجود المستطيع خارجاً، و من المعلوم عدم دلالتة على فعليه الموضوع، و لا فعليه الحكم، فتكفل الدليل للحكم الفعلى مجرد فرض لا وجود له خارجاً الا فى القضايا الخارجيه.

ص: ٤٥

فلا بد من ملاحظه مرجحات باب المعارضه لو لم يوفق (١) بينهما بحمل (٢) أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظه (٣) مرجحات باب المزاحمه فتفطن (٤). للعلم الإجمالي بكذب أحدهما الموجب لتعارض الدليلين، فيجرى عليهما حكم التعارض ان لم يمكن الجمع الدلالي بينهما، إذ مع إمكانه ينتفى موضوع التعارض، فلا مجال لإجراء أحكامه، كما قرر في محله.

ففى المقام إذا أحرزت أهميه أحد المناطين كانت هى قرينه على حمل الحكم الاخر على الاقتضائي، و صالحه لصرف الدليل الآخر عن ظهوره فى الحكم الفعلى إلى الاقتضائي.

فالمتحصل: أن الخبرين الواجدين للمناط و ان كانا من المتزاحمين، لكنه قد يعامل معهما معاملة التعارض إذا كانا متكفلين للحكم الفعلى، فانه - بناء على الامتناع - يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، فيجرى عليهما أحكام التعارض بشرط عدم إمكان الجمع العرفى بينهما و لو بقرينه الأهميه التى هى من مرجحات باب التزاحم.

(١). قيد لقوله: «لوقع بينهما التعارض» يعنى: أن التعارض مشروط بعدم إمكان التوفيق العرفى بين الدليلين، إذ معه ينتفى موضوع التعارض.

(٢). متعلق ب «يوفق».

(٣). متعلق ب «حمل»، يعنى: أن الحمل على الاقتضائي يكون بملاحظه مرجحات باب المزاحمه، و يجوز تعلقه ب «يوفق» يعنى: لو لم يوفق بين الدليلين بملاحظه... إلخ.

(٤). حتى لا يشتهه عليك الأمر، و تجرى أحكام التعارض على الروائتين

ص: ٤٦

(١) «-» أنه (إذ) قد عرفت (٢) أن المعترف في هذا الباب (٣) الدالتين على الحكمين مطلقاً بناء على الامتناع كما في التقريرات، وذلك لاختصاص معاملة التعارض بما إذا كان المناط في أحدهما، إذ لو كان في كليهما يعامل معهما معاملة التزاحم إلا إذا كانتا حاكيتين عن الحكم الفعلي و لم يمكن الجمع العرفي بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي.

و يحتمل أن يكون قوله: «فتفتن» إشاره إلى: أن الجمع العرفي بين الدليلين منوط بأظهره أحدهما من الآخر، و أقوائه أحد المناطين لا توجب الأقوائه من حيث الظهور. لكنه بعيد، لأن مناط التوفيق العرفي ليس منحصراً بالأظهره، بل يكفي في ذلك صلاحية كون أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، لأظهره، أو قرينه لفظيه، أو عقليه كمناسبه الحكم للموضوع، أو غيرها. و لو كان المناط الأظهره فقط لكان ذو القرينه فيما إذا كان أظهر من القرينه كقوله: «رأيت أسداً يرمى» مقدماً على ظهور القرينه، و هو كما ترى خلاف ما جرت عليه سيره أبناء المحاوره في محاوراتهم. و عليه، فلا مانع من قرينه أقوائه المناط على التصرف في الدليل الآخر بحمله على الحكم الاقتضائي، فتدبر.

- ما يتعلق بدليل الحكمين إثباتاً

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: التعريض بما في التقريرات من ابتناء التعارض على الامتناع، و عدمه على الجوار مطلقاً، و أن هذا الإطلاق ليس في محله، كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

(٢). يعنى: في الأمر الثامن.

(٣). أى: مسأله الاجتماع، و قوله: «في حال الاجتماع» بيان للإطلاق.

(-). لا- يخفى أن المناسب بيان هذا الأمر في ذيل الأمر الثامن، و عدم عقد أمر مستقل له، لكونه متمماً لمقام الإثبات الذى تعرض له في الأمر الثامن.

أن يكون كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها مشتمله على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع «-» فلو كان هناك ما دل على ذلك (١) من إجماع أو غيره (٢) فلا إشكال (٣)، و لو لم يكن الا إطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل (٤)، و هو: أن الإطلاق لو كان

(١). أى: اشتغال كل واحد من الطبيعه المأمور بها و المنهى عنها على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع.

(٢). مما يوجب العلم بالاشتغال المزبور.

(٣). يعنى: فلا إشكال في دخوله في مسأله الاجتماع.

(٤). مورد هذا التفصيل ما إذا لم يكن دليل خارجي على ثبوت المناط في في المتعلقين مطلقاً حتى في حال الاجتماع، و انحصر الدليل في إطلاق دليلي الحكمين.

و توضيحه: أن الدليلين ان كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائي، كما إذا دل أحدهما على المصلحه و الآخر على المفسده كانا من باب الاجتماع، لوجود المقتضى في العنوانين معاً، سواء قلنا بجواز الاجتماع، لكون تعدد الجهه مجدياً في تعدد المتعلق، أم لا.

(-). لكن قد مرّ في بعض التعاليق المرتبطه بالأمر الثامن عدم اختصاص باب اجتماع الأمر و النهي بمذهب العدليه، بل يجرى على جميع المذاهب حتى مذهب الأشعرى المنكر للمصالح و المفسد التي هي مناط الأحكام عند مشهور العدليه. كما أن التعارض لا- يناط بوجود الملا-ك في أحد الحكمين، لعدم اختصاص أحكام التعارض بذلك، و جريانه حتى على مذهب المنكرين لتبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

فى بيان الحكم الاقتضاى لكان دليلا على ثبوت المقتضى و المناط فى مورد الاجتماع، فىكون من هذا الباب (١)، و لو كان (٢) بصدد الحكم الفعلى، فلا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين (للحكمين) على القول بالجواز (٣) الا إذا علم إجمالاً بكذب أحد الدليلين، فىعامل معهما معاملة المتعارضين.

و ان كان الدليلان متكفلين للحكم الفعلى كما هو الغالب، فعلى القول بالجواز لا إشكال فى استكشاف ثبوت المقتضى فى الحكمين، و معاملة التزاحم مع الدليلين، لأن الحكاية عن فعلية الحكمين تستلزم الحكاية عن ثبوت مقتضيهما كما هو واضح. نعم إذا علم من الخارج كذب أحد الدليلين فى حكايته عومل معهما معاملة التعارض، لا التزاحم، إذ المفروض عدم المقتضى فى المتعلقين معاً حتى يندرجا فى باب التزاحم.

و على القول بالامتناع لا- يدلان على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع، لتنافى الإطالقين، فىعامل معهما معاملة التعارض، الا- أن يجمع بينهما عرفاً بحمل كل منهما على الحكم الاقتضاى ان كانا متساويين فى الظهور، و الا فىحمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضاى و الأظهر على الفعلى.

(١). يعنى: باب الاجتماع، إذ المفروض ثبوت الملاك فى المتعلقين بدلالة الإطالق.

(٢). يعنى: إطلاق دليلى الحكمين، و هو معطوف على قوله: «لو كان».

(٣). فىدخل فى مسأله الاجتماع، لأن الدلالة على نفس الحكم تستلزم الدلالة على ملاكه بناء على مذهب العدلية من تبعيه الأحكام للملاكات.

ص: ٤٩

و أما (١) على القول بالامتناع، فالإطلاقان متنافيان (٢) من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين فى مورد الاجتماع أصلاً. فان (٣) انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لأجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل انتفائه (٤) (اللهم) الا (٥) أن يقال: (ان) قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائى لو لم يكن

(١). معطوف على قوله: «على القول بالجواز».

(٢). لوضوح امتناع صدقهما معاً على القول بالامتناع، و مقتضى هذا التنافى جريان أحكام التعارض عليهما.

(٣). بيان لوجه عدم الدلالة مع تنافى الإطالقين، و حاصله: أنه على القول بالامتناع يعلم إجمالاً بكذب أحد الدليلين فى دلالته على الحكم الفعلى، لانفائه فى أحدهما كما هو مقتضى القول بالامتناع، فحينئذ يمكن انتفاء مجرد الفعلية مع وجود المناط فى كل منهما، و يمكن انتفاء المقتضى فى أحدهما.

و الحاصل: أنه يمكن استناد عدم الفعلية إلى عدم المقتضى، و إلى وجود المانع، و لما لم يحرز واحد منهما، فيشك فى اندراج المقام فى مسأله الاجتماع.

(٤). أى: المقتضى.

(٥). هذا استثناء من جريان أحكام التعارض على الدليلين الحاكيين عن الحكم الفعلى بناء على الامتناع، و حاصله: أن إجراء أحكام التعارض فى هذه الصورة مبنى على عدم إمكان الجمع العرفى بين الدليلين.

و أما مع إمكانه، فلا- تصل النوبه إلى إجرائها، لانفائه موضوع التعارض مع إمكان الجمع العرفى كما اتضح فى محله. و المراد بالجمع العرفى هنا هو حمل كل من الدليلين على الحكم الاقتضائى مع تساويهما فى الظهور، و هذا مراده

ص: ٥٠

أحدهما أظهر (١)، و الا (٢) فخصوص الظاهر منهما (٣).

فتلخص: أنه كلما كانت هناك دلالة (٤) على ثبوت المقتضى فى الحكمين كان من مسأله الاجتماع، و كلما لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التعارض مطلقاً (٥) إذا كانت هناك دلالة «-» على انتفائه (٦) بقوله (قده): «لو لم يكن أحدهما أظهر». و الغرض من التوفيق بينهما بحمل كل منهما على الحكم الاقتضائى هو ثبوت المقتضى لكل من الحكمين، فنفى الفعلية مستند إلى وجود المانع، لا إلى عدم المقتضى.

(١). أى: فى الدلالة على فعلية الحكم، فيؤخذ بالأظهر فى هذه الدلالة و ان كان الآخر أظهر فى غيرها.

(٢). يعنى: و ان كان أحدهما أظهر حمل خصوص الظاهر منهما على الاقتضائى و بقى الأظهر على حجيته فى الفعلية.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «بينهما و منهما و أحدهما» راجعه إلى الدليلين.

(٤). و لو من الخارج أو إطلاق مادتى الأمر و النهى.

(٥). أى: من غير فرق بين جواز الاجتماع و عدمه، لما عرفت من توقف مسأله اجتماع الأمر و النهى على ثبوت المقتضى فى كل من المتعلقين. و ضمير «عليه» فى قوله: «دلاله عليه» راجع إلى ثبوت المقتضى.

(٦). أى: على انتفاء المقتضى فى أحد الحكمين بلا تعيين، و حاصله: أنه

(-). الظاهر كفايه عدم دلالة الدليلين على ثبوت المناط فيهما فى جريان أحكام التعارض، و عدم الحاجه إلى دلالة دليل على انتفائه فى أحدهما بلا- تعيين فى جريان أحكامه، و ذلك لإناطه باب الاجتماع بإحراز المناط فى كلا المتعلقين، فيكفى فى جريان حكم التعارض و عدم الاندراج فى مسأله الاجتماع عدم

ص: ٥١

فى أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز (١)، و الا (٢) فعلى الامتناع «-». يخرج عن باب الاجتماع ما إذا دل الدليل على انتفاء المقتضى فى أحد الحكمين بلا-تعيين، و يندرج فى باب التعارض، لما مر من توقف كونهما من مسأله الاجتماع على إحراز ثبوت المقتضى فى كلا الحكمين، و التقييد بقوله (ره):

«بلا تعيين» لإخراج ما إذا دل على انتفاء الملاك فى أحدهما المعين، فانه يخرج حينئذ عن الاجتماع و التعارض معاً، للقطع بعدم حجه ما ليس فيه الملاك فيتعين الأخذ بالآخر.

(١). مبین لقوله: «مطلقاً» يعنى: مع عدم دلالة الدليل على ثبوت المقتضى يندرج فى باب التعارض مطلقاً و لو على الجواز.

(٢). أى: و ان لم يكن هناك دلالة على انتفاء المقتضى فى أحدهما بلا تعيين إحراز ثبوت الملاك فى كليهما، من دون حاجه إلى قيام دليل على انتفاء الملاك فى أحدهما بلا-تعيين. نعم إذا قلنا باعتبار إحراز انتفاء المناط فى أحدهما غير المعين فى جريان أحكام التعارض كان لما أفاده بقوله: «إذا كانت هناك دلالة» وجه، فتدبر.

(-). ان كان الدليلان دالين على الحكم الفعلى، إذ لو كان أحدهما دالا على الحكم الفعلى، فلا تعارض أيضاً، للزوم الأخذ بما يدل منهما على الحكم الفعلى، فانه يكشف عن قوه ملا-كه، أو مغلوبيه ملاك صاحبه بمزاحم يمنع عن تأثيره، كما يستكشف ذلك فيما إذا دل الدليلان على الحكم الفعلى بالمرجح السندى. فطريق استكشاف قوه الدلالة أحد أمور ثلاثة بالترتيب:

الأول: اختصاص الدلالة على فعليه الحكم بواحد منهما.

الثانى: أظهرية أحدهما من الآخر فى هذه الدلالة مع كون مقتضى الجمع العرفى حمل الآخر على الاقتضائى.

الثالث: قوه أحدهما سنداً.

ص: ٥٢

: أنه لا إشكال في سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان كما لم يكن دلالة على ثبوت المقتضى لهما في المجمع، فهو من باب التعارض على القول بالامتناع، إذ لا طريق إلى إحراز شرط مسأله الاجتماع و هو ثبوت المناط في المتعلقين.

فتلخص مما ذكره المصنف (قده) في الأمر التاسع العدى هو متمم الأمر الثامن: أن الدليلين ان كانا في مقام بيان الحكم الاقتضائى، فهما من باب الاجتماع.

و ان كانا في مقام بيان الحكم الفعلى، فان علم بكذب أحدهما غير المعين جرى عليهما حكم التعارض مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع. و ان لم يعلم بكذب أحدهما و احتمال صدقهما معاً، فعلى القول بالجواز يكونان من باب الاجتماع و على القول بالامتناع يعامل معهما معاملة التعارض، لعدم إحراز ثبوت المناط فى كلا- المتعلقين ان لم يمكن الجمع العرفى بينهما بحمل كليهما أو أحدهما على الحكم الاقتضائى، و الا فلا تصل النوبه إلى أحكام التعارض.

- ثمره بحث الاجتماع

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان الثمره المترتبه على القول بالجواز و الامتناع.

و توضيحها على ما أفاده (قده): أنه على الجواز يسقط الأمر بإتيان المجمع مطلقاً سواء أ كان من العبادات أم المعاملات، فيكون مطيعاً للأمر و عاصياً للنهى.

و كذا يسقط الأمر على الامتناع و ترجيح جانب الأمر بدون المعصيه، إذ المفروض سقوط النهى لغلبه الأمر.

و أما على الامتناع و ترجيح جانب النهى، فيسقط الأمر فى غير العبادات مطلقاً سواء التفت إلى الحرمة أم لا، لحصول الغرض الداعى إلى الأمر،

المجمع بداعي (١) الأمر على (٢) الجواز «-» مطلقاً و لو (٣) في العبادات إذ المفروض كونه توصلياً غير منوط بقصد القربه.

و في العبادات تفصيل يأتي عند تعرض المصنف (قده) له.

(١). متعلق ب «إتيان».

(٢). يعنى: على القول بالجواز.

(٣). بيان للإطلاق.

(-). لما كان القول بالجواز مبنياً على صغرويه مسأله الاجتماع لكبرى التراحم، فلا بد من الرجوع إلى قواعد باب التراحم و مرجحاته. فان كان الوجوب أهم أو محتمل الأهميه قدم على الحرمة، و مقتضاه صحة العباده، و الإتيان بها بداعي أمرها. و كذا الحال إذا كان الوجوب مساوياً للحرمة مع الأخذ بالوجوب دون الحرمة.

و ان كانت الحرمة أهم منه، أو محتمل الأهميه قدمت على الوجوب، و حينئذ يتوقف صحة العباده على أحد أمرين.

الأول: القول بالترتب.

الثاني: اشتمال المجمع على الملاك مع الالتزام بكفايته في صحة العباده.

لكن الأول مما أنكره المصنف (قده) و جعله من المحالات، فيتعين الثاني.

و الإشكال عليه «بعدم طريق إلى إحراز وجود الملاك في المجمع بعد سقوط الأمر عنه بغلبه ملاك النهى عليه، فكما يحتمل أن يكون سقوطه لوجود المانع، فكذا يحتمل أن يكون لعدم المقتضى في هذا الحال، و لا مرجح لأحد الاحتمالين على الآخر، ضروره أن طريق إحرازه منحصر بوجود الحكم، و بعد سقوطه لا سبيل إلى إحرازه» مندفع بأنه خلاف الفرض، إذ المفروض

ص: ٥٤

و ان كان (و لو كان) معصيه للنهي أيضا (١).

و كذا الحال (٢) على الامتناع (٣) مع ترجيح جانب الأمر (٤) «-» الا

(١). يعنى: كما يكون إطاعه للأمر.

(٢). يعنى: فى سقوط الأمر و حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر.

(٣). يعنى: على القول بالامتناع و ترجيح جانب الأمر.

(٤). بما قيل من الوجوه المرجحه للأمر. صغرويه مسأله الاجتماع لكبرى التزام، و من المعلوم وجود الملاك فى كل من المتزامين، إذ التزام انما يكون فى مقام الامتثال. و عدم قدره العبد على امتثالهما لا يرفع الملاك، لما قرر فى محله من عدم دخل القدره فى الملاكات، و أنها دخيله فى حسن الخطاب، لقبح مطالبه العاجز، فان إنقاذ كل من الغريقين المؤمنين ذو مصلحه قطعاً و ان لم يقدر العبد على إنقاذهما معاً.

و بالجملة: فلا ينبغى الإشكال فى ثبوت الملاك فى المجمع، و جواز الإتيان به بداعى ملاكه.

لكن إطلاق قول المصنف (قده) بحصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر يقيد بعدم أهميه الحرمه، أو احتمالها، و الا فيسقط الأمر بحصول الغرض، لا بالامتثال.

نعم بناء على صحه الترتب يسقط الأمر بالامتثال على الجواز مطلقاً.

و كذا إطلاق قوله: «و ان كان معصيه للنهي أيضا» ضروره أن المعصيه - و هى مخالفه النهى - تتوقف على عدم أهميه الواجب أو محتملها، إذ مع أحدهما لا فعلية للنهي حتى تعد مخالفته عصياناً له، فلا بد من تقييد إطلاق المعصيه للنهي أيضا بما إذا لم يكن الواجب أهم، أو محتمل الأهميه، و الا فلا؛//لله لله معصيه.

(-). قد يستشكل فى حصول الامتثال على القول بالامتناع مع ترجيح جانب الأمر بما حاصله: «أن مقتضى الأمر بطبيعته حصول الامتثال بإتيان فرد منها

..... أى فرد كان، و هذا بخلاف النهى، لتوقف امتثاله على ترك جميع أفراد طبيعه، لانحلال النهى إلى نواهٍ عديده بتعدد أفرادها الطويله و العرضيه.

و السّر فى اختلاف الأمر و النهى فى ذلك: أن المصلحه فى الأمر قائمه بالطبيعه المتحققه بوجود فرد ما منها، و المفسده فى النهى قائمه بالطبيعه أيضاً، لكن الانزجار عن متعلقه لا- يتحقق عقلا الا بترك جميع الافراد التى انحل خطاب النهى إليها، فكل فرد بعينه منهى عنه. بخلاف الأمر، فان كل فرد من أفراد متعلقه مأمور به على البدل.

فعلى القول بالامتناع لا- سبيل إلى تقييد جانب النهى، بل لا بد من تقييد جانب الأمر، و ترجيح جانب النهى عليه و ان كانت مصلحه الأمر أقوى من مفسده النهى، إذ المصلحه الباعثه على الأمر و ان كانت أقوى من المفسده الداعيه إلى النهى، لكنها تحصل بإتيان فرد ما من متعلقه. بخلاف المفسده، فان التحرز عنها لا يحصل إلا بترك جميع الافراد المشتمله عليها، فيمكن الجمع بين الغرضين بترك جميع ما يشتمل على المفسده من الافراد، و الإتيان بفرد خال عن تلك المفسده من أفراد طبيعه المأمور بها المشتمله على المصلحه.

و بالجملة: يجب تقييد إطلاق الأمر بالطبيعه بالافراد الخاليه عن المفسده».

هذا ملخص ما فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه البروجردى قدس سره.

لكن فيه: أن ما أفيد خلاف الفرض، و هو تقديم جانب الأمر على النهى لأقوائيه مصلحته من مفسده النهى، إذ لا معنى للتقديم الا مغلوبه المفسده بالمصلحه، و عدم مانعيتها عن استيفاء مصلحه الأمر بالفرد المشتمل على المفسده، و عن تمشى قصد القربه و حصول التقرب به، من دون مانع عنه، لا من الفعل و لا من الفاعل.

..... فما أفاده المصنف (قده) من حصول الامتثال بإتيان المجمع بداعى الأمر على القول بالجواز، و الامتناع مع تقديم جانب الأمر فى غاية المتانه.

و لا- وجه لدعوى: تعين ترجيح جانب النهى دائماً و ان كانت المفسده الموجوده فيه أضعف بالنسبه إلى مصلحه الأمر، لأنه خلاف فرض الأقوائه، و إنكار لها، كما لا يخفى.

فالمتحصل: حصول الامتثال، و تحقق القربه بإتيان المجمع حتى مع العلم بالغضب.

نعم - بناء على كون مسأله الاجتماع من صغريات التعارض، و اعتبار وجود الملاك فى أحد المتعارضين، و تقديم جانب النهى على الأمر - لا- محيص عن امتناع الامتثال، و الالتزام ببطلان العباده فى المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان و الجهل القصورى به، لعدم المقتضى لصحتها من الملاك و الأمر، و امتناع مصداقيه الحرام للواجب.

و أما بناء على اندراج المسأله فى باب التزام، فعلى القول بالجواز تصح العباده مطلقاً حتى فى حال العلم بالغضب. و كذا على القول بالامتناع و تقديم جانب الأمر على النهى، إذ لا مانع من التقرب بالمجمع حينئذ.

و أما بناء على تقديم جانب النهى على الأمر، فتصح العباده فى المغصوب مع النسيان و الجهل القصورى بالحكم أو الموضوع كما اشتهر، مع ذهاب المشهور - على ما قيل - إلى الامتناع و تقديم جانب الحرمه، و ذلك لوجود الملاك الموجب لصحه المجمع و التقرب به، كما لا يخفى.

أنه لا معصيه عليه (١). و أما عليه (٢) و ترجيح جانب النهي، فيسقط به (٣) الأمر به مطلقاً (٤) في غير العبادات . «-» لحصول (٥) الغرض الموجب

(١). أى: على الامتناع و ترجيح جانب الأمر. و الوجه فى عدم العصيان حينئذ واضح، إذ لا نهى بعد مغلوبيته بالأمر.

(٢). أى: على الامتناع و ترجيح جانب النهى.

(٣). أى: بإتيان المجمع، و الضمير فى «الأمر به» راجع إلى المجمع.

(٤). فى مقابل التفصيل الذى يذكره فى العبادات من الالتفات إلى الحرمة و عدمه.

(٥). تعليل لسقوط الأمر فى غير العبادات، توضيحه: أن الغرض الداعى إلى الأمر فى غير العبادات - لمكان حصوله بنفس إيجاد موضوع الأمر و ان لم يكن مأموراً به فعلاً، لأجل التراحم و ترجيح جانب النهى - يوجب سقوط الأمر.

(-). فى إطلاقه منع، فان تكفين الميت بالكفن المغصوب، و كذا دفنه فى المكان المغصوب، مع كونهما من الواجبات التوصليه لا يسقط أمرهما الا بالتكفين بالكفن المباح و الدفن فى المكان المباح، فانه مع النهى لا يكون مصداقاً للمأمور به حتى يسقط الأمر بإتيانه، فإجزاؤه عن المأمور به يكون من اجزاء غير الواجب عن الواجب، و هو محتاج إلى الدليل. نعم إذا علم من الخارج أن الغرض من الواجب التوصلى يحصل بوجوده فى الخارج و لو على وجه محرم كطهاره البدن و الثوب، حيث ان الغرض من وجوبها يحصل و لو بالماء المغصوب، و لكن ليس كل واجب توصلى كذلك.

فالنتيجه: أن كل واجب توصلى اجتمع مع الحرام لا- يسقط أمره بإتيانه فى ضمن فرد محرم، بل يختص ذلك بما إذا علم من الخارج أن الغرض الداعى إلى إيجابه يحصل بمطلق وجوده و لو فى ضمن فرد محرم.

ص: ٥٨

له (١).

و أما فيها (٢) فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه (٣) تقصيراً،

(١). أى: للأمر، فان الغرض عله للأمر حدوداً و بقاء.

(٢). أى: فى العبادات، فلا- يسقط الأمر بإتيان المجمع مع العلم بالحرمة بناء على الامتناع و ترجيح جانب النهى، و تقريبه: أن المكلف تاره يكون عالماً بالحكم و الموضوع، كما إذا علم بأن مكان صلاته مغضوب، و أن حكم الغضب هو الحرمة، و فساد الصلاة فيه، فهو عالم بالموضوع و الحكم التكليفى و الوضعى، و لا إشكال فى بطلان الصلاة حينئذ، لكون هذه الصلاة حراماً و معصية، و من المعلوم عدم صلاحية الحرام للعباديه و المقربيه، فالامر المتعلق بطبيعته الصلاة لا يسقط بإتيان المجمع. و قد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «فلا مع الالتفات إلى الحرمة».

و أخرى: يكون جاهلاً بكل من الحكم و الموضوع، أو بالحكم فقط، و هو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن لا يعذر فى جهله، لكونه عن تقصير.

و الآخر: أن يعذر فيه، لكونه عن قصور.

أما الأول، فالحكم فيه هو البطلان، لأن الجهل عن تقصير كالعلم فى عدم العذر، فالفعل حينئذ حرام محض و ان فرض تمكنه من قصد القربة لجهله، الا- أنه لحرمة لا- يصلح لأن يكون مقرباً للعبد إليه سبحانه و تعالى. و مجرد اشتماله على المصلحة لا يجدى فى مقربيته، لأنها مغلوبه بالمفسده.

و بالجملة: فلا فرق فى الحكم بالفساد بين العلم و بين الجهل التقصيرى.

و قد أشار إلى هذا القسم بقوله: «أو بدونه تقصيراً».

(٣). يعنى: بدون الالتفات إلى الحرمة مع تقصيره فى عدم الالتفات.

ص: ٥٩

فانه (١) و ان كان متمكناً مع عدم الالتفات من قصد القربه و قد قصدها الا أنه (٢) مع التقصير «-» لا يصلح لأن يتقرب به أصلاً، فلا يقع

(١). يعنى: فان غير الملتفت إلى الحرمة، و غرضه بيان ما يتوهم من الصحه من ناحيه قصد القربه، إذ مع الجهل بالحرمة و المبعوضيه يتأتى قصد القربه، الا أن الجهل لما لم يكن عذراً، لكونه تقصيراً أسقط الفعل عن صلاحيته للمقريه، ضروره أن قصد التقرب بالحرام لا يجعله مقرباً، بل يكون مبعداً محضاً.

(٢). أى: عدم الالتفات مع التقصير.

(-). الأولى أن يقال: «التقصيرى» لكونه صفة لعدم الالتفات، فكأنه قيل:

«الا ان الفعل مع عدم الالتفات التقصيرى لا يصلح... إلخ» هذا إذا رجع ضمير «انه» إلى الفعل. و أما إذا رجع إلى عدم الالتفات، فحق العبارة أن تكون هكذا: «الا أن عدم الالتفات مع التقصير يسقط الفعل عن صلاحيته للمقريه».

«إيقاظ»: قد حكى عن بعض: «جواز الاجتماع فى المثال المعروف و هو الصلاه و الغصب، و عدم جوازه فى مثل الغصب و الوضوء، أو الغصب و الشرب، معللاً ذلك بأن الصلاه فى المكان المغصوب توجب تحقق ماهيتين إحداهما الصلاه، و الأخرى الغصب قد انضمتا فى هذا العمل الواحد، بخلاف الوضوء بالماء المغصوب أو شربه، فان التصرف بالماء المغصوب لا يتصف الا بالغصب» انتهى.

و لم يظهر وجه وجيه لهذه التفرقه مع صدق كل من طبيعتى الغصب و الوضوء، و كذا الغصب و الشرب على هذا الاستعمال بالضروره، و هذا الصدق كاشف عن وجود مطابق لكل من هاتين الطبيعتين فى مورد تصادقهما، إذ لا ريب فى صدق كل من الغصب و الوضوء، أو هو مع الشرب على شرب الماء المغصوب أو الوضوء به. و لا بد من مزيد التأمل فى هذا الفرق. و لازم ما أفيد القطع

ص: ٦٠

مقرباً، و بدونه (١) لا يكاد يحصل به الغرض الموجب للأمر به عباده (٢)

(١). أى: بدون وقوعه مقرباً لا يحصل به الغرض الموجب للأمر به، لأن التقصير فى عدم الالتفات إلى الحرمة جعل الفعل معصية و مبعوضاً، و هذا لا يصلح للمقربيه، بل يكون مبعداً محضاً.

(٢). أى: على وجه العباده حتى لا يسقط بمجرد وجوده فى الخارج و لو بدون قصد القربه كما هو شأن التوصليات. هذا تمام الكلام فى الوجه الأول و هو كون الجهل تقصيراً و أما الوجه الثانى أعنى: كون الجهل قصورياً و هو الذى أشار إليه بقوله:

«و أما إذا لم يلتفت إليها قصوراً» فتوضيحه: أن الفعل لما كان واجداً للمصلحة لما عرفت من اعتبار وجود المناط فى المتعلقين معاً مطلقاً حتى فى ظرف الاجتماع و الا- كان أجنياً عن مسأله اجتماع الأمر و النهى كان صدوره على وجه حسن، لعدم كون الجهل العذرى مانعاً عن حسنه الصدورى، فلا مانع حينئذ من سقوط الغرض به، و من المعلوم تبعيه الأمر للغرض حدوثاً و بقاء.

و الحاصل: أنه لا مانع من تمشى قصد القربه و سقوط الأمر فى صورته الجهل العذرى. ببطان الوضوء بالمكان المغصوب أو فى المكان المغصوب مطلقاً حتى مع النسيان و الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم، لأن مصداقته للغصب فقط توجب خلوه عن الملاك و الأمر، مع أن المشهور الصحه فى هذه الصور، و لم يظهر مخالف فى هذا الحكم الا علامه فى القواعد و التذكره فى خصوص النسيان، حيث قال فى محكى القواعد: «و لو سبق العلم فكالعالم»، و نحوه ما عن التذكره، و علل ذلك ب «أن النسيان تفریط لا يعذر»، و فيه ما لا يخفى.

ص: ٦١

كما لا يخفى. و أما إذا لم يلتفت إليها (١) قصوراً «-» و قد قصد القربه

(١). أى: إلى الحرمه، و أشار بقوله: «و اما إذا لم يلتفت» إلى دفع ما يرد على فتوى الأصحاب بصحة المجمع العبادى مع الجهل العذرى بالموضوع أو الحكم من الإشكال، و هو استحاله الاجتماع و تقديم النهى، و لأجلها حكموا بالبطلان فى غير هذين الموردین، فكيف يحكمون بالصحة فى الجهل العذرى بالموضوع أو الحكم مع كون المجمع منهيّاً عنه مع عدم اقتضاء الجهل إلاّ عدم التنجز.

(-). لا يخفى أن المصنف (قده) قد تصدى لدفع إشكال صحه المجمع العبادى التى أفتى بها الأصحاب القائلون باستحاله اجتماع الأمر و النهى، و تقديم النهى.

و حاصل الإشكال: أنهم كيف حكموا بصحته مع بنائهم على الامتناع و تقديم النهى، و أن الجهل لا يقتضى عود الأمر حتى تصح به العباده، بل يقتضى عدم التنجز، و عدم ترتب العقاب على ارتكاب المتعلق، فلو أتى بالصلاه أو الطواف فى المغصوب جهلاً- بالحكم أو الموضوع لا يترتب عليه استحقاق العقوبه، لعدم تنجز النهى بالجهل به، أو بموضوعه. و أما صحته و سقوط الأمر فلا، لأن مناط الصحه - و هو الأمر - مفقود، بل لا بد من الحكم بالفساد و عدم سقوط الأمر بإيجاد المجمع، كما حكموا به فى غير الجهل العذرى، فلا فرق بين الجهل العذرى و غيره الا فى استحقاق العقوبه فى الثانى دون الأول.

و قد أجاب عن هذا الإشكال و صحح الفتوى بصحة المجمع العبادى فى الجهل العذرى بوجوه:

الأول: أن صحه العباده لا تتوقف على الأمر، بل يكفى فيها المصلحه

ص: ٦٢

.....الموجوده فى المجمع، و عدم ارتفاعها بالمفسده، و انما لا يصح فى صوره العلم بالنهى، أو الجهل التقصيرى به مع وجود هذه المصلحه فيه، لأن الفعل مع العلم بالنهى أو الجهل به تقصيراً يقع مبعداً و مبعوضاً و مستحقاً عليه العقاب، لتنجز النهى، و المبعوض يمتنع أن يكون محبوباً و مقرباً.

فالتتيجه: أن الملاك مع الحسن الفاعلى الثابت حين الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم كافٍ فى تمشى قصد القربه و مقربيه الفعل، و قد أشار إلى هذا الوجه بقوله: «فالأمر يسقط، لقصد التقرب بما يصلح»، و بعد إثبات وجود الملاك، و صحه التقرب به تعرض لوجه سقوط الأمر بقوله: «بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات المصالح» الذى يبينه فى التوضيح.

و ليس هذا وجهاً آخر لتصحيح المجمع العبادى كما فى بعض الحواشى، بل هو متمم له، إذ غرضه تميم صحه التعبد بالمأتى به بأن يكون صالحاً للمقربيه، فلو كان مبعوضاً لا يصلح لها، و مبعوضيته منوطه بكونه منهيماً عنه فعلاً، و لا يكون كذلك الا إذا كان الملاك بوجوده الواقعى مؤثراً فى تشريع الأحكام، إذ حينئذ يكون المجمع منهيماً عنه، لغلبه مفسده النهى على مصلحه الأمر، فلا أمر حينئذ، بل ليس فى البين الا ملاكه، فلا يصدق الامتثال و ان سقط الأمر بسقوط الغرض، بل التعبير بسقوط الأمر مبنى على المسامحه، إذ المفروض وجود الملاك فقط، فمنشؤه يسقط، و لا بأس بالتعبير عن سقوط الغرض بسقوط الأمر، لعلاقه السببيه و المسببيه.

و الحاصل: أنه بناء على تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد الواقعيه يكون النهى فعلياً، لعدم دخل العلم بالمفسده فى تشريعه، لكنه لعدم تنجزه لا يؤثر

..... فى المبعوضيه، فلا مانع من التعبد بالملاك حينئذ و ان لم يصدق الامتثال بناء على كونه موافقه الامر.

نعم بناء على تبعيه الاحكام للمصالح و المفسد المعلومه يكون المجمع مأموراً به فعلا، فيصح قصد القربه بالامر، دون الملاك، إذ المفروض تبعيه الحكم للملاك المعلوم و هو مصلحه الامر.

الوجه الثانى: أن تزامم الأحكام انما يكون فى مقام الفعلية و البلوغ إلى مرتبه البعث و الزجر، و هى مرتبه حدوث الإراده و الكراهه فى نفس المولى.

و أما مرتبه الإنشاء و هى مرتبه التصديق بالصالح و الفساد، فلا- تزامم فيها، إذ لا مانع من اجتماع التصديق بصالح فعل مع التصديق بفساده بلا- كسر و انكسار فى البين. و عليه، فالمانع عن فعله الامر فى المجمع فعلية النهى فيه، فإذا سقط النهى عن الفعلية اكتسى الامر لباس الفعلية، فيصير فعلياً و يبقى النهى على إنشائيه. و عليه، فيكون المجمع مأموراً به فعلا، فيصح التقرب به.

فالتتيجه: عدم الحاجه إلى التعبد بالملاك، لوجود الامر الفعلى.

الوجه الثالث: تصوير الامر الفعلى بالمجمع حتى على القول بتبعيه الاحكام للمصالح و المفسد الواقعيه، و البناء على الامتناع و تغليب النهى، بتقريب:

أن العقل حيث لا- يرى تفاوتاً بين أفراد الطبيعه فى الوفاء بالغرض القائم بالطبيعه المأمور بها، و أن فرد المبتلى بالمزاحم كالصلاه فى المغصوب وافر بالغرض كسائر أفراد الطبيعه يحكم بإمكان حصول الامتثال إذا أتى بالفرد المزاحم بداعى امتثال الامر بالطبيعه، كما تقدم نظيره فى ضد الواجب كالصلاه بالنسبه

..... إلى الإزالة. و إلى هذا الوجه أشار (قده) بقوله: «مع انه يمكن ان يقال بحصول الامثال».

و الفرق بين الأجوبه الثلاثه واضح، إذ الأول ناظر إلى تصحيح المجمع العبادى بالملاك، و الأخيران ناظران إلى تصحيحه بالأمر.

ثم انه قد نوقش فى جميع الأجوبه الثلاثه المذكوره:

أما فى الأول، فبأن المصلحه المغلوبه المستهلكه فى جنب المفسده لا- أثر لها فى وقوع الفعل عباده، و لا تجعل الفعل قابلاً للتقرب، فان الفعل الغالبه مفسده على مصلحته غلبه مؤثره فى النهى التحريمى كالفعل المشتمل على المفسده فقط فى عدم صلاحية التقرب به، فان المصلحه المندكه فى جنب المفسده وجودها و عدمها سياتى، فالفعل الفاسد محضاً أو الغالب فساده غير صالح للتقرب و لا يجدى قصد التقرب به شيئاً و ان لم يقع مبعداً فعلياً، و مستحقاً عليه العقاب إذا جهل فساده و حرمة جهلا يعذر فيه.

و أنت خير بما فيه أولاً- من: أن التسويه بين المصلحه المغلوبه بالمفسده و بين التمحض فى المفسده، و عدم مصلحه أصلاً دعوى بلا برهان، بل يشهد بخلافها الوجدان الحاكم بوضوح الفرق بينهما، حيث ان المفسده المحضه كمفسده الخمر ليس فيها مصلحه تقتضى التقرب أصلاً و لو مع غلبه ما يوجب مغلوبه المفسده، كما إذا توقف بقاء الحياه على شرب الخمر، فان المفسده ترتفع، و لكن لا- يوجب ارتفاعها مقربيه الشرب بحيث يصح التقرب به. و هذا بخلاف المجمع فى باب الاجتماع، فان مصلحه العباده موجوده فيه، و عدم صحه التقرب بها انما هو لأجل وجود المانع أعنى به: مفسده النهى الموجه للمؤاخذة، و البعد عن ساحه المولى، و من المعلوم أن مبعديتها الموجه لتنفره و حسن

بإتيانه، فالامر (١) يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن (لأن) يتقرب به

(١). جواب «و اما»، و قوله: «لقصد التقرب» عله لسقوط الأمر. مؤاخذته مترتبة على تنجز النهى بالحجه من علم أو علمى، فبدون التنجز لا أثر للنهى من جهه المبعديه، فتبقى مقريه المصلحه بلا مانع.

و بالجملة: المصلحه مقربه فى ظرف عدم مبعديه المفسده، فإذا ارتفعت مبعديتها، فلا محاله تكون المصلحه مقربه، لارتفاع المانع عن مقربيتها. و يكون المقام كالسراج المضيى ء فى الشمس، فان ضوءه غير محسوس، لكنه يظهر بعد غروب الشمس أو اختفائها فى الغيم، و هذا بخلاف السراج المنطفى، فانه لا ضوء له حتى فى الليل. ففرق واضح بين الفعل المشتمل على المفسده فقط، و بين الفعل المشتمل على المصلحه المغلوبه بالمفسده كمثال السراج، فلاحظ.

فالتتيجه: أن الفعل المشتمل على المصلحه المغلوبه ليس كالفعل المشتمل على المفسده المحضه.

و ثانياً: من أن الاندكاك الّذى مرجعه إلى التأكيد، و صيروره المندك و المندك فيه وجوداً واحداً منوط بالسنخيه بينهما، كاندكاك ملاك الاستجاب فى ملاك الوجوب، كندر صلاه الليل، فان ملاك استجابها يندك فى ملاك الوجوب الناشى من النذر، و كملاك الكراهه و الحرمة.

و أما مع عدم السنخيه بين الملاكين كمفسده الحرمة و مصلحه الوجوب، فانه لا وجه للاندكاك مع تضادهما. نعم يكون الحكم تابعاً لأقوى الملاكين مع بقاء الاخر على حاله من دون صلاحيه للتأثير فى تشريع الحكم على طبقه، فلو فرض ارتفاع الملاك الأقوى بمزاحم، فالملاك المغلوب يؤثر فى التشريع.

و بالجملة: فما أفيد من الاندكاك أجنبى عما نحن فيه.

لاشتماله (١) على المصلحه مع صدوره حسناً («-») ٢ لأجل (٣) الجهل بحرمة قصوراً، فيحصل به (٤) الغرض من الأمر، فيسقط (به) قطعاً و ان لم

(١). تعليل لقوله: «بما يصلح ان يتقرب به».

(٢). هذا إشاره إلى وجود الحسن الصدورى مضافاً إلى حسنه الذاتى الناشى عن المصلحه القائمه به الذى أشار إليه بقوله: «لاشتماله على المصلحه».

(٣). تعليل لصدوره حسناً، فان الجهل العذرى لا يمنع عن الحسن الفاعلى.

(٤). أى: بالإتيان بالمجمع الغرض الموجب للأمر. و هذا متفرع على مصلحه الفعل و صدوره على وجه حسن، فيسقط الأمر بحصول الغرض قطعاً. و أما المناقشه فى الجوابين الآخرين بعدم اختصاص تراحم الأحكام بمقام الفعلية، و بعدم صحه قصد امتثال الأمر بالطبيعه مع مبغوضيه الفرد و سقوط أمره، ففى محلها، و التفصيل لا يسعه المقام.

(-). لا يخفى أنه مع الامتناع و تغليب جانب النهى - كما هو المفروض - لا يصلح الجهل القصورى لجعل صدوره حسناً - أى قريباً - إذ المفروض عدم الأمر، و ما لم يكن الداعى أمره لا يصير قريباً صالحاً للمقريبه.

الا- أن يقال: ان الأمر الفعلى و ان لم يتحقق هنا على الفرض، لكنه لوحظ مرآه لإراداه المولى المنبعثه عن المصلحه، فإذا كان الداعى ذلك الأمر غير المتحقق فى المقام كان الداعى حقيقه تلك المصلحه، فحينئذ يصير الفعل بسبب ذلك الداعى حسناً، و صدوره لأجله قريباً.

و الحاصل: أن الموجب للحسن و القرب هو كون الداعى المحبوبيه أو المصلحه المضافه إلى المولى.

و أما الجهل العذرى، فهو يصلح لأن يكون عله لعدم صدور الفعل قبيحاً و مبعداً، و لا يصلح لأن يكون عله لصدوره حسناً.

يكن امثالاً له (١) بناء (٢) على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى من جهات

(١). أى: للأمر، يعنى: و ان لم يكن هذا السقوط امثالاً للأمر، لأن امثال الأمر عبارته عن فعل المأمور به بداعى أمره، و لا أمر هنا بعد ترجيح النهى حسب الفرض و ان كان يحصل الامثال لو كان باقياً، و انما يسقط لحصول الغرض الذى يتبعه الأمر حدوثاً و بقاءً، و ثبوتاً و سقوطاً.

(٢). قيد للنهى و هو عدم الامثال، يعنى: ان عدم كون الفعل مأموراً به فى حال الجهل القصورى بالحرمة حتى يتحقق به الامثال مبنى على تبعيه الأحكام لأقوى المناطات الواقعية التى هى من الأمور الخارجيه.

توضيحه: أن الأفعال المتعلقة للأحكام تتصف بوصفين:

أحدهما: كونها ذوات مصالح و مفسد، و هذا الوصف ثابت لها فى نفس الأمر سواء علم المكلف باشمالها على المصالح و المفسد أم لا، لما عرفت من كون الملاكات أموراً خارجيه قائمه بالأفعال تكويناً من دون دخل علم المكلف بتلك الملاكات فى اتصاف الأفعال بالوصف المذكور.

ثانيهما: كونها متصفه بالحسن و القبح، لكن اتصافها بها موقوف على العلم بتلك المصالح و المفسد، إذ المدح و الذم لا يترتان الا على الفعل الصادر عن الفاعل المختار العالم بصلاحه و فساده، فلو صدر عنه فى حاله الاضطراب إليه أو الجهل بهما لم يتصف ذلك الفعل بحسن و لا- قبح. و عليه، فالصلاه فى الدار المغصوبه مثلاً- ذات مفسده، لغلبتها على المصلحه، كما هو المفروض من البناء على الامتناع و تغليب جانب النهى، لكنها لا تتصف بالقبح، لعدم العلم بمفسدته، فالعلم بالمصلحه و المفسده موضوع لحكم العقل بالحسن و القبح.

إذا عرفت هذا التوضيح، فاعلم: أن هنا احتمالين.

أحدهما: كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات النفس الأمريه الثابته فى

المصالح و المفساد واقعاً (١)، لا (٢) الأفعال من دون إناطتها بالعلم بتلك الملاكات.

ثانيتها: كونها تابعة للملاكات المؤثرة بسبب علم المكلف بها في الحسن أو القبح كالحكم العقلي بهما، فيكون العلم بالملاك موضوعاً لكل من الحكم الشرعي و العقلي، و لا- يكون موضوع حكم الشارع بالوجوب أو الحرمة أوسع من موضوع الحكم العقلي.

فعلى الاحتمال الأول تكون الصلاة في الدار المغصوبه حراماً، لتبعيه الحرمة لملاكها النفس الأمري و هو المفسده الغالبه على المصلحه، كما هو المفروض على القول بالامتناع و تغليب جانب النهي، حيث ان الحكم تابع لأقوى المنطتين بعد الكسر و الانكسار.

و على الاحتمال الثاني - و هو تبعيه الأحكام الشرعيه للملاكات المؤثرة فعلا في الحسن و القبح العقليين - تكون الصلاة في الدار المغصوبه واجبه، و مأموراً بها شرعاً، إذ المفروض أن ملاك الحرمة ليس هو نفس المفسده بما هي هي، بل بما هي معلومه، و في صورته الجهل بالموضوع أو الحكم قصوراً لا تؤثر المفسده الواقعيه في القبح حتى يترتب عليها الحرمة. و لا فرق في عدم الحرمة بين كونه لعدم المقتضى، و بين كونه لوجود المانع، كما في مورد البحث، فان المفسده الواقعيه مقتضيه للحكم الشرعي، لكن الجهل مانع عن تأثيرها فيه كمنعه عن تأثير تلك المفسده في الحكم العقلي.

(١). قيد للمصالح و المفساد، و هذا إشاره إلى أول الاحتمالين الذي بيناه بقولنا: «أحدهما كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات النفس الأمريه... إلخ».

(٢). هذا مقابل قوله: «لما هو الأقوى» يعنى: بناء على تبعيه الأحكام لما هو الأقوى واقعاً، لا تبعيتها للملاك المؤثر الفعلي من جهات المصالح و المفساد.

لما هو المؤثر منها (١) (منهما) للحسن «-» أو القبح، لكونهما (٢) تابعين لما علم منهما (٣) كما حقق في محله.

مع أنه يمكن «--» أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك (٤)، فإن

و هذا إشاره إلى ثانی الاحتمالين المذكور بقولنا: «ثانيهما كون الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات المؤثره بسبب علم المكلف بها في الحسن و القبح...».

(١). أى: من جهات المصالح و المفساد.

(٢). أى: لكون الحسن و القبح تابعين لما علم من المصالح و المفساد، فالمجهول منهما لا يكون مؤثراً، فصحة الصلاة حينئذ ليست لمجرد اشتغالها على المصلحه، بل لكونها واجبه شرعاً، لعدم العلم بالمفسده حتى تكون حراماً، فلا نهى أصلاً، فسقوط الأمر باستيفاء الغرض دون الامتثال مبنى على تبعيه الأحكام للملاكات الواقعيه، دون المعلومه المؤثره في الحسن و القبح العقلين، كما أن سقوطه بالامتثال مبنى على القول بتبعيتها للملاكات المعلومه، كما تقدم توضيحه.

(٣). أى: من المصالح و المفساد.

تصحيح المجمع بالأمر بالطبيعه

(٤). أى: مع فرض تبعيه الأحكام لما هو الأقوى واقعاً من المصالح و المفساد

(-). الأولى تبديل اللام ب «في» و هو متعلق ب «المؤثر».

(--). كيف يمكن أن يدعو الأمر إلى غير متعلقه مع وضوح تبعيته للملاك القائم بما تعلق به، فلو خصصت الطبيعه المأمور بها كان المخصص مضيئاً لدائرتها و اختصت دعوه الأمر بأفراد الخاص، و لا يدعو إلى غيرها و ان كان فرداً للطبيعه بما هي هي، لكنه ليس فرداً لها بما هي مأمور بها، فهو من قبيل دعوه

ص: ٧٠

العقل (١) لا- يرى تفاوتاً بينه (٢) و بين سائر الافراد فى الوفاء (٣) بغرض الطبيعه المستلزمه هذه التبعية للحرمة الفعلية و عدم الأمر، لأقوائه مناط الحرمة بناء على الامتناع و تغليب جانب النهى، لا تبعيه الأحكام لما هو المؤثر منهما فعلا فى الحسن و القبح حتى يكون الفعل مأموراً به.

و الغرض من قوله: «مع أنه» تصوير امتثال الأمر حتى على مبنى تبعيه الأحكام للملاكات الواقعية، بأن يقال: ان العقل حيث انه لا يرى تفاوتاً فى الوفاء بالغرض القائم بالطبيعه المأمور بها بين الفرد المبتلى بالمزاحم كالصلاه فى المكان المغصوب، و بين سائر أفرادها الا من ناحيه وجود المانع عن الوجوب فى الفرد المزاحم، لا عدم المقتضى، إذ المفروض وجوده فى تمام الافراد، يحكم بإمكان حصول امتثال الأمر إذا أتى بالمجمع، كالصلاه فى الدار المغصوبه بداعى امتثال الأمر بالطبيعه، كما تقدم نظيره فى ضد الواجب، كالصلاه بالنسبه إلى الإزاله، حيث انه قيل بإمكان الإتيان بالصلاه هناك بداعى الأمر المتعلق بطبيعتها و ان كان فردها المزاحم بالإزاله خالياً عن الأمر، فالفرد المزاحم و ان لم يكن فرداً للطبيعه بما هي مأمور بها، لكنه من أفرادها بما هي هي، و مشتمل على ما يشتمل عليه أفراد الطبيعه بما هي مأمور بها من الغرض الداعى إلى الأمر.

و قد مر تفصيل هذا النحو من الامتثال فى مبحث الضد، فراجع.

(١). هذا تقريب إمكان امتثال الأمر، و قد عرفته بقولنا: «و الغرض».

(٢). أى: بين المجمع - و هو الفرد المبتلى بالمزاحم - و بين سائر الافراد.

(٣). متعلق بقوله: «تفاوتاً». أمر الصلاه إلى الصوم، و لا فرق فى ذلك بين عدم المقتضى و وجود المانع، إذ المدار على صلاحية الملاك لدعوه الشارع إلى التشريع، و مع وجود المانع عن هذه الدعوه لا يصلح لذلك، فالامر مفقود بالنسبه إلى الفرد الذى يكون فى ملاكه مانع عن التشريع، و يختص الأمر بالفرد الذى لا مانع فى ملاكه.

ص: ٧١

المأمور بها و ان لم تعمه (١) بما هي مأمور بها، لكنه (٢) لوجود المانع لا لعدم المقتضى.

و من هنا (٣) انقذح أنه (٤) يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده، و عدم (٥) كفايه الإتيان بمجرد المحبويه، كما يكون

(١). يعنى: و ان لم تعم الطبيعه بما هي مأمور بها ذلك الفرد المزاحم، و هذا هو الفارق بين الفرد المزاحم - أعنى المجمع - و بين سائر الافراد.

(٢). يعنى: لكن عدم شمول الطبيعه المأمور بها للفرد المزاحم ليس لعدم المقتضى، بل لوجود المانع، و الإله لله فالمقتضى موجود فى تمام الافراد. و عليه فالأفراد متساويه الإقدام بالنسبه إلى المقتضى و هو الوفاء بالغرض، و المانع - و هو التزاحم - أوجب عدم شمول الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها للفرد المزاحم.

و اتضح مما ذكرنا من عدم التفاوت بين الفرد المزاحم و بين سائر الافراد فى الوفاء بالغرض، و وجود المقتضى فى جميعها: أن الإتيان بالمجمع يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال فى صحه العباده، و عدم كفايه مجرد محبويتها.

(٣). يعنى: و من عدم التفاوت بين المجمع و بين سائر الافراد فى الوفاء بالغرض.

(٤). يعنى: أن الإتيان بالمجمع الذى هو الفرد المزاحم يجزى و لو قيل... إلخ.

(٥). معطوف على «اعتبار» يعنى: و لو قيل باعتبار قصد الامتثال، و بعدم كفايه الإتيان بمجرد المحبويه. و «فى صحه العباده» متعلق ب «اعتبار».

كذلك (١) في ضد الواجب، حيث (٢) لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

و بالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً (٣) يكون الإتيان بالمجمع امتثالاً، و بداعى (٤) الأمر بالطبيعه (لا محاله)
(غايه الأمر (٥) أنه (٦) لا يكون مما تسعه بما هي مأمور بها لو قيل (٧) بتزاحم

(١). يعنى: كما يكون الأمر في ضد الواجب - كالصلاه المضاده لإزاله النجاسه عن المسجد - مثل المقام، إذ لا يكون في سعه الوقت في مورد الأمر بالإزاله أمر بالصلاه حتى يقصد.

(٢). هذا وجه تنظير ضد الواجب بالمقام.

(٣). الجهل بالحكم موضوعاً كعدم العلم بالغضب و لو مع العلم بالحرمة، فان الجهل بالموضوع يوجب الجهل بالحكم، و الجهل بنفس الحكم مع العلم بالموضوع كالعلم بالغضب مع الجهل بحكمه، فالجهل القصورى بالحرمة ينشأ تاره عن الجهل بموضوعها، و أخرى عن الجهل بنفسها، و فى الصورتين يصدق الجهل بالحرمة.

(٤). معطوف على قوله: «امتثالاً» و مفسر له.

(٥). غرضه: أن التفاوت بين الفرد المزاحم و بين سائر الافراد ليس الا- فى شمول الطبيعه المأمور بها لسائر الافراد، دون الفرد المزاحم و ان كان فرداً لها بما هي هي.

(٦). أى: الفرد المزاحم - و هو المجمع - لا يكون مما تسعه الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها.

(٧). قيد لقوله: «لا يكون مما تسعه» يعنى: أن عدم كون المجمع من أفراد

الجهات فى مقام تأثيرها للأحكام الواقعيه. و أما لو قيل (١) بعدم التزام الالفى مقام فعليها الأحكام لكان (٢) مما تسعه، و امثالاً (٣) لأمرها بلا كلام.

و قد انقدح بذلك (٤) الفرق بين ما إذا كان دليلاً (دليل) الحرمة الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها مبنى على التزام الملاكات و وقوع الكسر و الانكسار بينها فى مقام تأثيرها فى الأحكام الإنشائية، إذ يكون المجمع حينئذ منهاياً عنه، لأقوائه مناط النهى من مناط الأمر، كما هو المفروض فى المقام.

و أما بناء على التزام الملاكات فى مقام فعليها الأحكام، و عدم مزاحمتها فى مقام تأثيرها فى الأحكام الإنشائية، فيكون المجمع مأموراً به، و من أفراد الطبيعه بوصف كونها مأموراً بها، إذ المفروض عدم فعليها الحرمة للجهل بها قصوراً، فالحكم الفعلى حينئذ هو الوجوب فقط.

(١). هذا مقابل قوله: «لو قيل بتزامم الجهات» يعنى: و أما بناء على التزام الملاكات فى مقام فعليها الأحكام، و عدم التزامها فى مقام إنشائها، فيكون المجمع من أفراد الطبيعه المأمور بها، لا الطبيعه بما هى هى.

(٢). يعنى: لكان الفرد المزامم من أفراد الطبيعه المأمور بها. و الضمير المستتر فى «تسعه» راجع إلى الطبيعه، و ضميره البارز راجع إلى الموصول فى «مما».

الفرق بين الاجتماع و التعارض

(٣). معطوف على «مما»، يعنى: و لكان الإتيان بالمجمع امثالاً لأمر الطبيعه.

(٤). أى: بما ذكره فى تصحيح العباده مع الجهل القصورى بالحرمة على القول بالامتناع و تغليب النهى من اشتمالها على المصلحه مع صدوره حسناً.

و غرضه من هذا: بيان اختصاص الوجه المذكور فى تصحيح العباده بباب

و الوجوب متعارضين و قدم دليل الحرمة تخيراً، أو ترجيحاً (١)، حيث لا يكون معه (٢) مجال للصحة أصلاً، و بين ما إذا كانا (كان) من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقديم جانب الحرمة، حيث يقع (٣) الاجتماع الذى هو من صغريات مسأله التراحم، و عدم جريانه فى التعارض، فإذا كان دليلاً الوجوب و الحرمة متعارضين بأن يكون أحدهما واجداً للملاك لا كلاهما، و قدم دليل الحرمة تخيراً كما فى المتكافئين، أو ترجيحاً كما فى غيرهما على دليل الوجوب لا يجرى فيه الوجه المزبور فى تصحيح المجمع، و ذلك لعدم إحراز المصلحه فيه حتى يكون الإتيان به لوفائه بالغرض الموجب للأمر مسقطاً للأمر و ان لم يكن امثالاً له.

ففرق واضح بين مسأله الاجتماع الذى هو من التراحم المنوط باشتمال كل من المتراحمين على الملاك - بناء على الامتناع و ترجيح جانب الحرمة - و بين باب التعارض الذى لا يعتبر فيه الا اشتمال أحد المتعارضين على المناط، فان الصحة فى الأول بالتقريب المذكور متجهه، بخلاف الثانى، فانه لا يتطرق فيه احتمال الصحة أصلاً بعد عدم إحراز المناط فى الجميع.

(١). الأول فى المتكافئين، أو عدم الترجيح كما هو مذهب المصنف، و الثانى فيما إذا كان لأحدهما مزيه بناء على القول بوجوب الترجيح بالمزايا المنصوصه أو مطلقاً.

(٢). أى: مع تعارض الدليلين، و وجه عدم المجال للصحة هو: عدم العلم بالمصلحه، و وجود النهى فقط كما عرفته آنفاً.

(٣). يعنى: حيث يقع المجمع فى باب اجتماع الأمر و النهى صحيحاً، أى مسقطاً للأمر و ان لم يكن امثالاً له.

ص: ٧٥

صحيحاً في غير مورد (١) من (٢) موارد الجهل و النسيان، لموافقته (٣) للغرض بل للأمر (٤). و من هنا (٥) علم أن الثواب عليه (٦) من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد و مجرد (٧) اعتقاد الموافقه.

(١). يعنى: في غير مورد واحد.

(٢). بيان ل «غير مورد» و قد عرفت صحه المجمع في الجهل القصورى بالموضوع أو الحكم أو كليهما، و كذا النسيان.

(٣). تعليل لوقوعه صحيحاً، يعنى: يقع المجمع صحيحاً، لموافقته للغرض الموجب للأمر.

(٤). إشاره إلى ما ذكره بقوله: «مع انه يمكن ان يقال... إلخ» من إمكان إتيان المجمع بداعى الأمر المتعلق بالطبيعه، حيث ان الفرد المزاحم بالغضب مثلاً- و ان لم يكن له أمر، الا- أن الأمر المتعلق بطبيعه الصلاه يصلح لأن يكون داعياً إلى إيجاد الفرد المزاحم.

(٥). يعنى: و من كون المجمع صحيحاً لاشتماله على المصلحه علم أن ترتب الثواب على إتيان المجمع في مورد الجهل القصورى و النسيان يكون من ترتبه على الإطاعة، لمطلوبيه المجمع واقعاً سواء كان مع الأمر أم بدونه، لا من ترتبه على الانقياد الذى هو الإتيان بشىء باعتقاد مطلوبيته مع عدم كونه مطلوباً واقعاً كاعتقاد بوجود شىء و انكشاف خلافه.

(٦). أى: على المجمع من قبيل الثواب على الإطاعة، لا الانقياد الذى هو مبنى القول بالبطلان.

(٧). معطوف على «الانقياد» و مفسر له، فلا يتوهم أن مجرد اعتقاد كون المجمع مأموراً به مع حرمة واقعا لا يوجب حسنه، و لا ترتب الثواب عليه، فيكون

ص: ٧٤

وقد ظهر بما ذكرناه (١) وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاه فى الدار المغصوبه مع النسيان (٢) أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم (٣) إذا كان عن قصور (٤)، مع (٥) أن الجبل لو لا الكل قائلون بالامتناع، و تقديم الحرمة، و يحكمون بالبطلان فى غير موارد العذر، فلتكن من ذلك على ذكر. باطلا، كما هو الحال فى التجري، فان اعتقاد كون الفعل مبغوضاً و منهياً عنه مع عدم حرمة واقعا لا يوجب قبحه، و لا ترتب العقوبه عليه و ان كان الفاعل مذموماً، كما ثبت فى محله.

فتلخص: أن الآتى بالصلاه فى المكان المغصوب مع الجهل القصورى أو النسيان مطيع حقيقه، فيستحق الثواب إطاعه لا انقياداً.

وجه صحة المجمع بناء على الامتناع

(١). يعنى: فى وجه صحة المجمع من وجود المصلحه فيه، و هذا تمهيد لدفع توهم سيأتى بيانه.

(٢). يعنى: نسيان الموضوع أو الحكم أو كليهما حتى مع التقصير، لإطلاق حديث الرفع.

(٣). كما هو ظاهر جماعه، لامتناع تكليف الجاهل القصورى، فلا- يتوجه إليه النهى عن الغصب، و عن القواعد و المنتهى و التحرير: البطلان، لعدم توقف التكليف على العلم به، و الا يلزم الدور المحال، فلاحظ.

(٤). لما دل على عدم معذوريه الجاهل المقصر، و أنه كالعامد، و به يقيد إطلاق الجاهل فى حديث الرفع.

(٥). إشاره إلى التوهم الذى أشرنا إليه بقولنا: «و هذا تمهيد لدفع توهم

ص: ٧٧

إذا عرفت هذه الأمور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب إليه المشهور «-»

و تحقيقه على وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن

إشارة

أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الأقوال يتوقف على تمهيد مقدمات سيأتي بيانه» وهو: أنه - بناء على الامتناع و تغليب جانب النهي كما عن الجبل لو لا الكل - لا وجه للحكم بالصحة في بعض الموارد، بل لا بد من الحكم بالبطلان في جميعها. فالتفصيل في الصحة بين الالتفات و الجهل التقصيري، و بين النسيان و الجهل القصورى غير وجيه، إذ على القول بالجواز، و كذا الامتناع و تغليب جانب الأمر يكون المجمع صحيحاً، و على القول بالامتناع و ترجيح النهي يكون المجمع باطلاً مطلقاً سواء كان عالماً أم جاهلاً أم ناسياً. و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بالإشارة إلى ما ذكره في صحة المجمع في موارد العذر بقوله: «و قد ظهر بما ذكرناه... إلخ».

(-). خلافاً للمحقق النائيني (قده)، حيث انه ذهب إلى الجواز محتجاً عليه بما حاصله: «ان التركيب بين الصلاة و الغصب في المجمع انضمامى لا- اتحادى، حيث ان الصلاة من مقوله الوضع و الكيف و غيرهما، و الغصب من مقوله الأين، و المقولات متباينات يمتنع اتحادهما، فمتعلق الأمر مباين لمتعلق النهي، فيستحيل أن تكون الحركة الواحدة معروضه للصلاية و الغصبيه، لاستلزامه تفصل الجنس الواحد بفصلين في عرض واحد، فلا محاله يكون التركيب بين الصلاة و الغصب انضمامياً، لتغايرهما. نعم يكون كل من المأمور به و المنهى عنه من مشخصات الاخر، و قد ثبت في محله خروج المشخصات عن حيز الطلب.

فالتنتيجة جواز اجتماع الأمر و النهي في المجمع كالصلاة في المغصوب، و تحقق الامتثال بالإتيان به».

..... وفيه - بعد الغض عن كون الغضب هو الاستيلاء على ما للغير من مال أو حق بدون اذنه، الصادق على كل تصرف في مال الغير بغير اذنه و ان لم يكن من مقوله الأين كأكل مال الغير و شربه و لبسه - أنه لا مانع من كون المركب من المقولتين جزءاً شرعاً للصلاه كالسجود، فانه مركب من مقولتين: إحداهما الوضع، و الأخرى - و هي الاعتماد على الأرض - الإضافة، إذ لا ريب في كون الاعتماد عليها في السجود و الاستقرار على الأرض و الجلوس عليها المعتبرين في القيام و الركوع و التشهد تصرفاً في الأرض، و متحده مع الأكوان الصلاتيه، فلو كانت الأرض مغصوبه صدق كل من مفهومى الصلاه و الغضب على القيام و السجود و الركوع و التشهد.

و عليه، فيتحد الغضب مع جزء الجزء، أو شرطه، فتخرج الصلاه في المغصوب و لو بلحاظ بعض أجزائها أو شرائطها عن المركب الانضمامى إلى الاتحادى، و مع الاتحاد يمتنع اجتماع الأمر و النهى، بل لا بد أن يكون المجمع محكوماً بأحدهما.

و قد ظهر مما ذكرنا: أنه لا- حاجه في إثبات كون المجمع مركباً اتحادياً إلى دعوى جزئيه الهوى و النهوض للصلاه، كما في كلمات بعض أعظم العصر مد ظله.

و لا- إلى دعوى: كون الاعتماد على الأرض مأخوذاً في مفهوم السجده بحيث لا يصدق على وضع الجبهه على الأرض بدون الاعتماد عليها، بل هو مماسه لها، لا أنه سجده، كما في تقرير بحثه الشريف أيضاً.

..... وذلك لصدق مفهوم السجده بوضع الجبهه على الأرض و لو بدون الاعتماد عليها، قال في مجمع البحرين: «و سجد الرجل وضع جبهته على الأرض» فليس الاعتماد مقوماً لمفهومه، و لو ثبت اعتباره في السجود كان ذلك شرطاً شرعياً، و هو كاف في حصول الاتحاد.

فالمتحصل: أنه لا بد من القول بالامتناع في الصلاه في المغضوب، للزوم اتحاد متعلقى الأمر و النهى و ان لم تشتمل على الركوع و السجود و الجلوس ذاتاً كصلاه الميت ان كانت صلاه، أو عرضاً كالمضطر إلى الصلاه جالساً، لكفايه الاستقرار و الاعتماد على الأرض في تحقق اتحاد متعلقى الأمر و النهى.

نعم لا يتحد الغضب مع سائر ما للصلاه من المقولات، كالنيه التي هي من الكيف النفساني، و كالتكبيره و الأذكار و القراءه التي هي من الكيف المسموع.

أما النيه، فواضح. و أما التكلم، فلعدم كونه تصرفاً عرفياً في الفضاء و ان عد تصرفاً عقلاً لكنه ليس موضوعاً لدليل حرمه الغضب، و لو شك في صدق الغضب عليه، فمقتضى أصل البراءه عدم حرمة، سواء كانت الشبهه موضوعيه أم حكميه ناشئه من إجمال مفهوم الغضب.

أما على الأول فواضح، لكونه كسائر الشبهات الموضوعيه التي تجرى فيها البراءه.

و أما على الثاني، فلما ثبت في الأصول من جريان البراءه فيما لم تقم حجه معتبره على حكمه، سواء كان لفقد الحجه أم تعارضها أم إجمالها.

فالمتحصل: أنه مع الشك في صدق الغضب على التكلم في الفضاء لا دليل على الحرمة حتى يندرج في مسأله اجتماع الأمر و النهى.

: أنه لا ريب في أن الأحكام الخمسه متضاده في مقام فعليتها، و بلوغها (٢) إلى مرتبه البعث و الزجر، ضروره (٣) ثبوت المنافاه و المعانده التامه بين البعث نحو واحد (٤) في زمان و الزجر عنه في ذلك الزمان (٥)

تضاد الأحكام الخمسه

(١). غرضه من تمهيد هذه المقدمه إثبات التضاد بين الأحكام الخمسه، و أن البناء على اجتماع اثنين منها في فعل واحد مساوق لجواز اجتماع الضدين، و من المعلوم أنه في الاستحاله كاجتماع النقيضين.

و حاصل ما أفاده: أن التضاد بين الأحكام ليس في جميع المراتب من الاقتضاء و الإنشاء و غيرهما، بل في خصوص مرتبه فعليتها، إذ البعث و الزجر الفعليان المترتبان على انقذاح الإراده و الكراهه متضادان، ضروره امتناع تعلق الإراده بإيجاد شىء و الزجر عنه في آن واحد، فان مقتضى البعث و الزجر الفعليين - و هو الفعل و الترك - متناقضان، فنفس البعث و الزجر المقتضيين لهما أيضا متنافيان، و يستحيل اجتماعهما. لا- أنهما يكونان من التكليف بغير المقذور حتى يندرجا في التكليف بالمحال الذى هو جائز عند الأشاعره.

و الحاصل: أن التضاد انما هو في مقام الفعليه دون الاقتضاء و الإنشاء، إذ لا مانع من كون شىء ذا مصلحه من جهه و ذا مفسده من أخرى. و كذا لا- مانع من إنشاء حكم بمجرد وجود مقتضيه و لو مع اقترانه بالمانع، فان الإنشاءات المجرده عن الإراده و الكراهه لا تنافى بينها، فتجتمع كاجتماع مقتضياتها.

(٢). أى: بلوغ الأحكام، و هو معطوف على «فعليتها» و مفسر لها.

(٣). تعليل للتضاد بين الأحكام الفعليه، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٤). أى: شىء واحد.

(٥). أى: زمان البعث.

و ان لم يكن بينهما (١) مضاده ما لم تبلغ إلى تلك المرتبه (٢)، لعدم (٣) المنافاه و المعانده بين وجوداتها الإنشائية (٤) قبل البلوغ إليها (٥) كما لا يخفى. فاستحاله (٦) اجتماع الأمر و النهى فى واحد لا تكون من باب التكليف بالمحال (٧)، بل من جهه أنه بنفسه محال، فلا يجوز

(١). أى: بين البعث و الزجر.

(٢). أى: مرتبه الفعلية.

(٣). تعليل لعدم التضاد بين الحكمين ما لم يبلغا مرتبه الفعلية.

(٤). الأحكام الإنشائية هى الأحكام المجعوله على ما تقتضيها ملاكاتها و ان كانت مقرونه بالمانع، فعلى هذا يمكن إنشاء الوجوب و الحرمة لشيء واحد إذا كان فيه مصلحه و مفسده و ان كان الحكم الفعلى أحدهما أو غيرهما، لأن الحكم الفعلى تابع للملاك الذى يكون داعياً إلى تشريعه.

و بالجملة: فلا منافاه بين الحكمين الإنشائيين التابعين لمجرد وجود المقتضى لهما و لو مع وجود المانع.

(٥). أى: إلى الفعلية، فان التنافى بين الحكمين انما يكون فى هذه المرتبه دون مرتبه الإنشاء و الاقتضاء.

(٦). هذا متفرع على تضاد الأحكام فى مرتبه الفعلية.

(٧). يعنى: أن اجتماع الأمر و النهى الفعلين بنفسه محال، لكونه من اجتماع الضدين الذى هو محال فى نفسه، لا أن الاجتماع المذكور يكون من التكليف بغير المقدور، لعدم قدره العبد على الجمع بين الفعل و الترك حتى يكون من التكليف بالمحال الذى هو جائز عند بعض.

ص: ٨٢

عند من يجوز التكليف بغير المقدور أيضا (١).

ثانيها (٢)

: أنه لا شبهه في أن متعلق الأحكام (انما) هو فعل المكلف

(١). يعنى: أن القائلين بجواز التكليف بغير المقدور يعترفون أيضا بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى الفعلين، لكونه بنفسه محالاً.

تعلق الأحكام بالمعنونات

(٢). الغرض من تمهيد هذه المقدمة: تعيين متعلق الحكم سواء كان أمراً أم نهياً، و أنه ليس إلاّ- نفس المعنون الذى هو فعل المكلف، و توضيحه منوط ببيان أمرين:

الأول: أن الحكم تابع لملاكه، فكل ما فيه الملاك يكون متعلقاً للحكم، لأن تعلقه بغير ما يقوم به الملاك ينافى ما عليه مشهور العدلية من تبعية الأحكام للملاكات الثابتة فى متعلقاتها، فتعلق الحكم بغير ما يقوم به الملاك يكون جزافاً.

الثانى: أن الملاكات لا- تقوم بالأمر الاعتبارية التى لا تأصل لها فى الخارج بل تقوم بالموجودات الخارجيه المتأصله. و عليه، فالعنوان الاعتبارى المأخوذ متعلقاً للتكليف فى ظاهر الخطاب ليس متعلقاً له حقيقة، بل هو عنوان مشير إلى ما هو المتعلق واقعاً و حاكٍ عنه، فالمتعلق هو المعنون و المسمى، دون العنوان و الاسم اللذين ينتزعان عن المعنون و المسمى، و لا يكون لهما ما يحاذيهما فى الخارج، كما هو شأن الخارج المحمول كالزوجيه و الرقيه و الحرية و نحوها من الاعتباريات التى لا وجود لها فى الخارج، و تكون من الخارج المحمول، و تؤخذ آله للحاظ متعلقات الأحكام.

إذا عرفت هذين الأمرين تعرف: أن متعلق الحكم هو الفعل الخارجى الصادر من المكلف، لأنه مركب الملاك الذى يتبعه الحكم، لا اسمه و عنوانه، ففى

و ما هو فى الخارج يصدر عنه و (ما) هو (١) فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه (٢)، و هو واضح، و لا- ما هو عنوانه (٣) مما قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصوراً و اختراعه ذهنياً (٤) لما كان بحذائه شىء خارجاً، و يكون (٥) خارج المحمول كالملكيه و الزوجيه و الرقيه و الحريه الصلاه مثلاً يتعلق البعث بنفس ما يقع فى الخارج من الركوع و السجود و القراءه و غيرها من الأفعال و الأقوال، دون عنوانه كالصلاه. و كذا الغصب، فان النهى يتعلق بنفس التصرف الخارجى فى مال الغير بدون رضاه، و عنوان الغصب معرف له، و مشير إليه.

(١). أى: المكلف فاعله و موجدته.

(٢). أى: اسم الفعل كالصلاه التى هى اسم لأفعال خاصه.

(٣). أى: عنوان الفعل من العناوين المنتزعه عنه، و لا يكون لها ما يحاذيها شىء فى الخارج، و يكون عروضها لمتعلق الحكم فى الذهن، كعنوان المغصوبه العارض للتصرف فى مال الغير الذى هو متعلق الحكم.

(٤). إشاره إلى: أن عروض العنوان لمتعلق الحكم يكون فى الذهن، لأن عروض المغصوبه للموجود الخارجى المتعلق للحكم - و هو التصرف فى مال الغير بدون رضاه - ليس كعروض السواد و البياض و غيرهما من الاعراض الخارجيه لمعروضاتها، ضروره أن ظرف العروض فى الاعراض الخارجيه هو الخارج.

بخلاف الملكيه و الزوجيه و المغصوبه و نحوها من الأمور الاعتباريه، فان ظرف عروضها هو الذهن، إذ لا يحاذيها شىء فى الخارج حتى يكون الخارج ظرف عروضها.

(٥). معطوف على قوله: «قد انتزع»، يعنى: و مما يكون خارج المحمول... إلخ.

والمغصوبيه إلى غير ذلك من الاعتبارات و الإضافات، ضروره (١) أن البعث ليس نحوه، و الزجر لا- يكون عنه، و انما يؤخذ (٢) فى متعلق الأحكام آله للحاظ متعلقاتها، و الإشاره (٣) إليها بمقدار الغرض منها و الحاجه (٤) و الخارج المحمول هو ما يخرج عن حاق المعروض و يحمل عليه من دون أن يكون له ما يحاذيه فى الخارج، كالوحد، و التشخص، و الوجوب، و الامتناع، و الإمكان، و نحوها مما لا- وجود لها فى الخارج، و يكون عروضها لمعروضاتها فى الذهن، نظير الكليه و الجزئيه و غيرهما من المعقولات الثانيه.

و عليه، فعنوان الصلاتيه، و الغصبيه، و الملكيه و نحوها من الخارج المحمول، لعدم تأصلها فى الوجود الخارجى.

(١). تعليل لعدم تعلق التكليف بالاسم و العنوان، و قد تقدم تفصيله. و ملخصه:

أن الحكم تابع للملاك، فما يقوم به الملاك هو متعلق الحكم لا غيره، و من المعلوم عدم قيام الملاك بالأمر الانتزاعى، و انما هو قائم بالموجود الخارجى أعنى الفعل الصادر من المكلف.

فمحصل هذه المقدمه: أن متعلق التكليف نفس الفعل، لا- اسمه و عنوانه حتى يقال: ان متعلق الأمر عنوان غير عنوان تعلق به النهى، فيجوز الاجتماع.

(٢). الضمير المستتر فيه و كذا ضميرا «نحوه» و «عنه» راجعه إلى كل من الاسم و العنوان، يعنى: و انما يؤخذ الاسم و العنوان - كالصلاه و الغصب - فى متعلق الحكم آله و طريقاً للحاظ متعلقاتها.

(٣). معطوف على «لحاظ» يعنى: و آله للإشاره إلى متعلقاتها.

(٤). معطوف على «الغرض» يعنى: و بمقدار الحاجه، و كل من عطفي «الإشاره و الحاجه» من عطف التفسير.

إليها (١)، لا بما هو هو و بنفسه، و على استقلاله (٢) و حiale.

ثالثها (٣)

أنه لا يوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنون، و لا ينثلم به (٤) وحدته، فان (٥) المفاهيم المتعدده و العناوين الكثيره

(١). هذا الضمير و ضميرا «منها، إليها» راجعه إلى متعلقاتها، و ضمير «متعلقاتها» راجع إلى الأحكام.

(٢). يعنى: يؤخذ الاسم آله للحاظ متعلقات الأحكام، لا أنه يؤخذ بما هو هو و بنفسه و على استقلاله.

عدم إيجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون

(٣). الغرض من هذه المقدمه: إثبات عدم كون صدق عناوين كثيره ذاتيه كانت أم عرضيه على شىء واحد موجبا لتعدد المعنون و لانتظام وحدته، و ذلك لأن شأن صدق عنوان على شىء هو الحكايه عنه و الإشاره إليه، فلا مانع حينئذ من حكايه عناوين متكثره عن أمر واحد، غايه الأمر أن العناوين الذاتيه - بمعنى كون مبادئها عين الذات كالناطق - لا تحتاج فى حكايتها عن الذات إلى فرض شىء آخر، بخلاف العناوين غير الذاتيه من العرضيه كالعالم و العادل و الأبيض و الأسود، و الاعتباريه كالزوجيه و الملكيه، فان صدقها منوط بأمر زائد على الذات، و هو نفس المبدأ فى العرضيه، و منشأ اعتبار المبدأ فى الاعتباريه.

(٤). يعنى: و لا ينثلم بتعدد الوجه و العنوان وحده المعنون.

(٥). هذا تعليل لعدم كون مجرد تعدد الوجه موجبا لتعدد المعنون، و حاصله:

شهاده الوجدان بذلك، كوضوح صدق مفهوم العالم و العادل و الهاشمى على زيد مثلا، مع كونه واحداً حقيقه، فمجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون.

ص: ٨٦

(المتكثره) ربما تنطبق (١) على الواحد، و تصدق على الفارد الذى لا كثره فيه من جهه (٢)، بل بسيط من جميع الجهات ليس فيه حيث غير حيث و جهه مغايره لجهه (٣) أصلا كالواجب تبارك و تعالى، فهو (٤) على بساطته و وحدته و أحديته (٥) تصدق عليه مفاهيم الصفات الجلاليه و الجماليه

(١). كما إذا لم يكن بين مبادئ تلك العناوين مضاده، و ربما لا- ينطبق على واحد، كما إذا كان بينها مضاده، كالأسود و الأبيض، و العالم و الجاهل، فانها لا تنطبق على واحد، لتضاد مبادئها.

(٢). يعنى: لا كثره فيه من جهه من الجهات، بل بسيط من كل جهه.

(٣). يعنى: المغايره من حيث الوجود، و الا فلا إشكال فى تغاير كل جهه لأخرى مفهوماً، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدره، و هكذا.

(٤). أى: الواجب تبارك و تعالى على بساطته و عدم تركبه تصدق عليه مفاهيم الصفات الجماليه - أى الثبوتيه - و الجلاليه - أى السلبيه - مع أن جميع تلك الصفات حاكيه عن الذات البسيطة غايه البساطه، إذ لا منشأ لانتزاع صفاته جل و علا إلا نفس ذاته المقدسه، بخلاف صفاتنا، فانها منتزعه عن ذاتنا باعتبار تلبسها بمبادئ تلك الصفات كالعلم و العداله و غيرهما.

(٥). الظاهر أن المراد بهذه الألفاظ الثلاثه هنا واحد، و هو نفى التركيب و ان كان المتبادر فى بادئ النظر من الوحده هو نفى الشريك عنه تعالى شأنه، لكن المناسب للمقام لما كان نفى التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو إرادته البساطه من الوحده.

ص: ٨٧

له الأسماء الحسنى و الأمثال العليا (١)، لكنها (٢) بأجمعها حاكيه عن ذلك الواحد الفرد الأحد «-» .

عبارتنا شتى و حسنك واحد و كل إلى ذاك الجمال يشير

رابعها (٣)

أنه لا يكاد يكون للموجود بوجود واحد إلا ماهيه «--»

(١). و هي الصفات العليا.

(٢). يعنى: لكن تلك الصفات بأجمعها مع تعددها حاكيه عن الذات البسيطة غايه البساطه.

فملخص هذه المقدمه: أن مجرد تعدد العنوان لا يوجب تعدد المعنون وجوداً، و لا ينتلم به وحدته أصلاً.

المتحد وجوداً متحد ماهيه

(٣). الغرض من بيان هذه المقدمه دفع توهمين يظهران من عباره الفصول:

(-). قد يتوهم الاستغناء عن هذه المقدمه بما ذكره فى المقدمه الثانيه من كون العنوان مشيراً إلى ما هو متعلق الحكم من دون أن يكون للعنوان دخل فى متعلقه، كما لا يكون دخيلاً فى ملاكه.

و حاصل التوهم: أنه بعد أن علم فى المقدمه الثانيه عدم كون العنوان موضوعاً صح أن يقال: ان العنوان و ان لم يكن موضوعاً للحكم بل مشيراً إلى متعلقه، الا- أن تعدد العنوان يمكن أن يكون حاكياً عن تعدد المعنون، بحيث يكون محكى كل عنوان مغايراً لمحكى عنوان آخر، فتعدد العنوان كاشف عن تعدد متعلق الحكم، فيتجه حينئذ القول بالجواز، لتعدد متعلق الأمر و النهى.

هذا محصل التوهم، و قد دفعه المصنف بالمقدمه الثالثه، و هى: أن تعدد العنوان بمجرد لا يوجب تعدد المعنون، فلاحظ.

(--). المراد بالماهيه هنا أعم من الماهيات المتأصله المقوله فى جواب

أحدهما: ابتناء القول بالامتناع على أصاله الوجود، لكون عدم استلزام تعدد العنوان لتعدد المعنون مبنياً عليها، و القول بالجواز على أصاله الماهيه، لكون العنوانين ماهيتين متعددتين متصادقتين على واحد.

ثانيهما: ابتناء القول بالجواز على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج، و القول بالامتناع على عدم تعدده.

و حاصل دفع التوهم الأول هو: أن الموجود بوجود واحد ليس له إلا ماهيه واحده تقع فى جواب السؤال عن حقيقته بما هو، لما تقرر فى محله من عدم تعقل جنسين قرييين و فصلين كذلك لموجود واحد، فلا يعقل أن يكون لموجود واحد ماهيتان، بحيث تكون كل واحده منهما عين ذلك الموجود الواحد، كما هو شأن كل طبيعى و فرده. و لا تفاوت فيما ذكرناه من أن الموجود الواحد ليس له الا ماهيه واحده بين القول بأصاله الوجود و أصاله الماهيه، و ذلك لأن المفروض كون الموجود واحداً، فالماهيه النوعيه الصادقه عليه واحده لا- محاله سواء كان الأصل فى التحقق هو الوجود أم الماهيه. أما على الأول، فلان الوجود المتحقق فى الخارج على القول بأصالته واحد لا يتثنى.

و أما على الثانى، فلكون الماهيه المتحققه خارجاً على القول بأصالتها واحده أيضاً، لعدم تعقل ماهيتين لموجود واحد، إذ لازمه تجنسه بجنسين عرضيين، و تفصله بفصلين كذلك، و هو غير معقول. «ما» الحقيقه، و من الماهيات العرضيه، فيندرج فى المقام مطلق العناوين الكليه سواء كانت منتزعه عن مقام الذات أم من مقام العرضيات، كما يظهر من تمثيلهم لمسأله الاجتماع بالصلاه و الغصب.

واحد و حقيقه فارده لا يقع فى جواب السؤال عن الحقيقه (حقيقته) بما هو الا تلك الماهيه، فالمفهوم (١) المتصادقان على ذلك (٢) (ذاك) لا- يكاد يكون كل منهما (٣) ماهيه و حقيقه، و كانت «-» عينه فى الخارج كما هو شأن الطبيعى و فرده (و أفراده) فيكون الواحد وجوداً واحداً ماهيه و ذاتاً (٤) لا محاله، فالمجمع (٥) و ان تصادق (تصادقا) عليه متعلقا الأمر

(١). هذا متفرع على أنه ليس لموجود واحد الا ماهيه واحده.

(٢). أى: الموجود بوجود واحد.

(٣). أى: من المفهومين المتصادقين على الموجود بوجود واحد ماهيه نوعيه و حقيقه على حده غير ماهيه الاخر و حقيقته.

(٤). هذا عطف تفسيرى للماهيه.

(٥). كالصلاه فى المكان المغصوب، فانه و ان تصادق عليه متعلقا الأمر و النهى - و هما الصلاه و الغصب - الا- أن وحده وجودها تستلزم وحده ماهيتها، فلا يكون متعلقا الأمر و النهى ماهيتين للمجمع، بل يكونان من العناوين العرضيه المحموله عليه. فالحركات الخاصه التى قيل انها من مقوله الفعل «--» ذاتاً لا تخرج عن هذه

(-). الأولى إسقاطه ليكون «عينه» معطوفاً على «ماهيه» يعنى: و لا- يكاد يكون كل من المفهومين ماهيه و عينه فى الخارج. أو تبديل «و كانت» ب «و تكون» ليصير معطوفاً على «يكون».

(--). لا- يخفى أن الصلاه ليست من مقوله الفعل الاصطلاحى المقابله لمقوله الانفعال، لأن مقوله الفعل هى حاله التأثير التجددى للمؤثر، كما أن مقوله الانفعال هى حاله التأثير التجددى للمتأثر، كحالتى النار و الماء فى التأثير فى السخونه و التأثر بها، فالنار ما دامت مشغوله بإيجاد السخونه فى الماء كان لها حاله

ص: ٩٠

..... المقوله الصادقه عليها ذاتاً بطرؤ عنوانى الصلاه و الغصب عليها، لأنهما من الخصوصيات الخارجه عن حقيقه تلك المقوله، و لذا تصدق هذه المقوله على تلك الحركات سواء وقعت بعنوان الصلاه أم لا، و سواء وقعت فى مكان غضباً و عدواناً أم لا، و هذا الصدق كاشف عن عدم كون عنوانى الصلاه و الغصب من العناوين الذاتيه لتلك الحركات. التأثير التجددى، و للماء حاله التأثير التجددى، و أما نفس السخونه التى هى الأثر فهى من مقوله الكيف. و التعبير المناسب لهذا المعنى من الفعل و الانفعال هو مقوله: «أن يفعل و أن ينفعل» كما عبر بذلك غير واحد، و هو أولى من التعبير بالفعل و الانفعال، لما أفاده غير واحد كالمثاله السيزوارى «قده» فى حاشيه شرح المنظومه من: أن الفعل المضارع يدل على الاستمرار التجددى، و حيث ان التدرج اعتبر فيهما يكون التعبير بما يدل عليه أولى. فالفعل هو إيجاد الأثر تدريجاً، و الانفعال قبول الأثر كذلك، و لذا قالوا فى تفسير أن يفعل:

«انه تأثير الشىء فى غيره على اتصال غير قار»، و أن ينفعل: «انه تأثر الشىء عن غيره على اتصال غير قار»، فما لم ينته الأثر إلى حد، و لم يستقر عليه يطلق على التأثير أن يفعل، و على التأثير أن ينفعل، لأن هينئه المضارع تدل على الاتصال غير القار، و بعد تماميه الصدور و القبول و استقرار الأثر يطلق عليهما الفعل و الانفعال.

نعم يصدق الفعل على الصلاه باعتبار صدورها من الفاعل، فهى فعل عرفى، لا مقولى، إذ ليس كل فعل عرفى فعلاً مقولياً.

و قد ظهر مما ذكرنا: فساد ما يتوهم من: أن الصلاه من مقوله الفعل، فلا- يعقل أن تكون أجزاءها من مقوله الوضع، لتباين المقولات.

وجه الفساد ما عرفته: من عدم كون الصلاه من مقوله الفعل الاصطلاحى،

و النهى، الا أنه كما يكون واحداً وجوداً يكون واحداً ماهيه و ذاتاً و لا يتفاوت فيه (١) القول بأصالة الوجود أو أصاله الماهيه.

و منه (٢) ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فى المسأله (٣) على القولين فى تلك المسأله (٤) كما توهم فى الفصول (٥).

(١). أى: فى الموجود الواحد الذى ليس له الا ماهيه واحده القول بأصاله الوجود أو أصاله الماهيه، فكما أن الوجود المتحقق فى الخارج أصاله عند القائلين بأصالته ليس الا واحداً، فكذلك الماهيه المتحققه فى الخارج أصاله عند القائلين بها لا تكون الا ماهيه واحده.

(٢). أى: و من عدم تعدد ماهيه الموجود الواحد. و هذا إشاره إلى التوهم الأول، و هو: ابتناء القول بالامتناع على أصاله الوجود، و القول بالجواز على أصاله الماهيه.

(٣). أى: مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٤). يعنى: مسأله تأصل الوجود أو الماهيه.

(٥). بتخيل إمكان تصادق ماهيات متعدده على شىء واحد، قال فى الفصول بعد ذكر الدليل الأول للامتناع: «و اعلم ان هذا؛ پ لله الدليل يبتنى على أصلين: و انما هى فعل عرفى باعتبار صدورهما من الفاعل، و الفعل بهذا المعنى لا ينافى كون الصلاه مركبه من مقولات عديده منها الكيف المسموع كالقراءه و الأذكار.

و منها الكيف النفسانى كاليه، و منها الوضع كهيئه الراكع و الساجد و القائم و القاعد، و حيث ان المقولات أجناس عاليات و مباينات بالذات بحيث يمتنع أن يكون المركب منها مقوله برأسها، لاستحاله اتحاد مقوله مع مقوله أخرى، فلا- محاله تكون وحده الصلاه اعتباريه، إذ لا مطابق لها فى الخارج الا هذه المقولات المتباينه.

ص: ٩٢

كما ظهر (١) عدم الابتناء على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج، و عدم تعدده، ضروره (٢) عدم كون العنوين المتصادقين عليه

أحدهما: عدم التمايز بين الجنس و الفصل و لواحقهما العرضيه فى الخارج كما هو المعروف، و أما لو قلنا بالتمايز لم يتحد المتعلق، فلا يتم الدليل.

الثانى: أن للوجود حقائق خارجيه ينتزع منها هذا المفهوم الاعتبارى، كما هو مذهب أكثر الحكماء و بعض محققى المتكلمين. و أما إذا قلنا بأنه مجرد هذا المفهوم الاعتبارى ينتزعه العقل من الماهيات الخارجيه، و لا حقيقه له فى الخارج أصلاً، كما هو مذهب جماعه، فلا يتم الدليل أيضاً» انتهى موضع الحاجه من كلامه. و صريح عبارته ابتناء الدليل الأول على الأصلين المذكورين فى كلامه، لا ابتناء الخلاف فى المسأله عليهما، و لذا قال بعد ذلك: «و لنا أن نقرر الدليل على وجه لا يبتنى على هذا الأصل أى الأصل الثانى».

(١). هذا أيضاً تعريف بالفصول، و إشاره إلى التوهم الثانى، و هو: ابتناء القول بالجواز و عدمه على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و عدمه.

و وجه اندفاع هذا التوهم هو: أن الممنوع تصادق ماهيتين نوعيتين على موجود واحد، لا- عنوانين عرضيين انتزاعيين كما فى المقام، و من المعلوم عدم كون العنوين المتصادقين على المجمع فيما نحن فيه من قبيل الجنس و الفصل حتى يكون أحدهما متعلقاً للأمر، و الآخر متعلقاً للنهى، إذ الحركه التى هى من مقوله الفعل مثلاً لا تختلف حقيقتها هذه بتصادق عنوانى الصلاه و الغصب عليها و عدمه، فلو لم يصدق شىء من هذين العنوين على الحركه المزبوره لم يقدح فى صدق حقيقتها - و هى مقوله الفعل - عليها.

(٢). تقريب لعدم ابتناء جواز الاجتماع و عدمه على تعدد وجود الجنس و الفصل فى الخارج و وحدته. و ان شئت فقل: ان جواز اجتماع الأمر و النهى

ص: ٩٣

من قبيل (تصادق) الجنس و الفصل (له (١)) و أن (٢) مثل الحركة «-» في دار من أى مقوله كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها (٣) وقعت (٤) جزءاً للصلاه أو لا، كانت تلك الدار مغصوبه و عدمه ليسا مبنيين على كون التركيب بين الجنس و الفصل انضمامياً أو اتحادياً حتى يقال بالجواز على الأول، و بالامتناع على الثانى.

(١). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى المجمع.

(٢). معطوف على «عدم» فى قوله: «عدم كون العنوانين... إلخ».

(٣). يعنى: و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلاتيه و الغصبيه عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما فى ماهياتها و ذاتياتها. و ضمائر «حقيقتها، ماهيتها، ذاتياتها» راجعه إلى الحركة.

(٤). يعنى: سواء وقعت الحركة جزءاً للصلاه أم لا، و سواء كانت تلك الدار مغصوبه أم لا.

و بالجملة: فالقول بتعدد الجنس و الفصل وجوداً و عدمه أجنبى عن العناوين العرضيه كالصلاه و الغصب، و لا يوجب تعدد متعلق الأمر و النهى فى المقام.

(-). لا يخفى أن صاحب الفصول (قده) لم يخصص نزاع تعدد الوجود و وحدته بالجنس و الفصل، بل عممه للعناوين العرضيه، حيث قال فى كلامه المتقدم: «و لواحقهما العرضيه»، فلا يرد عليه إشكال المصنف (قده) بأن ذلك النزاع أجنبى عما نحن فيه، لعدم كون العنوانين المتصادقين فى مفروض البحث من قبيل الجنس و الفصل، فلاحظ.

ص: ٩٤

إذا عرفت ما مهدناه عرفت: أن المجمع حيث كان واحداً وجوداً و ذاتاً (١) كان تعلق الأمر و النهى به محالاً و لو كان تعلقهما به (٢) بعنوانين، لما عرفت (٣) من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادره عنه متعلقاً للأحكام لا بعناوينه الطارئه عليه، و أن (٤) غائله اجتماع الضدين فيه

تقرير دليل الامتناع

(١). أى: ماهيه، كما هو مقتضى المقدمه الرابعه.

(٢). أى: بالمجمع.

(٣). يعنى: فى المقدمه الثانيه.

(٤). معطوف على «كون» يعنى: و من أن غائله. و هذا إشاره إلى بعض أدله المجوزين.

و حاصله: أن الأحكام متعلقه بالطبائع المقيده بالوجود بنحو يكون التقييد داخلاً و القيد خارجاً، إذ بدون التقييد بالوجود لا تصلح الطبائع لأن تتعلق بها الأحكام، إذ ليست الماهيات من حيث هى منشأ للآثار التى منها الأحكام الشرعيه، لوضوح عدم قيام المصالح و المفساد بها، بل باعتبار وجودها، فحينئذ لا تتحد الطبيعتان -

(Z). و قد عرفت أن صدق العناوين المتعدده لا يكاد تتنلم به وحده المعنون لا ذاتاً و لا وجوداً، غايته أن يكون له خصوصيه بها يستحق الاتصاف بها و محدوداً بحدود موجب لانطباقها عليه كما لا يخفى، و حدوده و مخصصاته لا توجب تعدده بوجه أصلاً، فتدبر جيداً.

لا تكاد ترتفع بكون الأحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فان غايه تقريبه أن يقال: ان الطبائع من حيث هي هي و ان كانت ليست الا هي، و لا يتعلق بها الأحكام الشرعيه كالأثار العاديه و العقليه، الا أنها مقيده (١) بالوجود بحيث كان (يكون) القيد خارجاً (٢) و التقيد داخلاً صالحه (٣) لتعلق الأحكام بها، و متعلقاً (و متعلق) الأمر و النهى على هذا (٤) لا يكونان المتعلقان للأمر و النهى، إذ المفروض عدم كون الوجود جزءاً للمتعلقين حتى يتحدا بسبب الوجود كى يلزم اجتماع الضدين المستحيل، بل المتعلقان متعددان فى مقام الجعل، فلا يلزم إشكال اجتماع المصلحه و المفسده، و كذا الإراده و الكراهه و البعث و الزجر. و كذا فى مقام الامتثال و العصيان، إذ المفروض تعدد متعلقى الأمر و النهى، و عدم وحدتهما، فموضوع الأمر غير موضوع النهى، و لذا يمتثل الأمر بإيجاد متعلقه، و يتحقق العصيان بمخالفه النهى، فلا يجتمع الحكمان فى واحد فى شىء من المقامين.

(١). منصوب على الحالیه، أى: حال كون تلك الطبائع مقيده بالوجود.

(٢). إذ لو كان القيد - و هو الوجود - أيضاً داخلاً فى المتعلق لزم اتحاد متعلقى الأمر و النهى وجوداً، و اجتماع الأمر و النهى فى موجود واحد، و هو محال. و أما مع كون الوجود خارجاً عن دائره المتعلق قيداً و داخلاً فيه تقيداً، فلا يلزم اتحاد متعلقى الأمر و النهى أصلاً، فلا مانع من القول بالجواز بناء على تعلق الأحكام بالطبائع مقيده بالوجود.

(٣). خبر قوله: «انها» يعنى: ان الطبائع بعد تقيدها بالوجود بنحو يكون القيد خارجاً و التقيد داخلاً صالحه لتعلق الأحكام بها.

(٤). أى: على خروج الوجود عن الطبائع قيداً و دخوله فيها تقيداً

متحدين أصلا، لا فى مقام تعلق البعث و الزجر (١)، و لا فى مقام عصيان النهى و إطاعه الأمر (٢) بإتيان المجمع بسوء الاختيار.

أما فى المقام الأول، فلتعددهما (٣) بما هما متعلقان لهما و ان كانا متحدين فيما هو خارج عنهما بما هما كذلك (٤).

و أما فى المقام الثانى (٥)، فلسقوط أحدهما بالإطاعه و الاخر لا يكون متعلقا الأمر و النهى متحدين أصلا حتى يلزم اجتماعهما فى واحد.

و لا يخفى أن الأنسب أن يقال: «متعلقا الأمر و النهى» بتبديل الواو بالفاء.

(١). يعنى: مقام التشريع الراجع إلى المولى.

(٢). يعنى: مقام الإطاعه و العصيان الراجع إلى العبد.

(٣). أى: المتعلقين بما هما متعلقان للأمر و النهى و ان كانا متحدين فى الوجود الذى هو خارج عن المتعلقين بما هما متعلقان للأمر و النهى، فمتعلق الأمر و النهى متعدد، و اتحادهما يكون بحسب الوجود الذى هو خارج عن المتعلقين، و عارض عليهما.

(٤). أى: بما هما متعلقان للأمر و النهى.

(٥). و هو مقام إطاعه الأمر و عصيان النهى. و وجه عدم اتحاد المتعلقين فى هذا المقام هو: حصول الإطاعه و العصيان بالإتيان بالمجمع، و لا بد من تعدد موضوع الإطاعه و العصيان، لامتناع الامتثال بالمبعد المنهى عنه، و عدم إمكان صيرورته عباده.

و بالجملة: فلا- يجتمع الأمر و النهى فى واحد أصلا، لا- فى مقام التشريع و لا فى مقام الامتثال، فلا محيص عن الحكم بجواز الاجتماع.

ص: ٩٧

بالعصيان بمجرد الإتيان، ففي أى مقام (١) اجتمع الحكمان فى واحد؟ و أنت خير بأنه (٢) لا يكاد يجدى بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا- يوجب تعدد المعنون، لا- وجوداً و لا- ماهيه، و لا- تنلّم به (٣) وحدته أصلاً، و أن (٤) المتعلق للأحكام هو المعنونات لا العنونات، و أنها (٥) انما تؤخذ فى المتعلقات بما هي حاكيات كالعبارات،

(١). هذا استفهام إنكارى، يعنى: فلم يجتمع الأمر و النهى فى شىء من المقامين.

(٢). أى: تعلق الأحكام بالطبائع لا يجدى فى جواز الاجتماع، و لا يكون دليلاً على الجواز بعد ما عرفت فى المقدمه الثالثه: من أن تعدد العناوين العرضيه لا يوجب تعدد المعنون، لا وجوداً، و لا ماهيه، لإمكان تصادقها على معنون واحد.

و محصل ما أفاده فى رد الدليل المذكور على جواز الاجتماع، بقوله: «و أنت خير... إلخ» هو: أنه - بعد وضوح عدم تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع بما هي هي، بل بوجودها، و وضوح قيام الملاكات المداعيه إلى تشريع الأحكام بالمعنونات، و وضوح عدم تعدد المعنون بالعناوين لا وجوداً و لا ماهيه - يمتنع تعلق حكمين متضادين على موجود واحد وجوداً و ماهيه.

و الحاصل: أن الحركة التى ينطبق عليها عنوانا الصلاه و الغصب واحده، فيمتنع أن تكون محكومته بحكمين متضادين.

(٣). يعنى: لا تنلّم بتعدد العنوان وحده المعنون.

(٤). معطوف على «ان تعدد».

(٥). معطوف أيضاً على «ان تعدد» يعنى: و أن العنونات انما تؤخذ بما أنها حاكيه عن المعنونات، كالعبارات الحاكيه عن المعانى الفانيه فيها صورها.

ص: ٩٨

لا بما هي على حياها و استقلالها (١).

كما ظهر مما حققناه: أنه لا يكاد يجدى أيضا (٢) كون الفرد مقدمه

(١). كما يدعيه القائل بالجواز.

(٢). يعنى: كعدم إجراء الدليل المتقدم فى إثبات جواز اجتماع الأمر و النهى. و هذا إشاره إلى دليل آخر من أدله المجوزين، و هو ما ذكره المحقق القمى «قده»، و هذا الدليل مركب من أمور:

الأول: كون الأحكام متعلقه بالطبائع.

الثانى: كون الفرد مقدمه لوجود الكلى، لا عينه.

الثالث: جواز اجتماع الأمر الغيرى و النهى.

الرابع: عدم قرح المقدمه المحرمه فى امتثال الأمر النفسى المتعلق بذى المقدمه.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف تقريب هذا الدليل، حيث ان المجمع - أعنى الصلاه فى الدار المغصوبه - ليس بنفسه مأموراً به بالأمر النفسى، بل متعلق الأمر النفسى هو طبيعه الصلاه، لا هذا الفرد، فهذا الفرد مقدمه محرمه للواجب النفسى أعنى الطبيعه، و لا تقدر حرمة المقدمه مع عدم انحصارها بالحرام فى صحتها الواجب إذا لم يكن انحصارها به من ناحيه العبد. نظير قطع طريق الحج بالمركوب المغصوب، حيث ان الحج صحيح حينئذ بلا إشكال. نعم مع انحصار المقدمه بالحرام يقبح من الشارع الأمر بذاتها، بل لا بد حينئذ اما من سقوط الأمر ان كانت مفسده النهى أقوى، و اما من سقوط النهى ان كانت مصلحه الأمر أقوى، الا إذا كان الانحصار بسوء الاختيار، فان ذا المقدمه حينئذ فاسد مع عدم سقوط الأمر به.

ص: ٩٩

لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه (١)، و أنه (٢) لا ضير في كون المقدمه محرمة في صورته عدم الانحصار (٣) بسوء (٤) الاختيار، و ذلك (٥) مضافاً إلى وضوح فساده، و أن الفرد (هو) عين الطبيعي في الخارج، كيف (٦) و المقدميه تقتضى الاثنييه بحسب الوجود، و لا تعدد

(١). هذا إشاره إلى الأمرين الأولين، و هما: تعلق الأحكام بالطبائع المشار إليه بقوله: «لوجود الطبيعي المأمور به أو المنهى عنه»، و كون الفرد مقدمه لوجود الكلي لا عينه، المشار إليه بقوله: «و كون الفرد مقدمه».

(٢). معطوف على «كون» و هذا إشاره إلى الأمر الثالث و الرابع.

(٣). إذ في صورته الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الأمر أو النهي.

(٤). متعلق ب «كون».

(٥). بيان لقوله: «كما ظهر» و هذا جواب الاستدلال المزبور، و قد ذكر جوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» و هو غير الجواب الذي ظهر مما مر.

و حاصل هذا الجواب: منع الأمر الثاني - أعنى مقدميه الفرد لوجود الكلي و أن الفرد عين الكلي لا مغاير له - و ذلك لما ذكره بقوله: «كيف و المقدميه» من أن المقدميه تقتضى تعدد المقدمه و ذيهما وجوداً، ضروره تعدد العله و المعلول وجوداً، و من المعلوم انتفاء هذا التعدد بين الكلي و فرده، فحديث المقدميه أجنبي عن الفرد.

(٦). يعنى: كيف يكون الفرد مقدمه و الحال أن المقدميه تقتضى الاثنييه بحسب الوجود، و هي مفقوده في الفرد، لأنه عين الكلي وجوداً و ان كان يغايره مفهوماً.

ص: ١٠٠

كما هو واضح أنه (١) انما يجدى لو لم يكن المجمع واحداً ماهيه «-» وقد عرفت (٢)

و ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «انما يجدى»، و حاصله: أنه لو سلم مقدمه الفرد لوجود الكلى، فهي انما تجدى فى جواز اجتماع الأمر و النهى إذا كان الفرد مقدمه للطبيعتين الأمور بها و المنهى عنها حتى يتعلق به الأمر و النهى معاً بلحاظ فرديته لهما، لكن الأمر ليس كذلك، لأن المجمع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس فرداً لماهيتين حتى يتعدد ماهيه، و يصح تعلق الأمر و النهى به، بل هو فرد لماهيه واحده كما تقدم فى المقدمه الرابعه، فيمتنع تعلقهما به، لاستلزامه اجتماع الضدين و هما الأمر و النهى.

و بالجملة: - فبعد وضوح كون المجمع واحداً - يمتنع اجتماع الأمر و النهى فيه و ان سلمنا مقدمه الفرد للكلى.

(١). أى: كون الفرد مقدمه لوجود الطبيعى، و هو خبر لقوله: «و ذلك».

(٢). أى: فى المقدمه الرابعه، حيث انه قد ظهر فيها أن المجمع بحسب

(-). الظاهر أن هذا الجواب لا يخلو عن المناقشه، لأنه مبنى على تسليم المقدميه، و مغايره الفرد للكلى، و عليه فلمدعى جواز الاجتماع أن يقول:

ان الفرد لما كان غير الكلى، فلا مانع من حرمة المقدمه و هى الفرد، و سقوط الأمر المتعلق بالكلى بإيجاد مقدمته المحرمه.

فالأولى فى رد الدليل إنكار المقدميه كما هو مقتضى الجواب الأول، و دعوى وحده المجمع ماهيه عدول عن المبنى أعنى المقدميه.

ثم ان المراد بالماهيه فى المقام مطلق العناوين الكليه و ان لم تكن من العناوين الذاتيه، كما يشهد به تمثيلهم بالصلاه و الغضب.

ص: ١٠١

بما لا مزيد عليه أنه بحسبها (١) أيضاً واحد.

ثم انه قد استدل «-» على الجواز بأمر

منها (٢)

اشاره

: أنه لو لم يجز اجتماع الأمر و النهى لما وقع نظيره. الماهيه واحد كوحده وجوداً، و مع وحدته كذلك يمتنع تعلق الأمر و النهى به حتى على القول بمقدميه الفرد للكلى، لما عرفت آنفاً من استلزامه اجتماع الضدين.

(١). أى: بحسب الماهيه، و ضمير «انه» راجع إلى المجمع.

أدله المجوزين و المناقشه فيها

(٢). ملخص هذا الدليل: أن وقوع الشىء أدل دليل على إمكانه، لامتناع وقوع ما هو ممتنع و مستحيل، كاجتماع الضدين أو النقيضين، فالبرهان القطعى على الإمكان هو الوقوع. و مقتضى المقدمه الأولى من المقدمات التى مهدها المصنف «قده» لإثبات ما اختاره من الامتناع هو التضاد بين الأحكام الخمسه بأسرها، و عدم اختصاصه بالوجوب و الحرمة، فحينئذ إذا قام دليل على اجتماع حكيمين غير الوجوب و الحرمة فى واحد مع تعدد الجبهه كشف ذلك عن كون تعدد الجبهه مجدياً، إذ لو لم يكن مجدياً لما جاز الاجتماع، للتضاد المزبور.

فرافع التضاد هو تعدد الجبهه مطلقاً سواء كان الحكمان المجتمعان هما الوجوب و الحرمة أم غيرهما من الوجوب و الكراهه، و الاستحباب و الكراهه.

و من المعلوم قيام الدليل على اجتماع الحكيمين، إذ المفروض دلالة الأدله الشرعيه على اجتماع الاستحباب و الكراهه مع تعدد الجبهه، كالعبادات المكروهه، فتلك الأدله تدل على إمكان الاجتماع و عدم استحالته.

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «ثم انه قد استدل على الجواز مضافاً إلى الوجهين المزبورين بأمر اخر... إلخ».

ص: ١٠٢

وقد وقع، كما فى العبادات المكروهه، كالصلاه فى مواضع التهمه (١) و فى الحمام (٢)، و الصيام فى السفر (٣)، و فى بعض الأيام (٤).

بيان الملازمه (٥): أنه لو لم يكن تعدد الجهه مجدياً فى إمكان اجتماعهما (٦) لما جاز اجتماع حكمن آخرين (٧) فى مورد مع تعددها، لعدم اختصاصهما (٨) من بين الأحكام بما يوجب الامتناع من التضاد (٩)

(١). التهمه كـ «همزه» ما يتهم عليه، و المراد بمواضعها الأمكنه التى يتهم المصلى فيها على استخفافه بالصلاه، كالمعاطن و المزابل، و قد ورد النهى عن الصلاه فيها فى جمله من الاخبار. و عطف الحمام عليها من عطف الخاص على العام.

(٢). فيجتمع الوجوب و الكراهه ان كانت الصلاه المأتى بها فى الحمام واجبه، و الاستحباب و الكراهه ان كانت الصلاه نافله.

(٣). فان كان الصوم مستحباً يجتمع فيه الندب و الكراهه، و ان كان واجباً كالصوم بدل الهدى يجتمع فيه الوجوب و الكراهه.

(٤). كصوم يوم عاشوراء.

(٥). يعنى: الملازمه بين المقدم و هو «لو لم يجز اجتماع» و التالى و هو «لما وقع نظيره».

(٦). أى: اجتماع الأمر و النهى.

(٧). يعنى: غير الوجوب و الحرمة.

(٨). أى: الأمر و النهى اللذين أريد بهما الوجوب و الحرمة، و قوله: «لعدم» تعليل لقوله: «لما جاز اجتماع»، و ضمير «تعددها» راجع إلى الجهه.

(٩). بيان لـ «ما» الموصوله.

ص: ١٠٣

بداهه تضادها (١) بأسرها. و التالي (٢) باطل، لوقوع اجتماع الكراهه و الإيجاب، أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى الحمام (٣)، و الصيام فى السفر، و فى عاشوراء (٤) و لو فى الحضر، و اجتماع (٥) الوجوب

(١). أى: تضاد الأحكام بأسرها، و قوله: «بداهه» تعليل لعدم اختصاص الوجوب و الحرمة من بين الأحكام الخمسه بالتضاد، بل الأحكام الخمسه بأسرها متضاده، و وجه تضادها: أن لكل واحد منها فصلا يباين فصل الآخر، به يمتاز عما عداه من الأحكام، فيكون كل منها نوعاً على حده، و من المعلوم تضاد الأنواع، فتكون بأسرها متضاده.

و على هذا، فإذا كان تعدد الجهه فى بعضها مجدياً فى الاجتماع كالوجوب و الكراهه مثلا لكان مجدياً فى بعضها الآخر أيضا كالوجوب و الحرمة.

و بالجملة: تعدد الجهه لو كان رافعاً للتضاد بين بعضها لكان رافعاً له فى بعضها الآخر أيضا.

(٢). و هو: «عدم جواز اجتماع حكيمين غير الوجوب و الحرمة» باطل، لوقوعه فى الشرع.

(٣). هذا مثال لوقوع الإيجاب و الكراهه ان كانت الصلاه المأتى بها واجبه، و لوقوع الاستحباب و الكراهه ان كانت الصلاه مستحبه.

(٤). فان الصوم فى السفر ان كان واجباً - كالصوم بدل الهدى - كان من اجتماع الوجوب و الكراهه. و ان كان مستحباً كان من اجتماع الندب و الكراهه، و صوم يوم عاشوراء مثال لاجتماع الاستحباب و الكراهه أيضا.

(٥). معطوف على «اجتماع الكراهه» و هذا إلى قوله: «فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار» إشاره إلى صور أربع:

ص: ١٠٤

أو (و) الاستحباب مع الإباحه، أو الاستحباب (١) في مثل الصلاة في المسجد أو الدار.

و الجواب عنه: أما إجمالاً «-» فبأنه (٢) لا بد من التصرف و التأويل

إحداها: اجتماع الوجوب مع الإباحه، كالصلاه الواجبه في الدار.

ثانيتها: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاه الواجبه في المسجد.

ثالثتها: اجتماع الاستحباب مع الإباحه، كالنافله في الدار.

رابعتها: اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافله في المسجد، فان اجتماع فردين من نوع واحد أيضا ممتنع، لامتناع اجتماع المثلين كاجتماع الضدين.

و بالجملة: فهذه الأمثله أقوى دليل على جواز اجتماع الحكمين مع اشتراك المانع عن الاجتماع - و هو التضاد - في جميع الأحكام الخمسه، و لا وجه لجواز الاجتماع في تلك الأمثله الا تعدد الجبهه.

(١). معطوف على «الإباحه»، يعنى: اجتماع الوجوب مع الاستحباب، كالصلاه الواجبه في المسجد، أو اجتماع الاستحباب مع مثله، كالنافله في المسجد. فقوله: «في مثل الصلاة في المسجد أو الدار» إشاره إلى أمثله الصور الأربع المتقدمه.

(٢). الضمير للشأن. و قد أجاب المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور بجوابين هذا أولهما، و حاصله: أنه بعد قيام البرهان على الامتناع للتضاد و وحده المتعلق لا- بد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع، بداهه أن الظهور لا يصادم البرهان القطعى العقلى، لأنهما من قبيل النص و الظاهر فى لزوم رفع اليد عن الظهور بالنص، و ارتكاب التأويل فى الظهور، و معه لا- يبقى ظهور فى اجتماع الحكمين فى الموارد المذكوره، و المفروض أن الاستدلال كان مبنياً على الظهور.

(-). و قد يجاب عنه إجمالاً بوجه آخر، و هو: «ان الثابت عندهم صحه

فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع (١) ضروره (٢) أن الظهور لا- يصادم البرهان. مع (٣) «-»
أن قضيه ظهور

(١). يعنى: امتناع اجتماع الحكمين.

(٢). تعليل لقوله: «لا بد من التصرف و التأويل».

(٣). هذا إشاره إلى ثانى الجوابين، و حاصله: أن الاستدلال بالموارد المزبوره على إمكان الاجتماع - بعد تسليم الظهور المذكور و عدم تأويله - غير سديد، بداهه أنها ظاهره فى جواز الاجتماع فيها بعنوان واحد، لأن متعلق الأمر و النهى فى تلك الموارد - و هو الصلاه أو الصوم مثلا - واحد، إذ الصلاه المأمور بها العبادات المكروهه، و أما كونها متعلقه للأمر و النهى معاً فغير مصرح به فى كلام الأصحاب، فلعل صحتها من جهه واجديتها للملا-ك، و عدم مانعيه النهى التنزيهى عن مقربيتها من دون أن تكون بالفعل غير مأمور بها».

و أنت خبير بكفايه الإطلاقات فى ثبوت الأمر بما تعلق به النهى، كالصلاه فى الحمام و مواضع التهمه، و معها لا- حاجه إلى تصريحهم بكونها متعلقه للأمر و النهى معاً. بل تعبيرهم بالعبادات المكروهه كالصريح فى كون متعلق الكراهه العباده الفعلية المتعلقه للأمر الفعلية.

و أما توجيه الصحه فى كلماتهم بأنها لأجل الملاك، ففيه: أن هذا ليس فى كلمات القدماء، و انما هو من الفوائد التى أفادها المتأخرون من الأصوليين.

فالأولى فى الجواب الإجمالى ما أفاده المصنف (قده).

(-). هذا إذا لم يتشبه الخصم بموارد تعلق النهى بعنوان آخر يجتمع مع عنوان العباده، و هو القسم الثالث من الأقسام الثلاثه المذكوره فى المتن، و الا فلا وجه للاستظهار المزبور، كما لا يخفى.

ص: ١٠٦

تلك الموارد اجتماع الحكمين فيها بعنوان واحد، و لا يقول الخصم بجوازه كذلك (١)، بل بالامتناع ما لم يكن بعنوانين و بوجهين، فهو (٢) أيضا لا بد له من التفصي عن إشكال الاجتماع فيها، لا سيما (٣) هي المنهى عنها في الحمام، و مواضع التهمة و غير ذلك من الأمكنه المكروهه، و هذا خارج عن مورد البحث الذى هو اجتماع الحكمين فى مورد واحد مع تعدد الجبهه، دون وحدتها، فان الخصم أيضا يلتزم بامتناع اجتماع الحكمين بعنوان واحد. و على هذا، فلا يصح الاستدلال بالموارد المذكوره التى ظاهرها إمكان الاجتماع مع وحده الجبهه على إمكان الاجتماع مع تعدد الجبهه.

(١). أى: بجواز الاجتماع بعنوان واحد.

(٢). يعنى: فالخصم القائل بجواز الاجتماع مع تعدد العنوان و الجبهه كالقائل بالامتناع مطلقاً لا بد له من التفصي عن إشكال اجتماع الحكمين بعنوان واحد، فعلى كلا القولين لا بد من التصرف فيما ظاهره الاجتماع بعنوان واحد.

(٣). يعنى: أنه لا بد على كلا القولين - أعنى جواز اجتماع الأمر و النهى و امتناعه - من التفصي عن محذور الاجتماع، خصوصاً على القول بالجواز إذا لم يكن للمأمور به مندوحه، فانه إذا كان له مندوحه - أى بدل كالصلاه فى الحمام، حيث ان العبد يقدر على إيجادها فى المسجد أو الدار - أمكن القول بعدم توجه الأمر بالصلاه فى هذا المورد المكروه أعنى الحمام بخصوصه، فلا يلزم الاجتماع. بخلاف ما إذا لم يكن له مندوحه كصوم يوم عاشوراء، فان الأمر الاستجابى متوجه إليه يقيناً، لأن صوم كل يوم مستحب فى نفسه، لا لبدليته عن غيره، فيلزم الاجتماع قطعاً، فلا بد للقائل بالجواز خصوصاً هنا من التفصي عن محذور الاجتماع كالقائل بالامتناع.

ص: ١٠٧

إذا لم يكن هناك مندوحه، كما في العبادات المكروهه التي لا بدل لها (١)، فلا يبقى له (٢) مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فيها على جوازه (٣) أصلاً، كما لا يخفى.

و أما تفصيلاً، فقد أجيب عنه «-» بوجه (٤) يوجب ذكرهما بما

(١). كصوم يوم عاشوراء.

(٢). أى: للخصم مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فى تلك الموارد على جوازه.

(٣). أى: جواز الاجتماع، و ضمير «فيها» راجع إلى تلك الموارد، و قوله:

«على» متعلق ب «الاستدلال».

(٤). المذكوره فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده).

(-). يمكن أن يجاب بما قيل: من أن متعلق الأمر و النهى متعدد، و ليس متحداً كما توهم، إذ الأمر قد تعلق بنفس العباده، و النهى بتخصيص العباده بخصوصيه، فطبيعه الصلاه محبوبه، و تخصصها بخصوصيه وقوعها فى الأمكنه المكروهه مبغوض. و عبارته أخرى: صغريه العبادات المكروهه لمسأله اجتماع الأمر و النهى منوطه بكون الصلاه مأموراً بها، و الكون فى الحمام مثلاً منهيّاً عنه حتى يجتمعا فى الصلاه فى الحمام، و يقع التزاحم بينهما. لكنه ليس كذلك، ضروره عدم تعلق النهى بالكون فى الحمام، بل هو انما تعلق بتخصيص الصلاه بخصوصيه الكون فى الحمام، و لم يتعلق بنفس الصلاه كما توهم، و لذا تصح بلا إشكال فى الأمكنه المكروهه، لعدم تعلق النهى بها، بل بحده الخاصّ.

و من المعلوم: أن الخصوصيات المشخصه ليست داخله فى متعلق الأمر - و هى طبيعه الصلاه - و مع تغاير متعلقى الأمر و النهى، و عدم تصادقهما على واحد

ص: ١٠٨

فيها من النقض و الإبرام طول الكلام بما لا يسعه المقام، فالأولى الاقتصار على ما هو التحقيق في حسم ماده الإشكال، فيقال و على الله الاتكال:

ان العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام

أحدها: ما تعلق به النهى بعنوانه و ذاته، و لا بدل له

كصوم يوم عاشوراء (١)، و النوافل المبتدئه (٢)

(١). حيث ان صوم غيرها من الأيام ليس بدلا عن صومها، بل هو مستحب بنفسه.

العبادات المكروهه على ثلاثة أقسام، و أحكامها

(٢). النوافل المبتدئه هى غير ذوات الأسباب، كصلاتي الزياره و الاستخاره، و الصلوات المستحبه فى الأيام و الليالى المخصوصه، فالصلاه المبتدئه هى التى لم يرد فيها نصّ بالخصوص، بل هى بنفسها مستحبه، لكونها خير موضوع. خارجى لا يقع التزاحم بينهما حتى لا تصح الصلاه فى الأمكنه المكروهه، هذا فى العبادات التى لها بدل.

و أما ما لا- بدل له منها، فلا- بد فيها من التصرف فى ظاهر أحد الخطابين دفعاً لمحذور طلب المحال، كحمل الأمر على الاقتضائى، أو حمل النهى على الإرشاد إلى الإتيان بمطلوب آخر خالٍ عن تلك الحزازه، و حينئذ تصح الصلاه بمناط الطلب، لا بنفسه، نظير المزاحمه بالأهم بناء على بطلان الترتب.

و عليه، فصوم يوم عاشوراء كصوم سائر الأيام فى الاشتمال على مناط الطلب، و مع ذلك يحكم بكراهته، بمعنى: أن تركه ملازم لعنوان آخر أرجح من الفعل، فالنهي عنه إرشاد إلى مطلوبه ذلك العنوان، أو إلى مطلوبه ما هو أهم من الصوم كالإقبال على إقامة العزاء أو الزياره.

ص: ١٠٩

فى بعض الأوقات (١).

ثانيها: ما تعلق به النهى كذلك (٢)، و يكون له البدل

كالنهي عن الصلاة فى الحمام.

ثالثها: ما تعلق النهى به لا بذاته (٣)

، بل بما هو مجامع معه (٤) وجوداً، أو ملازم (٥) له خارجاً، كالصلاة فى مواضع التهمة بناء (٦)

(١). كما بين صلاة الصبح و طلوع الشمس، و بين صلاة العصر و غروب الشمس، و عند طلوع الشمس حتى تنبسط، و قبيل الغروب.

(٢). يعنى: بعنوانه و ذاته مع وجود بدل له، كالنهي عن الصلاة فى الحمام، فان النهى قد تعلق بنفس عنوان الصلاة - كالتقسيم الأول - مع وجود بدل له كالصلاة فى غير الحمام، بخلاف القسم الأول الذى لا بدل له.

(٣). كما فى القسمين الأولين.

(٤). أى: مع العبادة، و تذكير الضمير باعتبار «ما» الموصولة فى قوله: «ما تعلق به النهى»، و حاصله: أن النهى لم يتعلق بذات العبادة، بل تعلق بما يغيرها مفهوماً، و يتحد معها وجوداً، كالنهي عن الصلاة فى مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها، و اتحاده مع الصلاة بناء على أن الأ-كوان كالأفعال داخله فى حقيقته الصلاة. و أما بناء على خروجها عن حقيقتها، فالنهي حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجاً، فالصلاة فى مواضع التهمة يمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو متحد مع الصلاة، و منطبق عليها، و يمكن أن تكون مثالا للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجاً.

(٥). معطوف على «مجامع».

(٦). غرضه: أن مثاليه الصلاة فى مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد

على كون النهى عنها لأجل اتحادها (١) مع الكون في مواضعها.

أما القسم الأول

، فالنهي تنزيهاً عنه (٢) بعد الإجماع على أنه (٣) يقع صحيحاً، و مع ذلك (٤) يكون تركه أرجح، كما يظهر (٥) من مداومه الأئمة عليهم السلام على الترك «-» مع الصلاة مبنيه على دخول الأكوان في ماهيه الصلاة، إذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصلاة في مواضع التهمه في النهى عما يلزم الصلاة خارجاً، لكون الأكوان حينئذ مقدمه لأفعال الصلاة، كما تقدم آنفاً.

(١). هذا الضمير و ضمير «عنها» راجعان إلى الصلاة، و ضمير «مواضعها» إلى التهمه.

(٢). أى: القسم الأول، و هو: تعلق النهى بذات العباده مع عدم بدل لها كصوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه.

(٣). أى: القسم الأول، و غرضه: أن الإجماع على الصحه قرينه على كون النهى تنزيهاً، لوضوح عدم اجتماع صحه العباده مع النهى التحريمى عنها.

(٤). يعنى: و مع صحه العباده إجماعاً يكون تركها أرجح.

(٥). هذا دليل أرجحيه الترك من الفعل، تقريبه: أنه لو لم يكن الترك أرجح لم يداوم الأئمة الأطهار عليهم الصلاة و السلام عليه، و لم يأمروا الشيعة به، فالمدامه و الأمر يكشفان عن أرجحيه الترك من الفعل.

(-). لا يخفى أن التشبث بنفس النهى لإثبات أرجحيه الترك من الفعل أولى من التمسك بمداومتهم عليهم السلام على الترك، لاحتمال الإجمال فيه و ان كان بعيداً، نعم أمرهم عليهم السلام بالترك خال عن هذا الاحتمال.

ص: ١١١

(١). هذا خبر لقوله (قده): «فالنهي تنزيهاً» و شروع فى الجواب عن القسم الأول من العبادات المكروهه، و قد أجاب عنه بوجهين هذا أولهما.

و حاصله: أنه يمكن أن يكون النهى فيها الموجب لمرجوحه فعلها لأجل انطباق عنوان راجح على الترك أوجب أرجحيه الترك من الفعل الذى يكون ذا مصلحه أيضاً، فيكون كل من الفعل و الترك ذا مصلحه، و لذا لو أتى بالفعل وقع صحيحاً، غايته أن مصلحه الترك أكثر من مصلحه الفعل، و لوجود المصلحه فيهما يكون الترك فى الحقيقه مأموراً به كالفعل، فيصير الفعل و الترك من قبيل المستحيين المتراحين، و يجرى عليهما حكم التراحم من التخيير مع تساويهما فى الملاك، و التعيين مع أهميه أحدهما. ففي مثل صوم يوم عاشوراء يكون أرجحيه تركه من فعله لأجل انطباق عنوان راجح عليه، كمخالفه بنى أميه عليهم اللعنه، حيث ان مخالفتهم لعنهم الله تعالى أهم فى نظر الشارع من مصلحه الصوم، و لذا صار الترك أرجح من الفعل، كما هو الشأن فى سائر موارد التراحم، فان الأهم يقدم على المهم مع بقاء مصلحه المهم بحالها، و لذا لو صام صح بناء على كفايه الملاك فى صحه العباده. و على هذا، فالحكم الفعلى فى القسم الأول من العبادات المكروهه هو الكراهه، فلم يجتمع فيها أمر و نهى حتى يقال بجواز الاجتماع، و تكون العبادات المكروهه برهاناً عليه.

(-). ان أريد به عنوان عدمى كمخالفه أعداء الدين، فلا بأس به.

و ان أريد به عنوان وجودى، ففيه: أنه لا يعقل انطباق عنوان وجودى على عدمى و اتحاده معه، إذ لا يعقل صدق الموجود على المعدوم و تقومه به.

ذی مصلحه (١) علی الترتک (٢) فیکون الترتک کالفعل ذامصلحه موافقه للغرض و ان کان مصلحه الترتک أكثر (٣)، فهما حیئنذ یكونان من قبیل المستحیین المتزاحمین، فیحکم بالتخیر (٤) بینهما لو لم یکن أهم (أهمیه) فی البین (٥)، و الا فیتعین الأهم و ان کان الآخر یقع صحیحاً، حیث انه (٦) کان راجحاً و موافقاً للغرض (٧)، كما هو (٨) الحال فی سائر المستحیات

(١). کمخالفه بنی أمیه لعنهم الله تعالی المنطبقه علی ترک صوم یوم عاشوراء.

(٢). فمصلحه الترتک تكون بالعرض، لأجل انطباق عنوان ذی مصلحه علیه، لا لمصلحه فی ذاته.

(٣). و لذا صار أرجح من الفعل.

(٤). یعنی: بعد ثبوت المصلحه فی کل من الفعل و الترتک یكونان کالمستحیین المتزاحمین، إذ النهی عن العباده یكون فی الحقیقه أمراً بالترتک، فهنا أمران تعلق أحدهما بالصلاه، و الآخر بعنوان متحد مع ترکها فی وقت خاص.

(٥). هذا حکم باب التزاحم، و حیث ان المفروض أهمیه الترتک، فیتعین.

(٦). أی: الآخر المراد به الفعل، و هذا تعلیل لوقوع المزاحم المهم - و هو الفعل - صحیحاً، و حاصل وجه صحته: موافقه للغرض، و هو المصلحه.

(٧). و هو المصلحه التي زوحت بمصلحه أرجح منها و هی مصلحه الترتک.

(٨). أی: وقوع الآخر صحیحاً جار فی سائر المستحیات المتزاحمات، فإذا أتى بالمستحب المهم و ترک المستحب الأهم وقع صحیحاً، لاشتماله علی المصلحه.

ص: ١١٣

(١). يعنى: إذا أتى بالواجب المهم و ترك الأهم كان صحيحاً، لأجل ما فيه من المصلحه.

(٢). إشاره إلى توهم، و هو: أنه قد يقال بالفرق بين المقام الذى يكون

(-). لكن فرق واضح بين المقام أعنى: كون الترك ذا مصلحه، اما لانطباق عنوان وجودى راجح عليه بناء على إمكانه، و تعقل مصداقيه العدم للوجود، و اما لجهه أخرى، و بين المستحبات المتزاحمات التى هى أضداد وجوديه ذوات مصلح، و ذلك لأن مصلحه الترك فى الأول مع غلبتها تؤثر فى مبغوضيه الفعل، و محبوبيه تركه المستلزمه لعدم صلاحيه الفعل للمقريبه. بخلاف الثانى، ضروره أن اشتمال الضد الوجودى على مصلحه مؤثره فى طلب فعله لا يؤثر فى مبغوضيه ضده، فلو تركه و أتى بضده الواجد لملاك الاستحباب، فقد فعل ما هو المقرب إليه سبحانه و تعالى، هذا.

مضافاً إلى: أن مقايسه المقام بالمستحبات المتزاحمه مبنيه على كون مفاد النهى طلب الترك حتى يتزاحم الطلبان، و قد مر فى أول مباحث النهى فساد، و أن مفاد النهى ليس الا الزجر عن متعلقه، و أنه لا طلب فى النهى أصلاً.

و إلى: أن ظاهر النصوص كون النوافل المبتدئه فى الأوقات المخصوصه، و صوم يوم عاشوراء مما فيه حرازه و منقصه، لا أنها محبوبه و ذوات مصلحه و استحباب و ترك كل منها مستحب أيضاً حتى يكون كل من صوم يوم عاشوراء، و تركه مستحباً شرعياً. -

(Z). ربما يقال: ان أرجحيه الترك و ان لم توجب منقصه و حرازه فى الفعل أصلاً، الا- أنه يوجب المنع منه فعلاً- و البعث إلى الترك قطعاً، كما لا يخفى،

لا توجب (١) الفعل فيه مرجوحاً و الترك راجحاً، و بين المستحبات المتزاحمه.

و ملخص الفرق: أن المستحبات المتزاحمه يكون فعل كل واحد منها أرجح من تركه، فيصح التقرب بفعله بلا إشكال. بخلاف ما نحن فيه، إذ في صورته تساوى مصلحتى الفعل و الترك يشكل التقرب بأحدهما، فضلاً عما إذا كانت إحدى المصلحتين أقوى من الأخرى كما هو المفروض، حيث ان مصلحه الترك أقوى من مصلحه الفعل، و مع هذه الأقوائيه الموجهه لمرجوحه الفعل كيف يمكن التقرب به، بل المقرب حينئذ هو الترك فقط.

(١). خبر «و أرجحيه» و دفع للتوهم المزبور، ببيان: أن المانع عن التقرب هو مرجوحه الفعل لمفسده و منقصه فى نفسه، دون مرجوحته لأجل اهتمام الشارع بمصلحه الترك زائداً على مصلحه الفعل الموافقه للغرض، فانه ليس مانعاً عن التقرب به مع اشتماله على مصلحه فى نفسه. - و لذا كان ضد الواجب - بناء على كونه مقدمه له - حراماً، و يفسد لو كان عبادته، مع أنه لا حرازه فى فعله، و انما كان النهى عنه و طلب تركه لما فيه من المقدميه له، و هو على ما هو عليه من المصلحه، فالمنع عنه لذلك كافٍ فى فساده لو كان عبادته.

قلت: يمكن أن يقال: ان النهى التحريمى لذلك و ان كان كافياً فى ذلك بلا إشكال، الا أن التنزيهى غير كاف، الا إذا كان عن حرازه فيه، و ذلك لبداهه عدم قابليه الفعل المتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه فى ارتكابه، بخلاف التنزيهى عنه إذا كان لا-لحرازه فيه، بل لما فى الترك من المصلحه الراجحه، حيث انه معه مرخص فيه، و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبيه له تعالى، و لذلك لم تفسد العباده إذا كانت ضد المستحبه أهم اتفاقاً، فتأمل.

ص: ١١٥

حزازه و منقصه فيه أصلاً، كما يوجبها (١) ما إذا كان فيه مفسده غالبه على مصلحته (٢)، و لذا (٣) لا يقع صحيحاً على الامتناع (٤) فان الحزازه و المنقصه فيه مانعه عن صلاحيه التقرب به (٥). بخلاف المقام (٦)، فانه (٧) على ما هو عليه من الرجحان، و موافقه (٨) الغرض،

(١). أى: يوجب المنقصه، و ضمير «فيه» راجع إلى الفعل. و «ما» الموصوله فاعل «يوجب»، يعنى: كما يوجب المنقصه الفعل الذى يكون فيه مفسده غالبه على مصلحته، و غرضه: أن مرجوحه الفعل هنا - لأهميه مصلحه الترك - ليست كمرجوحته لمفسده فى نفسه، فان المانع عن التقرب هو الثانى دون الأول.

(٢). أى: مصلحه الفعل، فان هذه المصلحه المغلوبه بالمفسده فيه لا تصلح للمقريبه.

(٣). أى: و لكون المفسده الغالبه على مصلحه الفعل مانعه عن التقرب به.

(٤). أى: بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى و تغليب جانب النهى.

(٥). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الفعل.

(٦). و هو كون كل من الفعل و الترك ذا مصلحه.

(٧). يعنى: فان الفعل، و قوله: «على ما هو عليه» خبر «فانه».

غرضه: أن الفعل فيما نحن فيه لا يصير مرجوحاً بسبب أرجحيه الترك منه، بل هو على ما هو عليه من الرجحان الموجب لصحه التقرب به، كالفعل الذى لم يكن تركه راجحاً بلا حدوث حزازه فى نفس الفعل، فأرجحيه الترك لم تؤثر الا فى صيروره الحكم الفعلى تابعاً لها.

(٨). معطوف على «الرجحان».

كما إذا لم يكن تركه راجحاً بلا حدود حرازه فيه أصلاً.

و اما (١) لأجل ملازمه الترك لعنوان كذلك (٢) من دون انطباقه عليه فيكون كما إذا انطبق عليه (٣)

(١). معطوف على «اما» فى قوله: «اما لأجل انطباق» و عدل له. و هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن إشكال القسم الأول من العبادات المكروهه.

و توضيحه: أن أرجحيه الترك يمكن أن تكون لأجل ملازمته لعنوان ملازم معه، لا- منطبق عليه، كما لزمه ترك صوم يوم عاشوراء لحال البكاء و الجزع على مولانا المظلوم صلوات الله عليه. و كما لزمه ترك صوم يوم عرفه للنشاط فى الدعاء، و المفروض أن مصلحه البكاء فى يوم عاشوراء و الدعاء فى يوم عرفه أرجح من مصلحه صومهما. فالنهي عن صومهما يكون لملازمه تركه لهذين العنوانين أو غيرهما.

و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الترك على الوجه الأول يكون متعلق البعث حقيقه، لانطباق العنوان الراجح عليه و اتحاده معه. بخلاف هذا الوجه الثانى، حيث ان الترك بناء عليه لا يكون متعلق الطلب حقيقه، لعدم انطباق العنوان الملازم الذى تكون المصلحه قائمه به عليه، فإسناد الطلب إلى الترك حينئذ يكون بالعرض و المجاز، نظير اسناد الإنبات إلى الربيع، و الجريان إلى النهر و الميزاب، و الحركه إلى جالس السفينه، كما لا يخفى.

(٢). أى: ذى مصلحه من دون انطباق ذلك العنوان على الترك.

(٣). أى: الترك، و ضمير «انطباقه» راجع إلى العنوان، و ضمير «عليه» راجع إلى الترك، و ضمير «فيكون» المستتر فيه راجع إلى الترك أيضاً،

من غير تفاوت (١) الا- في أن الطلب المتعلق به حينئذ (٢) ليس بحقيقي، بل بالعرض و المجاز، فانما يكون (٣) في الحقيقه متعلقاً بما يلازمه من العنوان. بخلاف صورته الانطباق، لتعلقه به (٤) حقيقه، كما في سائر المكروهات (٥) من غير فرق (٦)، الا أن منشأه فيها (٧) يعنى: فيكون الترك على هذا الوجه الثانى كالترك على الوجه الأول، و هو انطباق العنوان عليه.

(١). هذا إشاره إلى الفرق بين الوجهين، و قد بيناه بقولنا: «و الفرق بين هذا الوجه... إلخ».

(٢). أى: حين ملازمه الترك لعنوان ذى مصلحه، و ضمير «به» راجع إلى الترك.

(٣). أى: الطلب.

(٤). أى: لتعلق الطلب بالترك حقيقه، و كونه حقيقياً انما هو لانطباق العنوان عليه.

(٥). غرضه: تنظير صورته انطباق العنوان على الترك - فى كون الطلب المتعلق بالترك حقيقياً - بالمكروهات المصطلحه، فكما أن النهى فيها يتعلق بها حقيقه، فكذلك فى صورته انطباق عنوان على الترك.

(٦). يعنى: من غير فرق بينهما من حيث كون النهى فى كليهما على نحو الحقيقه.

(٧). يعنى: الا- أن الفرق بينهما انما هو فى منشأ تعلق الطلب، فانه فى المكروهات المصطلحه منقصه فى نفس الفعل أوجبت تشريع الحكم بالكراهه، و فى الترك

ص: ١١٨

حزازه و منقصه فى نفس الفعل، و فيه (١) رجحان فى الترك من دون حزازه فى الفعل أصلاً. غاية الأمر كون الترك أرجح (٢). نعم (٣) يمكن أن يحمل النهى فى كلا القسمين (٤) على الإرشاد إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، أو ملازم (٥) لما هو الأرجح، و أكثر ثواباً رجحان الترك الناشئ من انطباق عنوان راجح عليه من دون حزازه فى نفس الفعل، كما هو شأن المكروه المصطلح.

(١). أى: فى القسم الأول من العبادات، و هو: انطباق عنوان راجح على الترك.

(٢). لأجل انطباق عنوان راجح على الترك، لا لأجل منقصه فى نفس الفعل، كما هو كذلك فى المكروهات المصطلحه.

(٣). هذا استدراك على الفرق المزبور بين كون النهى بلحاظ العنوان المنطبق على الترك، و بين كونه بلحاظ العنوان الملازم له، حيث انه يكون النهى فى الأول حقيقياً، و فى الثانى مجازياً.

و حاصل الاستدراك: أن النهى يمكن أن يكون حقيقياً فى كلا القسمين بأن يحمل على الإرشاد إلى كون الترك من مصاديق عنوان ذى مصلحه منطبق عليه، أو ملازم له، و من المعلوم عدم منافاه بين النهى الإرشادى و الأمر المولوى، و عدم اندراجهما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى.

و بالجمله: فان كان النهى مولوياً فى العنوان المنطبق على الترك أو الملازم له كان حقيقياً فى الأول و مجازياً فى الثانى، و ان كان إرشادياً كان حقيقياً فى كلا القسمين.

(٤). أى: العنوان المنطبق المتحد مع الترك، و العنوان الملازم له.

(٥). معطوف على «أرجح» و المعطوف عليه إشاره إلى العنوان المتحد مع الترك، و المعطوف إشاره إلى العنوان الملازم.

لذلك (١)، و عليه (٢) يكون النهى على نحو الحقيقة، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل.

و أما القسم الثانى (٣)

فالنهى فيه يمكن أن يكون لأجل ما ذكر فى القسم الأول طابق النعل بالنعل (٤)،

(١). يعنى: لأرجحيه الترك من الفعل.

(٢). يعنى: و بناء على إمكان حمل النهى على الإرشاد فى كلا القسمين يكون على نحو الحقيقة فيهما معاً.

(٣). و هو ما تعلق النهى بذات العباده و عنوانها، و كان لها بدل، و حاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:

أحدهما: ما تقدم فى القسم الأول من أقسام العبادات المكروهه من كون النهى متعلقاً بعنوان ذى مصلحه ينطبق على الترك، أو متعلقاً بعنوان ملازم للترك، و من كون النهى إرشاداً إلى العنوان المنطبق على الترك، أو الملازم له على التفصيل المتقدم. فالنهى عن الصلاه فى الحمام يكون لأجل عنوان ينطبق عليها كالاستخفاف بها، أو يلازمها كاغتشاش الحواس، و عدم حضور القلب المنافى للإقبال. هذا بناء على كون النهى مولوياً، و يمكن أن يكون إرشادياً كما مر.

(٤). هذا إشاره إلى ما ذكرناه من الوجه الأول.

ثانيهما: أن النهى عن الصلاه فى الحمام مثلاً يمكن أن يكون إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه المأمور بها لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها، إذ للطبيعه بنفسها مع الغض عن المشخصات الملائمه و غيرها مقدار من المصلحه، و بتشخصها بمشخص غير ملائم تنقص المصلحه كالصلاه فى الحمام التى لا تناسب معراجيتها، و بمشخص ملائم لها تزيد المصلحه كالصلاه فى الأمكنه الشريفه، و بمشخص

ص: ١٢٠

كما (١) يمكن أن يكون بسبب حصول منقصه في الطبعه المأمور بها لأجل تشخصها في هذا القسم (٢) بمشخص غير ملائم لها، كما في الصلاه في الحمام، فان (٣) لا- يؤالفها و لا يخالفها كالصلاه في الدار و غيرها من الأمكنه المباحه تبقى مصلحه الطبعه بحالها، و لا- تزيد و لا- تنقص، فالمشخصات ثلاثه، و النهى المتعلق بالطبعه المتشخصه بمشخص غير ملائم لها يكون إرشاداً إلى المنقصه الحاصله من تشخص الطبعه به.

و على هذا، فلا يكون النهى مولوياً حتى يقال باجتماع الكراهه و الوجوب أو الاستحباب.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى بيناه بقولنا: «ثانيهما ان النهى عن الصلاه... إلخ».

(٢). و هو ما تعلق النهى بذات العباده، و كان لها بدل، و ضمير «تشخصها» راجع إلى الطبعه، و كذا ضمير «لها» فى قوله: «غير ملائم لها».

(٣). تعليل لنقصان المصلحه بسبب تشخص وقوع الطبعه بمشخص غير ملائم لها، و حاصل التعليل: أن الطبعه بتشخصها بالمشخص غير الملائم تسقط عن قابليتها للمعراجيه، كوقوعها فى الحمام و ان لم يكن نفس الكون فيه ذا حرازه و منقصه، بل ربما كان راجحاً، كالدخول فيه للغسل و التنظيف، أو الكون فيه للتعرق مع الحاجه إليه أو غير ذلك. بخلاف الصلاه فى مواضع التهمه، فان فى نفس الكون فيها حرازه و كراهه. كما أنه قد تحصل للصلاه لتخصصها بخصوصيه شديده الملائمه لها مزيه، كالصلاه فى المسجد و المشاهد المشرفه، فتكثر بها المصلحه.

ص: ١٢١

تشخصها بتشخص وقوعها فيه لا يناسب كونها (١) معراجاً و ان لم (ان لم) يكن نفس الكون في الحمام (في الصلاه) بمكروه، و لا حرازه فيه أصلاً، بل كان راجحاً، كما لا يخفى. و ربما يحصل لها (٢) لأجل تخصصها بخصوصيه شديده الملائمه معها مزيه فيها (٣) كما في الصلاه في المسجد و الأمكنه الشريفه، و ذلك (٤) لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها إذا كان «-» (كانت) مع تشخص لا يكون له شده الملائمه، و لا عدم

(١). أى: كون الصلاه معراجاً، و ضميراً «تشخصها، وقوعها» راجعان إلى الصلاه، و ضمير «فيه» راجع إلى الحمام.

(٢). أى: للطبيعه المأمور بها. و هذا إشاره إلى دفع إشكال اجتماع الوجوب و الاستحباب في العبادات المستحبه.

(٣). أى: في الطبيعه، و ضميراً «تخصصها، معها» راجعان إلى الماهيه.

(٤). تقريب لوجه زياده المصلحه و نقصانها، و بيان لما يقاس إليه زياده المصلحه و نقصانها، أما الزيادة و النقصه فمثنؤهما اختلاف المشخصات في الملائمه و عدمها. و أما المقيس عليه، فهي مصلحه الطبيعه المتشخصه بما لا يلائمها و لا ينافرها.

(-). العبارة لا- تخلو عن الاضطراب من غير فرق بين اقتران «كان» بالتاء كما في بعض النسخ و عدمه كما في أكثرها، إذ على الأول يلزم خلو الجزاء عن الفاء مع كونه من موارد لزوم اقتران به، إذ مع وجود التاء يكون اسم كان ضميراً مستتراً فيه راجعاً إلى الطبيعه، و قوله: «مع تشخص» خبره، و جمله «لها مقدار» جواب «إذا» و من المعلوم لزوم اقتران الجزاء - إذا كان جمله اسميه - بالفاء، كما قال ابن مالك في الخلاصه:

ص: ١٢٢

الملائمه لها (١) مقدار من المصلحه و المزيه، كالصلاه فى الدار مثلا و تزداد تلك المزيه فيما كان تشخصها (٢) (بشخصه)
بماله شده الملائمه و تنقص فيما إذا لم (فيما لم) تكن له ملائمه، و لذلك (٣) ينقص ثوابها

(١). أى: للطبيعه، و قوله: «لها» خبر «كان»، و «مقدار» اسمه.

(٢). أى: تشخص الطبيعه بمشخص له شده الملائمه، كالصلاه فى المسجد.

(٣). يعنى: و لأجل زياده المصلحه و نقصانها بالمشخص الملائم و المنافر ينقص ثوابها تاره و يزيد أخرى.

و اقرن بفا حتماً جواباً لو جعل

شرطاً لأن أو غيرها لم ينجعل

و على الثانى، يلزم خلو الشرط عن الجزاء، لأن قوله: «لها مقدار» اسم «كان» و خبرها، فكأنه قيل: «إذا كان لها مقدار من
المصلحه مع تشخص» و ليس حينئذ فى العبارة ما يصلح لأن يكون جواب الشرط.

و بالجملة: فيلزم أحد المحذورين: اما خلو الجزاء عن الفاء، و اما خلو الشرط عن الجزاء. هذا كله بناء على جعل «إذا» شرطاً.

و يمكن أن تكون ظرفاً غير مفتقر إلى الجواب، فلا يلزم محذور خلو الشرط عن الجزاء، و على هذا التقدير يكون «لها مقدار»
خبراً لـ «أن» فكأنه قيل: «لأن الطبيعه المأمور بها - زمان تشخصها بمشخص غير ملائم و لا منافر - لها مقدار من المصلحه» فاسم
«كانت» حينئذ ضمير راجع إلى الطبيعه، و خبرها «مع تشخص» و لو لم يكن الضمير اسم «كان» لم يبق فى العبارة ما يصلح لأن
يكون اسماً لها.

و من هنا يظهر: أن احتمال ظرفيه «إذا» لا يتأتى مع خلو «كان» عن التاء، لما عرفت من استلزام ذلك خلوها عن الاسم، فتأمل فى
العبارة حقه.

ص: ١٢٣

تاره و يزيد أخرى «-» و يكون النهى فيه (١) لحدوث نقصان فى مزيتها فيه إرشاداً إلى ما لا نقصان فيه «--» من سائر الافراد، و يكون (٢) أكثر ثواباً منه.

و ليكن (٣) (و لعل) هذا مراد من قال: ان الكراهه فى العباده بمعنى

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى «ما» الموصول، و ضمير «مزيتها» راجع إلى الطبيعه.

و المراد بالموصول فى قوله: «فيما إذا لم تكن له ملائمته» المشخص غير الملائم، و قوله: «لحدوث نقصان... إلخ» جمله معترضه بين اسم «يكون» و هو «النهى» و بين خبرها و هو «إرشاداً».

(٢). معطوف على «ما لا- نقصان» يعنى: و يكون النهى إرشاداً إلى ما لا- نقصان فيه، و إلى ما يكون أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بالمشخص غير الملائم.

(٣). يعنى: و ليكن نقصان الطبيعه من حيث المزيه الناشى من تشخصها بمتشخص غير ملائم للطبيعه مراد من قال: بأن معنى الكراهه فى العباده كونها أقل ثواباً، فما يضاف إليه الأقلية و الأ-كثريه هو الثواب المترتب على نفس الطبيعه مع الغض عن مشخصاتها الملائمه أو المنافره، فلو فرض أن لطبيعه الصلاه حصه من المصلحه و أتى بها المكلف مشخصه بما لا- يلائمها كإتيانها فى مكان مكروه كالحمام، فينقص من الحصه مقدار، فالأقلية تضاف إلى الحصه.

(-). الحق عدم تبعيه الثواب و العقاب لمراتب المصلحه و المفسده، بل هما تابعان لمراتب الانقياد و التجرى.

(--). بل النهى فى الشخص غير الملائم إرشاد إلى الفرد الناقص ليؤتى بالطبيعه فى الافراد التى لا نقصان فيها، و ليس إرشاداً إلى غير متعلقه. نعم لازم ذلك البعث إلى ما لا نقصان فيه من الافراد.

ص: ١٢٤

أنها تكون أقل ثواباً. و لا يرد عليه (١) بلزوم اتصاف العباده التي تكون أقل ثواباً من الأخرى بالكراهه. و لزوم (٢) اتصاف ما لا مزيه فيه و لا منقصه بالاستحباب، لأنه (٣) أكثر ثواباً مما فيه المنقصه، لما (٤)

(١). الراد صاحب الفصول «قده»، و حاصل رده: أن الكراهه بمعنى أقلية الثواب تستلزم أمرين لا يمكن الالتزام بهما.

أحدهما: ما أشار إليه المصنف (قده) بقوله: «بلزوم اتصاف العباده... إلخ» و حاصله: لزوم اتصاف كل عباده تكون أقل ثواباً من أخرى بالكراهه، مثلاً إذا كان ثواب الصلاه أكثر من ثواب الصوم لزم أن يكون الصوم مكروهاً. و كذا الحال بالنسبه إلى أفراد طبيعه واحده مع تشخصها بمشخصات مختلفه من حيث الملائمه و عدمها، فتكره الصلاه في السوق بالإضافه إلى صلاه القبيله، و هكذا.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله «و لزوم اتصاف ما لا مزيه فيه» و حاصله: أن تفسير الكراهه في العباده بأقلية الثواب يستلزم استحباب العباده المكتنفه بما لا يلائمها و لا ينافرها، كالصلاه في الدار بالإضافه إلى الصلاه في الحمام، و نحوه من المشخصات المنافره للطبيعه، لكون الصلاه في الدار أكثر ثواباً من الصلاه في الحمام.

(٢). معطوف على «لزوم»، و هذا إشاره إلى الأمر الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «و حاصله ان تفسير الكراهه... إلخ».

(٣). أى: لأن ما لا مزيه و لا منقصه فيه أكثر ثواباً من الفرد المتشخص بما فيه المنقصه.

(٤). تعليل لقوله: «و لا- يرد عليه» و قد عرفت توضيحه عند شرح كلام المصنف: «و ذلك لأن الطبيعه المأمور بها في حد نفسها... إلخ» و ملخصه:

أن أكثرية الثواب و أقليته انما تضافان إلى نفس الطبيعه المتشخصه بمشخص

ص: ١٢٥

عرفت من أن المراد من كونه أقل ثواباً إنما هو بقياسه إلى نفس طبيعه المتشخصه بما لا يحدث معه مزيه لها، و لا منقصه من المشخصات، و كذا كونه أكثر ثواباً (١). لا- يوجب مزيه و لا- منقصه، فإذا كان لنفس الطبيعه من حيث هي مقدار حصه من المصلحه، و اختلاف المشخصات فى الملائمه و عدمها يوجب زياده الثواب و قلتها، كما أن الفرد المكروه خصوص العباده التى يكون ثوابها - لاحتفافها بما لا يلائمها - أقل من ثواب الفرد المتشخص بما لا يلائمه و لا ينافره، كالصلاه فى الدار و نحوها من الأمكنه المباحه، فلا- يتصف غير هذا الفرد من أفراد الطبيعه بالكراهه، كما لا- تتصف الصلاه فى الدار و نحوها من الأمكنه المباحه - التى لا- توجب زياده و لا- نقصاناً فى مصلحه الطبيعه - بالاستحباب بالإضافة إلى الصلاه الواقعه فى مكان مكروه كالحمام، لأكثره ثواب الصلاه فى الدار من ثواب الصلاه فى الحمام.

(١). هذا ناظر إلى رد اللازم الثانى الذى أشار إليه المصنف بقوله: «و لزوم اتصاف ما لا مزيه فيه و لا منقصه بالاستحباب لأنه أكثر ثواباً... إلخ».

و قد عرفت تقريب الرد: بأن الأكثره تلاحظ بالقياس إلى نفس الطبيعه مع الغض عن تشخصها بالمشخص الملائم أو المنافر. و عليه، فلا يصح أن يقال: ان الصلاه فى المكان المباح كالدار مستحبه بالإضافة إلى الصلاه فى الحمام، لأن الأكثره كما عرفت تضاف إلى مصلحه نفس الطبيعه، و من المعلوم أن مصلحه الصلاه فى المكان المباح ليست بأكثر من مصلحه نفس الطبيعه حتى تتصف بالاستحباب.

و بالجملة: المقيس عليه فى الأقلية و الأ- أكثره هو خصوص الفرد الذى لا- يحدث بسبب تشخصه مزيه و لا- منقصه، لا طبيعه أخرى، كما فى الإيراد الأول، و لا مطلق الافراد من نفس تلك الطبيعه كما هو مبنى الإيراد الثانى، حيث انه جعل المقيس عليه هو الفرد الذى يحدث بسبب تشخصه منقصه، و لذا

ص: ١٢٦

و لا يخفى أن النهى فى هذا القسم (١) لا يصح الا للإرشاد (٢)، بخلاف القسم الأول، فإنه يكون فيه مولوياً و ان كان حمله على الإرشاد (٣) بمكان من الإمكان. توهم أن الصلاة فى المكان المباح بالنسبة إلى الصلاة فى الحمام مستحبه.

لكن قد عرفت أنه ليس هو المقيس عليه.

(١). أى القسم الثانى، و هو: كون النهى متعلقاً بذات العباده و عنوانها مع وجود البدل لها.

(٢). إلى فرد آخر يكون بدلا عن الفرد المنهى عنه، إذ المفروض وجود البدل للفرد المنهى عنه.

ثم ان الحمل على الإرشاد يختص بالتوجيه المختص به، و هو كون النهى لأجل حصول منقصه فى الطبيعه المأمور بها، دون التوجيه المشترك بينه و بين القسم الأول من كون متعلق النهى عنواناً ذا مصلحه منطبقاً على العباده و متحداً معها، أو ملازماً لها.

و وجه عدم صحه حمل النهى فى هذا القسم الثانى على غير الإرشاد هو:

أن النهى المولوى و لو تنزيهياً منوط بثبوت مفسده فى متعلقه، أو مصلحه فى نقيضه مزاحمه لمصلحته، و هو مفقود فى المقام، لوضوح وجود المصلحه فى متعلقه، و عدم مصلحه فى نقيضه. بخلاف القسم الأول، لوجود المصلحه فى متعلقه و فى تركه، و لذا صار أرجح من فعله، فلا بد من كون النهى فى هذا القسم الثانى إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه بواسطه تشخصها بغير الملائم ككون الصلاة فى الحمام.

(٣). إلى الترك الذى هو أرجح من الفعل، لا الإرشاد إلى فعل آخر من تلك الطبيعه، إذ المفروض كونه مما لا بدل له كصوم يوم عاشوراء.

ص: ١٢٧

، فيمكن أن يكون النهى فيه عن العباده المتحدده مع ذلك العنوان أو الملازمه (٢) له بالعرض و المجاز (٣) و كان المنهى عنه به حقيقه ذاك العنوان (٤)، و يمكن أن يكون على الحقيقه إرشاداً إلى غيرها (٥) من سائر الافراد مما «-» لا يكون متحداً معه،

(١). و هو ما تعلق به النهى لا بذاته، بل بما هو مجامع معه وجوداً، أو ملازم له خارجاً.

(٢). معطوف على «المتحدده».

(٣). خبر «يكون»، و توضيح ما أفاده في الجواب عن القسم الثالث: أنه يمكن أن يكون النهى فيه مولوياً و أن يكون إرشادياً. و على الأول لا- يسند النهى إلى العباده حقيقه، بل عرضاً، إذ المنهى عنه هو ذلك العنوان المتحد مع العباده أو الملازم لها، فالمنهى عنه حقيقه هو ذلك العنوان، لا العباده، و اسناد النهى إليها اسناد إلى غير ما هو له، فيكون مجازاً.

(٤). خبر قوله: «و كان» و «حقيقه» منصوب، و «المنهى عنه» اسم «كان».

(٥). أى: غير العباده المنهى عنها من سائر الافراد التي لا تكون متحدده مع العنوان و لا ملازمه له.

و حاصل المراد: أن النهى حينئذ إرشاد إلى منقصه حاصله في مصلحه الطبيعه

(-). الظاهر الاستغناء عن «ما» الموصوله، لأن سائر الافراد غير الفرد المنهى عنه هي التي لا تتحد مع العنوان، و لا تلازمه، فحق العباده أن تكون هكذا: «إرشاداً إلى غيرها من الافراد التي لا تكون متحدده معه و لا ملازمه له».

فقوله: «غيرها» لا يحتاج إلى مفسرين: أحدهما «من سائر» و الآخر «مما».

أو ملازماً له، إذ (١) المفروض التمكّن من استيفاء مزيه العباده بلا ابتلاء بحزازه ذاك العنوان أصلاً. هذا (٢) على القول بجواز الاجتماع.

و أما على الامتناع، فكذلك (٣) في صورته الملازمه.

المأمور بها، و إلى سائر الافراد السليمه عن الحزازه، كالصلاه في الدار و المسجد و تركها في مواضع التهمه.

(١). تعليل لكون النهى إرشاداً إلى سائر الافراد، حاصله: أنه لما كان الإتيان بالافراد السليمه عن الحزازه الواجده للمزيه ممكناً أمكن أن يكون النهى إرشاداً إلى تلك الافراد، هذا. و ضميراً «معها» له» راجعان إلى العنوان.

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه - من كون المأمور به حقيقه هي العباده و المنهى عنه كذلك هو ذلك العنوان، و أن إضافه النهى إلى العباده تكون بالعرض و المجاز - مبنى على القول بجواز الاجتماع، لكفايه تعدد العنوان في إمكان اجتماع الأمر و النهى، فعنوان العباده هو المأمور به، و العنوان المتحد الملازم هو المنهى عنه، و التنافى بين الأمر و النهى يرتفع بتعدد العنوان.

(٣). يعنى: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به عنوان العباده، هذا في صورته كون العنوان المنهى عنه ملازماً للعباده.

و أما في صورته اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده و انطباقه عليها و ترجيح جانب الأمر كما هو المفروض، إذ المفروض صحه العبادات المكروهه بالإجماع كما أشار إليه المصنف (قده) في صدر البحث، فيكون حال النهى في هذا القسم الثالث حال النهى في القسم الثانى، بل هو يرجع إليه بالدقه، و ذلك لأن اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده يوجب تشخصها بمشخص غير ملائم للطبيعه المأمور بها، فينقص بسببه مقدار من مصلحتها، فالنهي إرشاد إلى تلك المنقصه حتى يأتي العبد بالطبيعه في فرد آخر فاقد للحزازه و المنقصه.

ص: ١٢٩

و أما (١) فى صورته الاتحاد و ترجيح جانب الأمر «-» كما هو المفروض حيث انه (٢) صحه العباده، فيكون حال النهى فيه (٣) حاله فى القسم الثانى، فيحمل (٤) على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث انه (٥) بالدقه يرجع إليه، إذ (٦) على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الاخر (٧)

(١). قد بيناه بقولنا: «و اما فى صورته اتحاد العنوان المنهى عنه... إلخ».

(٢). أى: المفروض صحه العباده على ما أشار إليه بقوله فى أول البحث: «اما القسم الأول فالنهي تنزيهاً عنه بعد الإجماع على أنه يقع صحيحاً»، و ضمير «هو» راجع إلى «ترجيح».

(٣). أى: فى القسم الثالث حال النهى فى القسم الثانى، و هو تعلق النهى بنفس العباده مع ثبوت بدل لها.

(٤). يعنى: فيحمل النهى فى القسم الثالث على ما حمل عليه فى القسم الثانى من كون النهى متعلقاً بعنوان راجح ينطبق على الترك، أو بعنوان ملازم له، أو كون النهى إرشاداً إلى منقصه حاصله فى الطبيعه المأمور بها، فلاحظ.

(٥). أى: القسم الثالث يرجع إلى القسم الثانى بالدقه.

(٦). تعليلاً لرجوعه إلى القسم الثانى، و حاصله: ما تقدم فى قولنا: «و ذلك لأن اتحاد العنوان المنهى عنه مع العباده... إلخ» من ورود نقص على مصلحه الطبيعه، لتشخصها بما لا يلائمها.

(٧). و هو العنوان المنهى عنه.

(-). و أما على الامتناع و تغليب جانب النهى، فالعباده باطله، لاقتضاء النهى عن العباده فسادها. و لما كان هذا خارجاً عن مفروض البحث - و هو صحه العبادات المكروهه إجماعاً - لم يتعرض له المصنف قدس سره.

ص: ١٣٠

الا- من مخصصاته و مشخصاته التي تختلف طبيعه المأمور بها في المزيه زياده و نقيصه بحسب اختلافها (١) في الملائمه كما عرفت (٢).

و قد انقدح بما ذكرناه (٣): أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهه في

(١). أي: اختلاف المخصصات و المشخصات.

(٢). أي: في القسم الثاني، حيث قال: «لأن طبيعه المأمور بها في حد نفسها إذا كانت مع تشخص لا يكون له شده الملائمه... إلخ».

(٣). في معنى أقلية الثواب، و أنها تضاف إلى المصلحه الخاصه القائمه بأصل الطبيعه: أن حمل النهي على الإرشاد إلى أقلية الثواب لا- مجال له في القسم الأول المذمى لا- بدل له أصلاً. وجه عدم المجال: أنه لا- يتصور أقلية الثواب في مثل صوم يوم عاشوراء، و النوافل المبتدئه و غيرهما مما لا بدل له، و تنحصر الطبيعه في فرد واحد حتى يكون النهي إرشاداً إلى الافراد التي لا منقصه فيها، إذ ليس لصوم يوم عاشوراء فرداً آخر حتى يحمل النهي عنه على الإرشاد إلى إتيان الطبيعه في ضمن هذا الفرد الاخر منها.

و مجرد أرجحيه الترك - لانطباق عنوان ذى مصلحه عليه أو ملازمته للترك - لا يسوغ حمل النهي عن صوم يوم عاشوراء على الكراهه، ضروره أن مصلحه الترك لأجل ذلك العنوان و ان كانت أرجح من مصلحه الفعل، و لذا يكون تركه أرجح من فعله، الا أنه ليس من الكراهه بمعنى أقلية الثواب على النحو الذي ذكرناه، إذ الأقلية لا بد و أن تكون في بعض أفراد الطبيعه، كالصلاه في الحمام بالنسبه إلى البعض الاخر من أفراد نفس هذه الطبيعه، كالصلاه في غيره، و لا- تلاحظ الأقلية بين طبيعتين، كأقلية مصلحه الصوم مثلاً من مصلحه الصلاه.

و في القسم الأول من العبادات المكروهه يكون العنوان المتحد أو الملازم

ص: ١٣١

العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً (١)، و في هذا القسم (٢) أرجح من الفعل، و من المعلوم مغايره ذاك العنوان للعبادة، فهما من قبيل الطبيعتين، لا فردين من طبيعه واحده، كما هو مورد حمل النهى على أقلية الثواب، فمصلحه صوم يوم عاشوراء باقيه على حالها، و لا ينقص منها شىء، غايه الأمر أنه يزاحمها مصلحه أقوى منها، و هذا غير نقصان مصلحه الطبيعه لأجل تشخصها بمشخص غير ملائم لها.

نعم قد تقدم في القسم الأول إمكان حمل النهى فيه على الإرشاد إلى ترك طبيعه صوم عاشوراء لانطباق عنوان راجح عليه، لكنه غير حملة على الإرشاد إلى أقلية الثواب بالمعنى المذكور، أعنى الإرشاد إلى ترك فرد من الطبيعه فيه حرازه و منقصه، و الإتيان بفرد آخر منها لا حرازه فيه و لا منقصه.

(١). يعنى: سواء بنينا على الجواز أم الامتناع، أما على الأول، فلعدم المقتضى لحمل النهى على الإرشاد بعد إمكان حملة على المولى، لتعدد متعلق الأمر و النهى.

و أما على الثانى، فلعدم بدل للعباده كصوم عاشوراء حتى يكون النهى إرشاداً إلى سائر أفراد الطبيعه المأمور بها مما لا منقصه فيه، كما لا يخفى.

(٢). أى: القسم الثالث على القول بجواز الاجتماع، يعنى: و قد ظهر مما ذكرنا:

أنه لا- مجال لحمل النهى على أقلية الثواب في القسم الثالث أيضاً على القول بجواز الاجتماع، إذ على هذا القول يتعدد متعلق الأمر و النهى، و يستريح القائل بالجواز من دفع الإشكال، فيبقى ظهور النهى على حاله، و لا داعى إلى ارتكاب التأويل فيه بحمله على الإرشاد أو غيره من التأويلات. و كذا الحال على القول بالامتناع فى صورته الملازمه، لتعدد متعلق الأمر و النهى وجوداً أيضاً.

نعم على القول بالامتناع و الاتحاد تنقص مصلحه الطبيعه، لتشخصها

ص: ١٣٢

على القول بالجواز. كما انقده حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها (١) و أن (٢) الأمر الاستحبابى يكون على نحو الإرشاد إلى أفضل الافراد مطلقاً (٣) بما لا- يلائمها، فيحمل النهى عنها على الإرشاد إلى نقصان المصلحه، و الإتيان بالطبيعه فى ضمن سائر الافراد التى لا تتحد مع ذلك العنوان الموجب للحزازه.

(١). أى: فى العبادات.

(٢). معطوف على قوله: «حال» و قوله: «كما انقده» إشاره إلى الجواب عن اجتماع الوجوب و الاستحباب فى العبادات - كالصلاه فى المسجد - الذى تعرض له أوائل الاستدلال على الجواز بقوله: «اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الإباحه أو الاستحباب فى مثل الصلاه فى المسجد أو الدار».

و حاصل الجواب: أن الأمر الاستحبابى بالصلاه جماعه أو فى المسجد مثلاً يمكن حملة على الإرشاد إلى أفضل الافراد، كحمل النهى فى القسم الثانى و الثالث على الإرشاد إلى منقصه حاصله فى مصلحه الطبيعه المتشخصه بمشخص غير ملائم للطبيعه، فلا يكون فى مثل صلاه الجماعه أمر استحبابى و وجوبى حتى يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المولويين.

(٣). يعنى: على كلا القولين من الجواز و الامتناع، لأن محل النزاع فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هو الحكمان المولويان، لا كل حكمن و لو لم يكن أحدهما أو كلاهما مولوياً، فالحكمان المولوى و الإرشادى لا إشكال فى جواز اجتماعهما، فلا بأس بكون الأمر بإتيان الصلاه جماعه إرشادياً.

و على هذا، فلا- يكون مثل الصلاه جماعه - مما اجتمع فيه حكمان مولوى بأصل الطبيعه و إرشادى إلى الفرد الأفضل منها - دليلاً على جواز اجتماع حكمن فعليين حتى يستدل به على جواز اجتماع الأمر و النهى فى مسألتنا.

ص: ١٣٣

على نحو الحقيقة (١) و (و يكون) مولوياً اقتضائياً كذلك (٢)، و فعلياً (٣) بالعرض و المجاز فيما (٤) كان ملاكه ملازمتها لما هو مستحب،

(١). يعنى: أن الأمر الإرشادى يتعلق بنفس العباده، فهى المأمور بها بالأمر الإرشادى حقيقه، لا عنوان آخر متحد معها أو ملازم لها حتى تكون العباده مأموراً بها بالعرض و المجاز.

(٢). أى: على نحو الحقيقة، و حاصله: أنه يمكن حمل الأمر الاستجابى على المولى الاقتضائى الذى يراد به وجود مصلحة الاستجاب، لا الاستجاب المولى الفعلى حتى يجتمع الحكمان الفعليان. و به يندفع الإشكال أيضاً على كلا القولين، لأن محل النزاع فى مسأله الاجتماع هو: اجتماع الحكمين الفعلين، لا الحكمين اللذين يكون أحدهما فعلياً و الآخر اقتضائياً، و لا يقدح اجتماعهما مطلقاً سواء قلنا بجواز الاجتماع أم لا، فيجتمع الأمر الاستجابى الاقتضائى و الوجوبى الفعلى.

(٣). معطوف على «اقتضائياً» يعنى: و يمكن حمل الأمر الاستجابى على المولى الفعلى لكن مجازاً لا حقيقه، بأن يكون عروض الاستجاب الفعلى للعباده بالعرض و المجاز، و يكون معروض الاستجاب حقيقه عنواناً ملازماً للصلاه جماعه، كما إذا فرض أن المستحب الشرعى هو اجتماع المسلمين فى مكان واحد لفوائد شتى تترتب على اجتماعهم، فإذا كانت الصلاه جماعه ملازمه لهذا العنوان اتصفت بالاستجاب الفعلى المولى مجازاً.

(٤). يعنى: فى مورد كان ملاك الأمر الاستجابى ملازمه العباده لعنوان مستحب أو اتحاد العباده معه، فضمير «ملازمتها» راجع إلى العباده، و ضمير «معه» راجع إلى «ما» الموصوله المراد بها العنوان.

ص: ١٣٤

أو متحد «-» معه على القول بالجواز (1).

فحاصل الجواب عن اجتماع الوجوب و الاستحباب يرجع إلى وجوه ثلاثه:

الأول: حمل الأمر الاستحبابي على الإرشادي الذي هو أمر حقيقه من غير فرق فيه بين القول بجواز الاجتماع و القول بامتناعه.

الثاني: حمله على المولوى الاقتضائي، و هو أمر أيضا حقيقه، لكنه فى مرحله الاقتضاء، لا- الفعلية، و هو يكون فيما إذا كان ملاك الأمر اتحاد العباده مع عنوان مستحب كالكون فى مسجد.

الثالث: حمله على المولوى الفعلى، لكن تعلقه بالعباده يكون بالعرض و المجاز، لكون متعلق الأمر حقيقه العنوان الملازم للصلاه جماعه، كاجتماع المسلمين فى مكان. لكن هذا الوجه مبنى على جواز الاجتماع، لتعلق كل من الأمر الوجوبى و الندبى بعنوان يخصه.

(1). قيد ل «متحد» ضروره أنه على الامتناع يستحيل اجتماع الوجوب و الاستحباب الفعلين، لتضادهما.

(-). كالكون فى المسجد المتحد مع الصلاه. ثم ان العبارة لا تخلو عن اضطراب، لأن قوله: «متحد» معطوف على «ملازمتها» ليكون المراد به مولويه الأمر الندبى اقتضاء حقيقه كى يصير مثلا- لقوله: «و مولوياً اقتضائياً كذلك»، فالصواب حينئذ تبديل «متحد» ب «اتحاد».

و الحاصل: أن حق العبارة أن تكون هكذا: «و فعليا بالعرض و المجاز فيما كان ملاكه ملازمتها أو اتحادها مع ما هو مستحب».

ثم ان قوله: «فيما كان ملا-كه... إلى قوله... معه» من اللف و النشر المشوش، لأن قوله: «ملازمتها» مثال لفعلية الأمر الندبى المولوى مجازاً، و قوله:

«أو متحد» مثال لمولويته الاقتضائيه الحقيقه، فتأمل فى العبارة حقه.

ص: ١٣٥

و لا يخفى أنه لا يكاد يأتي «-» القسم الأول (١) هاهنا (٢)، فان (٣) انطباق عنوان راجح على الفعل الواجب الذي لا يدل له انما يؤكد

(١). من العبادات المكروهه، و هو: كون الترك لانطباق عنوان ذى مصلحه عليه، أو ملازمته له أرجح من الفعل مع عدم بدل له. و حاصل ما أفاده: أن ما ذكر فى القسم الأول من العبادات المكروهه من كون الترك فيها متحداً أو ملازماً له لا يجرى فى اجتماع الوجوب و الاستحباب كالصلاه فى المسجد، أو جماعه.

وجه عدم الجريان: وضوح الفرق بين المقامين، حيث ان العنوان فى القسم الأول من العبادات المكروهه كصوم يوم عاشوراء ينطبق على الترك أو يلازمه، فيصير كل من الفعل و الترك مستحباً. و فى المقام ينطبق العنوان الراجح على نفس الفعل، فموضوع الوجوب و الاستحباب واحد، و لا بد من التأكد، و صيروره الوجوب أكيداً ناشئاً عن مصلحه أكيده، و الا لزم اجتماع الضدين، فلا- تتصف الصلاه فى المسجد مثلاً- بالاستحباب الشرعى الا- على القول بالجواز، إذ بناء عليه تكون الصلاه بعنوان الكون فى المسجد الذى ينطبق عليها مستحبه شرعاً، و بعنوان الصلاتيه واجبه، فيتعدد موضوع الوجوب و الاستحباب، فيمتنع التأكد، لعدم وحده موضوع المصلحه الوجوبيه و الاستحبابيه، و التأكد فرع الاتحاد.

(٢). أى: فى اجتماع الوجوب و الاستحباب، كالصلاه فى المسجد أو جماعه.

(٣). هذا تقريب عدم جريان ما ذكره فى القسم الأول من العبادات المكروهه، و قد تقدم بيانه آنفاً بقولنا: «وجه عدم الجريان وضوح الفرق... إلخ».

(-). الظاهر أنه حذف هنا جمله «ما ذكر» فالصواب أن يقال: «لا يكاد يأتي ما ذكر فى القسم الأول هاهنا».

إيجابه، لا أنه يوجب استحبابه أصلاً و لو بالعرض و المجاز (١) الـ على القول بالجواز (٢)، و كذا (٣) فيما إذا لازم مثل هذا العنوان، فانه (٤) لو لم يؤكد الإيجاب لما يصحح الاستحباب الا اقتضائياً (٥) «-» بالعرض و المجاز ففتن.

(١). لاستحاله اجتماع الضدين فى موضوع واحد حقيقى و لو بعنوانين، كما لا يخفى.

(٢). المبنى على كفايه تعدد العنوان و لو فى مورد عدم المندوحة، كما فى المقام، إذ المفروض انحصار الطبيعه فى فرد، و عدم إمكان استيفاء مزيه العباده بفرد آخر منها.

(٣). يعنى: و كذا لا- يوجب العنوان الراجح استحباب الفعل إذا كان ذلك العنوان ملازماً للعباده مطلقاً سواء قلنا بالجواز أم الامتناع، لعدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

(٤). أى: ذلك العنوان الملازم لو لم يؤكد الإيجاب لأجل تعدد مركب المصلحتين، حيث ان مصلحه الإيجاب تقوم بنفس العباده، و مصلحه الاستحباب تقوم بالعنوان الملازم لها، فلا يصحح الاستحباب الفعلى أصلاً، لما مر من عدم سرايه حكم أحد المتلازمين إلى الآخر.

(٥). بناء على الامتناع. و أما بناء على الجواز، فيكون الاستحباب فعلياً بالعرض و المجاز.

(-). بل فعلياً بالعرض و المجاز، لجواز طلب أحد المتلازمين استحباباً مع طلب الآخر إيجاباً.

ص: ١٣٧

: أن «-» أهل العرف يعدون من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً و عاصياً من وجهين (٢)، فإذا أمر المولى عبده بخياطه ثوب و نهاء عن الكون في مكان خاص كما مثل به الحاجبي و العضدي، فلو خاطه في ذاك المكان عد مطيعاً لأمر الخياطه و عاصياً للنهي عن الكون في ذلك المكان.

و فيه (٣): مضافاً إلى المناقشه في المثال بأنه ليس من باب

(١). يعنى: و من أدله المجوزين: عد أهل العرف بما هم عقلاء من أتى بالمأمور به في ضمن الفرد المحرم مطيعاً من جهة و عاصياً من جهة أخرى، كما إذا نهاء المولى عن الكون في مكان خاص و أمره بخياطه ثوبه، فخاطه في ذلك المكان.

و هذا الحكم من العقلاء يكشف عن حكم العقل بجواز الاجتماع، و الا فلا بد أن يكون مطيعاً أو عاصياً كما لا يخفى.

(٢). أما كونه مطيعاً، فلإتيانه بالمأمور به كخياطه الثوب في المثال. و أما كونه عاصياً، فللإتيان به في المكان الذي نهاء المولى عن الكون فيه.

(٣). قد أجاب المصنف عن الاستدلال المزبور بوجهين:

أحدهما: عدم كون مثال الخياطه مطابقاً للممثل، إذ يعتبر في مسأله اجتماع الأمر و النهي أن يكون العنوانان المتعلقان للأمر و النهي متصادقين على المجمع بحيث يكون مصداقاً لهما، و هذا المثال ليس كذلك، ضروره أن المنهى عنه - و هو الكون - من مقوله الأين، و المأمور به - و هو الخياطه - من مقوله

(-). ذكر هذا الوجه في تقارير شيخنا الأعظم (قده) ثالث حجج المجوزين، و لكن لم يذكر فيه مثال المتن، بل المذكور فيه المثال الذي نتعرض له في التعليقه الآتیه إن شاء الله تعالى.

الاجتماع، ضروره (١) أن الكون المنهى عنه غير متحد (٢) مع الخياطه وجوداً أصلاً، كما لا يخفى «-» المنع (٣) الا عن صدق أحدهما: اما الإطاعه بمعنى الامتثال فيما غلب جانب الأمر، أو العصيان فيما غلب جانب النهى، لما عرفت من البرهان (٤) على الامتناع. الفعل، لأنها بمعناها المصدرى «إدخال الخيط بتوسط الإبره فى الثوب و إخراجة عنه بكيفيه خاصه» و من المعلوم تباين المقولتين، و عدم اتحادهما، كما قرر فى محله. و كذا الحال إذا أريد بالخياطه معنى اسم المصدر، و هو: الصفه الخاصه الحاصله للثوب القائمه به، فكيف تتحد مع الكون فى المكان؟

(١). تعليل لخروج مثال الخياطه عن مسأله الاجتماع.

(٢). قد عرفت وجه عدم اتحاد الخياطه بكلا معنيها وجوداً مع الكون.

(٣). هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الاستدلال المزبور، و حاصله: - بعد الغض عن الوجه الأول الراجع إلى المناقشه فى المثال - عدم تسليم صدق الإطاعه و العصيان معاً، بل المسلم صدق أحدهما اما الإطاعه بناء على ترجيح جانب الأمر، و اما العصيان بناء على ترجيح جانب النهى، لأنه مقتضى التضاد بين الأمر و النهى، و عدم كون تعدد الجهه مجدياً فى دفع التضاد.

(٤). و هو التضاد بين الأمر و النهى.

(-). و لذا ذكر فى تقارير شيخنا الأعظم (قده) مثال آخر، و هو: «ما إذا أمر المولى بالمشى و نهاه عن الحركة فى مكان خاص، فان العبد لو خالف المولى و أوجد المشى المأمور به فى ضمن الحركة فى ذلك المكان عد عاصياً و مطيعاً يستحق بالأول اللوم و العقاب و بالثانى المدح و الثواب».

ص: ١٣٩

نعم (١) لا بأس بصدق الإطاعة بمعنى حصول الغرض و العصيان فى التوصليات. و أما فى العبادات فلا يكاد يحصل الغرض منها الا فيما صدر من المكلف فعلا غير محرم و غير مبغوض عليه، كما تقدم (٢).

بقى الكلام فى حال التفصيل من بعض الأعلام (٣)، و القول بالجواز

عقلا و الامتناع عرفاً.

(١). استدراك على المنع عن صدق الإطاعة و المعصية معاً، و أنه لا بد من صدق إحداهما. و حاصل الاستدراك: أنه لا بأس بصدقهما معاً فى التوصليات، لكن معنى الإطاعة حينئذ هو حصول الغرض الداعى إلى الأمر، حيث انه يسقط بوجود المأمور به فى الخارج و لو بغير داعى القربه، لا إتيان المأمور به بداعى أمره.

و على هذا، فلا يحصل الغرض من العبادات الا بصدوره من المكلف على الوجه غير المحرم حتى يصلح للعباديه و المقربيه، فلا يصدق الإطاعة و المعصية معاً فى العبادات.

(٢). حيث قال فى أوائل الأمر العاشر: «و أما فيها فلا مع الالتفات إلى الحرمة أو بدونه تقصيراً... إلى ان قال: الا أنه مع التقصير لا يصلح لأن يتقرب به».

التفصيل بالجواز عرفاً و الامتناع عقلا و رده

(٣). كسلطان العلماء و المحقق الأردبيلى و سيد الرياض و السيد الطباطبائى قدس الله تعالى أسرارهم على ما قيل.

و الوجه فى هذا التفصيل: أنه مقتضى الجمع بين ما استند إليه المجوزون من عدم لزوم محذور من اجتماع الضدين و غيره، لكون تعدد الجبهه مجدياً

ص: ١٤٠

و فيه (١): أنه لا- سبيل للعرف في الحكم بالجواز أو الامتناع الا طريق العقل (٢)، فلا معنى لهذا التفصيل الا ما أشرنا (٣) إليه من النَّظر المسامحي في تعدد المتعلق، و ارتفاع التضاد، و لذا حكم العقل بجواز الاجتماع، و بين ما يفهمه العرف من التهافت بين الأمر و النهي، و كون المجمع - كإصلاؤه في الدار المغصوبه - بنظرهم شيئاً واحداً، و أن تعدد الجهه لا يوجب تعدده، و لذا حكموا بالامتناع و عدم جواز الاجتماع، هذا.

(١). هذا رد التفصيل المزبور، و توضيحه: أنه قد أشار المصنف (قده) في الأمر الثاني من الأمور التي ذكرها قبل الخوض في المقصود: «ان الجهه المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أن تعدد الجهه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الأمر و النهي بحيث يرتفع به غائله استحاله الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجهه... إلخ» و كذا قال: «الرابع انه قد ظهر من مطاوى ما ذكرناه أن المسأله عقليه... إلخ». و الغرض من هاتين العبارتين: أن الجواز و الامتناع في هذه المسأله من أحكام العقل، إذ الحاكم بارتفاع غائله اجتماع الضدين - لتعدد الجهه و عدم ارتفاعها - هو العقل، فلا معنى لنسبه ما هو حكم العقل إلى العرف، فإذا جوز العقل اجتماع الأمر و النهي، فلا- وجه لحكم العرف بامتناعه. و كذا العكس، بل طريق العرف في المسائل العقليه هو حكم العقل، و العرف انما يرجع إليه في تعيين المفاهيم و مداليل الألفاظ، و ليست مسأله الاجتماع منها حتى يرجع فيها إلى العرف. و على هذا، فلا معنى للتفصيل بين العرف و العقل بحكم الأول بالامتناع، و الثاني بالجواز.

(٢). لما عرفت من كون المسأله عقليه.

(٣). يعنى: في الأمر الرابع، حيث قال فيه: «و ذهاب البعض إلى الجواز

غير المبنتى (غير المبني) على التدقيق و التحقيق، و أنت خبير (١) بعدم العبره به بعد الاطلاع على خلافه (٢) بالنظر الدقيق، و قد عرفت فيما تقدم (٣) أن النزاع ليس فى خصوص مدلول صيغه الأمر و النهى، بل فى الأعم (٤) عقلا و الامتناع عرفاً ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنظر الدقيق العقلى اثنان و أنه بالنظر المسامحى العرفى واحد ذو وجهين... إلخ».

(١). غرضه رد التوجيه المزبور، بأنه مبنى على حجه نظر العرف فى تطبيق المفاهيم على مصاديقها، حيث ان المجمع فى نظرهم المسامحى شىء واحد مع كونه بالدقه اثنين، و من المقرر فى محله: عدم حجه المسامحات العرفيه فى مقام التطبيق، نعم هى حجه فى تشخيص المفاهيم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى «النظر المسامحى».

(٣). يعنى: فى الأمر الرابع من الأمور المتقدمه على الخوض فى المقصود، و الغرض من قوله: «و قد عرفت» توجيه التفصيل المزبور بوجه آخر، و هو:

أن عدم الجواز عرفاً يمكن أن يكون لأجل كون مدلولى صيغتى الأمر و النهى عرفاً مما يمتنع الجمع بينهما، لتنافيهما، فلا بد من القول بالامتناع عرفاً.

و قد أجاب عنه المصنف فى الأمر الرابع بأن النزاع فى الجواز و عدمه لا يختص بما إذا كان الأمر و النهى مدلولين للصيغه، بل أعم من كون الدال عليهما الصيغه أو الإجماع مثلاً، و من المعلوم أنه لا بد من ورود الأقوال نفيًا و إثباتاً على موضوع البحث بما له من السعه و الضيق. و عليه، فلا محيص عن كون التفصيل بين الجواز عقلا و الامتناع عرفاً وارداً على مطلق الأمر و النهى، سواء كانا مدلولين للصيغه أم غيرها، بأن يقال بالامتناع عرفاً فى كل أمر و نهى، كما هو كذلك على الجواز عقلا، لا فى خصوص ما إذا كانا مدلولين للصيغه.

(٤). من الصيغه و من الدليل اللبى كالإجماع.

ص: ١٤٢

فلا مجال (١) لأن يتوهم أن العرف هو المحكم في تعيين المداليل (٢)، و لعله (٣) كان بين مدلوليهما (٤) حسب تعيينه تناف (٥) لا يجتمعان في واحد و لو بعنوانين (٦) و ان كان العقل (٧) يرى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة في واحد بوجهين، فتدبر.

و ينبغي التنبيه على أمور

الأول

: أن الاضطرار إلى ارتكاب الحرام و ان كان يوجب ارتفاع حرمة (٨)

(١). هذا هو التوجيه الذي بيناه بقولنا: «و هو أن عدم الجواز عرفاً... إلخ».

(٢). أى: مداليل الألفاظ التي يرجع فيها إلى العرف.

(٣). الضمير للشأن، و هذا جزء التوهم.

(٤). أى: مدلولى صيغتي الأمر و النهى.

(٥). اسم «كان» و خبره «بين» و ضمير «تعيينه» راجع إلى العرف.

(٦). كما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فان متعلقهما عنوانان.

(٧). يعنى: أن التنافى المانع عن الاجتماع لعله عرفى، لكن العقل يجوز اجتماع الوجوب و الحرمة فى واحد بوجهين يتعلق الوجوب بأحدهما و الحرمة بالآخر.

تنبيهات مسأله الاجتماع:

- مناط الاضطرار الرافع للحرمة

(٨). لا- إشكال فى ارتفاع الحرمة بالاضطرار، لكونه مسقطاً لها عقلاً عن قابليه الزجر و الردع، مضافاً إلى ما دل نقلاً على ذلك كحديث الرفع و غيره.

ص: ١٤٣

و العقوبه عليه مع بقاء ملاك وجوبه لو كان (١)

ثم ان الحرام المضطر إليه تاره لا يكون واجداً لملاك الوجوب، كالاضرار إلى الارتماس المجرد عن نيه الغسل في نهار شهر رمضان للصائم.

و أخرى يكون واجداً له كالارتماس المزبور مع قصد الغسل. و على التقديرين قد يكون الاضرار لا بسوء الاختيار، و قد يكون بسوئه، فالصور أربع.

الأولى: أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع عدم مصلحه الوجوب فيه، كالارتماس المجرد عن قصد الغسل، و الحكم فيها صحه الصوم، لارتفاع حرمة - المترته عليه المانع - بالاضرار.

الثانية: هذه الصوره مع وجود مصلحه الوجوب في الحرام المضطر إليه، كالارتماس المقرون بنيه الغسل، و الحكم فيها صحه الصوم و الغسل، لارتفاع حرمة المانع عن صحته، و تأثير مصلحه الوجوب في الغسل، فيصحان معاً.

الثالثه: أن يكون الحرام المضطر إليه خالياً عن مصلحه الوجوب مع صدور الاضرار بسوء الاختيار، كما إذا ألقى نفسه من شاهق ليقع في الماء مع كونه صائماً، فان الاضرار لما كان بسوء الاختيار لا يرفع أثر الحرمة، و هي المبعوضيه.

الرابعه: أن يكون الحرام المضطر إليه واجداً لمصلحه الوجوب مع كون الاضرار بسوء الاختيار، و سيأتي البحث فيها عند تعرض المصنف لها، فانظر.

(١). يعنى: لو كان فيه ملاك الوجوب. و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه، و هى: كون الحرام المضطر إليه ذا مصلحه وجوبه مع صدور الاضرار عن سوء الاختيار.

ثم ان «كان» تامه، و فاعلها ضمير مستتر فيها راجع إلى الملاك، فمعناه:

ص: ١٤٤

مؤثراً (١) له، كما إذا لم يكن بحرام بلا- كلام (٢)، إلا أنه (٣) إذا لم يكن الاضطرار إليه (٤) بسوء الاختيار بأن (٥) يختار ما يؤدي إليه لا- محاله، فان (٦) أن ملاك الوجوب يؤثر في الحرام المضطر إليه، لسقوط الحرمة المانعه عن تأثير المصلحه في الوجوب بسبب الاضطرار، فالمصلحه تؤثر في الوجوب، لارتفاع مانعها بالاضطرار.

(١). حال من «ملاك» و ضمير «له» راجع إلى الوجوب. و الضمائر الثلاثه في «حرمة، عليه، وجوبه» راجعه إلى الحرام.

(٢). متعلق بقوله: «يوجب».

(٣). أى: تأثير ملاك الوجوب في وجوب الحرام المضطر إليه منوط بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(٤). يعنى: إلى ارتكاب الحرام.

(٥). بيان للاضطرار بسوء الاختيار، يعنى: بأن يختار ما يؤدي إلى ارتكاب الحرام.

(٦). هذا تمهيد لبيان وجه عدم ثبوت الوجوب فيما إذا كان الاضطرار بسوء الاختيار، و حاصله: أن خطاب حرمة المضطر إليه و ان كان ساقطاً لأجل الاضطرار، لكنه مع ذلك لا يصلح المضطر إليه لتعلق الوجوب به، لأن الاضطرار إليه لما كان بسوء الاختيار صار المضطر إليه مبعوضاً، و ارتكابه عصيانياً للنهي، فلا يصلح ملاك وجوبه لتأثير الوجوب فيه. هذا مما لا إشكال فيه، و انما الكلام فيما إذا كان الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و انحصر التخلص عن الحرام فيه كالخروج عن المكان المغصوب - إذا لم يمكن التخلص عن التصرف المحرم في مكان الغير الا بالخروج عنه - فهل يكون هذا الخروج مأموراً به، لكونه مقدمه

ص: ١٤٥

الخطاب بالزجر عنه حينئذ (١) و ان كان ساقطاً (٢) الا أنه (٣) حيث يصدر عنه مبعوضاً عليه و عصياناً لذلك الخطاب و مستحقاً عليه العقاب لا يصلح لأن يتعلق به الإيجاب، و هذا (٤) في الجملة مما لا شبهه فيه و لا ارتياب.

و انما الإشكال فيما إذا كان ما اضطر إليه بسوء اختياره مما (٥) ينحصر به التخلص عن محذور الحرام، كالخروج عن الدار المغصوبه فيما إذا توسطها بالاختيار (٦) فى كونه (٧) منهيّاً عنه (٨) أو مأموراً به (٩) مع للتخلص الواجب، أم يكون منهيّاً عنه، لكونه تصرفاً فى مال الغير بدون اذنه، أم يكون مأموراً به فعلاً- مع جريان حكم المعصيه من استحقاق العقوبه عليه، أم بدون جريان حكمها عليه؟ فيه أقوال سيأتى التعرض لها إن شاء الله تعالى.

(١). أى: حين كون الاضطرار بسوء الاختيار.

(٢). لقصوره بسبب الاضطرار عن الزجر، فيمتنع الانزجار المترتب على الزجر.

(٣). أى: الحرام المضطر إليه، و وجه صدوره مبعوضاً ما عرفته آنفاً: من أن ارتكاب الحرام المضطر إليه صار بسوء الاختيار، و هو يوجب مبعوضيته و عصيانه لذلك الخطاب، فلا يصلح لأن يؤثر فيه ملاك الوجوب، فلا يصير واجباً.

(٤). أى: عدم اتصاف المضطر إليه بسوء الاختيار بالوجوب.

(٥). خبر «كان».

(٦). و لم يمكن التخلص عن الغصب بإرضاء المالك، أو بشراء المكان منه أو غيرهما.

(٧). ظرف مستقر خبر لقوله: «الإشكال».

(٨). لكونه تصرفاً فى مال الغير بدون اذنه.

(٩). لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

ص: ١٤٦

جريان حكم المعصيه (١) عليه، أو بدونه (٢)، فيه أقوال (٣)، هذا (٤) على الامتناع.

و أما على القول بالجواز، فعن أبي هاشم: أنه مأمور به و منهى عنه (٥) «-»

(١). و هو استحقاق الذم و العقاب، لكون اضطراره بسوء الاختيار.

(٢). يعنى: أو مأموراً به بدون جريان حكم المعصيه عليه.

(٣). أربعة: أحدها: أنه منهى عنه و ليس بمأمور به.

ثانيها: أنه مأمور به و ليس بمنهى عنه مع جريان حكم المعصيه عليه، و هو المحكى عن الفخر الرازى، و جنح إليه بعض المتأخرين.

ثالثها: أنه مأمور به فقط، و ليس يجرى عليه حكم المعصيه، و هو خيره شيخنا الأعظم، و فى التقريرات «و قد نسبه بعضهم إلى قوم، و لعله الظاهر من العضدى كالحاجبى، حيث اقتصروا على كونه مأموراً به فقط».

رابعها: ما فى التقريرات أيضاً من «أن بعض الأجله ذهب إلى أنه مأمور به و لكنه معصيه بالنظر إلى النهى السابق، و عليه حمل الكلام المنقول من الفخر الرازى».

(٤). أى: الخلاف الواقع بينهم فى تعيين الحكم الفعلى مبنى على القول بالامتناع.

و أما على القول بالجواز و إمكان اجتماع الأمر و النهى، فلا- بد من الالتزام بفعله كلا الحكمين - أعنى الوجوب و الحرمة - لعدم تزامهما مع كون جهتى الأمر و النهى تقيديتين، لا تعليليتين.

(٥). قال فى التقريرات: «و هو المحكى عن أبي هاشم على ما نسب إليه

(-). لا يخفى: أن صحه هذا القول مبنيه على أمرين:

ص: ١٤٧

و اختاره الفاضل القمى (١) ناسباً له إلى أكثر المتأخرين، و ظاهر الفقهاء «-». العلامه، حيث أفاد في محكى النهايه: أطبق العقلاء كافه على تخطئه أبى هاشم فى قوله بأن الخروج تصرف فى المغصوب، فىكون معصيه، فلا تصح الصلاه و هو خارج سواء تضيق الوقت أم لا».

(١). قال فى التقريرات: «و اختاره المحقق القمى (ره) ناسباً له إلى أكثر أفاضل متأخرى أصحابنا، و ظاهر الفقهاء، و الوجه فى النسبه المذكوره هو قولهم بوجوب الحج على المستطيع و ان فاتت الاستطاعه الشرعيه» فراجع ثانى التنبهين اللذين ختم بهما المحقق القمى قانون اجتماع الأمر و النهى. أحدهما: كفايه تعدد الجبهه فى جواز اجتماع الأمر و النهى. و الاخر جواز التكليف فعلاً بأمر غير مقدور إذا كان عدم القدره ناشئاً عن سوء الاختيار.

و الثانى غير صحيح، لكون التكليف حينئذ لغواً و عبثاً.

و الأول مبنى على كون التركيب بين متعلقى الأمر و النهى انضمامياً لا اتحادياً.

(-). كون ذلك ظاهر الفقهاء غير ظاهر، لأن قولهم بوجوب الحج على المستطيع إلى آخر ما نقلناه عن التقريرات لا يدل على ذلك، حيث ان تقريبه:

أن وجوب الحج على من فاتت استطاعته تكليف بما لا يطاق، لكنه لما كان تأخير الحج عن سنه الاستطاعه باختياره لم يكن به بأس. و ما نحن فيه أيضاً كذلك، لأن الاضطرار إلى الغصب لما كان باختياره، فلا مانع من اجتماع الوجوب و الحرمة فيه و ان كان ذلك تكليفاً بما لا يطاق.

ص: ١٤٨

و الحق أنه (١) منهي عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار إليه، و عصيان له بسوء الاختيار، و لا يكاد يكون مأموراً به، كما (٢)

(١). هذا هو القول الأول من الأقوال الأربعة على تأمل فيه كما سيظهر.

(٢). يعنى: عدم كونه مأموراً به يكون كالمورد الذى لا يكون التخلص عن الحرام موقوفاً على الخروج، كما إذا أمكن إرضاء المالك، أو الشراء منه، أو كان موقوفاً على الخروج و لكن لم يكن التخلص منحصرأً به. وجه عدم الدلالة: أن الاستطاعه الشرعيه ليست شرطاً حدوثاً و بقاء حتى يلزم من انتفائها مع بقاء الوجوب تكليف ما لا يطاق، بل يكفى مع التأخير عمداً القدره العقليه.

فاستظهار اجتماع الوجوب و الحرمة فى مسألتنا من العبارة المزبوره فى غير محله.

و القادح فى هذا الاستظهار: أن المشهور بين الأصحاب هو القول بالامتناع، و مجرد التزام كثير منهم بصحة صلاه الغاصب حين الخروج، بل عن المنتهى دعوى «الإجماع على صحتها» لا يدل على كونها مأموراً بها و منهيأً عنها، بل لا يدل على كونها مأموراً بها أيضاً، لاحتمال كفايه الملاك فى الصحة، و عدم الحاجه إلى الأمر، فيمكن أن لا يكون المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به و لا منهيأً عنه فعلا كما اختاره المصنف، هذا.

لكن عن السيد فى الذريعه: «التصريح بكون الخروج بنه التخلص مأموراً به، و كذا المجامع زانيا له الحركه بقصد التخلص دون غيره»، و عن صاحب المدارك «التصريح بعدم كون الخروج معصيه، و أن القول بجريان حكم المعصيه عليه غلط صدر عن بعض الأصوليين».

ص: ١٤٩

إذا لم يكن هناك توقف (Z) عليه، أو بلا انحصار به (أ)، و ذلك (ب) ضروره أنه (ج)

(أ). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى «ما اضطر إليه» كالخروج في مثال المتن.

(ب). هذا وجه مختاره، و هو: كون المضطر إليه بسوء الاختيار مع انحصار التخلص عن الحرام به، كالخروج عن المكان المغصوب، و حيث ان مدعاه مركب من جزئين، أحدهما: كون الخروج منهياً عنه بالنهي السابق الساقط بالاضطرار، ثانيهما عدم كونه مأموراً به، فقد تصدى لإثبات كليهما.

أما الأول، فبأن مخالفه الحرام مع القدره على تركه توجب عقلاً استحقاق العقوبه، و مع هذه القدره لا يرى العقل الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار عذراً في ارتكاب المضطر إليه. نعم يوجب الاضطرار سقوط الخطاب، لعدم صلاحيته مع الاضطرار للزجر و الردع، فالخطاب ساقط و العقاب ثابت.

(ج). أى: المضطر بسوء الاختيار - لقدرته على ترك الحرام - لا يكون معذوراً في مخالفه الحرام. -

(Z). لا- يخفى أنه لا توقف هاهنا حقيقه، بداهه أن الخروج انما هو مقدمه للكون في خارج الدار، لا مقدمه لترك الكون فيها الواجب، لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمه لأجل التضاد بين الكونين، و وضوح الملازمه بين وجود الشئ و عدم ضده، فيجب الكون في خارج الدار عرضاً، لوجوب ملازمه حقيقه، فتجب مقدمته كذلك. و هذا هو الوجه في المماشاه و الجرى على أن مثل الخروج يكون مقدمه لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم.

ص: ١٥٠

حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا- يكون عقلاً معذوراً في مخالفته فيما اضطر إلى ارتكابه بسوء اختياره. و يكون (١) معاقباً عليه، كما إذا كان ذلك (٢) بلا- توقف عليه، أو مع عدم الانحصار به، و لا يكاد (٣) يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام به لكونه (٤) «-» بسوء الاختيار.

(١). معطوف على «لا- يكون» يعنى: لقدرته على ترك الحرام رأساً من الدخول و الخروج لا- يحكم العقل بمعذوريته فى المخالفة، فيكون معاقباً عليه.

(٢). يعنى: ما اضطر إلى ارتكابه، كالخروج مما لا توقف عليه أو لا انحصار به كما عرفت آنفاً.

(٣). و أما الثانى، و هو الذى أشار إليه بقوله: «و لا يكاد يجدى» فبأن توهم كون المضطر إليه مأموراً به لأجل توقف الواجب - و هو التخلص عن الحرام - عليه، و مقدمه الواجب واجبه، مندفع بأن هذا الوجه لا- يصلح لإثبات وجوب الخروج، و ذلك لأن الاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار لا يرفع مبعوضيه الخروج، و لا يوجب محبوبيته.

(٤). هذا دفع التوهم المزبور، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «مندفع بأن هذا الوجه... إلخ».

(-). كون الدخول مستنداً إلى سوء الاختيار فى غايه الوضوح. و أما كونه عله لاستناد الخروج إلى سوء الاختيار، فقيل - كما فى بعض الحواشى - انه غير ظاهر، فالاستناد المزبور منوط بقيام دليل عليه.

لكن فيه: أن الاستناد المزبور مما يساعده العرف.

ثم ان الأولى أن يعلل عدم كون الخروج مأموراً به بأن الأمر يستدعى المصلحه فى متعلقه، فان كانت نفسيه، فالوجوب نفسى، و ان كانت مقدميه،

ص: ١٥١

..... فالوجوب غيرى، و كلتاهما مفقودتان فى الخروج المفروض فى المقام.

أما الأول، فلتوقف مصلحته النفسىة على انطباق عنوان حسن شرعاً عليه، و العنوان المتصور انطباقه على الخروج ليس إلا؛ ض لله للة التخلص عن الغضب الموجب لكونه ذا مصلحه نفسه، و واجباً نفسياً، و ذلك لا يصلح لجعل الخروج معنوياً بهذا العنوان، حيث ان التخلص عن الغضب عباره عن تركه المتحقق بانتهاء الحركه الخروجيه إلى الكون فى خارج المغصوب، فليس الخروج بنفسه معنوياً بعنوان التخلص و مصداقاً له حتى يكون ذا مصلحه نفسه و واجباً نفسياً.

و بالجمله: فليس الخروج مصداقاً للتخلص حتى يكون محبوباً و واجباً، بل هو مصداق للغضب المبعوض المحرم، فما عن تقرير بحث شيخنا الأعظم (قده) «من كون الخروج محبوباً و مطلوباً لأنه تخلص» لا يخلو من الغموض.

و أما الثانى، فلعدم كون الحركات الخروجيه مقدمه للتخليه الواجه التى هى إفراغ المكان عن التصرف العدوانى فيه حتى تتصف بالوجوب المقدمى، بل الحركات الخروجيه مقدمه للكون فى خارج المكان المغصوب، و هو ليس بواجب، بل ملازم للواجب أعنى التخليه.

و الحاصل: أن الخروج مقدمه لملازم التخليه الواجه - و هو الكون فى المكان المباح - لا مقدمه لنفس الواجب حتى يجب لأجل المقدميه. فالخروج ليس بواجب لا نفسياً و لا مقدمياً، بل هو باق على المبعوضيه، فيعاقب عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار و ان ارتفعت حرمة بالاضطرار. فالقول بوجوب الخروج نفسياً لانطباق عنوان التخلص الواجب عليه، أو مقدمياً، لكونه مقدمه للتخلص فى غايه الضعف. نعم يرشد العقل إلى اختيار الخروج دفعاً للأفسد - و هو الغضب الزائد على الخروج - بالفساد، و هو الغضب بمقدار الخروج، فما فى المتن من عدم كون الخروج مأموراً به فى غايه المتانه.

ان قلت (١): كيف لا يجديه (٢) و مقدمه الواجب واجبه؟ قلت (٣): انما يجب المقدمه لو لم تكن محرمة، و لذا (٤) لا يترشح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدمات دون المحرمة مع اشتراكهما فى المقدميه.

و إطلاق (٥) الوجوب (و أهميه الواجب) بحيث ربما يترشح منه

(١). هذا إشكال على عدم وجوب الخروج مع كونه مقدمه للتخلص الواجب فان مقدميته للتخلص توجب وجوبه، لأن مقدمه الواجب واجبه، فالخروج واجب من باب وجوب المقدمه.

(٢). يعنى: كيف لا- يجدى توقف انحصار التخلص عن الحرام فى وجوب الخروج مقدمه مع كون وجوب المقدمه عقلياً غير قابل للتخصيص، فالواو فى قوله: «و مقدمه الواجب» للحاليه.

(٣). توضيحه: أن وجوب المقدمه مختص بالمقدمات المباحه، فلا- يترشح الوجوب من وجوب ذى المقدمه على مقدماته المحرمة و ان كانت مشتركه مع المقدمات المباحه فى أصل التوقف و المقدميه، كركوب الدآبه المغصوبه، فانه كركوب الدآبه المباحه فى المقدميه.

(٤). أى: و لاختصاص وجوب المقدمه بغير المحرمة لا يترشح الوجوب من الواجب الا على المقدمات المباحه، فلا يتصف ما عدا المباحه منها بالوجوب.

(٥). إشاره إلى توهم، و هو: وجوب المقدمه المحرمة كالخروج عن المكان المغصوب، و عدم اختصاص الوجوب بالمقدمه المباحه.

توضيحه: أن اختصاص الوجوب بالمقدمه المباحه انما يكون فى غير صوره انحصار المقدمه بالمحرمة، بأن يكون لها فردان مباح و محرم. و أما إذا كانت

ص: ١٥٣

الوجوب عليها مع انحصار المقدمه بها انما هو (١) فيما إذا كان الواجب أهم من ترك المقدمه المحرمه، و المفروض هاهنا (٢) و ان كان ذلك (٣) الا- أنه (٤) كان بسوء الاختيار، و معه (٥) لا- يتغير عما هو عليه من الحرمة المقدمه منحصره بالمحرمه، فيترشح الوجوب عليها. و على هذا، فلو انحصر التخلص عن الحرام بالخروج المذموم هو أيضا حرام - لكونه غصباً - اتصف الخروج بالوجوب، لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

(١). أى: إطلاق الوجوب، و قوله: «انما هو» خير «و إطلاق» و دفع للتوهم المزبور، و حاصله: أن وجوب المقدمه المحرمه مع انحصارها انما يكون بشرطين:

أحدهما: أن يكون الواجب أهم من ترك المقدمه كإنقاذ غريق مؤمن، حيث انه أهم من حرمة الدخول فى المكان المغصوب، و كالخروج عنه تخلصاً عن الغضب، فان الواجب - و هو التخلص عنه - أهم من ترك الحرام و هو الخروج.

ثانيهما: أن لا- يكون الاضطرار إلى المقدمه المحرمه - كالخروج - ناشئاً عن سوء الاختيار، و الا- فلا- تتغير عما هى عليه من الحرمة و المبعوضيه.

و بالجملة: مجرد أهميه الواجب من ترك المقدمه المحرمه لا توجب اتصاف المقدمه بالوجوب، بل فيما إذا لم يكن الاضطرار إلى المقدمه المحرمه بسوء الاختيار، و معه تبقى المقدمه على حرمتها.

(٢). أى: فى الاضطرار إلى المقدمه المحرمه.

(٣). أى: أهميه الواجب - و هو التخلص عن الغضب - من ترك الحرام أعنى الخروج.

(٤). أى: الاضطرار إلى المقدمه المحرمه كان بسوء الاختيار.

(٥). أى: و مع سوء الاختيار لا يتغير حكم المقدمه، و لا ترتفع حرمتها.

ص: ١٥٤

و المبغوضيه، و الا (١) لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف و اختياره (٢) لغيره، و عدم (٣) حرمة مع «-» اختياره له، و هو كما ترى (٤).

(١). أى: و ان تغيرت حرمة المقدمه لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف، و غرضه من هذه العبارة إقامة البرهان على عدم ارتفاع الحرمة عن المقدمه المحرمه المنحصره.

توضيحه: أنه يلزم من ارتفاع حرمتها محذوران لا يمكن الالتزام بهما.

الأول: تعليق حرمة المقدمه و وجوبها على إرادته المكلف و اختياره، ضروره أن الخروج لا- يتصف بالحرمة الا مع إرادته عدم التصرف فى المكان المغصوب دخولا- و خروجاً. و أما مع إرادته الدخول فيه و اختياره، فلا يكون الخروج حراماً، بل يتصف بالوجوب.

و الحاصل: أنه مع اختيار الدخول فى المغصوب يكون الخروج واجباً، و مع اختيار عدمه يكون التصرف فيه دخولا و خروجاً حراماً.

(٢). يعنى: و اختيار المكلف لغير الدخول المراد به ترك الدخول، يعنى:

إذا اختار ترك الدخول و عدم التصرف فى المغصوب كان كل من الدخول و الخروج حراماً.

(٣). معطوف على «الحرمة» يعنى: و لكان عدم الحرمة معلقاً على اختيار المكلف للدخول، فإذا اختار الدخول لا يكون الخروج حراماً. فضمير «حرمة» راجع إلى الخروج و ضمير «اختياره» إلى المكلف، و ضمير «له» إلى الدخول.

(٤). يعنى: ما ذكر من تعليق الحرمة على إرادته عدم الدخول فى المغصوب،

(-). الأولى أن يقال: «على اختياره» ليوافق عدله، و تكون العبارة هكذا:

«لكانت الحرمة معلقه على إرادته المكلف، و عدم الحرمة على اختياره له»، فتدبر.

مع (١) أنه خلاف الفرض، و أن (٢) الاضطرار يكون بسوء الاختيار.

ان قلت (٣)، ان التصرف فى أرض الغير بدون اذنه بالدخول و تعليق عدم الحرمة على إرادته الدخول و اختياره مما لا ينبغى التفوه به، لأن إرادته المكلف ليست من شرائط التكليف بحيث تتعلق الحرمة و عدمها على إرادته، إذ الشرط يقتضى تقدمه على الحكم، و لازمه إناطه الحكم بالإرادته، فلو لم يرد الغضب أو شرب الخمر أو غيرهما من المحرمات لم يكن حراماً. و هذا واضح الفساد لأن الحكم عله لحدوث الداعى فى العبد، فالإرادته فى رتبه معلول الحكم، فكيف تكون عله له؟ و بالجمله: تعليق الحكم على الإرادة فى غايه الوهن، فلا يمكن أن يقال:

ان الخروج فى صورته عدم اختيار الدخول حرام، و فى صورته اختياره واجب.

(١). الثانى: ان تعليق الحرمة و عدمها على الإرادة خلاف الفرض، لأن المفروض عدم حرمة الخروج لأجل المقدميه للتخلص، لا لإيراده الدخول، فالخروج مع الغض عن مقدميته للتخلص يكون حراماً، لأنه من أفراد الغضب المحرم، فإذا كان عدم حرمة لأجل إرادته عدم الدخول لم يتحقق الاضطرار إلى الحرام، إذ لا حرام حتى يتحقق الاضطرار إليه. و هذا خلاف ما فرضناه من الاضطرار إلى الحرام بسوء الاختيار.

(٢). معطوف على «الفرض» و بيان له، يعنى: أن الفرض هو الاضطرار بسوء الاختيار، و من المعلوم أن كونه بسوء الاختيار يقتضى حرمة، و الا كان من حسن الاختيار كما هو واضح.

(٣). هذا كلام شيخنا الأعظم (قده) القائل بكون المحرم المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به فقط على ما يظهر من التقريرات المنسوبة إليه.

و البقاء حرام بلا إشكال و لا كلام (١)، و أما التصرف بالخروج الذي يترتب عليه رفع الظلم و يتوقف عليه التخلص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات (٢)، بل حاله (٣) حال مثل (مثل حال) شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك في الاتصاف بالوجوب في جميع الأوقات.

و منه (٤) ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير

و محصله: أن التصرف الخروجي لم يكن حراماً في حال من الحالات حتى نقول بوجوبه لأجل مقدميته للتخلص الواجب، و ذلك لأن التصرف في مال الغير بدون اذنه لا يخلو عن ثلاثه أنحاء أعني: الدخولي و البقائي و الخروجي، و المحرم منها اثنان، و هما الدخولي و البقائي. و أما التصرف الخروجي فلكونه مقدمه للواجب - و هو التخلص عن الحرام - لا يتصف بالحرمة في حال من الحالات، نظير شرب الخمر، فانه حلال مع توقف النجاه من التلف عليه، و لا يتصف بالحرمة أصلاً. فعليه لا وجه لحرمة جميع التصرفات من الدخوليه و البقائيه و الخروجيه بدعوى: أن المكلف قبل الدخول متمكن من جميع هذه التصرفات، فهي بأسرها محرمة، و ذلك لما عرفت من عدم حرمة الخروج أصلاً.

(١). لعدم عروض جهه موجه لجواز الدخول و البقاء في مال الغير بدون اذنه، فهما محرمان، لفرديتهما لطبيعي الغصب الذي هو من المحرمات.

(٢). يعنى: من غير فرق في عدم حرمة الخروج بين ما قبل الاضطرار و ما بعده.

(٣). أى: حال الخروج حال شرب الخمر المتوقف عليه النجاه من الهلاك في كونه واجباً في جميع الأوقات، و عدم حرمة في حال من الحالات.

(٤). يعنى: و من منع حرمة التصرف الخروجي ظهر المنع عن حرمة جميع

ص: ١٥٧

مثلاً- حراماً قبل الدخول، و أنه (١) يتمكن من ترك الجميع حتى الخروج، و ذلك (٢) لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج، و تركه و ترك الخروج (٣) بترك الدخول رأساً ليس (٤) في الحقيقة الا- ترك الدخول، التصرفات، بتوهم: أن الغاصب قادر على ترك الخروج و لو بواسطة ترك الدخول، فلا بد أن يكون الخروج حراماً أيضاً.

و وجه ظهور المنع: أنه قد عرفت آنفاً: أن المحرم من التصرفات في المغصوب اثنان، و هما الدخولي و البقائي، و أما الخروجي، فهو خارج عن حيز الحرمة، لكونه مثل شرب الخمر المتوقف عليه النجاة من الهلاك، كما لا يخفى.

(١). معطوف على «كون» يعنى: ظهر المنع عن كون، و عن أن المكلف يتمكن من ترك جميع أنحاء التصرف حتى الخروج، فيكون جميع التصرفات حتى الخروج حراماً.

(٢). بيان لظهور المنع، و حاصله: أن قدره شرط التكليف، و الخروج فعلاً و تركاً قبل الدخول غير مقدور، فترك الخروج قبل الدخول لا يصدق عليه الا ترك الدخول، فلا يصدق عرفاً ترك الخروج على من لم يدخل الا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. و عليه، فلا يكون ترك الخروج حقيقه مقدوراً له، فلا يصير قبل الدخول موضوعاً للحكم بالحرمة.

(٣). إشاره إلى توهم، و هو: أن ترك الخروج قبل الدخول مقدور بواسطة قدره على ترك الدخول، فلا يصغى إلى دعوى عدم قدره عليه.

(٤). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المقدور الذي يصح تعلق التكليف به هو ما يكون قدره على وجوده و عدمه على حد سواء، و من المعلوم

فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً- لم يصدق عليه الا- أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها (١) الا على نحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

و بالجمله: لا- يكون الخروج بملاحظه كونه مصداقاً للتخلص (٢) عن الحرام أو سبباً له (٣) الا- مطلوباً (٤)، و يستحيل (٥) أن يتصف بغير أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فكذا ترك الخروج، فصدق ترك الخروج بدون الدخول يكون من السالبة بانتفاء الموضوع، و الصدق الحقيقي منوط بالدخول، فإذا دخل المكان و لم يخرج منه يصدق عليه أنه ترك الخروج. نظير مثال شرب الخمر بدون المرض، إذ يصدق عليه أنه لم يقع في المهلكة حتى يشرب الخمر، و لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة الا بنحو السالبة المنتفيه بانتفاء الموضوع.

و الحاصل: أن الخروج قبل الدخول غير مقدور، فلا يجب فعله و لا يحرم تركه.

(١). يعنى: لا يصدق عليه أنه لم يشرب الخمر في التهلكة، بل يصدق عليه أنه لم يقع في التهلكة.

(٢). فيكون الخروج حينئذ واجباً نفسياً، لكنه مجرد فرض، إذ لم يتوهم أحد أن الخروج مصداق للتخلص، بل هو مصداق للغضب، فالخروج عله للتخلص، لا نفسه.

(٣). أى: للتخلص، فيكون الخروج حينئذ واجباً غيرياً.

(٤). كما اختاره الشيخ الأعظم (قده) غايه الأمر: أن الخروج اما مطلوب نفسياً أو غيرياً، و على التقديرين لا يتصف بالحرمة.

(٥). يعنى: بعد فرض كون الخروج مصداقاً للتخلص، أو سبباً له يستحيل

المحبوبيه، و يحكم (١) عليه بغير المطلوبيه.

قلت: هذا (٢) غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأموراً به، و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الأجله.

لكنه (٣) أن يتصف بغير المحبوبيه، فيمتنع اتصافه بالحرمة و المبعوضيه.

(١). معطوف على «يتصف»، يعنى: و يستحيل أن يحكم على الخروج بغير المطلوبيه.

(٢). يعنى: ما ذكرناه في «ان قلت» غايه ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون المضطر إليه بسوء الاختيار - مع انحصار التخلص عن الحرام به - مأموراً به.

(٣). الضمير للشأن. ثم ان هذا جواب استدلال التقريرات على كون الحرام المضطر إليه بسوء الاختيار مع الانحصار مأموراً به، و هو يرجع إلى جوايين حلى و نقضى.

أما الأول العدى أشار إليه بقوله: «إذا لم يتمكن المكلف من التخلص... إلخ» فهو: أن المقدميه لا ترفع حرمة ما يكون مقدمه لفعل واجب كالتخلص عن الغضب، أو ترك حرام كالبقاء في المكان المغصوب، و لا توجب ترشح الوجوب المقدمى على المقدمه المحرمه الا بشرطين:

أحدهما: انحصار المقدمه في خصوص المحرمه، كانحصار طريق الإنقاذ الواجب بالاستطراق في المكان المغصوب، فان كان له مقدمه مباحه لا يترشح

ص: ١٦٠

لا يخفى أن ما به التخلّص (١) عن فعل الحرام أو ترك الواجب انما يكون حسناً عقلاً و مطلوباً شرعاً (٢) بالفعل و ان كان قبيحاً ذاتاً إذا لم يتمكن المكلف من التخلّص بدونه (٣)، و لم يقع بسوء اختياره (٤) اما فى الاقتحام فى ترك الواجب أو (٥) فعل الحرام، الوجوب الغيرى من ذى المقدمه على المقدمه المحرمه، بل يترشح على خصوص المباحه كما مر سابقاً.

(١). كالخروج عن المغصوب الذى هو مقدمه لفعل واجب و هو التخلّص عن الغصب، أو ترك حرام و هو البقاء.

(٢). أى: وجوباً مقدمياً و ان كان قبيحاً ذاتاً، أى: مع الغض عن مقدميته لفعل واجب أو ترك حرام.

(٣). أى: بدون ما به التخلّص عن فعل الحرام أو ترك الواجب، و قوله:

«انما يكون حسناً» إشاره إلى الشرط الأول الذى بيناه بقولنا: «أحدهما انحصار المقدمه».

ثانيهما: أن لا يكون الاضطرار إلى المقدمه المحرمه بسوء اختياره، و الا لم يترشح الوجوب المقدمى على المقدمه المحرمه، بل تبقى على حرمتها إلى ما بعد الاضطرار أيضاً.

(٤). هذا إشاره إلى الشرط الثانى المذكور بقولنا: «ثانيهما ان لا يكون... إلخ».

(٥). معطوف على «ترك» و الغرض منه: أن الوقوع بسوء الاختيار يكون بأحد أمرين:

الأول: الاقتحام فى ترك الواجب، كما إذا اختار البقاء فى المكان المغصوب، حيث ان البقاء ترك للتخلّص الواجب، أو الاقتحام فى فعل الحرام كالبقاء، حيث

ص: ١٦١

و اما (١) فى الإقدام على ما هو قبيح و حرام لو لا (٢) أن به التخلص بلا كلام كما هو (٣) المفروض فى المقام، ضروره تمكنه (٤) منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره.

و بالجمله (٥): انه حرام، لكونه غصباً، فالبقاء يمكن أن يكون اقتحاماً فى ترك الواجب أو اقتحاماً فى فعل الحرام، لكونه مصداقاً للغصب، فىكون ترك الواجب أو فعل الحرام على البدل ذا المقدمه.

الثانى: الإقدام على ما هو قبيح عقلاً و حرام شرعاً، أعنى به: المقدمه المحرمه كالخروج الذى هو مقدمه للواجب - و هو التخلص عن الحرام - فان الخروج لو لم يكن مقدمه للتخلص المزبور كان حراماً، لكونه غصباً.

(١). هذا عدل قوله: «اما فى الاقتحام» و هذا هو الأمر الثانى المذكور بقولنا:

«الثانى الإقدام على... إلخ»، و المراد بقوله: «ما هو قبيح و حرام» هو المقدمه المحرمه، كالخروج عن المغصوب.

(٢). قيد لقوله: «قبيح و حرام» و كذا قوله: «بلا- كلام»، يعنى: لا- كلام من الخصم فى حرمه الخروج ان لم يتوقف عليه عنوان التخلص.

(٣). قيد لقوله: «يتمكن» يعنى: كما أن الوقوع فى أحد الأمرين المزبورين بسوء الاختيار هو المفروض فى المقام.

(٤). يعنى: ضروره تمكن المكلف من التخلص عن الحرام قبل اقتحامه فيه فقوله: «ضروره» تعليل لكون الوقوع بسوء الاختيار.

(٥). هذا ناظر إلى رد ما ذكره المستشكل من: «أنه لو لم يدخل لما كان متمكناً».

و حاصل الرد: أن التمكن المشروط به التكليف أعم من المقدور بلا واسطه

كان قبل ذلك (١) متمكناً من التصرف خروجاً كما يتمكن منه دخولا، غاية الأمر يتمكن منه بلا واسطه، و منه (٢) بالواسطه. و مجرد (٣) عدم التمكن منه الا بواسطه (٤) لا يخرج عن كونه (٥) مقدوراً، و معها، و من المعلوم كون الخروج بتوسط الدخول مقدوراً، و هذا المقدار من قدره كاف في صحه توجه النهى إليه، فيصير الخروج - للقدرة عليه بتوسط الدخول - منهياً عنه.

(١). أى: الاقتحام فى الحرام متمكناً من التصرف الخروجي، كما يتمكن من التصرف الدخولي.

(٢). أى: الخروج، و غرضه أن جميع التصرفات فى المغصوب حرام، حيث ان جميعها مقدوره لمريد الغصب، غايه الأمر أن التصرف الدخولى قبل الاقتحام فى المغصوب مقدور بلا واسطه، و التصرف الخروجي مقدور له بواسطه الدخول.

(٣). هذا رد قول المستشكل: «لأنه لو لم يدخل لما كان متمكناً من الخروج و تركه».

و حاصل الرد: ما تقدم آنفاً: من أن المقدور بالواسطه مقدور يصح تعلق التكليف به، كصحه تعلقه بالمقدور بلا واسطه، و لا يعتبر فى صحه التكليف كون متعلقه مقدوراً بلا واسطه، و المفروض كون الخروج قبل الدخول مقدوراً بتوسط الدخول.

(٤). و هى الدخول، حيث ان التمكن من الخروج مترتب عليه.

(٥). هذا الضمير و ضميرا «منه، لا يخرج» راجع إلى «الخروج».

ص: ١٦٣

كما هو الحال (١) في البقاء، فكما يكون تركه (٢) مطلوباً في جميع الأوقات (٣)، فكذلك الخروج، مع (٤) أنه مثله في الفرعيه على الدخول،

(١). يعنى: ما ذكر في الخروج من كونه مقدوراً بتوسط قدره على الدخول، و أن هذا المقدار من قدره مصحح لتوجه النهى إلى الخروج جار بعينه في البقاء الّذى اعترف الخصم بحرمته بقوله: «ان قلت: ان التصرف في أرض الغير بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا إشكال» ضروره أن البقاء - و هو استمرار الغضب - متفرع على أصل الغضب كتفرع الخروج عليه، فلو لم تكفِ القدره بالواسطه في صحه توجه التكليف لم تكفِ في كل من الخروج و البقاء، لعدم الفرق بينهما في كونهما مقدورين مع الواسطه، و في تفرع كليهما على الدخول.

فقوله: «كما هو الحال» جواب نقضى، كما أن قوله (قده): «إذا لم يتمكن المكلف من التخلص بدونه و لم يقع بسوء اختياره» جواب حلى، فلاحظ و تدبر.

(٢). أى: ترك البقاء الّذى هو مقدور باعتراف المستشكل و مطلوب، فكذلك الخروج. و غرضه إثبات التساوى بين البقاء و الخروج في المقدوريه المترتبه في كليهما على الدخول في المغضوب، فكما لا تكون الفرعيه على الدخول في البقاء مانعه عن تعلق النهى به قبل الدخول و بعده، فكذلك الخروج من دون تفاوت بينهما.

(٣). يعنى: قبل الدخول و بعده.

(٤). يعنى: مع أن البقاء مثل الخروج في اشتراكهما في الفرعيه على الدخول و ترتبهما عليه لا تكون الفرعيه مانعه عن تعلق النهى به، فلا بد أن لا تكون الفرعيه مانعه عن تعلق النهى بالخروج أيضاً، لاشتراكهما في الفرعيه على الدخول.

فكما لا تكون الفرعيه مانعه عن مطلوبيته (١) قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعه عن مطلوبيته (٢) و ان كان العقل يحكم بلزومه (٣) إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين.

و من هنا (٤) ظهر حال شرب الخمر علاجاً و تخلصاً عن المهلكه، و أنه (٥) انما يكون مطلوباً على كل حال (٦) لو لم يكن الاضطرار إليه بسوء

(١). يعنى: عن مطلوبيه البقاء قبل الدخول و بعده.

(٢). يعنى: عن مطلوبيه الخروج.

(٣). أى: بلزوم الخروج، و غرضه إثبات رجحان اختيار الخروج مع كونه حراماً كالبقاء، و حاصل وجه الرجحان: أن الخروج لما كان أخف محذوراً من البقاء، لحصول التخلص به عن الغصب المحرم دون البقاء، بل يزيد به الحرام، حكم العقل بلزومه و اختياره على البقاء.

(٤). يعنى: و من اعتبار عدم تمكن المكلف من التخلص عن الحرام فى مطلوبيه المقدمه المحرمه ظهر حال شرب الخمر تخلصاً عن المهلكه، و أن مطلوبيته منوطه بعدم كون الاضطرار بسوء الاختيار، إذ معه لا يتصف شرب الخمر بالمطلوبيه.

(٥). معطوف على «حال» يعنى: و ظهر أن شرب الخمر انما يكون مطلوباً شرعاً فى كل حال، من غير فرق بين ما قبل الاضطرار و ما بعده بشرط أن لا يكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، و الا- فشرب الخمر باقٍ على الحرمة، و لا- تتبدل حرمة بالوجوب بالاضطرار الناشئ عن سوء الاختيار.

(٦). يعنى: فى حال الاضطرار إلى الشرب للنجاه من المهلكه و غيره.

ص: ١٦٥

الاختيار، و الا (١) فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم و أولى بالرعايه من تركه، لكون (٢) الغرض فيه أعظم، فمن (٣) ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر لثلا يقع في أشد المحذورين منهما (٤) فيصدق (٥) أنه تركهما (تركها) و لو بتركه ما لو فعله لأدى لا محاله إلى أحدهما (٦)، كسائر

(١). يعنى: و ان كان الاضطرار إلى شرب الخمر بسوء الاختيار، فهذا الشرب باق على ما هو عليه من الحرمة، و لم يخرج عن عموم دليل حرمة شرب الخمر، و لم يصر مطلوباً بسبب توقف نجاه النفس عن الهلاك عليه، لكون الاضطرار إليه بسوء الاختيار، فحرمة شرب الخمر أو الخروج من المكان المغصوب باقيه على حالها، و أن حكم العقل بلزوم اختيارهما من باب أقل المحذورين، فلا منافاه بين حرمة و مبغوضيته، و بين حكم العقل بلزوم اختياره.

(٢). تعليل للأهميه و الأولويه، و ضميراً «تركه، فيه» راجعان إلى الأهم.

(٣). هذا متفرع على كون المقدور بالواسطه كالخروج الذى هو مقدور بتوسط القدره على الدخول كالمقدور بلا واسطه فى صحه توجه التكليف إلى المكلف، ورد على كلام الخصم: «فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكه التى يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا أنه لم يقع فى المهلكه... إلخ».

(٤). أى: من شرب الخمر و هلاك النفس.

(٥). هذا جزاء «فمن ترك» يعنى: أن من ترك الاقتحام فيما يؤدي إلى هلاك النفس أو شرب الخمر كما إذا لم يعرض نفسه للهلاك الذى لا يندفع إلا بشرب الخمر يصدق عليه أنه تارك للهلاك و تارك لشرب الخمر.

(٦). أى: هلاك النفس أو شرب الخمر كسائر الأفعال التوليديه فى كونها

الأفعال التوليدية «-» حيث يكون العمد إليها بالعمد إلى أسبابها، و اختيار تركها (١) بعدم العمد إلى الأسباب، و هذا (٢) يكفى فى استحقاق تحت القدره، لكونها مقدوره بتوسط أسبابها، فشرب الخمر و الخروج عن المغصوب مقدوران بسبب القدره على تعريض النفس فى المهلكه و الدخول فى المغصوب.

(١). هذا الضمير و ضميرا «إليها، أسبابها» راجعه إلى الأفعال.

(٢). أى: كون الأفعال التوليدية مقدوره بتوسط القدره على أسبابها تكفى فى توجه التكليف إلى تلك الأفعال التوليدية المترتبه على أسبابها، و استحقاق العقاب على تلك الأفعال، و عليه فيستحق العقاب على شرب الخمر من أوقع

(-). فى كون الشرب و الخروج من الأفعال التوليدية منع، لأن الفعل التوليدى عباره عما يكون سببه فقط تحت قدره المكلف، لترتب المسبب عليه قهراً، كحصول الطهاره الحداثيه الصغرى بالغسلتين و المسحنتين، و الكبرى بغسل جميع البدن، و الإحراق بالإلقاء فى النار، و نحوها مما لا يتوسط بين الأثر و الفعل إرادته فاعل مختار. و هذا بخلاف الشرب و الخروج، فانهما لا يترتبان قهراً على اختيار الدخول فى المغصوب، و إيجاد ما يؤدى إلى المرض المهلك الذى يتوقف النجاه منه على شرب الخمر، بل ترتبهما عليهما انما يكون بالإرادته و الاختيار.

اللهم الا أن يقال: ان المراد ترتب التصرف الخروجى على الدخولى، و ترتب الشرب المنجى من الهلاك على المرض المؤدى إليه، لكن تسميه ذلك بالفعل التوليدى خلاف الاصطلاح، فالأولى أن يقال: «انهما مقدوران بالواسطه نظير الأفعال التوليديه».

ص: ١٦٧

العقاب على الشرب للعلاج و ان كان (١) لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبه.

و لو سلم (٢) عدم الصدق الا- بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكنه من الترك و لو على نحو هذه السالبه (٣)، و من الفعل (٤) نفسه فى المرض المؤدى إلى الهلاك لو لم يشرب الخمر، و الموجب لاستحقاقه هو قدرته على الشرب المزبور و لو بتوسط قدرته على إيجاد سببه و هو المرض.

(١). يعنى: و ان كان الشرب للعلاج لازماً عقلاً، و هذا إشاره إلى دفع التنافى بين حكم العقل بلزوم الشرب للعلاج أو الخروج عن المكان المغصوب، و بين استحقاق العقوبه عليه، إذ مع لزوم الارتكاب كيف يعاقب عليه؟ و محصل دفعه: أن الحكم بلزوم الارتكاب ليس لأجل مصلحه فى نفسه موجب للزوم الفعل، بل لأجل كون الشرب أو الخروج موجباً للفرار من العقوبه الزائده فى ترك الشرب أو الخروج.

(٢). هذا إشاره إلى رد ما ذكره المستشكل بقوله: «و ترك الخروج بترك الدخول رأساً ليس فى الحقيقه الا ترك الدخول... إلخ».

و حاصل الرد: أنه لو سلمنا عدم صدق تارك الخروج على من لم يدخل بعد الا بنحو السالبه المنتفيه بانتفاء الموضوع، فنقول: انه لا- ضير فى ذلك بعد فرض تمكنه من الترك بسبب ترك الدخول، و من فعله بالقدره على الدخول الذى هو من قبيل الموضوع للدخول، و هذا المقدار كاف فى صحه النهى.

(٣). أى: المنتفيه بانتفاء الموضوع.

(٤). معطوف على «الترك» يعنى: بعد تمكنه من الترك و الفعل.

بواسطه (١) تمكنه مما هو من قبيل الموضوع (٢) فى هذه السالبه، فيوقع (٣) نفسه بالاختيار فى المهلكه، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، و يتخلص بالخروج، أو يختار (٤) ترك الدخول و الوقوع (٥) فيهما لئلا يحتاج إلى التخلص و العلاج.

ان قلت (٦): كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً

(١). متعلق بقوله: «تمكنه من الترك».

(٢). و هو الدخول، حيث انه من قبيل الموضوع للخروج، و ليس نفس الموضوع له، بداهه عدم ترتب الخروج قهراً على الدخول حتى يكون الدخول موضوعاً له، لوضوح كون ترتب الخروج على الدخول بالإراداه و الاختيار.

(٣). غرضه بيان كيفيه التمکن من الفعل و الترك. أما الأول، فباختيار المهلكه الملجئه إلى شرب الخمر، أو باختيار دخول الدار المغصوبه الموجب للتخلص عنها بالخروج.

و أما الثانى، فباختيار ترك الدخول فى المكان المغصوب، و ترك الوقوع فى المهلكه المتوقف علاجها على شرب الخمر.

(٤). معطوف على «يوقع» و هذا بيان القدره على الترك.

(٥). معطوف على «الدخول» و ضمير «فيهما» راجع إلى المهلكه و الدار، يعنى: يختار ترك الدخول فى الدار و ترك الوقوع فى المهلكه لئلا يحتاج إلى التخلص عن الغصب بالخروج و عن المهلكه بالعلاج.

(٦). هذا إشكال من ناحيه شيخنا الأعظم (قده) و من يقول بمقالته من كون الخروج مأموراً به على المصنف و غيره ممن يقول بحرمة الخروج و الشرب.

و حاصل الإشكال: أن الالتزام بالحرمة يوجب ارتفاع الوجوب عن ذى المقدمه

ص: ١٦٩

و معاقباً عليه «-» عقلاً مع بقاء ما (١) يتوقف عليه على وجوبه، لسقوط (٢) و هو التخلص عن الغضب و حفظ النفس، حيث ان المقدمه - و هي الخروج و الشرب - ممنوعه شرعاً، و موجه لاستحقاق العقوبه عقلاً، و من المقرر كون الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالتكليف بذى المقدمه مع امتناع مقدمته الوجوديه تكليف بغير مقدور، إذ لا يمكن الجمع بين حرمة المقدمه و وجوب ذيها، فلا بد اما من سقوط الوجوب عن ذى المقدمه و هو التخلص و حفظ النفس، لكونه مع حرمة المقدمه تكليفاً بغير مقدور. و اما من سقوط حرمة المقدمه، فلا- يكون الخروج و الشرب محرمين. و الالتزام بسقوط الوجوب كما ترى، إذ لم يلتزم أحد بسقوط وجوب حفظ النفس و وجوب التخلص عن المغصوب، فلا- محيص عن الالتزام بسقوط الحرمة عن المقدمه و هي الخروج و الشرب و هو المطلوب.

(١). المراد بالموصول ذو المقدمه كالتخلص عن الغضب و حفظ النفس عن الهلاك، و ضمير «وجوبه» راجع إلى الموصول، يعنى: كيف تكون المقدمه كالخروج و الشرب حراماً شرعاً مع بقاء ذى المقدمه على الوجوب، كما يقول به المصنف و غيره فى مقابل الشيخ القائل بوجوب الخروج و الشرب.

(٢). تعليل لعدم إمكان اجتماع حرمة المقدمه كما يقول بها القائل بحرمة الخروج و الشرب كالمصنف مع وجوب ذى المقدمه.

(-). الأولى أن يقال: «و مستحقاً عليه العقاب عقلاً» لأن العقل يحكم باستحقاق العقاب. و أما العقوبه الفعلية التكوينية فهى فعل الشارع دون العقل، لما عرفت من أن فعله هو حكمه بالاستحقاق، و هذا أيضاً مراد المصنف (قده) لكن العبارة قاصره عن تأديته.

ص: ١٧٠

(و وضوح سقوط) الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصره و لو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً.

قلت (١) أولاً: انما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه (٢) إرشاداً إلى ما هو أقل المحذورين. و قد عرفت (٣) لزومه

و تقريب التعليل: أن الامتناع الشرعى كالعقلى، فالمقدمه الممنوعه شرعاً كالممنوعه عقلاً فى عدم القدره على الإتيان بها، و بامتناعها يمتنع بقاء ذى المقدمه على الوجوب المشروط بالقدره على إيجاد متعلقه.

(١). هذا أول الجوابين اللذين أجاب بهما المصنف (قده) عن الإشكال المزبور، و حاصله: أن حرمه المقدمه انما ترفع وجوب ذيها فيما إذا لم يحكم العقل بلزوم فعل المقدمه، و أما مع حكمه بلزومه، فلا بأس ببقاء وجوب ذى المقدمه بحاله، إذ لا يكون التكليف به حينئذ من التكليف بالمتنع و غير المقذور بعد وضوح حكم العقل بلزوم المقدمه، لكون مخالفتها أخف المحذورين، و أقل القبيحين، فلا منافاه بين وجوب ذى المقدمه كالتخلص عن المغصوب و بين كون الخروج الذى هو مقدمته ممنوعاً عنه شرعاً بالنهى السابق الساقط بالامتناع بسوء الاختيار، و مستحقاً عليه العقاب، و ليس المدعى الا ذلك.

(٢). أى: الممنوع شرعاً كالخروج عن المكان الغصبى، فان الخروج و ان كان مصداقاً للغصب المحرم لكنه أقل محذوراً من البقاء، لحصول التخلص عن الحرام به.

(٣). حيث قال قبل صفحه تقريباً: «و ان كان العقل يحكم بلزومه إرشاداً إلى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين». و قال أيضاً بعد هذه العبارة بسطرين:

ص: ١٧١

بحكمه، فانه مع لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً (١) لا بأس في «-» بقاء ذى المقدمه على وجوبه، فانه (٢) حينئذ ليس من التكليف بالمتنع كما (٣) إذا كانت المقدمه ممتنع.

و ثانياً (٤): لو سلم فالساقط انما هو الخطاب فعلاً- بالبعث «و ان كان العقل يلزمه إرشاداً إلى ما هو أهم و أولى بالرعايه من تركه... إلخ».

(١). قيد لقوله: «لزوم» و ضمير «لزومه» راجع إلى الممنوع شرعاً، و ضمير «بحكمه» راجع إلى العقل، و ضمير «فانه» للشأن.

(٢). يعنى: فان وجوب ذى المقدمه حين حكم العقل بلزوم مقدمته ليس من التكليف بالمتنع.

(٣). قيد للمنفي، يعنى: ليس بقاء ذى المقدمه على وجوبه من التكليف بالمتنع كصوره امتناع المقدمه عقلاً.

(٤). هذا ثانى الجوابين عن الإشكال، و محصله: أنه لو سلمنا سقوط وجوب ذى المقدمه، لكونه منافياً لحرمة مقدمته حتى في صوره حكم العقل بلزومها، فنقول: ان الساقط هو فعلية البعث و الإيجاب بحفظ النفس عن الهلاك، و التخلص عن الغصب. و أما حكم العقل بلزومها لتنجز التكليف بهما قبل الاضطرار، فهو باق على حاله، و مع هذا الحكم العقلي لا حاجة إلى الخطاب الفعلي الشرعى.

و عليه فحرمة المقدمه مانعه عن فعلية وجوب ذى المقدمه دون ملا-كه، لتماميته و عدم قصور فيه، و لذا يحكم العقل بلزوم استيفائه، فيجب التخلص عن الغصب و حفظ النفس عن الهلاك بالخروج و شرب الخمر بحكم العقل و ان لم يكن وجوب فعلى شرعاً بحفظ النفس و التخلص عن الغصب، لكفايه حكم العقل فى ذلك.

(-). الأولى تبديل «فى» بالباء بأن يقال: «لا بأس ببقاء ذى المقدمه».

ص: ١٧٢

و الإيجاب «-» لا لزوم (١) إتيانه عقلاً، خروجاً (٢) عن عهده ما تنجز عليه سابقاً (٣)، ضروره (٤) أنه لو لم يأت به لوقع في المحذور الأشد، و نقض الغرض الأهم، حيث (٥) انه الآن (٦) كما كان عليه من الملاك و المحبوبيه بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، و انما كان

(١). يعنى: أن الساقط هو الخطاب الفعلى، لا لزوم الإتيان بالمقدمه عقلاً.

(٢). تعليل للزوم الإتيان عقلاً.

(٣). يعنى: قبل الاضطرار، و حاصله: أنه يجب بحكم العقل الإتيان بالحرام المضطر إليه بسوء الاختيار لأجل الخروج عن عهده التكليف الذى تنجز عليه قبل الاضطرار.

(٤). تعليل لعدم سقوط الوجوب العقلى، و حاصله: أنه لو لم يأت بالحرام المضطر إليه كالخروج عن المغصوب و شرب الخمر للتخلص عن الغصب، و حفظ النفس عن التلف لوقع فى المحذور الأشد، و هو تلف النفس و البقاء فى الغصب.

(٥). تعليل للوقوع فى المحذور الأشد، و ضمير «انه» راجع إلى ذى المقدمه.

(٦). يعنى: بعد الاضطرار، و حاصله: أن حفظ النفس عن الحرام - كالهلكه و البقاء فى المغصوب - باق على ما كان عليه قبل الاضطرار من الملاك و المحبوبيه، و لم يحدث فيه بسبب الاضطرار قصور أصلاً. نعم سقط خطابه لأجل المانع و هو حرمة مقدمته كالخروج و شرب الخمر، فالمقدمه باقيه على حرمة التى

(-). لا- يخفى أنه مع انحصار طريق إحراز الملاك بالخطاب المشتمل على الطلب الفعلى ينسد باب إحرازه بسقوط الخطاب، فيشكل حينئذ تصحيح العباده به.

ص: ١٧٣

سقوط الخطاب لأجل المانع (١)، و إزام (٢) العقل به لذلك إرشاداً كاف لا حاجة معه إلى بقاء الخطاب بالبعث إليه و الإيجاب له فعلاً (٣)، فتدبر جيداً.

و قد ظهر مما حققناه (٤) فساد القول بكونه مأموراً به مع إجراء كانت ثابتة له قبل الاضطرار، فيعاقب عليها لذلك و ان ألزمه العقل بإتيانها، لكونها أخف القبيحين.

و بالجملة: فالمقدمه باقيه على حرمتها، و ذو المقدمه باق على محبوبيته الثابته له قبل حدوث الاضطرار، و لم يسقط عنه إلا فعلية الإيجاب.

(١). و هو: حرمة المقدمه المنافيه لوجوب ذبيها.

(٢). مبتدأ و خبره «كاف» يعنى: و إزام العقل بالإتيان بالمقدمه المحرمه كالخروج و شرب الخمر للخروج عن عهده ما تنجز عليه سابقاً من باب الإرشاد كاف فى لزوم الإتيان، و لا- حاجة مع هذا الحكم العقلى إلى بقاء الخطاب الفعلى البعثى، فقوله: «لذلك» إشاره إلى الخروج عن العهده.

(٣). قيد للبعث و الإيجاب، و ضمير «معه» راجع إلى إزام العقل، و ضمير «إليه، له» راجعان إلى ذى المقدمه كالتخلص عن الهلاك و الغصب.

فتلخص من جميع ما أفاده المصنف (قده): أن المقدمه المحرمه المنحصره المضطر إليها بسوء الاختيار - كالخروج عن المكان المغصوب و شرب الخمر لحفظ النفس عن الهلاك - باقيه على حرمتها، و لا ترفع حرمتها و جوب ذبيها أولاً، و على فرض تسليم ارتفاع وجوبه يكفى حكم العقل بلزوم التخلص عن الغصب و الهلاك، و لا حاجة معه إلى الإيجاب الفعلى الشرعى ثانياً.

(٤). من بقاء المضطر إليه بسوء الاختيار على حكمه من الحرمة ظهر فساد

حكم المعصية (١) عليه نظراً (٢) إلى النهى السابق، مع ما فيه (٣) من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة
«-» .و لا يرتفع غائلته (٤) القول... إلخ.

(١). المراد بحكم المعصية استحقاق العقوبة.

(٢). قيد لإجراء حكم المعصية عليه، و المراد بالنهى السابق هو الساقط بالاضطرار قبل الخروج، و لذا كان الخروج معصيه حكماً
لا حقيقه.

(٣). هذا إشكال آخر على هذا القول، و حاصل الإشكال الأول: أنه قد ظهر مما بيناه فى القول المختار من بقاء النهى المتعلق
بالمقدمه - كالخروج - على حاله، و عدم صيرورتها مأموراً بها بالاضطرار: فساد القول بكون الخروج مأموراً به مع جريان حكم
المعصيه عليه، للنهى السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و ذلك لأن النهى باقٍ و الخروج حرام حتى بعد حدوث الاضطرار، غايه
الأمر أن العقل إرشاداً إلى أقل المحذورين يحكم بلزوم الخروج، هذا.

و حاصل الإشكال الثانى: أن لازم هذا القول اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الحرمة - فى فعل واحد بعنوان واحد، حيث ان
الخروج حرام، لكونه تصرفاً فى مال الغير بدون اذنه، و واجب، لكونه مقدمه للتخلص الواجب.

(٤). أى: غائله اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة.

(-). لا يخفى أنه لا يرد هذا الإشكال على صاحب الفصول (قده)، لأنه لا يقول بكون الخروج معصيه حقيقه حتى يكون حراماً
كى يلزم اتصافه بالوجوب و الحرمة، و يحتاج إلى الدفع، بل يقول بأنه فى حكم المعصيه يعنى فى استحقاق العقوبه، كما يظهر
من عبارته التى نقلها فى التعليقه الآتية إن شاء الله تعالى.

ص: ١٧٥

باختلاف زمان التحريم و الإيجاب قبل الدخول و بعده (١) كما فى الفصول مع اتحاد زمان الفعل المتعلق لهما، و انما المفيد (٢) اختلاف زمانه و لو مع اتحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن يخفى، كيف (٣) و لازمه

ثم انه إشاره إلى ما تفتنه صاحب الفصول من إشكال الاجتماع المزبور.

و دفعه باختلاف زمان التحريم - و هو ما قبل الدخول فى المغصوب - و زمان الإيجاب و هو ما بعد الدخول، و أن المستحيل هو اجتماعهما فى زمان واحد، و هو مفقود هنا.

و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فى رده: أن اختلاف زمانى الإيجاب و التحريم لا يجدى فى ارتفاع غائله اجتماعهما ما لم يختلف زمان الفعل المتعلق لهما، كما إذا قال فى زمان واحد: «يجب الجلوس فى المحل الكذائى يوم الجمعة و يحرم يوم الخميس» فانه لا إشكال فى صحه ذلك مع وحده زمان إنشاء الإيجاب و التحريم.

و أما إذا قال صباح يوم الخميس: «يجب الجلوس فى المكان الفلانى يوم الجمعة» و فى مساءه: «يحرم الجلوس فيه يوم الجمعة» فلا إشكال فى عدم الصحه، للزوم اجتماع الحكمين مع اختلاف زمان إنشائهما، فالمدار فى ارتفاع غائله الاجتماع على اختلاف زمان متعلق الحكمين، لا اختلاف زمان إنشائهما.

(١). الأول زمان إنشاء التحريم، و الثانى - و هو بعد الدخول - زمان إنشاء الوجوب.

(٢). فى ارتفاع الغائله اختلاف زمان الفعل المتعلق و لو مع اتحاد زمان الحكمين.

(٣). يعنى: كيف يرتفع غائله الاجتماع باختلاف زمانى الإيجاب و التحريم و الحال أن لازمه وقوع الخروج بعنوانه إطاعه و عصياناً، و محبوباً و مبغوضاً.

ص: ١٧٦

وقوع الخروج بعد الدخول عصيانياً للنهي السابق و إطاعه للأمر اللاحق فعلا (١) و مبغوضاً و محبوباً كذلك (٢) بعنوان واحد (٣)، و هذا (٤) مما لا يرضى به القائل بالجواز فضلاً عن القائل بالامتناع.

كما لا يجدى (٥) في رفع هذه الغائله كون النهى مطلقاً و على كل أما الإطاعه و المحبوبيه الفعليان فللأمر اللاحق المتعلق بالخروج بعد الدخول.

و أما العصيان و المبغوضيه، فللنهي السابق الساقط بالاضطرار.

(١). قيد «للأمر اللاحق» إذ المفروض كون الخروج بعد الدخول مأموراً به فعلا.

(٢). أى: محبوباً فعلا كفعليه الأمر به.

(٣). و هو التصرف الخروجي، فانه بهذا العنوان حرام، لكونه بدون اذن المالك، و واجب، لتوقف ترك الغصب عليه، و قد تقدم سابقاً أن المقدميه جهه تعليليه، فمعروض الوجوب المقدمى هو ذات المقدمه أعنى الخروج، فهو المتصف بالوجوب و الحرمة.

(٤). أى: اتصاف الخروج بالوجوب و الحرمة و المحبوبيه و المبغوضيه مما لا يرضى به القائل بجواز اجتماع الأمر و النهى، لأنه يرى إجراء تعدد العنوان فيه فضلاً عن القائل بالامتناع، كما لا يخفى.

(٥). إشاره إلى وجه آخر لدفع غائله اجتماع الوجوب و الحرمة فى الخروج، و حاصله: أن النهى عن التصرف فى مال الغير مطلق يشمل الدخول و البقاء و الخروج، و الأمر بالخروج مشروط بالدخول، إذ لا يصح الأمر به قبل الدخول، و لكون أحد الحكمين - و هو النهى - مطلقاً و الآخر مقيداً يرتفع التنافى بينهما.

ص: ١٧٧

حال، و كون الأمر مشروطاً بالدخول «-» ضروره (١) منافاه حرمه

(١). إشاره إلى عدم إجداء الإطلاق و التقييد في ارتفاع الغائله.

و ملخص وجه عدم الإجداء: أن النهى لما لم يكن مقيداً بزمان، فلا محاله يكون في زمان القيد موجوداً، فالخروج منهى عنه و مأثور به، فاجتمع فيه الوجوب و الحرمة، و لم ترتفع غائله الاجتماع.

(-). قال في الفصول في الثلث الأخير من مبحث اجتماع الأمر و النهى ما لفظه: «و توضيح المقام: أن ترك الغصب مراد من المكلف بجميع أنحاء التي يتمكن من تركه إرادته فعليه مشروطاً بقاءها ببقاء تمكنه منه، و حيث انه قبل الدخول يتمكن من ترك الغصب بجميع أنحاء دخولا- و خروجاً، فترك الجميع مراد منه قبل دخوله، فإذا دخل فيه ارتفع تمكنه من تركه بجميع أنحاء مقدار ما يتوقف التخلص عليه، و هو مقدار خروجه مثلاً، فيمتنع بقاء إرادته تركه كذلك، و قضيه ذلك أن لا يكون بعض أنحاء تركه حينئذ مطلوباً، فيصح أن يتصف بالوجوب، لخلوه عن المنافي، و العقل و النقل قد تعاضدا على أن ليس ذلك الا التصرف بالخروج، فيكون للخروج بالقياس إلى ما قبل الدخول و ما بعده حكمان متضادان أحدهما مطلق و هو النهى عن الخروج، و الاخر مشروط بالدخول و هو الأمر به، و هما غير مجتمعين فيه ليلزم الجمع بين الضدين، بل يتصف بكل في زمان، و يلحقه حكمهما من استحقاق العقاب و الثواب باعتبار الحالين. و لو كانت مبغوضيه شىء في زمان مضاده لمطلوبيته في زمان آخر لامتنع البداء في حقنا مع وضوح جوازه، و انما لا يترتب هنا أثر الأول لرفع البداء له بخلاف المقام» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد في علو مقامه.

و أنت خبير بما في كلامه من القرائن الداله على عدم إرادته اجتماع الوجوب

ص: ١٧٨

..... و الحرمة فى الخروج، بل تدل على تخصيص حرمة أنحاء التصرف و إخراج الخروج بعد الدخول عن حيز عموم الحرمة.

منها: قوله: «مشروطاً بقاؤها بقاء تمكنه منه... إلخ» لدلالته على انتفاء إرادته ترك الخروج، لعدم تمكنه من ترك الغضب حينئذ، فلا يتصف بالحرمة.

و منها: قوله: «و هما غير مجتمعين فيه... إلى قوله: بل يتصف بكل فى زمان... إلخ» فانه كالصريح فى اختلاف زمان اتصاف المتعلق بالوجوب و الحرمة، لا اختلاف زمان إنشائهما ليقال: انه غير مانع عن اجتماعهما.

و منها: قوله: «و لو كانت مبغوضيه شىء فى زمان مضاده... إلخ» فانه أيضاً كالصريح فى اختلاف زمان الفعل المتصف بالمبغوضيه و المطلوبيه، لوضوح تعدد زمان محبوبيه شىء و مبغوضيته فى البداء، و لو كان منشأ المحبوبيه أو المبغوضيه الجهل بخصوصيات الموضوع، كما لا يخفى.

و قد ظهر مما ذكرنا: عدم ورود شىء من إشكالات المصنف على صاحب الفصول «قدهما» من لزوم اتصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب و الحرمة، لما عرفت من عدم لزومه أصلاً، إذ المفروض سقوط النهى عقلاً بالاضطرار، و لا يبقى الا أثره، و هو استحقاق العقوبه. و أما نفس الفعل، فلا يكون حراماً بل هو واجب فقط. و لا منافاه بين الوجوب و استحقاق العقوبه كالجهر فى موضع الإخفات و بالعكس جهلاً، حيث ان الصلاه صحيحه و أمور بها، و مع ذلك يستحق العقوبه عليها.

و من وقوع الخروج بعد الدخول عصيانياً للنهى السابق و إطاعه للأمر اللاحق، لما ظهر من كلام الفصول من سقوط النهى عن الخروج، فلا يكون

شىء كذلك (١) مع وجوبه فى بعض الأحوال (٢).

و أما القول بكونه مأموراً به و منهياً عنه (٣)، ففيه مضافاً (٤) إلى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما إذا كان بعنوانين فضلاً؛ ق لله لله (٥) عما إذا

(١). أى: مطلقاً و على كل حال.

(٢). و هو الخروج بعد الدخول.

مختار المحقق القمى و المناقشه فيه

(٣). و هو مختار المحقق القمى (قده)، و المنسوب إلى ظاهر الفقهاء، و قد أورد عليه المصنف (قده) بوجوه نذكرها عند شرح كلماته.

(٤). هذا أول تلك الوجوه، و حاصله: أنه قد تقدم فى بيان مختاره امتناع اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين، فراجع.

(٥). هذا ثانى تلك الوجوه، و ملخصه: أنه بعد تسليم جواز الاجتماع نقول:

ان مورده هو تعدد العنوان، و ذلك مفقود فى المقام، ضروره أن متعلق الأمر و النهى - و هو الخروج الشخصى - واحد، و هو بعنوانه الأولى - أعنى التصرف فى مال الغير بدون اذنه - قد تعلق به الحكمان المتضادان لجهتين تحليليتين إحداهما عدم اقترانه بإذن المالك الموجب لتعلق النهى به، و الأخرى توقف التخلص عن الحرام عليه الموجب لتعلق الأمر به، و من المعلوم أن الجهات

عصيانياً، بل بحكم المعصيه من استحقاق العقوبه، فليس الدخول عصياناً و إطاعه.

و من عدم إجراء إطلاق النهى، و اشتراط الأمر فى دفع غائله الاجتماع، لما عرفت من عدم التزام الفصول بالاجتماع، و عدم إرادته من الإطلاق العموم بل مراده الإطلاق فى مقابل الاشتراط، فتدبر.

ص: ١٨٠

كان بعنوان واحد كما في المقام، حيث كان الخروج بعنوانه سبياً (١) للتخلص و كان (٢) بغير اذن المالك، و ليس التخلص (٣) الا منتزعاً عن التعليه وسائط ثبوتيه لترتب الأحكام على موضوعاتها، و خارجه عن الموضوعات و غير مرتبطه بها.

(١). و السببيه - و هى المقدميه - جهه تعليه خارجه عن الموضوع و هو الخروج.

(٢). يعنى: و كان الخروج بعنوانه الأولى بدون اذن المالك. و غرضه الإشاره إلى علتى الوجوب و الحرمة المتعلقين بالخروج بعنوانه الأولى الواحد.

(٣). إشاره إلى توهم و دفعه.

أما التوهم فهو: أن للخروج عنوانين يندرج بهما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و توضيحه: أن التخلص عنوان و جهه تقيديه للخروج، و الغصب عنوان له أيضا يوجب حرمة، كما أن عنوان التخلص يوجب وجوبه، فمتعلق الأمر و النهى متعدد لا واحد.

و أما دفع التوهم، فتقريبه: أن التخلص ليس واجبا نفسياً، بل هو عنوان انتزاعى ينتزع عن ترك الحرام الذى هو مسبب عن الخروج، فلا يكون عنوان التخلص واجبا نفسياً منطبقاً على الخروج، هذا. مع أنه لو سلم كون التخلص واجبا نفسياً، لكنه لا ينطبق على الخروج، و لا- يكون عنواناً له، لأن الخروج مقدمه لترك الحرام الذى هو منشأ التخلص، و قد مر مراراً: أن المقدميه جهه تعليه للمقدمه، و ليست جهه تقيديه لها، و الموجب لصغويه شىء لمسأله اجتماع الأمر و النهى هو تعدد الجهه التقيديه فيه.

فالتبيجه: أن الخروج - لوحده عنوانه - أجنبى عن مسأله اجتماع الأمر و النهى.

ص: ١٨١

ترك الحرام المسبب (Z) عن الخروج لا عنواناً له (١) أن الاجتماع (٢) ها هنا (هنا) لو سلم أنه (٣) لا يكون بمحال، لتعدد (٤) العنوان،

(١). أى: للخروج.

(٢). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم تعدد العنوان هنا الموجب لجواز الاجتماع، و الغض عن الجوابين المتقدمين - لا يمكن الالتزام بالاجتماع هنا أيضاً، لأن جوازه عند القائلين به مشروط بوجود المندوحه، كالصلاه فى المكان المغموب مع إمكان فعلها فى مكان مباح، و أما بدون المندوحه، فلا يجوز كالمقام، لانحصار طريق التخلص عن الحرام بالخروج.

و عليه، فوجوب الخروج و حرمة تكليف بالمحال، و هو قبيح عقلاً، فلا يصدر عن الحكيم، فلا بد للقائل بجواز الاجتماع اما من الالتزام بعدم الحرمة، و اما من الالتزام بسقوط الوجوب.

(٣). أى: الاجتماع لا يكون بمحال، لتعدد العنوان من التخلص الواجب و الغضب الحرام.

(٤). عله لئفى الاستحاله. -

(Z). قد عرفت مما علق على الهامش: أن ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقه، و انما المسبب عنه هو الملازم له و هو الكون فى خارج الدار، نعم يكون مسبباً عنه مسامحه و عرضاً.

و قد انقده بذلك: أنه لا- دليل فى البين الا- على حرمة الغضب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج من باب أنه أقل المحذورين، و أنه لا- دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب إعماله أيضاً بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال النهى عن الغضب ليكون الخروج مأموراً به و منهياً عنه، فافهم.

ص: ١٨٢

و كونه (١) مجددياً في رفع غائله التضاد - كان (٢) محالاً- لأجل كونه (٣) طلب المحال حيث لا مندوحة هنا (٤) (ها هنا) و ذلك (٥) لضروره عدم صحه تعلق الطلب و البعث حقيقه بما هو واجب (بفعل واجب) أو ممتنع

(١). معطوف على «التعدد» يعنى: و لكون التعدد مجددياً في دفع غائله التضاد.

(٢). جواب «لو» و اسمه ضمير مستتر فيه راجع إلى الاجتماع، يعنى:

لو سلم عدم استحاله اجتماع الأمر و النهى لأجل تعدد العنوان المجدى في دفعها كان الاجتماع محالاً من جهه أخرى، و هى طلب المحال فيما لا مندوحة فيه، لأنه مع الانحصار - كالخروج الذى ينحصر التخلص عن الحرام به - يلزم من اجتماع الوجوب و الحرمة فيه طلب المحال، لعدم القدره على فعل الخروج و تركه فى آن واحد، كما هو واضح.

(٣). أى: الاجتماع.

(٤). أى: فيما انحصر التخلص بما اضطر إليه بسوء اختياره كالخروج.

(٥). تعليل لمحالیه الاجتماع فى مورد عدم المندوحه، و محصله: أن الغرض من التكليف - و هو احداث الداعى إلى الفعل أو الترك - لا- يترتب الا- فى ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود عله وجوده، أو امتنع لعدم عله وجوده، فلا- يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعى و تحريك العبد نحو الفعل.

و كذا الحال فى الترك إذا وجب أو امتنع. فان الوجوب أو الامتناع العرضى و ان لم يكن منافياً للإمكان الذاتى، لكنه مناف للإمكان المنوط به التكليف بعثاً أو زجراً، و فى المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطراً إليه، لانحصار التخلص عن الحرام به، فيصير واجب الوجود بالعرض، فلا يتعلق به بعث

ص: ١٨٣

(أو ترك كذلك) و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار (١).

و ما قيل (٢): ان الامتناع أو الإيجاب بالاختيار لا ينافي الاختيار» انما (٣) هو في قبال استدلال الأشاعره للقول بأن الأفعال غير اختياريه بقضيه (٤) أن الشيء ما لم يجب (٥) لم يوجد. و لا زجر، و عليه فلا يكون مأموراً به و لا منهيّاً عنه فعلاً كما هو مختار المصنف (قده) على ما تقدم.

(١). كما هو مفروض البحث.

(٢). إشاره إلى توهم و هو: أن الوجوب و الامتناع ان كانا بسوء الاختيار، فلا-يمنعان عن التكليف، لما اشتهر من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، و عليه فلا مانع من تعلق البعث و الزجر بالخروج المضطر إليه بسوء الاختيار.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن قاعده «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار» أجنبيه عن المقام، و هو: تعلق التكليف بالممكن الذي وجب أو امتنع بالعرض، و غير مرتبط به، حيث ان موردها اختياريه الأفعال الصادره عن العباد في مقابل الأشاعره القائلين بالجبر، استناداً إلى أن الفعل مع الإراده واجب و بدونها ممتنع، فيلزم الجبر و انتفاء الاختيار.

و قد أجاب المنكرون للجبر بعد إثبات الاختيار و نفى الجبر: بأن الإيجاب و الامتناع الناشئين من الاختيار لا ينافيان الاختيار، بل يؤكداً، ضروره كون الفعل أو الترك حينئذ مستنداً إلى الاختيار، لأن إيجاد علته أو عدم إيجادها انما يكون بإرادته و اختياره، و لا يخرج الفعل بسبب وجوبه أو امتناعه بعد ذلك عن الاختيار.

(٤). متعلق ب «استدلال» كما أن قوله: «بأن» متعلق ب «للقول».

(٥). يعنى: بسبب علته، كما أنه ما لم يمتنع بعدم علته لم ينعدم.

ص: ١٨٤

فانقذح بذلك (١) فساد الاستدلال لهذا القول (٢) بأن (٣) الأمر بالتخلص و النهى عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، و لا موجب للتقييد عقلا لعدم (٤) استحاله كون الخروج واجباً و حراماً باعتبارين مختلفين (٥)، إذ (٦) منشأ الاستحاله اما لزوم اجتماع الضدين، و هو غير لازم مع تعدد

(١). أى: بعدم صحه تعلق الطلب الحقيقى بالواجب و الممتنع و ان كان الوجوب و الامتناع بالاختيار.

(٢). أى: قول أبى هاشم، و هذا الاستدلال للمحقق القمى قدس سره.

(٣). متعلق ب «الاستدلال» و تقريب له، و حاصله: أن الأمر بالتخلص عن الحرام و النهى عن الغضب دليلان يجب إعمالهما، و لا موجب لتقييد الأمر أو النهى، لأن منشأ التقييد هو الاستحاله الناشئه من أحد أمرين، و هما: اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الحرمة - فى فعل واحد كالخروج، و التكليف بما لا يطاق لعدم قدره العبد على امتثال كليهما.

و لا يلزم شىء من هذين الأمرين:

أما الأول، فلتعدد الجبهه، فان الخروج من حيث انه غضب فهو حرام، و من حيث انه مقدمه للتخلص عن الحرام فهو واجب.

و أما الثانى، فلكونه بسوء الاختيار، و الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

(٤). تعليل لقوله: «و لا موجب للتقييد» يعنى: لا يلزم استحاله حتى يجب عقلا تقييد أحد الدليلين، بأن يقال: الغضب حرام الا إذا كان تصرفاً خروجياً.

(٥). و هما: التخلص و الغضب، فالخروج بهذين الاعتبارين واجب و حرام.

(٦). تعليل للاستحاله، يعنى: أن منشأ الاستحاله الموجهه للتقييد عقلا أحد أمرين: اجتماع الضدين. و التكليف بما لا يطاق كما تقدم بيانه.

ص: ١٨٥

الجهة (١)، و اما لزوم التكليف بما لا يطاق، و هو ليس بمحال إذا كان مسبباً عن سوء الاختيار (٢)، و ذلك (٣) لما عرفت (٤) من ثبوت الموجب للتعقيب عقلاً و لو كانا بعنوانين، و أن (٥) اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة (٦)، مع (٧)

(١). إذ جهة الأمر التخلص، و جهة النهى الغصب.

(٢). كما هو مفروض البحث.

(٣). هذا جواب الاستدلال المزبور و بيان فساد.

(٤). مفصلاً من لزوم التعقيب عقلاً، لاستحالة اجتماع الضدين و لو مع تعدد العنوان، فلا بد من تعقيب الأمر أو النهى بالأهم منهما، فالخروج اما مأمور به فقط، و اما منهي عنه كذلك.

مع أنه قد تقدم سابقاً: أن تعدد الجهة هنا مفقود، لأن المقدميه جهة تعليليه فهي خارجه عن ذى المقدمه، لا تعقيديه حتى تكون دخيله فيه و توجب تعدده.

كما أنه قد مر: أن التكليف بما لا يطاق محال و قبيح و ان كان بسوء الاختيار فالخطاب ساقط و ان كان العقاب ثابتاً، و الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً و لا ينافيه عقاباً، فهذا المضطر معاقب لا مخاطب.

(٥). معطوف على «ثبوت» و مبين ل «ثبوت الموجب».

(٦). لما مر في كلماته «قده» مراراً من: عدم إجراء تعدد الجهة في جواز الاجتماع.

(٧). هذا جواب آخر عن الاستدلال المزبور، و حاصله: أن تعدد الجهة - على تقدير كونه مجدياً في دفع غائله اجتماع الضدين - مفقود هنا، لما عرفت

ص: ١٨٦

عدم تعددها هاهنا (١). و التكليف بما لا يطاق محال (٢) على كل حال، نعم (٣) لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الإيجاب. من كون معروض الوجوب و الحرمة هو الخروج، لوضوح أن المقدميه جهه تعليليه لوجوبه، و الغصبيه عله لحرمة، و الجهات التعليليه خارجه عن حيز الموضوع، كما تقدم سابقاً. و قد تعرضنا لهذا الجواب بقولنا: «مع انه قد تقدم سابقا ان تعدد الجهه هنا مفقود... إلخ»، و كان الأولى تقديم هذا الجواب على الجواب الأول، بأن يقال: «ان في هذا الاستدلال أولاً عدم تعدد الجهه، و ثانياً عدم إجرائه على تقدير تعددها».

(١). يعنى: الخروج المضطر إليه بسوء الاختيار، و ضمير «تعددها» راجع إلى الجهه.

(٢). هذا جواب ما أفاده المستدل من: أن التكليف بما لا يطاق ليس بمحال إذا كان بسوء الاختيار، و حاصل الجواب: أن التكليف بما لا يطاق مطلقاً و ان كان بسوء الاختيار محال، فالمراد بقوله: «على كل حال» استحاله التكليف بما لا يطاق مطلقاً و ان كان بسوء الاختيار.

(٣). هذا استدراك على عدم الفرق في استحاله التكليف بما لا يطاق بين كونه بسوء الاختيار و عدمه، و حاصله: أن الفارق بينهما هو استحقاق العقوبه إذا كان بسوء الاختيار، و عدم استحقاقها إذا لم يكن كذلك. و أما سقوط الخطاب فهو مشترك بين الصورتين، و لذا اختار المصنف كون الخروج منهيّاً عنه بالنهي السابق الساقط بحدوث الاضطرار، و عدم كونه مأموراً به.

ص: ١٨٧

ثم لا يخفى (١)

ثمره المسأله

(١). الغرض من هذا الكلام بيان الثمرات المترتبة على الأقوال المذكوره مع التنبيه على إشكال يرد على ظاهر كلام المشهور من ذهابهم إلى صحة الصلاه فى ضيق الوقت، و بطلانها فى السعه.

و حاصل الإشكال: أنهم ان بنوا على جواز اجتماع الأمر و النهى صحت الصلاه مطلقاً حتى فى سعه الوقت، و ان بنوا على الامتناع و تغليب الأمر، فكذلك.

و مع تغليب النهى أو تساوى الأمر و النهى تبطل الصلاه حتى فى ضيق الوقت.

فالتفصيل بين السعه و الضيق بالبطلان فى الأول و الصحه فى الثانى - كما عن المشهور - لا وجه له.

و لا بأس بالإشاره إلى الصور حتى يتضح حال فتوى المشهور بالصحه مع الضيق، و البطلان مع السعه، فنقول و به نستعين:

أما على القول بالجواز، ففي جميع الصور يحكم بالصحه من غير فرق بين سعه الوقت و ضيقه، و لا بين كون الاضطرار بسوء الاختيار و عدمه، و لا بين كون وقوع الصلاه فى حال الخروج و عدمه، فان البناء على جواز اجتماع الأمر و النهى يستلزم الصحه فى جميع الصور.

و أما على القول بالامتناع، فهناك صور يكون موردها ضيق الوقت.

و أما السعه، فسيأتى حكمها عند شرح كلام المصنف «قده».

الصوره الأولى: تغليب الأمر على النهى مطلقاً، و لا- ينبغى الإشكال فى صحة الصلاه فى جميع الفروض المزبوره، لأن حال الصلاه على الامتناع و ترجيح الأمر مطلقاً حالها على القول بالجواز، بل أولى منها.

ص: ١٨٨

أنه لا إشكال في صحة الصلاة مطلقاً (١) في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع (٢). و أما على القول بالامتناع، فكذلك (٣) مع الاضطرار إلى الغصب (٤) لا- بسوء الاختيار أو معه (٥) (إلى الغصب مطلقاً أو بسوء الاختيار) ولكنها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأموراً به بدون إجراء حكم المعصيه عليه (٦)،

الثانيه: تغليب الأمر في الجمله، كما إذا كان الاضطرار لا- بسوء الاختيار أو بسوئه، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج، فان الصلاة حينئذ صحيحه أيضا بناء على القول بكون الخروج مأموراً به بدون جريان حكم المعصيه عليه، إذ معه يكون مبغوضاً، و لا يصلح للمقربيه، فلا تصح الصلاة.

الثالثه: تغليب النهي على الأمر مطلقاً، و لا إشكال في البطلان حينئذ.

(١). هذا الإطلاق في مقابل الصور الآتية.

(٢). لا يخفى أن الصحه على القول بالاجتماع تكون على طبق القاعده ان لم يتم إجماع على خلافه كما ادعى.

(٣). يعنى: لا إشكال في صحة الصلاة.

(٤). هذا إشاره إلى الصوره الثانيه. و وجه الصحه عدم النهي، لسقوطه بالاضطرار لا بسوء الاختيار، فيؤثر ملاك الأمر بلا مزاحم.

(٥). يعنى: أو مع سوء الاختيار، لكن وقعت الصلاة في حال الخروج بناء على كون الخروج مأموراً به، لمصداقيته للتخلص الواجب نفسياً، أو مقدميته له.

فعلى الأول يكون الخروج واجباً نفسياً، و على الثانى يكون واجباً غيرياً. و هذا إذا لم يجر عليه حكم المعصيه، و الا كان مبغوضاً، فلا يصلح لأن يتقرب به، فتبطل الصلاة كما تقدم.

(٦). أى: الخروج. و هذا قول ابن الحاجب كما مر سابقاً.

أو مع (١) غلبه ملاك الأمر على النهي مع ضيق الوقت، أما (و أما) مع السعه (٢)

(١). الظاهر أنه معطوف على قوله: «مع الاضطرار» يعنى: أن ضيق الوقت - كالاضطرار - رافع للحرمه. و هذا إشاره إلى الصوره الثالثه المتقدمه آنفاً، فيستفاد من هذه العبارة صحه الصلاه فى المكان المغصوب بشرطين:

الأول: غلبه مصلحه الأمر على مفسده النهى، إذ مع غلبه مفسدته على مصلحه الأمر لا وجه لصحه الصلاه فى المكان الذى غصبه متعمداً.

الثانى: أن تكون الصلاه فى ضيق الوقت.

(٢). توضيحه: أن الصلاه فى المغصوب مع غلبه ملاك الأمر على ملاك النهى انما تصح فى سعه الوقت بشرطين:

أحدهما: كون الصلاه فى المغصوب ضداً للصلاه فى المباح، بتقريب:

أن كلا منهما وافٍ بالغرض الداعى إلى إيجاب الصلاه، فلا يمكن الجمع بينهما فى مقام الامتثال، لسقوط الأمر بإتيان إحداهما، و عدم بقاء المجال لإتيان الأخرى.

ثانيهما: عدم اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فنقول: ان الصلاه مع السعه فى مكان مباح مضاده للصلاه فى مكان مغصوب، و الأمر بالصلاه فى المكان المباح لا يقتضى النهى عنها فى المكان المغصوب، فلا تكون الصلاه فى المكان المغصوب منهيأ عنها حتى تبطل، فتصح.

و هذا بخلاف القول باقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده، فان الصلاه تبطل فى المكان المغصوب، لاقتضاء الأمر بالصلاه فى المباح للنهى عنها فى المغصوب، و هذا النهى الغيرى يبطلها.

و لا عكس، يعنى: أن الأمر بالصلاه فى المغصوب - بناء على عدم الاقتضاء -

ص: ١٩٠

فالصحة و عدمها مبنيان على عدم اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى (النهى) عن الضد و اقتضائه، فان (١) الصلاة فى الدار المغصوبه و ان كانت مصلحتها غالبه على ما فيها من المفسده، الا أنه لا شبهه فى أن الصلاة فى غيرها (٢) تضادها (٣) لا يقتضى النهى عنها فى المباح، إذ الأمر بالصلاه فى المباح أهم منها فى المغصوب فهو يقتضى النهى عن الصلاة فى المغصوب. بخلاف الأمر بها فى المغصوب فانه لا يقتضى النهى عن الأهم و هو الصلاة فى المباح.

و بالجمله، فعلى الامتناع و تقديم الأمر تصح الصلاة فى الضيق مطلقاً من غير فرق بين الاضطرار و غيره، و بين الخروج و البقاء، و فى السعه يبنى القول بالبطلان و عدمه على اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد و عدمه.

(١). غرضه التنبيه على وجه بطلان الصلاة فى المغصوب مع غلبه مصلحتها على ما فيها من المفسده، و كون غلبه المصلحه مقتضيه للصحة و مانعه عن تأثير المفسده المغلوبه فى البطلان. و أن وجه البطلان هو النهى الغيرى الناشئ عن الأمر بالضد و هو الصلاة فى المباح، فالفساد ناشئ عن النهى الغيرى، لا عدم المصلحه، و لذا بنى البطلان على مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد التى هى مبنيه على وجود الملاك و المصلحه فى الضد، و لم يبينه على عدم المصلحه.

و قد أشار بقوله: «و ان كانت مصلحتها غالبه» إلى اندراجها فى مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد.

(٢). أى: غير الدار المغصوبه.

(٣). يعنى: أن الصلاة فى غير المغصوب تضاد الصلاة الواقعه فى المغصوب و قد عرفت تقريب التضاد.

ص: ١٩١

بناء (١) على أنه لا يبقى مجال مع إحداهما (٢) للأخرى (٣) مع كونها (٤) أهم منها، لخلوها (٥) من (عن) المنقصة الناشئة من قبل اتحادها مع الغضب. لكنه (٦) عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزيد عليه، فالصلاة (٧) في الغضب (اختياراً) «-» في سعه الوقت صحيحه و ان لم تكن

(١). قيد للتضاد، يعنى: أن التضاد مبنى على سقوط الغرض الداعى إلى الأمر بالإتيان بأحد الفردين، و عدم بقائه حتى يكون الفرد الآخر وافياً به.

و قد عرفت آنفاً تقريب التضاد، و عدم إمكان استيفاء الغرض بهما معاً.

(٢). و هى الصلاة فى المغصوب.

(٣). و هى الصلاة فى غير المغصوب.

(٤). يعنى: مع كون الصلاة الأخرى - و هى الصلاة فى غير المغصوب - أهم من الصلاة فى المغصوب. و وجه الأهميه خلوها عن المنقصة الناشئة عن اتحادها مع الغضب، و ضمير «كونها» راجع إلى الأخرى.

(٥). هذا تعليل للأهميه، و قد عرفت تقريبها، و ضمير «خلوها» راجع إلى الأخرى، و ضمير «منها» راجع إلى إحداهما، و قد تقدم المراد بهما.

(٦). الضمير للشأن، بعد أن بنى الصحه و البطلان على مسأله اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن الضد و عدم اقتضائه، اختار عدم الاقتضاء.

(٧). هذا متفرع على ما اختاره من عدم الاقتضاء.

(-). ليست هذه الكلمه فى جملة من النسخ، و الظاهر عدم الحاجه إليها، إذ بعد فرض تماميه ملاك الأمر و غلبته على مناط النهى لا وجه لبطلان الصلاة فى المغصوب فى سعه الوقت الا النهى الغيرى، و لا فرق فى هذا النهى الملازم للأمر بين الاختيار و الاضطرار بعد فرض سعه الوقت، و إمكان الإتيان بالصلاة فى غير المغصوب، فالحق إسقاط كلمه «اختياراً» كما فى بعض النسخ.

الأمر الثاني

إشارة

: قد مر في بعض المقدمات (٢) أنه لا تعارض بين مثل

(١). لما تقدم في مبحث الضد من: أن الأمر بالشئ ء و ان لم يقتض النهى عن ضده، لكنه يقتضى عدم الأمر بالضد، فالساقط هو الأمر الفعلى دون الملاك و المحبوبيه، فلا مانع من فعل الضد العبادى بداعى الملاك من دون حاجه فى تصحيحه إلى الأمر، هذا.

ثم انه قد اتضح مما ذكره المصنف: ما يمكن أن يوجه به ما عن المشهور القائلين بالامتناع و ترجيح الأمر من صحه الصلاه فى المغصوب فى ضيق الوقت و بطلانها فى السعه، كما نبهنا عليه عند شرح قوله: «ثم لا يخفى أنه لا إشكال فى صحه الصلاه مطلقاً فى الدار المغصوبه على القول بالاجتماع».

و ملخص التوجيه: أن حكمهم بالصحة فى ضيق الوقت انما هو لأجل انحصار الصلاه فى الوقت المضيق بالفرد المتحقق فى المغصوب مع فرض تماميه ملاكها، فليس لها فرد آخر حتى يجرى فيه ما فى الفرد الواقع فى سعه الوقت من التضاد، و كونه من صغريات الأمر بالشئ ء المقتضى للنهى عن ضده.

بخلاف حكمهم بفساد الصلاه فى سعه الوقت، حيث ان لطبيعته الصلاه فرداً آخر يضاد الفرد الواقع فى المغصوب، فيندرج فى مسأله اقتضاء الأمر بالشئ ء للنهى عن الضد و عدمه، فالفرد الواقع منها فى المغصوب يصير منهاً عنه بالنهى الغيرى فيبطل.

- صغرويه الدليلين لكبرى التزاحم أو التعارض

(٢). و هى المقدمه التاسعه، و الغرض من عقد هذا الأمر هو التنبيه على نكته و هى: أن ترجيح أحد الدليلين فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس من باب

خطاب «صل» و خطاب «لا تغصب» على الامتناع (١) تعارض (٢) الدليلين بما هما دليلان حاكيان (٣) كى يقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، بل انما هو من باب تراحم المؤثرين و المقتضيين، فيقدم الغالب منهما (٤) التقييد حتى يخرج مورد الاجتماع عن حيز الدليل الآخر رأساً، كما فى مثل «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه». فان تقييد الرقبه بالايان يقتضى خروج الكافره عن موضوع الدليل الأول رأساً، و عدم اجزاء عتقها، لعدم المصلحه فيها.

بل هو من باب التراحم الذى يكون ترجيح أحد الدليلين فيه على الآخر من جهه أفوائيه مقتضيه منه مع بقاء الملاك فى الآخر مغلوباً.

و بيان آخر: ليست مسأله اجتماع الأمر و النهى من باب التعارض حتى يرجع فيها إلى مرجحات تعارض الدليلين سنداً و مضموناً و جهه، بل من باب التراحم الذى يكون مرجحه أهميه أحد المقتضيين من الآخر، كما سيأتى فى كلامه (قده).

(١). إذ بناء على الجواز لا تعارض، لتعدد الجهه الموجب لتعدد المتعلق فلا تعارض بين الدليلين. و عليه، فيكون مثل «صل و لا تغصب» أو «طف و لا- تغصب» بناء على الامتناع من صغريات التراحم، فيقدم ما هو أهم منهما على الآخر، لوجود المناط و المقتضى لتشريع الحكم فى كل منهما.

(٢). مفعول مطلق نوعى.

(٣). لأن التعارض على مذهب المصنف يكون فى ناحيه الكشف و الحكايه لا فى ناحيه المدلول.

(٤). أى: المؤثرين، فالتراحم عنده عباره عن تراحم الملاكين الداعيين إلى تشريع الحكمين، و ليس عباره عن تراحم الحكمين الفعلين فى مقام الامثال.

ص: ١٩٤

و ان كان الدليل على مقتضى الاخر أقوى من دليل مقتضاه (١). هذا (٢) فيما (إذا) أحرز الغالب منهما، و الا (٣) كان بين الخطابين تعارض، فيقدم الأقوى منهما دلالة أو سنداً، و بطريق الإثبات (٤)

(١). أى الغالب، و حاصله: أن الغالب من المقتضيين يقدم على الاخر و ان كان الاخر بحسب الدليل أقوى منه. و غرضه من ذلك عدم إعمال مرجحات الدليلين بحسب الدليلية و الكشف، و لزوم إعمال مرجح باب التزاحم، و هو أهميه الملاك.

(٢). أى: تقديم الغالب من الملاكين على الاخر انما يكون فيما إذا أحرز الغالب.

(٣). أى: و ان لم يحرز الغالب منهما كان الخطابان متعارضين، للعلم الإجمالى بكذب أحدهما فى دلالة على فعلية مؤداه، فيقدم ما هو الأقوى منهما دلالة أو سنداً.

و توضيح المقام: أن صور عدم إحراز أقوى المقتضيين ثلاثة:

إحداها: تكفل الدليلين للحكم الفعلى، و أشار إليها بقوله: «يقدم الأقوى منهما».

ثانيتها: تكفلهما للحكم الاقتضائى.

ثالثتها: تكفل أحدهما للحكم الفعلى، و الاخر للحكم الاقتضائى، و لا رابع لها كما هو واضح.

(٤). ليست قوه الدلالة معلوله لقوه المدلول، و لا- هما معلولتان لعله ثالثه حتى يندرج فى الطريق الإثباتى المصطلح، لعدم اللزوم بينهما، إذ قد يكون الأقوى دلالة أضعف مدلولاً من الدليل الذى يكون أضعف دلالة و أقوى مدلولاً.

ص: ١٩٥

يحرز به أن مدلوله (١) أقوى مقتضياً. هذا (٢) لو كان كل من الخطابين متكفلاً لحكم فعلى (للحكم الفعلى). و الا (٣) فلا بد من الأخذ بالمتكفل لذلك (٤) بل المراد بالطريق الإنى هنا: أن الأقوى لما دل مطابقه على فعليه مؤداه، فقد دل التزاماً على أقوائيه ملاكه. كما أن الدليل الأضعف كذلك، فإذا دل دليل الترجيح على حجيه أقوى الدليلين المتعارضين و عدم حجيه الاخر، فقد دل على ثبوت مدلولى الدليل الأقوى المطابقى و الالتزامى معاً. و نتيجه ذلك ثبوت أقوائيه ملاكه ظاهراً، مثلاً إذا دل دليل بالدلاله المطابقه على وجوب الصلاه، و بالالتزاميه على ملاكه، و قدم هذا الدليل لأقوائيه دلالتة على دليل حرمة الغصب، فببركه أدله ترجيح الدلاله تصير دلالة دليل وجوب الصلاه على ملاكه أقوى من دلالة دليل الغصب على ملاكه الذى هو لازم مدلوله المطابقى.

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى «الأقوى» فى قوله: «الأقوى سنداً أو دلالة».

(٢). يعنى: أن التعارض بين الدليلين الموجب للأخذ • بالأرجح منهما سنداً أو دلالة يكون فى الصورة الأولى، و هى تكفل الدليلين للحكم الفعلى، كما تقدم آنفاً.

(٣). أى: و ان لم يكن كل منهما متكفلاً للحكم الفعلى، فان كان أحدهما فعلياً و الاخر اقتضائياً، فلا بد من الأخذ بما هو متكفل للحكم الفعلى، و هذه هى ثالته الصور التى ذكرناها، و الوجه فيه واضح، إذ لا منافاه بين الحكم الفعلى و الاقتضائى. و ان كان كل منهما اقتضائياً، فالمرجع حينئذ الأصول العمليه.

(٤). أى: للحكم الفعلى منهما.

ص: ١٩٦

منهما لو كان، و الا (١) فلا محيص عن الانتهاء إلى ما تقتضيه الأصول العمليه.

ثم (٢) (انه) لا يخفى أن ترجيح أحد الدليلين و تخصيص الاخر به فى المسأله لا يوجب (٣)

(١). أى: و ان لم يكن أحدهما متكفلا- للحكم الفعلى بأن كان مدلول كل منهما حكماً اقتضائياً، فلا محيص عن الانتهاء إلى الأصول العمليه، فقوله:

«و الا فلا بد» إشاره إلى الصوره الثالثه، و قوله: «و الا فلا محيص» إشاره إلى الصوره الثانيه.

(٢). هذا هو المقصود الأصلى من عقد هذا الأمر الثانى، و الغرض منه دفع الإشكال المذى أورده فى التقريرات على الحكم بصحه الصلاه فى المغصوب مع العذر من الجهل العذرى و سائر الاعذار بناء على الامتناع و ترجيح النهى على الأمر.

تقريب الإشكال: أن ترجيح النهى عليه يقتضى عدم صحه الصلاه فى موارد العذر، لخلو الصلاه بعد تقييدها بالنهى عن المصلحه - فضلا عن الوجوب - كما هو شأن التقييد فى سائر الموارد، فان تقييد الرقبه مثلا- بالايمان يقتضى خلوّ عتق الكافره عن المصلحه، و عدم اجزاء عتقها حتى فى حال الجهل و النسيان، لخلو عتقها عن الملاك و الوجوب الناشى عنه.

(٣). هذا جواب الإشكال، و حاصله: أن ترجيح النهى على الأمر فى مسأله اجتماع الأمر و النهى ليس من باب التخصيص المصطلح الذى يوجب اختصاص الملاك و الحكم بغير مورد التخصيص، كما فى مثل «أكرم العلماء و لا تكرم شعراءهم» فان العالم الشاعر - بعد تخصيص العلماء بالشعراء - يخرج عن حيز «أكرم العلماء»

ص: ١٩٧

خروج مورد الاجتماع عن تحت الاخر رأساً (١) كما هو (٢) قضيه التقييد و التخصيص فى غيرها مما لا يحرز فيه المقتضى لكلا الحكمين، بل قضيته (٣) ليس الا خروجه فيما كان الحكم الذى هو مفاد الاخر فعلياً، و ذلك (٤) و ملاكاً و وجوباً، فلا مصلحه و لا- وجوب له. بل ترجيح أحد الدليلين فى مسأله الاجتماع على الاخر يوجب خروج الاخر عن الحكم الفعلى فقط مع بقاء ملاكه، فالصلاه فى المغضوب خرجت عن حيز الوجوب الفعلى دون ملاكه، فمصلحتها باقيه على حالها، و حينئذ يؤثر الملاك بارتفاع فعليه النهى عن الغضب بسبب عذر من الاعذار الرافعه له، إذ لا مانع من تأثير ملاك الأمر، و نتيجته ذلك صحه الصلاه فى موارد العذر.

(١). يعنى: فعليه و اقتضاء، و المراد بالاقضاء هو الملاك، و الخروج عن الفعلية و الاقتضاء معاً شأن التخصيص المصطلح، و أما التخصيص فى مسأله الاجتماع فهو الخروج عن الفعلية فقط، كما عرفت آنفاً.

(٢). أى: الخروج رأساً قضيه التقييد و التخصيص فى غير مسأله اجتماع الأمر و النهى من الموارد التى لا- يحرز فيها وجود المقتضى لكلا الحكمين اللذين هما مدلولوا الدليلين، و ضمير «غيرها» راجع إلى المسأله.

(٣). أى: قضيه ترجيح أحد الدليلين على الاخر فى مسأله الاجتماع ليس الا خروج مورد الاجتماع عن فعليه حكم أحد الدليلين فيما إذا كان مؤدى الدليل الاخر - كحرمة الغضب - فعلياً، فيكون الخروج عن الفعلية مع بقاء الملاك.

و ضمير «خروجه» راجع إلى مورد الاجتماع، و حق العبارة أن تكون هكذا «بل قضيته ليست الا خروج مورد الاجتماع عن الفعلية فيما كان الحكم الذى هو مفاد الدليل الاخر فعلياً».

(٤). تعليل لعدم كون ترجيح أحد الدليلين على الاخر فى مسأله الاجتماع

لثبوت المقتضى فى كل واحد من الحكمين فيها (١)، فإذا (٢) لم يكن المقتضى لحرمة الغضب مؤثراً لها لا اضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً لها (٣) فعلا- (٤)، كما إذا (٥) لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن واحد من الدليلين دالا على الفعلية أصلاً. مخرجاً لمورد الاجتماع عن حيز الدليل الاخر رأساً، بل عن الحكم الفعلى فقط مع بقاء ملاكه.

و حاصل التعليل: أن مسأله الاجتماع من باب التزاحم المنوط بثبوت المناط فى كل واحد من الحكمين حتى فى ظرف الاجتماع، لا من باب التعارض الذى يكون الملاك فى أحدهما فقط.

(١). أى: فى مسأله الاجتماع.

(٢). هذه ثمره الخروج عن الحكم الفعلى فقط، و ملخصها: أنه إذا لم يؤثر مفسده النهى فى الحرمة لاضطرار أو جهل أو نسيان كان المقتضى لصحة الصلاة مؤثراً و موجباً لصحتها، إذ المفروض ارتفاع مزاحمها - أعنى الحرمة الفعلى - باضطرار و نحوه.

(٣). أى: للصحة، و الأولى أبدال «لها» ب «فيها» هنا و كذا فى قوله:

«مؤثراً لها لاضطرار».

(٤). قيد لقوله: «مؤثراً» يعنى: أن الملاك المؤثر فعلا هو مصلحه الصلاة، لا مفسده الغضب.

(٥). تمثيل للمؤثر الفعلى، يعنى: أن ملاك الصحة يؤثر فى الصحة الفعلى فيما إذا منع ملاك الحرمة عن التأثير فيها، كتأثيره فى الصحة الفعلى فيما إذا لم يكن دليل الحرمة أقوى، أو لم يكن الدليلان دالين على الفعلى، بأن كانا دالين على الحكم الاقتضائى أو الإنشائى.

ص: ١٩٩

فانقدح بذلك (١) فساد الإشكال (٢) فى صحه الصلاه فى صوره الجهل أو النسيان و نحوهما (٣) فيما إذا قدم خطاب «لا تغضب» (٤) كما هو الحال (٥) فيما إذا كان الخطابان من أول الأمر (٦) متعارضين، و لم يكونا (٧)

(١). أى: بوجود المقتضى للصحه فى مورد الاجتماع، و عدم خروجه عن حيز دليل الوجوب رأساً.

(٢). الذى مر تفصيله، و حاصله: أنه مع تقديم النهى على الأمر كيف تصح الصلاه فى موارد العذر كالجهل و النسيان و نحوهما؟ إذ مع تغليب النهى على الأمر و إخراج المجمع عن حيز دليل وجوب الصلاه لا يبقى فيه ما يقتضى صحته كما هو شأن التعارض فى سائر الموارد.

(٣). كالأضطرار و الغفله.

(٤). يعنى: فيما إذا بنى على الامتناع و ترجيح النهى.

(٥). يعنى: كما أن هذا الإشكال ثابت فيما إذا كان الخطابان متعارضين لا متزاحمين، لعدم الملاك المقتضى للصحه حينئذ حتى يحكم بالصحّه فى موارد العذر.

(٦). من أول زمان التشريع، كما إذا قال: «صل و لا تصل فى المغصوب»، فان الصلاه فى المغصوب لا مصلحه لها حتى يمكن تصحيحها بالملاك. و هذا بخلاف ما بعد زمان التشريع، كما إذا بلغنا مثل: «صل و لا تصل فى المغصوب» فانه لا تنافى بينهما من زمان التشريع، بل الملاك فى كل منهما موجود، و انما التنافى يكون فى فعليه الحكمين فى مورد الاجتماع.

(٧). هذا بيان للتعارض.

ص: ٢٠٠

من باب الاجتماع أصلاً، و ذلك (١) لثبوت المقتضى فى هذا الباب (٢) كما إذا لم يقع بينهما (٣) تعارض، و لم يكونا (٤) متكفلين للحكم الفعلى فىكون (٥) وزان التخصيص فى مورد الاجتماع وزان التخصيص العقلى الناشى من جهة تقديم أحد المقتضيين و تأثيره فعلاً المختص (٦) بما

(١). بيان لفساد الإشكال المزبور، توضيحه: أن المتوهم خلط بين التعارض و التزاحم، و ما ذكره من فساد الصلاه فى موارد العذر يتجه فى التعارض، دون التزاحم الذى يكون منوطاً بوجود الملاك فى كل واحد من المتزاحمين، و مسأله الاجتماع تكون من باب التزاحم، فغلبه النهى على الأمر لا- توجب خلو الأمر عن الملاك، كما توجب خلوه عنه - بناء على التعارض - لخلو المورد فيه عن كل من الحكم الفعلى و ملاكه، فلا مصحح له أصلاً.

(٢). يعنى: باب اجتماع الأمر و النهى.

(٣). أى: بين الخطابين.

(٤). بيان للتعارض، إذ لو كانا متكفلين للحكم الفعلى وقع بينهما التعارض للعلم الإجمالى بكذب أحدهما فى حكايته.

(٥). هذا متفرع على وجود المقتضى فى كلا الدليلين الذى هو مقوم باب التزاحم، فان تقديم أحد المقتضيين على الآخر لا يرفع ملاكه، و لذا يحكم بصحة الواجب المهم العبادى مع ترك الواجب الأهم، فلو كان المهم خالياً عن الملاك لم يكن صحيحاً عند ترك الأهم، كما تقدم فى مسأله الضد.

(٦). صفه ل «تقديم» يعنى: أن هذا التقديم العقلى يختص بما إذا لم يمنع عن تأثير المقتضى الذى يقدم بحكم العقل مانع، و الا فلا يحكم العقل بتقديمه على صاحبه. ففىما نحن فيه يكون حكم العقل بتقديم ملاك النهى و تأثيره فى

ص: ٢٠١

إذا لم يمنع عن تأثيره مانع (١) المقتضى (٢) لصحة مورد الاجتماع مع الأمر (٣)، أو بدونه (٤) فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له (٥) أو عن فعليته (٦) كما مر تفصيله (٧). الحرمة الفعلية منوطاً بعدم مانع عن تأثيره، و إلا فلا يحكم بذلك، بل يؤثر ملاك الأمر حينئذ، فتصح العبادة في المغصوب مع عذر مانع عن تأثير ملاك النهي في فعلية الحرمة.

(١). يعنى: إذا منعه مانع فلا يؤثر.

(٢). صفة ل «تقديم» أيضاً، ويمكن أن يكون كل من «المختص والمقتضى» نعتاً للتخصيص، فلاحظ.

(٣). كما إذا كان العذر الاضطرار الراجع للنهي، فإذا لم يكن هناك نهى أصلاً فملاك الأمر يؤثر في فعلية الوجوب بلا مزاحم.

(٤). أى: بدون الأمر، كما فى موارد الجهل و النسيان، لكونهما رافعين لفعلية النهي، لا أصله، فلا يثبت حينئذ أمر بالصلاة، و إلا يلزم اجتماع الحكمين.

(٥). أى: للنهي كالاضطرار، فانه مانع عن تأثير المفسده المقتضيه للنهي فى أصل النهي، و بعد ارتفاع النهي يؤثر المصلحه المقتضيه للأمر فى الأمر، فالمجمع مورد للأمر الفعلى، إذ لا نهى أصلاً. و الأولى تبديل «له» ب «فيه» لتعلق «له» ب «تأثير» فلاحظ.

(٦). معطوف على «عن تأثير» يعنى: فيما كان هناك مانع عن فعلية النهي كالجهد و النسيان المانعين عن فعلية النهي، لا عن مجرد إنشائه.

(٧). فى عاشر الأمور المتقدمه على المقصود المتكفل لبيان ثمره النزاع، حيث قال فيه: «وقد انقده بذلك الفرق بين ما إذا كان دليلاً الحرمة و الوجوب»

ص: ٢٠٢

و كيف كان (١)، فلا بد في ترجيح أحد الحكمين من مرجح،

وقد

ذكروا لترجيح النهى وجوهاً

منها: أنه (٢) أقوى دلالة

، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الأمر (٣).

وقد أورد عليه (٤) متعارضين... إلى أن قال: وقد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الأصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبه... إلخ».

وجوه ترجيح النهى على الأمر:

أ - النهى أقوى دلالة من الأمر

(١). يعنى: سواء كان الخطابان في مسأله الاجتماع من باب التراحم أم التعارض لا- بد في ترجيح الأمر أو النهى من مرجح يختلف في التراحم و التعارض.

(٢). أى: النهى أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، حيث ان النهى عن طبيعه يقتضى مبعوضيتها، فيكون كل فرد من أفرادها مبعوضاً، لأنه بمعنى وجود الطبيعه الموصوفه بالمبعوضيه، و هذا الوجه منسوب إلى صاحب الإشارات.

(٣). حيث ان دلالة الأمر على الإطلاق البدلى و الاجتزاء بأى فرد من أفراد الطبيعه المأمور بها تكون بمقدمات الحكمه، و دلالة النهى على الإطلاق الشمولى تكون بدلاله نفس النهى عليه التزاماً، فدلالته على الإطلاق الشمولى - لكونها لفظيه - أقوى من دلالة الأمر على الإطلاق البدلى، لكونها بمقدمات الحكمه، فيقدم النهى عليه فى المجمع، و يحكم بفساد الصلاة فى المغصوب.

(٤). أى: على هذا الوجه، و حاصل الإيراد عليه: أن دلالة كل من الأمر

ص: ٢٠٣

بأن ذلك (١) فيه من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه. كدلاله الأمر على الاجتزاء بأي فرد كان.

و قد أورد عليه (٢) بأنه لو كان العموم المستفاد من النهى بالإطلاق بمقدمات الحكمه و غير (٣) مستند إلى دلالة عليه (٤) بالالتزام لكان استعمال و النهى على العموم الشمولى و البدلى تكون بمقدمات الحكمه، فهما متساويان فى الدلاله على العموم، و ذلك لأن العموم المستفاد من النهى انما يكون من جهة إطلاق متعلقه الثابت بمقدمات الحكمه، إذ لو كان المتعلق مقيداً بقيد من زمان أو زمانى كان على المتكلم بيانه، فلما كانت دلالة كل من الأمر و النهى على العموم بمعونه مقدمات الحكمه بلا فرق بينهما الا من جهة شموليه العموم فى النهى، و بدليته فى الأمر كما تقدم توضيحه آنفاً، و هذا لا يوجب أفوائيه النهى من الأمر فلا وجه لتقديم النهى عليه.

(١). يعنى: انتفاء جميع الافراد فى النهى من جهة إطلاق متعلقه بقريته الحكمه.

(٢). يعنى: و قد أورد على هذا الإيراد بما حاصله: أن دلالة النهى على العموم انما تكون من نفس النهى، إذ لو كانت من مقدمات الحكمه لزم أن يكون استعمال «لا- تغضب» فى خصوص فرد من أفراده على نحو الحقيقه، لما تقرر فى محله: من أن إطلاق المطلق و إرادته فرد من أفراده يكون على نحو الحقيقه مع أن إطلاق «لا تغضب» على فرد خاص من أفراده يكون مجازاً.

(٣). معطوف على الإطلاق.

(٤). أى: دلالة النهى على العموم، و المراد بقوله: «بالالتزام» أن دلالة على العموم تكون بالدلاله الالتزاميه، لأنه يدل على ترك الطبيعه بالدلاله المطابقه و لما كانت الطبيعه متحققه فى جميع الافراد، و هى لا تترك الا بترك جميعها، فيدل على ترك العموم أى جميع الافراد بالالتزام.

ص: ٢٠٤

مثل «لا تغضب» فى بعض أفراد الغضب حقيقه (١)، و هذا (٢) واضح الفساد.

فيكون (٣) دلالتة (٤) على العموم من جهة أن وقوع الطبيعه فى حيز النفي أو النهى يقتضى عقلا- سريان الحكم إلى جميع الافراد، ضروره (٥) عدم الانتهاء عنها أو انتفائها (٦) الا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه (٧).

(١). لما ثبت فى محله من أن استعمال المطلق فى المقيد يكون على نحو الحقيقه.

(٢). أى: كون استعمال «لا تغضب» فى بعض الافراد حقيقه واضح الفساد، لأن الظاهر المتبادر من اللفظ عرفاً هو الإطلاق و عدم الخصوصيه، فلا بد أن يكون الاستعمال فيها مجازاً.

(٣). هذه نتيجته إبطال كون العموم مستنداً إلى مقدمات الحكمه.

و ملخص هذا التفريع: دلالة النهى على العموم التزاماً، توضيحه: أن لازم وقوع الطبيعه فى حيز النفي أو النهى الدال على مبغوضيه وجودها هو سريان الحكم إلى جميع أفراد الطبيعه، لتوقف ترك الطبيعه على ترك جميع أفرادها، فالنهي بالالتزام العقلى يدل على الاستيعاب. و على هذا، فأقوائيه دلالة النهى على العموم الاستغراقى من دلالة النهى على العموم البدلى فى محلها.

(٤). أى: النهى.

(٥). تعليل لسريان الحكم إلى جميع الافراد، و قد عرفت توضيحه آنفا.

(٦). هذا الضمير و ضمير «عنها» راجعان إلى الطبيعه. و المراد بالانتهاء تعلق النهى بالطبيعه كقوله: «لا تغضب» و المراد بالانتهاء تعلق النفي بها كقوله:

«لا غضب».

(٧). الضمير راجع إلى «الجميع»، أى جميع الافراد.

ص: ٢٠٥

قلت: دلالتهما (١) على العموم والاستيعاب ظاهراً مما لا ينكر، لكنه (٢)

(١). أى: النفي و النهى، و غرضه تأييد الإيراد الأول، و هو: كون النهى كالأمر فى كون العموم فيهما مستنداً إلى مقدمات الحكمه.

و محصل ما أفاده (قده): أن النفي و النهى و ان كانا دالين على العموم بلا كلام، الا أن استفاده العموم منوطه بكل من حكم العقل و مقدمات الحكمه، توضيحه:

أن أداء العموم لا- تدل على استيعاب جميع أفراد طبيعه المطلقه الا إذا أريد بها الإطلاق، و لما لم يكن نفس متلوّ أداء العموم دالا على هذا الإطلاق، فلا بد فى إثباته من التشبث بمقدمات الحكمه، مثلا إذا ورد «لا تغضب» لا يمكن الحكم بحرمة جميع أفراد طبيعه الغضب إلا- بعد إثبات الإطلاق لهذه الطبيعه، و من المعلوم أن المتكفل له هو مقدمات الحكمه، فيها نحكم بأن المراد به الطبيعه المطلقه، إذ لو كان المراد به الطبيعه المقيده بزمان كيوم الجمع أو زمانى كالفقر و الغنى و السفر و الحضر و غيرها من الحالات و الطوارئ كان على المتكلم بيانه.

و الحاصل: أن الحكم بحرمة جميع أفراد الغضب منوط بإطلاق متلوّ أداء العموم، و قد عرفت توقفه على مقدمات الحكمه، و بعد جريانها فيه يكون المنفى أو المنهى عنه الطبيعه غير المقيده، و من المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم استيعاب جميع أفراد طبيعه فى كل زمان و حال، فاستفاده العموم لجميع الافراد منوطه أولا بإطلاق متلوّ أداء العموم، و ثانياً بحكم العقل المتقدم، فلو لم تكن الطبيعه مطلقه بأن كانت مهمله أو مقيده لا يدل النفي و النهى على استيعاب جميع أفرادها، بل بعضها الذى أريد منها، كما لا يخفى.

(٢). الضمير للشأن، و غرضه من هذه العبارة: دفع المنافاه بين وضع النفي

ص: ٢٠٦

من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك (١) إنما هو بحسب ما يراد من متعلقهما، فيختلف (٢) سعه و ضيقاً، فلا يكاد يدل على استيعاب جميع الافراد الا إذا أريد منه (٣) الطبيعه مطلقه و بلا- قيد، و لا يكاد يستظهر ذلك (٤) مع عدم دلالتة (٥) عليه بالخصوص الا- بالإطلاق و قرينه الحكمه بحيث لو لم يكن هناك قرينتها (٦) بأن يكون الإطلاق و النهى للعموم، و بين احتياج استيعاب جميع الافراد إلى إطلاق متعلقهما المنوط بمقدمات الحكمه.

وجه عدم التنافى: أن الموضوع له فى النفى و النهى نفس العموم فى الجمله، و أما سعه دائرته و ضيقها فتتبعان المتعلق من حيث الإطلاق و التقييد و الإهمال كما عرفت مفصلاً.

(١). أى: العموم الاستيعابى، و ضمير «منهما» راجع إلى النفى و النهى.

(٢). أى: العموم سعه و ضيقاً، فلا يكاد يدل العموم على استيعاب جميع الافراد.

(٣). أى: المتعلق.

(٤). أى: إطلاق الطبيعه التى تعلق بها النفى و النهى.

(٥). يعنى: مع عدم دلالة المتعلق على الإطلاق الا بقرينه الحكمه، و الأولى إسقاط ضمير «دلالته».

(٦). أى: قرينه الحكمه، و قوله: «بأن يكون الإطلاق» بيان لمورد عدم قرينه الحكمه، إذ من شرائط جريان قرينه الحكمه كون المتكلم فى مقام البيان.

ص: ٢٠٧

فى غير مقام البيان لم يكمد استفاد استيعاب أفراد الطبيعه (١)، و ذلك (٢) لا ينافى دلالتهما (٣) على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق، إذ الفرض عدم الدلاله على أنه (٤) المقيد أو المطلق.

اللهم الا أن يقال (٥):

(١). أى: الطبيعه المطلقه و بلا قيد، فان استيعاب أفرادها موقوف على إطلاقها المنوط بجريان مقدمات الحكمه فيها.

(٢). يعنى: و عدم استظهار إطلاق الطبيعه الا- من مقدمات الحكمه لا ينافى دلالة النفى و النهى على استيعاب أفراد ما يراد من المتعلق.

و ملخصه: أن توقف استيعاب جميع أفراد الطبيعه المطلقه على إثبات إطلاقها بمقدمات الحكمه لا- ينافى وضع النفى و النهى للعموم. وجه عدم المنافاه: أنهما وضعا لاستيعاب ما أريد من متعلقهما سواء كان مطلقاً أم مقيداً أم مهملاً، كما تقدم آنفاً، فإطلاق المتعلق كتقيده و إهماله أجنبي عن وضع النفى و النهى للاستيعاب الذى هو من الأمور الإضافيه المختلفه سعه و ضيقاً باختلاف المتعلق.

فالتتيجه: أن النفى و النهى يدلان وضعاً على الاستيعاب فى الجملة، و لكن الأمر لا يدل على العموم البدلى الا بمقدمات الحكمه.

(٣). أى: النفى و النهى، و قد أوضحنا عدم المنافاه بقولنا: «وجه عدم المنافاه... إلخ».

(٤). يعنى: إذ المفروض عدم دلالة النفى و النهى على أن ما يراد من المتعلق هو المقيد أو المطلق.

(٥). غرضه «قده» إبداء احتمال عدم الحاجه إلى مقدمات الحكمه فى إثبات إطلاق المتعلق، و كفايه نفس النفى و النهى فى ذلك، بأن يقال: انهما يدلان

ص: ٢٠٨

ان فى دلالتهما (١) على الاستيعاب كفايه و دلالة على أن المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما يدعى ذلك (٢) فى مثل «كل رجل، و أن (٣) (فان) مثل لفظه «كل» تدل على استيعاب جميع أفراد الرجل من غير حاجة إلى ملاحظه إطلاق مدخوله و قرينه الحكمة، بل يكفى إرادته ما هو معناه من (٤) الطبيعه المهملة و لا بشرط فى دلالتها (٥) على الاستيعاب، و ان (٦) كان على كلا الأمرين، و هما: الاستيعاب، و إطلاق المتعلق.

أما الأول، فلكون النفى و النهى موضوعين له.

و أما الثانى، فلان أسماء الأجناس موضوعه للطبائع المهملة و بلا شرط، فإذا ورد عليها ما يدل على العموم فلا محاله يراد بسببه جميع أفرادها.

(١). أى: النفى و النهى.

(٢). يعنى: كفايه الدلالة على الاستيعاب فى إرادته الإطلاق من المتعلق فى مثل «كل» الدال على العموم، فإذا دخل على اسم جنس ك «رجل» تكون دلالتها على العموم قرينه على إرادته جميع أفراد طبيعه الرجل.

(٣). معطوف على «أن» فى قوله: «ان المراد».

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «معناه» راجع إلى «مدخوله».

(٥). أى: فى دلالة مثل «كل رجل على الاستيعاب، و كلمة «فى» متعلقه بقوله: «يكفى» يعنى: بل يكفى فى دلالة مثل «كل رجل على الاستيعاب إرادته معنى المدخول و هو الطبيعه المهملة.

(٦). هذا تعريض بما أورده المورد الثانى من: أن العموم لو استفيد من مقدمات

ص: ٢٠٩

لا يلزم مجاز أصلاً (١) لو أريد منه خاص بالقرينه، لا فيه (٢)، لدلالته (٣) على استيعاب أفراد ما يراد من المدخول، و لا فيه (٤) إذا كان بنحو تعدد الدال و المدلول (٥)، لعدم (٦) الحكمة كان استعمال «لا تغصب» في بعض أفراده حقيقه، و ان استفيد من نفس النهى كان مجازاً.

و حاصل التعريض: أن المجاز لا- يلزم - و ان استند العموم إلى نفس النهى - بشرط أن تكون إرادته الخاص بالقرينه، كما في «أكرم العلماء العدول» فان إرادته خصوص العالم العادل من العلماء بقرينه العدول لا تكون بنحو المجاز لتعدد الدال و المدلول، حيث ان كلاً من العلماء و العدول قد استعمل في معناه الحقيقى، فلا يلزم مجاز، لا فى أداء العموم، حيث انها مستعمله فى عموم ما أريد من المتعلق، و لا فى متلوها، لاستعماله فى معناه الحقيقى، و هو الطبيعه المهمله كما مر.

(١). يعنى: لا فى الأداء و لا فى متلوها كما عرفت.

(٢). أى: فى مثل كل، و ضمير «منه» راجع إلى المدخول.

(٣). الضمير راجع إلى «مثل كل»، و هذا تعليل لعدم لزوم المجاز فيه، و حاصله: ما تقدم من أن أداء العموم مستعمله فيما وضعت هى له من استيعاب ما يراد من المدخول.

(٤). أى: المدخول، و هذا و قوله: «لا فيه» بيان لقوله: «أصلاً».

(٥). كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه»، فان المراد هى الرقبه المؤمنه، و مع ذلك لا يلزم مجاز أصلاً، لتعدد الدال و المدلول.

(٦). تعليل لعدم لزوم المجاز فى المدخول، و ضمير «استعماله» راجع إلى المدخول، و تقريبه واضح.

ص: ٢١٠

استعماله الا فيما وضع له، و الخصوصيه مستفاده من دال آخر، فتدبر (١).

و منها (٢): أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه.

و قد أورد عليه في القوانين بأنه (٣)

(١). لعله إشاره إلى عدم تسليم ما ذكره بقوله: «اللهم الا أن يقال... إلخ».

أو إلى الإشكال في إلحاق النفي و النهي بلفظ «كل».

ب - أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه

(٢). أى: و من وجوه ترجيح النهي على الأمر: أن دفع المفسده أولى من جلب المنفعه، بيانه: أن النهي عن الغضب يكشف عن المفسده فيه، و الأمر بالصلاه يكشف عن المصلحه فيها، و دفع المفسده أولى من جلب المصلحه، فهذه الأولويه ترجح النهي على الأمر. و عليه، فترك الصلاه دعاً لمفسده الغضب أولى من فعلها جلباً لمنفعتها، فلا بد من ترك الصلاه في المغصوب، الا أن دفع مفسده الغضب أولى من جلب مصلحه الصلاه.

(٣). ملخص الإيراد: أنه لا كليه لألولويه دفع المفسده من جلب المصلحه، إذ لو كان هناك واجب معين لا بدل له بحيث انحصر في فرد، فان في ترك هذا الواجب أيضا مفسده كفعل المحرمات، و حينئذ فيدور الأمر بين المفسدتين فعل الغضب و مفسده ترك الصلاه، فلا بد من ملاحظه الأهم منهما، و بما أن مفسده ترك الصلاه أهم، فتقدم، فلا بد من فعل الصلاه و هو معنى تقديم الأمر على النهي.

نعم لا مفسده في ترك الواجب المخير شرعاً كخصال الكفار إذا أتى ببعض

ص: ٢١١

مطلقاً ممنوع، لأن (١) «-» في ترك الواجب أيضاً مفسده إذا تعين.

و لا يخفى ما فيه (٢)، فان الواجب و لو كان معيناً ليس الا لأجل أن في فعله مصلحه يلزم استيفاؤها من دون أن يكون في تركه مفسده، كما أن الحرام ليس الا لأجل المفسده في فعله بلا مصلحه في تركه. الأبدال، فانه لا مفسده في ترك الصوم إذا أطمع ستين مسكيناً، أو عقلاً كأفراد الطبيعه المأمور بها، فإذا أتى بالصلاه في المسجد، فلا مفسده في ترك الصلاه في الدار مثلاً.

(١). تعليل للمنع، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «إذ لو كان هناك... إلخ».

(٢). هذا إشكال على ما في القوانين، و حاصله: أنه لا تترتب المفسده الا على فعل الحرام، لأن مقتضى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد في متعلقاتها هو ترتب المفسده على فعل الحرام، و المصلحه على فعل الواجب، فلا مفسده في ترك الواجب، بل في فعله المصلحه، و تركه يوجب فوات المصلحه اللازم

(-). لا- يخفى أن التعليل لا ينطبق على المعلل، إذ المدعى منع الإطلاق، فتعليله بما فيه خروج موضوعي عن أصل القاعده غير ملائم له.

توضيحه: أن منع الإطلاق انما يكون في مورد وجود المصلحه و المفسده حتى يكون مندرجاً في موضوع القاعده، و خارجاً عن حكمها، و هو أولويه ترك المفسده من جلب المصلحه من باب تقديم أحد المتراحمين على الآخر.

و أما إذا كان هناك مفسدتان، فذلك خارج عن أصل هذه القاعده، لا عن إطلاقها، إذ المفروض وجود مفسدتين إحداهما في ترك الواجب، و الأخرى في فعل الحرام. فتعليل عدم إطلاق القاعده بما يخرجها عن موضوعها عليل.

ص: ٢١٢

و لكن يرد عليه (١): أن الأولويه مطلقاً (٢) ممنوعه، بل ربما يكون العكس أولى، كما يشهد به (٣) مقايسه فعل بعض المحرمات مع ترك بعض الواجبات خصوصاً مثل الصلاه و ما يتلو تلوها (٤). استيفائها، لا- الوقوع في المفسده، كما أنه لا مصلحه في ترك الحرام، بل في فعله المفسده، ففعله يوجب الوقوع في المفسده اللازم اجتنابها. و عليه، فلا- يدور الأمر في الواجب و الحرام بين المفسدتين حتى يخرج المقام عن قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه، بل ما نحن فيه من صغرياتها.

(١). أى: على أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه. و لا- يخفى أن المصنف بعد دفع إيراد المحقق القمى (ره) أورد على المرجح المزبور بوجه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أن الأولويه مطلقاً... إلخ»، و حاصله:

منع كليه الكبرى، لعدم الدليل على أولويه دفع المفسده مطلقاً من جلب المنفعه بعد وضوح اختلاف المصالح و المفسد الداعيه إلى تشريع الأحكام قوه و ضعفاً، إذ رب واجب تكون مصلحته في غايه القوه، و حرام تكون مفسدته في كمال الضعف، فلا شبهه حينئذ في تقدم الواجب على الحرام عند الدوران بينهما كما ستعرف.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد حتى فى صورته أقوائيه مصلحه الواجب - كالصلاه - من مفسده الحرام كالنظر إلى الأجنبيه، بل الأولويه المزبوره مختصه بما إذا كانت المفسده أقوى من المصلحه.

(٣). يعنى: يشهد بكون العكس أولى مقايسه فعل بعض المحرمات - كالتصرف فى مال الغير بدون اذنه - مع ترك بعض الواجبات كإنقاذ غريق أو إطفاء حريق فان من المعلوم أقوائيه مصلحه هذين الواجبين من مفسده الغصب.

(٤). أى: الصلاه كالحج و الصوم و غيرهما مما بنى عليه الإسلام، فان مصلحه

ص: ٢١٣

و لو سلم (١)، فهو أجنبي (Z) عن المقام، فانه (٢) فيما إذا دار بين الواجب و الحرام «-». الصلاه مثلا أقوى من مفسده النظر إلى الأجنبيه، كما عرفت.

(١). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم كبرويه قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه - نمنع صغرويه المقام لها، و ذلك لأن موردها التخيير بعد عدم الأخذ بالترجيح، مثل ما لو دار الأمر بين وجوب شىء فى الشريعة و حرمة كصلاه الجمععه إذا فرض دوران حكمها بين الوجوب و الحرمة، فان الحكم فيها - بعد عدم إمكان ترجيح أحد الحكمين - هو التخيير. و هذا بخلاف المقام، فانه - بعد عدم إمكان الترجيح - لا يرجع إلى التخيير، بل يرجع إلى الأصل العملى، كما فى العامين من وجه.

(٢). أى: ما ذكر من أولويه دفع المفسده من جلب المنفعه. و هذا ثانى الوجوه، و هو موافق لما فى تقارير شيخنا الأعظم (قده).

و بالجملة: فمورد هذه القاعده ترجيح المأمور، و المقام ترجيح الأمر، إذ لا دوران عنده بعد الكسر و الانكسار، فلا وجود عنده الا لإحداهما من المصلحه أو المفسده، فلا دوران بينهما حتى يحكم العقل بأولويه دفع المفسده من جلب المنفعه.

(-). لكن علل المصنف فى الحاشيه التى نقلناها آنفاً أجنبيه أولويه دفع -

(Z). فان الترجيح به انما يناسب ترجيح المكلف و اختياره للفعل أو الترك بما هو أوفق بغرضه، لا المقام و هو جعل الأحكام، فان المرجح هناك ليس الا حسنها و قبحها العقلان، لا موافقه الأغراض و مخالفتها، كما لا يخفى، تأمل تعرف.

ص: ٢١٤

و لو سلم (١)، فانما يجدى فيما لو حصل القطع.

و لو سلم أنه (٢)

(١). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أن هذه القاعده بعد تسليمها انما تجدى فيما إذا حصل القطع بالأولويه. و ذلك ممنوع، لأن غايه ما يحصل هو الظن بها، و ذلك لا يجدى، لأن الأصل عدم اعتباره.

(٢). هذا رابع الوجوه، و حاصله: أنه لو سلم أن دفع المفسده أولى من جلب المصلحه يجدى و ان لم يحصل العلم به، و قلنا بكفايه الظن بالأولويه فى ترجيح النهى على الأمر، فذلك يختص بما إذا لم تجر فيه أصاله البراءه أو الاشتغال، كما فى دوران الأمر بين المحذورين، فانه لا يجرى فيه أصل البراءه، للعلم بالإلزام المانع عن شمول أدله البراءه له، و لا أصل الاشتغال، لعدم أثر له مع عدم القدره على الموافقه القطعيه بالفعل أو الترك، فلا- محاله يكون مخيراً عقلاً- بينهما. و هذا بخلاف المقام، لإمكان جريان أصل البراءه فى حرمه المجمع، و إحراز صحته ببركه الأصل، حتى على القول بمرجعيه الاشتغال عند الشك فى المفسده من جلب المنفعه عن المقام بما حاصله: أن الأولويه انما هى بالإضافه إلى المكلف فى مقام اختيار الفعل أو الترك، فانه يدفع المفسده عن نفسه، و يجلب المنفعه إليها. و أما فى مقام جعل الأحكام، فليس هناك مقام جلب المنفعه و لا دفع المفسده، بل المرجح لأحدهما غلبه حسن الفعل على قبحه، أو العكس، هذا.

و علل المصنف أجنبيه القاعده عن المقام فى فوائده ب: أنه لا-ه ه لله لله دوران فى محل الكلام، و وجهه: أن استيفاء كلا الغرضين ممكن هنا بالصلاه فى غير الغصب، و ترك الغصب بجميع أفراده، فله التحرز عن المفسده مطلقاً مع جلب المنفعه.

ص: ٢١٥

يجدى و لو لم يحصل (١)، فانما يجدى (يجرى) فيما لا يكون هناك مجال لأصالة البراءة أو الاشتغال، كما (٢) فى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيينيين (٣)، لا- فيما تجرى، كما فى محل الاجتماع (٤)، أجزاء المركب الارتباطى و شرائطه، إذ ليست شرطيه الإباحه على حذو شرطيه غيرها، لكون الإباحه شرطاً تزامنياً، و من المعلوم توقف التزاحم على تنجز التكليف، فما لم يعلم بفعليه النهى - كما فى المقام - لا تكون الحرمة مانعه، لعدم منافاتها لقصد القربه، فمع ارتفاع فعليه النهى تصح الصلاه واقعاً، لخلوها عن المانع حقيقه. و هذا بخلاف مشكوك الجزئيه و الشرطيه فى غير الإباحه، كالشك فى جزئيه الاستعاذه، أو شرطيه تمام مكان المصلى، فانه إذا جرت فيها البراءه حكم بصحة الصلاه ظاهراً لا واقعاً، إذ مع ثبوت الجزئيه و الشرطيه لا تصح الصلاه واقعاً، و لذا قيل بالاشتغال فى المركب الارتباطى، للشك فى براءه الذمه بالفاقد.

(١). أى: القطع بالأولويه.

(٢). هذا مورد لعدم المجال للبراءه أو الاشتغال.

(٣). كالمراه المردده بين من يجب وطؤها و يحرم لأجل الحلف، فان كلا- من الوجوب و الحرمة تعيينى، و لا- تجرى أصاله البراءه، للعلم بالإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة. و لا- الاشتغال، لتعذر الموافقه القطعيه بالفعل، فلا أثر للاشتغال العقلى، بل العقل حاكم بالتخير بين الفعل و الترك الا إذا كان أحدهما محتمل الأهميه، فيقدم عقلا على الاخر.

(٤). إذ لا مانع عن جريان البراءه فى الحرمة، و لا يعارضها أصاله عدم الوجوب، لأنه ثابت قطعاً، لكنه تخيراً بحكم العقل به بين أفراد طبيعى الصلاه، إذ مورد البحث وجود المندوحه، فللمكلف اختيار فرد آخر، و مع جريان البراءه عن الحرمة يحكم بصحة الصلاه.

ص: ٢١٦

لأصالة البراءة عن حرمة، فيحكم (١) بصحته و لو قيل بقاعده الاشتغال في الشك في الاجزاء و الشرائط (٢)، فانه (٣)

نعم إذا لم يكن له مندوحوه و انحصر مكان الصلاة في المغضوب اندرج في كبرى دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة التعيين، و لا تجرى البراءة في الحرمة، للعلم بالالتزام المانع عن جريانها، كما عرفت في مثال المرأه المردد و طؤها بين الوجوب و الحرمة.

(١). هذا الحكم الوضعي - أعنى الصحة - مترتب على جريان البراءة عن حرمة الغضب، لما عرفت من إناطه مانعيه الغضب بفعليه حرمة، فمع عدم ثبوت فعليتها لا مانعيه واقعاً. و ضميراً «حرمة، بصحته» راجعان إلى محل الاجتماع.

(٢). غرضه: إبداء الفرق بين مورد اجتماع الأمر و النهي، و بين الشك في الجزئية و الشرطية، و أن جريان قاعده الاشتغال في الشك فيهما لا يستلزم جريانها في مورد الاجتماع و الشك في فعلية الحكم.

توضيح وجه الفرق: أن الصحة الثابتة بأصل البراءة في الشك في الجزئية و الشرطية ظاهريه، لأنه - على فرض ثبوتها واقعاً - يكون الفاقد لهما بمقتضى الارتباطية فاسداً واقعاً. و هذا بخلاف مانعيه الغضب، حيث انها مترتبة على فعلية حرمة، فإذا جرت البراءة في نفي فعليتها انتفت المانعيه حقيقه، و صحت الصلاة واقعاً، كما هو قضيه كل ما يكون دخله في الأمور به من باب التزاحم، فالصحة فيه واقعيه، و في الشك في الجزئية و الشرطية ظاهريه، و لذا بنى غير واحد في الأقل و الأكثر الارتباطي على الاشتغال.

(٣). تعليل لقوله: «فيحكم بصحته»، يعنى: أنه لا- مانع من صحة مورد اجتماع الأمر و النهي الا الحرمة المنافية للتقرب به، فإذا انتفت الحرمة صلح المجمع للمقربيه.

ص: ٢١٧

لا مانع عقلا الا فعلية الحرمة المرفوعة عقلا و نقلا بأصالة البراءة عنها (١).

نعم (٢) لو قيل (Z) بأن المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره فى المبعوضيه

(١). أى: عن فعلية الحرمة، فإن أدله البراءة عقلها و نقلها تجرى فيها بلا مانع، و بها يحرز خلؤ المجمع عن المانع واقعاً، لما عرفت من تقوم مانعيه باب التزامه بتنجز التكليف، فبارتفاعه ترتفع المانعيه واقعاً.

(٢). هذا استدراك على قوله: «لا فيما تجرى كما فى محل الاجتماع... إلخ» و حاصله: أنه بناء على تأثير المفسده الغالبه الواقعيه فى فعلية المبعوضيه المانعه عن إمكان التقرب بالمجمع و ان لم تحرز غلبتها، بأن فرض كون الغلبه -

(Z). كما هو غير بعيد كله بتقريب: أن إحراز المفسده و العلم بالحرمة الذاتيه كاف فى تأثيرها بما لها من المرتبه، و لا يتوقف تأثيرها كذلك على إحرازها بمرتبها، و لذا كان العلم بمجرد حرمة شىء موجباً لتنجز حرمة على ما هى عليه من المرتبه و لو كانت فى أقوى مراتبها، و لاستحقاق العقوبه الشديده على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى، هذا، لكنه انما يكون إذا لم يحرز أيضا ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبعوضيه. و أما معه فيكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحه أو مفسده مما لا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و حينئذ يمكن أن يقال بصحته عباده لو أتى به بداعى الأمر المتعلق بما عليه من الطبيعه بناء على عدم اعتبار أزيد من إتيان العمل قريبا فى العباده، و امثالاً للأمر بالطبيعه، و عدم اعتبار كونه ذاتاً راجحاً، كيف و يمكن أن لا يكون جلّ العبادات ذاتاً راجحاً، بل انما يكون كذلك فيما إذا أتى بها على نحو قريبي.

نعم المعتبر فى صحه العباده انما هو أن لا يقع منه مبعوضاً عليه، كما لا يخفى، و قولنا: «فتأمل» إشاره إلى ذلك.

ص: ٢١٨

و لو لم تكن (الغلبه) بمحرزه، فأصالة البراءه غير جاريه (١) (غير مجديه) بل كانت أصاله الاشتغال بالواجب لو كان عباده محكمه و لو قيل بأصاله البراءه فى الاجزاء و الشرائط، لعدم (٢) «-» تأتى قصد القربه بوجودها الواقعى لا العلمى مؤثره فى فعليه مبعوضيه المجمع لا مجال للبراءه لعدم إحراز موضوعها - و هو عدم البيان -، ضروره أن العلم بالمفسده على تقدير غلبتها صالح للبيانيه، فالاحتمال هنا منجز. و هذا نظير منجزيه الاحتمال المقرون بالعلم الإجمالى فى صلاحيته للبيانيه.

و عليه، فأصاله الاشتغال هنا محكمه لو كان الواجب عباده، للشك فى الفراغ الذى يرجع فيه إلى قاعده الاشتغال و لو قيل بأصاله البراءه فى الاجزاء و الشرائط.

(١). لانتفاء موضوعه و هو عدم البيان بناء على بيانيه العلم بالمفسده.

(٢). تعليل لجريان قاعده الاشتغال، توضيحه: أن الشك فى صحه الصلاه الواقعه فى المغصوب مسبب عن الشك فى غلبه كل من المصلحه أو المفسده على الأخرى فى نظر الشارع، و هذا المقدار من الشك كاف فى عدم تمشى قصد القربه منه، و ذلك لأن أحد طرفى هذا الشك احتمال غلبه المفسده، و مع هذا الاحتمال كيف يتمشى منه قصد القربه. و حينئذ فلا تجرى البراءه، فيجرى الاشتغال، و ذلك يكشف عن فساد الصلاه.

و بعباره أوضح: الشك فى صحه الصلاه مسبب عن الشك فى غلبه المصلحه أو المفسده، و مع الشك فى السبب يجرى الأصل فيه دون المسبب، فالأصل

(-). لا يخفى أن هذا لا يصلح لأن يكون تعليلا لجريان قاعده الاشتغال، لأنه مع عدم إمكان التقرب يقطع بفساد الصلاه، لا أنه يشك فيها حتى تجرى قاعده الاشتغال.

مع الشك في المبعوضيه «-» فتأمل (١). عدم غلبه المصلحه، فيحتمل حينئذ غلبه المفسده. و هذا الاحتمال يمنع عن تمشى قصد القربه منه، فيحكم بفساد صلاته.

(١). قد ذكر المصنف (قده) في الحاشيه التي نقلناها آنفاً وجه التأمل، و حاصله: أن هذا القول و ان لم يكن في نفسه بعيداً كما يشهد به أن العلم بالحرمه يوجب تنجزها بما لها من المرتبه الشديده، و لذا يستحق العقوبه على تلك المرتبه و ان لم تعلم، لكنه لا ينفع مع إحراز المصلحه التي يحتمل مزاحمتها للمفسده و غلبتها عليها، إذ حينئذ يكون الفعل كما إذا لم يحرز أنه ذو مصلحه أو ذو مفسده، فلا يستقل العقل بحسنه أو قبحه، و لا مانع من التقرب به، هذا.

و بيان أوضح: إحراز الحرمة الذاتية بإحراز المفسده إحراز للمقتضى، و من المعلوم أنه لا يؤثر الا مع عدم المانع، و المفروض إحراز الوجوب الذاتى بإحراز المصلحه المقتضيه له، و هو مانع عن تأثير المفسده.

(-). لا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) قد أورد على قاعده أولويه دفع المفسده من جلب المصلحه بوجهين:

الأول: ما تقدم من أنه لا مسرح لهذه القاعده الا في مورد يحكم فيه بالتخير بعد عدم الأخذ بالترجيح... إلخ.

الثانى: أن من الظاهر أن القاعده المذكوره انما يؤخذ بها فيما إذا كانت المفسده و المصلحه متساويتين فى ترتبهما على الفعل و الترك، و ليس كذلك فيما نحن بصدده، فان الوجوب المفروض فى المقام مما يحصل المصلحه فيه بإتيان فرد آخر من الطبيعه الواجبه، بخلاف الحرمة، فانها عينيه لا بدل لها.

ص: ٢٢٠

، فانه يقتضى ترجيح جانب الحرمة على جانب الوجوب كحرمة الصلاة (٢) فى أيام الاستظهار (٣)، و عدم (٤) جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

ج - الاستقراء

(١). أى: و من الوجوه المرجحة للنهى على الأمر: الاستقراء، و تقريبه:

أنه يظهر من تتبع كثير من موارد اجتماع الأمر و النهى: أن الشارع رجح النهى على الأمر، و راعى جانب النهى دونه، و هذا كاشف عن تقدم النهى على الأمر فى كل مورد.

(٢). هذا أحد تلك الموارد التى يدور الأمر فيها بين الوجوب و الحرمة.

(٣). و هى فى ذات العادة الأيام التى ترى فيها الدم بعد أيام العادة، فانها تستظهر فيها بترك الصلاة إلى العشرة، فان انقطع عليها الدم، فالمجموع حيض، و الا فخصوص أيام العادة حيض، و ما زاد عليها استحاضه.

و فى المبتدئه أول رؤيه الدم، فانها تستظهر إلى ثلاثه أيام، فان لم ينقطع فيها الدم حكم بكونه حيضاً، و الا فهو استحاضه. ثم ان ترجيح النهى على الأمر فى أيام الاستظهار واضح، حيث انه يحتمل كل من الحيض و الاستحاضه، فتحرم الصلاة على الأول، و تجب على الثانى، و الشارع قدم الحرمة على الوجوب.

(٤). معطوف على «حرمة» و هذا مورد ثان من موارد الاستقراء.

و بيانه: أن حكم الشارع بعدم جواز الوضوء من الإناءين اللذين اشتبه طاهرهما بمتنجسهما مع وجوب الوضوء بالماء الطاهر يكشف عن تقدم النهى على الأمر فى جميع الموارد.

و فيه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقراء (١) ما لم يفد القطع (٢).

و لو سلم (٣)، فهو لا يكاد يثبت بهذا المقدار (٤).

و لو سلم (٥)، فليس حرمه الصلاة في تلك الأيام، و لا عدم جواز

(١). قد أورد على الاستقراء بوجوه:

الأول: أنه لا دليل على حجيه الاستقراء تعبدًا، فاعتباره منوط بإفادته العلم و ذلك غير حاصل، لأن غايه ما يفيد الاستقراء هي الظن الذي لا يغنى من الحق شيئاً.

(٢). أى: القطع بكون وجه التقديم هو ترجيح جانب الحرمة على الوجوب كما فى تقارير شيخنا الأعظم (قده) حتى تلحق الموارد المشكوكه بتلك الموارد بواسطة الغلبه، كما هو الشأن فى جميع الموارد التى يدعى فيها الاستقراء.

(٣). هذا ثانى الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم اعتبار الاستقراء الظنى - لا يحصل الظن بهذين الموردين، بل لا بد من تتبع موارد كثيره حتى يحصل الظن من الغلبه.

(٤). يعنى: الموردان المزبورين.

(٥). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم كفايه الظن الاستقرائى و تحققه بموردين - لا يكون الموردان المزبوران من موارد ترجيح الحرمة على الوجوب، بل هما أجنيبان عنها، و ذلك أما حرمه الصلاة فيما بعد العاده، فلأنها مستنده إلى أصل موضوعى، و هو استصحاب حدث الحيض الموجب لترتب أحكامه فى أيام الاستظهار. و أما حرمه الصلاة بالنسبه إلى غير ذات العاده، فلقاعدته الإمكان المثبتة تعبدًا لكون الدم حيضاً.

فالمتحصل: أن حرمه الصلاة فى أيام الاستظهار ليست من ترجيح النهى على

الوضوء منهما (١) مربوطاً بالمقام، لأن (٢) حرمة الصلاة فيها إنما تكون لقاعده الإمكان (٣) «-» و الاستصحاب «--» المثبتين (٤) لكون الدم (٥) الأمر حتى تكون دليلاً على المدعى، بل لثبوت موضوعها - وهو حدث الحيض - بالاستصحاب في ذات العاده، و بقاعده الإمكان في غيرها، فحرمة الصلاة في أيام الاستظهار أجنيبه عن مورد البحث.

(١). أى: الإناءين.

(٢). تعليل لعدم ارتباط حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بما نحن فيه من ترجيح النهى على الأمر.

(٣). الثابته بالنصوص، و هى: «أن كل دم أمكن أن يكون حيضاً فهو حيض».

ثم ان هذه القاعده تجرى في غير ذات العاده.

(٤). أى: قاعده الإمكان و الاستصحاب يثبتان تعبداً حيضيه الدم، و قد عرفت أن مورد الاستصحاب هى ذات العاده، و مورد القاعده غير ذات العاده.

(٥). أى: الدم المشتبه.

(-). نعم نفس تشريع هذه القاعده في ظرف الشك في حيضيه الدم تغليب لجانب الحرمة على الوجوب، فالجواب عن حرمة الصلاة في أيام الاستظهار بأجنيبتها عن المقام - وهو تغليب جانب الحرمة - و أنها لقاعده الإمكان غير وجيه.

(--). ان كان الاستصحاب جارياً في حائضيه المرأة، فلا بأس به، لاجتماع أركانه، و يترتب عليه حرمة الصلاة، لكن لا يثبت به حيضيه الدم حتى يترتب عليه الآثار المترتبة على حيضيته، كعدم العفو عن قليله في الصلاة. و كذا إذا كان جارياً في خروج الدم، فلا يثبت به أيضاً حيضيته إلا على القول بالأصل المثبت، نعم لا بأس بقاعده الإمكان.

ص: ٢٢٣

حيضاً، فيحكم بجميع أحكامه (١) و منها حرمة الصلاة عليها، لا (٢) لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى. هذا (٣) لو قيل بحرمتها الذاتية في أيام (حال) الحيض، و الا (٤) فهو خارج عن محل الكلام.

(١). أى: أحكام الحيض التى منها: حرمة الصلاة على الحائض.

(٢). يعنى: أن حرمة الصلاة انما هى لأجل قاعده الإمكان و استصحاب حدث الحيض، لا لأجل تغليب جانب الحرمة كما هو المدعى، فحرمة الصلاة فى أيام الاستظهار أجنبه عن مورد البحث.

(٣). أى: الدوران بين الوجوب و الحرمة فى مثال الصلاة فى أيام الاستظهار مبنى على كون حرمة الصلاة ذاتيه حتى يدور حكم فعلها بين الوجوب و الحرمة، إذ على فرض حرمتها التشريعيه - كما تنسب إلى المشهور - يخرج عن محل الكلام، ضروره أن مجرد فعلها لا يكون حراماً، بل المحرم حينئذ هو التشريع الذى لا يتحقق بمجرد فعلها، بل بقصد كونها عباده و ارده فى الشرع، و من المعلوم أنه حينئذ مخالفه قطعيه، لكونه تشريعاً محرماً، و لا يحتمل الامتثال فى هذه الصوره أصلاً.

و أما الإتيان بالصلاه برجاء المطلوبيه و إدراك الواقع، فهو حسن، لكونه احتياطاً، و لا مخالفه حينئذ و لو احتمالاً.

فقد اتضح مما ذكرنا: أنه بناء على الحرمة التشريعيه لا يدور أمر الصلاة بين الوجوب و الحرمة، بل على تقدير قصد التشريع يكون فعلها حراماً، و على تقدير الإتيان بها برجاء المطلوبيه يكون فعلها احتياطاً.

(٤). أى: و ان لم تكن حرمة الصلاة ذاتيه بأن كانت تشريعيه كان أجنبياً عن المقام، لعدم الدوران بين الوجوب و الحرمة، و عدم تقديم أحدهما على الآخر

ص: ٢٢٤

و من هنا (١) انقذح أنه ليس منه (٢) ترك الوضوء من الإناءين، فان (٣) حرمة الوضوء من الماء النجس ليس الا تشريعياً، و لا تشريع فيما لو توضعاً منهما (٤) احتياطاً، فلا حرمة (٥) في السبب غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك (٦) بل إراقتها كما في النص (٧) كما هو مورد البحث، بل إتيانها اما مخالفه قطعياً بلا موافقه و لو احتماليه، و اما احتياط بلا مخالفه أصلاً.

(١). أى: و مما ذكرنا في الصلاة أيام الاستظهار اتضح حال المورد الثاني و هو عدم جواز الوضوء من الإناءين المشتبهين.

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن الوضوء بالماء المتنجس ليس حراماً ذاتياً كالغصب حتى يدور حكم الوضوء بين الوجوب و الحرمة، بل حرمة تشريعية.

(٢). أى: من محل الكلام و هو: دوران الحكم بين الوجوب و الحرمة.

(٣). هذا تقريب وجه الخروج عن محل الكلام، و قد عرفته آنفاً.

(٤). أى: من الإناءين احتياطاً، فان الاحتياط ضد التشريع، كما لا يخفى.

(٥). يعنى: و مع الاحتياط لا حرمة ذاتيه حتى يكون كالغصب، و يقدم جانبها على الوجوب، و مع التشريع لا شبهه في الحرمة، و لا احتمال معه للموافق، فمثال الوضوء من الإناءين المشتبهين أجنبي عن المقام.

(٦). يعنى: احتياطاً، و ضمير «منهما» راجع إلى الإناءين.

(٧). و هو خبر عمار عن الصادق (عليه السلام): «سئل عن رجل معه إناءان فيهما ماء وقع في أحدهما قدر لا يدري أيهما هو، و ليس يقدر على ماء غيرهما قال (عليه السلام) يهريقهما جميعاً و يتيمم»، و مثله موثق سماعه (١).

ص: ٢٢٥

ليس (١) الا من باب التعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسه البدن ظاهراً بحكم الاستصحاب (٢)، للقطع بحصول النجاسه حال ملاقاته المتوضى من (٣) الآنيه (من الإناء) الثانيه، اما (٤) بملاقاتها، أو بملاقاه الأولى، و عدم (٥) «-»

(١). خبر «فعدم» و الغرض منه دفع توهم و هو: أنه مع عدم الحرمة الذاتية و كون الحرمة تشريعيه يجب الاحتياط بالوضوء من كليهما، لأنه يتمكن من الطهاره المائيه بالوضوء منهما، كالاحتياط بتكرار الصلاه فى الثوبين المشتبهين، فلا وجه للانتقال إلى الطهاره التراييه. و دفعه بقوله: «ليس الا من باب التعبد» يعنى: أن الانتقال إلى التراييه انما هو لأجل التعبد.

(٢). غرضه تطبيق عدم جواز الوضوء من الإناءين على القاعده، و عدم كونه تعبداً محضاً، توضيحه: أن الوضوء بهما يوجب نجاسه البدن واقعاً و بقاءها ظاهراً و ذلك لأنه حين ملاقاته المتوضى من الآنيه الثانيه يعلم بنجاسه أعضائه، اما بملاقاتها للماء الأول، و اما بملاقاتها للماء الثانى، و بعد حصول ما يعتبر فى التطهير من انفصال الغساله و التعدد يشك فى بقاء النجاسه، و مقتضى الاستصحاب بقاءها، و من المعلوم مانعيه النجاسه المستصحبه للصلاه مثلا كالمعلومه، فلعل الأمر بالتيمم فى النص يكون لأجل الابتلاء بهذه النجاسه الخبيثه، فالامر بالتيمم يكون على طبق القاعده.

(٣). متعلق ب «ملاقاه»، و الأولى أن يقال: «للإناء الثانيه».

(٤). هذا و قوله: «أو بملاقاه» بيان لمنشأ القطع بالنجاسه، يعنى: أن نجاسه الأعضاء نشأت اما من ملاقاتها للماء الأول، و اما من ملاقاتها للماء الثانى، فانه بملاقاه الثانى قبل حصول شرائط التطهير يعلم تفصيلاً بنجاسه الأعضاء، و الإجمال انما هو فى منشأه و هو الملاقاه للماء الأول أو الثانى.

(٥). أى: مع عدم العلم باستعمال مطهر بعده حتى لو طهر بالثانيه مواضع

(-). الصواب أن يقال: «و عدم العلم باستعمال مطهر» لا نفى استعماله واقعاً، لاحتماله مع كون ماء الأولى نجساً واقعاً.

ص: ٢٢٦

استعمال مطهر بعده و لو (١) طهر بالثانيه مواضع الملاقاه بالأولى «-» نعم (٢) لو طهرت على تقدير نجاستها بمجرد ملاقاتها بلا حاجه إلى التعدد أو انفصال الغساله (٣) لا يعلم تفصيلاً بنجاستها (٤) و ان علم بنجاستها الملاقاه بالآنيه الأولى، إذ لو كان ماء الآنيه الثانيه متنجساً فتنجس المواضع بها، لا أنها تطهر به.

(١). كلمه «لو» وصلية كما تقدم توضيحها بقولنا: «حتى لو طهر بالثانيه».

(٢). استدراك على قوله: «أو من جهة الابتلاء بنجاسه البدن ظاهراً».

و حاصله: منع جريان استصحاب النجاسه فيما إذا كان الماء الثاني كراً، فانه - على تقدير طهارته - تطهر الأعضاء، و لا يحصل العلم بنجاستها حين ملاقاتها له بل هي على تقدير نجاستها تطهر بمجرد ملاقاتها له، لعدم احتياج طهارتها بالماء الكر إلى التعدد و انفصال الغساله، فالعلم التفصيلي حينئذ بنجاسه الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني مفقود، فاستصحاب نجاستها غير جار.

نعم العلم بورود النجاسه و الطهاره على الأعضاء حاصل، و استصحاب كل منهما ساقط ذاتاً أو عرضاً على الخلاف المقرر في محله.

و مثله العلم بالطهاره و الحدث مع عدم العلم بالمتقدم منهما و المتأخر.

(٣). كالماء الجارى، و عدم الحاجه إلى التعدد كالكر.

(٤). أى: نجاسه مواضع الملاقاه، و عدم العلم التفصيلي بنجاستها انما هو

(-). الظاهر أن وزان الإناءين المشتبهين وزان الثوبين المشتبهين فى إمكان الاحتياط، لوضوح إمكان العلم بالصلاه مع الوضوء الصحيح الواقعى بأن يأتى عقيب كل وضوء بعد غسل الأعضاء بالماء الثاني قبل التوضؤ به بصلاه كالإتيان بها فى كل من الثوبين المشتبهين، فانه يحصل العلم حينئذ بوجود صلاه صحيحه واقعاً، كالعلم بحصولها فى الثوبين المشتبهين، كما لا يخفى.

ص: ٢٢٧

حين ملاقاه الأولى أو الثانية إجمالاً (١)، فلا مجال لاستصحابها (٢) «-» لأجل اعتصام الماء الثانى المانع عن انفعاله بمجرد ملاقاه النجس، فلو تنجست الأعضاء قبل ملاقاه الماء الثانى طهرت بملاقاتها له، فلا يحصل العلم التفصيلي بنجاستها بملاقاه الماء الثانى، كما كان ذلك حاصلًا حين ملاقاتها له على تقدير كونه ماء قليلًا.

(١). قيد لقوله: «و ان علم» توضيحه: أن العلم التفصيلي بنجاسه مواضع الملاقاه و ان كان لا يحصل عند ملاقاتها للماء الثانى، لاعتصامه، لكنه يحصل العلم الإجمالى بنجاستها اما بملاقاتها للأولى أو الثانية.

(٢). أى: استصحاب نجاسه مواضع الملاقاه، و قوله: «فلا مجال» متفرع

(-). بل له مجال، إذ لا مانع من استصحاب النجاسه من زمانها الواقعي المعلوم إجمالاً إلى هذا الزمان، لاحتمال بقائها من زمانها متصلًا إلى هذا الزمان فان طهاره الأعضاء المعلومه قبل استعمال الماءين قد ارتفعت باستعمال الماء المتنجس قطعاً، فتستصحب نجاستها، للشك فى ارتفاعها، فزمان الشك فى النجاسه - و هو الزمان المتأخر عن زمان الملاقاه للماء المتنجس - متصل بزمان اليقين بملاقاتها للماء المتنجس.

و بالجملة: يصدق أن الأعضاء قد علمت نجاستها فى زمان و شك فى بقائها، فتستصحب، فلا مانع من شمول دليل الاستصحاب للمقام.

و منه يظهر: أنه إذا كانت الحاله السابقه للأعضاء قبل استعمال الماءين النجاسه، فتستصحب طهارتها، للعلم بارتفاع النجاسه، و عروض الطهاره عليها و الشك فى ارتفاعها.

و الحاصل: أنه يستصحب ضد الحاله السابقه على استعمال الإناءين.

و على هذا، فالمرجع الاستصحاب، لا قاعده الطهاره كما فى المتن.

ص: ٢٢٨

بل كانت قاعده الطهاره محكمه. على عدم العلم التفصيلي بنجاسه مواضع الملاقاه، و حاصله: أنه لا يعلم تفصيلا بنجاسه الأعضاء حين ملاقاتها للماء الثاني حتى تستصحب، بل نعلم بورود الماء الطاهر و المتنجس عليها، فيكون المقام من تعاقب الحالتين، فلا يجرى الاستصحاب لعدم إحراز شروطه التي منها اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، إذ لعل الماء المتنجس كان هو الماء الأول الموجب لتيقن تنجس الأعضاء، و حينئذ فالماء الثاني قاطع لزمان الشك في التنجس عن زمان التيقن به، و لا أقل من احتمال القطع، فلا يعلم باجتماع شروطه، فلا يجرى.

و ان شئت فقل: ان صدق مفهوم النقض يتوقف على اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك ليكون إبقاؤه إبقاءً و رفع اليد عنه نقضاً، و هو غير محرز في المقام، لعدم إحراز زمان نجاسه البدن تفصيلا، بل بعد استعمال الإناء ين يعلم بنجاسته في أحد زمانى الاستعمالين اما في زمان استعمال الأول، فهي مرتفعه، أو في زمان استعمال الثانى، فهي باقيه. و من أجل التردد بين الزمانين يشك في الزمان الثالث في الطهاره و النجاسه مع عدم اليقين بالنجاسه في الزمان الثانى المتصل بالزمان الثالث المذى هو زمان الاستصحاب، بل لو علم بها ارتفع الشك و يقطع بالنجاسه في الزمان الثالث. لعدم احتمال الارتفاع بعد ذلك، و انما نشأ الشك لأجل تردد زمان النجاسه المعلومه بالإجمال. هذا غاية توضيح وجه عدم جريان الاستصحاب على ما فى بعض الحواشى على المتن.

و فيه ما ذكر فى التعليقه، فلاحظ.

الأمر الثالث (1)

: الظاهر لحقوق تعدد الإضافات بتعدد (٢) العنوانات و الجهات فى أنه (٣) لو كان تعدد الجهه و العنوان كافياً مع وحده المعنون وجوداً فى جواز الاجتماع كان تعدد الإضافات مجدياً، ضروره أنه (٤)

- إلحاق تعدد الإضافات بتعدد الجهات

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الإشاره إلى وجه معامله المشهور مع مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» مما يكون متعلق الأمر و النهى واحداً ذاتاً و متعدداً بسبب الإضافه - كإكرام العالم و إكرام الفاسق - معامله تعارض العامين من وجه، حيث انهم يرجعون فيه إلى مرجحات باب التعارض، مع أنه ينبغي أن يعاملوا معه معامله باب التراحم، لأنه من اجتماع الحكمين بعنوانين مثل «صل و لا تغضب»، و أنه ان كان لكليهما ملاك، فعلى الامتناع يرجعون إلى مرجحات باب التراحم، و على الجواز يرجح جانب الأمر أو النهى، على التفصيل المتقدم.

و ان لم يكن لأحدهما ملاك، فيرجع حينئذ إلى مرجحات باب التعارض.

و حاصل ما أفاده فى وجهه: أن تعدد الإضافه - كالإكرام فى المثالين المذكورين - و ان كان كتعدد العنوان كالغضب و الصلاه فى كونه مجدياً فى جواز الاجتماع، الا أن معاملتهم مع «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معامله تعارض العامين من وجه اما مبنيه على الامتناع، و اما على عدم إحراز المقتضى لكل واحد من الحكمين فى المجمع.

(٢). متعلق ب «لحوق» و المراد بالعنوانات ما يتعدد ذاتاً كالصلاه و الغضب.

(٣). الضمير للشأن، و الجار متعلق ب «لحوق».

(٤). أى: تعدد الإضافات، و قوله: «ضروره» تعليل للحوق تعدد الإضافات - كالإكرام المضاف إلى العالم و الفاسق فى المثالين المزبورين - بتعدد العنوانات

ص: ٢٣٠

يوجب أيضا (١) اختلاف المضاف بها (٢) بحسب (٣) المصلحه و المفسده، و الحسن و القبح عقلا و بحسب الوجوب و الحرمة شرعاً، فيكون مثل (٤) «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» من باب الاجتماع (٥) «كصلّ و لا تغصب» لا من باب التعارض (٦) الا إذا لم يكن للحكم في أحد الخطابين في مورد الاجتماع مقتضى (٧) المتغايره ذاتاً كالصلاه و الغصب.

و حاصل التعليل: أن الإضافات تؤثر في المصلحه و المفسده، بداهه أن الإكرام المضاف إلى العالم ليس كالإكرام المضاف إلى الفاسق، لحسن الأول و كونه ذا مصلحه، و قبح الثاني و كونه ذا مفسده، كتأثير العناوين كالصلاه و الغصب في الحسن و القبح و المصلحه و المفسده.

(١). يعنى: كتعدد العنوانات.

(٢). أى: الإضافات المختلفه.

(٣). متعلق ب «اختلاف».

(٤). يعنى: مما يكون متعلق الأمر و النهى واحداً ذاتاً و متعدداً بسبب الإضافه، كالإكرام المتحد ذاتاً المتعدد بحسب إضافته تاره إلى العالم، و أخرى إلى الفاسق كما عرفت آنفاً.

(٥). الذى هو من صغريات باب التراحم.

(٦). كما ذهب إليه المشهور، و أجروا عليهما أحكام تعارض العامين من وجه.

(٧). يعنى: لا- يعامل مع مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق» معامله التعارض الا إذا لم يكن لأحد الحكمين في مورد الاجتماع مقتضى، فحينئذ يخرج عن باب اجتماع الأمر و النهى، كما هو الحال في نفس تعدد العناوين إذا لم يكن في أحدهما مقتضى، فانه يعامل معهما أيضا معامله التعارض.

ص: ٢٣١

كما هو (١) الحال (أيضا) في تعدد العنوانين. فما (٢) يتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه إنما يكون بناء على الامتناع، أو عدم المقتضى لأحد الحكمين في مورد الاجتماع (-) .

(١). يعنى: كما يجرى التعارض في تعدد العنوانين إذا لم يكن في أحدهما ملاك الحكم في مورد الاجتماع حتى على القول بجواز الاجتماع.

(٢). هذا شروع في توجيه إجراء الأصوليين أحكام تعارض العامين من وجه

(-). لا يخفى: أن مثل مثال «أكرم العلماء ولا تكرم الفساق» ليس من باب الاجتماع أصلا حتى يوجه ما التزم به المشهور من إجراء قواعد تعارض العامين من وجه عليه، وذلك لأن الملحوظ في العموم الاستغراقى هو الأفراد، فقوله: «أكرم العلماء» بمنزله قوله: «أكرم زيد العالم وعمراً العالم» وهكذا، وكذا «لا تكرم الفساق»، فأشخاص العلماء الفساق يشملهم الحكمان مع عدم مندوحة. والقائل بجواز الاجتماع لا يجوز هنا أيضا، ولذا قال بعض المحشيين (قده): «و كأنه اختلط على المصنف (قده) مثال أكرم العالم ولا تكرم الفاسق بمثال أكرم العلماء ولا تكرم الفساق، فان إجراءهم قاعده التعارض لو كان في المثال الأول لاتبه الإشكال عليهم، لكنه ليس كذلك فلا تغفل».

و بالجمله: قد أوقع المصنف (قده) نفسه الزكيه في دفع الإشكال عن معاملتهم مع المثال المذكور معاملة التعارض، مع أنه من صغريات الاجتماع، ضروره أنه من اجتماع الحكمين بعنوانين، فلا بد أن يعامل معه معاملة الاجتماع، لا معاملة التعارض.

ص: ٢٣٢

فى أن النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟

و ليقدم أمور:

الأول:

أنه قد عرفت (١) فى المسأله السابقه الفرق بينها و بين هذه المسأله (٢)، و أنه (٣) لا دخل للجبهه المبحوث عنها فى إحداهما بما هو على مثل «أكرم العلماء و لا تكرم الفساق»، و قد وجهه بوجهين:

أحدهما: أن إجراء قواعد التعارض فى هذين المثالين انما هو لأجل بنائهم فى مسأله اجتماع الأمر و النهى على الامتناع.

ثانيهما: عدم المقتضى لأحد الحكمين فى مورد الاجتماع. و قد أشار إلى أولهما بقوله: «انما يكون بناء على الامتناع»، و إلى الثانى بقوله: «أو عدم المقتضى... إلخ».

النهى عن الشىء هل يقتضى فساده أم لا؟

- الفرق بين هذه المسأله و مسأله الاجتماع

(١). يعنى: فى الأمر الثانى من مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٢). و هو دلالة النهى عن الشىء على الفساد.

(٣). معطوف على «الفرق» و الضمير للشأن. لكن لا إشكال أصلا حتى يحتاج إلى الدفع، لعدم كون المثال من باب الاجتماع، لما عرفت من توجه الحكم فى العام الاستغراقى إلى الافراد، فكل فرد من أفراد العلماء الفساق محكوم بحكمين، و القائل بجواز الاجتماع لا يجوزه أيضا.

جهه البحث فى الأخرى، و أن (١) البحث فى هذه المسأله (٢) فى دلالة النهى بوجه يأتى تفصيله على الفساد، بخلاف تلك المسأله (٣)، فان البحث فيها فى أن تعدد الجهه يجرى (مجد) فى رفع غائله اجتماع الأمر و النهى فى مورد الاجتماع «-» (أم لا).

(١). معطوف على «الفرق» أيضا، و حاصل الفرق بين المسألتين: أن جهه البحث فى هذه المسأله هى: أن النهى يدل على الفساد أم لا؟ و جهه البحث فى مسأله اجتماع الأمر و النهى هى: أن تعدد الجهه يوجب تعدد الموضوع حتى يرتفع به محذور اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد أو لا يوجب، فلا ترتفع غائله الاجتماع، فيسرى كل من الحكمين إلى متعلق الآخر.

(٢). أى: مسأله النهى عن الشىء.

(٣). أى: مسأله اجتماع الأمر و النهى، و الجار فى قوله: «على الفساد» متعلق ب «دلاله».

(-). و يفرق بين المسألتين أيضا بأن الفساد هنا - على القول به - ناش من النهى بوجوده الواقعى و ان لم يبلغ مرتبه التنجز، لأن هذه المسأله من صغريات التعارض، فالنهي بنفسه كاشف عن عدم المصلحه، و بدونها لا تصح العباده، لأن صحتها منوطه بالأمر أو الملاك، و فى مسأله النهى عن العباده، حيث ان المتعلق واحد، فيكشف النهى عن عدم ملاك الأمر، و معه لا موجب لصحه العباده أصلا. و هذا بخلاف مسأله اجتماع الأمر و النهى، فان فساد العباده فيها مترتب على تنجز النهى، حيث انها من صغريات كبرى التزاحم الذى يتقوم بوجود الملاك فى كلا الحكمين، و لا تزاحم فى جعلهما، و انما التزاحم يكون

ص: ٢٣٤

: أنه لا يخفى أن عد هذه المسألة من مباحث الألفاظ إنما هو لأجل أنه في الأقوال قول «-» بدلالته (٢) على الفساد في

- هل تعد المسألة من مباحث الألفاظ؟

(١). الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على فساد ما ذكره بعض المحققين من:

أن النزاع في هذه المسألة كالمسألة السابقة عقلي، لا لفظي، لأن النزاع إنما هو في حكم العقل بالملازمه بين الحرمة و الفساد و عدمه، سواء كان الدال على الحرمة صيغه النهي أم الإجماع أم الضرورة، فالنزاع في هذه المسألة عقلي لا لفظي، لعدم ارتباطها باللفظ. و المصنف أشار إلى أنه يمكن أن تكون هذه المسألة لفظية، لإنكار بعض الأصوليين الملازمه بين الحرمة و الفساد، و اعترافه بدلاله النهي على الفساد في المعاملات، فلو كان النزاع في الملازمه العقليه التي لا مساس لها بالدلاله اللفظيه لكان هذا القائل من النافين، مع أنهم عدوه من المثبتين، فيستكشف من هذا أن النزاع في دلاله اللفظ لا في الملازمه العقليه.

(٢). أي: النهي، فالتحفظ على إدراج هذا القول في حريم النزاع أوجب تحرير البحث في دلاله اللفظ. في مقام الامتثال، لعدم قدره العبد على إطاعتها. و عليه، ففساد العباده في مسأله الاجتماع ناش من جهه عدم صلاحية الفعل للمقربيه، أو من جهه عدم تمشى قصد القربه، و كلتا الجهتين من آثار تنجز النهي، و لذا قالوا بصحة الصلاة في المكان المغصوب في صورته الجهل.

(-). لكن التكلف لإدراج هذا القول في حريم النزاع يوجب خروج التحريم المستفاد من غير صيغه النهي عن حريمه، فإلحاقه بمحل البحث منوط بالتشبه بعموم الملاك كما أفاده المصنف (قده) في الأمر الآتي.

المعاملات مع إنكار الملازمه بينه (١) و بين الحرمة التي هي مفاده فيها، و لا ينافي ذلك (٢) أن الملازمه - على تقدير ثبوتها في العبادة - انما تكون بينه و بين الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصيغه، و على تقدير عدمها تكون منتفيه بينهما (٣)، لإمكان (٤)

(١). أى: بين الفساد و بين الحرمة التي هي مفاد النهي في المعاملات، فضمير «هي» راجع إلى الحرمة، و ضمير «مفاده» راجع إلى النهي، و ضمير «فيها» إلى المعاملات.

(٢). أى: إنكار الملازمه بين الحرمة و الفساد في المعاملات، و هذا إشاره إلى التوهم المذكور في التقارير المنسوبة إلى شيخنا الأعظم «قده» و هذا لفظه:

«و من هنا يظهر أن المسألة لا ينبغي أن تعد من مباحث الألفاظ، فان هذه الملازمه على تقدير ثبوتها انما هي موجوده بين مفاد النهي المتعلق بشيء و ان لم يكن ذلك النهي مدلولاً بالصيغه اللفظيه، و على تقدير عدمها انما هي يحكم بانتفائها بين المعنيين».

و حاصله: أن جهه البحث لما كانت هي الملازمه بين الحرمة و الفساد، فلا بد من عدم ذكره في مباحث الألفاظ، بل من المباحث العقليه، إذ البحث انما هو في الملازمه، لا في الدلاله اللفظيه.

(٣). أى: بين الفساد و الحرمة المستفاده من الصيغه أو غيرها.

و بالجمله، فالنزاع عقلي لا لفظي.

(٤). تعليل لقوله: «و لا ينافي» و دفع للتوهم المزبور، و هو التنافي بين جعل هذه المسألة من مباحث الألفاظ، و بين التزام العلماء بالملازمه بين الحرمة و الفساد في العبادات و ان استفيدت الحرمة من غير صيغه النهي كالإجماع و دليل

ص: ٢٣٦

أن يكون البحث معه (١) فى دلالة الصيغه بما تعم دلالتها بالالتزام، فلا (٢) تقاس بتلك المسأله التى لا يكاد يكون لدلاله اللفظ بها مساس، فتأمل جيداً.

الثالث (٣)

: ظاهر لفظ النهى و ان كان (هو) النهى التحريمى، العقل، فوجه المنافاه هو: أن القول بالملازمه بين الحرمة و الفساد فى العبادات مطلقاً و ان ثبتت الحرمة بغير الصيغه يستلزم أن يكون النزاع فى ثبوت الملازمه و عدمها، و من المعلوم أنه أجنبى عن دلالة اللفظ.

و توضيح دفع هذا التوهم: أنه يمكن إرجاع النزاع إلى حال اللفظ، و تعميم الدلاله و جعلها أعم من الالتزاميه، بأن يقال: ان النهى يدل بالمطابقه على الحرمة و بالالتزام على الفساد، لما بين الحرمة و الفساد من التلازم. و على هذا، فلا مانع من جعل هذه المسأله من مباحث الألفاظ.

(١). أى: مع القائل بدلاله النهى فى المعاملات على الفساد مع إنكاره الملازمه بين الحرمة و الفساد.

(٢). غرضه: أنه بعد إمكان إرجاع البحث فى هذه المسأله إلى مباحث الألفاظ، فلا تقاس بالمسأله السابقه، و هى اجتماع الأمر و النهى التى يبحث فيها عن كون تعدد الجبهه مجدياً فى دفع محذور اجتماعهما أو لا، إذ من المعلوم أنه مسأله عقليه لا مساس لها بالألفاظ، بخلاف هذه المسأله كما عرفت.

- شمول ملاك البحث للنهى التنزيهى

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر تحرير محل النزاع، و حاصل ما أفاده:

أن النهى و ان كان له أقسام، الا أن المتبادر منه خصوص المولوى التحريمى

ص: ٢٣٧

الا- أن ملاك (١) البحث يعم التنزيهي، و معه (٢) لا وجه لتخصيص العنوان (٣)، و اختصاص عموم ملاكه (٤) كما تقدم في محله، لكن المراد به في هذه المسأله أعم منه، فيشمل التنزيهي.

و القرينه على إرادته الأعم عموم ملاك البحث، و هو منافاه المرجوحه لصحه العباده، و ذلك لاقتضاء العباده للمحبوبيه، و الكراهه للمبغوضيه، و من المعلوم تضاد الحب و البغض، فلا تجتمع الصحه في العباده مع الكراهه.

(١). ملاك البحث هو الجبه المقصوده بالبحث، و قد عرفت: أن المراد بالملاك هنا هو التنافي بين ما يقتضيه النهي - أعني المرجوحه - و بين الصحه.

و هذا الملاك هو القرينه على إرادته خلاف ظاهر النهي أعني التحريمي المولوي، و أن المراد به هنا ما يعم التنزيهي، كما عرفت.

(٢). أي: و مع عموم ملاك البحث للنهي التنزيهي لا وجه لتخصيص العنوان بالنهي التحريمي كما صنعه في التقريرات، قال فيها في أوائل بحث اقتضاء النهي للفساد: «الثاني ظاهر النهي المأخوذ في العنوان هو النهي التحريمي و ان كان مناط البحث في التنزيهي موجوداً و ذلك لا يوجب «-» تعميم العنوان».

(٣). بالتحريمي كما صنعه في التقريرات في عبارته المتقدمه.

(٤). أي: ملاك البحث و هو التنافي بين المرجوحه و الصحه في العباده، و قوله: «و اختصاص... إلخ» إشاره إلى توهم، و هو: أن عموم الملاك يختص بالعبادات، لأن المرجوحه المستكشفه عن النهي تحريمياً كان أو تنزيهياً

(-). بل يوجهه، بداهه تبعيه المعلول للعله سعه و ضيقاً، فتسليم عموم المناط لا يلائم القول بعدم اقتضائه لتعميم العنوان، لأنه يوجب التفكيك بين العله و المعلول في السعه و الضيق، و هو كما ترى.

ص: ٢٣٨

بالعبادات لا يوجب (١) التخصيص به (٢)، كما لا يخفى.

كما لا وجه لتخصيصه (٣) بالنفسى، فيعم الغيرى إذا كان أصلياً. انما تنافى صحه العباده، لأنها تستدعى المحبوبيه المنافيه للمرجوحه، دون المعامله، إذ لا- ملازمه قطعاً بين النهى التنزيهى فيها و بين الفساد، فلا- تنافى مرجوحيتها صحتها، و حيث لا يشمل عموم الملاك المعاملات، فيما أن النهى التحريمى مطرد فى العبادات و المعاملات، فيكون عدم اطراد عموم الملاك فى المعاملات قرينه على إرادته التحريمى من النهى المذكور فى العنوان.

فالتتيجه: أن المراد بالنهى خصوص التحريمى.

(١). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن اختصاص عموم الملاك بالعبادات لا يصلح لأن يكون قرينه على تخصيص النهى فى العنوان بالتحريمى، و ذلك لكفايه عموميه الملاك فى صحه إرادته الأعم من التحريمى.

(٢). أى: النهى التحريمى.

(٣). أى: النهى، و غرضه تعميم النهى فى مورد البحث للنهى الغيرى الأصلى و حاصله: أن النهى و ان كان ظاهراً فى النفسى كما تقدم فى محله، الا أن المراد به هنا ما يعم الغيرى.

ثم ان النهى الغيرى على قسمين:

أحدهما: أن يكون أصلياً، بأن يدل عليه خطاب مستقل من الشارع، فانه لكونه مسوقاً لبيان المانع يدل على الفساد قطعاً، كالنهى عن الصلاه فى غير المأكول، أو الحرير و الذهب للرجال فان الأمور به المقيد بقيد عدمى إذا أتى به فاقداً للقيد العدمى وقع فاسداً لا محاله.

ثانيهما: أن يكون تبعياً، بأن لا يكون مدلولاً للخطاب بحيث يكون مقصوداً

و أما إذا كان تبعياً (١)، فهو و ان كان خارجاً عن محل البحث، لما عرفت أنه (٢) في دلالة النهى، و التبعي منه من مقوله المعنى، الا أنه (٣) داخل فيما هو ملاك، فان (٤) دلالته على الفساد على القول به من اللفظ، بل كان لازماً للمراد باللزوم العقلي الذى يحكم به العقل بملاحظه الخطاب، و شىء آخر و هو مقدميه ترك الضد لفعل الضد الاخر، كما إذا أمر بإزاله النجاسه عن المسجد المتوقفه على مقدمات منها ترك الصلاه، فيقال: ان الصلاه حينئذ تكون منهيّاً عنها بالنهى الغيرى التبعي.

أما القسم الأول، فهو داخل في محل النزاع.

و أما القسم الثانى، فهو و ان كان خارجاً عن حيز النزاع عنواناً، لعدم نهى لفظى فى البين حتى يبحث عن دلالته على الفساد و عدمها، لكنه داخل فيه ملاكاً، لملازمه الحرمة مطلقاً - و ان لم تكن مدلوله للصيغه - للفساد.

(١). أى: غير مدلول لخطاب مستقل.

(٢). أى: البحث فى دلالة النهى، و قوله: «لما» تعليل لخروج النهى التبعي عن حریم البحث، و حاصله: أن البحث انما هو فى دلالة النهى الذى يكون مدلولاً للخطاب، فهو من مقوله اللفظ، و النهى التبعي من مقوله المعنى، لأنه لازم عقلي للخطاب، و ليس مدلولاً لخطاب مستقل.

(٣). يعنى: الا أن النهى التبعي داخل فيما هو ملاك البحث و هو التنافى بين المرجوحيه و الصحه.

(٤). هذا تقريب دلالة النهى التبعي على الفساد، و حاصله: أن النهى إذا لم يكن للإرشاد إلى الفساد كما فى المعاملات على ما سيأتى إن شاء الله تعالى

ص: ٢٤٠

فيما لم يكن للإرشاد إليه (١) انما يكون (٢) لدلالته على الحرمة من غير دخل لاستحقاق العقوبة على مخالفته في ذلك (٣)، كما توهمه القمي (٤) قدس سره.

و يؤيد ذلك (٥) أنه جعل ثمره النزاع في أن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فساده إذا كان عباده، فتدبر جيداً. انما تكون دلالاته على الفساد لأجل دلالاته على الحرمة التى هى موجوده فى النهى التبعى، لا- لأجل استحقاق العقوبة على مخالفته، حتى يقال انه منتف فى النهى التبعى، كما ذهب إليه المحقق القمي «قده» مدعياً لعدم اقتضاء التبعى الفساد قطعاً، لانحصار مورد النزاع فيما يترتب عليه العقاب المعلوم انتفاؤه فى التبعى.

(١). أى: إلى الفساد، و ضمير «لدلالته» راجع إلى النهى، و ضمير «به» راجع إلى الفساد.

(٢). خبر قوله: «فان» و ضمير «لدلالته» راجع إلى النهى.

(٣). أى: فى الدلالة على الفساد.

(٤). حيث قال فى ذيل المقدمة السادسة من مقدمات بحث مقدمه الواجب:

«ان النهى المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقباً» ثم قال فى المقدمة السابعة: «لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى» فان الاستفادة من هاتين العبارتين: أن النهى التبعى لعدم العقاب على مخالفته لا يستلزم الفساد.

(٥). أى: تعميم النزاع للنهى الغيرى التبعى. و حاصل وجه التأييد: أنهم جعلوا ثمره نزاع اقتضاء الأمر بالشىء للنهى عن ضده فساد الضد إذا كان عباده، فتبطل صلاه من ترك الإزالة المأمور بها، مع أن النهى المتعلق بالصد - كالصلاه

ص: ٢٤١

الرابع (١)

: ما يتعلق به النهى اما أن يكون عباده أو غيرها، و المراد بالعباده هاهنا (٢) ما يكون بنفسه و بعنوانه عباده له تعالى موجباً بذاته (٣) للتقرب من حضرته لو لا حرمة (٤)، كالسجود و الخضوع و الخشوع له فى المثال - غيرى تبعى، فيظهر من هذا دخول النهى التبعى فى حريم النزاع.

و كلام المحقق القمى لا يلائم هذه الثمره.

ثم ان التعبير بقوله: «و يؤيد» دون «و يدل» لعله لإمكان استناد بطلان الضد العبادى إلى عدم الأمر، لا إلى النهى التبعى.

- بيان المراد بالعباده فى المسأله

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان المراد بالعباده التى يتعلق بها النهى.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن العباده و ان عرفت بتعاريف عديده، الا أن المراد بها فى هذه المسأله أحد معينين:

الأول: ما يكون بذاته عباده من دون إناطه عباديتها بأمر، فالعباده حينئذ فعليه ذاتيه، كالسجود و الركوع و نحوهما مما يكون بنفسه عباده، فإذا تعلق النهى بهذا القسم من العبادات لا- يخرج عن العباديه، لكون عباديته ذاتيه، بل يخرج بسبب النهى عن المقربيه.

(٢). يعنى: فى مسأله النهى عن العباده، و يريد بقوله: «ها هنا» دفع ما يترأى من التهافت بين وجود النهى، و كون متعلقه عباده فعليه مقربه إلى المولى، فان التهافت بينهما واضح لا خفاء فيه.

(٣). يعنى: لا بالأمر، كالعبادات التى تكون عباديتها بالأمر.

(٤). يعنى: أن الحرمة الآتية من ناحيه النهى عنه لا تخرجه عن العباديه، بل تخرجها عن المقربيه، فقوله: «لو لا حرمة» قيد لقوله: «موجبا».

ص: ٢٤٢

و تسيحه و تقدسه، أو ما (١) لو تعلق الأمر به كان أمره أمراً عبادياً لا يكاد يسقط الا إذا أتى به بنحو قربي كسائر أمثاله (-) نحو صوم

(١). معطوف على «ما» في قوله: «ما يكون» و هذا ثاني المعنيين للعبادة، يعنى: أن المراد بالعبادة هو ما يكون عباده فعلية ناشئه عن ذاتها أى تكون عباديتها ذاتيه كالركوع و السجود كما تقدم آنفاً، أو ما يكون عباديته تعلقيه، بمعنى: أنه لو أمر به لصار عباده، و كان أمره عبادياً بحيث لا يسقط الا إذا أتى به على وجه قربي كصوم العيدين، و الصلاه فى أيام الحيض، بداهه أنه لو تعلق بهما أمر كان عبادياً لا توصلياً، فالضمير فى قوله: «لا يسقط» راجع إلى الأمر.

(-). لا يخفى أن كل واحد من هذين التعريفين للعباده و ان كان دافعاً للتهافت بين العباده الفعلية و النهى الفعلى المتعلق بها كما هو ظاهر، لكنه يرد على التعريف الأول: أنه أخص من المدعى الذى هو أعم من العباده الذاتيه.

و على الثانى أولاً: أن العباده التقديرية خلاف ظاهر العنوان.

و ثانياً: أن الفساد حينئذ يستند إلى عدم الأمر، لا إلى النهى الذى يبحث فى هذه المسأله عن تأثيره فى الفساد، إذ المفروض أن العباده تقديرية لا أمر فيها فعلا، و عدم الأمر كاف فى الفساد، فلا تصل النوبه إلى تأثير النهى فى الفساد.

فالأولى حفظاً لظاهر العنوان - أعنى العباده الفعلية - و لاستناد الفساد إلى النهى أن يقال: المراد بالعباده هو ما لو لا النهى لكان عباده، بحيث لو تعلق النهى لتعلق بما هو عباده فعلا بمعنى شمول عموم أدله العبادات مثل «أقيموا الصلاه» لها، فإذا تعلق بها نهى كان موجباً لفسادها، فلو أريد بالعباده هذا المعنى - أى العباده لو لا النهى - سلم من الإشكال.

ص: ٢٤٣

العبدین، و الصلاة فی أيام العاده (١)، لا (٢) ما أمر به لأجل التعبده به (٣) و لا ما يتوقف صحته على النهی (٤)، و لا- ما لا يعلم انحصار المصلحه فيه فی شیء (٥)، كما عرف بكل منها العاده، ضروره (٦) أنها بواحد منها

(١). الأولى تبديل «العاده» بالحیض، لعدم اختصاص الحیض بأيام العاده.

(٢). یعنی: لا- ما أمر به فعلا، كما جعله فی التقریرات أجود، حیث قال المقرر فی الأمر الثالث من الأمور المذكوره فی مسأله النهی عن الشیء ما لفظه:

«و الأجود فی تحديدها - أى العاده - هو ما قدمنا فی بحث المقدمه من أنها ما أمر به لأجل التعبده به».

(٣). أى: التعبده به فعلا، و غرضه أن العاده التى يتعلق بها النهی لا بد أن يراد بها أحد المعنيين المزبورین، لا غیرهما من المعانى التى تعرض لها الأصوليون.

(٤). قال فی التقریرات: «و قد يعرف فی كلام غير واحد بأنها ما يتوقف صحته على النهی» و إليه ينظر كلام المحقق القمى الآتى.

(٥). قال فی القوانین فی المقدمه الأولى من مقدمات دلالة النهی على الفساد:

«المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى النهی، و بعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحه فيها فی شیء سواء لم يعلم المصلحه أصلا أو علمت فی الجملة».

(٦). تعليل لعدم إمكان إرادته ما عدا المعنيين الأولین من معانى العاده فی هذه المسأله، توضيحه: أنه يمتنع تعلق النهی بالعباده بأحد هذه المعانى الثلاثه إذ المفروض وجود الأمر الفعلى فيها، و معه يستحيل تعلق النهی بها، لاستلزامه اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد بعنوان واحد. و هذا بخلاف المعنيين

ص: ٢٤٤

لا- يكاد يمكن أن يتعلق بها (١) النهى. مع ما أورد عليها (٢) بالانتقاض طرداً أو عكساً، أو بغيره، (٣) كما يظهر من مراجعه المطولات (٤). الأولين، لعدم الأمر الفعلى فيهما.

و من هنا ظهر الفرق بينهما و بين سائر معانى العباده، لوجود الأمر الفعلى فيها دونهما.

(١). هذا الضمير و ضمير «انها» راجعان إلى العباده، و ضمير «منها» راجع إلى «التعريفات» المستفاده من العبارة.

(٢). يعنى: أورد على التعريفات المزبوره بالانتقاض طرداً - أى بعدم كونها مانعه - كانتقاض تعريف المحقق القمى «قده» - كما فى الفصول - طرداً بالتوصلات التى لا- يعلم مصلحتها كتوجيه الميت إلى القبلة، و عكساً - أى عدم كونها جامعاً - بالوضوء الذى علم انحصار المصلحه فيه فى الطهاره، مع أنه عباده، فتعريف العباده بما ذكره المحقق القمى ليس جامعاً و لا مانعاً، لخروج الوضوء الذى هو عباده قطعاً عنه، و دخول مثل توجيه الميت إلى القبلة من التوصلات فيه مع عدم كونه عباده.

(٣). كالدور الذى أوردته فى التقريرات على تعريف العباده «بأنها ما يتوقف صحته على النيه»، قال المقرر: «ان أخذ الصحه فى التعريف يوجب الدور، فان معرفه العباده موقوفه على معرفه الصحه، لوقوعها جزءاً لحدّها، و معرفه الصحه موقوفه على معرفه العباده، لأن الصحه فى العبادات معناها سقوط القضاء لا الصحه على وجه الإطلاق، و معرفه المقيّد موقوفه على معرفه القيد و التقيد».

(٤). كالتقريرات و الفصول.

ص: ٢٤٥

و ان كان الإشكال بذلك (١) فيها في غير محله، لأجل (٢) كون مثلها من التعريفات ليس بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم -« كما نبهنا عليه غير مره، فلا- وجه لإطاله الكلام بالنقض والإبرام في تعريف العباده، و لا في تعريف غيرها كما هو العاده.

(١). أى: بالانتقاض طرداً و عكساً، أو بغيره في التعريفات المذكوره.

(٢). تعليل لعدم كون الإشكال على التعريفات المزبوره في محله.

و حاصل التعليل: أن التعريفات المزبوره ليست حدوداً حقيقه حتى يراعى كونها مطرده و منعكسه، بل هي تعاريف لفظيه يطلب بها شرح اسم المعرف، لا حقيقته.

(-). لا يخفى أن المصنف «قده» قد اعتذر في كثير من المقامات - التي منها ما نحن فيه من تعريفات العباده، و الواجب المطلق و المشروط، و العام و الخاص - عن الإشكالات و النقوض الطرديه و العكسيه الوارده على التعريفات بأنها ليست حدوداً و رسوماً، بل هي تعاريف لفظيه.

لكن فيه أولاً: أن النقوض و تكثير القيود تدلان على كون التعاريف حدوداً لا تعاريف لفظيه.

و ثانياً: ان التعريف اللفظي مغاير لشرح الاسم، لا مرادف له، حيث ان التعريف اللفظي هو ما يقع في جواب السؤال عن المعنى اللغوي، كوقوع النبت في جواب السؤال عن معنى سعدانه، و أنه معناها اللغوي. و شرح الاسم عبارته عما يقع في جواب «ما» الشارحه التي يطلب بها شرح ماهيه المعنى الموضوع له اللفظ، فرتبه شرح الاسم متأخره عن التعريف اللفظي، و قد تقدم منا الكلام في ذلك في مبحث الواجب المطلق و المشروط من هذا الشرح.

ص: ٢٤٦

: أنه لا يدخل فى عنوان النزاع الا ما كان قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد بأن يكون تارة تاماً يترتب (ما يترتب) عليه ما يترقب عنه من الأثر (٢)، و أخرى لا كذلك (٣)، لاختلال (٤) بعض

- تحرير محل النزاع

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو تعيين محل النزاع فى دلالة النهى على الفساد. و توضيح ما أفاده فى ذلك: أن المنهى عنه عباده كان أو معاملته لا بد أن يكون قابلاً للاتصاف بالصحة و الفساد حتى يترتب عليه الصحة على تقدير، و الفساد على آخر كالباع، فان له صحيحاً يترتب عليه الأثر و فاسداً لا يترتب عليه ذلك، بأن يكون فاقداً لجزء أو شرط. و كالمصلاه، حيث انها قد تكون صحيحه و قد تكون فاسده، و الضابط فى ذلك كون متعلق النهى مركباً ذا أجزاء، إذ لو كان بسيطاً دار أمره بين الوجود و العدم كالملكيه و الزوجيه و غيرهما.

(٢). كما إذا كان واجداً لجميع الاجزاء و الشرائط، و المراد بالأثر هو الأثر المترتب على العمل قبل توجه النهى، لأنه هو الذى يعقل أن يبحث فى اقتضاء النهى لرفعه، دون الآثار المترتبة على النهى كالكفارات و الحدود المترتبة على إتيان بعض المحرمات.

(٣). يعنى: لا- يكون تاماً، و وجه عدم تماميته اختلال بعض ما يعتبر فى ترتب الأثر عليه، مثل كونه فاقداً للعريه مثلاً لو كانت معتبره فى العقد.

(٤). تعليل لعدم التماميه، مثل كونه فاقداً للعريه مثلاً لو كانت معتبره فى العقد.

ما يعتبر في ترتيبه (١)، أما (و أما) ما لا أثر له شرعاً (٢)، أو كان أثره مما لا (لا يكاد) ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان «-» فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم (٣) طروء الفساد عليه (٤) كى ينازع في أن النهى عنه يقتضيه (٥) أو لا، فالمراد (٦) بالشىء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذى تقدم (٧)

(١). أى: الأثر، و ضميراً «عليه، عنه» راجعان إلى «ما» الموصول في قوله: «ما كان قابلاً».

(٢). غرضه إخراج ما لا يتصف بالصحة و الفساد عن حريم النزاع، فلو لم يكن لشيء أثر شرعاً كالنظر إلى الهواء و الجبال، أو كان الأثر لازماً غير منفك عنه، كالغضب و الإلتلاف اللذين لا ينفك عنهما أثرهما - و هو الضمان - فلا يدخلان في محل النزاع، لعدم اتصافهما بالصحة و الفساد.

(٣). تعليل لعدم الدخول في محل النزاع.

(٤). أى: على ما لا أثر له شرعاً، أو كان أثره لازماً غير منفك عنه.

(٥). أى: الفساد، و ضمير «عنه» راجع إلى «ما» الموصول في قوله: «ما لا أثر له».

(٦). يعنى: فليس المراد بالشىء الواقع في عنوان هذه المسألة كل شىء بل خصوص ما يتصف بالصحة و الفساد سواء كان عبادة أم معاملة.

(٧). و هو العبادة الذاتية أو التقديرية، دون سائر المعانى المتقدمة لها.

(-). كالغضب و الإلتلاف كما مر. لكن فيه: أن أثرهما قد ينفك عنهما، كما إذا كان المال المغصوب أو المتلف لكافر حربى، هذا ما قيل.

لكن فيه: أنه بعد فرض إباحه مال الكافر الحربى لا يصدق الغضب على الاستيلاء عليه، فالصواب التمثيل بالتصرف في المسجد، كما إذا سكن في بيت من بيوته ظلماً، فانه و ان ارتكب حراماً الا أنه غير ضامن.

ص: ٢٤٨

و المعامله بالمعنى الأعم (١) مما يتصف بالصحة و الفساد «-» عقداً كان (٢) أو إيقاعاً (٣) أو غيرهما (٤)، فافهم (٥).

(١). و هو ما يشمل العقود و الإيقاعات، فالمراد به كل أمر إنشائي يتسبب به إلى أمر اعتبارى شرعى، و صحته عباره عن ترتب الأثر الشرعى عليه، و فساده عباره عن عدم ترتبه عليه، و قد حكى هذا التعميم عن ظاهر كلام الشيخ فى المبسوط.

(٢). كالبيع، فان صححه ما يجمع الشرائط، كالصرف المقرون بالقبض فى المجلس، و فاسده ما لا يجمعها كالصرف غير المقرون بالقبض مثلاً.

(٣). كالطلاق الواقع مع الشرائط و بدونها، فان الأول صحيح و الثانى فاسد.

(٤). كحيازه المباحات، فانها صححه مع نيه التملك بناء على اعتبارها فى مملكه الحيازه كما هو الأصح، و فاسده بدونها.

(٥). لعله إشاره إلى ما قيل: من إمكان دعوى عموم النزاع لما لو أمر به لصح إتيانه عباده، فيصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة و الفساد و ان ترتب عليه

(-). لا- يخفى أن النهى عن المحرمات الشرعيه كالزنا و اللواط و شرب الخمر و الغيبه و السرقة و غيرها داخل فى النهى فى المعاملات بالمعنى العام المراد منها هنا، و هو المقابل للعبادات، لكنها خارجه عن حريم النزاع، لعدم الأثر لها، إذ المراد بالأثر هو الأثر الثابت للعمل لو لا النهى، لأن هذا هو الذى يعقل أن يبحث فى كون النهى مقتضياً لرفعه و عدمه.

و أما الآثار المترتبه على النهى، كالكفارات و الحدود المترتبه على ارتكاب بعض المحرمات، فلا يعقل ارتفاعها بالنهى، إذ هو موضوع لها، و لا يعقل أن يكون مقتضى للشىء رافعاً له.

ص: ٢٤٩

: أن الصحة و الفساد وصفان إضافيان يختلفان بحسب الآثار و الأنظار، فربما يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر أو نظر، و فاسداً بحسب آخر (٢)، و من هنا (٣) صح أن يقال: ان أثره التوصلى بمجرد إتيانه و لو بلا تعلق أمر به، فلا يصح اتصافه بهذا الاعتبار بالصحة و الفساد، إذ عدم الاتصاف بهما بالإضافة إلى الأثر التوصلى لا يمنع من دخوله فى محل النزاع بالإضافة إلى الأثر التبعدى.

- تفسير الصحة و الفساد

(١). لما كان الفساد المقابل للصحة من الألفاظ الواقعة فى عنوان هذه المسألة فقد عقد المصنف هذا الأمر لتفسيرهما، و أفاد فيه أمرين:

الأول: أن الصحة و الفساد من الأمور الإضافية، لا الحقيقية التى يكون لها بحسب الواقع حد معين فى نفسه لا يتعداه، و لذا يمكن أن يكون شىء واحد صحيحاً بحسب أثر و فاسداً بحسب أثر آخر، كالمأمور به بالأمر الظاهرى كالأمر بالصلاة مع الوضوء المستصحب، أو بالأمر الواقعى الثانوى كالأمر بالوضوء منكوساً فى حال التقية، فان المأمور به فى هذين الموردين صحيح بحسب أثر - و هو موافقه الأمر أو الشريعة - و فاسد بحسب أثر آخر و هو سقوط القضاء و الإعادة. و كذا يكون صحيحاً بالنظر إلى أمره و هو الأمر الثانوى أو الظاهرى، و فاسداً بالنظر إلى أمر آخر و هو الأمر الواقعى الأولى. أو صحيحاً بنظر العرف كبيع المنابذه أو النقدين بلا قبض فى المجلس، و فاسداً بنظر الشرع.

(٢). قد عرفت توضيحهما آنفاً.

(٣). يعنى: و من كون الصحة و الفساد أمرين إضافيين يختلفان بحسب الأثر

الصحة في العبادة و المعامله لا تختلف، بل فيهما (١) بمعنى واحد و هو التماميه «-» و انما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من (٢) الآثار التي بالقياس عليها تتصف (٣) بالتماميه و عدمها.

و هكذا (٤) «-» الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحة العباده و النظر تصح دعوى اتحاد الصحة مفهوماً في العبادات و المعاملات، بأن يقال:

ان مفهومهما مطلقاً التماميه.

(١). أى: في العباده و المعامله.

(٢). بيان ل «ما» في قوله: «فيما هو المرغوب»، و ضمير «منهما» راجع إلى العباده و المعامله.

(٣). أى: العباده و المعامله، و الصواب «تصفان» بالثنيه كما لا يخفى، و ضمير «عليها» راجع إلى الآثار، و الأولى تبديل «عليها» ب «إليها».

(٤). هذا هو الأمر الثاني الذي تعرض له المصنف «قده» في الأمر السادس، و غرضه من قوله: «و هكذا الاختلاف» التعريض بمن نسب الاختلاف إلى الفقهاء و المتكلمين في معنى الصحة، قال المحقق القمي «قده» في القوانين:

(-). لا يخفى أن التماميه التي هي معنى الصحة عباره عن واجديه الشئ ء لجميع ما يعتبر فيه شرطاً و شرطاً، و يقابلها الفساد الذي هو فاقدته لبعض ما يعتبر فيه.

و على هذا التفسير للصحة لا دخل للآثار في اتصاف الشئ ء بالصحة، ضروره أن الآثار خارجه عنه، و من لوازم التماميه، فكيف يناط الاتصاف بالصحة بالآثار، بل تقاس الصحة بالإضافه إلى ما يعتبر في الشئ ء جزءاً أو شرطاً، فعبارته المتن «بالقياس عليها تتصف بالتماميه» لا تخلو عن المسامحه.

(--). بل يمكن أن لا يكون بين الفقيه و المتكلم اختلاف أصلاً، لا في المفهوم

انما (١) يكون لأجل الاختلاف فيما هو المهم لكل منهما من الأثر (٢) بعد الاتفاق ظاهراً على أنها (٣) «الرابعه: اختلف الفقهاء و المتكلمون فى معنى الصحه و الفساد فى العبادات، فعند المتكلمين هو موافقه الامثال للشريعه، و عند الفقهاء إسقاط القضاء».

(١). هذا وجه التعريض، و توضيحه: أن اختلاف الفقيه و المتكلم فى تعريف الصحه ليس لاختلافهم فى معناها حتى تصح نسبه الاختلاف إليهم، بل الصحه عند الجميع بمعنى واحد و هو التاميه، لكن اختلاف أغراضهم من تعريف الصحه دعاهم إلى أن عرفها كل منهم بما يناسب غرضه، فالفقيه لما كان مقصوده إسقاط الإعادة و القضاء عرف الصحه بإسقاطهما، و المتكلم لما كان غرضه البحث عن حيثيه استحقاق الثواب و العقاب عرفها بموافقه الأمر أو الشريعه، لأنها أنسب بمقصده، و من المعلوم أن كلا من إسقاط الإعادة و موافقه الأمر من لوازم التاميه التى هى معنى الصحه.

و بالجمله: فالأثر المهم لكل من الفقيه و المتكلم دعاه إلى التعبير عن التاميه باللازم الذى هو المهم عنده، و الا فالصحه عند الكل و فى جميع الموارد معناها التاميه.

(٢). بيان ل «ما» فى قوله: «فيما هو المهم» و ضمير «منهما» راجع إلى الفقيه و المتكلم.

(٣). أى: الصحه، يعنى: فلا خلاف فى معناها حتى عند المتكلم و الفقيه فنسبه الاختلاف فى معنى الصحه إليهما فى غير محلها. و لا فيما أطلقوا هذا اللفظ بلحاظه بأن يقال: ان مراد الفقيه أيضا من الصحيح هو الموافق للأمر، و تعبيرهم بإسقاط القضاء تعبير باللازم، حيث ان سقوط القضاء لازم موافقه الأمر، ضروره أن موافقه الأمر لازم التاميه، و سقوط القضاء لازم الامتثال.

ص: ٢٥٢

بمعنى التماميه كما هي (١) معناها لغه و عرفاً، و لما كان (٢) غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الإعادته، أو عدم الوجوب فسر صحه العباده بسقوطهما، و كان (٣) غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبه فسرهما بما يوافق الأمر تاره، و بما يوافق الشريعه (٤) أخرى، و حيث (٥)

(١). أى: التماميه معنى الصحه لغه و عرفاً.

(٢). هذا شروع فى بيان الداعى للفقيه و المتكلم إلى التعبير عن التماميه بإسقاط الإعادته و القضاء، و موافقه الأمر أو الشريعه، و قد عرفت بقولنا: «توضيحه ان اختلاف الفقيه و المتكلم... إلخ» وجه تعبير الفقيه عن الصحه بإسقاط الإعادته و القضاء، و المتكلم عنها بموافقته الأمر تاره و موافقه الشريعه أخرى، فراجع.

(٣). معطوف على «كان» و ضمير «سقوطهما» راجع إلى القضاء و الإعادته.

(٤). الظاهر أنه أعم من موافقه الأمر، لشموله للعبادات الفاعده للأمر المصححه بالملاك.

(٥). غرضه: تحقيق ما اشتهر بينهم من أن النسبه بين تعريفى الفقيه و المتكلم للصحه عموم مطلق، إذ يقال: ان كل ما يسقط الإعادته و القضاء موافق للأمر، و لا- عكس، لأن الصلاه مع الطهاره المستصحبه موافقه للأمر، و لا تسقط الإعادته و القضاء مع انكشاف الخلاف. و لما كان تحقيق ذلك منوطاً بمعرفه أقسام الأمر قدم ذلك على بيان حال النسبه المزبوره، فقال: الأمر على ثلاثه أقسام:

الأول: الواقعي الأولى، كقوله تعالى: (أقيموا الصلاه).

الثانى: الواقعي الثانوى، كالأمر بالصلاه مكتتفاً تقيه.

الثالث: الظاهرى، كالصلاه مع الوضوء المستصحب، و حينئذ نقول:

ص: ٢٥٣

ان الأمر فى الشريعة يكون على أقسام من الواقعى الأولى و الثانوى ان كون النسبه بين التعريفين عموماً مطلقاً منوط بأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد بالأمر فى تعريف المتكلم ما يعم أقسامه الثلاثه المذكوره.

ثانيهما: بناء الفقيه على عدم الاجزاء بموافقه الأمر الظاهرى، فحينئذ يصدق أن كلما يسقط الإعادة و القضاء موافق للأمر، إذ المفروض كون مطلق الأمر مراداً للمتكلم، و ما يسقط الإعادة و القضاء موافق للأمر الواقعى الأولى أو الثانوى، و كلاهما مراد للمتكلم. و لا-عكس، أى لا يصدق أن كل ما هو موافق للأمر مسقط للإعادة أو القضاء، ذلك لأن المأمور به بالأمر الظاهرى و ان كان موافقاً للأمر عند المتكلم، لأن المفروض أنه أراد بالأمر فى تعريفه ما يعم أقسامه الثلاثه، لكنه ليس مسقطاً للإعادة أو القضاء، لأن الفقيه لا- يقول بمسقطيه الأمر الظاهرى لهما، و حينئذ فبانتفاء أحد الأمرين - أعنى تعميم الأمر الظاهرى، و عدم الاجزاء بأن خص المتكلم الأمر بالواقعى، أو بنى الفقيه على الاجزاء - تنتفى النسبه المذكوره بين التعريفين و تكون النسبه بينهما هى التساوى، لأن موافقه مطلق الأمر مسقطه للإعادة أو القضاء، و كذا كل مسقط لهما موافق للأمر. فعلى انتفاء أول الأمرين تكون الصلاه مع الطهاره المستصحبه موافقه للأمر الظاهرى، و مسقطه لهما. و على انتفاء ثانيهما لا تكون الصلاه المذكوره موافقه للأمر، و لا مسقطه للإعادة أو القضاء.

فالنتيجه: المنع عن كون النسبه بينهما عموماً مطلقاً كما عن المشهور، لما عرفت من توقفها على ثبوت الأمرين المزبورين اللذين بانتفاء أحدهما تنقلب النسبه إلى التساوى، و حيث انهما غير ثابتين، لاختلاف الأنظار فيهما لم يثبت كون النسبه بينهما هى العموم المطلق، بل ربما تكون هى التساوى كما تقدم.

و الظاهري، و الأنظار تختلف في أن الأخيرين يفيدان الاجزاء، أو لا يفيدان كان (١) الإتيان بعباده موافقه (٢) لأمر و مخالفه
لآخر، أو مسقطاً (٣) (و مسقطاً) للقضاء و الإعادة بنظر، و غير مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده (٤) الموافقه للأمر الظاهري تكون
صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء (٥)

كما يمكن أن يكون تعريف الفقيه أعم من تعريف المتكلم على العكس مما عن المشهور إذا أريد بالأمر خصوص الواقعي مع
بناء الفقيه على الاجزاء بموافقه الأمر الظاهري، إذ يصدق حينئذ أن كل ما يوافق الأمر الواقعي مسقط للإعادة و القضاء، و لا
عكس، إذ المفروض أن المأمور به بالأمر الظاهري مسقط لهما، و ليس موافقاً للأمر عند المتكلم.

- (١). جواب «حيث» و غرضه بيان ما يترتب على أقسام الأمر، و اختلاف الأنظار في الاجزاء بالنسبه إلى الأمر الثانوي و الظاهري.
- (٢). كالمأمور به بالأمر الثانوي أو الظاهري، فانه موافق لهما و مخالف للأمر الواقعي، و مسقط للقضاء و الإعادة بنظر الفقيه
القائل بالاجزاء فيهما، و غير مسقط لهما بنظر من لا يقول بالاجزاء فيهما.
- (٣). معطوف على «موافقه».
- (٤). هذه نتیجه ما ذكره بقوله: «حيث ان الأمر في الشريعة... إلخ».
- (٥). يعنى: أن كون العباده الموافقه للأمر الظاهري صحيحه عند الفقيه و المتكلم معاً مبني على كون الأمر في تعريف المتكلم
أعم من الظاهري مع كونه بنظر

على أن الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم (١) من (يعم) الظاهرى مع اقتضائه (٢) للاجزاء، و عدم (٣) اتصافها بها عند الفقيه بموافقته (٤) «-» الفقيه مسقطاً للإعاده و القضاء، فتكون النسبه بين تعريفيهما التساوى، لأن كل ما يسقط الإعاده أو القضاء موافق للأمر، و كل ما هو موافق للأمر مسقط لهما، كما تقدم.

(١). خبر «ان» و قوله: «بموافقته» متعلق بقوله: «تفسير».

(٢). أى: مع البناء على اقتضاء الأمر الظاهرى للاجزاء.

(٣). مبتدأ خبره «بناء» و الجملة معطوفه على قوله: «تكون صحيحه» يعنى: أن العباده الموافقه للأمر الظاهرى تكون صحيحه عند الفقيه و المتكلم بناء على أن يكون الأمر فى تفسير الصحه بموافقه الأمر أعم من الظاهرى، و بناء على ذهاب الفقيه إلى الاجزاء فى الأمر الظاهرى، فتكون النسبه بين تعريفى الفقيه و المتكلم التساوى، لأن كل ما يسقط الإعاده و القضاء موافق للأمر، و كل ما هو موافق للأمر مسقط لهما. و لا تكون تلك العباده صحيحه عند الفقيه - بناء على عدم التزامه بالاجزاء فى الأوامر الظاهريه -، كما لا- تكون صحيحه عند المتكلم الا- إذا انكشف مطابقتها للأمر الواقعى بناء على أن يريد المتكلم بالأمر فى تعريف الصحه بموافقته الأمر خصوص الأمر الواقعى، فتكون النسبه بين التعريفين على هذين المبنيين العموم المطلق كما تقدم غير مره.

(٤). أى: الأمر الظاهرى، و ضمير «اتصافها» راجع إلى العباده، و ضمير

(-). لا- يخفى استدراكها و الاستغناء عنها، لأن مورد الكلام هو العباده الموافقه للأمر الظاهرى، و حق العبارة أن تكون هكذا: «فالعباده الموافقه للأمر الظاهرى تكون صحيحه عند المتكلم و الفقيه بناء على أن الأمر فى تفسير الصحه

بناء على عدم الاجزاء، و كونه (١) مراعى بموافقته الأمر الواقعى عند المتكلم بناء على كون الأمر فى تفسيرها (٢) خصوص الواقعى.

تنبيه (٣)

، و هو: أنه لا شبهه فى أن الصحه و الفساد عند المتكلم «بها» راجع إلى الصحه.

(١). مبتدأ خبره «بناء» يعنى: و كون اتصاف العباده الموافقه للأمر الظاهرى بالصحه عند المتكلم مبنى على إرادته خصوص الأمر الواقعى من تفسير الصحه بموافقته الأمر، و قد تقدم توضيحه أيضا آنفا بقولنا: «كما لا تكون صحيحه عند المتكلم الا إذا انكشف مطابقتها» فالصحه عند المتكلم فى الأوامر الظاهريه منوطه بوجود الأوامر الواقعيه فى مواردنا.

(٢). أى: فى تفسير الصحه عند المتكلم خصوص الأمر الواقعى.

هل الصحه و الفساد حكمان شرعيان أم عقليان أم اعتباريان؟

(٣). الغرض من عقد هذا التنبيه تحقيق كون الصحه و الفساد من الأحكام الشرعيه الوضعيّه الاستقلاليه أو التبعية، أو من الأحكام العقليه، أو من الأمور الاعتباريه.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن الصحه عند المتكلم أمر انتزاعى ينتزع عن مطابقه المأتى به للمأمور به، و مماثلته له فى الاجزاء و الشرائط، و الفساد ينتزع عن عدم المطابقه. و لا فرق فى ذلك بين إرادته المتكلم خصوص الأمر الواقعى، بموافقته الأمر أعم من الظاهرى مع اقتضائه للاجزاء، و لا تكون صحيحه عند الفقيه بناء على عدم الاجزاء فى الأمر الظاهرى. و كذا عند المتكلم بناء على إرادته خصوص الأمر الواقعى الا إذا انكشف وجود الأمر الواقعى فى موردنا.

ص: ٢٥٧

وصفان اعتباريان «-» ينتزcan من مطابقه المأتى به مع المأمور به و عدمها. و أما الصحه (1) بمعنى سقوط القضاء و الإعادة عند الفقيه، و بين إرادته ما يعم الظاهرى، فلا يكون الصحه و الفساد حينئذ من الأحكام الشرعيه الوضعيه، و لا من الأحكام العقليه.

(1). هذه هى الصحه عند الفقيه، و حاصل الكلام فيها: أنها تاره تلاحظ بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى، و أخرى بالنسبه إلى الأمر الواقعى الثانوى و الظاهرى، فيقع البحث فى مقامين:

الأول: ملاحظه الصحه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى.

و الثانى: ملاحظتها بالنسبه إلى الأمر الثانوى و الظاهرى.

أما المقام الأول، فحاصله: أن الصحه عند الفقيه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى من اللوازم العقليه المترتبه على الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى، لأنه بعد انطباق المأمور به على المأتى به يحكم بسقوط الأمر، فلا موجب للإعادة و القضاء بعد سقوطه بملاكه، و حكم العقل حينئذ كسائر أحكامه، كحكمه بحسن الإطاعه و قبح الظلم، فليست الصحه أمراً انتزاعياً كما عن التقريرات.

و أما المقام الثانى - و هو ملاحظه الصحه بالنسبه إلى الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الثانوى أو بالأمر الظاهرى - فملخص الكلام فيه: أنه يتصور فيه على وجهين:

(-). لا يخفى أن الصحه بمعنى التماميه و الفساد بمعنى النقصان و صفان حقيقيان، لا اعتباريان، و لا انتزاعيان، فان موافقه الأمر أو الشريعه من لوازم التماميه التى هى من الأوصاف الحقيقيه، فالصحه و الفساد عند الكل و صفان حقيقيان فتدبر.

ص: ٢٥٨

فهى من لوازم الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعى الأولى عقلا، حيث (١) لا يكاد يعقل ثبوت الإعادة أو (و) القضاء معه جزماً (٢)

أحدهما: أن تكون الصحه فيهما حكماً وضعياً شرعياً، كما إذا بقى من الملاك الداعى إلى الأمر الواقعى الأولى مقدار يقتضى تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، لكنه تبارك و تعالى تخفيفاً على العباد لم يشرع وجوب شىء منهما، و اكتفى بالمأمور به بالأمر الثانوى أو الظاهرى تفضلاً عليهم، فالصحه حينئذ لا محاله تكون حكماً وضعياً شرعياً، لا عقلياً، و لا انتزاعياً.

ثانيهما: أن تكون الصحه حكماً عقلياً، كما إذا فرض وفاء المأمور به الثانوى أو الظاهرى بتمام ملاك المأمور به الواقعى الأولى أو بمعظمه، بحيث لا- يقتضى الباقى تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فان وزان الصحه حينئذ وزان الصحه فى الأمر الواقعى الأولى فى كونها من اللوازم العقليه للإتيان بالمأمور به.

فتحصل مما ذكرنا أمران:

الأول: أن الصحه عند المتكلم أمر انتزاعى منشؤه انطباق المأمور به على المأتى به.

الثانى: أن الصحه عند الفقيه بالنسبه إلى الأمر الواقعى الأولى من اللوازم العقليه، و بالنسبه إلى الأمر الثانوى أو الظاهرى اما حكم وضعى شرعى، و اما حكم عقلى على ما عرفته آنفاً.

(١). تعليل لكون الصحه لازماً عقلياً، لأنها مترتبه عقلا على انطباق المأمور به على المأتى به الموجب لسقوط الأمر بملاكه، و معه لا موجب للإعادة و القضاء.

(٢). وجه عدم المعقوليه: عدم تصور الامتثال عقيب الامتثال، و ضمير «معه» راجع إلى الإتيان.

ص: ٢٥٩

فالصحة «-» (و الصحة) بهذا المعنى فيه (١) و ان كان ليس بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف، الا- أنه ليس بأمر اعتبارى ينتزع، كما توهم (٢) بل مما يستقل به العقل، كما يستقل باستحقاق المثوبه (به (٣)) و فى غيره (٤)، فالسقوط ربما يكون مجعولا و كان الحكم به (٥) تخفيفاً و منه

(١). أى: فى المأمور به بالأمر الواقعى الأولى، و المراد بقوله: «بهذا المعنى» سقوط الإعادة و القضاء.

(٢). هذا التوهم مذکور فى التقريرات.

(٣). أى: بالإتيان بالمأمور به، لحكومته العقل فى باب الإطاعه و العصيان.

(٤). معطوف على «فيه» و ضمير «غيره» راجع إلى الإتيان بالمأمور به الأولى. و قوله: «و فى غيره» إشاره إلى الصحة عند الفقيه بالنسبه إلى غير المأمور به الأولى الواقعى، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما المقام الثانى»، و قوله:

«فالسقوط ربما يكون مجعولا... إلخ» إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا:

«أحدهما ان تكون الصحة فيهما حكماً وضعياً شرعياً»، و الفاء فى قوله:

«فالسقوط» على توهم «أما»، فكأنه قال: «و أما فى غيره فالسقوط... إلخ».

(٥). أى: السقوط، و قوله: «ربما يكون» إشاره إلى أن السقوط هناك أيضا قد يكون بحكم العقل كما فى الأمر الواقعى، و ذلك فيما إذا كان غير المأمور به الواقعى وافياً بتمام مصلحه الواقع، أو جلها، فان الصحة من اللوازم العقلية، كما لا يخفى.

(-). و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «فالصحة بهذا المعنى فيه و ان كانت ليست بحكم وضعى مجعول بنفسه أو بتبع تكليف الا أنها ليست بأمر اعتبارى» و ذلك لرجوع هذه الضمائر كلها إلى الصحة، كما هو واضح.

ص: ٢٦٠

على العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتها كما عرفت (١) في مسأله الاجزاء كما ربما يحكم بثبوتها (٢)، فيكون الصحه و الفساد فيه (٣) حكمن مجعولين (٤) «-»

(١). ذكره في الوجوه المحتمله ثبوتاً في الأمور به الاضطرارى، و المراد بالمقتضى وجود مقدار من الملاك يصلح لأن يكون مقتضياً لثبوت الإعادة و القضاء.

(٢). أى: الإعادة و القضاء، و هذا إشاره إلى بعض الموارد التى لا يكون الأمر به الاضطرارى و الظاهرى وافياً بمصلحه الأمر به الأولى الواقعى، و يحكم الشارع بوجوب الإعادة و القضاء، فغير الوافى بتمام مصلحه الواقع أو معظمها قد يحكم الشارع بصحته، فتكون الصحه حكماً مجعولاً شرعياً، و قد لا يحكم بها، فتكون الصحه حينئذ من اللوازم العقلية، كصحه الأمر به الواقعى الأولى.

(٣). أى: فى غير الإتيان بالمأمور به الواقعى الأولى، و هو الاضطرارى و الظاهرى.

(٤). لأنه - بعد عدم وفاء مصلحه الأمر به الاضطرارى و الظاهرى بمصلحه الواقع - يكون الصحه حكماً مجعولاً شرعياً، لا وصفاً انتزاعياً. و حكم الشارع

(-). لا- يخفى أن كون الصحه فى الأمر به الثانوى و الظاهرى مع ثبوت المقتضى لتشريع الإعادة و القضاء لبقاء الملاك المقتضى لتشريعها حكماً شرعياً مما لا ينبغى الإشكال فيه. و أما جعل الفساد مجعولاً شرعياً فى الأمر به الثانوى و الظاهرى، فغير ظاهر، بل هو منتزع عن عدم انطباق الأمر به عليه، فلاحظ و تأمل.

ص: ٢٤١

لا وصفين انتزاعيين (١).

نعم (٢) الصحة و الفساد فى الموارد الخاصه لا يكاد يكونان مجعولين، بل انما هى (٣) تتصف بهما بمجرد الانطباق على (٤) ما هو بالصحة حينئذ انما هو للتفضل و التسهيل على العباد، فالصحة و الفساد حينئذ عين سقوط الإعادة و القضاء و ثبوتهما.

(١). لفقدان منشأ انتزاعهما و هو المطابقه للمأمور به.

(٢). استدراك على ما ذكره من كون الصحة و الفساد أحياناً فى الأوامر الاضطراريه و الظاهريه من الأحكام الشرعيه الوضعيه.

و حاصل الاستدراك: أن ذلك انما يكون فى الطبيعى المأمور به، دون تطبيقاته و أفراده التى يؤتى بها فى الخارج، لأن انطباق الكلى على الافراد قهرى غير قابل للجعل، فالصحة فى الجزئيات الخارجيه التى يوجد لها المكلف تحصل بمجرد هذا الانطباق، فلا تتصف الموارد الجزئيه بالصحة و الفساد المجعولين بالاستقلال، بل اتصافها بهما انما يكون بتبع اتصاف كليها بهما.

(٣). أى: الموارد الخاصه تتصف بالصحة و الفساد.

(٤). حق العبارة أن تكون هكذا: «بمجرد انطباق المأمور به عليها».

و بالجملة: فالمراد بالصحة و الفساد فى هذه الموارد الجزئيه هو انطباق المأمور به الكلى و عدمه عليها، فلا يناط الصحة و الفساد فى الافراد الخارجيه بسقوط الإعادة و القضاء و ثبوتهما، لإمكان عدم وجوب الإعادة و القضاء كصلاه الجمععه فى ضيق الوقت، إذ ليست صحتها بمعنى إسقاط الإعادة و القضاء، كما أن فسادها ليس بمعنى ثبوتها. و كذا كل مضيق لم يشرع له القضاء، كصوم

ص: ٢٦٢

المأمور به، هذا (١) في العبادات.

و أما الصحة في المعاملات، فهي تكون مجعوله، حيث كان ترتب الأثر على معاملة انما هو بجعل الشارع، و ترتيبه عليها و لو إمضاء (٢)، ضروره (٣) أنه لو لا- جعله (٤) لما كان يترتب عليه (٥)، لأصالة (٦) «-» كل يوم غير صوم شهر رمضان. فالمراد بالصحة و الفساد في الافراد الخارجيه هو انطباق المأمور به عليها و عدمه.

(١). يعنى: أن ما ذكرنا من كون الصحة أمراً انتزاعياً أو لازماً عقلياً تاره، و حكماً شرعياً وضعياً أخرى انما هو في العبادات. و أما الصحة في المعاملات، فهي حكم وضعى شرعى، فالملكيه و الزوجيه و الحرية و غيرها لا تترتب على المعاملة الا بجعل الشارع و لو إمضاءً، حيث ان غالب المعاملات أمور عرفيه أمضاها الشارع، فليست الصحة فيها حكماً عقلياً و لا أمراً انتزاعياً.

(٢). قيد لجعل الشارع، يعنى: و لو كان الجعل بنحو الإمضاء لا التأسيس.

(٣). تعليل لكون الصحة مجعولا- شرعياً، توضيحه: أن الصحة لو لم تكن حكماً شرعياً لما ترتب الأثر على المعاملة، لأنها بمقتضى أصالة الفساد محكومته بالفساد، فلا يحكم بصحتها الا بحكم الشارع الحاكم على أصالة الفساد.

(٤). أى: جعل الأثر شرعاً، و ضمير «انه» للشأن.

(٥). أى: على المعاملة، فالأولى تأنيث الضمير.

(٦). تعليل لقوله: «لما كان يترتب» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لأن

(-). الظاهر أن هذا التعليل عليل، لأنه لو لا الجعل يستند عدم ترتب الأثر على المعاملة إلى القطع بعدم الجعل، لا إلى الأصل المتقوم بالشك، فقوله:

«لأصالة الفساد» مستدرك.

ص: ٢٦٣

الفساد. نعم (١) صحه كل معامله شخصيه و فسادها ليس الالجل انطباقها مع ما هو المجمعول سبباً و عدمه (٢)، كما هو (٣) الحال فى التكليفيه من الأحكام، ضروره أن اتصاف المأتى به بالوجب أو (و) الحرمة أو غيرهما ليس الالانطباقه (٤) مع ما (لما) هو الواجب أو (و) الحرام. المعامله بمقتضى... إلخ».

(١). يعنى: حال صحه كل فرد من أفراد كلى المعامله حال صحه كل فرد من أفراد العبادات فى عدم كونها حكماً مستقلاً مجمعولاً، بل هى لأجل انطباق الكلى على أفرادها، فالمجمعول بالاستقلال هو صحه كلى المعامله كالعباده، و صحه الافراد الخارجيه انما هى لأجل انطباق الكلى العبادى أو المعاملى عليها.

(٢). معطوف على «انطباقها» و ضمير «عدمه» راجع إلى انطباقها، و ضمير «انطباقها و فسادها» راجعان إلى «معامله» و الأولى تبديل «انطباقها» بالمطابقه، أو «بانطباق ما هو المجمعول سبباً أو عدم انطباقه عليها» أى على معامله شخصيه، كما لا يخفى.

(٣). أى: كما أن انطباق الكلى على الفرد يوجب اتصاف الأفعال الخارجيه التى يأتى بها المكلف بالاحكام التكليفيه من الوجوب و الحرمة، فان اتصافها بهما انما هو لأجل انطباق الكلى الواجب أو الحرام على الأفعال، فاتصاف الصلاه الخارجيه التى يأتى بها العبد بالوجب انما هو لأجل انطباق كلى الصلاه الواجبه عليها. و كذا شرب الخمر الخارجى، فان اتصافه بالحرمة انما هو لأجل انطباق الحرام الكلى عليه.

(٤). الأولى كما عرفت أن يقال: «لانطباق ما هو الواجب أو الحرام عليه».

ص: ٢٦٤

: لا- يخفى أنه لا- أصل فى المسأله يعول عليه لو شك فى دلالة النهى على الفساد «-». نعم (٢) كان الأصل فى المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحه فى المعامله،

- تأسيس الأصل

(١). الغرض من عقد هذا الأمر: أنه لو فرض عدم دلالة النهى على الفساد أو الشك فى دلالاته عليه، لعدم نهوض دليل عليها، أو لعدم تماميته، فهل يكون هناك أصل يثبت الدلاله عليه أو عدمها أم لا؟.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أنه لا أصل فى البين يثبت الدلاله أو عدمها، لأن النهى حين حدوثه اما كان دالا على الفساد و اما لم يكن دالا- عليه، و حيث لم يعلم شىء منهما، فليس له حاله سابقه معلومه لتستصحب، و لا مجال لأصالة عدم وضع اللفظ لما يوجب الفساد، لمعارضتها لأصالة عدم وضعه لما لا يستلزمه.

(٢). بعد أن أنكر جريان الأصل فى المسأله الأصوليه ادعى جريانه فى المسأله الفقهيه، ففى المعاملات يجرى أصاله الفساد - أى عدم ترتب المسبب أعنى الأثر المقصود من المعامله، لوجود حاله السابقه له، بخلاف الأسباب، إذ لا حاله سابقه لها، و لذا لا يجرى فيها الأصل، كما عرفت آنفاً - مثلاً فساد البيع المنهى عنه هو عدم ترتب النقل و الانتقال عليه، و بقاء كل من المالين على ملك مالكة، الا إذا كان هناك إطلاق أو عموم يدل على صحتها، فلا يجرى الأصل

(-). لا- يخفى أنه مع الشك فى الدلاله كما لا أصل يجرى فيها نفيًا و إثباتًا لكون الدلاله هى الكشف و الإراءه، و الشك فيها مساوق للقطع بالعدم، فلا يعقل إثبات الدلاله بالأصل العملى المتقوم موضوعه بالشك.

و أما العباده (العبادات) فكذلك (١)، لعدم (٢) الأمر بها مع النهى «-» عنها «--» كما لا يخفى. حينئذ، لحكومتها على أصله عدم ترتب الأثر.

و فى العبادات يجرى أيضا أصله الفساد المراد بها قاعده الاشتغال، حيث ان الشك فى فراغ الذمه - بعد القطع باشتغالها بالتكليف - يوجب لزوم تحصيل اليقين بالفراغ، كما لا يخفى.

(١). يعنى: أن الأصل فيها الفساد كالمعاملات، غاية الأمر أن الفساد فى المعاملات يكون مقتضى الاستصحاب، و فى العبادات يكون قضيه قاعده الاشتغال.

(٢). تعليل لكون الأصل فى العبادات الفساد.

(-). بناء على اقتضاء النهى للفساد. و أما بناء على عدمه و احتمال الصحة فيحكم ببقاء الأمر، عملا بإطلاق دليله، إذ لا موجب لتخصيص عموم أو إطلاق دليله، إذ الموجب له دلالة النهى على الفساد، و هى مفقوده بالفرض، و كذا الحال فيما إذا كان الشك فى الملازمه العقليه بين الحرمة و الفساد بناء على كون هذه المسألة من المسائل العقليه كما صنعه بعض، و ذلك لأن الحرمة حين حدوثها اما حدثت ملازمه للفساد، و اما غير ملازمه له، فليست لها حاله سابقه حتى تستصحب، و المفروض أن الشك انما هو فى استلزام التحريم للفساد.

(--). هذا بناء على توقف صحة الصلاه على الأمر، و عدم كفايه الملاك فيها و الا فلا مسرح للأصل، للقطع بفسادها حينئذ، كما هو واضح.

ص: ٢٦٦

الثامن (1)

: أن متعلق النهى اما أن يكون نفس العباده، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها كالجهر (Z) و الإخفات للقراء، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيه لأكوان الصلاه المنفكه

و حاصل التعليل: أن الفساد انما هو لأجل عدم الأمر الذى هو الموجب للصحه، مضافاً إلى وجود ضده و هو النهى.

- أنحاء تعلق النهى بالعباده

(1). الغرض من عقد هذا الأمر: تحرير مورد النزاع، و لذا تعرض لأقسام متعلق النهى، و قال: ان ما تعلق به النهى اما نفس العباده، كالصلاه فى أيام الحيض و صوم العيدين.

و اما جزء العباده، كقراءه العزائم فى الصلاه، و السجود فيها رياء.

و اما شرط العباده الذى هو خارج عنها قيداً و داخل فيها تقيداً كالنهى عن الطهاره الحديثه و الخبثيه بالماء المغصوب.

و اما الوصف الملازم للعباده، كالجهر بالقراءه فى الظهرين، أو إخفاتهما فى العشاءين و الصبح، فان القراءه لا توجد الا جهراً أو إخفاتاً، فلا تنفك عن أحدهما، فتتحد القراءه وجوداً مع أحدهما، و لذا عبر عن الجهر و الإخفات بالوصف الملازم.

و أما الوصف غير الملازم لها كالغصب، فان النهى عنه نهى عن غير الملازم، لأنه قد ينفك عن أكوان الصلاه، كما إذا وقعت فى غير المغصوب، و قد يتحد معها، كما إذا وقعت فيه. -

(Z). فان كل واحد منهما لا يكاد ينفك عن القراءه و ان كانت هى لا تنفك عن أحدهما، فالنهى عن أيهما يكون مساوقاً للنهى عنها، كما لا يخفى.

ص: ٢٦٧

عنها، لا ريب (١) فى دخول القسم الأول (٢) فى محل النزاع، وكذا القسم الثانى بلحاظ (٣) أن جزء العباده عباده، الا (٤) أن بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الإتيان بغيره مما لا نهى

(١). هذا شروع فى بيان أحكام الأقسام الخمسه المذكوره لمتعلق النهى، و حاصله: أنه لا شك فى دخول القسمين الأولين، و هما: النهى عن العباده، و عن جزئها فى محل النزاع، لما سيأتى منه فى المقام الأول من أن النهى المتعلق بالعباده بنفسها - و لو كانت جزء عباده بما هى عباده - مقتضى لفسادها.

(٢). و هو النهى عن نفس العباده.

(٣). الباء للسببيه، و هذا تعليل لدخول القسم الثانى فى محل النزاع.

و حاصل التعليل: أن جزء العباده كتمامها عباده، إذ ليس الكل الا نفس الاجزاء، فكل جزء من المركب العبادى عباده، و النهى عنه نهى عن العباده، و النهى يدل على الحرمة، و لا- يمكن اجتماعها مع الصحه عند المتكلم و الفقيه كليهما، لأن العباده مع الحرمة ليست موافقه الأمر و الشريعته، و كذا ليست مسقطه للإعاده و القضاء.

(٤). غرضه: إبداء الفرق بين القسم الأول و الثانى بعد اشتراكهما فى أصل البطلان بالنهى، و حاصل الفرق: أن النهى المتعلق بنفس العباده يقتضى بطلانها و لا علاج لصحتها كصلاه الحائض، بخلاف النهى المتعلق بجزء العباده كقراءه العزائم فيها، فان النهى عنه لا- يقتضى الا فساد ذلك الجزء، و لا يقتضى فساد أصل العباده الا إذا اقتصر على ذلك الجزء الفاسد، فان الاقتصار عليه يوجب بطلان أصل العباده لأجل النقيصه العمديه، لا لأجل اقتضاء النهى عن الجزء فساد الكل، كما هو قضيه النهى عن نفس الكل.

ص: ٢٦٨

عنه (١) الا أن يستلزم محذوراً آخر (٢).

و أما القسم الثالث (٣)، فلا يكون حرمه الشرط و النهى عنه موجباً لفساد العباده الا فيما كان عباده (٤)

(١). أى: عن الجزء الذى لا- نهى عنه، و قوله: «مما» بيان لقوله: «بغيره» و ضمير «عنه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الجزء الذى لم يتعلق به النهى، كالأتيان بغير العزائم فى الصلاه. و ضميراً «عليه و بغيره» راجعان إلى الجزء الذى يتعلق به النهى.

(٢). كالتقيصه التى عرفتها آنفاً، أو القرآن بين سورتين، أو فوات الموالاه أو الزياده العمديه و لو فى غير الأركان.

(٣). و هو كون متعلق النهى شرط العباده، فحاصل الكلام فيه: أن الشرط على قسمين: أحدهما: أن يكون عباده كالوضوء.

و الاخر: أن يكون توصلياً، كتطهير البدن و الثوب عن النجاسه.

أما القسم الأول كالنهى عن الوضوء بالماء المغصوب، فالنهى عنه يوجب بطلان الشرط المستلزم لبطلان المشروط، فلو صلى بهذا الوضوء بطلت صلاته لانتفاء شرطها و هو الوضوء.

و أما القسم الثانى كالنهى عن إزاله النجاسه عن الثوب و البدن بالماء المغصوب فالنهى عنه لا يوجب الفساد، فلو طهر بدنه أو ثوبه بالماء المغصوب لا تبطل صلاته، إذ الشرط خارج عن المشروط، و ليس عباده حتى يسرى بطلانه إلى المشروط.

(٤). هذا إشاره إلى القسم الأول الذى تعرضنا له بقولنا: «أحدهما ان يكون عباده».

ص: ٢٦٩

كى (١) تكون حرمة موجه لفساده المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجمله: لا يكاد يكون النهى عن الشرط موجباً لفساد العباده المشروطه به لو لم يكن (٢) موجباً لفساده، كما إذا كانت (٣) عباده.

و أما القسم الرابع (٤) فالنهي عن الوصف اللازم مساوق للنهي عن موصوفه (٥)، فيكون النهى عن الجهر فى القراءه مثلاً مساوقاً للنهى عنها،

(١). تعليل لفساده، يعنى: لو كان الشرط عباده، فالنهي عنه - لكونه عباده - يوجب فساده، و ضميراً «فساده و حرمة» راجعان إلى الشرط، و قوله: «المستلزم» صفة «لفساده».

(٢). يعنى: لو لم يكن النهى عن الشرط موجباً لفساده، و قوله: «كما إذا كانت... إلخ» مثال للمنفى أعنى: صورته كون النهى عن الشرط موجباً لفساده أى الشرط، يعنى: كما إذا كان الشرط المنهى عنه عباده، فيفسد حينئذ، و يسرى فساده إلى العباده المشروطه به.

(٣). يعنى: كما إذا كان الشرط عباده، و تأنيث ضمير «كانت» انما هو باعتبار الخبر.

(٤). و هو: تعلق النهى بالوصف المتحد مع العباده وجوداً، فحاصله: أن النهى عن الوصف المتحد كالجهر بالقراءه نهى عن العباده، لاتحاده معها، و عدم المغايره بينهما وجوداً، فالنهي عن الوصف لا ينفك عن النهى عن الموصوف المذى هو عباده بالفرض، فالنهي فى هذا القسم يندرج فى النهى عن جزء العباده فيلحقه حكمه، فالمنهى عنه حقيقه هو الموصوف.

(٥). أى: الوصف اللازم المتحد مع موصوفه كالنهي عن الجهر فى القراءه، فالنهي عنه مساوق للنهي عن القراءه.

ص: ٢٧٠

لاستحاله (١) كون القراءة التي يجهر بها مأموراً بها مع كون الجهر بها منهيّاً عنه (عنها) فعلاً (٢)، كما لا يخفى.

و هذا بخلاف ما إذا كان (٣) مفارقاً، كما في القسم الخامس (٤)، فان النهى عنه لا يسرى إلى الموصوف الا فيما إذا اتحد (٥) معه وجوداً بناء (٦) على امتناع الاجتماع. و أما بناء على الجواز، فلا يسرى إليه،

(١). تعليل لكون النهى عن الوصف المتحد مساوفاً للنهى عن الموصوف.

توضيح وجه الاستحاله: أن الاتحاد الوجودى بين القراءة و الجهر يوجب امتناع كونها مأموراً بها مع تعلق النهى بالجهر بها فعلاً، لاستلزام ذلك اجتماع الحكمين المتضادين فى واحد وجوداً.

(٢). كما هو المفروض، و حيث ان القراءة أيضاً مأمور بها فعلاً فيلزم اجتماع الأمر و النهى الفعلين فى شىء واحد.

(٣). أى: كان الوصف المتعلق للنهى مفارقاً غير ملازم، كما فى القسم الخامس و هو النهى عن الوصف الذى قد ينفك عن أكوان الصلاه، و قد يتحد معها كالغصب، فان النهى عن الوصف المفارق لا يسرى إلى الموصوف الا إذا اتحد معه وجوداً بناء على امتناع اجتماع الأمر و النهى، إذ بناء على الجواز لا يسرى، و لا تفسد به العباده.

(٤). و هو النهى عن الوصف المفارق كالغصب.

(٥). يعنى: إذا اتحد الوصف المفارق مع الموصوف وجوداً.

(٦). قيد للسرايه فى ظرف الاتحاد الوجودى، يعنى: أن السرايه حينئذ مبنيه على امتناع اجتماع الأمر و النهى، و أما بناء على جواز الاجتماع، فلا يسرى النهى عن الوصف إلى الموصوف.

ص: ٢٧١

كما عرفت فى المسأله السابقه (١)، هذا (٢) حال النهى المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف «-» .

(١). يعنى: مسأله اجتماع الأمر و النهى.

(٢). أى: ما ذكرناه من دلالة النهى على الفساد هو ما إذا كان متعلقه نفس الجزء أو الشرط أو الوصف.

(-). لا- يخفى أن النهى عن جزء العباده أو شرطها أو وصفها اللازم كالجهر و الإخفات كالنهي عن نفس العباده يتصور ثبوتاً على وجوه:

أحدها: كون النهى مولوياً محضاً.

ثانيها: كونه وارداً فى مقام توهم وجوب شىء فى العباده.

ثالثها: كونه وارداً فى مقام دفع توهم مشروعيه الإتيان بشىء فى العباده.

رابعها: كونه وارداً فى مقام دفع توهم جزئيه شىء فى العباده.

خامسها: كونه وارداً فى مقام الإرشاد إلى مانعيه المنهى عنه للصلاه، بمعنى كونه منافياً لصحتها. هذه هى الوجوه المتصوره فى مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات، فان شكك فى إرادته أحد هذه الوجوه من النهى، فالضابط فى حمل النهى على خلاف ظاهره الأولى - و هو المولويه - أنه ان كان النهى وارداً لبيان دفع توهم وجوب شىء فى العباده، أو جزئيه لها، أو مشروعيتها فيها، فوروده فى هذا المقام يوجب ظهوره فى نفي الأمر المتوهم.

و ان لم يكن النهى عن الشىء و وارداً فى شىء من هذه المقامات، و كان ناظراً إلى حال المأمور به، كقوله: «لا تأكل» أو «لا تلبس ما لا- يؤكل فى الصلاه» كان هذا أيضاً موجباً لظهوره فى الإرشاد إلى المانعيه التى هى خلاف ظاهره الأولى و هو المولويه.

ص: ٢٧٢

و أما النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور (١)، فحاله حال

(١). بعد أن بين حال النهى عن نفس الجزء أو الشرط أو الوصف أراد أن يبين حال النهى عن العباده لأجل أحد هذه الأمور.

و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن النهى عن العباده لأجل الجزء أو الشرط أو الوصف يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تكون هذه الأمور واسطه عروضيه، بأن يكون متعلق النهى حقيقه نفس هذه الأمور، و يكون النهى عن العباده بالعنايه و المجاز، كالنهي عن قراءه العزائم فى الصلاه، و عن الجهر بالقراءه فى الظهرين، و عن الغصب فى الصلاه و الطواف و السعى و التقصير، فان النهى تعلق حقيقه عن الغصب فى الصلاه، و عن غصب الثوب فى حال الطواف و السعى، و عن غصب المقراض للتقصير. و عليه، فالنهي عن هذه الأمور يكون من قبيل الوصف بحال الموصوف لأنها منهي عنها حقيقه، و يكون النهى عن الصلاه من قبيل الوصف بحال المتعلق و بالعرض و المجاز.

ثانيهما: أن تكون هذه الأمور واسطه ثبوتيه - أى عله لتعلق النهى بالعباده - بحيث يكون النهى متعلقاً حقيقه بنفس العباده لأجل تلك الأمور، فالمنهى عنه نفس العباده، فيكون من الوصف بحال الموصوف.

فان كان النهى من قبيل الأول، بأن تعلق حقيقه بنفس هذه الأمور، فقد مر حكمه. فالمتحصل: أن النهى - مع الغض عن القرينه - و ان كان ظاهراً فى المولويه الا أن وروده فى المقامات المزبوره يوجب انقلاب ظهوره فى المولويه إلى ظهوره فى الإرشاد إلى المانعيه، أو عدم الجزئيه، أو عدم المشروعيه، أو غيرها.

ص: ٢٧٣

النهى عن أحدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق (١)، و بعبارة أخرى كان النهى عنها (٢) بالعرض. و ان كان (٣) النهى عنه (عنها) على نحو الحقيقه و الوصف بحاله (٤) و ان (٥) كان بواسطه أحدها الا أنه من

و ان كان من قبيل الثانى كان حكمه ما تقدم من تعلق النهى بنفس العباده حقيقه. و استظهار أحد النحويين منوط بخصوصيات الموارد.

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول - أعنى كون المنهى عنه حقيقه نفس تلك الأمور لا العباده - و قد تعرضنا له بقولنا: «أحدهما أن تكون هذه... إلخ».

(٢). أى: عن العباده.

(٣). عطف على قوله: «ان كان من قبيل» و هو إشاره إلى الوجه الثانى، و هو كون النهى متعلقاً بنفس العباده بسبب هذه الأمور، و قد تعرضنا له بقولنا:

«ثانيهما أن تكون هذه الأمور... إلخ» كما أن ما قبله و هو قوله: «ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق» إشاره إلى الوجه الأول، و هو: كون النهى عن العباده من قبيل الوصف بحال المتعلق، لكون المنهى عنه حقيقه هو نفس الجزء أو الشرط أو الوصف. و ضمير «عنه» راجع إلى العباده، و الصواب تأنيث الضمير.

(٤). أى: حال نفس المنهى عنه و هو العباده، لصيرورتها مبغوضه و لو للبغض الناشى عن أحد تلك الأمور التى هى الوسائط الثبوتيه.

(٥). كلمه «ان» وصلية، يعنى: أن المنهى عنه نفس العباده و ان كان النهى بسبب أحد تلك الأمور، الا أن أحدها من قبيل العله، لتعلق النهى بالعباده، فضمير «أحدها» راجع إلى الأمور، و ضمير «انه» راجع إلى «أحدها».

ص: ٢٧٤

قبيل واسطه فى الثبوت لا العروض (١) كان (٢) حاله حال النهى فى القسم الأول (٣)، فلا تغفل (٤).

و مما ذكرنا فى بيان أقسام النهى فى العباده يظهر حال الأقسام فى المعامله، فلا يكون بيانها على حده بمهم (٥).

(١). يعنى: حتى يكون المنهى عنه حقيقه نفس تلك الأمور، و يصير النهى عن العباده بالعرض و المجاز، فتلك الأمور واسطه فى العروض، فهى المعروضه أولاً و بالذات، و العباده ثانياً و بالعرض.

(٢). جواب «ان» الشرطيه فى قوله: «و ان كان النهى عنه» و ضمير «حاله» راجع إلى النهى.

(٣). و هو: تعلق النهى بنفس العباده الذى تعرض له فى أول الأمر الثامن بقوله:

«ان متعلق النهى اما أن يكون نفس العباده». و كونه كالقسم الأول لرجوعه إليه حقيقه، لأن مناط الفساد هو المبعوضيه مطلقاً سواء كانت ذاتيه أم عرضيه ناشئه عن أحد هذه الأمور.

(٤). عن انقسام النهى عن العباده لجزئها أو شرطها أو وصفها إلى القسمين المزبورين، و اختلافهما فى الحكم كما مر.

(٥). و من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات سيما التقريرات، و لا بأس ببيان أمثله النهى فى المعاملات، فنقول و به نستعين: أما المعامله المنهى عنها لذاتها، فكناكح المحارم، و البيع الربوى.

و أما المنهى عنها لجزئها، فكناكح الكبير الصغيره بدون اذن وليها، و بيع الشاه بالخنزير.

ص: ٢٧٥

كما أن تفصيل الأقوال في الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة - على ما قيل - كذلك (١)، انما (و انما)
المهم بيان ما هو الحق في المسأله، و لا بد في تحقيقه (٢) على نحو يظهر الحال في الأقوال من

بسط المقال في مقامين

الأول: في العبادات

، فنقول و على الله الاتكال: ان النهي (٣)

و المنهى عنها لشرطها كالتكاح بشرط كون الطلاق بيد الزوجه، و بيع العنب بشرط أن يعمل خمراً.

و المنهى عنها لوصفها اللازم كتكاح الشغار، و بيع الحصاه، و المنابذه.

و المنهى عنها لوصفها المفارق كتكاح المرأه المحرمه، و أكل لحم الشاه الجلاله.

(١). أى: ليس بمهم.

(٢). أى: في تحقيق الحق على نحو يظهر حال الأقوال.

اقتضاء النهي عن العباده للفساد

(٣). توضيحه: أن النهي المتعلق بالعباده سواء كان المنهى عنه عباده مستقله كقوله: «لا- تصل، أو لا- تطف أو لا- تسع في
المغصوب» أم جزء لها كقوله: «لا تقرأ العزائم في الصلاه» أم شرطاً لها كقوله: «لا تتوضأ بالماء المغصوب» يقتضى الفساد، فان
العباده - بوصف كونها عباده - لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الأقسام الثلاثه، لوجود ملاك الفساد - و هو دلالة
النهي بطبعه مجرداً عن القرينه على الحرمة الذاتيه الملازمه للفساد - في العبادات، لأن الحرمة تكشف عن المبعوضيه المضاده
للمحبوبيه المقومه للعباده، و لا تجتمع

ص: ٢٧٦

المتعلق بالعبادة بنفسها و لو كانت جزء عباده (١) بما هو عباده (٢) كما عرفت (٣) مقتض لفسادها، لدلالته (٤) على حرمتها ذاتا، و لا يكاد (٥) يمكن اجتماع الصحة بمعنى موافقه الأمر أو الشريعة مع الحرمة. المحبويه و المبعوضيه فى شىء واحد، فلا محاله يكون النهى رافعا للأمر، فيفسد المنهى عنه سواء كان نفس العباده أم جزئها أم شرطها، غايه الأمر أن سرايه فساد الجزء أو الشرط إلى نفس العباده منوطه بالاكتفاء به، و عدم تداركه على ما سبق.

(١). أو شرط عباده.

(٢). هذه الحثيه معتبره فى تحقق الموضوع، إذ مفروض البحث هو النهى فى العباده، فلا بد من حفظ هذه الحثيه ليندرج فى النهى عن العباده.

(٣). حيث قال فى أوائل الأمر الثامن: «و كذا القسم الثانى بلحاظ ان... إلخ».

(٤). أى: لدلاله النهى على حرمة العباده، و هذا تعليل لاقتضاء النهى للفساد كما عرفت.

(٥). هذا تقريب ملازمه الحرمة للفساد فى العبادات، و امتناع اجتماع الصحة عند المتكلم و الفقيه مع النهى الدال على الحرمة الذاتيه. أما الصحة عند المتكلم فالأنه مع الحرمة لا أمر حتى يتحقق موافقه الأمر أو الشريعة، ضروره أن الإتيان بالحرام الذاتى معصيه، و معها كيف يكون المنهى عنه موافقا للأمر أو الشريعة و أما الصحة عند الفقيه، فلما أفاده قدس سره بقوله: «و كذا بمعنى سقوط الإعاده» من إناطه الصحة عنده بأمرين:

أحدهما: إتيان العمل بقصد القربه، إذ بدونه لا تصح العباده حتى تسقط الإعاده.

ص: ٢٧٧

و كذا بمعنى سقوط الإعادة، فانه (١) مترتب على إتيانها بقصد القربه، و كانت (٢) مما يصلح لأن يتقرب بها، و مع الحرمة لا يكاد يصلح لذلك (٣)، و لا يتأتى (٤) (و لا يأتي) قصدها من الملتفت إلى حرمتها كما لا يخفى.

لا يقال: هذا (٥) لو كان النهى عنها دالا على الحرمة الذاتية،

ثانيهما: كونه صالحاً لأن يقرب العبد إلى مولاه، فان لم يكن كذلك - كما إذا كان حراماً و مبعوضاً - فلا يصلح للمقربيه و ان فرض تمشى قصد القربه، لعدم الالتفات إلى حرمة.

(١). أى: سقوط الإعادة مترتب على إتيان العباده بقصد القربه، و هذا إشاره إلى أول الأمرين المزبورين.

(٢). أى: العباده، و هذا إشاره إلى ثانى الأمرين المذكورين.

(٣). أى: لأن يتقرب بها، و الأولى أن يقال: «لا تكاد تصلح» لرجوع الضمير المستتر فيهما إلى العباده. و أما تذكير «يصلح» فى قوله: «و كانت مما يصلح» فلا بأس به، لرجوعه إلى «ما» الموصول.

(٤). معطوف على «يصلح» يعنى: و لا- يكاد يتأتى قصد القربه من الملتفت إلى حرمة العباده، لما مر من تضاد الحرمة مع صحه العباده و ان أمكن قصد القربه بها مع عدم الالتفات إلى الحرمة، الا أن مجرد قصدها مع عدم صلاحية الفعل بنفسه للمقربيه لا يكفى فى سقوط الإعادة الذى فسر به الصحه عند الفقيه كما لا يخفى.

(٥). أى: دلالة النهى على الفساد منوطه بدلالته على الحرمة الذاتية، كما اعترف به المستدل بقوله: «لدلالته على حرمتها ذاتا».

ص: ٢٧٨

و لا- يكاد يتصف بها (١) العباده، لعدم (٢) الحرمة بدون قصد القربه، و عدم (٣) القدره عليها مع قصد القربه بها الا تشريعاً، و معه تكون محرمة

و ملخص هذا الإشكال: أن النهى لا يدل على الفساد الا إذا دل على الحرمة الذاتية، و المفروض عدم دلالة على ذلك، لامتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتية، لأنه ان أتى بالعمل بدون قصد القربه كصلاه الحائض لتمرين الصبى فلا يتصف بالحرمة، لأن المحرم هو العباده التى تتقوم بقصد القربه، و بدون قصدھا لا يكون العمل عباده حتى تفسد بحرمتها الناشئه عن النهى.

و ان أتى بالعمل مع قصد القربه كان مشرعاً، إذ لا أمر به مع حرمة، فلا يقدر على نيه القربه الا بتشريع أمر يقصد التقرب به، و حينئذ يحرم العمل للتشريع، و مع هذه الحرمة التشريعيه يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، لاجتماع المثليين المستحيل.

فالمتحصل: أن النهى عن العباده لما لم يدل على الحرمة الذاتية، لامتناع اتصاف العباده بها، فلم يدل على الفساد أيضاً، فكيف يمكن الالتزام بدلالته على فساد العباده كما التزموا بها.

(١). أى: الحرمة الذاتية.

(٢). تعليل لعدم اتصاف العباده بالحرمة الذاتية، و حاصله: أنه بدون قصد القربه لا موضوع للحرمة، لأن المفروض كون المنهى عنه هى العباده المتقومه بقصد القربه. و مع قصد القربه تحرم تشريعاً، إذ لا أمر بها الا بالتشريع المحرم، و مع حرمة التشريع لا تتصف بحرمة أخرى و هى الحرمة الذاتية، لامتناع اجتماع المثليين كاجتماع الضدين.

(٣). معطوف على «عدم الحرمة».

ص: ٢٧٩

بالحرمة التشريعية لا محاله، و معه (١) لا تتصف بحرمة أخرى (٢)، لامتناع اجتماع المثليين كالضدين.

فانه يقال (٣): لا- ضمير فى اتصاف ما يقع عباده - لو كان مأموراً به - بالحرمة (٤) الذاتيه، مثلاً صوم العيدين كان عباده منهيّاً عنها، بمعنى (٥) أنه لو أمر به كان عباده لا يسقط الأمر به (٦) الا إذا أتى به بقصد (٧) القربه،

(١). هذا الضمير و ضمير «معه» فى قوله: «و معه تكون» راجعان إلى التشريع و ضميراً «عليها و بها» راجعان إلى العباده.

(٢). و هى الحرمة الذاتيه.

(٣). لا يخفى أن ما أفاده المصنف «قده» فى الجواب عن هذا الإشكال وجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لا ضمير فى اتصاف ما يقع عباده... إلخ» و حاصله:

أن ما ذكره المستشكل من امتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتيه ممنوع، إذ لا- مانع من اتصاف العباده الشأنيه بها، فان صوم العيدين عباده شأنيه، بمعنى:

أنه لو أمر به الشارع كان أمره عبادياً، لا توصلياً، كالأمر بصوم غير العيدين، و يمكن أن يكون فى صومهما مفسده ملزمه أوجبت حرمتها الذاتيه كحرمة شرب الخمر. هذا فى غير العباده الذاتيه، و أما فيها، فسيأتى الكلام فيها عند تعرض المصنف «قده» لها إن شاء الله تعالى.

(٤). متعلق بقوله: «اتصاف».

(٥). هذا معنى العباده الشأنيه.

(٦). هذا الضمير و ضمير «به» فى قوله: «لو أمر به» راجعان إلى صوم العيدين.

(٧). متعلق بقوله: «أتى»، و ضمير «به» راجع إلى صوم العيدين.

ص: ٢٨٠

كصوم سائر الأيام. هذا (١) فيما إذا لم يكن ذاتاً عباده كالسجود لله تعالى ونحوه، و الا (٢) كان محرماً مع كونه فعلاً عباده، مثلاً- إذا نهى الجنب والحائض عن السجود له تبارك وتعالى، كان (٣) عباده محرمة ذاتاً حينئذ (٤)، لما فيه (٥) من الفسده و المبعوضيه في هذا الحال (٦).

(١). أى: عدم امتناع اتصاف العباده بالحرمة الذاتيه يكون في غير العباده الذاتيه، و أما فيها، فسيأتى الكلام فيها في التوضيح الآتى.

(٢). أى: و ان كان عباده ذاتاً، فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتيه مع كونها عباده فعلاً لا شأنًا كالقسم الأول، فان السجود الذى هو عباده ذاتاً و لا تنفك عنه العباديه كما هو مقتضى ذاتى كل شىء يمكن أن يكون له مفسده في حال توجب حرمة ذاتاً، كالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها. و عليه، فلا مانع من اتصاف العباده الفعلية بالحرمة الذاتيه.

فالمتحصل: أنه لا- مانع من اتصاف العباده بكلا قسميها - أعنى الشائيه كصوم العيدين و الذاتيه كسجود الجنب و الحائض له تعالى شأنه الذى نهى عنه في حالتى الجنابه و الحيض - بالحرمة الذاتيه.

(٣). أى: السجود المنهى عنه عباده محرمة ذاتاً.

(٤). أى: حين الجنابه و الحيض.

(٥). أى: في السجود، و قوله: «لما فيه» تعليل للحرمة الذاتيه، و حاصله:

أن في السجود الواقع في حالتى الجنابه و الحيض مفسده - كسائر المحرمات الذاتيه من الخمر و نحوه - توجب جعل الحرمة له، فالسجود في حال الجنابه و الحيض كالخمر في الحرمة الذاتيه، لكونه ذا مفسده و مبعوضيه كالخمر.

(٦). أى: حال الجنابه و الحيض.

ص: ٢٨١

مع أنه (١) لا- ضمير فى اتصافه بهذه الحرمة (٢) مع الحرمة التشريعية بناء (٣) على أن الفعل فيها لا يكون فى الحقيقة متصفاً بالحرمة، بل انما يكون المتصف بها (٤) ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال فى التجرى و الانقياد (٥)، فافهم (٦)، هذا.

(١). الضمير للشأن، و هذا ثانى الوجوه التى أجاب بها المصنف «قده» عن الإشكال، و حاصله: أن ما ذكره المستشكل من «أنه مع الحرمة التشريعية يمتنع اتصافه بالحرمة الذاتية، للزوم اجتماع المثلىن العدى هو محال كاجتماع الضدين» ممنوع، لأن مورد اجتماع المثلىن المحال هو اتحاد الموضوع، و أما مع تعدده فلا يلزم محذور اجتماعهما أصلاً، و المقام من هذا القبيل، ضروره أن موضوع حرمة التشريع هو الالتزام بكون شىء من الدين مع العلم بعدم دخوله فى الدين، أو عدم العلم بدخوله فيه، و من المعلوم أن الالتزام فعل قلبى كالتجى، و موضوع الحرمة الذاتية نفس الفعل الخارجى كالسجود، و مع تعدد الموضوع لا تجتمع الحرمتان حتى يلزم محذور استحاله اجتماع المثلىن.

(٢). أى: الحرمة الذاتية، و ضمير «اتصافه» راجع إلى السجود.

(٣). يعنى: أن عدم الضمير فى اتصاف العباده الذاتية بالحرمة الذاتية و التشريعية مبنى على كون موضوع الحرمة التشريعية نفس الفعل القلبى، لا الخارجى، و الا يلزم اجتماع المثلىن.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيها» فى قوله: «فيها لا يكون» راجعان إلى الحرمة التشريعية.

(٥). فى كونهما من أفعال القلب.

(٦). قيل: انه يمكن ان يكون إشاره إلى: أن هذا لا يدفع الإشكال، إذ المستشكل

مع أنه (١) لو لم يكن النهى فيها دالا- على الحرمة لكان دالا- على الفساد، لدلالته على الحرمة التشريعية، فانه لا أقل من دلالته على أنها علل عدم إمكان الاتصاف بالحرمة الذاتية باجتماع المثليين، فمراده حرمة نفس الفعل بحرمتين، لا جعل موضوع حرمة التشريع غير موضوع الحرمة الذاتية.

لكن فيه تأمل.

(١). الضمير للشأن. وهذا ثالث الأجوبة، وهو ناظر إلى قول المستشكل:

«هذا لو كان النهى عنها دالا»، و حاصل الجواب: أنه يمكن البناء على فساد العبادة المنهى عنها و ان لم نقل بدلاله النهى على الحرمة، إذ لا- أقل من دلالته على عدم كون الفرد المنهى عنه مأموراً به، إذ لا معنى للنهى مع الأمر الفعلى، و بدون الأمر يكون حراماً تشريعياً فاسداً، لكفايه حرمة التشريع فى الفساد، فيخرج هذا الفرد المنهى عنه عن إطلاق الدليل أو عمومه الدال على صحه كل فرد فرض وجوده من أفراد طبيعه العباده.

و بالجمله: وزان النهى عن عباده خاصه - فيما إذا كان هناك عموم أو إطلاق يقتضى صحتها لو خلى و طبعه - وزان الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما لا- يدل الأمر هناك على الوجوب الذى هو مدلوله لغه أو عرفاً، بل يكون إرشاداً إلى رفع الحظر السابق، فكذلك النهى فى المقام، فانه لا يدل على الحرمة التى هى مدلوله اللغوى أو العرفى، بل يكون إرشاداً إلى فساد هذا الخاص من بين الخصوصيات المشموله للعام، أو المطلق لو خلى و طبعه، و عدم كونه محبوباً عند المولى. و عليه، فيستحيل التقرب يا كرام العالم الظالم الذى ليس فيه ملاك و جوب الإ- كرام، أو أن ملاك- كه مغلوب لملاك حرمة و ان كان مشمولاً أو لا لقوله: «أكرم العلماء».

ص: ٢٨٣

ليست بأمور بها (١)، و ان عمها إطلاق دليل الأمر بها أو عمومه (٢).

نعم (٣) لو لم يكن النهى عنها الا عرضاً، كما إذا نهى عنها (٤) فيما كانت ضد الواجب مثلاً لا يكون مقتضياً للفساد بناء (٥) «-» على عدم الاقتضاء

فقد ظهر: أن التقرب بالملاك أيضاً غير ممكن، لمغلوبيته بملاك النهى.

(١). يعنى: نفس عدم الأمر بالعبادة كافٍ فى الفساد من غير حاجه إلى الالتزام بالحرمة التشريعيه، ولا إلى دلالة النهى على الحرمة الذاتيه.

(٢). أى: الأمر، و ضمائر «فيها، أنها، عمها، بها» راجعه إلى العباده، و ضميراً «لدلالته، و دلالتة» راجعان إلى النهى.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لكان دالا على الفساد»، و حاصله: أن ما ذكرناه من دلالة النهى على الفساد لدلالته على الحرمة التشريعيه انما هو فيما إذا لم يكن النهى عرضياً، كالنهي عن ضد الواجب كالصلاه المضاده للإزاله بناء على كون النهى عن ضد الواجب عرضياً، حيث ان المنهى عنه حقيقه هو ترك الإزاله مثلاً، فالنهي عن الصلاه و نحوها مما يلازم ترك الإزاله يكون عرضياً، لا حقيقياً و النهى العرضى لا يقتضى الفساد.

(٤). أى: عن العباده، و قوله: «كما إذا نهى» مثال للنهى العرضى.

(٥). يعنى: أن كون النهى عن ضد الواجب عرضياً مبنى على أن لا يكون

(-). ظاهره بمقتضى الأقربيه كونه على لعدم اقتضاء النهى العرضى للفساد، لكنه غير سديد، إذ لا عليه فى النهى العرضى الذى يقتضيه الأمر بالشىء لعدم الفساد، بل على عدم الفساد عدم الملازمه بين النهى العرضى و بين الفساد، فقوله: «بناء على عدم الاقتضاء» على لكون النهى عن ضد الواجب نهياً عرضياً، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فيما كانت ضداً لواجب مثلاً بناء على عدم الاقتضاء للأمر بالشىء للنهى عن الضد إلا كذلك - أى عرضاً - لا يكون مقتضياً للفساد».

للأمر بالشئ ء للنهى عن الضد الا كذلك - أى عرضاً - فيخصص (١) به أو يقيد.

المقام الثانى فى المعاملات

، ونخبه القول: ان النهى الدال على حرمتها لا يقتضى الفساد، لعدم الملازمه فيها لغه و لا عرفاً بين حرمتها و فسادها أصلاً (٢) كانت الحرمة متعلقه بنفس المعامله (٣) بما هو فعل النهى الذى يقتضيه الأمر بالشئ ء الا نهياً عرضياً.

(١). يعنى: فيخصص أو يقيد بهذا النهى العرضى عموم أو إطلاق النهى الدال على الفساد.

فالمتحصل: أن النهى بأحكامه الثلاثه من الذاتى و التشريعى و الإرشادى يدل على فساد العباده المنهى عنها بأحد هذه الأنحاء الثلاثه.

اقتضاء النهى للفساد فى المعاملات

(٢). فساد المعامله عباره عن عدم ترتب الأثر المقصود منها كالملكيه و الزوجيه و نحوهما عليها، و صحتها هى ترتب الأثر المزبور عليها، و من المعلوم عدم المنافاه بين حرمة المعامله و بين الأثر المترتب عليها عقلاً. و هذا بخلاف حرمة العباده، حيث انها لا تجتمع مع الصحه، لعدم صلاحيه المبغوض للمقريبه، فلا يجدى قصد الأمر المغلوب بالنهى فى نظر المولى.

كما أنه لا يدل النهى لغه و لا عرفاً على فساد المعامله، لوضوح أن مدلول النهى هو التحريم، و الفساد - أعنى عدم ترتب الأثر - ليس مدلولاً مطابقاً و لا التزامياً له أصلاً، فالدلاله على الفساد بأحكامها مفقوده.

(٣). كالنهى عن البيع وقت النداء، فان المحرم حينئذ هو إيجاد المعامله

ص: ٢٨٥

بالمباشره أو بمضمونها (١) بما هو فعل بالتسيب أو بالتسبب بها بما هي فعل مباشرى، و تلفظ بالإيجاب و القبول، لا بما هي فعل يترتب عليه الملكيه مثلا، فلا ينافى هذا النهى ترتب المسبب أعنى النقل و الانتقال «-» .

(١). كبيع المصحف و العبد المسلم من الكافر، حيث ان النهى فى هذا البيع قد تعلق بالمضمون و هو تمليكهما من الكافر، لا بالمعامله بما هي فعل مباشرى.

و ان شئت فقل: ان النهى تعلق بالمسبب و هو الملكيه، فالمنهى عنه هو جعل إضافه الملكيه للكافر عليهما، و النهى انما تعلق بالمعامله من حيث كونها موجه لترتب مسبب مبغوض فى نفسه كسلطنه الكافر على المصحف و العبد المسلم لا من حيث كونها فعلا- مباشرياً، فالنهي عن المعامله تاره يكون لأجل أنها فعل مباشرى، و أخرى لأجل أنها سبب لترتب مسبب مبغوض عليها.

(-). لا- يخفى أن تمثيلهم لتعلق النهى بنفس السبب بالنهى عن البيع وقت النداء لا- يخلو من الغموض، حيث ان معنى حرمه السبب كون نفس الإيجاب و القبول بما هما لفظان محرمين، و هذا غير ثابت فى المثال، لعدم مفسده فى التلفظ بهما توجب حرمتهما كما فى حرمه شرب الخمر و نحوه من المحرمات.

بل المحرم فى وقت صلاه الجمعه هو الاشتغال بالأمر الدينويه المزاحمه للصلاه، و التجارات التى أهمها البيع من تلك الأمور، فلا- خصوصيه للبيع، بل ذكره انما هو من باب المثال. و على هذا يكون النهى فى البيع وقت النداء من باب تعلق النهى بصد الواجب الذى لا ملاك له الا مصلحه الواجب، فليس الأمر بالشىء و النهى عن ضده حكيمين مستقلين ناشئين عن ملاكين.

فالتتيجه: أن النهى عن البيع وقت النداء يؤكد الأمر بالصلاه، فلا نهى حقيقه حتى يحرم به التلفظ بالإيجاب و القبول.

إليه (١) و ان لم يكن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الأفعال بحرام، و انما (٢) يقتضى الفساد فيما إذا كان دالا على حرمه ما لا يكاد يحرم

(١). كما إذا تعلق النهى عن بيع العنب و الخشب لمن يعمل العنب خمراً و الخشب صنماً، فان النهى لم يتعلق بالسبب و هو العقد، و لا- بالمسبب و هو التمليك، بل تعلق بأمر خارج عنهما و هو الإعانة على الإثم، فالنهي تعلق بالتسبب بهذه المعاملة للإعانة على الإثم، فليس شىء من السبب - و هو العقد - و لا المسبب - و هو إضافة الملكيه - منهياً عنه و حراماً.

و يمكن التمثيل له أيضاً بالنهي عن تملك الرّبا بالبيع و القرض الربويين، حيث ان نفس إنشاء البيع و القرض و كذا تملك الزيادة ليس منهياً عنه، لجواز تملكها بناقل شرعى كالهبة، بل المنهى عنه هو التسبب بالبيع أو القرض لتملك الزيادة.

و الحاصل: أن النهى فى هذه الأقسام لا يدل على الفساد.

ثم ان قوله: «بالتسبب» معطوف على «نفس المعاملة» لا- على «بالتسبب»، و ضمير «بها» راجع إلى المعاملة، و ضمير «إليه» إلى مضمونها.

(٢). بعد أن نفى دلالة النهى التحريمى فى المعاملة على الفساد أثبت دلالة عليه فيما إذا تعلق بشىء ينافى تعلقه به صحه المعاملة، و لا يجتمع معها أصلاً كما إذا نهى عن أكل الثمن أو المثلن، فان هذا النهى لا يجتمع مع صحه المعاملة، ضروره أن صحتها تقتضى حليه تصرف كل من المتعاقدين فيما انتقل إليه، فالنهي التحريمى عن التصرف فى الثمن أو المثلن يكشف عن فساد المعاملة، و الا يلزم عدم جواز التصرف فى مال نفسه.

ص: ٢٨٧

مع صحتها، مثل النهى عن أكل الثمن أو المثلن فى بيع (١) أو بيع شىء (٢).

نعم (٣) لا يبعد دعوى ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها، كما أن الأمر بها يكون ظاهراً فى الإرشاد إلى صحتها

(١). بأن يكون النهى متعلقاً بعنوان خاص من المعامله، كالنهي عن البيع الربوى، و عن بيع المنابذه و الملامسه.

(٢). بأن يتعلق النهى بالبيع باعتبار متعلقه من المبيع و الثمن، كبيع الخمر و الخنزير و الميته و بيع المجهول و غيرها، فأشار المصنف بقوله: «فى بيع أو بيع شىء» إلى هذين القسمين من النهى.

(٣). هذا استدراك على نفي الملازمه لغيره و عرفاً بين الحرمه و الفساد. و وجه نفي البعد عن ظهور النهى عن المعامله فى الإرشاد إلى فسادها - لا- فى الحرمه التكليفيه التى هى ظهوره الأولى - هو: أن الغرض الأصلى فى المعاملات بيان صحتها و فسادها، و لذا يكون الأمر بها إرشاداً إلى صحتها من دون دلالة على وجوبها أو استحبابها، فلا يدل مثل «أوفوا بالعقود» إلا على صحة العقود، لا- على وجوبها أو استحبابها، فالنهي عن المعامله نظير نهى الطبيب فى الإرشاد إلى ما يضر المريض، و أمره فى الإرشاد إلى ما ينفعه من دفع مرضه و عود صحته و نظير النواهي الشرعيه لإفاده المانع فى العبادات، كالنهي عن التكتف و الضحك و الكلام و الاستدبار و قول آمين فى الصلاه.

و بالجمله: فالنهي عن المعامله نظير الأمر الواقع عقيب الحظر، فكما أن الأمر حينئذ لا يدل على الوجوب، بل على رفع المنع، فكذلك النهى عنها لا يدل الا على رفع الصحه التى تقتضيها أدله الإمضاء مثل «أوفوا بالعقود».

ص: ٢٨٨

من دون دلالتة (دلالة) على إيجابها، أو استحبابها (١)، كما لا يخفى، لكنه (٢) في المعاملات بمعنى العقود والإيقاعات، لا المعاملات بالمعنى الأعم المقابل للعبادات، فالمعول (٣) «-» هو ملاحظه القرائن في

(١). هذه الضمائر إلى ضمير «فسادها» راجعه إلى المعاملة، و ضمير «دلالتة» إلى الأمر.

(٢). يعنى: لكن نفى البعد عن ظهور النهى فى الإرشاد إلى الفساد انما يكون فى المعاملات بالمعنى الأخص و هى العقود و الإيقاعات، لا- بمعناها الأعم و هو ما لا يعتبر فيه قصد القرينه، بل لو أمر به كان أمره توصلياً كالأمر بتطهير الثوب و البدن، فان النهى عن المعاملة بالمعنى الأعم يحمل على ما تقتضيه القرينه الخارجيه ان كانت، و الا فيحمل على معناه الحقيقى و هو الحرمة، لكنها لا تدل على الفساد، لما مر من عدم الملازمه بين الحرمة و الفساد لا لغه و لا عرفاً.

(٣). هذا متفرع على عدم ظهور النهى فى المعاملات بالمعنى الأعم فى الإرشاد إلى الفساد، و حاصله: أنه ان كان هناك قرينه على إرادته معنى خاص منه، فلا إشكال فى لزوم حمل النهى عليه، و الا فلا بد من إرادته ظاهره و هو الحرمة.

(-). ان كان قوله: «المعول» راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأعم كما هو مقتضى الأقربيه فى العبارة، فينافيه قوله: «نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعاً» لكون مورد الاستدراك - و هى المعاملات بالمعنى الأخص - أجنبياً عن المعاملات بالمعنى الأعم، لوضوح أن مورد الروايات التى استدلت بها على دلالة الحرمة شرعاً على الفساد هى المعاملات بالمعنى الأخص، كما يظهر من التقريرات.

و ان كان راجعاً إلى المعاملات بالمعنى الأخص، فذكره لغو، لعدم الحاجه إلى القرائن مع فرض ظهور النهى فيها فى الإرشاد إلى الفساد، إذ لا وجه للقرينه مع ظهور اللفظ فى المعنى المراد.

خصوص المقامات، و مع عدمها لا محيص عن الأخذ بما هو قضيه صيغه (طبيعه) النهى من (١) الحرمة، و قد عرفت أنها (٢) غير مستتبعه للفساد لا لغه و لا عرفاً.

نعم (٣) ربما يتوهم استتباعها له شرعاً من جهه دلالة غير واحد من الاخبار عليه.

(١). بيان للموصول فى قوله: «بما هو» و ضمير «عدمها» راجع إلى القرائن.

(٢). أى: الحرمة لا- تستتبع الفساد لا- لغه و لا- عرفاً، فحرمة التصرف فى الماء المغصوب بتطهير الثوب و البدن به لا تدل على الفساد أى بقاء النجاسه.

(٣). استدراك على عدم استتباع الحرمة للفساد لا لغه و لا عرفاً، و حاصله:

أن الحرمة و ان لم تستتبع الفساد لغه و عرفاً، لكنها تستتبعه شرعاً، لأجل النصوص التى:

منها: ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر (عليه السلام)... إلى آخر ما فى المتن.

تقريب الاستدلال به: أن تعليل عدم فساد نكاح العبد الفاقداً لإذن سيده ب «أنه لم يعص الله» يقتضى فساد كل ما يكون عصبياً له تبارك و تعالى، فالحرمة التكليفية تقتضى الفساد، فعدم فساد النكاح هنا انما هو لأجل عدم كونه معصيه له عز و جل.

و منها: ما رواه فى الكافى أيضاً عن زراره عن أبى جعفر (عليه السلام): «سألته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير اذنه، فدخل بها، ثم اطلع على ذلك مولاه،

ص: ٢٩٠

منها: ما رواه فى الكافى و الفقيه عن زراره عن الباقر (عليه السلام) «سأله (سألته) عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك إلى سيده إن شاء أجازته و إن شاء فرق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى ان الحكم بن عيينه و إبراهيم النخعى و أصحابهما يقولون: ان أصل النكاح فاسد، و لا يحل إجازته السيد له، فقال أبو جعفر (عليه السلام): انه لم يعص الله انما عصى سيده، فإذا أجاز، فهو له جائز» حيث دل بظاهره على أن النكاح لو كان مما حرمه الله تعالى (عليه) كان فاسداً (١) و لا يخفى (٢) أن الظاهر أن يكون المراد بالمعصيه المنفيه قال (عليه السلام): ذلك لمولاه إن شاء فرق بينهما و إن شاء أجاز نكاحهما، فان فرق بينهما فللمرأه ما أصدقها الا أن يكون اعتدى فأصدقها صداقاً كثيراً، و ان أجاز نكاحهما، فهما على نكاحهما الأول، فقلت لأبى جعفر (عليه السلام): فانه فى أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر (عليه السلام): انما أتى شيئاً حلالاً، و ليس بعاصٍ لله، انما عصى سيده و لم يعص الله تعالى، ان ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح فى عده و أشباهه».

(١). إذ المستفاد منه أيضاً أن الحرمة الإلهيه تستلزم الفساد.

(٢). نسب هذا الجواب فى التقريرات إلى جماعه منهم الوحيد البهبهانى و المحقق القمى «قدهما» و حاصله: أن المعصيه - و هى مخالفه الحرمة التى هى المقصوده فى المقام - أجنبيه عن المعصيه المراده من هذه الروايات، توضيحه:

ص: ٢٩١

ها هنا (١) أن النكاح ليس مما لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسداً، أنه ليس المراد بالمعصيه فى الجملتين الموجه و السالبه، و هما قوله (عليه السلام): «انه لم يعص الله و انما عصى سيده» مخالفة الحرمة التكليفية حتى يدل على الفساد، و يصح الاستدلال به، إذ لو كان المراد بها الحرمة التكليفية لم يستقم معنى الحديث، إذ لا إشكال فى كون مخالفة السيد عصيانياً له تبارك و تعالى، ضروره و جوب إطاعه المولى على العبد، فهو حكم إلهى، فمخالفته مخالفة لله سبحانه و عصيان له، مع أن الإمام (عليه السلام) قال: «لم يعص الله» فنفى المعصيه عن مخالفته لسيدته قرينه على ما ذكرنا من عدم كون المراد بالمعصيه مخالفة الحرمة التكليفية، و على أن العبد لم يرتكب حراماً، ذلك لأن ما صدر منه لم يكن مما لم يمضه الشارع و لم يشرعه كتزويج المحارم، أو التزويج فى العده، بل كان مما أمضاه و أجازاه.

فالمراد بالمعصيه المنفيه فى هذا الحديث إيجاد النكاح بدون اذن سيده، فإذا أجازه السيد تم المقتضى و يترتب عليه الأثر أعنى الزوجيه.

و الحاصل: أن النكاح مشروع ذاتاً أى ليس مما لم يشرعه الله تعالى، غايه الأمر أن تحققه مشروط بإذن السيد، فلا يتصور هنا حرمة تكليفية حتى يدعى دلالتها على الفساد. نعم لو نهاه السيد عن التزويج و تزوج صح الاستدلال على الفساد، لكون مخالفة نهى السيد عصيانياً له تعالى شأنه أيضاً.

(١). أى: فى الروايه، و التقييد بقوله: «ها هنا» لأجل كونه خلافاً ظاهر المعصيه، حيث ان ظاهرها مخالفة التكليف الإلزامى الفعلى المنجز، لا الحكم الوضعى.

ص: ٢٩٢

و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى (١) للفساد، كما لا يخفى، ولا بأس بإطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به، كما أطلق (Z) عليه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه (٢) معصيته.

و بالجمله: لو لم يكن (٣) ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم «-»

(١). أى: مما لم يمضه الله و لم يشرعه.

(٢). هذا نائب عن فاعل: «أطلق» و ضمائر «عليه، فيه، أنه» راجعه إلى «عمل».

(٣). يعنى: لو لم يكن ما رواه فى الكافى ظاهراً فى عمل لم يمضه الله تعالى لما كان ظاهراً فيما توهم من دلالة النهى على الفساد.

(-). لو قيل بصحة الاستدلال بمثل هذه الروايه على دلالة الحرمة على الفساد ببيان: أن المراد بالمعصية فيها مطلق التخطى و التجاوز عن قانون الشرع و مجعولاته مطلقاً سواء كانت تكليفية أم وضعيه لتشمل المعصية المصطلحه لم يكن بعيداً، الا أن يقال: ان إرادته هذا المعنى منوطه بقيام قرينه عليه و هى مفقوده، فمجرد إمكان إرادته لا يوجب ظهور اللفظ فيه، و المفروض أن صحة الاستدلال بكلام موقوفه على الظهور الذى يكون بناء العقلاء على حجيته. فالحق كما أفادوه عدم دلالة روايات الباب على دلالة الحرمة على الفساد. -

(Z). قال المصنف: «وجه ذلك: أن العبودية تقتضى عدم صدور فعل عن العبد الا عن أمر سيده و اذنه، حيث انه كل عليه لا يقدر على شىء، فإذا استقل بأمر كان عاصياً حيث أتى بما ينافيه مقام عبوديته، و لا سيما مثل التزوج الذى كان خطراً. و أما وجه أنه لم يعص الله فيه، فلأجل كون التزوج بالنسبة إليه أيضا

ص: ٢٩٣

و هكذا حال سائر الاخبار الواردة فى هذا الباب (١)، فراجع و تأمل.

تذنب

: حكى عن أبى حنيفه و الشيبانى (٢) دلالة النهى على الصحه، و عن الفخر (٣) أنه وافقهما فى ذلك. و التحقيق أنه (٤) فى المعاملات

(١). مثل ما تقدم من روايه الكافى أيضا.

هل يدل النهى على صحه متعلقه؟

(٢). و هو محمد بن الحسن تلميذ أبى حنيفه.

(٣). و هو فخر المحققين نجل علامه الآفاق آيه الله الحلى قدس الله تعالى سرهما، لكن عن علامه التوقف فى ذلك، و المصنف وافقهم فى موردين من المعاملات و فى مورد من العبادات. و كيف كان، فالوجه فى دلالة النهى على صحه متعلقه هو: أن كل حكم تكليفى لا- يتعلق بما هو مقدور للمكلف بحيث يكون كل من الفعل و الترك تحت قدرته. و عليه، فالنهي كالأمر لا بد أن يتعلق بما هو مقدور للمنهى، و لا يكون متعلق النهى مقدوراً إلا إذا كان بجميع أجزائه و شرائطه التى هى مورد النهى مقدوراً كما فى الأمر، فلو فرض أن المكلف خالف و أتى بالمنهى عنه كذلك - أى بجميع أجزائه و شرائطه - لترتب عليه الأثر بالضروره و هذا هو معنى كونه صحيحاً، و حينئذ فالنهي عن الشىء يدل على صحته لا محاله.

(٤). أى: كون النهى دالا على صحه متعلقه. غرضه: أن النهى يدل على الصحه - كان مشروعاً مطلقاً، غايته أنه يعتبر فى تحققه اذن سيده و رضاه، و ليس كالنكاح فى العده غير مشروع من أصله، فإن أجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه، و ارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيده»

و غرض المصنف من هذه التعليقه تعليل إطلاق المعصيه بمجرد عدم اذن السيد فيه، فلاحظ.

ص: ٢٩٤

كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب (أو التسبب) لاعتبار (١) القدره فى متعلق النهى كالأمر، و لا يكاد يقدر عليهما (٢) الا فيما كانت المعامله مؤثره صحيحه. و أما إذا كان (٣) فى المعاملات فى موردين:

أحدهما: تعلق النهى بالمسبب، كالنهي عن بيع المصحف من الكافر، فلو لم يكن قادراً على هذا التمليك - بأن يوجد البيع بحيث يترتب عليه الأثر أعنى الملكيه - لما صح النهى عنه.

ثانيهما: تعلق النهى بالتسبب كالظهار، فان التسبب به إلى الفراق بين الزوجين مبغوض. بخلاف التسبب بالطلاق إلى بينونه بينهما، فان لم يترتب الفراق على الظهار كان النهى عن الظهار لغواً، إذ المفروض كون النهى عنه بلحاظ ترتب الأثر عليه، لا بلحاظ كونه فعلاً مباشراً كالبيع وقت النداء. ففي هذين الموردين من المعاملات لا محيص عن دلالة النهى على الصحة، لأن المنهى عنه هو المؤثر الذى يتوقف تأثيره على كونه صحيحاً، إذ الفاسد لا يصلح للسببه.

(١). تعليل لدلاله النهى على الصحة فى الموردين المزبورين، و قد مر توضيحه.

(٢). أى: على المسبب و التسبب.

(٣). أى: النهى، و هذا ثالث أقسام المعامله، و غرضه: أن النهى عن المعامله ان كان عن السبب بما أنه فعل مباشرى - كالبيع وقت النداء، حيث ان المنهى عنه هو العقد المفوت لصلاه الجمعه لا-العقد المؤثر فى الملكيه - فلا- يدل على الصحة، إذ المبغوض هو إيجاد ذات السبب، لكونه من أفعاله المباشريه لا- لكونه مؤثراً فى الملكيه و سبباً لها، فالملحوظ هو المعنى المصدرى، لا معنى

ص: ٢٩٥

عن السبب، فلا، لكونه (١) مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً. نعم قد عرفت أن النهى عنه لا ينافيها (٢).

و أما العبادات (٣) فما كان منها عباده ذاتيه كالسجود و الركوع اسم المصدر، و من المعلوم أن المنهى عنه - و هو إيجاد ذات السبب مع الغض عن سببته و تأثيره فى المسبب - مقدور له من دون توقف للقدره على صحته.

(١). أى: لكون السبب مقدوراً و ان لم يكن صحيحاً، و هذا تعليل لعدم دلالة النهى عن السبب على الصحة، و قد عرفته بقولنا: «و من المعلوم أن المنهى عنه... إلخ».

(٢). أى: لا ينافى النهى عن السبب صحته، كما عرفت فى البيع وقت النداء، فانه صحيح مع كونه منهيّاً عنه، فغرضه من قوله: «نعم قد عرفت» أن النهى عن السبب يجتمع مع كل من الصحة و الفساد، فيكون السبب المنهى عنه مقدوراً مطلقاً سواء كان صحيحاً أم فاسداً.

(٣). بعد أن فرغ عن بيان ما يدل النهى عنه فى المعاملات على الصحة شرع فى النهى عن العبادات، و حاصل ما أفاده فى ذلك: أن العبادات على قسمين:

أحدهما: ما تكون عباديته ذاتيه - أى من غير توقف عباديتها على قصد القربة - كالسجود، و النهى فى هذا القسم يدل على الصحة كما فى المعاملات، لأن متعلقه مقدور للمكلف، لقدرته على إيجاد السجود مثلاً و عدمه، فلو فرض أنه أتى بالسجود المنهى عنه لكانت عباده صحيحه، إذ لا تتوقف عباديته على الأمر به حتى لا يمكن إيجاده مع النهى عنه.

ثانيهما: ما لا تكون عباديته ذاتيه، بل تتوقف على قصد القربة إذا تعلق به

و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالى، فمع النهى عنه يكون مقدوراً كما إذا كان مأموراً به، و ما كان منها (١) عباده لاعتبار قصد القربه فيه لو كان مأموراً به، فلا يكاد يقدر عليه الا إذا قيل باجتماع الأمر و النهى فى شىء و لو بعنوان واحد، و هو محال، و قد عرفت (٢) أن النهى فى أمر، و حيث ان عباديته متوقفه على قصد القربه المتوقف على الأمر به، فإذا تعلق به نهى منع عن تعلق الأمر به، لما مر فى مبحث اجتماع الأمر و النهى من امتناع اجتماعهما فى واحد بعنوانين فضلاً عن عنوان واحد كما فى المقام، و حينئذ فإذا لم يتعلق به الأمر كان غير مقدور، لأن المفروض توقف عباديته على تعلق الأمر به، فإذا فرض تعلق النهى به و أتى به المكلف لم يكن صحيحاً، لأن الأمر لم يتعلق به حتى يصير عباده صحيحه، فالنهى عنه لا يدل على صحته.

نعم لو فرض إمكان اجتماعهما فى واحد بعنوان واحد كان النهى عنه دالاً على صحته.

فالمتحصل: أن النهى أما فى المعاملات، فيدل على الصحه فى قسمين منها.

و أما فى العبادات، فدلالته على الصحه فى غير الذاتيه منها مجرد فرض، إذ المراد بالعباده المنهى عنها حينئذ هى العباده الشأنيه - أى ما لو تعلق به أمر لكان عباده - كصوم العيدين و صلاه الحائض، و معلوم أن النهى عن العباده بهذا المعنى لا يدل على صحتها الا بفرض المحال، أى لو فرض محالاً تعلق النهى بها لكان النهى دالاً على صحته.

و أما الذاتيه، فالنهى عنها يدل على صحتها، و قد تقدم وجهه.

(١). أى: من العباده، و هذا هو العباده غير الذاتيه.

(٢). أشار بهذا إلى توهم، و هو: أنه إذا كان اجتماع النهى و الأمر العبادى

هذا القسم (١) انما يكون (٢) نهياً عن العباده، بمعنى أنه لو كان مأموراً به كان الأمر به أمر عباده لا يسقط الا بقصد القربه «-» فافهم. محالاً كما اعترف به بقوله: «و هو محال» فيسقط البحث عن النهى فى العباده رأساً، لأن العباده الفعلية غير الذاتيه المتقومه بقصد الأمر منوطه بالأمر، فكيف يتعلق به النهى إذا كان اجتماع الأمر و النهى محالاً.

(١). و هو العباده غير الذاتيه المتقومه عباديتها بقصد القربه.

(٢). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المراد بالعباده فيما يمكن تعلق النهى به هو العباده التقديرية، و هى ما لو أمر به لكان عباده، لا العباده الفعلية التى تكون مأموراً بها فعلاً، كما تقدم هذا المعنى فى صدر المسأله.

(-). ينبغى أن يقال: ان النهى الإرشادى يدل على الفساد مطلقاً و ان كان المنهى عنه معامله، لدلالته حينئذ على المانع، فإذا قال: «لا تصل فيما لا يؤكل لحمه» أو «لا تصل متكتفاً» و ما أشبه ذلك كان هذا النهى ظاهراً فى المانع.

و كذا فى المعاملات، كالنهي عن بيع الغرر، و من المعلوم: أن الصحه لا- تجتمع مع المانع، و الا لم يكن مانعاً، و هذا خلف. فاستدل لهم بهذه النواهي على الفساد ليس من جهه وضع النهى له، و لا- من جهه الملازمه بين الحرمة - التى هى معنى النهى المولوى - و بين الفساد، لعدم الملازمه بينهما فى المعاملات إذ لا تنافى بين المبعوضيه الناشئه عن النهى و بين تحقق مضامينها سواء كانت بالمعنى الأخص أم غيرها، كغسل الثوب و البدن عن النجاسه الخبيثه، فان الطهاره تحصل و ان وقعت على وجه مبعوض، كالغسل بالماء المغصوب، إذ لا يعتبر فيها قصد القربه حتى لا يتمشى فيما هو مبعوض للشارع و مبعود للعبد عن ساحه مولاه.

ص: ٢٩٨

..... والحاصل: أن استدلالهم قديماً و حديثاً بالنواهي المتعلقة بالعبادات و المعاملات على الفساد ليس لأجل دلالتها على الحرمة، و دعوى التلازم بينها و بين الفساد، بل لأجل ظهور تلك النواهي فى المانع المنافيه للصحة.

و أما ما عن الشيخ الأعمش «قده» من: «أن الظاهر من النهى المتعلق بعباده خاصه أو معامله خاصه كونه ناظراً إلى العمومات المشرعه لها تأسيساً أو إمضاء، فيكون بمنزله المقيد أو المخصص لها، فإذا قال الله تعالى: (و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم) أو ورد فى الخبر النهى عن بيع الغرر أو نحو ذلك علم منه إرادته التخصيص للعمومات الداله على صحة النكاح و البيع و نحوهما من المعاملات و هكذا الأمر فى العبادات» ففيه: أنه ليس وجهاً مستقلاً فى قبال سائر الوجوه، لتوقفه على كون النهى للإرشاد.

و أما إذا كان مولوياً، فلا يستفاد منه الفساد الا بعد ثبوت الملازمه بينه و بين الحرمة، و قد عرفت إجمالاً منعها فى المعاملات. نعم لا بأس بدعوى الملازمه المزبوره فى العبادات، حيث ان المبعوضيه لا تجتمع مع المحبويه، كما لا تجتمع المقرييه و المبعديه.

فتفرق العبادات عن المعاملات فى أن النهى فى العبادات سواء أ كان مولوياً أم إرشادياً يدل على الفساد. بخلاف النهى فى المعاملات، فان المولى منه لا يدل على ذلك، لتوقفه على ثبوت الملازمه بين الحرمة و الفساد، فالدال على فسادها هو النهى الإرشادى.

نعم إذا تعلق النهى المولى بالآثار المترتبه على المعاملات بحيث يمتنع

و هى: أن المفهوم كما يظهر من موارد إطلاقه (١) هو عبارته عن

المفاهيم

تعريف المفهوم

(١). هذا تحديد المفهوم بحسب الاصطلاح دون اللغه، إذ بحسبها كل لفظ تعلق النهى بها مع صحه مؤثراتها، كالنهي عن التصرف فى الثمن أو المثلن و صرفهما فى الحوائج، ضروره أن لازم صحه المعامله جواز تصرف المتعاملين فى العوضين، فلا تجتمع حرمة التصرف فيهما مع الصحه.

و بالجملة: ففساد المعامله المستفاد من النهى يكون بأحد وجهين: أحدهما:

أن يكون النهى إرشاداً إلى المانع، و الآخر أن يكون النهى مولوياً تحريمياً متعلقاً بالآثار المقصوده من المعامله، كجواز التصرف فى العوضين فى العقود المعاوضيه، و جواز الوطاء فى النكاح، ضروره أن المقصود الأصلى منها هى تلك الآثار لا الأسباب كالإيجاب و القبول، و لا المسببات و هى التى توجد بها فى عالم الاعتبار من الملكيه و الزوجيه و نحوهما، ضروره أن الأسباب آلات محضه لإيجاد مسبباتها التى هى أمور اعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و هذه الأمور الاعتباريه انما تقصد لآثارها من جواز التصرف فى العوضين فى المعاملات، و الاستمتاع فى النكاح، إذ مجرد الملكيه و الزوجيه بدون تلك الآثار مما لا يغنى من جوع و لا يقصده العقلاء. فالمقصود بالأصالة هى الآثار الشرعيه المترتبه على تلك

حكم إنشائي أو إخباري تستتبعه خصوصيه المعنى الذى أريد من منطوق، لأن اللفظ بمعنى الملفوظ - أى المنطوق -، و كل ما يفهم من اللفظ مفهوم.

و كيف كان، فما أفاده المصنف «قده» فى تحديد المفهوم اصطلاحاً هو:

أنه عبارته عن كل حكم إنشائي كما فى الجمل الإنشائية، كحرمة الإكرام المستفاده من قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» بناء على ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه.

أو كل حكم إخباري، كما فى الجمل الخبريه كالإخبار عن فعله بإعطاء دينار مثلاً المستفاد من قوله: «ان جئتني فأنا أعطيك ديناراً» حيث ان الإعطاء فعله الذى يخبر عنه على تقدير عدم المجيء بالكلام المزبور.

ثم انه يعتبر أن يكون ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري مما تستلزمه خصوصيه المعنى المنطوقى بحيث لو لم تكن تلك الخصوصيه لم يدل المنطوق على ذلك الحكم الإنشائي أو الإخباري المسمى بالمفهوم، فلا بد أن تكون تلك الخصوصيه المعبره فى المنطوق مدلولاً عليها باللفظ حتى يخرج المفهوم عن المداليل الالتزاميه، كوجوب المقدمه و حرمة الضد، فان اللفظ لا يدل فيهما الا على ذى الخصوصيه و هو وجوب ذى المقدمه، و وجوب الضد الآخر، و نفس الخصوصيه تستفاد من الخارج، لا من اللفظ. المسببات الاعتباريه، فتحریم تلك الآثار كاشف قطعى عن عدم صحه المعامله.

و أما التحريم المتعلق بنفس المعامله، لا- الآثار المقصوده منها، فلا يدل على الفساد، بخلاف النهى التحريمى المتعلق بالعباده، فانه كما عرفت يدل على فسادها.

اللفظ بتلك (١) الخصوصية و لو بقرينه (٢) الحكمه، و كان (٣) يلزمه لذلك وافقه (٤) فى الإيجاب و السلب أو خالفه، فمفهوم «ان جاءك زيد فأكرمه»

(١). متعلق بقوله: «أريد» و المراد باللفظ هو المنطوق، «و خصوصيه» فاعل «تستتبعه» و معنى تستتبعه: تجعله تابعاً لها، يعنى: تستتبع الحكم الإنشائي أو الإخبارى خصوصيه المعنى المنطوقى الذى أريد من اللفظ بسبب تلك الخصوصية، فيدل هذا الكلام على اعتبار كون الخصوصية مراده من المنطوق، و مدلولاً عليها باللفظ.

(٢). متعلق بقوله: «أريد» يعنى: و لو كان الدال على تلك الخصوصية قرينه الحكمه لا الوضع.

(٣). معطوف على «تستتبعه» يعنى: و كان ذلك الحكم الإنشائي أو الإخبارى من لوازم ذلك المعنى المنطوقى لأجل تلك الخصوصية. فالأولى تبديل «لذلك» ب «لأجلها» أو «لها».

(٤). يعنى: وافق المفهوم ذلك المعنى المنطوقى فى الإيجاب و السلب، أو خالفه. و هذا إشاره إلى انقسام المفهوم إلى الموافق و المخالف، و المراد بالأول ما يوافق المنطوق فى الإيجاب و السلب، و يسمى بالمفهوم الموافق، و لحن الخطاب، و فحوى الخطاب كحرمة الضرب و الشتم المستفاده من حرمة التأفيف.

و المراد بالثانى ما يخالف المنطوق فى الإيجاب و السلب، كحرمة إكرام زيد المستفاده من قوله «ان جاءك زيد فأكرمه»، و يسمى هذا بالمفهوم المخالف و دليل الخطاب.

ص: ٣٠٢

مثلاً- لو قيل به (١) - قضيه شرطيه سالبه بشرطها و جزائها (٢) لازمه (٣) للقضيه الشرطيه التي تكون معنى القضيه اللفظيه، و يكون (٤) لها خصوصيه «-» بتلك (٥) الخصوصيه كانت مستلزمه لها (٦)،

(١). أى: بمفهوم الشرط.

(٢). إذ مفهوم قوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه» هو: «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» و من المعلوم أن هذه قضيه سالبه شرطاً و جزاء.

(٣). صفه لقوله: «قضيه» يعنى: أن القضيه الشرطيه السالبه المفهوميه لازمه للقضيه الشرطيه الموجه المنطوقيه، و هى قوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه».

(٤). معطوف على «تكون» يعنى: و يكون للقضيه الشرطيه المنطوقيه خصوصيه كانت القضيه بسبب تلك الخصوصيه مستلزمه للقضيه الشرطيه المفهوميه.

(٥). الباء للسببيه كما عرفت، و «خصوصيه» اسم «يكون».

(٦). أى: للقضيه الشرطيه المفهوميه السالبه شرطاً و جزاء، و ضمير «لها» فى قوله: «و يكون لها» راجع إلى «القضيه» التي أريد بها الشرطيه المنطوقيه.

و المراد بالخصوصيه هو: ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العله

(-). هذه الخصوصيه ليست من مداليل مواد القضيه موضوعها أو محمولها، لعدم دلالة «جاء ك و أكرمه» فى قولنا: «ان جاء ك زيد فأكرمه» على تلك الخصوصيه كما هو واضح جداً، بل الدال على تلك الخصوصيه هى الهيئه الشرطيه. و كذا فى المفهوم الموافق، فان الخصوصيه المستتبعه للمفهوم الموافق ليست فى مدلول «لا تقل»، و لا فى مدلول «أف» بل فى مدلول المركب بما هو مركب.

ص: ٣٠٣

فصح (١) أن يقال: ان المفهوم انما هو حكم غير مذكور، لا أنه (٢) حكم لغير مذكور، كما فسر به (٣)، المنحصره، كما فى دليل الخطاب، أو كون الحكم لثبوتة للموضوع الأخر مستلزماً لثبوتة للأشد، كما فى لحن الخطاب.

(١). متفرع على ما أفاده من كون المفهوم عبارته عن حكم إنشائي أو إخباري غير مذكور فى القضية تقتضيه خصوصيه المعنى المنطوقى، إذ يصح حينئذ أن يقال: ان المفهوم حكم غير مذكور فى القضية اللفظيه، ضروره أن حرمة إكرام زيد غير مذكوره فى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه»، وكذا حرمة الضرب و الشتم، فانها غير مذكوره فى قوله تبارك و تعالى: «و لا تقل لهما أف».

و بالجمله: فنفس المفهوم و هو الحكم الإنشائي أو الاخباري غير مذكور فى المنطوق بلا واسطه و ان كان مدلولاً عليه بذكر الخصوصيه المستتبعه له فى المنطوق.

(٢). أى: لا أن المفهوم حكم لموضوع غير مذكور فى المنطوق. فالفرق بين المنطوق و المفهوم على هذا التعريف: أن الموضوع فى المنطوق مذكور، و فى المفهوم غير مذكور، كالضرب و الشتم الموضوعين للحرمة، فانهما لم يذكر فى المنطوق، و هو قوله تعالى: (و لا تقل لهما أف).

(٣). يعنى: كما فسر المفهوم ب: «أنه حكم لغير مذكور» فان الحاجبى عرف المنطوق ب «ما دل عليه اللفظ فى محل النطق» و المفهوم ب «ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق» و فسره العضدى بقوله: «أى يكون حكماً لمذكور و حالاً من أحواله سواء ذكر ذلك الحكم و نطق به أم لا، و المفهوم بخلافه و هو ما دل عليه اللفظ لا فى محل النطق بأن يكون حكماً لغير المذكور و حالاً من أحواله».

ص: ٣٠٤

(١). قال فى التقريرات: «و أورد عليه أولاً- بخروج المفاهيم كمفهوم الشرط مثل قولك: ان جاء زيد فأكرمه، فان الموضوع فى المفهوم هو زيد المذكور فى المنطوق، و مفهوم الغايه كقولك: صم إلى الليل، فانه لا يجب فيه الصيام و هو مذکور، و مفهوم الحصر كقولك: انما زيد قائم، و بمفهوم اللقب نحو قولك: يجب إكرام غير زيد، و بنحو فاسأل القرية، فيختل التعريفان طرداً و عكساً. و ثانياً: أنهم ذكروا أن الإيماء و الإشارة من المنطوق، و مثلوا لهما بالآيتين، فان دلالتهما على أن أقل مداه الحمل سته أشهر انما هى بالمنطوق مع أن أقل مداه الحمل الذى هو الموضوع غير مذکور. و ثالثاً: أن المدليل الالتزاميه التى لا تعد عندهم من المفهوم فى الأغلب لا يكون الموضوع فيها مذكوراً» إلى آخر ما ذكر فى التقريرات.

و حاصله: أنه - بناء على تعريف المفهوم بكونه حكماً لغير مذکور - يلزم أن لا- يكون التعريف جامعاً لافراده، لخروج مفهوم الشرط عنه، ضروره أن موضوعه مذکور، حيث انه نفس موضوع المنطوق. و خروج مفهوم الغايه عنه، لأن الليل الذى هو الموضوع مذکور فى كل من المنطوق و المفهوم.

و خروج مفهوم اللقب عنه، لأن مفهوم «زيد يجب إكرامه» لا- يجب إكرام غير زيد. و لا- مانعاً لغير افراده، لدخول نحو «فاسأل القرية» فيه، لأن «اسأل» حكم لغير مذکور و هو «الأهل» مع أنه ليس من باب المفهوم، و انما هو من باب المجاز فى الحذف، فهو من باب المنطوق. و دخول دلالة الآيتين على أقل الحمل فيه أيضاً، لعدم ذكر الموضوع - و هو أقل الحمل - فيهما، مع أنها من

(-). لا يخفى أنهم و ان أطالوا الكلام فى تحديد المفهوم، لكنهم لم يأتوا

..... باب المنطوق أيضا. و دخول المداليل الالتراميه فيه أيضا، لعدم ذكر الموضوع فيها غالباً، مع أنها من باب المنطوق.

و بالجمله: لازم ما ذكره في تعريفى المنطوق و المفهوم خروج بعض أفراد المنطوق، و دخوله في تعريف المفهوم، و بالعكس. راجع التقريرات. بما يميزه عن المنطوق، كما هو غير خفى على من لاحظ تعريفاتهم للمنطوق و المفهوم حتى ما أفاده بعض الأعاضم قدس الله تعالى نفسه الزكيه على ما في تقرير بحثه الشريف من «أن ما يفهم من كلام المتكلم قد يكون بحيث يمكن أن يقال: انه تنطق به بنحو لو قيل للمتكلم: أنت قلت هذا لم يكن له إنكاره، و قد يكون بحيث لا- يمكن ذلك، بل يكون للمتكلم مفرّ منه و ان أنكر قوله إياه لم يمكن إلزامه، مثلا إذا قال المتكلم: ان جاءك زيد فأكرمه، فمداليله المطابقه و التضمنيه و الالتراميه كلها مما لا يمكن للمتكلم أن ينكر تنطقه بها. و أما عدم ثبوت الوجوب عند عدم المجىء، فيفهم من اللفظ، و لكن لو قيل للمتكلم أنت قلت هذا أمكنه إنكار ذلك، بأن يقول: ما قلت ذلك، و انما أهدى قلته و تنطقت به هو وجوب الإكرام عند المجىء، و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت حتى يقال: ان دلالة اللفظ عليه بالالترام، لوضوح أن وجوب الإكرام عند المجىء لا يستلزم بحسب الواقع عدم وجوبه عند عدمه، و مع ذلك نرى بالوجدان أنه يفهم من الكلام، و لكنه ليس بحيث يمكن أن ينسب إلى المتكلم أنه تنطق به» انتهى موضع الحاجه من عبارته التقرير.

أقول: ان أريد من التنطق تنطق المتكلم بلا واسطه خرجت الدلالات الالتراميه عن المنطوق، لأن الدلاله على اللازم انما تكون بتوسط دلالة الملزوم عليه، لا لأجل تنطق المتكلم به، فإذا قال: «طلعت الشمس» لا يكون ما تنطق به

مع (١) أنه لا موقع له (٢) كما أشرنا إليه (٣)

(١). هذا جواب عن الإشكالات التي أوردوها على تعريفى المنطوق و المفهوم طرداً و عكساً.

و حاصل الجواب: أن تلك الإشكالات لا- موقع لها، لعدم كون هذه التعريفات حدوداً حقيقه، بل من قبيل شرح الاسم، فلا يراعى فيها ما تجب مراعاته فى التعاريف الحقيقه من الطرد و العكس.

(٢). أى: لما ذكر من النقض و الإبرام.

(٣). أى: عدم موقع للنقض و الإبرام فى غير مورد من الموارد. بلا واسطه الا الاخبار بطلوع الشمس، و ليس الاخبار بضوئها مما تكلم به المتكلم، فدلاله الشمس على الضوء بناء على ما أفاده «قده» لا بد من أن تندرج فى المفهوم، مع تسالمهم على كون المداليل الالتزاميه من المنطوق لا المفهوم.

و ان أريد من النطق تنطقه و لو مع الواسطه دخلت المداليل الالتزاميه و المفاهيم طراً فى المنطوق، لأن جميعها مما يدل عليه اللفظ مع الواسطه.

و أما قوله: «و ليس الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت عند الثبوت» فلا يخلو أيضاً من الغموض، لأن الانتفاء عند الانتفاء و ان لم يكن من لوازم مجرد الثبوت عند الثبوت، لكنه من لوازم الثبوت المعلق على شرط أو وصف أو غيرهما، فان الانتفاء عند الانتفاء من لوازم الثبوت المعلق، كما هو المفروض فى المفهوم، حيث انه من لوازم خصوصيه المنطوق. فالمفهوم مما يدل عليه المنطوق المتخصص بتلك الخصوصيه.

فلعل الأولى فى تعريفه أن يقال: «المفهوم قضيه تدل عليها خصوصيه القضيه المنطوقيه» و ان نوقش أيضاً فى ذلك، فالإحاله إلى العرف أولى.

ص: ٣٠٧

فى غير مقام، لأنه (١) من قبيل شرح الاسم، كما فى التفسير اللغوى (٢).

و منه (٣) قد انقذح حال غير هذا التفسير مما ذكر فى المقام، فلا يهمننا التصدى لذلك (٤)، كما لا يهمننا بيان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و ان كان بصفات المدلول أشبه (٥) «-» و توصيف الدلالة

(١). تعليل لقوله: «لا موقع له» و ضمير «لأنه» راجع إلى التعريف المزبور و هو قوله: «حكم لغير مذكور».

(٢). الذى يكون الغرض منه المعرفه فى الجملة، و لذا قد يقع التعريف منهم بالأعم، كقول اللغوى: «سعدانه نبت» و قد يقع بالأخص كقول النحوى:

«الفاعل ما صدر عنه الفعل».

قال فى التقريرات: «و الأولى أن الحدود المذكوره انما هى حدود لفظيه لا عبره بها بعد تميز المعنى المقصود عن غيره».

(٣). يعنى: و من كون التفسير المزبور من قبيل شرح الاسم ظهر حال سائر تفاسير المفهوم.

(٤). أى: لغير هذا التفسير الذى هو كون المفهوم عباره عن الحكم لغير المذكور، إذ لا يهمننا التصدى له بعد وضوح عدم كون تعريفات المفهوم حدوداً حقيقيه، بل من قبيل شرح الاسم، كما لا يهمننا بيان أن المفهوم من صفات المدلول، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجه» أن المدلول المفهوم من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» و هو: «ان لم يجئك فلا تكرمه» حجه، أو أنه من صفات الدلالة، فمعنى قولهم: «مفهوم الشرط حجه» أن الدلالة على أنه «ان لم يجئك زيد فلا تكرمه» المفهومه من قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» حجه.

(٥). لما عرفت من أن المفهوم من لوازم خصوصيه المعنى المنطوقى،

(-). لا يخفى أن الدلالة و الكشف و الحكايه قائمه بالدال و هو هنا اللفظ،

أحياناً (١) كان من باب التوصيف بحال المتعلق (٢) وقد انقده من ذلك (٣): أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في فالمدلول اما منطوق و اما مفهوم، و يشهد له بعض التفاسير كقولهم: «ان المفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق» و المراد بالموصول هو المدلول، فالمتصف بالمفهوم هو المدلول.

(١). كما يقال: الدلالة المفهومية و المنطوقيه.

(٢). و هو المدلول. غرضه: أن توصيف الدلالة بالمفهوم انما يكون بلحاظ متعلق الدلالة - و هو المدلول - لا باعتبار نفسها، فتوصيف الدلالة بالمفهومية يكون بالعناية و المجاز، فالوصف حينئذ بحال المتعلق لا الموصوف.

(٣). أى: من كون المفهوم ناشئاً عن خصوصيه المعنى المنطوقى و لازماً لها يظهر: أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه يرجع إلى أن تلك الخصوصيه المستتبعه للمفهوم ثابتة بالوضع، أو بالقرينه العامه أولاً، فان دل المنطوق على تلك الخصوصيه لزمه المفهوم، و الا فلا، و بعد ثبوت دلالة المنطوق على تلك الخصوصيه لا إشكال في دلالاته على المفهوم الذى هو لازمه، فالنزع في حجيه المفهوم يرجع حقيقه إلى النزاع في ثبوته، لا- إلى حجيته، فقولهم: «مفهوم الشرط مثلاً حجه» مبنى على المسامحه. فان كان المحكى به نفس معناه اتصف المحكى بالمنطوقيه، و ان كان لازم معناه اتصف ذلك اللازم بالمفهومية. و على هذا، فالمنطوقيه و المفهومية من صفات المدلول، و الدلالة من صفات اللفظ الدال، فهى تتصف بالصراحه و الظهور، و لكن لا تتصف بالمنطوقيه و المفهومية. نعم تتصف الدلالة بهما بناء على كونها بمعناها المفعولى، لأنها حينئذ عباره عن المدلول المتصف بهما، كما هو ظاهر.

ص: ٣٠٩

الحقيقه انما يكون فى أن القضيه الشرطيه أو الوصفيه أو غيرهما هل تدل بالوضع أو بالقرينه العامه (١) على تلك الخصوصيه المستتبعه لتلك القضيه الأخرى (٢) أم لا؟

فصل

اشاره

الجملة الشرطيه هل تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند

(١). قد حكى ذهاب أكثر المحققين - على ما فى التقارير - إلى أنه بالوضع لا بالقرينه العامه.

(٢). و هى القضيه المفهوميه، و معادل القرينه العامه و الوضع هو القرينه الخاصه الداله على المفهوم، فان كان الدال على تلك الخصوصيه هو الوضع أو القرينه العامه، فلا إشكال فى ثبوت المفهوم، لدلاله تلك الخصوصيه المدلول عليها بالوضع أو القرينه على الثبوت عند الثبوت، و الانتفاء عند الانتفاء، و لا نعى بالمفهوم إلا هذا.

و ان كان الدال على تلك الخصوصيه قرينه خاصه، فلا يترتب عليه المفهوم فى جميع الموارد، لاختصاص تلك القرينه بموردها. نظير قرينه تدل على إرادته الوجوب من الأمر الواقع عقيب الحظر فى بعض الموارد، بعد كون وقوعه عقيب الحظر قرينه عامه على إرادته رفع المنع من الأمر، فان تلك القرينه الخاصه تختص بموردها، و لا تكون قرينه على إرادته الوجوب منه فى كل مورد يقع بعد الحظر.

ص: ٣١٠

الثبوت بلا- كلام (١) أم لا-؟ فيه خلاف بين الاعلام لا شبهه فى استعمالها (٢) و إرادته الانتفاء عند الانتفاء فى غير مقام، انما الإشكال و الخلاف فى أنه (٣) بالوضع أو بقرينه عامه بحيث لا بد من الحمل (الجرى) عليه (٤) لو لم يقم على خلافه قرينه من حال أو مقال، فلا بد للقائل بالدلاله (٥) من إقامه الدليل على الدلاله بأحد الوجهين (٦) على تلك الخصوصيه المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول

مفهوم الشرط

(١). قيد للدلاله على الثبوت عند الثبوت.

(٢). أى: الجملة الشرطيه، كما لا شبهه فى استعمالها فى مجرد الثبوت عند الثبوت أى بلا إرادته الانتفاء عند الانتفاء منها، فان المحكى عن الفوائد الطوسيه أن فى القرآن الكريم مائه مورد أو أكثر لا تدل الجملة الشرطيه فيها على المفهوم.

(٣). أى: الاستعمال فى الانتفاء عند الانتفاء.

(٤). أى: على الانتفاء عند الانتفاء، و هذه اللابديه شأن الوضع كصيغه الأمر الموضوعه للوجوب، فانه مع التجرد عن القرينه على خلافه لا- بد من حملها على الوجوب، و شأن القرينه العامه كوقوع الأمر عقيب الحظر الذى هو قرينه عامه على عدم إرادته الوجوب منه، فانه يحمل الأمر على ذلك الا إذا قامت قرينه خاصه على إرادته الوجوب منه فى مورد ما.

(٥). أى: الدلاله على المفهوم.

(٦). أى: الوضع و القرينه العامه.

ص: ٣١١

على علته المنحصره (١). و أما القائل بعدم الدلاله ففى فسحه (٢)، فان (٣) له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت

(١). لأن مدار المفهوم دلالة الخصوصيه المنطوقيه على الانتفاء عند الانتفاء المنوط بكون الخصوصيه عله منحصره، إذ بدون الانحصار لا- دلالة على الانتفاء عند الانتفاء، لإمكان قيام عله مبقية للجزاء عند انتفاء العله الأولى، مثلاً إذا لم يكن مجىء زيد عله منحصره لإكرامه أمكن أن يكون مجىء ابنه أو إرسال كتابه أو إبلاغ سلامه عله أيضاً لوجوب إكرامه، و من المعلوم عدم انتفاء الجزاء بانتفاء علته حينئذ.

(٢). لأن المفهوم مترتب على تحقق الجهات الأربع الآتية، فإنكار إحداها ينفي المفهوم.

(٣). هذا بيان لكون القائل بعدم دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم فى فسحه توضيحه: أن له المنع عن إحدى الجهات المقومه للمفهوم، و هى أربعه:

إحداها: أن تكون القضييه الشرطيه لزوميه، بأن يكون بين الشرط و الجزاء علاقته، كأن يكون المقدم عله للتالى، مثل «ان كان هذا متعفن الأخلاط فهو محموم» أو العكس مثل «ان كان هذا محموماً فهو متعفن الأخلاط»، أو يكون كلاهما معاً معلولين لعله ثالثه، مثل «ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلاً» فان الحرمة و البيع معلولان للإسكار. أو يكون بينهما نسبه التضاييف تحقّقاً و تعقلاً، مثل «ان كان زيد ابن عمرو، فعمرو أب له»، فلو كانت القضييه الشرطيه اتفريقيه مثل «ان كان الإنسان ناطقاً كان الحمار ناهقاً» فلا مفهوم لها، إذ لا- تدل حينئذ إلا على مجرد الثبوت عند الثبوت، و المفروض توقف المفهوم على دلالة القضييه المنطوقيه على الانتفاء عند الانتفاء.

ص: ٣١٢

و لو من باب الاتفاق (١)، أو منع (٢) دلالتها على الترتب، أو على (٣) نحو الترتب «-» على العله، أو العله (٤) المنحصره بعد تسليم اللزوم و العليه.

(١). فتكون القضييه الشرطيه حينئذ كالقضييه الحملية فى الدلاله على الثبوت عند الثبوت مثل «زيد قائم» و عدم الدلاله على الانتفاء عند الانتفاء.

(٢). معطوف على «منع» و هذا إشاره إلى الجهه الثانيه من الجهات المقومه للمفهوم و حاصلها: أن دلالة الجملة الشرطيه على ترتب الجزاء على الشرط و تأخره عنه من مقومات المفهوم، إذ لو كانا فى رتبه واحده، كما إذا كانا معلولين لعله ثالثه كالمثال المتقدم و هو «ان كان الخمر حراماً كان بيعه باطلا» لا يلزم من انتفاء أحدهما انتفاء الاخر، فان العلقه بين الحرمة و البيع - و هى كونهما معلولى عله ثالثه أعنى بها الإسكار - و ان كانت ثابتة، الا أنه لما لم يكن بطلان البيع معلولا للحرمة، فانتفاء الحرمة - لضروره و نحوها - لا يوجب انتفاء بطلان البيع، فلا تدل الجملة الشرطيه حينئذ على المفهوم، فتنتفى الحرمة دون بطلان البيع.

فاتضح: أن إنكار دلالة القضييه الشرطيه على الترتب المزبور كافٍ فى نفي المفهوم.

(٣). معطوف على قوله: «على الترتب»، و هذا إشاره إلى الجهه الثالثه الدخيله فى ثبوت المفهوم، توضيحها: أن المفهوم متوقف على دلالة القضييه على كون ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله، فإنكار الترتب على نحو العليه يهدم أساس المفهوم و لو مع الاعتراف بأصل التركيب، كما لا يخفى.

(٤). يعنى: أو منع دلالة القضييه على كون الترتب بنحو العله المنحصره،

(-). لا يخفى أن الترتب على أنحاء:

ص: ٣١٣

لكن منع دلالتها على اللزوم و دعوى كونها (١) اتفقيه في غايه و هذا إشاره إلى الجبهه الرابعه من الجهات الدخيله في ثبوت المفهوم.

و توضيحه: أن ثبوت المفهوم منوط بما ذكر من الجهات الثلاث، و بدلاله القضييه الشرطيه على كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العله المنحصره، لا مطلق العله و لو لم تكن منحصره، فإنكار دلالة القضييه الشرطيه على كون الترتب بهذا النحو كاف في عدم ثبوت المفهوم.

(١). أى: كون الجملة الشرطيه اتفقيه لا لزوميه في غايه السقوط، و هذا إشاره إلى دفع المنع الأول المذكور بقوله: «فان له منع دلالتها على اللزوم». منها: الترتب بالعليه، و هو: كون المتقدم فاعلا مستقلا بالتأثير.

و منها: الترتب بالطبع، و هو: كون المتقدم من العلل الناقصه للمتأخر بحيث يجوز وجود المتقدم مع عدم وجود المتأخر، و يمتنع العكس بأن يوجد المتأخر دون المتقدم.

فالفرق بينه و بين سابقه: أن المتقدم في الترتب بالعليه كاف في وجود المتأخر، بخلاف المتقدم في الترتب الطبيعي، فان له حظاً في وجود المتأخر، كالواحد فان له حظاً في وجود الاثنين، و ليس مؤثراً تاماً في وجوده.

و منها: الترتب بالزمان، بأن يكون المتقدم موجوداً في زمان قبل زمان المتأخر، كوجود موسى قبل عيسى عليهما السلام.

و منها: الترتب الرتبي، و هو: اما حسى كتقدم الإمام على المأموم، و اما عقلي، كتقدم الجنس على النوع.

و منها: الترتب الشرفي، كتقدم العالم على المتعلم، فان التقدم فيه انما هو بالشرف.

ص: ٣١٤

السقوط، لانسباق (١) اللزوم منها قطعاً، و أما المنع عن (من) أنه (٢) بنحو الترتب على العله - فضلاً عن كونها منحصره - فله مجال واسع.

و دعوى: تبادر اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره - مع كثره استعمالها (٣) فى الترتب على نحو الترتب على غير المنحصره

(١). تعليل لكون القضييه الشرطيه لزوميه لا-اتفاقيه، كما هو مقتضى إنكار المفهوم، نظراً إلى منع دلالة الجملة الشرطيه على اللزوم.

و حاصل التعليل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطيه قطعاً، و التبادر علامه الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم. و ضمير «منها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

(٢). أى: اللزوم، و غرضه: أن إنكار المفهوم لأجل المنع عن كون اللزوم بنحو الترتب على العله - فضلاً عن كون الشرط عله منحصره للجزاء - فى محله، و له مجال واسع، إذ لم تثبت دلالة الجملة الشرطيه على كون الشرط عله للجزاء - فضلاً عن دلالتها على الانحصار - بعد وضوح غلبه كون الشرط و الجزاء متلازمين فى الوجود، مثل «المسافر إذا قصر الصلاة أفطر» فان تقصير الصلاة ليس عله للإفطار، بل هما حكمان متلازمان ثابتان للمسافر غير الناوى لإقامه عشره أيام.

و عليه، فليس للقائل بالمفهوم دعوى تبادر اللزوم، و ترتب الجزاء على الشرط بنحو الترتب على العله المنحصره، إذ استعمال الجملة الشرطيه فى الترتب على العله غير المنحصره يكون كاستعمالها فى العله المنحصره بلا عنايه، و معه كيف تصح دعوى التبادر المزبور؟

(٣). أى: استعمال الجملة الشرطيه، و ضمير «كونها» راجع إلى العله، و ضمير «فله» راجع إلى المنع، و قوله: «مع كثره استعمالها» فى الحقيقه تعليل لبعده هذه الدعوى، كما سيتضح بعيد هذا.

ص: ٣١٥

منها بل فى مطلق اللزوم (١) - بعينه (٢) «-» عهدتها على مدعيها (٣)، كيف (٤)

(١). يعنى: بل كثره استعمال الجملة الشرطيه فى مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العليه - ثابتة، و مع هذه الكثره لا- تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العله المنحصره العدى هو أساس المفهوم، لدلالته حينئذ على الانتفاء عند الانتفاء. و ضمير «منها» راجع إلى العله.

(٢). خبر قوله: «و دعوى» و دفع لها، و قد عرفت وجه بعدها بقوله: «مع كثره استعمالها».

(٣). خبر قوله: «عهدتها»، و ضميرا «عهدتها و مدعيها» راجعان إلى الدعوى.

(٤). هذا أيضا فى مقام تضعيف الدعوى المزبوره، توضيحه: أنه كيف تصح دعوى تبادر العله المنحصره مع كون الاستعمال فى مطلق اللزوم و خصوص العله المنحصره بوزان واحد، حيث ان تبادر العله المنحصره لو ثبت لاقتضى أن يكون الاستعمال فى مطلق اللزوم استعمالا فى غير الموضوع له بالعنايه و المجاز، لأن التبادر علامه الوضع، مع أنه ليس كذلك، لأن الاستعمال فى مطلق اللزوم كالأستعمال فى خصوص العله المنحصره يكون بلا عنايه.

(-). بل قريبه، إذ لا- منافاه بين التبادر المزبور و بين كثره الاستعمال فى غير الترتب على نحو الترتب على العله المنحصره، نظير كثره استعمال صيغه الأمر فى الندب مع كونها حقيقه فى الوجوب، فان كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا توجب رفع اليد عن المعنى الحقيقى، و عن حمل اللفظ عليه مع التجرد عن القرينه.

ص: ٣١٦

و لا يرى فى استعمالها فيهما (١) عناية و رعايه علاقته، بل انما تكون إرادته (٢) كإرادته الترتب على العله المنحصره بلا عناية، كما يظهر (٣) على من أمعن النظر و أجال البصيره (البصر) فى موارد الاستعمالات، و فى (٤) عدم الإلزام و الأخذ بالمفهوم فى مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه (٥) الجواب بأنه لم يكن لكلامه مفهوم، و عدم (٦) صحته لو كان

و بالجملة: فاستعمال الجملة الشرطيه فى مطلق اللزوم، و خصوص الترتب بنحو العله المنحصره على نهج واحد كاشف عن عدم صحه دعوى التبادر.

(١). أى: فى مطلق اللزوم، و الترتب بنحو المنحصره. و ضمير «استعمالها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

(٢). أى: إرادته مطلق اللزوم.

(٣). غرضه: الاستشهاد على استعمال الجملة الشرطيه فى الجامع بين العله المنحصره و مطلق اللزوم، و كون الاستعمال فى كل منهما بلا عناية بوجهين:

أحدهما موارد الاستعمالات، و الآخر عدم الإلزام بمفهوم الجملة الشرطيه فى مقام المخاصمات، و لو كان لها مفهوم لم يكن لعدم الإلزام المزبور وجه، لأن المفهوم كالمندوق حجه، فإنكار المفهوم مخالف للحجه، فلا يقبل.

(٤). معطوف على «فى موارد».

(٥). معطوف على «عدم الإلزام» يعنى: و فى صحه الجواب ب: أنه لم يكن لكلامه مفهوم.

(٦). مبتدأ خبره قوله: «معلوم» و غرضه: أنه لو كان لكلامه ظهور فى المفهوم لم يصح الجواب بنفى المفهوم عنه قطعاً، و المفروض صحته، فصحته تدل على عدم ظهور الكلام فى المفهوم عند أبناء المحاوره.

ص: ٣١٧

له ظهور فيه (١) معلوم.

و أما (٢) دعوى الدلالة بادعاء انصراف إطلاق العلقه اللزوميه إلى ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بين العله المنحصره و معلولها ففاسده (٣) جداً، لعدم كون الأكمليه موجه للانصراف إلى الأكمل، لا سيما (٤)

(١). أى: فى المفهوم، و الضمير فى «له» راجع إلى الكلام، و الضمير فى «صحته» راجع إلى الجواب.

(٢). غرضه: إثبات المفهوم للجمله الشرطيه بوجه آخر، و هو الانصراف.

توضيحه: أن إطلاق العلقه اللزوميه التى تدل عليها القضييه الشرطيه بالوضع منصرف إلى أكمل أفرادها، و هو اللزوم المتحقق بين العله المنحصره و معلولها فالأكمليه توجب انصراف اللزوم الذى له أفراد إلى خصوص اللزوم الحاصل بين العله المنحصره و معلولها، و من المعلوم أن العله المنحصره تستتبع الانتفاء عند الانتفاء الذى يتقوم به المفهوم.

(٣). لوجه:

الأول: أن الموجب للانصراف المقيد للإطلاق هو أنس اللفظ بالمعنى الناشى عن كثره الاستعمال، دون الأكمليه، فانها لا توجب الانصراف المعتد به.

و قوله: «لعدم كون الأكمليه... إلخ» إشاره إلى هذا الوجه.

(٤). هذا ثانى الوجه، و حاصله: أن الانصراف المزبور - بعد تسليم كون الأكمليه موجه له - ممنوع فى المقام، إذ لا بد من كون المنصرف إليه الفرد الغالب من حيث الاستعمال، و هو مفقود فى محل الكلام، إذ ليس الاستعمال فى الفرد الأكمل أغلب استعمالاً من غيره، و هو العله غير المنحصره.

ص: ٣١٨

مع كثره الاستعمال فى غيره (١) كما لا يكاد يخفى، هذا.

مضافاً إلى منع كون اللزوم بينهما (٢) أكمل مما إذا لم تكن العله

فلو سلمنا أصل الانصراف إلى الأكمل، لكنه غير الانصراف المقيد للإطلاق، لكونه منوطاً بكثره الاستعمال المفقوده فى المقام ظاهراً.

(١). أى: غير الأكمل من سائر أفراد اللزوم، لكثرتة فيه.

(٢). أى: بين العله المنحصره و معلولها. و هذا ثالث الوجوه، و حاصله:

منع أكملية اللزوم الثابت بين العله المنحصره و معلولها من اللزوم الثابت بين العله غير المنحصره و معلولها.

توضيحه: أن العله المنحصره عباره عن السبب المجامع مع الشرط و عدم المانع مع عدم سبب آخر، و من المقرر فى محله: تفاوت دخل أجزاء العله فى ترتب المعلول عليها، ففى السبب خصوصيه تقتضى وجود المعلول، و ليست هذه الخصوصيه فى غير السبب، و الشرط و عدم المانع دخيلان فى تأثير السبب، و إلاّ- فوجود المعلول يستند إليه لا- إلى سائر أجزاء العله، و تلك الخصوصيه مقدمه لسببيه السبب سواء وجد معه سائر أجزاء العله أم لا، و سواء كان هناك سبب آخر أم لا. فليس انحصار العله من الذاتيات المنوّعه للسبب، و لا من الصفات اللازمه له كالضحك للإنسان، بل ينتزع الانحصار و عدمه من وجود سبب آخر و عدمه، فليس الانحصار موجباً لأكملية الخصوصيه التى يتقوم بها السبب و يستند المسبب إليها، بل ان تحققت فى السبب أثر السبب أثره فى وجود المعلول سواء أ كان منحصراً أم لا، و ان لم تتحقق فيه فلا يؤثر فى وجوده أصلاً، بل الانحصار أجنبى عن سببيه السبب.

ثم ان الأولى تقديم هذا الوجه على الوجه الأول بأن يقال: «أما أولاً فلا أكملية، و أما ثانياً فبعد تسليمها لا توجب الانصراف».

ص: ٣١٩

بمنحصره، فان الانحصار لا يوجب (١) أن يكون ذاك الربط الخاص الذي لا بد منه في تأثير العله في معلولها أكد و أقوى.

ان قلت: نعم (٢)، و لكنه (٣) قضيه الإطلاق بمقدمات الحكمه، كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى.

(١). لما عرفت من أن الانحصار ينتزع عن عدم سبب آخر، لا عن نفس الخصوصيه المقومه للسبب حتى يكون اللزوم بين العله المنحصره و معلولها أكمل من العله غير المنحصره.

(٢). يعنى: ما ذكرت من «أن الجملة الشرطيه لا- تدل بالوضع على انحصار العله فى الشرط» صحيح، لكن مقتضى مقدمات الحكمه هو الانحصار.

(٣). أى: لكن انحصار العله فى الشرط، و غرض هذا القائل إثبات المفهوم بقرينه عامه أخرى - و هى التمسك بمقدمات الحكمه - بتقريب: أنه لو كان للشرط المذكور فى القضيه كقوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» عدل لكان على المتكلم بيانه بأن يقول: «ان جاءك زيد أو أرسل كتاباً فأكرمه»، فعدم بيان العدل - مع كونه فى مقام البيان - يقتضى كون الشرط عله منحصره. فإطلاق التعليق بمقتضى مقدمات الحكمه يستلزم كون الشرط عله منحصره، فيستفاد المفهوم حينئذ من الإطلاق، كما يستفاد من إطلاق صيغه الأمر الوجوب النفسى، لأن الوجوب الغيرى يحتاج إلى مئونه زائده ثبوتاً و إثباتاً، إذ كون الوجوب للغير قيد زائد يحتاج إلى اللحاظ و البيان الزائدين على لحاظ أصل الوجوب و بيانه.

و الحاصل: أن مقدمات الحكمه تقتضى انحصار العله الذى يترتب عليه المفهوم.

ص: ٣٢٠

قلت: أولاً: هذا (١) فيما تمت هناك مقدمات الحكمه، و لا تكاد تتم فيما هو مفاد الحرف «-» كما هاهنا (٢)، و الا (٣) لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمل (٤).

(١). أى: انحصار العله. و محصل ما يستفاد من كلامه «فده» جوابان:

أحدهما: أنه لا مورد لمقدمات الحكمه فى المقام، لأن الدال على الخصوصيه المستتبعه للمفهوم هو «ان» الشرطيه مثلا التى هى من الحروف، و قد ثبت فى محله: أن المعنى الحرفى جزئى غير قابل للتقييد، و حيث ان التقابل بين الإطلاق و التقييد - على ما سيأتى إن شاء الله تعالى - هو تقابل العدم و الملكه، فالإطلاق دائماً يمتنع بعين امتناع التقييد. و من المعلوم أن مورد مقدمات الحكمه هو المعنى القابل للإطلاق و التقييد، فينحصر موردها فى المعانى الاسميه الملحوظه استقلالاً لا آلياً.

(٢). لما عرفت من أن الخصوصيه المستتبعه للمفهوم معنى «ان» و هو من الحروف.

(٣). أى: و ان تمت مقدمات الحكمه و جرت فى المعنى الحرفى لما كان معنى حرفياً، و انقلب إلى المعنى الاسمى.

(٤). وجهه ما عرفت من: أن مورد مقدمات الحكمه هو المعنى الملحوظ استقلالاً ضروره أن جريانها يستدعى لحاظ المعنى الذى تجرى فيها مستقلاً حتى يحكم عليه بالإطلاق، و لحاظ الاستقلاليه ينافى لحاظ الآليه المقومه للمعنى الحرفى.

(-). لا يخفى أن ما أفاده مبنى على مذهب المشهور فى المعانى الحرفيه و إفحام للخصم، و إلا فقد تقدم منه خلاف ذلك فى مبحث الواجب المشروط، حيث قال: «و أما حديث عدم الإطلاق فى مفاد الهيئه فقد حققنا سابقاً أن كل واحد من الموضوع له و المستعمل فيه فى الحروف يكون عاماً كوضعها... إلخ».

ص: ٣٢١

و ثانياً: تعينه (١) (ان تعينه) من بين أنحاءه بالإطلاق المسوق فى مقام البيان بلا معين. و مقيسته (٢) مع تعين الوجوب النفسى بإطلاق

(١). أى: تعين اللزوم بين العله المنحصره و معلولها من بين أنحاء اللزوم.

و هذا ثانى الجوابين عن إثبات المفهوم بمقدمات الحكمه، و حاصله: أنه - بعد تسليم جريانها فى المعنى الحرفى، و الإغماض عن الجواب الأول - لا يمكن أيضاً تعيين العله المنحصره بمقدمات الحكمه، و ذلك لأن العله المنحصره خصوصيه فى مقابل الخصوصيات الاخر، و فرد للعله المطلقه التى نسبتها إلى أفرادها نسبه واحده. فإثبات إحدى الخصوصيات بالإطلاق الذى نسبتها إلى جميع هذه الخصوصيات على حد سواء تعيين لأحد الأفراد المتساويه بلا معين، و ذلك لتساوى العله المطلقه بالنسبه إلى جميع أفرادها من العله المنحصره و غيرها.

(٢). هذا ناظر إلى قوله: « كما أن قضيه إطلاق صيغه الأمر هو الوجوب النفسى » و حاصله: أن قياس المقام - أعنى العله المنحصره - بالوجوب النفسى الذى يتعين بالإطلاق فى غير محله، لكونه مع الفارق، و ذلك لأن الوجوب النفسى وجوب بقول مطلق سواء وجب هناك شىء آخر أم لا، فيكون لفظ الوجوب منطبقاً عليه، و قالباً له، فلا - مانع من تعيينه بالإطلاق. و هذا بخلاف الوجوب الغيرى، فانه مشروط بوجوب الغير، فيحتاج إلى مئونه زائده، مثل قوله:

« إذا وجبت الصلاه فتوضاً ».

فالتتيجه: أنه لا مانع من إثبات الوجوب النفسى بإطلاق صيغه الأمر، لأن غيره - أعنى الوجوب الغيرى - محتاج إلى بيان وجوب شىء آخر. بخلاف النفسى، فان النفسىه ليست قيماً وجودياً حتى يحتاج إلى البيان، بل هى أمر عدمى أعنى عدم وجوبه لشىء آخر.

ص: ٣٢٢

صيغه الأمر مع الفارق، فان (١) النفسى هو الواجب «-» على كل حال (كل تقدير) بخلاف الغيرى، فانه (٢) واجب على تقدير دون تقدير، فيحتاج بيانه إلى مئونه التقييد بما إذا وجب الغير، فيكون الإطلاق فى الصيغه مع مقدمات الحكمه محمولاً عليه (٣). وهذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله المنحصره، ضروره أن كل واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج فى تعينه (٤) (تعيينه) إلى القرينه مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى.

و أما العله المنحصره فليست كالوجوب النفسى، حيث انها خصوصيه فى مقابل الخصوصيات الاخر - أى أنها فرد متساوٍ لسائر أفرادها - و نسبه الإطلاق إلى جميع الخصوصيات واحده من دون مرجح لخصوص العله المنحصره، فلا يمكن إثباتها بالإطلاق، فالفارق بينها و بين الوجوب النفسى ظاهر.

(١). هذا تقريب الفارق، و قد أوضحناه بقولنا: «و ذلك لأن الوجوب النفسى و جوب بقول مطلق... إلخ».

(٢). أى: الوجوب الغيرى، فانه وجوب على تقدير وجوب شىء آخر.

(٣). أى: على الوجوب النفسى.

(٤). لما عرفت من أن لكل من أنحاء اللزوم خصوصيه مغايره للأخرى، و أن نسبه الإطلاق إلى جميع أنحاء اللزوم و الخصوصيات متساويه، فلا يمكن إثبات إحداها بالإطلاق، بل إرادته كل واحده منها بالخصوص تحتاج إلى القرينه بلا تفاوت بين العله المنحصره و غيرها أصلاً. و هذا بخلاف إطلاق الوجوب

(-). الأولى تبديله ب «الوجوب» كما أن تبديل قوله: «واجب» به أولى لأن الكلام فى الوجوب، لا الواجب.

ص: ٣٢٣

ثم انه ربما يتمسك للدلاله على المفهوم بإطلاق الشرط (1)

،بتقريب: أنه لو لم يكن بمنحصر يلزم (على المتكلم) تقييده، ضروره أنه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده (2) «-» لانطباقه على الوجوب النفسى، و عدم انطباقه على الوجوب الغيرى، لتقيده بوجوب الغير.

(1). أى: الإطلاق الأحوالى للشرط - وهو المقدم -، فمصب الإطلاق هنا هو المجرى ء مثلاً فى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه»، كما أن مصبه فى الوجه السابق كان فى معنى أدوات الشرط مثل «إن و إذا» و غيرهما.

و هذا الوجه أيضاً من القرائن العامه الداله على ثبوت المفهوم، و تقريبه:

أن المقدم ان كان عله منحصره صح أن يقال: كلما تحقق المقدم ترتب عليه التالى، و ان لم يكن عله منحصره لم يصح ذلك، إذ الشرط المؤثر فى وجود التالى حينئذ هو الجامع بينه و بين الأمر الآخر مع فرض المقارنه بينهما. و أما مع سبقه - أى المقدم - فيستند الأثر إليه، و يلغو الشرط الآخر، ففى المثال المتقدم ان لم يكن شرط الإكرام منحصراً فى المجرى ء، بل كان له شرط آخر كالسلام بأن قال: «ان جاءك زيد و سلم عليك فأكرمه» كان الجامع بين الشرطين هو المؤثر فى وجود التالى أعنى الإكرام، لا المجرى ء فقط. مع أن إطلاق الشرط - أعنى المجرى ء - من حيث الحالات يقتضى أن يكون فى حال انفراده و عدم انضمامه إلى غيره مؤثراً، و لذا قال فى التقريرات: «توضيحه أن ظاهر الجملة الشرطيه يفيد وجود الجزاء عند وجود الشرط على وجه الاستقلال سواء فرض وجود شى ء آخر معه أو لم يفرض».

(2). إذ مع المقارنه يؤثر الجامع بينهما، و مع سبق الآخر لا أثر لهذا الشرط

(-). ظاهره أن الشرط فى صورتى التقارن و سبق الآخر يكون جزء السبب

ص: ٣٢٤

و قضيه (١) إطلاقه أنه يؤثر كذلك (٢) مطلقاً.

و فيه (٣): أنه لا- تكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع إطلاقه (٤) كذلك، إلا أنه من المعلوم ندره تحققه لو لم نقل بعدم اتفائه (٥). إذ المؤثر هو السابق.

(١). الواو حالیه، و قوله: «و قضیه» مبتدأ، و قوله: «انه يؤثر» خبره، یعنی: أن مقتضى إطلاق الشرط تأثيره وحده سواء أ كان قبله أو بعده أو معه شيء آخر أم لا، و لو لم يكن هذا الإطلاق مراداً للمتکلم لكان عليه التنبیه على خلافه.

(٢). أى: وحده، و المراد بقوله: «مطلقاً» ما عرفته بقولنا: «سواء أ كان قبله... إلخ».

(٣). ملخص ما أفاده في رد الدليل المزبور - و هو دلالة إطلاق الشرط على انحصار العله المستتبعه للمفهوم فيه - هو: أن الإطلاق لو تم لدل على المفهوم قطعاً، لكن الكلام في تماميته، لأن إحراز كون المتكلم في مقام بيان انحصار الشرط و ترتب الجزاء عليه فقط مشكل جداً، إذ الظاهر أنه في مقام بيان كون الجزاء مترتباً على الشرط من دون بيان كيفية الترتب، و أنه بنحو الترتب على العله المنحصره أو لا، فيبان كيفيته مما لا سبيل إلى إحرازه.

(٤). أى: مع إطلاق الشرط سواء قارنه أو سبقه أو تأخر عنه شيء آخر أم لا.

(٥). هذا الضمير و ضمير «تحقيقه» راجعان إلى الإطلاق.

و بالجمله: لو فرض في مورد تماميه الإطلاق، فلا- مجال لإنكار المفهوم فيه. المؤثر، و يكون المؤثر هو الجامع بينهما، مع أنه ليس كذلك، لأن الأثر في صوره السبق و اللحق يستند إلى السابق، و يلغو اللاحق، فالصواب إسقاط قوله: «أو سبقه الآخر».

ص: ٣٢٥

فتلخص بما ذكرناه: أنه لم ينهض دليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصيه المستتبعه للانتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينه عامه «-» لكنه لا يجدى فى إثبات المفهوم فى جميع القضايا الشرطيه كما هو المدعى، لأن المثبت للمفهوم كذلك إما وضع أدوات الشرط للعله المنحصره المستتبعه للمفهوم أعنى الانتفاء عند الانتفاء. و اما القرينه العامه بأنحائها الثلاثه من الانصراف، و الإطلاق الناشى من جريان مقدمات الحكمه فى نفس أدوات الشرط و ان كانت موضوعه لمطلق الربط بين الشرط و الجزاء، و الإطلاق الجارى فى حالات الشرط، و القرينه العامه بأنحائها الثلاثه مفقوده كما عرفت مفصلاً.

(-). لكن الإنصاف خلاف ذلك، أما بالنسبه إلى وضع أدوات الشرط للانتفاء عند الانتفاء، فقد تقدم فى بعض التعاليق السابقه أن إنكار انسباق العله المنحصره منها خلاف الإنصاف. و لذا قال فى التقريرات: «فالأولى دعوى استفاده السببيه من أدوات الشرط بحسب الوضع، كما لا بعد فى ذلك أيضا عند ملاحظه معناها».

و مجرد كثره الاستعمال فى غير العله المنحصره لا- تنافى التبادر المزبور كما فى استعمال صيغه الأمر فى الندب مع وضعها للوجوب. و لو أنكر الوضع اللغوى ففى الظهور العرفى كفايه، إذ لا- ينبغى الشك فى بناء أبناء المحاوره على ثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه فى الوصايا و الدعاوى و الأقارير، فمن أوصى بأن تسكن فى بيته امرأه ان لم تتزوج، أو يعطى من ماله لشخص ان كان فقيراً، أو بأن فلاناً وصى ان كان عادلاً أو فقيهاً أو هاشمياً، فانه لا ينبغى الارتياح فى سقوط حق المرأه بالتزويج، و عدم جواز إعطاء المال للموصى له بعد صيرورته

أما قيامها (١) أحياناً كانت (٢) مقدمات الحكمه أو غيرها مما لا يكاد (٣) ينكر، فلا (٤) يجدى القائل بالمفهوم أنه (٥) قضيه الإطلاق فى مقام (٦) من باب الاتفاق.

(١). أى: قيام القرينه على تلك الخصوصيه، و ضمير «عليها» راجع إلى الخصوصيه.

(٢). يعنى: كانت القرينه العامه مقدمات الحكمه أو غيرها.

(٣). هذا جواب «أما» و الصواب اقتترانه بالفاء، بأن يقال: «فمما لا ينكر» لكونه جمله اسميه يلزم دخول الفاء عليها. و احتمال كون «فلا يجدى» جواباً بعيد، و الأولى أن يقال: «لكنه لا يجدى».

(٤). وجه عدم الإجداء هو: أن الأصولى يبحث عن ثبوت المفهوم بنحو القضيه الكليه بالوضع أو بالقرينه العامه، لا عن ثبوتيه فى بعض الموارد لأجل القرينه الخاصه.

(٥). فاعل «يجدى» و ضميره راجع إلى المفهوم.

(٦). يعنى: فى بعض المقامات من باب الاتفاق، فان كل أحد - حتى منكر غنياً، و انعزال الوصى مع انتفاء الشرط المزبور.

و لو سلمنا عدم الوضع، و عدم الظهور العرفى، ففى إطلاق الشرط الذى هو من القرائن العامه كفايه.

و دعوى عدم إحراز كون المتكلم فى مقام البيان - و هو مما لا بد منه فى التمسك بالإطلاق - غير مسموعه، لما ثبت فى محله من إمكان إحرازه بالأصل العقلانى.

فالحق أنه لا سبيل إلى إنكار المفهوم للقضيه الشرطيه.

ص: ٣٢٧

و أما توهم أنه (١) قضيه إطلاق الشرط، بتقريب: أن مقتضاه المفهوم - يلتزم بثبوت المفهوم مع القرينه الخاصه فى بعض الموارد.

(١). أى: المفهوم. و هذا أيضا من القرائن العامه التى استدلت بها على ثبوت المفهوم للجمله الشرطيه، و تقريبه: أن ذات الشرط كالمجى ء فى مثال «ان جاء ك زيد فأكرمه» بمقتضى ظهور «ان» الشرطيه يكون شرطاً، فالجزاء مستند إلى ذاته، و مترتب عليه، و مقيد به، ضروره أن أداه الشرط تقيد الجزاء بالشرط، فلا يكون ثابتاً بدونه. و الإطلاق - أى عدم بيان عدل للشرط كالمجى ء فى المثال - يقتضى كونه منحصرأ بحيث يدل على الانتفاء عند الانتفاء، و الإطلاق هنا عدلى ينفى العدل الذى يقتضيه العطف ب «أو»، و الإطلاق السابق كان انضمامياً نافياً للانضمام الذى يقتضيه العطف بالواو. و يعبر عن السابق بالإطلاق الواوى - أى لو كان شى ء دخيلاً فى تأثير الشرط فى الجزاء لكان معطوفاً على الشرط بالواو - مثل «ان جاء ك زيد و حفظ درسه فأكرمه»، و عن هذا بالإطلاق الأوى - أى لو كان شى ء آخر أيضا عله لتحقق الجزاء لكان معطوفاً بأو - نحو «ان جاء ك زيد أو سلم عليك فأكرمه». و هذا الإطلاق المبحوث عنه نظير إطلاق صيغه الأمر فى كونه معيناً للوجوب التعينى، فان الوجوب التخييرى و ان كان من أقسام الوجوب الا- أنه محتاج إلى بيان زائد على أصل الوجوب كأن يقول: «صم أو أطمع»، فهذا الإطلاق كإطلاق صيغه الأمر مثبت للتعين و الانحصار، و نافي للعدل، و مترتب على الإطلاق السابق المثبت لكون الشرط عله تامه، حيث كان مقتضاه عدم دخل شى ء فى عليه الشرط و تأثيره فى الجزاء و أنه لو كان شى ء آخر دخيلاً- فى عليته و ترتب الجزاء عليه لعطفه المتكلم بالواو كالمثال المتقدم. كما أن الإطلاق هنا يثبت عدم وجود عدل للشرط مؤثر وحده فى تحقق الجزاء، و لو كان لعطفه المتكلم ب «أو» كالمثال المتقدم أيضا.

ص: ٣٢٨

تعينه (١)، كما أن مقتضى إطلاق الأمر تعين الوجوب، ففيه (٢) أن التعين

و بالجمله: الإطلاق العدلي الذي هو المقصود من هذا الدليل - على ما يقتضيه مقياسه مع إطلاق صيغه الأمر المثبت للتعينيه النافي لجعل العدل للوجوب - مترتب على الإطلاق.

(١). أى: تعين الشرط فى التأثير، و لازم تعينه الانتفاء عند الانتفاء، و ضمير «مقتضاه» راجع إلى الإطلاق الواوى المثبت لكون الشرط عله تامه، بداهه أن انحصار المؤثره فى الشرط الذى هو مقتضى الإطلاق العدلي متأخر عن كون الشرط عله تامه.

و من هنا ظهر الفرق بين هذا الدليل و سابقه، فان هذا ناظر إلى نفى العدل و البديل الذى لازمه انحصار العليه فى الشرط بخلاف السابق، فانه ناظر إلى الإطلاق الرافع لانضمام شىء مع الشرط، و المثبت لكونه عله تامه، و لذا كان ذلك الإطلاق بلحاظ حالات الشرط من حيث كونه مسبقاً بشىء أو مقارناً له أو متأخراً عنه، و عدم كونه كذلك.

(٢). ملخصه: فساد مقايسه العله المنحصره بالوجوب التعينى، لكونها مع الفارق.

توضيحه: أن الوجوب التعينى مغاير للوجوب التخيرى ثبوتاً و إثباتاً.

أما مغايرتهما ثبوتاً، فلان مصلحه الوجوب التعينى غير مصلحه الوجوب التخيرى، حيث ان المصلحه فى التعينى قائمه بنفس الواجب، و فى التخيرى قائمه بالجامع بين الأمرين مثل: «صم أو أعتق»، أو قائمه بكل منهما مع عدم إمكان الجمع بين المصلحتين، لسقوط الوجوب بإتيان أحد الشئين اللذين تقوم بهما المصلحتان.

ص: ٣٢٩

ليس في الشرط نحواً يغير نحوه (١) فيما إذا كان متعدداً، كما كان في الوجوب كذلك (٢)، و كان (٣) الوجوب في كل منهما متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بد في التخييري منهما من العدل (٤). و هذا

و أما مغايرتهما إثباتاً، فلاحتياج التخييري إلى بيان العدل بمثل كلمه «أو» كأن يقال: «صم أو أعتق»، بخلاف التعيني، فانه لا يحتاج إلى بيان زائد على بيان أصل الوجوب بمثل «صل»، و لما كان الإطلاق أمراً عديمياً، فمقتضاه عدم جعل العدل، و ليس الوجوب التعيني إلا ذلك.

و هذا بخلاف العله المنحصره و غيرها، فانه لا تفاوت بينهما في التأثير في المعلول، لأن صفه الشرطيه منتزعه عن خصوصيه ذاتيه محضه، و الذاتيات لا تقبل التخيير، لأنها لا تتخلف، فالشرطيه قائمه بالشرط الواحد و المتعدد على وزان واحد، لا أنها قائمه بالمتعدد تخييراً و بالواحد تعييناً حتى يكون الإطلاق مقتضياً للثاني، كإطلاق صيغه الأمر المقتضى لتعين الوجوب.

فاتضح فساد قياس العله المنحصره و غيرها بالوجوب التعيني و التخييري.

(١). يعنى: ليست الشرطيه في الشرط المتحد مغايره للشرطيه في الشرط المتعدد، بل كلتاهما على نحو واحد و سنخ فارد، لما مر آنفاً من أن الشرطيه منتزعه عن خصوصيه ذاتيه، و من المعلوم عدم قبول الذاتيات للتخلف.

(٢). أى: نحواً مغايراً.

(٣). معطوف على «كان في الوجوب» يعنى: و كان الوجوب في كل من الواجب التعيني و التخييري متعلقاً بالواجب بنحو يغير تعلق الوجوب بالواجب بنحو آخر.

(٤). دون التعيني، فان الوجوب فيه يتعلق بالواجب بغير عدل، و ضميراً «نحوه و دخله» راجعان إلى الشرط.

ص: ٣٣٠

بخلاف الشرط (فانه) واحداً كان أو متعدداً كان نحوه واحداً، و دخله في المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه (١) ثبوتاً كى تتفاوت عند الإطلاق إثباتاً (٢)، و كان (٣) «-» الإطلاق مثباً لنحو لا يكون له عدل، لاحتياج (٤) ماله العدل إلى زياده مئونه، و هو ذكره بمثل «أو

(١). أى: في النحو الواحد، و حاصله: أن الشرطيه في الشرط الواحد و المتعدد سنخ واحد ثبوتاً.

(٢). لتفرع الإثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا- يكون للشرطيه سنخان حتى يثبت الإطلاق السنخ العدى لا- يكون له عدل، كالوجوب الذى يثبت تعيينه بالإطلاق.

ففرق واضح بين الوجوب التعيينى و التخييرى، و بين الشرط الواحد و المتعدد إذ الأولان سنخان متغايران من الوجوب ثبوتاً و إثباتاً، و لذا يمكن إثبات التعيينيه بالإطلاق، دون الأخيرين، لكون الشرطيه فيهما بنحو واحد ثبوتاً و إثباتاً بحيث يكون الإطلاق بالنسبه إليهما على حد سواء، فلا يمكن إثبات العله المنحصره به.

(٣). الظاهر أنه معطوف على «كان» فى قوله: «كما كان فى الوجوب».

(٤). عله لإثبات الإطلاق للوجوب التعيينى، و حاصل التعليل: أن ماله العـدل - و هو الوجوب التخييرى - محتاج إلى زياده مئونه ثبوتاً و إثباتاً على أصل

(-). لا- يخفى أن هذا متمم للكلام المتعلق بالوجوب التعيينى و التخييرى، و لذا كان الأولى تقديمه على قوله: «و هذا بخلاف الشرط واحداً كان أو متعدداً... إلخ» لأنه فاصل بين أجزاء كلام واحد متعلق ببيان الوجوب التعيينى و التخييرى من دون ضروره تقتضى فصله بينهما، بل المناسب إتمام الكلام الأول، ثم التعرض لحكم الشرط المنحصر و غيره.

ص: ٣٣١

كذا» (١) و احتياج (٢) ما إذا كان الشرط متعدداً إلى ذلك (٣) انما يكون لبيان الوجوب، و قد عرفت أن الإطلاق عبارته عن عدم التقييد، و العدل قيد للوجوب و الإطلاق ينفيه، فيثبت به تعيينه الوجوب.

(١). كأن يقول: «صم أو أطمع أو أعتق».

(٢). مبتدأ، و «انما يكون» خبره، و قوله: «و احتياج» إشارته إلى توهم، و هو: أن حال العله المنحصره و غيرها حال الوجوب التعيني و التخييري في احتياج كليهما إلى البيان، فان كان الشرط منحصراً لم يحتج إلى العدل، و كان مطلقاً، كقوله: «ان سافرت فقصر الصلاة»، كعدم احتياج الوجوب التعيني إلى البيان، و كفايه الإطلاق في إثباته.

و ان لم يكن منحصراً احتج إلى بيان العدل، كقوله: «ان سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة»، كاحتياج الوجوب التخييري إلى بيان العدل. فبيان العدل يكشف عن اختلاف الشرطيه في الشرط المنحصر و غيره سنخاً، كاختلاف الوجوب التعيني و التخييري كذلك.

(٣). أي: إلى الذكر و البيان. و قد أجاب عن هذا التوهم بقوله: «انما يكون» و حاصله: أن بيان تعدد الشرط في موردته انما يكون لبيان أن للجزاء شرطين يكون كل منهما بالاستقلال مؤثراً تاماً مع كون الشرطيه في كل منهما على نهج واحد من دون تفاوت بينهما في التأثير، فكل منهما شرط مطلق من غير تقييد في شرطيه كل منهما بالآخر. و هذا بخلاف الوجوب التخييري، حيث انه مقيد إثباتاً ببيان العدل، كتقييده ثبوتاً بسبب المصلحه كما تقدم، فبيان العدل في الوجوب التخييري ينافي الإطلاق، بخلاف ذكر العدل في الجملة الشرطيه كالمثال المتقدم «إذا سافرت أو خفت على نفسك فقصر الصلاة» فانه لا ينافي

ص: ٣٣٢

التعدد، لا لبيان نحو الشرطيه، فنسبه إطلاق الشرط إليه (١) لا؛ لله لله تختلف كان (٢) هناك شرط آخر أم لا، حيث (٣) كان مسوقاً لبيان شرطيته بلا إهمال و لا إجمال.

بخلاف إطلاق الأمر، فانه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب إطلاق شرطيه السفر للقصر، فإطلاق الشرطيه يصدق على كل من الشرطين بوزان واحد. بخلاف الوجوب، فان التخييري منه ينافى إطلاق الوجوب، إذ لا يصدق عليه الا الوجوب المقيد بالعدل.

فالتتيجه: أن بيان العدل فى الجملة الشرطيه لا ينافى إطلاق الشرطيه و المؤثره.

بخلاف بيان العدل فى الوجوب التخييري، فانه ينافى إطلاق الوجوب ثبوتاً و إثباتاً.

(١). أى: إلى الشرط، يعنى: أن إطلاق الشرط على الواحد و المتعدد يكون على نهج واحد من دون اختلاف فى ذلك، فإطلاقه على الواحد كإطلاقه على المتعدد فى عدم إثبات الانحصار.

(٢). يعنى: سواء كان هناك شرط آخر أم لا، فان نسبه إطلاق الشرط إلى المنحصر و المتعدد واحده.

(٣). متعلق بقوله: «لا تختلف» يعنى: لما كان كل من الشرط المنحصر و غيره تاماً فى شرطيته كان الإطلاق بالنسبه إلى كل منهما على حد سواء، و لذا لا يكون عدم ذكر الشرط الآخر - على تقدير وجوده واقعاً - مخلاً بالإطلاق، و لا موجباً للإهمال، بل يكون الشرط المذكور فى الكلام مؤثراً تاماً. بخلاف إطلاق الوجوب، فانه لو لم يكن فى مقام بيان الوجوب التعيينى كان الكلام مهملاً، و لا يستفاد منه خصوص التعيينى و لا التخييري.

ص: ٣٣٣

التعيني، فلا محاله يكون في مقام الإهمال أو الإجمال (١)، تأمل تعرف، هذا.

مع أنه (٢) لو سلم (٣) لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت (٤) أنه (من أنه) لا يكاد ينكر فيما إذا كان مفاد الإطلاق من باب الاتفاق.

ثم انه ربما استدل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها (٥): ما عزي إلى السيد

من أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى

(١). لما عرفت من اختلاف الوجوب التعيني و التخييري سنخاً.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). يعنى: لو سلم كون الشرطيه مختلفه بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخاً فى التعينى و التخييرى، و كون الإطلاق مثبتاً للشرطيه المنحصره كإثبات الإطلاق للوجوب التعينى، كان هذا المقدار غير مجدٍ للقائل بالمفهوم، لندر هذا الإطلاق، و عدم كونه بمقتضى الوضع أو القرينه العامه كما يدعيه القائل بالمفهوم.

(٤). ذكره قبل هذا بقوله: «أما قيامها أحيانا كانت مقدمات... إلخ».

حجج المنكرين للمفهوم

(٥). توضيح هذا الوجه: أن فائده الشرط تعليق الحكم به، فكون المجىء مثلاً شرطاً لوجوب الإكرام معناه إناطه الوجوب به، و من الممكن أن يقوم مقام هذا الشرط شرط آخر - كالعده مثلاً - يحفظ المشروط عن الانتفاء.

ص: ٣٣٤

مجراه (١)، و لا- يخرج (٢) عن كونه شرطاً، فان قوله تعالى: (فاستشهدوا شهيدين من رجالكم) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه شاهد آخر، فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول (٣)، ثم علمنا أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول شرط في القبول، ثم علمنا أن ضم اليمين يقوم مقامه أيضاً، فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي، مثل الحرارة، فان انتفاء الشمس لا يلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قيام النار مقامها، و الأمثلة لذلك كثيرة شرعاً و عقلاً.

و الجواب (٤): أنه قدس سره ان كان بصدد إثبات (بيان) إمكان و على هذا، فلا- يدل انتفاء المجيء على انتفاء وجوب الإكرام. فالنتيجة: أن تعليق الحكم بالشرط لا يدل على المفهوم الذي هو الانتفاء عند الانتفاء.

(١). يعنى: يجرى الشرط الآخر مجرى الشرط الأول فى حفظ الحكم المترتب عليه.

(٢). يعنى: و لا يخرج الشرط الأول عن شرطيته، و عدم الخروج يكشف عن عدم كونه عله منحصره تستتبع المفهوم.

(٣). أى: فى قبول الشاهد الأول، فإذا انتفى الشاهد الثانى و قام مقامه شهاده امرأتين أو يمين لا ينتفى قبول الشاهد الأول، فقيام بعض الشروط مقام بعضها مما لا إشكال فيه، و هذا يدل على عدم كون الشرط عله منحصره حتى يدل على الانتفاء عند الانتفاء.

(٤). توضيحه: أن مراد السيد «قده» بإمكان نيابه شرط عن الشرط المذكور فى القضية ان كان هو إمكانها ثبوتاً، فهو غير قابل للإنكار، و لا ينكره المدعى

ص: ٣٣٥

نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و فى الواقع، فهو (١) مما لا يكاد ينكر، ضروره أن الخصم يدعى عدم وقوعه (٢) فى مقام الإثبات، و دلاله (٣) القضييه الشرطيه عليه. و ان كان (٤) بصدد إبداء احتمال للمفهوم، و انما يدعى دلاله القضييه الشرطيه على عدم وقوع هذا الممكن الذاتى فى مقام الإثبات، و من المعلوم أن مجرد إمكان قيام شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه لا ينفى المفهوم بعد دلاله القضييه على عدم قيامه مقامه فى مقام الإثبات.

و ان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه فى مرحله الإثبات، ففيه: أن مجرد هذا الاحتمال لا يضر بدعوى القائل بالمفهوم، لأنه يدعى ظهور الجمله فى الانتفاء عند الانتفاء، و عدم نيابه شرط مقام الشرط المذكور فيها، و من المعلوم أن الاحتمال لا- يصادم الظهور، و إلا- انتفى الاعتبار عن جميع الظهورات، كما لا يخفى. نعم لو كان احتمال قيام شرط مقام الشرط مساوياً للدلاله على المفهوم أو راجحاً منع ذلك عن الأخذ بدلاله الجمله الشرطيه على الانتفاء عند الانتفاء، لكن لا يظهر هذا من كلام السيد «قده». و عليه، فلا مانع عن حجيه ظهور الجمله فى المفهوم، و عدم الاعتناء بالاحتمال المزبور.

(١). أى: إمكان نيابه بعض الشروط عن بعض فى مقام الثبوت و الواقع.

(٢). أى: عدم وقوع هذا الممكن فى مقام الإثبات.

(٣). معطوف على «عدم» يعنى: أن الخصم يدعى دلاله القضييه الشرطيه على عدم وقوع نيابه شرط مقام الشرط المذكور فيها، فضمير «عليه» راجع إلى عدم.

(٤). معطوف على قوله: «ان كان بصدد» و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و ان كان مراده احتمال وقوع شرط مقام الشرط المذكور فى القضييه... إلخ».

ص: ٣٣٦

وقوعه (١)، فمجرد الاحتمال لا يضره (٢) ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحاً أو مساوياً، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك (٣) أصلاً كما لا يخفى «-» .

(١). أى: وقوع شرط مقامه بعد الفراغ عن إمكانه.

(٢). أى: لا يضر الخصم، لأنه يدعى الظهور فى المفهوم، و عدم قيام شرط مقامه، و من المعلوم عدم كون الاحتمال المرجوح قادحاً فى الظهور كما عرفت آنفاً.

(٣). أى: رجحان الاحتمال أو مساواته للدلاله على المفهوم.

(-). قد يقال: ان المراد بالإمكان ليس هو الوقوعى أو الاحتمالى، بل المراد به هو الإمكان القياسى بالإضافة إلى مفاد الجملة الشرطيه، فانها لا تأبى عن تعقيب الشرط بشرط آخر.

لكن فيه: أنه لا يمنع أيضاً عن الأخذ بمفاد الجملة الشرطيه وضعاً أو إطلاقاً حيث ان قيام شرط مقام الشرط المذكور فى القضية مخالف لمفادها الوضعى أو الإطلاقى، فلا يكون مانعاً عن الأخذ بظهورها كما لا يخفى.

ثم ان ظاهر كلام السيد «قده» من «أن تأثير الشرط انما هو تعليق الحكم به» هو تسليم دلالة الشرط على اللزوم على نحو الترتب، لظهور التعليق فى ذلك، و كون الشرط عله تامه للجزاء، و إنكار ظهوره فى خصوص عليته المنحصره، و لذا ذكر «قده» جواز تعدد الشرط مع وحده الجزاء ببيان بعض الموارد الذى يدل على عدم كون الشرط فيه عله منحصره، بل يدل على كونه عله تامه فقط، فالسيد يعترف بما لا يعترف به المصنف، حيث انه «قده» يعترف بدلاله الجملة الشرطيه

ص: ٣٣٧

ثانيها: أنه لو دل لكان بإحدى الدلالات (١)

، و الملازمه - كبطلان التالي - ظاهره (٢).

و قد أجب عنه بمنع بطلان التالي، و أن (٣) الالتزام ثابت، و قد

(١). و هي المطابقية و التضمنية و الالتزامية.

(٢). أما ظهور الملازمه بين دلالة الجملة الشرطية على المفهوم، و بين كون هذه الدلالة بإحدى الدلالات الثلاث، فلانحصار الدلالة اللفظية فيها.

و أما ظهور بطلان التالي - و هو كون الدلالة على المفهوم بإحدى تلك الدلالات - فلان الانتفاء عند الانتفاء ليس مدلولاً مطابقياً و لا- تضمينياً و لا التزامياً للجملة الشرطية، إذ ليس المفهوم عين الثبوت عند الثبوت حتى يكون مدلولها المطابقية، و لا جزؤه حتى يكون مدلولها التضمنية، و لا- لازمته حتى يكون مدلولها الالتزامية، إذ يعتبر في الدلالة الالتزامية اللزوم العقلي أو العرفي أو العادي، و الكل مفقود كما تقدم في أدله القائلين بالمفهوم.

فالتيجة: عدم دلالة الجملة الشرطية بشيء من الدلالات الثلاث على المفهوم.

(٣). معطوف على «منع»، و حاصل هذا الجواب: عدم تسليم بطلان الدلالات كلها، بل الدلالة الالتزامية موجوده، فالمفهوم مدلول التزامي للقضية الشرطية. على اللزوم الترتبي العلي التام، و ينكر دلالتها على خصوص العلية المنحصره.

و المصنف «قده» لم يزد على دلالتها على اللزوم بشيء، فالمصنف ينكر مرحلتين، و هما: كون اللزوم على نحو الترتب، و كون الترتب على نحو العلية التامه، و السيد «قده» يعترف بهما و ينكر انحصار الشرط.

عرفت (١) بما لا مزيد عليه ما قيل أو يمكن أن يقال في إثباته أو منعه، فلا تغفل.

ثالثها

: قوله تبارك و تعالى: «ولا تکرهوا فتياتکم علی البغاء ان أردن تحصناً» (٢).

وفيه (٣) ما لا يخفى، ضروره أن استعمال الجملة الشرطيه فيما لا مفهوم له أحياناً و بالقرينه (٤)

(١). عند بيان أدله القائلين بالمفهوم، و قد بين المصنف هناك منع المفهوم.

(٢). تقريب الاستدلال به على عدم المفهوم: أنه لو كان له مفهوم لدل على جواز إكراههن على الزنا ان لم يردن التحصن، مع أن من الضروري حرمة إكراههن على البغاء مطلقاً من غير فرق بين إرادته التحصن و عدمه، فلا- محيص عن إنكار المفهوم، و الالتزام بعدم دلالة الجملة الشرطيه عليه.

(٣). حاصل الجواب عن الاستدلال المزبور: أن القائلين بدلاله الجملة الشرطيه على المفهوم يلتزمون بعدم المفهوم لها في بعض الموارد، كآية الشريفه التي سيقت لبيان تحقق الموضوع، حيث ان الإكراه لا يتحقق إلا على ما لا يريدہ النفس و لا يلائمها، كما إذا كان بيع شيء غير مرغوب فيه لصاحبه فحمله حينئذ على بيعه مع التهديد إكراه له على البيع. و أما إذا كان بيعه مما يميل إليه صاحبه، فلا- معنى لإكراهه عليه، ففي آية الشريفه لا- يتحقق الإكراه موضوعاً في صورته إرادته البغاء، فوزان الآية الشريفه وزان «ان رزقت ولداً فأختنه».

(٤). أي: القرينه الخاصه الداله على عدم المفهوم، فان تلك القرينه لا تنافي

لا- يكاد ينكر، كما فى الآيه و غيرها (١)، و انما القائل به (٢) يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينه عامه، كما عرفت (٣).

بقى هاهنا أمور:

(الأمر) الأول (٤)

: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على دلالة الجملة وضعاً أو إطلاقاً أو انصرافاً على المفهوم، كما يدعيه القائل به استناداً إلى هذه الوجوه.

(١). من القضايا الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الموضوع، كمثال «ان ركب الأمير فخذ ركابه» و كقوله تعالى: (ان جاءكم فاسق بنيا فتبينوا) على ما قيل.

(٢). يعنى: أن القائل بالمفهوم انما يدعى ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم وضعاً أو إطلاقاً ناشئاً عن مقدمات الحكمه التى هى قرينه عامه، و من المعلوم أنه لا يدعى الدلاله الوضعيه أو الإطلاقيه على المفهوم حتى فى موارد قيام القرينه الخاصه على عدمه، فهو كمن يدعى وضع صيغه الأمر للوجوب، مع اعترافه باستعمالها كثيراً فى النذب بالقرائن.

(٣). عند نقل أدله المثبتين للمفهوم.

تنبيهات:

- ضابط أخذ المفهوم

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر بيان ضابط كلى لأخذ المفهوم من كل قضيه سواء أ كانت شرطيه أم وصفيه أم غيرهما، و حاصله: أن المعيار فى كون القضيه ذات مفهوم هو: انتفاء طبيعه الحكم المعلقه فى المنطوق على شرط أو وصف أو غيرهما بانتفاء ما علق عليه من الشرط أو الوصف أو غيرهما.

ص: ٣٤٠

الشرط عند انتفائه، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفائه عقلاً بانتفاء

و الوجه فى ذلك: أنه لو لم يكن المعلق طبيعه الحكم، بل كان شخصه، فلا يكون انتفاؤه بانتفاء موضوعه من المفهوم أصلاً، بل يكون انتفاؤه عقلياً كانتفاء العرض بانتفاء موضوعه. نظير القضية المسوقه لفرض وجود الموضوع مثل «ان رزقت ولداً فأختته»، فان مثل هذه القضية لا مفهوم لها، و ليست مورداً للنفى و الإثبات عند المثبتين للمفهوم و المنكرين له، فلا بد أن يكون مورد النزاع هو الحكم الذى يمكن وجوده مع انتفاء ما علق عليه من الشرط و غيره، كوجوب الإكرام الذى يمكن وجوده حين انتفاء المجىء أيضاً، فلا محيص حينئذ عن كون الحكم المعلق فى المنطوق على الشرط أو غيره كلياً ذا أفراد حتى يمكن بقاءه بعد انتفاء ما علق عليه، و يصح البحث عن كون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء الحكم أم لا، فلو كان الحكم شخصياً، فلا معنى لهذا النزاع فيه، إذ لا يعقل بقاء الحكم الشخصى بعد انتفاء موضوعه حتى ينازع فى بقاءه و انتفائه بانتفاء ما علق عليه.

و بالجملة: ليس المعيار فى المفهوم كون المنفى شخص الحكم، بل المعيار فيه كون المنفى سنخ الحكم، بحيث إذا قام دليل على ثبوت الحكم فى صورته انتفاء الشرط أو الوصف كان معارضاً للمفهوم، فإذا دل دليل على وجوب الإكرام عند انتفاء المجىء كان معارضاً للمفهوم، و هو عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجىء.

فقد ظهر من هذا البيان: أنه يعتبر فى المفهوم إمكان بقاء الحكم عند ارتفاع ما علق عليه من الشرط أو الوصف، فلو لم يمكن بقاءه كذلك، فهو خارج عن المفهوم، كما فى مثل «ان رزقت ولداً فأختته» مما ينتفى الحكم بانتفاء موضوعه عقلاً، و كما فى مثل الوقف أو الوصيه أو النذر على الفقهاء ان كانوا متهجدين

موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا- (فلا) يتمشى الكلام (١) فى أن للقضيه الشرطيه مفهوماً، أو ليس لها مفهوم إلا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً (٢). و انما وقع النزاع فى أن لها دلالة على الانتفاء (عند الانتفاء) أو لا يكون لها (٣) دلالة. فإذا انتفى التهجد عنهم انتفت الوقفيه و غيرها أيضاً، لكن لا من ناحيه المفهوم، بل من جهه عدم قابليه مال لإنشاء الوقف له ثانياً، فبعد حكم الشارع بعدم جعل الوقفيه لمال مرتين يكون الحكم بها شخصياً، و قد عرفت أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلياً، و ليس من باب المفهوم أصلاً.

نعم يكون الفرق بين مثل «ان رزقت ولداً فاختنه» و بين مثل «وقفت دارى على أولادى ان كانوا فقراء» فى أن تشخص الموضوع فى الأول حقيقى لا يحتاج إلى جعل و إنشاء، بخلاف الثانى، فان عدم قابليه مال لإنشاء الوقفيه له مرتين انما هو بحكم الشارع.

(١). أى: نزاع المفهوم لا- يجرى الا- فيما إذا كان المعلق فى الجزاء طبيعه الحكم التى يمكن إنشاء فرد آخر منها عند ارتفاع الشرط، فان لم يمكن ذلك ثبوتاً، فلا يعقل النزاع إثباتاً، لتفرعه على الثبوت.

(٢). خبر «كان» و قوله: «و انتفاؤه» معطوف على «ثبوت».

(٣). هذا الضمير و ضمير «لها» فى قوله: «فى ان لها» راجعان إلى القضيه الشرطيه.

ص: ٣٤٢

و من هنا (١) انقدح أنه ليس من المفهوم دلالة «-» القضييه على الانتفاء عند الانتفاء فى الوصايا و الأوقاف و النذور و الإيمان، كما توهم، بل «--» عن الشهيد قدس سره فى تمهيد القواعد (٢): انه لا إشكال فى دلالتها (٣) على المفهوم، و ذلك (٤) لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق

(١). أى: و من اعتبار كون المنفى سنخ الحكم لا شخصه انقدح: أنه ليس من المفهوم... إلخ»، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «فلو لم يمكن بقاءه كذلك... إلخ».

(٢). قال فى محكى تمهيد القواعد: «لا إشكال فى دلالتها فى مثل الوقف و الوصايا و النذر و الإيمان، كما إذا قال: - وقفت هذا على أولادى الفقراء - أو - ان كانوا فقراء - أو نحو ذلك، و لعل الوجه فى تخصيص المذكور هو عدم دخول غير الفقراء فى الموقوف عليهم، و فهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك: وقفت على أولادى مطلقاً».

(٣). أى: دلالة القضييه على المفهوم فى الوصايا و الأوقاف و النذور... إلخ.

(٤). تعليل لقوله: «و من هنا انقدح» و قد تقدم آنفاً توضيحه بقولنا: «فقد

(-). اسم «ليس» و فى بعض النسخ «و دلالة» مع الواو، فىكون معطوفاً على المفهوم و مفسراً له، و هو مشكل، إذ يلزم حينئذ خلوّ «ليس» عن الاسم فلا بد من إسقاط «فى» فى قوله: «فى الوصايا» حتى تكون اسم ليس.

و الحاصل: أن فى هذه النسخ التى فيها الواو حرفاً زائداً، و هو إما الواو فى قوله: «و دلالة» و إما «فى» فى قوله: «فى الوصايا».

(--). لم أعر على من تعرض له غير الشهيد، فكلمه «بل» الإضراييه زائده.

ص: ٣٤٣

لها (١) من (٢) الأشخاص التي تكون بألقابها (٣) أو بوصف شىء (٤) و بشرطه (٥) مأخوذه فى العقد (٦) أو مثل العهد (٧) ليس (٨) بدلاله الشرط، أو الوصف أو اللقب عليه (٩)، بل لأجل أنه إذا صار شىء وفقاً على أحد أو ظهر من هذا البيان أنه يعتبر فى المفهوم... إلخ».

(١). هذا الضمير و ضمير «انتفاءها» راجعان إلى الوصايا و أخواتها.

(٢). بيان ل «ما» الموصول.

(٣). كقوله: «الدار موقوفه على أولادى».

(٤). كقوله: «الدار موقوفه على أولادى الفقراء».

(٥). يعنى: أو بشرط شىء، كقوله: «الدار موقوفه على أولادى ان كانوا فقراء».

(٦). كعقد الوصيه و الوقف و نحوهما، و قوله: «مأخوذه» خبر «تكون».

(٧). كالنذر و اليمين.

(٨). خبر «ان» فى قوله: «لأن انتفاءها».

(٩). أى: على الانتفاء، يعنى: أن انتفاء الوصايا و أخواتها عن غير الأشخاص الذين تعلقت بهم ليس من باب مفهوم الشرط أو الوصف أو اللقب، بل لأجل عدم قابليه شىء للوقف أو الوصيه أو النذر مرتين، و من المعلوم أن الانتفاء حينئذ عقلى، لكون الحكم المعلق شخصاً، و انتفاؤه بانتفاء موضوعه - كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه - عقلى. و قد عرفت أن صلاحيه الحكم المعلق فى المنطوق على الشرط أو الوصف للإنشاء ثانياً - حتى يكون المنفى فى المفهوم طبيعه الحكم لا شخصه - معتبره فى المفهوم.

ص: ٣٤٤

أوصى به أو نذر له (١) إلى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفاً على غيره أو وصيه أو نذراً له (٢)، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصيه عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلي (٣) مطلقاً و لو قيل (٤) بعدم المفهوم في مورد صالح له.

إشكال و دفع، لعلك (٥) تقول: كيف يكون المناط في المفهوم هو

(١). أى: نذر ذلك الشيء لأحد، و كل من «أوصى» و «نذر» مبني للمفعول و «له» معمول ل «أوصى و نذر» على التنازع.

(٢). أى: للغير، و ضمير «غيره» راجع إلى أحد.

(٣). لكونه كانتفاء العرض بانتفاء محله بعد وضح كون الحكم شخصياً.

(٤). بيان للإطلاق، يعنى: أن انتفاء شخص الوقف و نحوه عن غير متعلقه عقلي و لو قيل بعدم المفهوم في مورد يمكن أن يكون له مفهوم، فالانتفاء هنا ليس من باب المفهوم، بل هو عقلي، و أجنبي عن المفهوم. و ضمير «له» راجع إلى المفهوم.

(٥). هذا الإشكال و دفعه المذكوران في التقريرات بقوله: «و قد يستشكل في في المقام نظراً إلى أن الشرط المذكور انما وقع شرطاً بالنسبه إلى الإنشاء الخاصّ الحاصل بذلك الكلام دون غيره، فأقصى ما يفيد الشرطيه انتفاء ذلك، و أين ذلك من دلالة على انتفاء نوع الوجوب كما هو المدعى».

و هذا إشكال على ما تقدم من اعتبار كون الحكم المنفى في المفهوم كلياً لا جزئياً، و حاصله: منع اعتبار كليه الحكم المنفى في المفهوم، و مستند هذا المنع أن الحكم المنشأ في المنطوق بالإنشاء الخاصّ شخصي، لا كلي، و الشرط أو الوصف أو غيرهما انما جعل قيداً لذلك الحكم الشخصي، فلو كان للقضيه

ص: ٣٤٥

سنخ الحكم، لا نفس شخص الحكم فى القضية (١)، و كان (٢) الشرط فى الشرطيه انما وقع شرطاً بالنسبه إلى الحكم الحاصل بإنشائه (٣) دون غيره (٤)، فغايه (٥) قضيتها انتفاء ذاك الحكم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال فى سائر القضايا التى تكون مفيده للمفهوم (٦). المنطوقيه مفهوم كان مفهومها انتفاء ذلك الحكم الشخصى، فأين الحكم الكلى حتى ينفى فى المفهوم. فدعوى اعتبار كون الحكم المنفى طبيعه الحكم و سنخه لا شخصه خاليه عن الدليل.

(١). يعنى: فى القضية المنطوقيه، و تشخص الحكم انما يكون بسبب الإنشاء.

(٢). الواو للحاليه، يعنى: و الحال أن الشرط فى القضية الشرطيه انما هو شرط للحكم الجزئى الحاصل بالإنشاء.

(٣). يعنى: أن إنشاء الحكم هو إيجاده الموجب لتشخصه، لما ثبت فى محله من أن الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، فلا يتصور كليه الحكم المنشأ حتى ينفى فى المفهوم، بل انتفاء الشرط يوجب انتفاء ذلك الحكم الشخصى.

(٤). أى: غير ذلك الحكم المنشأ، بل الحكم المعلق فى المنطوق هو شخص ذلك المنشأ.

(٥). هذه نتيجته كون الشرط فى القضية الشرطيه شرطاً بالنسبه إلى الحكم المنشأ فى المنطوق، يعنى: فغايه ما تقتضيه القضية الشرطيه هو: انتفاء ذلك الحكم الشخصى المنطوقى بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخ الحكم و طبيعته.

(٦). كالقضيه الوصفيه بناء على القول بالمفهوم فيها.

ص: ٣٤٦

و لكنك غفلت (١) عن أن المعلق على الشرط انما هو نفس الوجوب (٢) الذى هو مفاد الصيغه و معناها، و أما الشخص «-» و الخصوصيه الناشئه من قبل استعمالها فيه (٣) لا تكاد تكون من خصوصيات معناها المستعمله فيه (٤) كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصيه الحاصله من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخير به و استعمل فيه اخباراً (٥) لا إنشاء.

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و توضيحه: أن المعلق على الشرط - كالمجى ء فى قوله: «ان جاءك زيد فأكرمه» - هو نفس الوجوب الكلى الذى وضعت له الصيغه، لا- الشخص، و ذلك لما بيناه فى المعانى الحرفيه من أن المعنى فى كل من الاسم و الحرف واحد، و انما الاختلاف فى اللحاظ، حيث ان المعنى فى الاسم ملحوظ استقلالاً، و فى الحرف آله، و هذان اللحاظان من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى جزئياً، إذ من المعلوم عدم إمكان دخل الخصوصيات الناشئه عن الاستعمال فى المعنى المستعمل فيه، لتأخرها عنه كما تعرض له المصنف فى المعنى الحرفى، فراجع.

(٢). أى: الوجوب الكلى الذى هو مفاد الصيغه و معناها.

(٣). أى: استعمال الصيغه فى معناها.

(٤). أى: فى المعنى، و ضمير «معناها» راجع إلى الصيغه.

(٥). قيد لقوله: «و استعمل فيه» و ضمائر «به» فى قوله: «الاخبار به».

(-). الأولى أن يقال: «التشخص»، لأن الشخص هو الجزئى، و الغرض بيان وجه تشخصه لا بيان شخصيته. كما أن الأولى تبديل الضمير فى قوله «معناها» بالصيغه، بأن يقال: «من خصوصيات معنى الصيغه المستعمله فيه»، حيث ان «المستعمله» صفه للصيغه لا للضمير، فان توصيف الضمير بالظاهر غير معهود.

و بالجملة: كما لا يكون المخبر به المعلق على الشرط (١) خاصاً بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغه (٢) المعلق (٣) عليه، وقد عرفت بما حققناه فى معنى الحرف و شبهه (٤) أن ما استعمل فيه الحرف عام كالموضوع له، و أن خصوصيه لحاظه بنحو و أخبر به، و فيه» راجعه إلى المعنى. و حاصله: أنه كما لا تكون الخصوصيه الناشئه من ناحيه الاستعمال دخيله فى المستعمل فيه و موجب لتشخصه، لما مر، كذلك لا تكون الخصوصيه الناشئه من قبل الاخبار به دخيله فى المعنى المخبر به و موجب لتشخصه، بل المعنى باق على كليته قبل الاخبار به و بعده.

(١). كقوله: «ان جاء ك زيد فأكرامه واجب» حيث ان الجزاء حينئذ جمله خبريه. يعنى: أن الاخباريه و الإنشائيه ليستا من خصوصيات نفس المعنى حتى توجبا خصوصيته و جزئيته، بل هما من خصوصيات الاستعمال. ثم ان هذا تمهيد لرد كلام صاحب التقريرات الآتى.

(٢). كقوله: «ان جاء ك زيد فأكرمه» يعنى: أنه لا فرق بين كون المعلق على الشرط خبراً أو إنشاء.

(٣). صفة لقوله: «المنشأ»، يعنى: كذلك المنشأ المعلق على الشرط، فضمير «عليه» راجع إلى الشرط.

(٤). تقدم ذلك منه فى المعنى الحرفى، و غرضه: أن الموضوع له فى الحروف كلى، كالموضوع له فى أسماء الأجناس، و لحاظ الآليه فى الحروف كالحاظ الاستقلاليه فى الأسماء لا يوجب تشخص المعنى فيها. و عليه، فالمعلق على الشرط فى القضييه الشرطيه حكم كلى لا جزئى، سواء كان بنحو الإنشاء أم الاخبار، و هذا تعريض بما فى التقريرات كما ستعرف.

ص: ٣٤٨

الآليه و الحالیه لغيره من (١) خصوصیه الاستعمال، كما أن خصوصیه لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فى الاسم كذلك (٢)،
فيكون اللحاظ الآلى (٣) كالأستقلالى من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه.

و بذلك (٤) قد انقده فساد ما يظهر من التقريرات فى مقام التفصلى عن هذا الإشكال (٥)

(١). خبر «ان» فى قوله: «و أن خصوصيه».

(٢). أى: من خصوصيه الاستعمال، و مرجع ضميرى «لحاظه، لغيره» هو ما استعمل فيه.

(٣). فى الحروف، كالحاظ الأستقلالى فى الأسماء من خصوصيات الاستعمال لا المستعمل فيه حتى يصير المعنى بسبب ذلك
اللحاظ خاصاً.

(٤). أى: و بكون المعنى فى الحرف - كالمعنى فى الاسم - كلياً، و عدم صيرورته باللحاظ الآلى و الأستقلالى اللذين هما من
خصوصيات الاستعمال جزئياً قد اتضح فساد ما ذكره فى التقريرات فى مقام دفع الإشكال المزبور.

(٥). و هو: اعتبار كون المنفى سنخ الحكم مع أن المعلق على الشرط فى المنطوق جزئى، و حاصل ما أفاده فى التقريرات فى
مقام الجواب عنه: أن الوجوب المعلق على الشرط ان كان بالأخبار، كقولك: «يجب إكرام زيد ان جاءك» فلا يرد عليه إشكال،
لكون الوجوب فيه كلياً، حيث ان المادة قد استعملت فى معناها الكلى. و ان كان بالإنشاء كقوله: «ان جاءك زيد فأكرمه»
فالوجوب و ان كان جزئياً، لكونه معنى الهيئه المذى هو حرفى، لأنها موضوعه لإنشاء النسبه الطليه بين المادة - كالإكرام - و
المخاطب، و النسبه قائمه بالطرفين، فهى معنى

ص: ٣٤٩

من (١) التفرقة بين الوجوب الاخبارى و الإنشائى بأنه (٢) كلى فى الأول (٣) و خاص فى الثانى (٤)، حيث (٥) دفع الإشكال «-» حرفى، الا أن أداء الشرط مثل كلمه «ان» تدل على انحصار عله سنخ الحكم و طبيعته بالشرط المذكور فى المنطوق، و ان كان الحكم المذكور فيه فرداً من أفراد طبيعه الحكم، كما إذا كان بلسان الإنشاء.

و الوجه فى قرينه أداء الشرط على انحصار عليه الشرط لسنخ الحكم لا لشخصه هو: أنه لو كان الحكم جزئياً لا كلياً، كان انتفاؤه بانتفاء الشرط عقلياً و أجنبياً عن باب المفهوم، و الا كان للقضيه اللقبية أيضاً مفهوم، لانتفاء شخص الحكم فيها بانتفاء موضوعه، و هو باطل بالضروره، لما مر من أن انتفاء شخص الحكم فى كل قضيه بانتفاء موضوعه عقلى و أجنبى عن المفهوم. و عليه، فأداه الشرط تدل على انحصار عله سنخ الحكم - لا شخصه - بالشرط.

فالنتيجه: دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم مطلقاً سواء كان الحكم المذكور فى المنطوق بلسان الاخبار أم الإنشاء.

(١). بيان ل «ما» فى قوله: «فساد ما يظهر».

(٢). متعلق بقوله: «التفرقه» و الضمير راجع إلى الوجوب.

(٣). و هو الوجوب الاخبارى، لما عرفت من استعمال ماده فى معناها الكلى.

(٤). و هو الوجوب الإنشائى، لما عرفت من كونه معنى الهيئه الذى هو معنى حرفى.

(٥). هذا تقريب التفصلى، و قد مر توضيحه بقولنا: «و حاصل الجواب... إلخ».

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «حيث دفع الإشكال على الأول يكون الوجوب كلياً، و على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فى الوجوب الإنشائى من فوائد العليه المستفاده من الجملة الشرطيه».

ص: ٣٥٠

بأنه (١) لا- يتوجه في الأول (٢)، لكون الوجوب كلياً (٣)، و على الثانى (٤) بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العليه «-» المستفاده من الجمله الشرطيه، حيث (٥) كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستنداً إلى ارتفاع العله المأخوذه فيها، فانه (٦) يرتفع و لو لم يوجد في حيال أداءه الشرط كما في اللقب و الوصف.

(١). متعلق ب «دفع» و الضمير راجع إلى الإشكال.

(٢). و هو الوجوب الاخبارى، و قوله: «لكون الوجوب» عله لعدم توجه الإشكال عليه. و الأولى تبديل «فى» ب «على» كما؛ ((لله لله فى قوله: «و على الثانى».

(٣). قد عرفت وجه كليته بقولنا: «حيث ان ماده قد استعملت فى معناها الكلى».

(٤). أى: الوجوب الإنشائى، و هو معطوف على «الأول» و متعلق ب «دفع» كما أن قوله «بأن» متعلق به «دفع» يعنى: حيث دفع الإشكال على الأول بكون الوجوب كلياً، و على الثانى بأن ارتفاع مطلق الوجوب فى الوجوب الإنشائى من فوائد العليه المستفاده من الجمله الشرطيه.

(٥). بيان للفائده المزبوره، و قد عرفت تقريبها آنفاً.

(٦). أى: شخص الوجوب، و هذا تعليل لقوله: «ليس مستنداً... إلخ» يعنى: أن ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه يكون فى غير القضييه الشرطيه كالتقييه و الوصفيه أيضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فيهما من المفهوم، فلا بد أن يكون للشرط خصوصيه تستتبع المفهوم، و ليست تلك

(-). بل من فوائد انحصار العليه، لا نفس العليه.

ص: ٣٥١

و أورد (١) على ما تفصلي (٢) به عن الإشكال (٣) بما (٤) ربما يرجع إلى ما ذكرناه (٥) بما (٦) حاصله: أن التفصلي لا يبتنى على كليه الوجوب، لما (٧) الخصوصيه الا دلالة أداه الشرط على انحصار العليه في مدخولها، و ضمير «فيها» راجع إلى الجملة الشرطيه.

(١). معطوف على قوله: «دفع الإشكال» يعنى: أن صاحب التقريرات دفع الإشكال بما ذكره هو «قده»، و أورد على ما دفعه به بعض الاعلام.

(٢). مبنياً للمفعول، و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(٣). أى: الإشكال المزبور، و هو جعل الحكم المعلق فى المنطوق كلياً مع كونه جزئياً.

(٤). الصواب تبديل «بما» ب «مما»، لأنه بيان ل «ما» فى قوله: «ما تفصلي به».

(٥). من كون المعلق على الشرط فى المنطوق نفس الوجوب الكلى الذى هو مفاد الصيغه، و خروج الخصوصيات الناشئه من الاستعمال عن مفادها.

(٦). متعلق ب «أورد». أما ما تفصلي به عن الإشكال، فذكره فى التقريرات بما لفظه: «و قد يذب عنه بأن الوجوب المنشأ فى المنطوق هو الوجوب مطلقاً من حيث كون اللفظ موضوعاً له بالوضع العام، و اختصاصه و شخصيته من فعل الأمر، كما أن شخصيه الفعل المتعلق للوجوب من فعل المأمور، فيحكم بانتفاء مطلق الوجوب فى جانب المفهوم».

و أما إيراد الشيخ «قده» على هذا التفصلي، فحاصله: أن التفصلي عن الإشكال المزبور لا يبتنى على كون الوجوب كلياً من ناحيه الوضع، لإمكان استفاده كليته من عليه الشرط كما عرفت.

(٧). تعليل لعدم ابتناء التفصلي عن الإشكال على كليه الوجوب وضعاً، و حاصله:

ص: ٣٥٢

أفاده. و كون (١) الموضوع له فى الإنشاء عاماً لم يقيم عليه دليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث (٢) ان الخصوصيات بأنفسها مستفاده من الألفاظ (٣).

و ذلك (٤) لما عرفت من أن الخصوصيات فى الإنشاءات أن الشيخ «قده» علل عدم الابتاء المزبور على كليه الوجوب وضعاً بما أفاده من استفاده كليته من عليه الشرط، كما مر.

(١). مبتدأ، و «لم يقيم» خبره، و هذا من تتمه إيراد الشيخ «قده» على التفصي المزبور، و حاصله: أن ما ادعاه المتفصي - من كون الموضوع له فى الإنشاء عاماً حتى يكون الحكم المعلق فى المنطوق سنخه لا شخصه - خال عن الدليل لو لم نقل بقيام الدليل على خلافه، حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ التى ينشأ بها المعانى من دون قرينه خارجيه عليها، فصيغه «افعل» مثلاً وضعت للوجوب الخاصّ الإنشائيّ الذى هو جزئى، فالإنشائيه قيد للموضوع له، فلا يكون الموضوع له الوجوب الكلى حتى يكون انتفاؤه بانتفاء الشرط من باب المفهوم. و عليه، فدفع الإشكال بكون الموضوع له الوجوب الكلى غير سديد.

(٢). تقريب لقيام الدليل على عدم كون الموضوع له فى الإنشاء عاماً، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الخصوصيات تستفاد من نفس الألفاظ... إلخ».

(٣). أى: الألفاظ التى ينشأ بها المعانى كصيغه «افعل» لا من القرائن الخارجيه.

(٤). تعليل لقوله: «و بذلك قد انقده فساد» و اتضح هناك: أن الموضوع له فى كل من الاسم و الحرف كلى، و أن الآليه و الاستقلاليه، و الاخباريه و الإنشائيه من خصوصيات الاستعمال، و خارجه عن نفس المعنى، فالوجوب كلى و هو المعلق على الشرط، و انتفاؤه بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم.

ص: ٣٥٣

و الإخبارات انما تكون ناشئه من الاستعمالات بلا- تفاوت أصلا بينهما (١). و لعمري لا- يكاد ينقضى تعجبي كيف تجعل خصوصيات الإنشاء من خصوصيات المستعمل فيه، مع أنها (٢) كخصوصيات الاخبار تكون ناشئه من الاستعمال، و لا يكاد يمكن أن يدخل في المستعمل فيه ما ينشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل.

الأمر الثاني (٣)

: أنه إذا تعدد الشرط مثل: «إذا خفي الأذان فقصر»

(١). أى: بين الإنشاءات و الإخبارات، فالتفصيل بينهما يكون المعنى فى الإنشاء جزئياً و فى الاخبار كلياً - كما فى التقريرات على ما عرفت آنفاً - غير وجيه، و لذا تعجب منه المصنف، و قال: «و لعمري لا يكاد ينقضى تعجبي كيف... إلخ».

(٢). أى: خصوصيات الإنشاء كخصوصيات الاخبار من حيث كونهما ناشئتين من خصوصيات الاستعمال، فالتفرقة بينهما - كما فى التقريرات - بكون الاخباريه خارجه عن المعنى الخبرى، و لذا قال بكليه المعنى الخبرى، و التزم بأن انتفاء بانتفاء شرطه يكون من باب المفهوم، و يكون الإنشائيه داخله فى المعنى الإنشائي و لذا تشبث فى استفاده المفهوم حينئذ من القضييه الشرطيه بدلاله أداه الشرط على انحصار العليه بالشرط، غير سديده.

و وجه تعجب المصنف «قده»: أن خصوصيه الإنشائيه كخصوصيه الاخباريه فى إمكان الدخلى فى نفس المعنى و امتناعه، و لا وجه للتفكيك بينهما، فان أمكن الدخلى فى إحداهما أمكن فى الأخرى. و ان امتنع كذلك كان ممتنعاً فى الأخرى أيضاً، فلا وجه للتفرقة بينهما أصلاً.

- تعدد الشرط و وحده الجزاء

(٣). مفروض البحث فى هذا الأمر هو: ما إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء

ص: ٣٥٤

..... ماهيه كمثال المتن. فعلى القول بعدم المفهوم للقضيه الشرطيه لا إشكال، لكون القضيتين الشرطيتين حينئذ من قبيل القضيتين اللقيبتين فى لزوم الأخذ بهما، لعدم التعارض بينهما.

و على القول بثبوت المفهوم للقضيه الشرطيه بالوضع أو بالقرينه العامه يقع التعارض بين القضيتين، لأن مفاد كل منهما نفي الحكم عند انتفاء شرطها و ان كان شرط الأخرى موجوداً. فمفاد الشرط الأول فى المثال «أنه إذا خفى الأذان وجب القصر، و إذا لم يخف لم يجب القصر و ان خفيت الجدران»، و هذا ينافى منطوق الشرط الثانى أعنى به «إذا خفى الجدران فقصر».

و بالجملة: يقع التعارض بين منطوق كل منهما و مفهوم الآخر، لأن مفهوم «إذا خفى الأذان فقصر» عدم وجوب القصر عند عدم خفائه مطلقاً و ان خفيت الجدران. و كذا العكس، فلا بد حينئذ من التصرف فى ظهور كل منهما فى المفهوم بأحد الوجوه التى تعرض المصنف لبيان أربعة منها:

أولها: ما أشار إليه بقوله: «اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر» و توضيحه: أن إطلاق كل من المفهومين يقيد بمنطوق الآخر، فيقال: ان إطلاق مفهوم «إذا خفى الأذان فقصر» و هو «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر» يقتضى انتفاء وجوب القصر عند انتفاء خفاء الأذان مطلقاً، يعنى: سواء خفيت الجدران أم لا، و هذا الإطلاق يقيد بمنطوق الآخر، بأن يقال: «إذا لم يخف الأذان لم يجب القصر مطلقاً الا إذا خفيت الجدران». و كذا يقيد إطلاق مفهوم «إذا خفى الجدران فقصر» و هو «إذا لم تخف الجدران لم يجب القصر مطلقاً يعنى: سواء خفى الأذان أم لا» بمنطوق الشرط الآخر، و يصير حاصله - بعد هذا التقييد - «عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا إذا خفى الأذان».

و إذا خفى الجدران فقصر «-» فبناء على ظهور الجملة الشرطيه فى

و مقتضى تقييد إطلاق المفهومين هو عدم انحصار الشرط فى كل من الخفاءين و أن كلا- من الشرطين عدل للآخر، إذ المتحصل بعد تقييد المفهومين بالمنطوقين هو «أنه إذا خفى الأذان، أو توارى عنه البيوت و جب التقصير»، و مفهومه «إذا لم يخفيا لا يجب القصر، و أما إذا خفى أحدهما و جب القصر» لأنه مقتضى ثبوت العدل للشرط فى إحدى القضيتين، كما لا يخفى.

ثم ان مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور القضية الشرطيه فى عموم المفهوم، و نتيجته إثبات عدليه كل من الشرطين للآخر، و نفي الجزاء عند انتفاء كليهما، فينتفى و جوب القصر بانتفاء الخفاءين.

(-). لا- يخفى أن ظاهر العنوان يعطى عدم اختصاص البحث بما إذا لم يكن الجزاء قابلاً للتكرار ذاتاً كالقتل، أو عرضاً كمثال المتن، لقيام الدليل على عدم تكرر و جوب القصر فيه بوجوبه تاره عند خفاء الأذان، و أخرى عند خفاء الجدران.

فدعوى الاختصاص به - مع إطلاق العنوان و تطرق الاحتمالات و وجوها فى الجزاء الذى أمكن تكراره - خاليه عن الدليل، هذا.

ثم انه (لما كانت) للقضية الشرطيه - بناء على المفهوم - ظهورات عديده:

أحدها: ظهورها فى كون الشرط عله منحصره موجبه للمفهوم، و هو انتفاء الجزاء بانتفائه.

ثانيها: ظهورها فى استقلال الشرط فى التأثير، و عدم كونه جزء المؤثر.

ثالثها: ظهورها فى دخل خصوصيته، لا بما أنه مصداق لغيره.

رابعها: ظهورها فى عموم المفهوم أو إطلاقه، و كان رفع التنافى بين القضيتين متحققاً برفع اليد عن أحد تلك الظهورات، (فيقع) الكلام فى تشخيص

المفهوم لا بد من التصرف و رفع اليد عن الظهور اما بتخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر، فيقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء ما هو أضعف منها ليتعين للسقوط و يؤخذ بغيره، و يكون ذلك جمعاً عرفياً بين الدليلين. و على هذا، فمرجع الوجه الأول إلى سقوط ظهور الشرطيه في عموم المفهوم. و مرجع الوجه الثاني إلى سقوط ظهورها في أصل المفهوم، و صيروره القضيه الشرطيه حينئذ كاللقبيه في عدم المفهوم.

فالفرق بينهما: أن الوجه الأول ينفي شرطيه ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، فانتفاؤهما يوجب انتفاء الجزاء، إذ المفروض وجود المفهوم لهما، غايه الأمر أن إطلاقه في كلتا الشرطيتين قيد بالمنطوق. و الوجه الثاني لا ينفي دخل ما سوى الشرطين في ترتب الجزاء، إذ المفروض عدم المفهوم لهما كاللقب.

و مرجع الوجه الثالث إلى رفع اليد عن ظهور الشرطيه في الاستقلال، و صيروره الشرطين شرطاً واحداً، و المفهوم يترتب على انتفائهما معاً، و هذا إطلاق و اوى يرفع اليد عنه.

و مرجع الوجه الرابع إلى سقوط ظهور الشرطيه في دخل الخصوصيه في ترتب الجزاء، و كون المؤثر فيه هو الجامع بين الشرطين، لا كل واحد منهما بعنوانه، كما هو كذلك في الوجه الأول، فان كلا من الشرطين فيه بعنوانه دخيل في ترتب الجزاء.

ثم ان الظاهر أن العرف يوفق بين الشرطيتين بإلغاء ظهورهما في الانحصار و جعل كل منهما عدلاً للآخر، لأن كلا منهما نصّ في إناطه الجزاء به، و ظاهر وضعاً أو إطلاقاً في الانحصار، و نرفع اليد عن هذا الظاهر بنص كل من الشرطين

..... في دخله في الجزاء، و تبقى الإناطه التي تقتضيها أداه الشرط على حالها. فالنتيجه حينئذ كون كل من الشرطين عدلاً للآخر، فيترتب الجزاء على كل منهما منفرداً و ينتفى بانتفائهما.

و هذا هو الوجه الأول الذي هو الأوجه، لأن الضرورات تتقدر بقدرها، و من المعلوم ارتفاع التعارض بالتصرف في الإطلاق الرافع للعدل المقوم للمفهوم.

فلا- وجه لجعل الشرطيتين كالقضيتين اللقيبتين حتى لا- تدلا على المفهوم كما هو قضيه الوجه الثاني، لاستلزامه انسلاخ أداه الشرط عن الإناطه و التعليق رأساً من دون موجب لذلك.

و توهم رجحان الثاني على الأول، لعدم تصرف فيه في المنطوق، دون الأول، للزوم التصرف فيه، فاسد، إذ لا يعقل رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق.

كما لا وجه لجعل الشرطين من مصاديق ما هو الشرط واقعاً، و إلغاء عنوانهما كما هو قضيه الوجه الرابع، استناداً إلى قاعده عدم صدور الواحد عن المتعدد، و ذلك لأن مورد هذه القاعده و عكسها الواحد الشخصي - كما ثبت في محله - لا النوعي، كالحراره المستنده إلى النار تاره، و إلى شعاع الشمس أخرى، و إلى الحركه ثالثه، و إلى الغضب رابعه، و المقام من الثاني، دون الأول، إذ المفروض كون المعلق في المنطوق سنخ الحكم و طبيعته، لا- شخصه، فلا- تكون القاعده العقليه شاهده على كون الشرط هو الجامع بين الشرطين.

..... و كما لا وجه أيضا لرفع اليد عن ظهور كل من الشرطين في السببه المستقله و جعل كل منهما جزء السبب، كما هو قضيه الوجه الثالث، و ذلك لكون كل من الشرطيتين نصاً في ترتب التالي على المقدم و لو في مورد واحد، فلا مجال لجعل كل من الشرطين جزء السبب.

فالتتيجه: أن الأظهر هو الوجه الأول، أعنى: كون كل من الشرطين عدلاً للآخر، فتدبر.

ثم ان هناك وجهاً خامساً، و هو ما ذكره الحلبي «ره» قال في السرائر ص ٧٤ ما لفظه: «و ابتداء وجوب التقصير على المسافرين (المسافر) ظاهر من حيث يغيب عنه أذان مصره المتوسط، أو يتوارى عنه جدران مدينته، و الاعتماد عندى على الأذان المتوسط دون الجدران».

و جعله في التقريبات رابع الوجوه، و حاصله: رفع اليد عن إحدى الجملتين رأساً، و جعلها كالعدم، و حفظ الأخرى منطوقاً و مفهوماً، و لذا جعل المدار في وجوب القصر على خفاء الأذان فقط، و أسقط خفاء الجدران عن التأثير رأساً.

و فيه: أن إلغاء أحدهما المعين ترجيح بلا- مرجح، مع أن لازمه لغويه الآخر رأساً من دون موجب له، مع إمكان الجمع العرفي بينهما. الا- أن يقال بأماريه خفاء الجدران على خفاء الأذان، لكنه ليس جمعاً عرفياً، و مجرد إمكانه الثبوتى لا يجدى في إثباته، كما لا يخفى.

الا أن يدعى أن خفاء الأذان يتحقق دائماً قبل خفاء الجدران.

الشرطين (١).

و اما (٢) برفع اليد عن المفهوم فيهما، فلا دلالة لهما على عدم

(١). و هما فى المثال: خفاء الأذان، و الجدران. و عدم وجوب القصر عند انتفاء الشرطين واضح، لأن المفهوم حينئذ انتفاء وجوبه عند انتفاء الخفاءين.

(٢). معطوف على قوله: «اما» و هذا ثانى الوجوه الأربعة:

و حاصله: التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى ترتب الجزاء على الشرط ترتب المعلول على العله حتى يترتب عليه الانتفاء عند الانتفاء، فتكون القضيتان الشرطيتان كالقضية اللقيبه فى عدم الدلالة على المفهوم.

و محصل هذا الجمع ترتب الجزاء على كل من الشرطين بالاستقلال، فيجب القصر عند خفاء الأذان بالاستقلال، و كذا عند خفاء الجدران، و مع انتفائهما لا دلالة لهما على دخل شىء آخر فى الجزاء. بخلاف الوجه الأول، فانه يدل على عدم الدخل، حيث انه قضيه تقييد إطلاق كل من المفهومين بمنطوق الآخر.

و بالجملة: مرجع هذا الوجه إلى التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى المفهوم. و النتيجة حينئذ إنكار المفهوم، و جعل القضيتين الشرطيتين كالقضية اللقيبه فى عدم الدلالة على المفهوم، فلا تدل الشرطيتان حينئذ على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزاء. و يمكن أن يقال - بل هو المظنون قوياً - : ان الحلّى «ره» لعدم حجيه أخبار الآحاد عنده لم يعتمد على روايه اشتراط خفاء الجدران، لكونه من الأخذ بغير الحججه، فاعتماده على شرطيه خفاء الأذان ليس من باب ترجيح إحدى الحججتين على الأخرى، بل من باب الأخذ بالحججه و طرح غيرها. فما فى السرائر خارج عن موضوع البحث و هو تعدد الشرط و اتحاد الجزاء، إذ الشرط - بناء على هذا التوجيه - واحد، لا متعدد، فلا يكون وجهاً خامساً.

ص: ٣٦٠

مدخلية شىء آخر فى الجزاء، بخلاف الوجه الأول (١)، فان فيهما (٢) الدلالة على ذلك (٣).

و اما (٤) بتقييد إطلاق الشرط فى كل منهما بالآخر، فيكون الشرط

بخلاف الوجه الأول، فانه يدل على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزاء بل ينتفى بانتفاء الشرطين، و ليس هنا شرط آخر يقوم به الجزاء.

(١). و هو تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر.

(٢). أى: فى الشرطين، و هذا هو الفارق بين الوجهين، ففى الوجه الأول يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث، فينتفى الجزاء بانتفائهما، إذ المفروض تقييد المفهومين، لا رفع اليد عنهما رأساً. و فى الوجه الثانى لا يدل الشرطان على نفي الشرط الثالث حتى يثبت لهما المفهوم، و لذا صارت القضيتان الشرطيتان - بناء عليه - كاللقب فى عدم المفهوم لهما رأساً.

(٣). أى: عدم مدخلية شىء آخر فى ثبوت الجزاء، بل ينتفى الجزاء بانتفائهما.

(٤). معطوف على «اما». و هذا ثالث الوجوه الأربعة، و حاصله: تقييد الإطلاق الواوى، و توضيحه: أن إطلاق الشرط فى كل منهما يدل على كونه تمام الموضوع للحكم المذكور فى الجزاء، فالموضوع التام لوجوب القصر هو خفاء الأذان، و كذا فى المثال الآخر، و نرفع اليد عن هذا الإطلاق بنص كل منهما. و نتيجة ذلك صيروره كل من الشرطين جزء الموضوع، فكأنه قيل: «إذا خفى الأذان و توارى عنه البيوت و جب عليه القصر» فالجزاء مترتب على كلا الشرطين، و لا يترتب على أحدهما، كما لا يترتب على غيرهما، فالشرطان ينفيان شرطيه شىء آخر للجزاء. و مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن ظهور

ص: ٣٤١

هو خفاء الأذان و الجدران معاً (١)، فإذا خفياً (٢) وجب القصر، و لا يجب (٣) عند انتفاء خفائهما و لو خفى أحدهما.

و اما (٤) بجعل الشرط هو القدر المشترك بينهما بأن يكون تعدد كل من الشرطين فى الاستقلال، و جعل كل منهما جزء الموضوع، و المجموع شرطاً واحداً نافياً لدخل غيرهما فى الجزء.

(١). بحيث يكون كل من الشرطين جزءاً لموضوع وجوب القصر.

(٢). أى: الأذان و الجدران.

(٣). يعنى: و لا يجب القصر عند انتفاء خفاء الأذان و الجدران و لو خفى أحدهما.

(٤). معطوف على «اما» و هذا رابع الوجوه الأربعة، و حاصله: رفع اليد عن ظهور الشرط فى كونه بعنوانه دخيلاً- و مؤثراً فى الجزء، و جعله فى صورته تعدده مصداقاً لما هو الشرط حقيقه، فكل من الشرطين محصل لما هو الشرط فى نفس الأمر أعنى الجامع بينهما، و ذلك لما تقرر عندهم من عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد فى الواحد، فالشرطان بما هما متعددان لا يؤثران فى الجزء، بل بما هما محصلان لذلك الجامع الوجدانيّ.

و مرجع هذا الوجه إلى رفع اليد عن تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاصّ فى الجزء، فيثبت الجزء بأحدهما، و ينتفى بانتفائهما، و يدلان على عدم دخل شىء آخر فى ثبوت الجزء، كأول الوجوه الأربعة، غاية الأمر أن مرجع الأول إلى التصرف فى الإطلاق العِدلى، و رفع اليد عنه مع انحفاظ خصوصيه كل من الشرطين. بخلاف هذا الوجه الرابع، فان المؤثر و ما هو الشرط حقيقه هو الجامع بين الشرطين، و تأثير كل منهما انما يكون لمصداقيته لذلك الجامع.

ص: ٣٦٢

الشرط قرينه على أن الشرط في كل منهما ليس بعنوانه الخاص، بل بما هو مصداق لما يعمهما من العنوان.

و لعل (١) العرف يساعد على الوجه الثاني، كما أن العقل ربما يعين هذا الوجه (٢)، بملاحظه (٣) أن الأمور المتعدده بما هي مختلفه

(١). هذا شروع في الاستظهار و مقام الإثبات، كما أن ما قبله كان راجعاً إلى مقام الثبوت.

و محصل ما أفاده: أن العرف ربما يساعد على الوجه الثاني، و هو رفع اليد عن المفهوم في كلتا الشرطيتين، و جعلهما كالقضيتين اللقيتين، و ذلك لأن المفهوم تابع للخصوصيه التي يدل عليها المنطوق، و تلك الخصوصيه لما كانت بالوضع أو بالإطلاق المتقوم بعدم البيان على خلافه، و من المعلوم كون تعدد الشرط بياناً أو قرينه على المجاز، فلا تدل القضيه الشرطيه مع التعدد و وحده الجزاء على تلك الخصوصيه حتى تدل على المفهوم. فالنتيجه: أن العرف يساعد على رفع اليد عن المفهوم في كلتا القضيتين، و عدم دلالتهما على المفهوم أصلاً، فانتفاء خفاء الأذان و الجدران معاً لا يدل على انتفاء سنخ الحكم، لإمكان قيام شرط آخر لثبوت الجزاء.

(٢). أى: الوجه الرابع، و هو رفع اليد عن خصوصيه كل من الشرطين، و جعل الشرط ما يعمهما و يصدق عليهما.

(٣). هذا تقريب حكم العقل بتعين الوجه الرابع، و حاصله: أن قاعده عدم صدور الواحد الا- عن الواحد تقتضى عدم تأثير الشرطين المختلفين بما أنهما متعددان في واحد و هو الجزاء، بل لا بد من إرجاع المتعدد إلى الواحد حتى يكون هو المؤثر، فكل من الشرطين انما يؤثر بلحاظ الجامع الذي هو الشرط

ص: ٣٦٣

لا يمكن أن يكون كل منها مؤثراً في واحد، فانه (١) لا بد من الربط الخاص بين العله و المعلول، و لا يكاد يكون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثنين بما هما اثنان، و لذلك (٢) أيضاً لا يصدر من الواحد (٣) الا الواحد، فلا بد (٤) من المصير إلى أن الشرط في الحقيقه واحد، حقيقه، و ينطبق عليه، و هذه القاعده العقليه تعين الوجه الرابع، و تجعل الشرط المؤثر الجامع الوحداني المنطبق على كل واحد من الشرطين.

(١). الضمير للشأن، و هذا برهان قاعده عدم صدور الواحد الا عن الواحد، و حاصله: أن السنخيه المخصوصه بين العله و المعلول و الربط الخاص بينهما تقتضى صدور الواحد عن الواحد، لا عن المتعدد بما هو متعدد، لعدم السنخيه بين الواحد و المتعدد، كما تقتضى أن لا يصدر من الواحد الا الواحد. و على هذا، فيمتنع تأثير الشرطين بما هما اثنان، بل لا بد أن يستند الأثر الواحد إلى الواحد و هو الجامع بين الشرطين.

(٢). أى: و لاعتبار الربط الخاص بين العله و المعلول لا يصدر من الواحد أيضاً الا الواحد.

(٣). أى: من العله الواحده إلا معلول واحد.

(٤). هذا متفرع على حكم العقل بعدم صدور الواحد الا عن الواحد، و على قوله: «و لعل العرف يساعد على الوجه الثانى» و حاصله: أنه - بعد بناء العرف على الوجه الثانى و هو رفع اليد عن المفهوم فى كلتا الشرطيتين، و جعلهما كالقضيه اللقيه بالتقريب المتقدم سابقاً، و بعد بناء العقل على امتناع تأثير كل من الشرطين بعنوانه الخاص فى الجزاء - لا بد من الجمع بين القول بعدم المفهوم للقضيه الشرطيه عند التعدد، لبناء العرف على ذلك كما عرفت آنفاً،

ص: ٣٦٤

و هو المشترك بين الشرطين، بعد البناء (١) على رفع اليد عن المفهوم و بقاء (٢) إطلاق الشرط في كل منهما على حاله، و ان كان بناء العرف و الأذهان العاميه على تعدد الشرط و تأثير كل شرط بعنوانه الخاص (٣)، فافهم. و بين القول بثبوت المفهوم لها، لكون الشرط هو الجامع بين الشرطين، للقاعده العقلية و هى عدم صدور الواحد عن الاثنين، برفع اليد عن المفهوم، و بقاء إطلاق الشرط في كل من الشرطيتين على حاله، فيقال في المثال المذكور بوجود القصر عند خفاء الأذان مطلقاً و ان لم تخف الجدران، و بالعكس، فالمراد بإطلاق الشرط كون كل من الشرطين تمام السبب، لا جزءه.

(١). هذا بناء العرف، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل ما أفاده أن العرف ربما يساعد على الوجه الثانى و هو رفع اليد عن المفهوم... إلخ».

(٢). معطوف على «رفع» يعنى: و بعد البناء على بقاء إطلاق الشرط، إذ لا موجب لرفع اليد عن أصل تأثيره في الجزاء، لكون كل من الشرطين نصاً في التأثير، و كذا لا موجب لرفع اليد عن إطلاق شرطيته، بأن يقيد إطلاق كل منهما بالآخر لتكون نتيجة التقييد جزئيه كل منهما للسبب، إذ يرتفع التنافى بينهما برفع اليد عن المفهوم فيهما.

(٣). يعنى: لا بعنوان آخر عام ينطبق عليه، كما هو قضيه الوجه الرابع، و ضمير «منهما» راجع إلى الشرطين، و قوله: «و ان كان بناء العرف... إلخ» استدراك على قوله: «فلا بد من المصير إلى أن الشرط في الحقيقه واحد» يعنى: أن مقتضى ما تقدم من البرهان العقلى هو: أن الشرط في الحقيقه واحد

ص: ٣٦٥

..... و هو الجامع بين الشرطين، و أن المؤثر فى ترتب الجزء هو هذا الجامع، لا- كل شرط بخصوصه و عنوانه، الا أن بناء العرف العام فى أمثال المقام على تعدد الشرط، و أن المؤثر فى ترتب الجزء هو كل شرط بخصوصه و عنوانه.

فتحصل من جميع ما ذكر: أن الوجه الأول يدل على كون كل واحد من الشرطين عدلاً للآخر، و على كون المفهوم مترتباً على انتفائهما، فيشارك الوجه الثانى فى الدلالة على السببيه المستقله لكل من الشرطين، بمعنى: أن المؤثر فى ترتب الجزء هو كل منهما بخصوصه و عنوانه.

و يشارك الثالث و الرابع فى الدلالة على المفهوم بانتفاء الشرطين.

و يفارق الثانى فى أنه يدل على المفهوم بانتفاء الشرطين، بخلاف الثانى.

و يفارق الثالث فى أن الشرط المؤثر فيه كل منهما مستقلاً، بخلاف الثالث، فان الشرط المؤثر فيه مجموع الشرطين، و الجزء مترتب على كليهما، كترتب وجوب القصر على خفاء الأذان و الجدران معاً.

و يفارق الرابع فى أن الشرط المؤثر فيه هو ما ذكر بخصوصه و عنوانه فى المنطوق، بخلاف الرابع، فان المذكور فى المنطوق ليس بعنوانه هو الشرط و انما هو مصداق لما هو شرط واقعاً، و أن الشرط الحقيقى هو الجامع بين الشرطين المذكورين فى المنطوقين.

و يفارق الوجه الثانى الوجوه الثلاثه الأخرى فى أنها تدل على المفهوم، بخلافه، فانه كاللقب على ما عرفت.

و الحاصل: أن الوجه الأول و الثانى مشتركان فى التصرف فى الخصوصيه المستفاده من المنطوق المستتبعه للمفهوم، و يمتاز الثانى عن الأول برفع اليد

«-»: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء (١) فلا إشكال عن الانحصار بالكليه، و لذا لا يدل على المفهوم، و يكون كاللقب. بخلاف الأول فان الحصر فيه إضافي، و لذا يدل على المفهوم عند انتفاء الشرطين.

و أما الظهور في السببيه المستقله لكل من الشرطين بعنوانه، فهو محفوظ فيهما، بخلاف الوجهين الآخرين، إذ في الوجه الثالث يكون كل من الشرطين جزء السبب، و في الوجه الرابع يكون السبب هو الجامع بين الشرطين.

- تداخل المسببات و عدمه

(١). مع كونه قابلاً للتكرار، إذ مع امتناعه له لا معنى لجريان نزاع التداخل في المسببات في الجزاء الذي لا يقبل التكرار كالقتل، فيعتبر في موضوع بحث التداخل أمران:

أحدهما: قابليه الجزاء للتكرار.

ثانيهما: سببيه كل واحد من الشرطين أو الشروط لترتب الجزاء عليه

(-). لا يخفى أن هذا الأمر من جزئيات مسأله ورود الأمر بشئ ع عقيب الأمر به قبل امتثاله. و الوجه في إفراده بالبحث و عقد أمر له مستقلاً هو: أن له ظهورين في استقلال الجزاء، و عدم التداخل.

أحدهما: ظهور الهيئه في التأسيس، و هو مشترك بين المسألتين.

و الاخر المختص بهذه المسأله: ظهور الجملة الشرطيه في حدوث الجزاء عند حدوث كل شرط، فبذلك يضعف ظهور المتعلق في وحده الطبيعه، و لذا اختار المصنف هناك التأكيد، تقديماً لظهور المتعلق ما لم يذكر سبب، أو ذكر سبب واحد، احترازاً عما ذكر فيه سببان كالمقام.

على الوجه الثالث (١) «-» . حتى يصح البحث عن أن تقارن الشرطين زماناً أو تقدم أحدهما على الآخر هل يوجب التداخل في المسبب حتى يجوز الاكتفاء بمسبب واحد، كوضوء واحد عقيب النوم و البول مثلاً، بعد فرض كون كل من النوم و البول سبباً مستقلاً للوضوء، أم لا يوجب التداخل فيه، بل يجب عقيب كل منهما مسبب، فلا يكتفى بوضوء واحد لهما.

و من هنا يظهر الفرق بين هذا الأمر و سابقه، فان البحث هنا في أن السببين المستقلين هل يتداخلان في المسبب بأن يستتبعاً مسبباً واحداً، كوضوء واحد عقيب النوم و البول، أم لا. بخلاف الأمر السابق، فان البحث فيه انما هو في أصل السببيه، و أن كلا منهما سبب مستقل أم لا.

(١). يعنى: أن الإشكال في تداخل المسبب و عدمه لا يتمشى على ثالث الوجوه المتقدمه في الأمر السابق، و ذلك لأنه كان مبنياً على تقييد إطلاق الشرط في كل من الشرطيتين بحيث يكون المجموع شرطاً واحداً، و هو لا يقتضى إلاّ جزءاً واحداً، فلا مورد حينئذ لإشكال تداخل المسببات جوازاً و منعاً، فنفي إشكال التداخل على هذا الوجه الثالث يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع، إذ ليس في البين الا مسبب واحد، و انما يتمشى على سائر الوجوه الثلاثه الأخرى المبنيه على استقلال كل شرط في التأثير في الجزء، و استتباع كل شرط جزء مستقلاً. و لازم ذلك تعدد الجزء بتعدد الشرط، فيجوز النزاع حينئذ في التداخل و عدمه، و أنه هل يكتفى بجزء واحد أم لا بد من تعدده بتعدد الشرط؟

(-). و كذا لا- إشكال على ما ذهب إليه الحلّي «ره» من إلغاء إحدى الجملتين رأساً، إذ على هذا القول لا يتعدد الشرط، بل الشرط واحد من الشرطين، فلا موضوع لهذا النزاع بناء على مذهبه أيضاً.

ص: ٣٤٨

و أما على سائر الوجوه، فهل اللازم الإتيان بالجزاء متعدداً حسب تعدد الشرط (الشروط) أو يتداخل، و يكتفى بإتيانه دفعه واحده (١) فيه أقوال، و المشهور عدم التداخل (٢)، و عن جماعة منهم المحقق الخوانسارى (ره) التداخل (٣)، و عن الحلّي التفصيل بين اتحاد جنس الشروط (٤) و تعدده.

و التحقيق «-» أنه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزء

(١). هذا هو التداخل، و ضمير «إتيانه» راجع إلى الجزء.

(٢). أى: مطلقاً سواء أ كان جنس الشروط متحداً أو متعدداً، فيجب المسبب - كالوضوء - عقيب كل سبب من أسبابه، فيجب بعد النوم وضوء، و بعد البول وضوء، و كذا بعد كل من النوم أو النومات، و هذا هو المسمى بعدم التداخل.

(٣). أى: مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين اتحاد جنس الشروط و تعدده، فيجب وضوء واحد عقيب النوم و البول مثلاً، و بعد النوم أو النومات.

(٤). كالبول مرتين أو مرات، و تعدد جنس الشروط كالنوم و البول الموجبين للوضوء، فمذهب الحلّي «ره» التداخل مع اتحاد جنس الشروط، و عدمه مع تعدده.

(-). قد يقال: انه لا يلزم من ظهور الجملة الشرطية فى حدوث الجزء عند حدوث الشرط المتعدد حقيقه كالنوم و البول، أو وجوداً كالنوم مرتين مع وحده الجزء حقيقه كالوضوء محال، أعنى به اجتماع المثليين، و هما الوجوبان المتعلقان بطبيعته الوضوء، بتقريب: أن الوجوب من الأمور الاعتبارية التى لا محذور فى اجتماعها، و ليس من الأمور الوجودية المشتركة فى حقيقه واحده حتى يكون من باب اجتماع المثليين.

ص: ٣٦٩

عند حدوث الشرط (١) بسببه (٢)، أو بكشفه (٣) عن سببه،

(١). لأن مقتضى عليه الشرط هو حدوث الجزاء عند حدوثه.

(٢). أى: بسبب الشرط فيما إذا كان الشرط سبباً حقيقياً للجزاء، كقوله: «إذا سافرت فقصر».

(٣). أى: بكشف الشرط عن سببه فيما إذا كان معرفاً و مشيراً إلى ما هو الشرط حقيقه، كخفاء الأذان الذى يكون أماره على الشرط أعنى به البعد الذى هو حد الترخص.

و توضيح ما أفاده بقوله: «و التحقيق» أنه لا بد من الالتزام بعدم التداخل، لأن التداخل مستلزم لاجتماع المثليين، حيث ان ظاهر القضيه الشرطيه مطلقاً اتحدت أم تعددت - كما فى المقام - عليه الشرط للجزاء المستلزمه لحدوثه عند حدوث الشرط، و مقتضى هذا الاستلزام تعدد الجزاء بتعدد الشرط، و الأخذ بهذا الظاهر محال، للزوم اجتماع حكيمين مثليين - كوجوبين - فى موضوع واحد و هو الجزاء كالوضوء، إذ المفروض أنه واحد حقيقه، و من المعلوم أن اجتماع المثليين كالضدين محال. و لا يمكن التفصي عن هذا المحذور الا- بالالتزام لكنه مدفوع بأن العبره بمنشأ انتزاع الوجوب، و هو الطلب الحتمى المحرك لعضلات العبد، و الباعث له نحو المطلوب، و من المعلوم امتناع تحقق البعثين إلى شىء واحد، للزوم تحصيل الحاصل المحال و ان لم يكن من اجتماع المثليين، هذا. مع لزوم اجتماع المثليين فى مباديه من الحب و الإراده، لأنهما من الأمور الخارجيه.

و لا وجه للالتزام بالتأكد، لأنه خلاف ما فرضناه من استقلال كل شرط فى كونه مؤثراً فى حدوث الجزاء.

ص: ٣٧٠

و كان (١) قضيته (٢) تعدد الجزاء عند تعدد الشرط، كان (٣) الأخذ بظواهرها إذا تعدد (الشرط) حقيقه أو وجوداً (٤) محالاً، ضروره أن لازمه (٥) بعدم التداخل، بأن يقال: ان المسبب في كل واحد من الشرطين أو الشروط وجود من الطبيعه مغاير لوجودها في الشرط الآخر، فعلى القول بعدم التداخل لا يلزم غائله اجتماع المثليين، و لا التصرف في ظاهر القضية الشرطيه من حدوث الجزاء بحدوث الشرط. و على القول بالتداخل لا بد من التصرف في ظاهر القضية الشرطيه بأحد الوجوه الآتية.

(١). معطوف على «كان» في قوله: «لما كان» و حاصله: أن ظهور الجملة الشرطيه في حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و اقتضاء هذا الظهور تعدد الجزاء عند تعدد الشرط يوجب الاستحاله، لاستتزام هذين الظهورين اجتماع الوجوبين على موضوع واحد - و هو الجزاء كالوضوء - و اجتماع الوجوبين اللذين هما مثلاً محال كاجتماع الضدين، و هذا لازم القول بالتداخل، و قد عرفت أن منشأ الاستحاله المزبوره المحافظه على هذين الظهورين: ظهور الجملة الشرطيه في الحدوث عند الحدوث، و ظهورها في تعدد الجزاء عند تعدد الشرط.

(٢). أى: قضيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط.

(٣). جواب «لما» يعنى: كان الأخذ بظاهر الجملة الشرطيه إذا تعدد الشرط محالاً.

(٤). تعدد الشرط حقيقه كالنوم و البول الموجبين للوضوء، و تعدده وجوداً كالنوم مرتين. و قوله: «محالاً» خبر «كان».

(٥). أى: لازم حدوث الجزاء عند حدوث الشرط، و قوله: «ضروره» تعليل للاستحاله.

ص: ٣٧١

أن يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده في مثل «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ» أو فيما إذا بال مكرراً، أو نام كذلك (١) محكوماً بحكمين متماثلين (٢)، و هو واضح الاستحاله كالمتضادين، فلا بد (٣) على القول بالتداخل من التصرف فيه (٤) اما بالالتزام (٥) بعدم

(١). أى: مكرراً، و هذا و قوله: «أو فيما إذا بال مكرراً» مثالان لتعدد الشرط وجوداً و اتحاده ماهيه، كما أن قوله: «إذا بلت فتوضأ و إذا نمت فتوضأ» مثال لتعدد الشرط ماهيه.

(٢). و هما الوجوبان المتعلقان بالوضوء، و هو كاجتماع الضدين محال.

(٣). هذا متفرع على استلزام القول بالتداخل لاجتماع المثلين المحال، لكون الموضوع - بناء على التداخل - صرف الوجود من طبيعه الجزاء كالوضوء و من المعلوم عدم تحمله لحكمين، فلا بد حينئذ من التصرف فى ظهور القضييه الشرطيه فى حدوث الجزاء بحدوث الشرط حتى لا يلزم اجتماع المثلين. و هذا بخلاف القول بعدم التداخل، لما عرفت من عدم لزوم الاستحاله منه أصلاً حتى يحتاج إلى التصرف فى ظهورها.

(٤). أى: فى ظاهر القضييه الشرطيه بأحد الوجوه الآتية.

(٥). هذا أول وجوه التصرف، و مرجعه إلى التصرف فى ظهور الشرط فى كونه عله لحدوث الجزاء برفع اليد عن ظهوره فى ذلك، و إرادته ثبوت الجزاء عند ثبوته، و الثبوت أعم من الحدوث و البقاء، ففى صورته تقارن الشرطين زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى الجامع بينهما، و فى صورته ترتبهما و تقدم أحدهما على الآخر زماناً يستند ثبوت الجزاء إلى المتقدم منهما، فقوله: «إذا نمت فتوضأ» يدل على ثبوت وجوب الوضوء عند ثبوت النوم، فان لم يسبقه البول

ص: ٣٧٢

دالاتها (١) فى هذا الحال (٢) على (٣) الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت «-». أو الالتزام (٤) مثلاً استند حدوث الجزاء إلى النوم، و ان سبقه استند إليه، و ان قارنه استند إلى الجامع بينهما.

(١). أى: الجملة الشرطية لا تدل على كون وجود الجزاء ناشئاً من قبل الشرط مستقلاً.

(٢). أى: فى حال تعدد الشرط.

(٣). متعلق ب «دالاتها» و المراد بالحدوث حدوث الجزاء بسبب الشرط.

(٤). معطوف على «اما». و هذا ثانى وجوه التصرف، و مرجعه إلى إبقاء الشرط على ظاهره من كونه عله لحدوث الجزاء، و إلغاء ظهور الجزاء فى كونه بعنوانه موضوعاً للحكم، فيقال: ان الوضوء مثلاً- الّذى وجب تاره بالنوم، و أخرى بالبول، و ثالثه بمس الميت مثلاً ليس حقيقه واحده، بل هو حقائق متعدده حسب تعدد الشرط، حيث ان ظاهر كل شرط عليته لحدوث تكليف غير التكليف المسبب عن شرط آخر، فيكون الوضوء كالغسل من حيث وحدته صورته و تعدده حقيقه، لكنه مع كونه حقائق متعدده يصدق على واحد، كوجوب إكرام هاشمى و إضافه عالم، فان الذّمه و ان اشتغلت بتكليفين وجوب إكرام الهاشمى و وجوب إضافه العالم، الا أنه إذا أضاف عالماً هاشمياً، فقد برئت ذمته من كليهما، لأنه يصدق حينئذ امتثالهما معاً.

(-). هذا شأن الجملة الخبرية، لأنها لا- تدل الا على مجرد الثبوت عند الثبوت، كثبوت القيام لزيد فى قوله: «زيد قائم»، و أما الإنشاء بداعى البعث الجدى كما هو ظاهر قوله: «إذا نمت فتوضاً» فلا- يكون إثباتاً للبعث الأول، إذ هو وجود آخر من البعث مغاير له.

ص: ٣٧٣

بكون متعلق الجزاء و ان كان واحداً صوره الا أنه (١) حقائق متعدده حسب تعدد الشرط (٢) متصادقه (٣) على واحد، فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط (الشرط) الا أن الاجتزاء بواحد، لكونه (٤) مجمعاً لها. كما في «أكرم هاشمياً و أضف عالماً» فأكرم العالم الهاشمي بالضيفه، ضروره (٥) أنه بضيفته بداعي الأمرين يصدق أنه امتثلهما (٦)، و لا محاله يسقط الأمر بامثاله (٧) و موافقته.

(١). أى: متعلق الجزاء كالوضوء فى الأمثله المذكوره.

(٢). غرضه: أن كون متعلق الجزاء حقائق متعدده مما يقتضيه تعدد الشرط بالتقريب الذى مر آنفاً بقولنا: «حيث ان ظاهر كل شرط... إلخ».

(٣). صفة لقوله: «حقائق» يعنى: أن متعلق الجزاء كالوضوء حقائق متعدده متصادقه على واحد كوضوء واحد، لا أن تلك الحقائق متباينه غير متصادقه على واحد، كالوضوء و الغسل اللذين لا يتصادقان على واحد.

(٤). تعليل للاجتزاء بواحد، و ضميره راجع إلى الواحد، يعنى: لكون الواحد مجمعاً للتكاليف المتعدده، فالافتاء بوضوء واحد فى الأمثله المتقدمه انما هو لتصادق الوضوءات العديده الواجبه بموجبات مختلفه عليه، و صدق الامتثال بالنسبه إلى الجميع.

(٥). تعليل للاجتزاء بالواحد الذى هو المجمع، و حاصل التعليل: أن الإتيان بالمجمع بداعي الأمرين يوجب صدق امتثال الأمرين الموجب لسقوطهما.

(٦). أى: الأمرين، و ضمائر «انه، بضيفته، انه» ترجع إلى المأمور.

(٧). يعنى: بسبب امتثال الأمر و موافقته.

ص: ٣٧٤

و ان كان له امثال كل منهما (١) على حده، كما إذا أكرم الهاشمى بغير الضيافه، و أضاف العالم غير الهاشمى.

ان قلت (٢): كيف يمكن ذلك - أى الامتثال بما تصادق عليه العنوانان - مع استلزامه (٣) محذور اجتماع الحكمين المتماثلين فيه (٤).

قلت (٥): انطباق عنوانين واجبين على واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبين، بل غايته أن انطباقهما عليه يكون منشأ لاتصافه بالوجوب، و انتزاع (٦)

(١). أى: كل من الأمرين بالاستقلال، كإكرام الهاشمى بغير الضيافه، و إضافه العالم غير الهاشمى.

(٢). ملخص هذا الإشكال: عدم اندفاع محذور اجتماع المثليين فيما إذا تصادق عليه الطبيعتان، حيث ان الضيافه مصداق لطبعتى الإكرام و الضيافه، فيلزم اجتماع وجوبين فى الضيافه الخارجيه التى هى مصداق للطبعتين المزبورتين.

فجعل الجزاء حقائق عديده لا يدفع إشكال اجتماع المثليين فى المصداق الخارجى.

(٣). يعنى: مع استلزام الامتثال بما تصادق عليه العنوانان محذور اجتماع المثليين.

(٤). أى: فيما تصادق عليه العنوانان.

(٥). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن انطباق عنوانين على شىء واحد يكون مصداقاً لهما لا يوجب اتصافه بوجوبين، لاستحاله عقلا، فلا بد من كون هذا المصداق محكوماً بوجوب واحد متأكد.

(٦). معطوف على «اتصافه»، يعنى: أن انطباق العنوانين على مصداقهما يكون منشأ لاتصافه بالوجوب، و لانتزاع صفه الوجوب لذلك المصداق.

صفته (صفة) له، مع (١) أنه - على القول بجواز الاجتماع - لا محذور في اتصافه (٢) بهما، بخلاف ما إذا كان بعنوان واحد (٣)، فافهم (٤).

أو الالتزام (٥) (بالالتزام) بحدوث الأثر عند وجود كل شرط

(١). هذا جواب آخر، و حاصله: أنه لا محذور في اجتماع وجوبين على شيء واحد إذا كان فرداً لعنوانين بناء على جواز اجتماع الحكمين في واحد بعنوانين.

فالجواب الأول ناظر إلى عدم لزوم الاجتماع بمجرد انطباق عنوانين، و الثاني ناظر إلى عدم لزوم محذور في الاجتماع إذا كان بعنوانين.

(٢). أى: في اتصاف الواحد بوجوبين من دون أن يؤكد أحدهما الآخر.

(٣). كما هو ظاهر القضيتين، لوحده عنوان الجزاء فيهما، كقوله: «إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً».

(٤). الظاهر أنه إشارة إلى ضعف الجواب الثاني، إذ ليس هنا عنوانان حتى يقال بجواز اجتماع وجوبين بعنوانين، فان الوضوء في الأمثلة المتقدمه الواقع عقيب شروط متعدده ليس إلّا عنواناً واحداً، فيلزم اجتماع وجوبين في فرد واحد بعنوان واحد، و هو غير جائز حتى عند القائل بالجواز كما تقدم في محله.

(٥). معطوف على «الالتزام» و هذا ثالث الوجوه، و حاصله: رفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه في كون الشرط سبباً مستقلاً لوجود الجزاء، فيكون الشرط الأول مؤثراً في وجود الجزاء في الجملة، و الشرط الثاني مؤثراً في تأكده الذى هو مرتبه شديده من مراتب وجوده، فكل مرتبه من مراتب وجود الجزاء مستنده إلى أحد الشرطين، مع المحافظه على ظهورها في كون موضوع الجزاء بعنوانه موضوعاً للحكم، و عدم انثلامه أصلاً.

ص: ٣٧٦

الا أنه (١) وجوب الضوء في المثال عند الشرط الأول، و تأكيد وجوبه عند الآخر.

ولا يخفى أنه لا وجه (٢) لأن يصار إلى واحد منها، فانه (٣) رفع اليد عن الظاهر بلا وجه. مع (٤) ما في الأخيرين من الاحتياج إلى إثبات أن متعلق الجزاء متعدد متصادق على واحد و ان كان صوره واحداً

(١). أى: الأثر كوجوب الضوء عقيب النوم، و تأكيد وجوبه عقيب الشرط الآخر كالبول، فالأثر الحادث عقيب الشرط الأول أصل الوجوب، و عقيب الشرط الثاني تأكده.

(٢). غرضه الإشكال على الوجوه المذكوره التي هي مبنى التداخل بأنها احتمالات في مقام الثبوت، و هي لا تجدى في دفع إشكال اجتماع المثليين ما لم يقم دليل عليها في مقام الإثبات، فلا يصار إلى واحد منها، لكونه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه يوجهه.

(٣). يعنى: فان المصير إلى واحد منها رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

(٤). غرضه تخصيص الوجهين الأخيرين بإشكال، مضافاً إلى الإشكال المشترك بينهما و بين الوجه الأول. و ملخص الإشكال المختص بالأخيرين اللذين يكون أحدهما: التصرف في ظاهر الجزاء بجعله حقائق متعدده بتعدد الشرط متصادقه على واحد، و الآخر: الالتزام بكون الأثر الحادث في الشرط الأول نفس الوجود، و في الشرط الثاني تأكده، هو: أنه لا بد في التصرف الأول منهما من إثبات كون الضوء في قوله: «إذا بليت فتوضاً و إذا نمت فتوضاً» متعدداً حقيقه، حتى يكون الضوء الخارجى مصداقاً لطبيعتين. و إثبات ذلك مشكل جداً، لعدم نهوض دليل عليه.

ص: ٣٧٧

سمى (مسمى) باسم واحد كالغسل (١). و إلى (٢) (إثبات) أن الحادث بغير الشرط الأول تأكد ما حدث بالأول (٣)، و مجرد الاحتمال (٤) لا يجدى ما لم يكن فى البين ما يثبتته.

ان قلت: وجه ذلك (٥) هو لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه،

كما أنه لا- بد فى التصرف الثانى منهما من إثبات دلالة الشرط الأول على حدوث أصل الوجوب، و دلالة الشرط الثانى على تأكد الوجوب، و إثبات ذلك أيضا فى غايه الإشكال، و من المعلوم أن مجرد احتمالهما لا يجدى فى دفع محذور اجتماع المثليين، و حيث انه لا دليل على شىء من التصرفات المذكوره، فهى ساقطه عن الاعتبار، و لا يندفع بها غائله اجتماع المثليين.

(١). فانه واحد صورته متعدد حقيقه، لتغاير آثاره الكاشف عن تعدد ماهيته.

(٢). معطوف على قوله: «إلى إثبات» و المعطوف عليه راجع إلى التصرف فى متعلق الجزاء بجعله حقائق متعدده، و المعطوف راجع إلى التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى حدوث الأثر عند وجود كل شرط، بجعل الأثر عقيب الشرط الأول نفس الوجوب، و عقيب الشرط الثانى تأكده.

(٣). أى: بالشرط الأول.

(٤). أى: احتمال التصرفات المذكوره لا يجدى فى دفع اجتماع المثليين ما لم يثبتها دليل.

(٥). أى: وجه التصرف بأحد الوجوه الثلاثه المزبوره. و هذا اعتراض على قوله: «و لا- يخفى أنه لا- وجه لأن يصار إلى واحد منها».

و حاصل الاعتراض: أن الداعى إلى ارتكاب أحد التصرفات المذكوره مع كونها خلاف الظاهر هو لزوم الخروج عما هو ظاهر الشرطيه من اجتماع

ص: ٣٧٨

لعدم إمكان الأخذ بظهورها، حيث ان قضيته (١) (هو) اجتماع الحكمين فى الموضوع فى المثال، كما مرت الإشارة إليه (٢).

قلت: نعم (٣) إذا لم يكن المراد بالجملة فيما إذا تعدد الشرط كما فى المثال هو وجوب الموضوع مثلاً بكل شرط غير ما (٤) وجب المثليين، و من المعلوم أن الاستحالة العقلية قرينه جليه على جواز ارتكاب خلاف الظاهر.

(١). أى: قضيه ظهور الجملة الشرطيه اجتماع الحكمين المتماثلين فى الموضوع.

(٢). يعنى: فى أوائل البحث، حيث قال: «ضروره أن لازمه أن يكون... إلخ».

(٣). هذا دفع الإشكال أعنى: لزوم التصرف فى ظهور الجملة الشرطيه فى اجتماع الحكمين. و حاصل الدفع: أن التصرف و ان كان مسلماً، لكنه لا يتعين أن يكون بأحد الوجوه الثلاثه المتقدمه، إذ يمكن صرف الجمل الشرطيه عن ظاهرها بوجه آخر، و هو: أن يكون متعلق الحكم فى الجزء فى إحدى الجمل الشرطيه فرداً غير الفرد المتعلق له فى الأخرى، فالوضوع الواجب فى قوله:

«إذا نمت فتوضاً» غير الفرد الواجب منه فى قوله: «إذا بليت فتوضاً» فالواجب فى كل شرطيه فرد، لا نفس الطبيعه حتى يجتمع فيها الوجوبان. و على هذا، فلا يلزم اجتماع المثليين أصلاً، لتباين الموضوع الواجب بشرط للوضوع الواجب بشرط آخر.

و بالجملة: يرتفع بهذا التصرف محذور اجتماع المثليين مع المحافظه على ظهور الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث، كما لا يخفى.

(٤). يعنى: غير الموضوع الذى وجب بالشرط الآخر، و «الآخر» صفه للشرط المقدر.

ص: ٣٧٩

بالآخر، ولا ضير (١) في كون فرد محكوماً بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى.

ان قلت (٢): نعم لو لم يكن تقدير تعدد الفرد على خلاف الإطلاق (٣).

قلت: نعم (٤) لو لم يكن ظهور الجمله الشرطيه في كون الشرط سبباً (٥) أو كاشفاً عن السبب (٦) مقتضياً لذلك أى تعدد الفرد، و بياناً (أى

(١). لتعدد متعلق الوجوب و تباينه، حيث ان أفراد كل طبيعه متباينه.

(٢). غرض هذا القائل: أن جعل متعلق الحكم في الجزء الفرد دون الطبيعه ليكون الموضوع الواجب بالشرط الأول مغايراً للموضوع الواجب بالشرط الثاني و ان كان دافعاً لمحذور اجتماع المثليين، لكنه خلاف الظاهر أيضاً، حيث ان ظاهر إطلاق متعلق الجزء تعلق الحكم بنفس الطبيعه، لا أفرادها. فهذا الاحتمال كالاتمالات السابقه مما لا يصار إليه، لكونه خلاف الظاهر.

(٣). أى: إطلاق متعلق الجزء المقتضى لتعلق الحكم بالطبيعه كالموضوع.

(٤). حاصل هذا الجواب منع الإطلاق المذكور المقتضى لتعلق الحكم بطبيعه الجزء، و توضيحه: أن الإطلاق يتوقف على مقدمات منها: عدم البيان، و عدم ما يصلح للبيان، و من المعلوم كون ظهور الجمله الشرطيه في حدوث الجزء عند وجود الشرط المستلزم لتعدد أفراد الجزء عند تعدد الشرط بياناً مانعاً عن انعقاد الإطلاق الموجب لإرادته الطبيعه في الجزء، فلا؛ اللهم بد أن يراد وجودات الطبيعه لا نفسها، و من المعلوم مغايره كل فرد يحدث عقيب شرط لفرد يحدث عقيب شرط آخر، فلا يتحد الجزء حتى يلزم اجتماع حكيمين.

(٥). كما إذا كان الشرط بنفسه مؤثراً.

(٦). كما إذا كان الشرط معرفاً لما هو المؤثر، كخفاء الجدران لو فرض كونه أماره على البعد الذى هو الشرط حقيقه لوجوب القصر.

لتعدد الفرد و الا كان بياناً) لما هو المراد من الإطلاق (١).

و بالجمله: لا دوران بين ظهور الجمله فى حدوث الجزاء (٢) و ظهور (٣) الإطلاق، ضروره (٤) أن ظهور الإطلاق يكون معلقاً على عدم البيان، و ظهورها (٥) فى ذلك صالح لأن يكون بياناً، فلا (٦) ظهور له مع ظهورها، فلا- (٧) يلزم على القول بعدم التداخل تصرف أصلاً. بخلاف القول

(١). أى: إطلاق متعلق الجزاء كالوضوء فى المثال المتقدم.

(٢). و أن كل شرط يقتضى جزاء غير الجزاء الذى يقتضيه شرط آخر، و لازم هذا الظهور تعدد الجزاء بتعدد الشرط.

(٣). معطوف على «ظهور»، يعنى: لا- دوران بين ظهور الجمله فى حدوث الجزاء المقتضى لتعدد بتعدد الشرط، و بين ظهور إطلاق ماده الجزاء - كالوضوء - فى نفس الطبيعه المقتضى لوحده الجزاء الموجه لاجتماع الحكمين على واحد.

(٤). تعليل لعدم الدوران، و قد تقدم بيانه بقولنا: «توضيحه أن الإطلاق يتوقف على مقدمات... إلخ».

(٥). يعنى: و ظهور الجمله الشرطيه فى اقتضاءها تعدد الجزاء بتعدد الشرط صالح لأن يكون بياناً لما أريد من الجزاء و هو الفرد لا الطبيعه، فلا وجه مع هذا الظهور لإرادته الطبيعه حتى يلزم محذور اجتماع الحكمين على واحد، و من المعلوم توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينيه، فلا دوران أصلاً.

(٦). هذا متفرع على كون ظهور الشرط مقتضياً للتعدد، و بياناً لما أريد من إطلاق متعلق الجزاء، فمع هذا الظهور لا ينعقد ظهور إطلاق الجزاء فى إرادته نفس الطبيعه، فضمير «له» راجع إلى الإطلاق، و ضمير «ظهورها» إلى الجمله.

(٧). هذا ملخص ما فصله، و بيانه: أنه - بناء على عدم التداخل - لا يلزم

ص: ٣٨١

بالتداخل (١) (Z) كما لا يخفى.

فتلخص بذلك (٢): أن قضيه ظاهر الجملة الشرطيه (٣) هو القول بعدم التداخل عند تعدد الشرط. تصرف في ظهور الجملة الشرطيه بأحد الوجوه المتقدمه أصلاً، لما مر من أن تعدد الجزاء بتعدد الشرط مما يقتضيه ظاهر الشرط من حدوث جزاء عند كل شرط، فالحدث عند كل شرط جزاء غير الجزاء الذى يقتضيه شرط آخر.

و هذا بخلاف القول بالتداخل، لما عرفت من أن البناء عليه يتوقف على التصرف فى ظاهر الشرطيه بأحد الوجوه المتقدمه.

(١). إذ لا بد حينئذ من التصرف بأحد الوجوه الثلاثه المتقدمه حتى لا يلزم اجتماع الحكمين فى واحد.

(٢). أى: بما ذكر من عدم الدليل على شىء من التصرفات الثلاثه المذكوره.

(٣). المراد بظاهاها هو حدوث الجزاء عند كل شرط، بحيث يكون لكل شرط جزاء مستقل، و من المعلوم أن هذا يقتضى عدم التداخل عند تعدد الشرط. -

(Z). هذا واضح بناء على ما يظهر من شيخنا العلامه من كون ظهور الإطلاق معلقاً على عدم البيان مطلقاً و لو كان منفصلاً. و أما بناء على ما اخترناه فى غير مقام من أنه انما يكون معلقاً على عدم البيان فى مقام التخاطب لا مطلقاً فالدوران حقيقه بين الظهورين حينئذ و ان كان، الا أنه لا دوران بينهما حكماً، لأن العرف لا يكاد يشك - بعد الاطلاع على تعدد القضيه الشرطيه - فى أن قضيته تعدد الجزاء، و أنه فى كل قضيه وجوب فرد غير ما وجب فى الأخرى، كما إذا اتصلت القضايا و كانت فى كلام واحد، فافهم.

ص: ٣٨٢

و قد انقدهح مما ذكرناه (١): أن المجدى للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذكرناها (٢)، لا مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات،

(١). أى: من ظهور القضييه الشرطيه فى تعدد المسبب بتعدد السبب سواء أ كان الشرط بنفسه مؤثراً أم كاشفاً عما هو السبب المؤثر، قد اتضح عدم ابتناء مسأله التداخل و عدمه على كون الأسباب الشرعيه معرفات أو مؤثرات، بأن يقال:

انه لا بد من الالتزام بالتداخل بناء على المعرفيه، لإمكان أماريه أمور متعدده على مؤثر واحد، و حكايتها عنه، و مع احتمال وحده السبب و المؤثر واقعاً لا وجه للحكم بتعدد المسبب. و بناء على المؤثرية لا بد من الالتزام بعدم التداخل، لاقتضاء كل مؤثر أثراً مستقلاً.

هذا وجه تقريب التداخل و عدمه بناء على المعرفيه و المؤثرية. و المصنف (قده) أورد عليه بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «و قد انقدهح مما ذكرنا» و حاصله: أن مجرد معرفيه الأسباب الشرعيه لا تقتضى المصير إلى التداخل، لإمكان معرفيه الأسباب الشرعيه المتعدده لأسباب حقيقيه متعدده، و يكفى فى إرادته احتمال تعدد السبب الحقيقى من الأسباب الشرعيه المتعدده ظهور الشرطيه فى تعدد المسبب بتعدد السبب، فان هذا الظهور يدل على تعدد السبب الحقيقى.

فالتتيجه: أن مجرد كون الأسباب الشرعيه معرفات لا يوجب القول بالتداخل.

(٢). و هى الاحتمالات الثلاثه التي ذكرها بقوله: «اما بالالتزام بعدم دلالتها أو الالتزام بكون متعلق الجزاء... أو الالتزام بحدوث الأثر... إلخ» و قد اتضح سابقاً وجه كونها مقتضيه للتداخل.

ص: ٣٨٣

لا- مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر (١) وغيره من ابتناء (هذه) المسأله على أنها (٢) معرفات أو مؤثرات. مع (٣) أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها في كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى، ضروره (٤) أن الشرط للحكم الشرعى فى الجمله الشرطيه ربما يكون مما له دخل

(١). و هو فخر المحققين قدس سره.

(٢). أى: الأسباب الشرعيه معرفات حتى تقتضى التداخل، أو مؤثرات حتى تقتضى عدمه، و المراد بقوله: «المسأله» هو مسأله التداخل.

(٣). هذا ثانى الإيرادين على ابتناء القول بالتداخل و عدمه على معرفيه الأسباب الشرعيه و مؤثريتها، و مرجع هذا الإشكال إلى ضعف المبني و هو كون الأسباب الشرعيه معرفات لا غير. وجه الضعف: أنه لا دليل على كون الأسباب الشرعيه مطلقاً معرفات، و أنه لا- أصل لما اشتهر: من أن الأسباب الشرعيه معرفات، بل هى على نوعين مؤثرات و معرفات، كالأسباب غير الشرعيه، فالسبب الشرعى المؤثر كالأستطاعه الموجه للحج، و المعرف كخفاء الأذان الذى هو معرف لما هو المؤثر فى وجوب القصر، و هو البعد الخاص. و السبب غير الشرعى المؤثر كطلوع الشمس المؤثر فى ضوء العالم، و المعرف كضوء العالم الذى هو المعرف لطلوع الشمس، و الأماره عليه.

(٤). تعليل لكون الأسباب الشرعيه كغيرها فى كونها معرفات تاره، و مؤثرات أخرى، و حاصله: أنه قد يكون شرط الحكم الشرعى مؤثراً فى ترتب الحكم عليه، بحيث لولاه لما وجدت للحكم عله، كقوله: «إذا شككت فابن على الأكثر» و قد يكون أماره على ما هو المؤثر فى الحكم، كخفاء الجدران الذى هو أماره على التجاوز عن حد الترخص الذى يترتب عليه وجوب القصر.

ص: ٣٨٤

فى ترتب الحكم، بحيث لولاه (١) لما وجدت له عله، كما أنه (٢) فى الحكم غير الشرعى قد يكون أماره على حدوثه (٣) بسببه و ان (٤) كان ظاهر التعليق أن له (٥) الدخل فيهما، كما لا يخفى. كما أنه قد يكون شرط الحكم غير الشرعى مؤثراً، كطلوع الشمس بالنسبه إلى وجود النهار، وقد يكون أماره على ما هو المؤثر، كضوء العالم الذى هو أماره طلوع الشمس الذى هو المؤثر فى وجود النهار.

و الحاصل: أن الشرط الشرعى كغيره قد يكون مؤثراً، وقد يكون أماره، فجعل الأسباب الشرعيه معرفات دائماً مما لا وجه له.

(١). يعنى: لو لا الشرط لما وجدت للحكم عله، وهى ملاكه الذى هو المصلحه و المفسده.

(٢). يعنى: كما أن الشرط فى الحكم غير الشرعى قد يكون مؤثراً، وقد يكون أماره على الشرط المؤثر، وقد تقدمت أمثلتهما.

(٣). أى: حدوث الحكم بسبب ما له دخل فيه، و هو الشرط المؤثر حقيقه كأماريه الدخان على النار المؤثره فى احتراق الجسم، و كضوء العالم فى المثال المزبور.

(٤). كلمه «ان» وصلية، يعنى: و ان كان الشرط فى الحكم الشرعى و غيره قد يكون مؤثراً و قد يكون أماره، الا أن ظاهر التعليق فى القضييه الشرطيه هو كون الشرط دخيلاً- و مؤثراً فى الحكم، لا- أماره و معرفاً، من غير فرق فى ذلك بين السبب الشرعى و غيره، فلا بد من اتباع هذا الظاهر حتى تقوم قرينه على خلافه.

(٥). أى: للشرط دخلاً و تأثيراً فى الحكم الشرعى و غيره، كما هو مبنى

نعم (١) لو كان المراد بالمعرفيه فى الأسباب الشرعيه أنها ليست بدواعى الأحكام التى هى فى الحقيقه علل لها (٢) البحث فى مسأله التداخل. و عليه، فلا- تصح دعوى الإيجاب الكلى فى الشرط الشرعى، بأن يقال: انه معرف حتى يكون ذلك مبنى التداخل، و لا فى الشرط غير الشرعى، بأن يقال: انه مؤثر، لما عرفت من جريان كل من المؤثره و المعرفيه فى الشرط الشرعى و غيره.

(١). استدراك على الإشكال الثانى الذى أفاده بقوله: «مع أن الأسباب الشرعيه حالها حال غيرها... إلخ» و حاصل الاستدراك: أن المعرف فى الأسباب الشرعيه ان أريد به ما لا يكون ملاكاً للحكم - أعنى به المصالح و المفسدات التى هى من الخواص الثابته فى الأشياء - فالمعرف حينئذ يكون نفس موضوع الحكم أو مما هو دخيل فى قوامه كأجزائه و شرائطه، لا خارجاً عنه و أماره عليه.

فان كان المراد بالمعرف هذا المعنى، فلا مانع من دعوى الإيجاب الكلى، و هو كون الأسباب الشرعيه طراً معرفات بمعنى عدم كونها مصالح و مفسدات.

(٢). أى: للأحكام. و وجه عدم كون الأسباب الشرعيه دواعى الأحكام: أن الداعى هو الملاك الموجب لترجح وجود فعل المكلف على عدمه، و يعبر عنه بالمصلحه، أو ترجح عدم فعله على وجوده، و يعبر عنه بالمفسده. و السبب الشرعى الواقع فى حيز أداه الشرط حاك عن الملاك الذى بوجوده العلمى دخيل فى تشريع الحكم، فلا يمكن أن يكون ملاك الحكم، و كاشفاً عنه، ضروره أن الأسباب الشرعيه الواقعه عقيب أدوات الشرط دائماً اما بنفسها موضوعات الأحكام، و اما دخيله فى موضوعاتها كأجزائها و شرائطها، فهى حينئذ متأخره رتبه عن ملاكات الأحكام، فلا يعقل أن تكون هى ملاكات لها و كواشف عنها، و الا لزم كون ما هو متأخر رتبه متقدماً، فإذا قال: «إذا قرأت آيه السجده فاسجد

ص: ٣٨٦

و ان كان لها (١) دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الأسباب غير الشرعية، فهو (٢) و إذا سهوت في الصلاة فاسجد»، فان قضيه الشرطيه لزوم الإتيان بالسجده مرتين، و من المعلوم عدم كون القراءه و السهو في هاتين القضيتين سبباً واقعياً أى ملاكاً لوجوب السجود، و لا لازماً للسبب الواقعي، بل لهما دخل في الموضوع الذي تقوم به المصلحه الداعيه إلى إيجاب السجود، فالمصلحه مترتبه على الموضوع، و متأخره عنه وجوداً، و ليست في عرضه، فيمتنع أن يكون الموضوع بقيوده لازماً متأخراً وجوداً عن العله الغائيه بعد وضوح كون العله الغائيه متأخره وجوداً عن الموضوع و قيوده، فلا يكون الموضوع المتقدم عليها كاشفاً عنها. نعم إيجاب الشارع كاشف عن العله الغائيه، ككشف سائر المعلولات عن عللها.

و بالجمله: لو كان المراد بكون السبب الشرعي معرفاً: أنه ليس عله غائيه للحكم و ان كان عله ماديه له، بأن يكون موضوعاً له، أو مما له دخل في موضوعه كان له وجه، لكنه لا يجدى فيما أفاده الفخر «قده» كما سيأتى.

(١). أى: و ان كان للأسباب الشرعيه دخل في تحقق موضوعات الأحكام، بخلاف الأسباب غير الشرعية التي هي علل لأحكامها.

(٢). أى: فكون المراد بالمعرفيه عدم كون الأسباب الشرعيه دواعى الأحكام و ان كان له وجه، حيث ان الأسباب الشرعيه حينئذ لا تكون مصالِح و مفسد حتى تستتبع آثاراً متعدده بتعدددها، فلا يتحقق التداخل، لكنه لا يجدى فيما أراده من ابتناء التداخل على المعرفيه، و ذلك لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعي، و من المعلوم أن كل موضوع يقتضى حكماً، و كل شرط يقتضى حدوث جزاء.

ص: ٣٨٧

و ان كان له وجه (١) الا أنه (٢) مما لا يكاد يتوهم أنه (٣) يجدى فيما همّ و أراد (٤).

ثم انه (٥) لا وجه للتفصيل بين اختلاف الشروط بحسب الأجناس

(١). لعدم كون الأسباب الشرعيه من قبيل المصالح و المفسد، إذ هي حاكيه عنها و معرفه لها، و قد مر عدم المنافاه بين كونها معرفات تاره و مؤثرات أخرى إذ المراد بمؤثريتها كونها مؤثرات فى المصالح و المفسد التى هي علل الأحكام، و المراد بمعرفيتها عدم دخلها فى الملاكات، بل هي حاكيه عما هو دخيل فيها.

(٢). يعنى: الا أن كون المراد بالمعريفه فى الأسباب الشرعيه عدم كونها دواعى الأحكام و عللها لا يجدى فى إثبات مرام الفخر «قده» من ابتناء التداخل على المعريفه. وجه عدم الإجداء ما مر آنفاً من قولنا: «و ذلك لأن المراد بالمعرف حينئذ هو موضوع الحكم الشرعى» و ذلك ينتج ضد ما أفاده الفخر «قده» من التداخل على القول بمعريفه الأسباب الشرعيه، فلا بد - بناء على تفسير المعريفه بالموضوعيه - من الالتزام بعدم التداخل.

(٣). أى: كون المراد بالمعريفه عدم كونها علل الأحكام و دواعيها.

(٤). من التداخل بناء على معرفه الأسباب الشرعيه. فالنتيجه: أنه بناء على معرفه الأسباب الشرعيه لا يلزم القول بالتداخل، و قد عرفت آنفاً وجه عدم الإجداء.

(٥). الضمير للشأن. و هذا التفصيل اختاره ابن إدريس «قده» قال فى السرائر ص ٢٨ فى مسأله و طى الحائض ما لفظه: «فإذا كرر الوطء فالأظهر أن عليه تكرار الكفاره، لأن عموم الاخبار يقتضى أن عليه بكل دفعه كفاره، و الأقوى عندى و الأصح أن لا تكرر فى الكفاره، لأن الأصل براءه الذمّه، و شغلها بواجب يحتاج إلى دلاله شرعيه. فأما العموم، فلا يصح التعلق به فى مثل هذه المواضع

ص: ٣٨٨

وعدمه، و اختيار عدم التداخل فى الأول (١)، و التداخل فى الثانى (٢) الا توهم (٣) لأن هذه أسماء الأجناس و المصادر، ألا ترى أن من أكل فى نهار شهر رمضان متعمداً، و كرر الأكل لا يجب عليه تكرار الكفاره بلا خلاف». و قال فيه صلى الله عليه و آله ٥٥ فى بحث موجبات سجدة السهو ما لفظه أيضاً: «فان سها المصلى فى صلاته بما يوجب سجدة السهو مرات كثيره فى صلاه واحده أ يجب عليه فى كل مره سجدة السهو أو سجدة السهو عن الجميع، قلنا: ان كانت المرات من جنس واحد فمره واحده يجب سجدة السهو، مثلاً تكلم ساهياً فى الركعه الأولى، و كذلك فى باقى الركعات، فانه لا يجب عليه تكرار السجدة، بل يجب عليه سجدة السهو فحسب، لأنه لا دليل عليه» إلى ان قال: «فاما إذا اختلف الجنس، فالأولى عندى، بل الواجب الإتيان عن كل جنس بسجدة السهو، لأنه لا دليل على تداخل الأجناس، بل الواجب إعطاء كل جنس ما تناوله اللفظ... إلخ».

(١). و هو: اختلاف الشروط بحسب الجنس، كالبول و النوم.

(٢). و هو: اتحاد الشروط جنساً، كأفراد النوم.

(٣). يعنى: لا وجه لهذا التفصيل الا توهم عدم صحه التشبث بعموم اللفظ فى الثانى. و توضيح هذا التوهم: أن اسم الجنس قد وضع لنفس الطبيعه المهمله التى لا تدل على العموم، فالنوم مثلاً الذى هو ماده «نمت» فى قوله: «إذا نمت فتوضاً» لا يدل الا على نفس الطبيعه، فإذا علق عليها حكم - كوجوب الوضوء - لا يفهم منه إلا كون صرف الوجود من الطبيعه موضوعاً لذلك الحكم، لا كل وجود من وجوداتها، فموضوعيه كل وجود من وجوداتها للحكم منوطه

ص: ٣٨٩

عدم صحه التعلق (التعليق) بعموم اللفظ (١) فى الثانى (٢)، لأنه (٣) من أسماء الأجناس، فمع تعدد أفراد شرط واحد (٤) لم يوجد الا السبب الواحد، بخلاف الأول (٥)، لكون (٦) بالدليل، و هذا بخلاف الشروط المختلفه جنساً، فان صرف الوجود من كل طبيعه من طبائع الشروط المتعدده شرط مستقل للحكم، له أثر مستقل، فلا وجه للتداخل.

بخلاف الشروط المتعده جنساً، فانه لا بد من التداخل فيها، ولا يصح نفي التداخل بعموم اللفظ.

(١). و هو ماده الشرط، كالنوم فى قوله: «إذا نمت» فلا يصح التمسك بالعموم لثبوت الجزاء لكل فرد.

(٢). و هو الشروط المتعدده المتعده جنساً، إذ الشرط حينئذ هو نفس الطبيعه الجامعه بين الافراد.

(٣). أى: اللفظ المراد به ماده - كالنوم - من أسماء الأجناس، فلا يدل على العموم، فقوله: «لأنه» تعليل لعدم صحه التمسك بالعموم لإثبات الجزاء لكل فرد.

(٤). كالنوم فى المثال لم يوجد الا سبب واحد، لا أسباب متعدده بتعدد الافراد، إذ المفروض كون السبب نفس الطبيعه الجنسيه و هى واحده.

(٥). و هو اختلاف الشرط جنساً، كالنوم و البول.

(٦). تعليل لتعدد الجزاء، و حاصله: أن كل قضيه تقتضى جزاء مستقلاً، فقوله: «إذا نمت فتوضاً و إذا بليت فتوضاً» يدل على وجوب وضوء عقيب كل من الشرطين المختلفين حقيقه، فان صرف الوجود من كل شرط يقتضى جزاء على حده.

ص: ٣٩٠

كل منها سبباً، فلا وجه لتداخلها (١). و هو فاسد، فان (٢) قضيه إطلاق الشرط في مثل «إذا بليت فتوضاً» هو حدوث الوجوب عند كل مره لو بال مرات (٣)، و الا (٤)

(١). هذا الضمير و ضمير «منها» راجعان إلى الأجناس.

(٢). هذا تقريب فساد التوهم المزبور، و حاصله: أن ظاهر الجملة الشرطيه حدوث الوجوب عقيب كل شرط، فتعدد النوم مثلاً يوجب تعدد وجوب الوضوء، لصدق قوله: «إذا نمت فتوضاً» على كل فرد من أفراد النوم.

و بالجملة: إطلاق الشرط - كالنوم - يقتضى كون كل وجود من وجوداته شرطاً للجزاء، فيتعدد الوضوء بتعدد أفراد النوم، لا أنه يتداخل.

(٣). لصدق القضية الشرطيه على كل مره.

(٤). أى: و ان لم يكن مقتضى إطلاق الشرط حدوث الجزاء بحدوث الشرط بأن كانت الجملة الشرطيه ظاهره في مجرد الثبوت عند ثبوت الشرط، فلا بد في الشروط المختلفه جنساً من الالتزام بالتداخل أيضاً، لما تقدم سابقاً من رجوع المتعدد إلى الواحد إذا كان الأثر واحداً نظراً إلى امتناع صدور الواحد عن المتعدد بما هو متعدد، فيكون تأثير النوم و البول في الوضوء بجامع بينهما.

فمع وحده الجامع، و عدم كون إطلاق الشرط مقتضياً لحدوث الجزاء عند كل مره، بل ظاهراً في الثبوت عند الثبوت لا محيص عن الالتزام بالتداخل في المقامين، و هما: تعدد الشروط جنساً، و اتحادها كذلك. و مع اقتضاء إطلاق الشرط لحدوث الجزاء عند حدوث الشرط لا بد من الالتزام بعدم التداخل.

و الحاصل: أن وحده جنس الشروط ان كانت مانعه عن ظهور إطلاق الشرط في حدوث الوجوب بحدوث الشرط، و كانت موجبه لوحده الجزاء

ص: ٣٩١

فالأجناس المختلفه لا بد من رجوعها إلى واحد فيما جعلت شروطاً و أسباباً لواحد، لما مرت إليه الإشاره من أن الأشياء المختلفه بما هي مختلفه لا تكون أسباباً لواحد. هذا كله (١) فيما إذا كان موضوع الحكم في الجزاء قابلاً للتعدد.

و أما ما لا يكون قابلاً لذلك (٢) «-» (و أما إذا لم يكن قابلاً له) المعبر عنها بالتداخل كان تعدد جنس الشروط أيضاً مانعاً عن الإطلاق المزبور بعد رجوع المتعدد إلى الواحد، لقاعده عدم تأثير المتعدد بما هو متعدد في واحد، فإذا رجعت الشروط المتعدده المختلفه جنساً إلى واحد حقيقه كان حالها حال الشروط المتحدده جنساً في التداخل، فلا وجه للتفصيل بين وحده جنس الشروط و تعدده.

(١). يعنى: أن ما ذكرناه من اختلاف الأصحاب في التداخل و عدمه انما يكون مورده قابليه موضوع الجزاء للتعدد، كالوضوء الواجب، حيث يمكن تعدده بتعدد سببه، اختلف جنسه كالبول و النوم، أم اتحد كفردين من البول أو النوم.

(٢). أى: للتعدد، و حاصله: أنه إذا لم يكن موضوع الحكم في الجزاء قابلاً- للتعدد كالقتل، فلا بد حينئذ من الالتزام بتداخل الأسباب فيه، بمعنى:

أن السببين مع تقارنهما سبب واحد، لأن لهما تأثيراً واحداً، و مع سبق أحدهما على الآخر يؤثر السابق فقط. هذا إذا لم يكن المسبب قابلاً للتأكد كالملكيه و الطهاره و النجاسه - على ما قيل - فانه إذا حدث سببان للملكيه و تقدم أحدهما على الآخر، فالمؤثر هو المتقدم فقط.

(-). و مثله ما إذا كان الجزاء في نفسه قابلاً للتعدد، و بلحاظ موضوعه غير

و إذا كان المسبب قابلاً للتأكد، كما إذا وجب قتل شخص للقصاص و الارتداد فيتأكد الحكم و هو وجوب القتل حينئذ، و يكون من التداخل في المسبب بمعنى حصول وجوب متأكد من سببين. قابل له كالوضوء و الغسل، كما إذا قال: «إذا نمت فتوضأ، و إذا بليت فتوضأ» أو «إذا احتلمت فاغتسل» أو «إذا جامعت امرأتك فاغتسل» فانهما قابلان ذاتاً للتعدد الا أنهما بلحاظ الموضوع - و هو المحدث بالأكبر أو الأصغر - لا يقبلان التعدد، لأن ارتفاع الحدث يتحقق بالوضوء الأول أو الغسل الأول. فلا يقبلان التكرار بعنوان رفع الحدث، كما لا يخفى.

ثم ان المحقق النائيني «قده» - على ما في تقرير بحثه - عدّ من موارد التداخل ما إذا كان الشرط بنفسه غير قابل للتعدد، كما في سببه الإفطار في شهر رمضان لوجوب الكفاره، فان أفراد المفطرات و ان كانت كثيره الا أن غير الوجود الأول منها لا يتصف بكونه مفطراً، فلا محاله يكون الوجود الأول هو الموجب للكفاره دون غيره.

أقول: ان كان لفظ «المفطر» ظاهراً في نقض الصوم بحيث يتبادر منه هذا المعنى في موارد إطلاقه، فالامر كما أفاده «قده»، لوضوح عدم صدق هذا العنوان الا على الوجود الأول من المفطرات، و عليه فلا وجه لتعدد الكفاره بارتكاب أفراد المفطر.

و لكنه غير ظاهر، لكثرة إطلاق لفظ المفطر عرفاً في غير الصائم، فيقال:

«أنت صائم أم مفطر» فكثرة إطلاق المفطر على من لم ينو الصوم في مقابل من نواه مما لا- سييل إلى إنكاره. نعم ظهوره في نقض الصوم مسلم فيما إذا أسند إلى الصائم أو الصوم، كما في نصوص استحباب إفطار الصائم مثل «من أفطر

..... صائماً فله من الأجر كذا»، و نصوص الإفطار عمداً، كقوله: «من أفطر صومه عمداً فعليه كذا» لكنه مع القرينه.

و كيف كان، فان ثبت ظهور لفظ الإفطار فى نقض الصوم كان وجوب الكفاره مترتباً على عنوان المفطر الفعلى، فلا- تجب الكفاره الا- بارتكاب صرف الوجود من المفطرات، دون غيره من الوجودات، فلا وجه لتعدد الكفاره الا اذا ثبت بدليل خاص ترتبها على ذات المفطر كالجماع، لا- عنوانه، كما ذهب إليه السيد و صاحب المستند، للنصوص المعلقه للكفاره على عنوان الجماع، أو ملا-عبه الأهل أو العبث بها من دون تعرض فيها لعنوان الإفطار، فحينئذ يكون مقتضى أصاله عدم التداخل ووجوب تكرار الكفاره بتكرار الوطء.

الا أن يدعى انصراف هذه النصوص إلى الإفطار بالجماع، لا نفس الجماع تعبداً.

نعم لا بأس بالاستدلال على وجوب تعدد الكفاره بمكاتبه الفتح بن يزيد الجرجانى المرويه عن العيون و الخصال: «أنه كتب إلى أبى الحسن (عليه السلام) يسأله عن رجل واقع أهله فى شهر رمضان من حلال أو حرام فى يوم عشر مرات قال (عليه السلام): عليه عشر كفارات، فان أكل أو شرب فكفاره يوم واحد»، و عن العلامة (ره): «روى عن الرضا (عليه السلام): أن الكفاره تتكرر بتكرار الوطء» و قريب منه غيره. لكن لم تثبت حجيه هذه الروايات.

و ان كان لفظ «المفطر» ظاهراً فى كل من تناول المفطرات سواء نوى الصوم أم لا، فمن ارتكب شيئاً من ذوات المفطرات ووجب عليه الكفاره، بأن يكون ارتكاب

..... كل واحد منها موجباً للكفاره، دخل في مسأله تداخل الأسباب أو المسببات و من المعلوم أن مقتضى الأصل عدم التداخل، هذا.

لكن الإنصاف ظهور الإفطار في نقض الصوم، فلا- يجب الكفاره الا- بارتكاب صرف الوجود من المفطرات. و مع الغض عنه تجرى البراءة في وجوب تكرير الكفاره حتى بالنسبه إلى الجماع، لضعف النصوص، و عدم الجبر، و ان كان الأحوط فيه التعدد.

و من هنا يظهر حكم التاركين للصوم بلا عذر شرعى، فانهم إذا لم يتناولوا شيئاً من المفطرات لا يجب عليهم الكفاره، و حكمهم حكم الصائم الناوى لقطع الصوم مع عدم تناول المفطر في وجوب القضاء فقط، و إذا تناولوا المفطر فالأحوط التكفير و ان قلنا بظهور الإفطار في نقض الصوم.

لكن في بعض نصوص الكفاره ما يكون ظاهراً في خلافه، و أن المراد به ما يعم نقض الصوم، و يشمل ما إذا لم ينو الصوم أصلاً، كخبر المشرقى عن أبى الحسن (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل أفطر من شهر رمضان أياماً متعمداً ما عليه من الكفاره، فكتب: من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً فعليه عتق رقبه مؤمنه، و يصوم يوماً بدل يوم» فان من البعيد جداً نيه صوم كل يوم من تلك الأيام، ثم إبطاله، بل ظاهره - و لو بقريته خارجيه - عدم نيه الصوم في تلك الأيام، فالمراد عدم تحقق الصوم منه في تلك الأيام، فمعنى «أفطر» ترك الصوم، كإفطار المعذورين كذى العطاش و الشيخ، و الشيخه، و الحامل المقرب

تداخل الأسباب فيما لا يتأكد المسبب، و من التداخل فيه (١) فيما يتأكد «-» .

(١). أى: فى المسبب القابل للتأكد. و نحوها، فانهم يفطرون - أى لا يصومون - لا أنهم يصومون و يفطرون.

و لا ينافى ما ذكرناه فى خبر المشرقى من إرادته عدم نية الصوم من قوله:

«أفطر من شهر رمضان أياماً» جملة من النصوص الأخرى من اشتغالها على «من أفطر يوماً من شهر رمضان متعمداً». وجه عدم المنافاه: أن المراد بالإفطار فى تلك النصوص إما نقض الصوم، و إما تركه مع استعمال ما يبطل الصوم ذاتاً و ان لم يكن مبطلا فعلاً، لعدم نية الصوم، و إما الأعم من ذلك.

فان أريد به نقض الصوم، فلا- تنافى، إذ لا- مانع من موضوعيه كل من نقض الصوم، و عدم نيته مع استعمال المبطل لوجوب الكفاره. و ان أريد به الأعم فكذلك، لأنه أحد الفردين، يعنى: أن استعمال المبطل ذاتاً يوجب الكفاره سواء أ كان عن نية الصوم أم لا، و لا وجه للتقييد بعد عدم التنافى بينهما.

فالمتحصل: أن وجوب الكفاره على تارك الصوم بدون عذر مع ارتكابه للمبطلات ذاتاً للصوم لو لم يكن أقوى، فلا أقل من كونه أحوط، و الله العالم. «-» لا- يخفى أن المصنف «قده» لم يتعرض لحكم الشك فى التداخل ان لم يظهر من نفس الجملة الشرطيه شىء من التداخل و عدمه، و لا بأس بالتعرض له إجمالاً، فنقول: ان الشك فى تداخل الأسباب يرجع إلى الشك فى التكليف الزائد على الواحد الذى هو المتيقن، لأنه مع عدم التداخل يكون

ص: ٣٩٦

الظاهر: أنه لا مفهوم للوصف (١) و ما بحكمه مطلقاً (٢)، لعدم ثبوت

مفهوم الوصف

(١). الظاهر من الوصف هو النعت النحوي كقوله: «أكرم زيداً العالم» لكن المراد به هنا بقريته قوله: «و ما بحكمه» هو كل ما يكون قيداً للموضوع سواء كان نعتاً أم حالاً أم غيرهما، مما عدا الغايه و الاستثناء، فيشمل الوصف الضمني، كقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَ آله وَ سَلَّمَ: «لأن يمتلى بطن الرّجل قيحاً خيراً من أن يمتلى شعراً» حيث ان امتلاء البطن كناية عن الشعر الكثير، فمفهومه - بناء على القول بمفهوم الوصف - عدم البأس بالشعر القليل، و عدم مرجوحيته.

(٢). يعنى: سواء اعتمد الوصف على الموصوف، كقوله: «فى الغنم السائمه زكاه» أم لا كقوله: «فى السائمه زكاه»، و سواء كان الوصف مثبتاً، كقوله:

«فى الذهب و الفضه المسكوكين زكاه»، أم منفيّاً كقوله: «لا تصلّ فى أجزاء الحيوان غير مأكول اللحم». كل شرط مقتضياً لحكم مستقل، و مع التداخل يكون مجموع الشرطين مقتضياً لحكم واحد، فيكون الشك فى تكليف زائد، و من المعلوم أنه مجرى أصل البراءه، هذا إذا كان الشك فى تداخل الأسباب.

و أما إذا كان فى تداخل المسبب، فيرجع فيه إلى قاعده الاشتغال، لكون الشك حينئذ فى كفايه فعل واحد عن المتعدد، و امتثال التكليف المتعدده به، و من المعلوم أن الشك على هذا يكون فى فراغ الذّمه و سقوط التكليف، و هذا من موارد جريان قاعده الاشتغال.

الوضع (١) «-» و عدم (٢) لزوم اللغويه بدونه، لعدم انحصار الفائده به (٣)،

(١). هذا أحد الأمور التي استدلت بها على المفهوم، و حاصله: أنه قد استدلت لمفهوم الوصف بوضعه للدلاله على العليه المنحصره التي هي الخصوصيه المستلزمه لانتفاء الحكم عند انتفاء الوصف. و هذا الاستدلال غير سديد، لعدم ثبوت هذا الوضع.

(٢). معطوف على «عدم». و هذا ثاني الأمور التي استدلت بها على ثبوت المفهوم للوصف، و حاصله: أنه لو لم يدل الوصف على المفهوم لكان ذكره لغواً، إذ لا فائده فيه الا ذلك، فلا بد من الالتزام بالمفهوم صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بدونه» راجعان إلى المفهوم، و قوله: «لعدم

(-). بل دعوى ثبوت عدمه قريبه جداً، إذ بناء على ثبوت الوضع يلزم اللغويه، لأن استعمال الوصف في تعليق السنخ في غايه القله، فيلغو حكمه الوضع، و يلزم مجازيه أكثر موارد الاستعمال. مع أنه لا- سبيل إلى دعوى الوضع للمفهوم، ضروره أن دلالة الوصف - كالشرط - على المفهوم منوطه بكونه قيماً للحكم، بمعنى دخله فيه دخلاً عالياً، لا قيماً للموضوع، و دخيلاً فيه، و من المعلوم ظهور القضييه الوصفيه كقولنا: «زيد العالم يجب إكرامه» في كون الوصف - العدى هو نعت - قيماً لموصوفه قبل ورود الحكم عليه، و لذا قيل:

ان الوصف من قيود المفاهيم الإفراديه المتقدمه على النسبه، بمعنى كون الوصف قيماً للموضوع الذى هو معنى افرادى، فيكون زيد العالم واجب الإكرام كالموضوع فى القضييه اللقبه، كقوله: «زيد واجب الإكرام» فى عدم الدلاله على المفهوم.

ص: ٣٩٨

و عدم (١) قرينه أخرى (٢) ملازمه له (٣)، و عليته (٤) فيما إذا استفيدت غير (٥) انحصار» إشاره إلى ضعف الدليل المزبور، و توضيحه: أن فائده الوصف ليست منحصره بالمفهوم حتى يكون ذكره - مع عدم دلالته على المفهوم - لغواً موجباً للالتزام بدلالته عليه صوتاً لكلام الحكيم عن اللغويه. بل لذكر الوصف فوائد أخرى، كالاهتمام بشأن الموصوف بيان فضائله و مزاياه... إلى غير ذلك من الفوائد المقصوده من ذكر الأوصاف المذكوره في علم البلاغه.

(١). هذا ثالث تلك الأمور التي استدلت بها على ثبوت المفهوم للوصف، و حاصله: إثبات المفهوم له، بدعوى الانصراف إلى كون الوصف عله منحصره لثبوت الحكم، فيلزم انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف. و أجب عنه المصنف بمنع الانصراف، و كونه على فرضه بدوياً ناشئاً عن الأكملية.

(٢). يعنى: غير لزوم اللغويه الموجه للالتزام بدلاله الوصف على المفهوم صوتاً لكلام الحكيم عنها. و قد عرفت عدم قرينيتها لدلالته على المفهوم، لعدم انحصار فائده الوصف بالمفهوم. و المراد بقوله: «أخرى» كالانصراف إلى العليه التامه الموجه لانتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف.

(٣). أى: للمفهوم، و «ملازمه» صفه لقوله: «قرينه».

(٤). أى: و عليه الوصف في موارد عليته غير مقتضيه للمفهوم. و هذا إشاره إلى تفصيل العلامه «قده» بين الوصف الذى يكون عله و الذى لا يكون عله بذهابه إلى المفهوم فى الأول، و عدمه فى الثانى.

(٥). خبر قوله: «و عليته» ورد لهذا التفصيل. و حاصل الرد: أن العليه الصرفه لا تقتضى المفهوم، لما مر سابقاً من أن العله ما لم تكن منحصره لا تدل على المفهوم، و لا توجب الانتفاء عند الانتفاء.

ص: ٣٩٩

مقتضيه له، كما لا يخفى. و مع كونها (١) بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه له، الا أنه (٢) لم يكن من مفهوم الوصف، ضروره أنه (٣) (أن) قضيه العله الكذائيه (٤) المستفاده من القرينه عليها (٥) فى خصوص مقام، و هو (٦) مما لا إشكال فيه، و لا كلام، فلا (٧) وجه لجعله تفصيلا فى محل

(١). يعنى: و مع كون العليه بنحو الانحصار و ان كانت مقتضيه للمفهوم، لكنه أجنبى عن موضوع البحث، إذ موضوعه كون الوصف بنفسه دالا على الانحصار المستلزم للمفهوم، لا بقرينه خارجيه.

و بالجمله: فدلاله الوصف على العليه المنحصره بالقرينه الخارجيه أجنبيه عن المقام، و لا تكون حجه على دلاله الوصف مطلقاً على المفهوم.

(٢). يعنى: أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الوصف المبحوث عنه، و ضمير «له» راجع إلى المفهوم.

(٣). أى: المفهوم، و قوله: «ضروره» تعليل لعدم كونه من مفهوم الوصف المقصود.

(٤). أى: العله المنحصره المستفاده من القرينه الخارجيه.

(٥). أى: العله الكذائيه فى خصوص مقام قامت القرينه على كون الوصف عله منحصره فيه، فان قيام قرينه فى مورد خاص على ذلك لا يثبت المدعى و هو دلاله الوصف فى حد ذاته و مع الغض عن القرينه الخارجيه على المفهوم.

(٦). يعنى: و كون المفهوم مقتضى القرينه مما لا إشكال فيه، لكنه غير مراد من البحث عن مفهوم الوصف، إذ المقصود - كما مر - دلاله الوصف بنفسه على المفهوم، لا بالقرينه.

(٧). هذا إشاره إلى رد التفصيل المتقدم، و هو ثبوت المفهوم للوصف الذى

ص: ٤٠٠

النزاع (١)، و مورداً للنقض و الإبرام. و لا ينافى ذلك (٢) ما قيل: من أن الأصل فى القيد أن يكون احترازياً، لأن (٣) الاحترازيه لا توجب يكون عله تامه للحكم، و عدم ثبوته للوصف الذى لا يكون كذلك، و ملخص الرد: أن ما ذكره العلامة «قده» ليس تفصيلاً فى محل البحث، و هو دلالة الوصف فى نفسه على المفهوم، فان دلالتة عليه بالقرينه خارجه عن محل البحث لعدم استناد هذه الدلاله إلى الوصف من حيث هو.

(١). و هو دلالة الوصف بنفسه على المفهوم.

(٢). أى: عدم المفهوم للوصف. و هذا رابع الوجوه الداله على المفهوم و حاصله: أن الأصل فى القيد الاحترازيه التى لازمها انتفاء الحكم بانتفائه، فإذا قال: «وقفت هذه المدرسه مثلاً على طلاب العلم المتجهدين» كان التهجد قيماً، فإذا ترك الطالب التهجد خرج عن دائره الموقوف عليهم، فترك التهجد الذى هو قيد يوجب انتفاء الوقف، و لا نعى بالمفهوم الا انتفاء الحكم بانتفاء القيد.

(٣). تعليل لعدم منافاه الاحترازيه لما ذكر من عدم المفهوم للوصف. توضيحه:

أن احترازيه القيد لا تدل على ثبوت المفهوم للوصف، لأن مقتضى الاحترازيه تضيق دائره الموضوع، و من المعلوم أن انتفاء قيد الموضوع كانتفاء تمامه فى ارتفاع شخص الحكم الثابت للموضوع، و قد مر سابقاً: أن المفهوم ليس انتفاء شخص الحكم، لأن ارتفاعه عقلى، و ليس مرتباً بالمفهوم و دلالة اللفظ عليه، حيث ان الحكم المنفى فى المفهوم هو السنخ، لا الشخص، و المنفى بانتفاء القيد هو الشخص لا السنخ، فانتفاء الحكم بانتفاء القيد أجنبى عن باب المفهوم.

ص: ٤٠١

الا- تضيق دائره موضوع الحكم فى القضيه، مثل ما إذا كان (١) بهذا (هذا) الضيق بلفظ واحد، فلا فرق بين أن يقال: جئنى بإنسان أو بحيوان ناطق (٢)، كما أنه (٣) لا يلزم فى حمل (من حمل) المطلق على المقيد فيما وجد شرائطه (٤) الا ذلك (٥)، من دون حاجه فيه (٦) إلى دلالاته

(١). أى التضيق، يعنى: أن القيد يوجب تضيق دائره موضوع الحكم، مثل ما إذا حصل هذا الضيق بلفظ واحد، كقوله: «جئنى بإنسان» الذى هو من قبيل اللقب المسلم عدم دلالاته على المفهوم، فلا فرق بين هذا التعبير المشتمل على لفظ واحد و هو «إنسان» و بين قوله: «جئنى بحيوان ناطق» المشتمل على لفظين. و غرضه أن ذكر القيد و عدمه سياتى بالنسبه إلى ضيق دائره الموضوع و عدم كون انتفاء الحكم بانتفائه من المفهوم المبحوث عنه.

(٢). هذا مثال لحصول ضيق دائره الموضوع بلفظين، و قوله: «جئنى بإنسان» مثال لحصول الضيق بلفظ واحد.

(٣). الضمير للشأن، و غرضه بيان وجه آخر لدلاله الوصف على المفهوم و هو منسوب إلى شيخنا البهائى «قده» و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد يشهد بثبوت المفهوم للوصف، و توضيحه: أنه إذا قال: «أعتق رقبه» كان مقتضاه اجزاء كل رقبه و ان كانت كافره، و إذا قال: «أعتق رقبه مؤمنه» كان مفهومه عدم اجزاء الرقبه ان كانت كافره، و هذا المفهوم يقيد إطلاق الرقبه، فلو لم يكن للوصف مفهوم لم يحصل التنافى الموجب لحمل المطلق على المقيد.

(٤). أى: شرائط حمل المطلق على المقيد.

(٥). أى: تضيق دائره الموضوع الذى يقتضيه التقييد.

(٦). أى: فى الحمل إلى دلالاته القيد على المفهوم، فضمير «دلالته» راجع

على المفهوم، فإن (١) من المعلوم أن قضية الحمل ليس الا أن المراد بالمطلق هو المقيد (٢)، إلى القيد، و هذا جواب عن الوجه المزبور المنسوب إلى شيخنا البهائي «قده».

و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد ليس لأجل دلالة الوصف على المفهوم بل لأجل كون المطلوب صرف الوجود من الطبيعه، لا مطلق الوجود، فدليل التقييد قرينه على المراد، و أن موضوع الحكم ليس مطلقاً، بل هو مقيد بقيد الإيمان في المثال المزبور، فانتفاء القيد ينتفى شخص الحكم عن موضوعه، و قد مر أن انتفاءه عن موضوعه عقلي، و أجنبي عن المفهوم الذي هو انتفاء سنخ الحكم، فالتنافي بين المطلق و المقيد الموجب للتقييد ناش عن كون الموضوع صرف الوجود المنطبق على أول الوجود سواء كان مؤمناً أم كافراً على ما يقتضيه الأمر بالمطلق كالرقبه. و دليل القيد يدل على تقيد المطلق بقيد بحيث لا يسقط الأمر بفاقد القيد.

فوجه حمل المطلق على المقيد هو تضيق دائره الموضوع، و مطلوبه صرف الوجود الواجد للقيد، فالفاقد له غير محكوم بحكم الواجد، لعدم كونه موضوعاً فانتفاء الحكم عن الفاقد أجنبي عن المفهوم.

فالتنتيجه: أن باب تقييد الإطلاقات أجنبي عن مفهوم الوصف، و ليس دليلاً على ثبوت المفهوم للوصف.

(١). هذا تقريب الجواب الذي أوضحناه بقولنا: «و حاصله: ان حمل المطلق على المقيد... إلخ».

(٢). يعنى: أن القيد يكون جزء الموضوع، بحيث يصير دليل القيد قرينه على المراد، و هو كون الموضوع مركباً من الرقبه و الإيمان في المثال، و من

ص: ٤٠٣

و كأنه لا- يكون فى البين غيره (١)، بل ربما قيل (٢) انه لا- وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فان (٣) ظهوره فيه (٤) ليس بأقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق كى يحمل (٥) عليه لو لم نقل بأنه الأقوى، لكونه بالمنطوق، كما لا يخفى. المعلوم أن انتفاء جزء الموضوع أو قيده يوجب انتفاء شخص الحكم القائم به لا السنخ الذى هو قوام المفهوم.

(١). أى: غير المقيد، و ضمير «كأنه» للشأن.

(٢). هذا كلام التقريرات، و حاصله: أن حمل المطلق على المقيد لو كان لأجل مفهوم الوصف، لزم من ذلك عدم صحة الحمل المزبور، و ذلك لأن الدلالة المفهومية ليست بأقوى من الدلالة المنطوقية لو لم نقل بأقوائيتها من الدلالة المفهومية، و حيث ان مقتضى المنطوق عدم اعتبار الإيمان فى الموضوع، و اجزاء عتق الرقبه الكافره، و جب تقديمه، لأظهرته على مفهوم القيد، فان تقديم الأظهر على الظاهر مما استقر عليه بناء أبناء المحاوره.

و الحاصل: أن البناء على ثبوت المفهوم للوصف يقتضى تقديم المطلق على مفهوم المقيد، و الاجتزاء بعق الكافره، و لا أقل من تعارضهما و تساقطهما. و كيف كان، فلا وجه للحمل المزبور.

(٣). هذا تعليل لقوله: «لا وجه للحمل» و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و ذلك لأن الدلالة المنطوقية أقوى من الدلالة المفهومية».

(٤). أى: فى المفهوم، و ضمير «ظهوره» راجع إلى المقيد.

(٥). يعنى: كى يحمل المطلق على المقيد لو لم نقل بأن ظهور المطلق أقوى لكونه بالمنطوق، و ضميرا «بأنه و لكونه» راجعان إلى ظهور المطلق.

ص: ٤٠٤

و أما الاستدلال على ذلك (١) - أى عدم الدلالة على المفهوم - ب آيه «و ربائبكم اللاتي فى حجوركم» ففيه (٢) أن الاستعمال فى غيره

(١). تقريب الاستدلال بالآيه الشريفه على عدم المفهوم للوصف: أنه لو كان للوصف مفهوم لزم عدم حرمة الربيه التى لا تكون فى حجر الزوج، و هو كما ترى، إذ لا خلاف فى حرمة الربيه بين كونها فى الحجر و عدمه، فلا مفهوم للوصف.

(٢). أورد المصنف «قده» على هذا الاستدلال بوجهين:

الأول: أن حرمة الربيه مطلقاً و ان لم تكن فى حجر زوج أمها ليست لعدم المفهوم للوصف، بل لأجل قرينه خارجيه «-» و من المعلوم أن موارد القرينه على ثبوت المفهوم للوصف أو نفيه عنه خارجه عن حریم النزاع الذى هو دلاله الوصف بنفسه على المفهوم، و عدمها عليه، فالقائل بالمفهوم لا ينكر عدم المفهوم

(-). و هى النصوص الداله على حرمة الربيه مطلقاً و ان لم تكن فى الحجر، كصحيح محمد بن مسلم عن أبى عبد الله (عليه السلام) قال: «سألته عن رجل كانت له جاربه، و كان يأتياها، فباعها، فأعتقت و تزوجت فولدت ابنه، هل تصلح ابنتها لمولاها الأول، قال: هى عليه حرام»، و زاد فى طريق آخر «و هى ابنته و الحره و المملوكه فى هذا سواء»، و غير ذلك من الروايات الداله على هذا الحكم.

ص: ٤٠٥

أحياناً مع القرينه مما لا يكاد ينكر، كما فى الآيه قطعاً (١).

مع (٢) أنه يعتبر فى دلالاته (٣) عليه عند القائل بالدلاله أن (٤) لا- يكون لأجل القرينه، كما أن المنكر له يعترف به لأجل القرينه أيضاً. و ضمير «غيره» راجع إلى المفهوم.

(١). حيث ان الوصف فيها - وهو كون الربيه فى الحجر - استعمل فى عدم إرادته المفهوم قطعاً، لكن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقه، لكونه أعم منها.

(٢). هذا ثانى وجهى الإيراد على الاستدلال بالآيه الشريفه، و حاصله: أن من شرائط ثبوت المفهوم للوصف عدم ورود القيد مورد الغالب، إذ لا- بد فى دلالة الوصف على المفهوم من دلالاته على أنه عله منحصره لترتب الحكم على الموصوف، و كون الوصف عله منحصره له يتصور فيما إذا كان للموصوف قد يتصف بوصف، و قد لا يتصف به حتى يكون ترتب الحكم عليه - حال اتصافه بذلك الوصف دون حال عدم اتصافه به - دليلاً على كون وجوده فى الموصوف عله منحصره لترتب الحكم عليه، فيثبت له المفهوم بذلك. أما إذا كان الموصوف حاله واحده، و هى حاله وجود الوصف فيه، لانتفاء حاله عدم اتصافه به، أو لكون عدم اتصافه به نادراً ملحقاً بالعدم، كما فى المقام، فلا يكون ترتب الحكم على الموصوف حاله اتصافه بالوصف دليلاً على أن اتصافه به عله لترتب الحكم عليه، إذ المفروض أن الوصف ثابت له ترتب الحكم عليه أم لا، فلا يكون الوصف حينئذ عله منحصره لثبوت الحكم للموصوف، فلا دلالة للوصف على المفهوم.

فالتتيجه: أن الوصف الغالبى لا يدل على المفهوم.

(٣). أى: دلالة الوصف على المفهوم عند القائل بدلالاته عليه، فضمير «عليه» راجع إلى المفهوم.

(٤). هذا مؤول بالمصدر و نائب عن فاعل «يعتبر».

ص: ٤٠٦

وارداً مورد الغالب كما فى الآيه (١)، و وجه الاعتبار (٢) واضح، لعدم دلالتة (٣) معه على الاختصاص «-» و بدونها (٤) لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم، فافهم (٥).

تذنيب (٦)

(١). قيد للمنفى، إذ لا ريب فى ورود «فى حجوركم» مورد الغالب.

(٢). أى: اعتبار عدم كون الوصف وارداً مورد الغالب.

(٣). أى: لعدم دلالة الوصف - مع وروده مورد الغالب - على اختصاص عله الحكم بالوصف.

(٤). يعنى: و بدون الدلالة على الاختصاص المزبور لا يدل الوصف على المفهوم.

(٥). لعله إشاره إلى ما فى تقريرات شيخنا الأعظم «قده» من: أن عدم دلالة القيد الوارد مورد الغالب على المفهوم انما يتم لو كان الوجه فى دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغويه، أو القول بأن أصله الحقيقه حجه إذا كانت مفيدة للظن. و أما على القول بالدلالة الوضعيه، و البناء على حجه أصله الحقيقه مطلقاً - و لو مع عدم الظن - فلا وجه له.

تحرير محل النزاع

(٦). الغرض من عقده تحرير محل النزاع، و التنبيه على وجه ما عن الشافعيه:

(-). و إلى هذا يرجع ما فى التقريرات من قوله: «و عله الرازى على ما حكى بأن الباعث على التخصيص هو العاده، فان الربيب غالباً يكون فى الحجور، و إذا احتمل أن يكون ذلك هو الوجه فى التخصيص لم يغلب على الظن أن سببه نفى الحكم عما عداه، و تبعه فى ذلك جماعه».

ص: ٤٠٧

لا يخفى أنه لا شبهه (١) في جريان النزاع فيما إذا كان الوصف أخص من موصوفه و لو من وجه في مورد الافتراق من جانب الموصوف (٢). من عدم وجوب الزكاه في معلوفه الإبل كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

و توضيح الكلام فى هذا التذنيب: أن الوصف لا يخلو من أربعة أقسام:

أحدها: ان يكون مساوياً لموصوفه، كالإنسان الضاحك أو المتعجب.

ثانيها: أن يكون أعم من موصوفه، كالإنسان الماشى.

ثالثها: أن يكون أخص منه مطلقاً، كالإنسان العالم.

رابعها: أن يكون أخص منه من وجه، كالرجل العادل، و هذا أيضاً على قسمين، فانه قد يكون الافتراق من جانب الموصوف، كالرجل بدون العدالة و قد يكون من جانب الوصف كالعدالة بدون الرجل فمجموع الأقسام خمسة.

(١). لأن المفهوم المخالف نقيض المنطوق، و التقابل بينهما تقابل النقيضين الا فى الاتحاد فى الوصف، أو الشرط أو نحوهما، فان المنطوق حكم فى حال الشرط أو الوصف أو غيرهما، و المفهوم عدم الحكم فى غير حال الوصف و الشرط و نحوهما. ففى مورد افتراق الموصوف عن الوصف بالفرد الفاقد له لا- مانع عن البحث فى الدلالة على انتفاء الحكم عن ذلك الفرد الفاقد له الذى هو المفهوم.

(٢). بأن يكون الموصوف موجوداً بدون الوصف، كالرجل بدون العلم.

و قد أشار بقوله: «لا- شبهه فى جريان النزاع... إلى قوله: من جانب الموصوف» إلى أن النزاع يجرى فى قسمين من الأقسام الخمسة المتقدمه:

أولهما: كون الوصف أخص مطلقاً من الموصوف، كالعالم بالنسبه إلى الإنسان، فان الوصف - و هو العلم - ينتفى مع بقاء الموصوف أعنى الإنسان.

و أما فى غيرہ (١)، ففى جريانه إشكال أظهره عدم جريانه (٢) و ان كان يظهر مما عن بعض الشافعيه، حيث قال: «قولنا فى الغنم السائمه زكاه يدل على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل» جريانه (٣)

ثانيهما: كون الوصف أخص من وجه من الموصوف، مع كون الافتراق من جانب الموصوف كالرجل العادل، و المراد بالافتراق من جانب الموصوف بقاؤه مع انتفاء الوصف كما فى المثال، فان العداله تنتفى مع بقاء الموصوف و هو الرّجل. و الضابط فى ثبوت المفهوم للوصف انتفاؤه مع بقاء الموصوف.

(١). و هو مورد افتراق كل من الصفه و الموصوف بحيث لا- يصدق عليه واحد منهما، كالإبل المعلوفه فى قوله: «فى الغنم السائمه زكاه» حيث ان كلاً من الوصف و الموصوف - و هما الغنم و السوم - مفقود فى معلوفه الإبل، و لا يصدق عليها واحد منهما.

(٢). أى: نزاع مفهوم الوصف، كما يظهر من جماعه على ما فى التقريرات.

و الوجه فى عدم الجريان: أن المفهوم - كما تقدم - نقيض المنطوق، و يعتبر فى التناقض اتحاد المتناقضين فى أمور أحدها الموضوع، كقولنا: «زيد عالم و ليس بعالم» و من المعلوم عدم كون معلوفه الإبل مفهوم قولنا: «فى الغنم السائمه زكاه» لاختلاف الموضوع، فان موضوع وجوب الزكاه هو الغنم السائمه، و هذا الوجوب لم يرتفع عن الغنم حتى يتحد الموضوع فى المنطوق و المفهوم، كى يتحقق التناقض، بل رفع عن الإبل. و اختلاف الموضوع من أشد أنحاء عدم المطابقه، كما فى التقريرات.

(٣). أى: جريان نزاع مفهوم الوصف فى مورد افتراق الوصف و الموصوف معاً.

فيه (١). و لعل وجهه (٢) استفاده العليه المنحصره «-» منه (٣). و عليه (٤) فيجری

(١). أى: فى غير الوصف الأخص من موصوفه و لو من وجه فى مورد الافتراق من الموصوف، و المراد بالغير كما مر: صورته افتراق كل من الصفه و الموصوف.

(٢). أى: وجه جريان نزاع مفهوم الوصف فى مورد الافتراق المزبور هو استفاده العليه المنحصره من الوصف كالسوم فى المثال، فينتفى وجوب الزكاه عن معلوفه الإبل و غيرها من الأنعام التى ليست بسائمه، إذ المفروض كون السوم عله منحصره لسنخ الوجوب. قال فى التقريرات: «نعم يتم ذلك - أى جريان النزاع - فيما لو قلنا بأن الوصف عله مستقلة كما فى منصوص العله، فيخرج بذلك عن مفهوم الوصف».

(٣). أى: من الوصف.

(٤). أى: و على هذا الوجه فيجری النزاع أيضا فى الوصف المساوى كالمضحك بالنسبه إلى الإنسان، و الأعم مطلقاً كالمشى بالنسبه إليه، لأن استفاده انحصار العله فى الوصف لا تناط بعدم تساويه أو عدم أعميته، فمع كون الوصف عله تامه منحصره - من دون لحاظ قيامها بموضوع خاص - يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً، فحينئذ إذا كانت الصفه أعم من الموصوف، كالمشى بالنسبه

(-). بحيث لا- يكون للموصوف دخل فى الحكم حتى يدور الحكم مدار الوصف وجوداً و عدماً، إذ لو كان الوصف عله منحصره لثبوت الحكم للموصوف كان مفهومه انتفاء الحكم عن الموصوف، لا- عن غيره، كمعلوفه الإبل فى المثال، فما ذكر وجهاً لما عن بعض الشافعيه - و ان كان فى نفسه وجيهاً - لكنه أجنبى عن المفهوم المبحوث عنه، و هو زوال سنخ الحكم عن الموصوف بانتفاء الوصف.

ص: ٤١٠

فيما كان الوصف مساوياً أو أعم مطلقاً أيضاً (١)، فيدل (٢) على انتفاء إلى الإنسان، أو أخص منه كالعلم بالنسبه إليه، أو مساوياً له، كالتعجب، فلا- محاله تدل على انتفاء الحكم بانتفائها و لو في غير موصوفها، إذ المفروض عدم اعتبار موصوف خاص في اعتبار المفهوم. فباعتبار هذا المفهوم لا- فرق بين أقسام الوصف، و باعتبار المفهوم الّذى هو محل النزاع يختص بما إذا كان الوصف أخص من الموصوف مطلقاً كالإنسان العالم، أو من وجه كالرجل العادل.

فالمتحصل: أنه إذا أمكن دلالة قوله: «في الغنم السائمة زكاه» على عدم الزكاه في معلوفه الإبل، لجاز دلالة «جاءنى الإنسان الضاحك» على انتفاء الحكم عن الفرس و البقر، و لأمكن دلالة «رأيت الإنسان الماشى» على انتفاء الحكم عن الشجر و الجبل . «-» .

(١). يعنى: كجريان النزاع فى الوصف الأخص من وجه من موصوفه مع الافتراق و صفافاً و موصوفافاً، كما سمعته من بعض الشافعيه فى معلوفه الإبل، حيث ان كلا من الصفه و الموصوف - و هما الغنم و السوم - مفقود فى الإبل المعلوفه.

(٢). يعنى: فيدل الوصف المساوى أو الأعم على انتفاء سنخ الحكم عن غير الموصوف من الموضوعات المبيانه للموصوف عند انتفائه، لفرض عليته التامه.

(-). اللهم الا- أن يقال بما قيل: من الفرق بين صوره العموم من وجه، و بين صورتى تساوى الوصف و أعميته مطلقافاً من الموصوف، بأنه فى الأولى يوجد ذات يمكن ثبوت الوصف لها و انتفاؤه عنها، كالإبل فى قولنا: «فى الغنم السائمة زكاه» بخلاف صورتى التساوى، و أعميه الوصف مطلقافاً من الموصوف، إذ لا- يصح ثبوت الوصف للفرس و البقر حتى ينفى عنهما، و كذا المشى عن الشجر و الجبل فى قولنا: «رأيت الإنسان الماشى» و الا يلزم خلاف الفرض.

ص: ٤١١

سنخ الحكم عند انتفائه، فلا وجه فى التفصيل بينهما (١) و بين ما إذا كان أخص من وجه فيما إذا كان الافتراق من جانب الوصف «-»

(١). أى: بين الوصف المساوى و الأعم، و بين ما هو داخل فى محل النزاع قطعاً من الوصف الأخص من وجه، مع الافتراق من جانب الوصف «كالرجل العادل» إذا افترق وصف العدالة عنه مع بقاء الموصوف، و قوله: «فلا وجه» متفرع على كون الوصف عله تامه للحكم من دون دخل للموصوف فيه.

(-). كما عبر به فى التقارير أيضاً، حيث قال: «و على الثالث - و هو كون الوصف أخص من وجه من الموصوف كالغنم السائمة - فهل يجرى فيه النزاع بالنسبة إلى مورد الافتراق من جانب الوصف كما يظهر من بعض الشافعية، حيث قال: ان قولنا فى الغنم السائمة زكاه يدل على عدم الزكاه فى معلوفه الإبل أو لا يجرى، كما يظهر من جماعه، الظاهر هو الثانى».

ثم ان الظاهر أن قوله: «فلا- وجه» تعريض بالتقريرات، حيث انه فصل بين الوصف المساوى و الأعم، و بين الوصف الأخص من وجه، بعدم جريان النزاع فى الأولين، و جريانه فى الثالث، و استظهار جريانه فيه من بعض الشافعية. و أورد عليه المصنف بعدم الوجه فى هذا التفصيل، لأنه مع البناء على فهم انحصار العليه من الوصف، فلا بد من الالتزام بالمفهوم فى الجميع، و مع البناء على عدمه، فلا بد من الإنكار فى الجميع، فلا وجه للتفصيل بين الأعم و المساوى، و بين الأخص من وجه.

لكنك بعد مراجعه التقارير يظهر لك: أن صاحب التقارير لم يفصل بينهما، و أن تعريض المصنف فى غير محله، لأنه صرح بعدم وقوع هذه التفاصيل فى محله، حيث قال (ره): «فالتفصيل بين هذه المقامات غير واقع فى محله».

ص: ٤١٢

(١). متعلق ب «التفصيل». و محصل التفصيل المنسوب إلى التقريرات:

عدم جريان النزاع في الوصف المساوي والأعم، لانتفاء الموضوع فيهما بانتفاء الوصف، وإمكان جريانه في الوصف الأخص من وجه من موصوفه، مع الافتراق من جانب الموصوف بمعنى انتفائه، وبقاء الوصف، كالسوم الذي هو أخص من وجه من الغنم، واختيار بعض الشافعية لجريانه فيه، لذهابه إلى عدم وجوب الزكاه، مع الافتراق من الجانبين كما في معلوفه الإبل. نعم ذهب أولاً إلى عدم الجريان في قسمين، وهما تساوي الوصف للموصوف وأعميته منه، وآخر بيان عدم الجريان في الثالث - وهو أخصيه الوصف من وجه من الموصوف كالغنم السائمه - لكونه قاصداً للرد على بعض الشافعية القائل بالجريان.

فالمتحصل: أن صاحب التقريرات لم يفصل بين أنحاء الوصف حتى يرد عليه تعريض المصنف، فتدبر جيداً.

ثم انه قد نسب إلى العلامة (قده): «التفصيل بين كون الوصف عله و بين غيره، بالذهاب إلى المفهوم في الأول دون الثاني». لكن لم يعلم أن غرضه ظهور اللفظ في عليه الوصف، أو استفاده العليه من الخارج، فان أراد الأول، فلا بد من الالتزام بالمفهوم فيه إلى أن يقوم قرينه على خلافه، وان أراد الثاني فليس ذلك تفصيلاً في المفهوم، إذ لا إشكال في الالتزام بالمفهوم حينئذ حتى من المنكرين له أيضاً، لقيام القرينه على كون الوصف عله منحصره، و الظاهر أن من ذلك الأوصاف الواقعة في الحدود، فان التحديد من القرائن النوعيه القائمه على كون الوصف ذا مفهوم.

لا وجه للنزاع فيهما (١) معللا (٢) بعدم الموضوع، و استظهار (٣) جريانه من بعض الشافعيه فيه (٤)، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

فصل

هل الغايه (٥) فى القضيه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه

(١). أى: فى الأعم و المساوى.

(٢). هذا تعليل لعدم الوجه للنزاع فى الأعم و المساوى، و حاصل التعليل:

انتفاء الموضوع فيهما، حيث انه ينتفى الإنسان الذى هو الموضوع فى قولنا:

«أكرم الإنسان الضاحك أو الماشى» بانتفاء الضحك و المشى. فالمراد ب «عدم الموضوع» عدم الموصوف.

(٣). معطوف على «أنه لا-وجه» يعنى: لا-وجه للتفصيل بعدم الوجه للنزاع فيهما، و باستظهار جريان النزاع من الشافعيه فيما إذا كان الوصف أخص من وجه.

(٤). يعنى: فى الوصف الأخص من وجه.

مفهوم الغايه

(٥). قال فى المجمع: «الغايه انتهاء الشىء و نهايته... إلى أن قال: و الغايه العله التى يقع لأجلها الشىء، و الغايه المسافه» و المستفاد من ذلك أن الغايه قد تطلق على نهايه الشىء، و المراد بها آخره، و أقصى ما يمكن أن يبلغ منه.

و قد تطلق على عله الشىء، و المراد بها الغرض الذى يقع لأجله الشىء، و قد يعبر عنها بالعله الغائيه أيضا كجلوس السلطان على السرير، فانه الغرض الذى

ص: ٤١٤

بناء على دخول الغايه فى المغيا (١)، أو عنها (٢) و ما بعدها بناء على خروجها (٣)، أو لا، فيه خلاف، و قد نسب إلى المشهور (٤) الدلاله على يصنع لأجله السرير، و قد تطلق الغايه على المسافه، كقولهم: «من لا ابتداء الغايه و إلى لا انتهاء الغايه» و الظاهر أن المراد بالمسافه و هى البعد ليس فى خصوص المكان و الزمان، بل مطلق البعد و ان لم يكن منهما، بأن كان من الزمانى و المكانى كما فى قولك: «قرأت كتاب الجواهر من أوله إلى آخره» و المراد بالغايه فى محل النزاع هو النهايه، لا- المسافه، و الأدوات موضوعه لبيان النهايه، فالمقصود هنا مدخول الأدوات، و هى «حتى و إلى»، كقوله تعالى: (و أتموا الصيام إلى الليل)، (و كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر).

(١). توضيحه: أنه ان كانت الغايه داخله فى المغيا، فالنزاع يحزر هكذا:

«هل الغايه تدل على ارتفاع سنخ الحكم عما بعدها أم لا»، فالآيه الشريفه على هذا تدل بالمفهوم على عدم وجوب الصوم بعد الليل. و ان كانت الغايه خارجه عن المغيا فالنزاع يحزر هكذا: «هل الغايه تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقى عن الغايه و ما بعدها».

(٢). معطوف على قوله: «عما» يعنى: هل الغايه تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه، أو عن الغايه و ما بعدها؟

(٣). هذا الضمير و ضميرا «عنها و بعدها» راجعه إلى الغايه.

و بالجملة: فمفهوم الغايه هو انتفاء سنخ الحكم المنطوقى - كوجوب الصوم - عما بعد الغايه.

(٤). كما فى التقريرات، حيث قال: «فالمشهور بل المعظم على الأول» و المراد بالأول هو: انتفاء الحكم المنطوقى عما بعد الغايه.

الارتفاع، و إلى جماعه منهم السيد و الشيخ عدم الدلاله عليه (١).

و التحقيق (٢) أنه إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه «-» قيداً

(١). أى: على الارتفاع، يعنى: فلا تدل الغايه على المفهوم.

(٢). توضيحه: أن الغايه ان كانت بحسب القواعد العربيه قيداً للحكم، كقيديه

(-). أو القرائن الخاصه لو لم يثبت ظهور نوعى بحسب القواعد العربيه للغايه فى المفهوم.

و اعلم أنه لا ينبغى الارتياب ثبوتاً فى كون قيد الحكم - شرطاً كان، أم غايه أم وصفاً، أم غيرها - من الملابسات ظاهراً فى إناطه سنخ الحكم به، الموجبه للانتفاء عند الانتفاء المعبر عنه بالمفهوم. انما الكلام فى مقام الإثبات و الاستظهار، و الظاهر أن ضابط استظهار المفهوم منه أنه إذا ذكر القيد عقيب القضية المركبه من الموضوع و المحمول كان قيداً لمفاد هيئتها، و هو ثبوت المحمول للموضوع، و العرض للمحل، كما إذا قال: «الصوم واجب إلى الليل» فان هذه الغايه تدل على كون المعلق هو الوجوب، بمعنى أن آخر عمره هو الليل، فإذا دخل الليل و لم ينتف الوجوب كان ذلك منافياً لجعل الليل غايه و آخراً لعمره.

و إذا ذكر القيد قبل الحكم، فظاهره أنه قيد للموضوع، كما إذا قال:

«غسل اليد إلى المرفق واجب» و ارتفاع الوجوب حينئذ عن غسل العضد يكون عقلياً، لكون الوجوب الشخصى القائم بموضوعه كالعرض القائم بمحلله فى كون الانتفاء عقلياً.

هذا بحسب الغالب. و يمكن العكس فى كل من الموردین بقريته مقاميه أو مقالیه.

فالضابط فى كون القضية الغائيه أو غيرها ذات مفهوم هو: إناطه الحكم المنطوقى بالغايه أو الشرط أو غيرهما من الملابسات، سواء استفيدت هذه الإناطه من القواعد العربيه أم من القرائن الخارجيه.

للحكم، كما فى قوله: «كل شىء حلال حتى تعرف أنه حرام» و «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر» كانت داله على ارتفاعه (١) عند حصولها (حصولهما) لانسباق (٢) ذلك (٣) منها، كما لا يخفى، الشرط له، بحيث يكون الحكم معلقاً عليها، و منوطاً بها، دلت على المفهوم - أى انتفاء سنخ الحكم الثابت فى المنطوق بانتفاء الغايه - فان قوله (عليه السلام) فى الخبرين المذكورين فى المتن: «حتى تعرف أنه حرام» و «حتى تعلم أنه قذر» قيد للحكم، أعنى الحليه و الطهاره، لاتصالهما بالطاهر و الحلال، فكأنه قيل: «ان هذين الحكمين منوطان بعدم العلم بالحرمة و القذاره، فإذا علمتا ارتفعت الطهاره و الحليه الثابتان للمنطوق، إذ العلم بهما غايه لهما، فإذا حصل ارتفعتا.

و الوجه فى ارتفاعهما بحصول الغايه هو التبادر، إذ المنسبق من جعل شىء غايه لحكم هو ارتفاعه بحصول ذلك الشىء، كارتفاع وجوب الصوم بمجىء غايته - و هى الليل -، إذ لو لم يرتفع به لزم أن لا يكون ما جعل غايه و آخر الأمد الحكم و عمره غايه له، و هو خلف.

(١). أى: ارتفاع الحكم عند حصول الغايه، كالعلم و المعرفه فى الخبرين المذكورين فى المتن.

(٢). هذا تعليل لقوله: «كانت داله» و المراد بالانسباق هو التبادر، كما مر تقريبه بقولنا: «و الوجه فى ارتفاعهما بحصول الغايه هو التبادر» يعنى: أن دلالة الغايه على ارتفاع الحكم عندها انما هى لتبادره منها.

(٣). أى: ارتفاع الحكم عند حصول الغايه، و ضميراً «حصولها و منها» راجعان إلى الغايه، و حاصله: أن التبادر يقتضى ارتفاع الحكم عند حصول الغايه.

و كونه (١) قضيه تقييده بها، و الا (٢) لما كان ما جعل غايه له بغايه، و هو واضح إلى النهايه.

و أما (٣) إذا كانت بحسبها (٤) قيداً للموضوع مثل «سر من البصره إلى الكوفه» (٥)

(١). بالجر معطوف على «انسباق» يعنى: و لكون ارتفاع الحكم بحصول الغايه مقتضى تقييده بالغايه، و ضمير «تقييده» راجع إلى الحكم، و ضمير «بها» إلى الغايه.

(٢). يعنى: و ان لم تكن قضيه التقييد بالغايه ارتفاع الحكم عند حصولها الذى هو المفهوم لزم الخلف، و هو عدم كون ما جعل غايه و آخرأ لأمد الحكم و عمره غايه له، إذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غايه وسطاً لا غايه و آخرأ، فتوقف غائيته على ارتفاع الحكم بحصولها.

(٣). معطوف على «إذا كانت الغايه» يعنى: و أما إذا كانت الغايه بحسب القواعد العربيه قيداً للموضوع، فلا تدل على المفهوم - أى انتفاء سنخ الحكم بحصول الغايه - بل يكون انتفاؤه بحصولها عقلياً من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع لكون الحكم حينئذ شخصياً، فلو قام دليل على ثبوت الحكم بعد حصول الغايه لم يكن معارضاً له. بخلاف ما إذا كانت الغايه قيداً للحكم، فان المفهوم ينفى الحكم عما بعد الغايه، فلو دل دليل على ثبوت الحكم بعدها كان معارضاً للمفهوم.

و الحاصل: أن الغايه إذا كانت قيداً للموضوع فهى كالوصف فى عدم الدلاله على المفهوم.

(٤). أى: بحسب القواعد العربيه.

(٥). فان هذه غايه و قيد للموضوع، لا غايه للوجوب، فكأنه قيل: «السير

ص: ٤١٨

فحالها (١) حال الوصف فى عدم الدلالة و ان (٢) كان تحديده بها بملاحظه حكمه، و تعلق الطلب به، و قضيته ليس إلا عدم الحكم فيها الا- بالمغيا، من دون دلالة لها (٣) أصلا على انتفاء سنخه عن غيره، لعدم (٤) المتصف بكون أوله البصره و آخره الكوفه واجب» حيث ان «من و إلى» متعلقان بماده «سر» لا- بهيئته، إذ ليس ما بين مبدأ السير و منتهاه مكاناً للحكم فلا يصح تعلقهما بالهيئه.

(١). جواب «و أما إذا كانت»، و ضمير «حالها» راجع إلى الغايه، و حاصله:

أن الغايه إذا كانت قيدهاً للموضوع، فحالها حال الوصف فى عدم الدلالة على المفهوم، و أن المنفى بانتفاء الغايه - كالمنفى بانتفاء الوصف - هو شخص الحكم لا سنخه الذى هو المطلوب فى المفهوم.

(٢). كلمه «ان» وصلية، يعنى: و ان كان تحديد الموضوع بالغايه و تقييده بها موجباً لانتفاء الحكم بانتفاء الغايه، لكنه ليس من باب المفهوم، لأنه من انتفاء الحكم الشخصى بارتفاع موضوعه، لا من ارتفاع سنخ الحكم الذى هو المفهوم. فمحل النزاع ما إذا كانت الغايه غايه للحكم، لا الموضوع، كما هو الظاهر من لفظ الغايه، إذ لو أُريد تحديد الموضوع كان المناسب ذكره وصفاً لا غايه، كما لا يخفى.

(٣). أى: لا دلالة للغايه أصلا على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا، و ضميراً «حكمه و به» راجعان إلى الموضوع، و ضمير «و قضيته» راجع إلى التحديد، و ضمير «فيها» إلى القضية.

(٤). تعليل لعدم الدلالة، و حاصله: عدم ثبوت وضع لدلالة الغايه التى تكون قيدهاً للموضوع على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا.

ص: ٤١٩

ثبوت وضع لذلك (١) «-» و عدم (٢) قرينه ملازمه لها و لو (٣) غالباً دلت (٤) على اختصاص الحكم به. و فائده التحديد بها (٥) كسائر أنحاء التقييد

(١). أى: للدلاله على المفهوم، و هو انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا.

و الأولى تبديل «لذلك» ب «لها».

(٢). معطوف على «عدم» يعنى: و لعدم قرينه ملازمه للدلاله على انتفاء سنخ الحكم عن غير المغيا و لو كانت الملازمه غاليه، بحيث دلت تلك القرينه على اختصاص الحكم بالمغيا، بأن تكون الغايه عله منحصره، فغرض المصنف من قوله: «لعدم ثبوت... و عدم قرينه... إلخ» نفى ما يوجب الدلاله على المفهوم من وضع الغايه له، أو قرينه داله عليه.

(٣). قيد ل «ملازمه» يعنى: و لو كانت ملازمه القرينه لدلاله الغايه على المفهوم غاليه لا دائميه، و ضمير «لها» راجع إلى الدلاله على المفهوم.

(٤). صفه ل «قرينه» يعنى: و عدم قرينه دلت على اختصاص الحكم بالمغيا أى: كون الغايه منحصره مستتبعه للمفهوم، فضمير «به» راجع إلى المغيا.

(٥). أى: بالغايه، و غرضه من هذه العبارة: دفع توهم دلاله الغايه على المفهوم

(-). قد أورد عليه بعض تلامذه المصنف «بأنه لا وجه لإطلاق القول بعدم المفهوم إذا كانت الغايه قيداً للموضوع، لأن تقييده بها تاره يكون بلحاظ شخص الحكم، و أخرى يكون بلحاظ سنخه، و نفى المفهوم انما يصح على الأول، دون الثانى، إذ لا إشكال فى ثبوت المفهوم للغايه حينئذ».

و فيه: أنه إذا كانت الغايه قيداً للموضوع كانت قيداً للمعنى الأفرادى، و موجه لتضييق دائره الموضوع، فانتفاء الحكم حينئذ يكون بانتفاء الموضوع عقلا، لا من جهه المفهوم الذى هو انتفاء سنخ الحكم و طبيعته، لا شخصه.

ص: ٤٢٠

غير منحصره بإفادته (١) كما مر في الوصف.

ثم ان (انه) في الغايه خلافاً (خلاف) آخر (٢) كما أشرنا إليه (٣) و هو (٤) من جهة لزوم اللغويه على تقدير عدم دلالتها على المفهوم، و انتفاء الحكم عن غير المغيا.

(١). أى: إفاده سنخ الحكم عن غير المغيا، و قوله: «غير منحصره» خبر «فأئده»، و دفع للتوهم المزبور. توضيحه: أن للتوهم المزبور مجالاً- فيما إذا انحصرت فأئده الغايه في دلالتها على المفهوم. و أما مع وجود فوائد أخرى لها تخرجها عن اللغويه، فلا وجه للالتزام بالمفهوم لها، كما مر نظير ذلك في الوصف.

هل الغايه داخله في المغيا؟

(٢). يعنى: غير الخلاف الأول الذى هو: أن للغايه مفهوماً أم لا؟

(٣). يعنى: فى عنوان البحث، حيث قال: «تدل على ارتفاع الحكم عما بعد الغايه بناء على دخول الغايه فى المغيا، أو عنها و ما بعدها بناء على خروجها أو لا».

(٤). أى: و الخلاف الآخر هو: أن الغايه - أى مدخول إلى و حتى - داخله فى المغيا بحسب الحكم، حتى يكون الليل العذى جعل غايه للصوم الواجب داخله فى المغيا و هو الصوم بحسب الحكم، فيجب صوم الليل كالنهار، أم خارجه عنه، فلا يجب الصوم فى الليل.

و بالجمله: ففى الغايه خلافان: أحدهما منطوقى، و هو: أن مدخول «حتى و إلى» هل هو داخل فى المغيا بحسب الحكم، أم خارج عنه؟ و الآخر مفهومي

ص: ٤٢١

أنها هل هي داخله في المغيا بحسب الحكم أو خارجه عنه «-» و هو: أن أدوات الغايه هل تدل على انتفاء سنخ الحكم المنطوقى عما بعد الغايه أم لا-؟ و النزاع فى تحديد المفهوم مترتب على النزاع المنطوقى، إذ لو دل المنطوق على دخول الغايه فى المغيا كان المفهوم انتفاء سنخ الحكم عما بعد الغايه، و لو دل على عدم دخولها فيه كان المفهوم انتفاء سنخه عن الغايه و ما بعدها.

(-). قد اختلفت كلمات علماء العربيه فى ذلك، فذهب نجم الأئمه إلى الخروج مطلقاً، لما ذكر فى المتن، و ذهب غيره إلى الدخول مطلقاً، و ثالث إلى التفصيل بين أدوات الغايه بأن «حتى» تقتضى مع التجرد عن القرينه دخول ما بعدها، بخلاف «إلى»، حيث انها تدل على عدم دخوله. و رابع إلى التفصيل بين كون الغايه من جنس المغيا و عدمه، بالدخول فى الأول و عدمه فى الثانى.

لكن لا دليل على وضع الأداه لشيء من هذه التفاصيل، و لا على قيام قرينه عامه عليه.

لا- يقال: ان لفظ النهايه و الغايه يدل على دخولها فى المغيا، لأن منتهى الشئ كميده من أجزائه، و ليس خارجاً عنه، فيكون «حتى» و «إلى» موضوعين لآخر أجزاء الشئ، فالغايه داخله فى المغيا.

فانه يقال: ان لفظ النهايه الذى هو من الألفاظ الاسميه و ان كان موضوعاً للجزء الأخير من الشئ، لكنه لا يثبت وضع «حتى»، و إلى اللذين هما حرفان لهذا المعنى الاسمى، فالأمثله التى ذكروها لدخول الغايه فى المغيا و خروجها عنه انما هى للقرائن الخاصه، و لا تثبت الوضع و لا القرينه العامه، فلا وجه لدعوى الظهور فى الدخول أو الخروج أو التفصيل، و الأصول اللفظيه كلها مفقوده، فمع الشك فى الدخول أو الخروج تصل النوبه إلى الأصول العمليه.

و الأظهر خروجها (١)، لكونها (٢) من حدوده، فلا- تكون محكومته بحكمه (٣) و دخوله (٤) فيه في بعض الموارد انما يكون بالقرينه (٥). و عليه (٦) تكون

(١). أى: خروج الغايه عن المغيا، فلا يجب صوم الليل في المثال.

(٢). أى: لكون الغايه من حدود المغيا، و قد حكى هذا الاستدلال عن نجم الأئمه، بتقريب: أن الغايه حد الشئ ء، و الحد خارج عن المحدود، كأن يقال:

ان حد الدار أو المسجد هو الشارع العام، فان الحد بهذا المعنى خارج عن المحدود قطعاً.

(٣). أى: بحكم المغيا، و ضمير «حدوده» راجع إلى المغيا.

(٤). يعنى: و دخول الغايه في المغيا في بعض الموارد، كما في قوله:

«حفظت القرآن من أوله إلى آخره» انما يكون بقرينه خاصه. و الأولى تأنيث ضمير «و دخوله» لرجوعه إلى الغايه.

(٥). أى: بالقرينه الخاصه، لا القرينه العامه حتى توجب ظهور الغايه في الدخول.

(٦). أى: و بناء على خروج الغايه عن المغيا تكون الغايه كما بعدها بالنسبه إلى الخلاف الأول، و هو الخلاف في دلالة الغايه على المفهوم و عدمها.

توضيحه: أنه بناء على خروج الغايه عن المغيا، فعلى القول بدلاله الغايه أعنى «حتى» و «إلى» على المفهوم، و ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغايه تدل على ارتفاعه عن نفسها أيضاً، و أن الغايه بحكم ما بعدها. و على القول بعدم دلالة الغايه على المفهوم لا دليل على كونها محكومته بحكم المغيا، بل يمكن أن تكون محكومته بحكم المنطوق - أى المغيا - و يمكن أن تكون محكومته بضده. و بناء على دخول الغايه في المغيا، فلو دلت «حتى» و «إلى» على

كما بعدها بالنسبة إلى الخلاف الأول (١)، كما أنه على القول الآخر (٢) تكون محكومته بالحكم منطوقاً (٣).

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف (٤) لا يكاد يعقل جريانه (٥) فيما إذا المفهوم، كان ارتفاع سنخ الحكم عما بعد الغايه لأجل كون الغايه محكومته بحكم المغيا. و لو لم تدل على المفهوم كانت الغايه أيضا محكومته بحكم المغيا.

(١). و هو دلالة الجملة الغائية على المفهوم و عدمها.

(٢). و هو دخول الغايه فى المغيا، يعنى: أن الغايه بناء على دخولها فى المغيا تكون محكومته بحكم المنطوق بالدلالة المنطوقيه، فعلى القول بالمفهوم يكون محل الحكم المفهومى ما بعد الغايه. و الأولى تأنيث ضمير «انه» لرجوعه إلى الغايه، الا أن يكون للشأن.

(٣). أى: بالحكم الذى دل عليه المنطوق.

(٤). أى: الخلاف فى دخول الغايه فى المغيا و عدمه.

(٥). أى: جريان هذا الخلاف فيما إذا كانت الغايه قيدها للحكم.

توضيح وجه عدم المعقوليه: أن دخول الغايه فى المغيا فيما إذا كانت الغايه قيدها للحكم مستلزم لاجتماع الضدين، ضروره أنه إذا كان مثل قوله (عليه السلام): «حتى تعلم أنه قذر» داخلا- فى المغيا - و هو طهاره مشكوك النجاسه - لزم منه طهاره معلوم النجاسه، و اجتماع الطهاره و النجاسه فى معلوم النجاسه و ليس ذلك الا اجتماع الضدين.

مضافاً إلى عدم السنخيه بين الغايه و المغيا، إذ لا- مناسبه بين الطهاره المشكوكه و النجاسه المعلومه، و لا- تجتمعان أصلا. فالخلاف فى دخول الغايه فى المغيا و عدمه لا بد أن يكون مورده ما إذا كانت الغايه قيدها للموضوع.

ص: ٢٢٤

فصل

لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم (١) سلباً أو إيجاباً (٢) بالمستثنى منه «-»

مفاد أدوات الاستثناء

(١). أى: سنخ الحكم و طبيعته، لا شخصه، لما مر سابقاً من أن المدار في المفهوم هو ارتفاع السنخ لا الشخص.

(٢). أما الحكم السلبي، فكقوله: «لا- تكرم الأمراء الا- عادلهم» و أما الإيجابي فكقوله: «أكرم العلماء الا بكرأ» فانه لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلبياً كان - كحرمة إكرام الأمراء - أم إيجابياً، كوجوب إكرام العلماء بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، و هو «عادل الأمراء» في المثال الأول و «بكر» في المثال الثاني.

(-). هذا الاختصاص مما لا إشكال فيه، لكنه ليس من باب المفهوم كما هو المترأى من المصنف (قده)، حيث عده في مبحث المفاهيم، فان الظاهر -

(Z). حيث ان المغيا هو حينئذ نفس الحكم، لا المحكوم به ليصح أن ينازع في دخول الغايه في حكم المغيا، أو خارج عنه كما لا- يخفى. نعم يعقل أن ينازع في أن الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيا بحصول غايته في الاصطلاح، أى مدخول إلى أو حتى أو استمراره في تلك الحال، و لكن الأظهر هو انقطاعه، فافهم و استقم.

و لا يعم «-» المستثنى، و لذلك (١) يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، و من الإثبات نفيًا، و ذلك (٢)

(١). يعنى: و لدلاله الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انحصاره به يكون الاستثناء من النفي إثباتاً، و بالعكس، لوضوح أن الاختصاص الذى هو الانحصار يقتضى نفي حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٢). يعنى: أن الوجه فى دلاله الاستثناء على الاختصاص المزبور هو التبادر حيث انه لا- شبهه فى وجوده هنا عند أرباب المحاوره، و هذا التبادر كافٍ فى إثبات الاختصاص المزبور، و الدلاله على انتفاء الحكم عن المستثنى. حينئذ أنه جعل دلاله الاستثناء على الحكم فى المستثنى منه من باب المفهوم، بتقريب: أن أداه الاستثناء تدل على خصوصيه فى المستثنى منه مستتبعه للحكم فى جانب المستثنى، و هذا فى غايه البعد، بل الظاهر أن الدلاله على الحصر انما تكون بالمنطوق، لا بالمفهوم، فان الدال على حكم المستثنى بلا- واسطه هى الجملة الاستثنائية، و الدال على حكم المستثنى منه هو الجملة المستثنى منها، فالدالتان منطوقيتان، و من هاتين الدالتين ينتزع الحصر، لتخالفهما فى الإيجاب و السلب.

(-). الأولى تبديل «و لا يعم» ب «و انتفاه عن المستثنى» و ذلك لأن قوله:

«لا يعم» أعم من عدم البيان و بيان العدم، و من المعلوم أن المقصود هنا هو الثانى، إذ المفروض دعوى دلاله الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، فعدم الشمول انما هو لبيان العدم، لا لقصور فى الشمول، بداهه أن المستثنى منه بطبعه يشمل المستثنى موضوعاً و حكماً، الا أن الاستثناء يدل على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى، و لذا يكون الاستثناء من النفي إثباتاً و من الإثبات نفيًا.

ص: ٢٢٦

للانسباق عند الإطلاق قطعاً، فلا يعبأ (١) بما عن أبي حنيفة من عدم الإفاده محتجاً بمثل «لا صلاة الا بطهور»، ضروره (٢)

(١). غرضه: أنه بعد ما ثبت بالتبادر دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، فلا يعتنى بما عن أبي حنيفة من إنكاره هذه الدلالة، بتقريب: أن الاستثناء لو كان دالاً على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى لكان دالاً على أن الفاقد للطهور ليس بصلاة مطلقاً، يعنى: و ان كان واجداً لما عدا الطهور من الاجزاء و الشرائط. و الواجد له صلاة مطلقاً أيضاً، يعنى: و ان كان فاقداً لما عداه من الاجزاء و الشرائط، و هو باطل قطعاً، ضروره انتفاء الصلاة بفقدان ركن من أركانها - كالركوع - مع وجود الطهور، فيكشف هذا عن عدم دلالة الاستثناء على انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٢). تعليل لقوله: «فلا يعبأ» ورد لاستدلال أبي حنيفة بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «أولاً- بكون»، و توضيحه: أن المستثنى منه فى مثل «لا- صلاة الا بطهور» هو التام الجامع للاجزاء و الشرائط الا الطهور، فانه اما ليس بصلاة أصلاً بناء على وضع ألفاظ العبادات للصحيح، و اما ليس بصلاة تامه - بناء على وضعها للأعم -، فالمفهوم حينئذ هو الواجد لجميع الاجزاء حتى الطهور. و على هذا، فالمنطوق هو نفي الصلاتيه عما هو واجد لجميع ما يعتبر فى الصلاة الا- الطهور، و المفهوم إثبات الصلاتيه لواجد جميع الاجزاء و الشرائط حتى الطهور، فالحكم بعدم الصلاتيه مختص بالمستثنى منه و هو الواجد لجميع الاجزاء و الشرائط الا الطهور، و منفى فى المستثنى و هو الجامع للاجزاء و الشرائط حتى الطهور، فدلاله مثل «لا صلاة الا بطهور» على اختصاص الحكم بالمستثنى منه و انتفائه عن المستثنى ظاهره.

ص: ٤٢٧

ضعف احتجاجه أو لا يكون المراد من مثله (١) أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجده لأجزائها و شرائطها المعتبره فيها صلاه الا إذا كانت واجده للطهاره (٢)، و بدونها لا تكون صلاه على وجه (٣)، و صلاه تامه مأموراً بها على آخر (٤).

و ثانياً (٥): بأن الاستعمال مع القرينه كما فى مثل التركيب مما (٦)

(١). من التراكيب الداله على اعتبار شىء شرطاً فى الماهيه ك «لا صلاه الا بسجود، أو ركوع»، أو شرطاً فيها ك «لا صلاه الا بطهور»، أو كمالاً لها ك «لا صلاه لجار المسجد الا فى المسجد» و «لا حياه الا بعلم».

(٢). و الشاهد على إرادته هذا المعنى: أن قوله (عليه السلام): «لا صلاه الا بطهور» قد ورد فى مقام جعل الطهاره شرطاً للصلاه، و من المعلوم أن الصلاه التى جعلت الطهاره شرطاً لها هى خصوص التامه لا غير.

(٣). و هو القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح.

(٤). و هو القول بوضع ألفاظها للأعم.

(٥). هذا ثانى الوجهين اللذين أجاب بهما عن استدلال أبى حنيفه. و حاصل هذا الوجه: أنه إذا ثبت بسبب القرينه عدم دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، لما كان ذلك قادحاً فى وضع أداه الاستثناء للدلاله على الاختصاص المزبور، لما تقرر فى محله من أنه لا- يقدر الاستعمال فى المعنى المجازى مع القرينه فى ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى بدون القرينه.

(٦). بيان لقوله: «مثل التركيب» أى: من التراكيب التى علم عدم إرادته المعنى الحقيقى فيها.

علم فيه الحال (١) لا دلالة له (٢) على مدعاه أصلاً، كما لا يخفى.

و منه (٣) قد انقذح أنه لا موقع للاستدلال على المدعى بقبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال كلمه التوحيد، لإمكان (٤)

(١). و هو عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٢). أى: للاستعمال، و قوله: «لا دلالة» خبر قوله: «بأن الاستعمال»، يعنى: أن استعمال أداه الاستثناء فى المعنى المجازى - و هو عدم الاختصاص - لا يدل على ما يدعيه أبو حنيفة من عدم دلالة الاستثناء على الاختصاص.

(٣). يعنى: و من الجواب الثانى - و هو كون الاستعمال المجازى مع القرينه غير قادح فى دلالة الاستثناء وضعاً على الاختصاص - قد ظهر أنه لا موقع للاستدلال... إلخ.

و غرضه من هذه العبارة التعريض بمن استدل بكلمه التوحيد على دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم بالمستثنى منه، و انتفائه عن المستثنى، قال فى التقريرات فى الهدايه المعقوده لبيان ما يفيد الحصر - بعد ذكر التبادر - ما لفظه:

«و قبول رسول الله صلى الله عليه وآله إسلام من قال لا اله الا الله من أعدل الشواهد على ذلك، و القول بأن ذلك للقرينه أو أنها تدل على التوحيد شرعاً بمكان من السخافه. تقريب الاستدلال: أن كلمه لا اله تنفى طبيعه الآلهه، و الا الله تثبت فرداً واحداً فقط منها و هو الله سبحانه و تعالى، و هذا هو التوحيد، و لذا قبل رسول الله صلى الله عليه وآله و سلم إسلام من قال: لا اله الا الله، و سميت هذه الكلمه بكلمه التوحيد».

(٤). تعليل لقوله: «لا- موقع»، و حاصل التعليل: أن دلالة «لا اله الا الله» على التوحيد يمكن أن تكون لقرينه حاله أو مقالیه، فلا مجال حينئذ للاستدلال بها على المفهوم بنحو القاعده الكليه، كالاستدلال على ذلك بالتبادر.

ص: ٤٢٩

دعوى «-» أن دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال.

و الإشكال فى دلالتها عليه (١) بأن (٢) خبر «لا» اما يقدر «ممکن» أو «موجود»، و على كل تقدير لا دلالة لها (٣) على التوحيد (عليه)

(١). أى: على التوحيد، و ضمير «دلالتها» راجع إلى كلمه التوحيد. و غرضه من قوله: «و الإشكال» هو: أن كلمه «لا اله الا الله» لا تدل على التوحيد، سواء كان الخبر المقدر لكلمه «لا» لفظ «ممکن» أو «موجود».

إذ على الأول لا تدل كلمه الإخلاص الا على إمكان المستثنى و هو الله تعالى، و ذلك لأن المستثنى منه على هذا التقدير هو نفي الإمكان، فالمستثنى هو ثبوت الإمكان، و من المعلوم أنه لا يستلزم الوجود و الفعلية، لأن الإمكان أعم من الفعلية.

و على الثانى و ان كانت كلمه الإخلاص لا تدل الا على وجوده تعالى شأنه لأن المستثنى منه نفي وجود طبيعه الإله، و المستثنى إثبات وجود فرد واحد منها و هو الله تعالى، الا- أنها لا- تدل على نفي إمكان اله آخر، و من المعلوم أن المقصود من كلمه الإخلاص نفي إمكان اله آخر، لا نفي وجوده فقط، و بعبارة أخرى: الغرض إثبات وجوب وجوده تعالى، و نفي إمكان غيره، و هو لا- يثبت بكلمه «لا- اله الا الله». و هذا الإشكال نشأ من جعل لفظ «لا» لنفى الجنس ليحتاج إلى الخبر، حيث انه من النواسخ الداخلة على المبتدأ و الخبر.

(٢). متعلق ب «الإشكال» و تقريب له.

(٣). أى: لكلمه التوحيد.

(-). جعلت هذه الدعوى فى العبارة التى نقلناها عن التقريرات بمكان من السخافه.

ص: ٤٣٠

أما على الأول (١)، فانه «-» حينئذ لا- دلالة لها إلا على إثبات إمكان وجوده تبارك و تعالى، لا وجوده. و أما على الثاني (٢)، فلأنها و ان دلت على وجوده تعالى، الا أنه لا دلالة لها (٣) على عدم إمكان اله آخر» مندفع (٤)

(١). و هو كون الخبر المقدر لفظ «ممکن»، و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ على الأول لا تدل كلمه الإخلاص... إلخ».

(٢). و هو كون الخبر المقدر لفظ «موجود»، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و على الثاني لا تدل كلمه الإخلاص... إلخ».

(٣). أى: لكلمه الإخلاص، و ضمير «أنه» للشأن. و وجه عدم الدلالة: أن العقد السلبي - و هو المستثنى منه - يدل على عدم وجود طبيعه الإله و منها الواجب الوجود تبارك و تعالى، و العقد الإيجابي - و هو المستثنى - يدل على وجود فرد منها و هو الله تعالى، و شىء من العقدين لا يدل على امتناع غيره سبحانه، و امتناع غيره هو المعتبر فى التوحيد.

(٤). خبر «و الإشكال» و دفع له، و حاصله: أن المراد ب «الإله» المستثنى منه هو واجب الوجود، يعنى: أنه لا واجب وجود موجود الا- الله تعالى، و من المعلوم أن نفى طبيعه واجب الوجود، و إثبات فرد منها - و هو الله جل و علا- يدل على عدم إمكان واجب سواه، إذ لو كان ممكناً لوجد قطعاً، ضروره أن المراد بواجب الوجود ما وجب بذاته من دون أن يكون لوجوده حاله منتظره، و سبق استعداد، و ماده. ففرض إمكانه مساوق لوجوده، لكون وجوده واجباً حسب الفرض، و المفروض انتفاء وجوبه إلا فى فرد واحد.

(-). الصواب أن يقال: «فلأنها» كعدله، و هو «و أما على الثاني فلأنها».

ص: ٤٣١

بأن المراد من الإله هو واجب الوجود «-».....

(-). هذا الجواب و ان كان مثبتاً للتوحيد، لدلالته على انحصار واجب الوجود في الله تبارك و تعالى، لكنه لم يثبت استعمال الإله وضعاً و لا- مجازاً في ذلك، فان «اله يأله» من باب «منع يمنع» أو من باب «تعب يتعب» بمعنى عبد عباده، و «تأله» تعبد، و الإله المعبود، و هو الله تعالى، كما في مجمع البحرين، و لم نظفر باستعمال الإله في واجب الوجود. فجعله بهذا؛ رر لله للمعنى مما لا يساعده اللغه، و لا العرف، فلا يصار إليه، هذا.

مضافاً إلى عدم معرفه هؤلاء الجهال الذين تكلموا بكلمه الإخلاص بمعنى واجب الوجود.

الا- أن يقال: بكفايه المعرفه الإجماليه بمعنى واجب الوجود و لو بأن يعتقدوا بأنه لا- بد أن يكون للمعبود مزيه يمتاز بها عن العابد.

بل يمكن أن يقال: بعدم موجب لجعل الإله بمعنى واجب الوجود و لو فرض صحه استعماله فيه، و ذلك لأن هذه الكلمه وردت في مقام الرد على المشركين، و نفى ما اعتقدوه من استحقاق العباده للصنم، من دون اعتقادهم بكونه واجب الوجود حتى تكون كلمه التوحيد رداً عليهم بانحصار واجب الوجود فيه سبحانه و تعالى. بل المقام يقتضى الرد عليهم بأن المستحق للعباده هو الله تعالى فقط.

فالمتحصل: أن جعل الإله بمعنى واجب الوجود مع عدم معهوديه ذلك في المحاورات مما لا داعى إليه. و عدم اقتضاء كلمه الإخلاص نفى إمكان ما سواه تعالى غير قادح في مقابل اعتقاد المشركين، إذ المفروض كفايه الاعتقاد بانحصار المعبود بالحق فيه سبحانه و تعالى في صدر الإسلام في إسلام القائل بكلمه «لا اله الا الله» كما صرح به جماعه على ما في التقريرات.

ص: ٤٣٢

..... ويمكن أن يقال: بعدم الحاجة إلى تقدير خبر من «موجود» أو «ممكن» حتى يلزم الإشكال المتقدم على كلا تقديري كون الخبر لفظ «ممكن» أو «موجود» بعد فرض صحه إرادته واجب الوجود من لفظ «اله»، لإمكان استفاده نفى إمكان اله آخر، وانحصار واجب الوجود فيه تعالى بكون كلمه «لا» للنفي البسيط، نظير «لا أهل و لا مال» و «لا ضرر» بناء على كونه عنواناً للحكم - على التقريب المقرر فى محله -، فانه لا حاجه حينئذ إلى الخبر كما عليه التميميون، إذ النفي على هذا كناية عن العدم المحمولى، فمعنى «لا اله» لا واجب، فالإله - أى الواجب - معدوم الا الله تعالى، و من المعلوم أن نفى الطبيعه و إثبات فرد واحد منها يفيد انحصار الواجب فيه عز اسمه.

ولا- إشكال فى أن العدم كما يكون رابطاً بين شيئين، كقولك: «ليس الأسد مأكول اللحم» كذلك يكون محمولا كقولك: «السلطان العادل معدوم»، و العدم المستفاد من كلمه «لا» النافيه - على مسلك التميميين - عدم محمولى، فلا يحتاج إلى تقدير خبر، لتماميه الكلام بدونه.

و هذا الوجه وجيه، لكنه يتوقف على ثبوت أمرين: أحدهما: كون المراد بالإله واجب الوجود، و الآخر: كون «لا» اسميه، و هى غير ثابتة، لاعتراف غير واحد بعدم الظفر بمن صرح بورود «لا» اسميه. كما أن الأول أيضا غير ثابت.

و الأولى كما قيل و أشير إليه: «أن كلمه الإخلاص فى صدر الإسلام لم يرد منها الا التوحيد فى العباده، لا فى أصل الألوهيه، ضروره أنه كان ثابتاً عندهم قبل الإسلام أيضا، كما يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عنهم: (ما نعبدهم الا ليقربونا إلى الله زلفى).

و نفى ثبوته و وجوده فى الخارج (١)، و إبتات (٢) فرد منه فىه (٣) - و هو اللّٰه تعالى - ىدل بالملازمه البینه على امتناع تحققه (٤) فى ضمن غيره تبارك و تعالى، ضروره (٥) أنه لو لم يكن ممتنعاً لوجد، لكونه من أفراد الواجب.

ثم ان الظاهر (٦) أن دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى

(١). كما هو قضيه عقدها السلبى، و قوله: «و وجوده» ناظر إلى كون الخبر «موجود».

(٢). معطوف على «نفى» و هذا الإبتات مقتضى العقد الإيجابى.

(٣). أى: فى الخارج، و ضمير «منه» راجع إلى واجب الوجود.

(٤). أى: تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره تبارك و تعالى، فان نفى طبيعه واجب الوجود فى الخارج و إبتات فرد واحد منها - و هو اللّٰه عز و جل فى الخارج ىدل بلا وساطه شىء على امتناع تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره تعالى شأنه، و هذه هى الملازمه البینه.

(٥). هذا تقريب الدلالة على امتناع تحقق واجب الوجود فى ضمن غيره سبحانه و تعالى، و حاصله: أن تحقق الواجب فى ضمن غيره جلت عظمته لو كان ممكناً لزم وجوده، لكونه من أفراد واجب الوجود.

(٦). غرضه بيان الخلاف فى أن انتفاء حكم المستثنى منه عن المستثنى هل هو بالدلالة المنطوقيه أم المفهوميه؟ نسب ثانيهما إلى المشهور، و هو مختار المصنف «قده»، بتقريب: أن أداه الاستثناء تضيق دائره موضوع سنخ الحكم المتعلق بالمستثنى منه، و لازم هذا التضيق انتفاء سنخ الحكم عن المستثنى، و هذا هو المفهوم، فليس مفاد أداه الاستثناء نفى حكم المستثنى منه عن المستثنى

ص: ٤٣٤

بالمفهوم «-» و أنه (١) لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه التى (٢) دلت عليها الجملة الاستثنائية. نعم (٣) لو كانت الدلالة فى طرفه بنفس الاستثناء لا- بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو (٤) ليس ببعيد، حتى تكون الدلالة بالمنطوق، بل الجملة الاستثنائية تدل على خصوصيه مستتبعه للمفهوم.

(١). معطوف على «المفهوم» يعنى: و بأن الحكم فى طرف المستثنى لازم خصوصيه الحكم فى جانب المستثنى منه، فضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٢). أى: الخصوصيه التى دلت عليه الجملة الاستثنائية، و المراد بالخصوصيه هى التى تستتبع انتفاء سنخ حكم المستثنى منه عن المستثنى.

(٣). استدراك على قوله: «ثم ان الظاهر»، و حاصله: أنه يمكن أن تكون دلالة الاستثناء على الحكم فى طرف المستثنى بالمنطوق، لا المفهوم، بأن يكون الدال عليه نفس أداه الاستثناء، لا الجملة المشتمله عليها. و ضمير «طرفه» راجع إلى المستثنى.

(٤). أى: كون الدلالة على الحكم فى المستثنى بالمنطوق غير بعيد، بل قيل بتعيينه.

(-). يمكن أن يفصل بين ما إذا كانت كلمه «الا» حرفاً، و بين ما إذا كانت متضمنه لمعنى الفعل و هو «أستثنى»، فعلى الأول تكون الدلالة بالمفهوم، لأن كلمه «الا» حرف قد استعملت آله للغير، و معناها هى الخصوصيه الموجوده فى المعانى الاسمييه المستتبعه للمفهوم، فيصدق عليه حد المفهوم. و على الثانى تكون الدلالة بالمنطوق، لأن الدال على نفي الحكم عن المستثنى هو ذلك الفعل حقيقه، لا الأداة القائم مقامه.

ص: ٤٣٥

و ان كان تعيين ذلك (١) لا يكاد يفيد «-» .

و مما يدل على الحصر و الاختصاص «انما» (٢) و ذلك لتصريح

(١). أى: كون الدلالة على الحكم فى طرف المستثنى بالمنطوق أو المفهوم لا يجدى و لا يثمر فى مقام التعارض، لكون الدلالة على كلا التقديرين قويه من دون رجحان أحدهما على الآخر.

سائر الأدوات الداله على الحصر

(٢). فان كلمه «انما» كقوله تعالى شأنه: (انما الصدقات للفقراء) و (انما الخمر و الميسر و الأنصاب و الأزلام رجس من عمل الشيطان) تدل على الحصر و نفى استحقاق الصدقات عن غير الفقراء، و أن مستحقيها هم الفقراء فقط، دون غيرهم. و كذا الخمر و الميسر و الأنصاب، فانها من عمل الشيطان دون غيره.

(-). لعدم أثر شرعى يترتب على عنوان «المنطوق» أو «المفهوم» حتى نحتاج إلى تعيين موضوعه. نعم يثمر هذا النزاع فى باب التعارض، كما لو قال: «أكرم العلماء الا زيدا» ثم ورد «لا تكرم زيدا» بناء على أضعفيه الدلالة المفهوميه من المنطوقيه، فانه يقدم المنطوق حينئذ على المفهوم، للأقوائيه، و يخرجان عن التعارض موضوعاً، للزوم حمل الظاهر على الأظهر عرفاً، بخلاف ما إذا لم يكن بينهما أظهريه، و كانت الداللتان متساويتين فى الظهور، إذ لا- بد حينئذ من معاملة التعارض بينهما، و لما كانت أظهريه الدلالة المنطوقيه من المفهوميه عند المصنف غير ثابتة، فلذا لم يتعرض لها، و حكم بعدم فائده فى كون دلالته على انتفاء الحكم بالمنطوق أو المفهوم.

ص: ٤٣٦

أهل اللغة (١) بذلك (٢)، و تبادره (٣) منها قطعاً عند أهل العرف و المحاوره.

و دعوى (٤) أن الإنصاف أنه لا- سبيل لنا إلى ذلك (٥)، فان (٦) موارد استعمال هذه اللفظه مختلفه، و لا- يعلم (٧) بما هو مرادف لها في عرفنا

(١). هذا أول وجهين استدل بهما المصنف على إفاده كلمه «انما» للحصر.

و حاصله: تصريح أهل اللغة بإفادتها للحصر، و كذا ذكر علماء المعانى و البيان أنه يفيد القصر، قال فى المطول: «و منها - أى و من طرق القصر - انما، كقولك فى قصره افراداً: انما زيد كاتب، و قلباً: انما زيد قائم، و فى قصرها افراداً و قلباً: انما زيد قائم».

(٢). أى: بدلاله كلمه «انما» على الحصر، و أنها تدل على حكمين إيجابى و سلبى.

(٣). أى: و تبادر الحصر من كلمه «انما» قطعاً عند أبناء المحاوره. و هذا ثانى الوجهين اللذين استدل بهما على إفاده كلمه «انما» للحصر، و من المعلوم أن كلا من تنصيب الواضع و التبادر دليل على الوضع.

(٤). هذه الدعوى من صاحب التقريرات، و حاصلها: منع التبادر المزبور بتقريب: أن موارد استعمال «انما» فى العرف السابق مختلفه، حيث انها قد استعملت فيه فى الحصر و غيره، و لم يظهر غلبه استعمالها فى الحصر حتى تصح دعوى تبادر الحصر منها كى يكون دليلاً على الوضع.

(٥). أى: التبادر، و ضمير «انه» للشأن.

(٦). تعليل لعدم السبيل إلى دعوى تبادر الحصر، و قد اتضح بقولنا: «بتقريب أن موارد... إلخ».

(٧). غرضه تثبيت دعوى عدم السبيل إلى التبادر المزبور من كلمه «انما».

حتى يستكشف منها ما هو المتبادر منها (١) غير مسموعه (٢)، فان السبيل إلى التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا، فان الانسباق «-» إلى أذهان أهل العرف أيضا (٣) سبيل.

و ربما يعد مما دل على الحصر كلمه «بل» الإضرايه، و التحقيق: بيان: أن استعمالها في العرف السابق مختلف، لاستعمالها في الحصر و غيره، و لم تستعمل أيضا في عرفنا اليوم ليرجع إليه في تشخيص معناها من الحصر و عدمه، و كذا لم يعلم بما يرادفها في عرفنا الحاضر حتى يرجع إليه في تشخيص معناه، إذ لم يعلم أن قولهم بالفارسيه: «اينست و جز اين نيست» مرادف لهذه الكلمه أولا. و عليه فلا سبيل إلى دعوى التبادر أصلا.

(١). أى: من كلمه «انما».

(٢). خبر «دعوى» و دفع لها، و حاصله: أن طريق التبادر لا ينحصر بالانسباق إلى أذهاننا أى العرف الخاص، بل الانسباق إلى أذهان العرف أيضا سبيل من السبل، فعدم الانسباق إلى أذهاننا لا يقدر في دعوى التبادر، فالحق أنه لا قصور في دعوى التبادر.

(٣). يعنى: كالانسباق إلى أذهاننا.

(-). ان أريد انسباق عرفنا الحاضر، فهو متفرع على استعمالها فيه، و هو منتف بالفرض. و ان أريد العرف السابق، فالمفروض أن استعمالها فيه مختلف، إذ قد استعملت فيه في الحصر و غيره، فانسباق الحصر إلى أذهان العرف السابق أيضا مفقود. فالحق أن يقال: ان إنكار استعمالها في عرفنا الحاضر، و تبادر الحصر منها فيه بلا وجه و جيه، فتدبر.

ص: ٤٣٨

أن الإضراب على أنحاء (١).

منها: ما كان لأجل أن المضرب عنه انما أتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها (٢) عنه إلى ما قصد بيانه، فلا دلالة له (٣) على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالمضرب إليه ابتداء (٤) كما لا يخفى.

و منها: ما كان لأجل التأكيد، فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئه

(١). ثلاثة: أحدها: أن يؤتى بها للتنبية على أن المضرب عنه قد أتى به غفله، كقوله: «جاء زيد بل عمرو» أو سبق لسانه به، كقوله: «اشترت داراً بل دكاناً» فالمضرب عنه حينئذ كالعدم، و كأنه لم يؤت به أصلاً. و هذا النحو لا يفيد الحصر، لأن المتكلم كأنه لم يتكلم، و لم يخبر من أول الأمر الا- بما أخبر به بعد كلمه «بل»، ففي المثالين المزبورين كأنه قال: «جاء عمرو»، و «اشترت دكاناً»، و من المعلوم أنهما من اللقب الذى لا مفهوم له، كما سيأتى.

(٢). أى: بل الإضرابي عن المضرب عنه إلى الشىء الذى قصد بيانه، و هو المضرب إليه، و ضمير «به» فى الموضعين راجع إلى المضرب عنه.

(٣). أى: لكلمه «بل» الإضرابي على الحصر أصلاً، و الأولى تأنيث الضمير.

(٤). يعنى: من دون سبق المضرب عنه و ذكره قبله.

ثانيها: أن يؤتى بكلمه «بل» للتأكيد، كقول الفقيه: «طهاره ماء الغساله مثلا مما اشتهر بين الأصحاب، بل قام عليها الإجماع» و المراد بالتأكيد المبالغه فيكون ذكر المضرب عنه توطئه و تمهيداً لبيان المضرب إليه من دون دلالتها على الحصر أصلاً، و قول المصنف: «و منها ما كان لأجل التأكيد» إشاره إلى هذا النحو.

ص: ٤٣٩

و التمهيد لذكر المضرب إليه، فلا دلالة له (١) عليه أيضا (٢).

و منها (٣): ما كان في مقام الردع و إبطال ما أثبت أولا، فيدل عليه (٤) (Z) و هو واضح.

(١). أى: لكلمه «بل»، و ضمير «عليه» راجع إلى الحصر، و الأولى تأنيث الضمير.

(٢). يعنى: كعدم دلالة كلمه «بل» فى النحو الأول على الحصر.

(٣). أى: و من أنحاء «بل» الإضراب. هذا ثالث الأنحاء، و حاصله: أن كلمه «بل» قد تستعمل فى مقام الردع و رفع اليد عما أثبتة أولا، كأن يقال:

«تقليد الأعلم أحوط بل واجب» و كقوله تعالى: (و قالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون)، و هذا النحو من أنحاء «بل» يدل على الحصر، لدلالته على نفى الحكم عن المضرب عنه، و إثبات حكم آخر له مع الانحصار كإثبات العبودية فقط فى الآيه الشريفه لمن اتخذه الرحمن بزعمهم ولداً له سبحانه و تعالى.

(٤). يعنى: فيدل «بل» على الحصر. لكن تعيين هذا النحو من الأنحاء الثلاثة محتاج إلى القرينه، إذ المفروض تعدد أنحاء الاستعمال. و تذكير الضمائر فى «كان، أثبت، يدل» انما هو باعتبار الموصول فى قوله: «ما كان». -

(Z). إذا كان بصدد الردع عنه ثبوتاً. أما إذا كان بصدده إثباتاً كما إذا كان مثلاً بصدد بيان أنه انما أثبتة أولاً بوجه لا يصح معه الإثبات اشتهاً منه، فلا دلالة على الحصر أيضا «-» فتأمل جيداً.

(-). لكونه من أول الأنحاء الثلاثة، فانه أتى به غفله، لأنه غفل عن إثباته بوجه صحيح.

ص: ٤٤٠

و مما يفيد الحصر - على ما قيل - تعريف المسند إليه باللام (١)

و التحقيق (٢) أنه لا يفيد (٣) الا فيما اقتضاه المقام (٤)، لأن (٥) الأصل

(١). كقوله: «الإنسان زيد» أو «الرجل زيد» أو «العالم زيد»، فان المتبادر من هذا التركيب - على ما قيل - هو حصر الموضوع على المحمول.

(٢). توضيحه: أن مجرد تعريف المسند إليه باللام لا يفيد الحصر، لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرينه العامه عليه، فلا بد في دلالتة على الحصر من قيام قرينه خاصه عليه.

(٣). الضمير راجع إلى الحصر، و ضمير «أنه» راجع إلى التعريف باللام.

(٤). يعنى: قرينه المقام كـ «الحمد لله»، فان القرينه المقاميه - و هى كون الحمد وارداً فى مقام الشكر على نعمه و آلائه - تقتضى انحصار جنس الحمد به جل و علا. و حاصل ما أفاده فى التحقيق من عدم إفاده تعريف المسند إليه باللام للحصر هو: أن هذه الإفاده اما من ناحيه اللام، و اما من ناحيه الحمل، و شىء منهما لا يفيد الحصر. أما الأول، فلان الأصل فى اللام أن يكون لتعريف الجنس، و من المعلوم أن الجنس بنفسه لا يفيد الحصر الا - أن يقوم دليل على كونه بنحو الإطلاق حتى يكون الجنس المطلق منحصراً فى فرد، كانحصار جنس العالم المطلق فى زيد فى مثال «العالم زيد».

و أما الثانى، فلان الأصل فى القضايا كون الحمل فيها شائعاً، و من المعلوم أن ملاكه هو التغاير المفهومى و الاتحاد الوجودى، و ذلك لا يقتضى الحصر أصلاً فقولنا: «الإنسان زيد» حمل متعارف، لتغاير مفهوميهما و اتحادهما وجوداً، و لا يفيد الحصر قطعاً، إذ لا يمنع هذا الاتحاد عن اتحاد الإنسان مع غير زيد من سائر أفرادة أيضاً.

(٥). تعليل لقوله: «لا يفيد» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و حاصل ما أفاده... إلخ».

ص: ٤٤١

فى اللام أن تكون لتعريف الجنس، كما أن الأصل فى الحمل فى القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذى ملاكه مجرد الاتحاد فى الوجود، فانه (١) الشائع فيها، لا الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد بحسب المفهوم (٢) كما لا يخفى. و حمل شىء على جنس و ماهيه كذلك (٣) لا يقتضى اختصاص تلك الماهيه به، و حصرها عليه (٤). نعم (٥)

(١). أى: الحمل المتعارف هو الشائع فى القضايا المتعارفه.

(٢). ك «الإنسان حيوان ناطق» و نحوه من حمل الحد التام على المحدود فان الحمل الذاتى يفيد الحصر كما لا يخفى.

(٣). أى: حملا- متعارفاً، كقولك: «الإنسان زيد»، فان مجرد حمل شىء على ماهيه لا يوجب انحصار تلك الماهيه فى ذلك الشىء، بعد ما عرفت من كون الأصل فى الحمل هو الشائع الذى لا- يفيد الحصر، لا- الحمل الذاتى الذى ملاكه الاتحاد المفهومى المفيد للحصر.

و الحاصل: أنه لا سبيل إلى استفاده الحصر لا من نفس اللام، لما مر آنفاً من أن الأصل فيه الجنس، و هو مع الغض عن القرينه لا يفيد الحصر. و لا من الحمل، لما مر أيضا من أن الأصل فيه هو الشائع الذى لا يفيد الحصر.

(٤). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى شىء، و ضمير «حصرها» إلى الماهيه.

(٥). استدراك على قوله: «و التحقيق أنه لا يفيد». و حاصل الاستدراك:

أن تعريف المسند إليه انما يفيد الحصر فى ثلاثه موارد:

الأول: أن تقوم قرينه على كون اللام للاستغراق، فيكون قولنا: «الإنسان زيد» بمنزله أن يقال: كل فرد من أفراد الإنسان زيد، فليس للإنسان فرد غير زيد.

ص: ٤٤٢

لو قامت قرينه على أن اللام للاستغراق، أو أن مدخوله أخذ بنحو الإرسال و الإطلاق (١)، أو على أن الحمل عليه كان ذاتياً (٢) لا قيد حصر مدخوله (٣) على محموله (٤) و اختصاصه (٥) به.

الثانى: أن تقوم قرينه على كون مدخول اللام هى الطبيعه المرسله، لا المهمله فلا يكون للإنسان فى المثال المذكور وجود غير وجود زيد.

الثالث: أن تقوم قرينه على كون الحمل ذاتياً، فيدل المسند إليه المعرف بلام التعريف على الحصر، فمع الغض عن القرينه لا يدل بنفسه على الحصر.

(١). الفرق بينهما هو الفرق بين المطلق و العام، فان الخصوصيات المقومه للافراد غير ملحوظه فى المطلق، و ملحوظه فى العام.

(٢). هذا هو المورد الثالث، و قوله: «أخذ بنحو الإرسال» إشاره إلى المورد الثانى، و قوله: «نعم لو قامت... إلخ» إشاره إلى المورد الأول و ضمير «عليه» راجع إلى الجنس.

(٣). أى: مدخول اللام و هو المسند إليه. فالمتحصل مما أفاده المصنف:

أن إفاده المسند إليه المعرف باللام للحصر تتوقف على قرينه خاصه داله على كون اللام للاستغراق، أو كون مدخوله الطبيعه المطلقه، أو كون الحمل أولياً ذاتياً، فمجرد التعريف باللام لا يقتضى الحصر.

(٤). أى: محمول المسند إليه.

(٥). معطوف على «حصر» و مفسر له، يعنى: لا قيد حصر مدخول اللام - و هو المسند إليه - فى محموله، و اختصاص ذلك المدخول بالمحمول، نحو «القائم زيد»، فالقائم فى المثال منحصر فى زيد، فليس غيره قائماً، فضمير «به» راجع إلى المحمول.

ص: ٤٤٣

و قد انقدح بذلك (١) الخلل فى كثير من كلمات الاعلام فى المقام، و ما وقع منهم من النقض و الإبرام (٢)، و لا نطيل بذكرها، فانه بلا طائل، كما يظهر للمتأمل «-» فتأمل جيداً.

فصل

لا دلالة للقب (٣) «-»

(١). أى: بما ذكر من عدم دلالة اللام، و لا الحمل على الحصر، لكون الأصل فى الأول أن يكون لتعريف الجنس، و فى الثانى أن يكون شائعاً، قد ظهر الخلل فى كثير من كلمات الاعلام، حيث انهم أطالوا الكلام فى ذلك، و استدل القائلون منهم بالحصر بالوضع الأفرادى، و بالحمل، و قد عرفت مناقشه المصنف فى كليهما.

(٢). ان شئت الوقوف على ذلك فراجع التقريرات.

مفهوم اللقب و العدد

(٣). ليس المراد به اللقب الاصطلاحى المشعر بالمدح أو الذم، بل مطلق

(-). لا- يظهر للمتأمل الا- أن البحث مع الطائل، إذ الفائدة اما علميه و اما عمليه، و ثبوت الأولى واضح. و أما الثانيه، فيمكن أن يكون لقوله: «الإسلام شهاده أن لا اله الا الله و أن محمداً صلى الله عليه و آله رسول الله» أثر عملى، لدلالته حينئذ على عدم دخل شىء فى الإسلام غير الشهادتين. بخلاف ما إذا لم يدل على الحصر، لعدم المنافاه بين دخل الشهادتين و غيرهما فى الإسلام.

ثم ان اتفاق البيانين، و بناء العرف كافيان فى إثبات المفهوم للمسند إليه المعرف باللام، و الأصلان اللذان ذكرهما المصنف فى اللام و الحمل محكومان بالإجماع و البناء المزبورين.

(--). الظاهر أن اللقب فى مقابل الوصف و الشرط و الزمان و العدد.

ص: ٤٤٤

.....التعبير عن الشيء سواء كان اسماً كـ «زيد قائم»، أم كنيه كقولك: «أبو ذر و ابن أبي عمير ثقتان»، أم لقباً كـ «السكونى ضعيف» من غير فرق بين كونه ركناً فى الكلام من المبتدأ، كالأمثله المتقدمه، و الفاعل كقوله: «قام زيد»، و الخبر كقوله: «عندى درهم»، و بين عدم كونه ركناً كقوله: «أكرمت زيدا».

و كيف كان، فقد أفاد المصنف «قده» أنه لا مفهوم للقب، لأن الحكم الثابت له شخصى، و انتفاؤه بانتفاء اللقب عقلى، كالعرض المتقوم بمحلّه، فان انتفاء بانتفاء محلّه عقلى، و المناط فى المفهوم أن يكون الثابت فى المنطوق سنخ الحكم، حتى يكون انتفاؤه من باب المفهوم، و حيث لا دلالة للقب على المفهوم، فلا يدل «زيد قائم» على نفي القيام عن عمرو، و لا على نفي القعود عن زيد. و بعبارة أخرى: اللقب بما هو لقب يبحث فيه عن ثبوت المفهوم له و عدمه، فلو كان زماناً كقوله: «يوم الجمعة مبارك أو عيد» مثلاً صح النزاع فى ثبوت المفهوم و عدمه، و ان بنينا على عدم المفهوم للزمان، و قد خالف فيهما جماعه، أما فى اللقب، ففى التقريرات ما حاصله: «ذهب الدقاق و الصيرفى و أصحاب أحمد إلى ثبوت المفهوم فيه مستدلين له بلزوم العراء عن الفائدة لولا- المفهوم، و بأن قول القائل - لا أنا بزاني و لا أختى زانيه - رمى للمخاطب و لأخته بالزنى، و لذلك أوجبوا عليه الحد أى حد القذف. و فى كليهما ما لا يخفى، إذ فى الأول عدم انحصار الفائدة فى المفهوم، و فى الثانى أن دلالة تكون بقرينه المقام».

و أما فى العدد، فقد نسب إلى جماعه دلالة على المفهوم، محتجين على ذلك بوجوه ضعيفه لا يهمننا ذكرها. نعم إذا ثبت كون العدد فى مقام التحديد بالنسبه إلى الطرفين كان دالاً على المفهوم، كالتسييحات فى صلاه جعفر (عليه السلام).

و لا للعدد (١) على المفهوم، و انتفاء سنخ الحكم عن غير موردهما (٢) أصلاً، و قد عرفت أن انتفاء شخسه ليس بمفهوم (٣)، كما (٤)

(١). المراد به ما يعم الواحد، و ان قيل: انه ليس من العدد بناء على تفسيره بكونه نصف مجموع حاشيته. و عليه، فإذا قال: «أكرم واحداً» لا يدل ذلك على عدم وجوب إكرام غيره.

(٢). أى: اللقب و العدد، و قوله: «و انتفاء» معطوف على المفهوم و مفسر له.

(٣). لما مر فى أول المفاهيم من: أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم لا شخسه.

(٤). يعنى: كما أن دلالة العدد على عدم جواز الاقتصار على ما دونه ليست من مفهوم العدد، بل من جهة عدم كونه ذلك الموضوع المقيد بعدد خاص، فدلاله قوله: «صم ستين يوماً أو أطعم ستين مسكيناً» على عدم جواز الاقتصار على ما دون الستين انما هى لأجل عدم كونه مأموراً به، و هذه الدلالة منطوقيه لا مفهوميه، فلا يتوهم من هذه الدلالة أن للعدد مفهوماً. هذا بالنسبة إلى النقيصه.

و أما بالإضافه إلى الزيادة، فان كان العدد فى مقام التحديد بالنسبه إلى كلا طرفى الزيادة و النقيصه، كانت الزيادة كالنقيصه قاده، لعدم كونها مأموراً بها فزياده التسيحات فى صلاه جعفر (عليه السلام) كقصاصها قاده.

و الحاصل: أن التحديد على أقسام ثلاثه: أحدها: أن يكون ناظراً إلى طرفى الزيادة و النقيصه معاً، كتسييح الزهراء عليها الصلاه و السلام، و تسيحات صلاه جعفر (عليه السلام)، و قد عرفت قدح كل من الزيادة و النقيصه فيه.

ثانيها: أن يكون ملحوظاً بالنسبه إلى الأقل فقط، كالعشره فى الإقامه للمسافر و الثلاثه فى الحيض، و غيرهما من التحديدات الناظره إلى الطرف الأقل، مع عدم لحاظها بشرط لا بالإضافه إلى الزيادة، فلا يقدر الزيادة فى هذا القسم على العدد المقرر، لأنه تحديد فى ناحيه الأقل دون الأكثر.

ص: ٤٤٤

أن قضيه التقييد بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار على ما دونه (١)، لأنه (٢) ليس بذاك الخاص والمقيد. و أما الزيادة فكالنقيصه إذا كان التقييد به (٣) للتحديد بالإضافة إلى كلا طرفيه (٤). نعم (٥) لو كان لمجرد التحديد بالنظر إلى طرفه الأقل لما كان في الزيادة ضير أصلاً، بل ربما كان فيها (٦)

ثالثها: أن يكون ناظراً إلى طرف الأكثر فقط، بحيث يكون العدد بالنسبه إلى الزيادة بشرط لا، كتحديد الحيض في طرف الكثره بالعشره، فلا مانع من كونه أقل منها، كأن يكون تسعه أو ثمانية مثلاً إلى أن ينتهي إلى ثلاثه أيام.

و المتبع في كل مورد من هذه الأقسام الثلاثه هو ظاهر الدليل.

(١). أى: ما دون العدد المأخوذ في الدليل.

(٢). أى: لأن ما دون ذلك العدد، و هذا تعليل لعدم كون الدلاله مفهوميه، و قد أوضحناه بقولنا: «بل من جهه عدم كونه ذلك المقيد».

(٣). أى: بالعدد، و قوله: «و أما الزيادة» إشاره إلى القسم الأول المأخوذ بشرط لا، فتمتنع الزيادة حينئذ، لكونها تفويتاً للشرط.

(٤). أى: طرفي العدد و هما الزيادة و النقيصه.

(٥). يعنى: قدح الزيادة يختص بما إذا كان التحديد بلحاظ الزيادة أيضاً.

و أما إذا كان بالنسبه إلى الطرف الأقل فقط، فلا ضير في الزيادة. و هذا إشاره إلى القسم الثانى.

(٦). أى: في الزيادة فضيله و زياده، كما إذا كانت من المستحبات النفسيه، كزياده الصلاه على محمد و آله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين على ألف مره في يوم الجمعة، و كذكر الركوع و السجود.

ص: ٤٤٧

فضيله و زياده، كما لا يخفى، و كيف كان (١) فليس عدم الاجتزاء (عدم الاجزاء) بغيره (٢) من جهة دلالته على المفهوم، بل
انما يكون (٣) لأجل عدم الموافقه مع ما أخذ (٤) فى المنطوق، كما هو معلوم.

المقصد الرابع فى العام و الخاصّ

فصل

قد عرف العام بتعاريف (٥)، و قد وقع من الاعلام فيها النقض

(١). يعنى: و التحديد بالعدد الذى تضمنه الدليل من أى قسم من الأقسام المتقدمه كان هذا العدد، لا يكون عدم الاجتزاء بغيره
من باب دلالة المفهوم عليه، بل من جهة عدم الموافقه لما أخذ فى المنطوق متعلقاً للحكم. و بعبارة أخرى:

عدم الاكتفاء بغير العدد المذكور فى الدليل ليس لأجل المفهوم، بل لعدم انطباق الموضوع المقيد عليه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «دلالته» راجعان إلى العدد.

(٣). أى: يكون عدم الاجتزاء.

(٤). يعنى: ما أخذ موضوعاً للحكم فى المنطوق، فعدم تعلق الحكم بغير ذلك العدد ليس لأجل المفهوم، بل لعدم انطباق
الموضوع لحكم المنطوق عليه.

العام و الخاصّ

تحديد العام

(٥). منها: ما عن الغزالي من «أنه اللفظ الواحد الدال من جهة واحده على شيئين فصاعداً».

ص: ٤٤٨

بعدم الاطراد (١) تاره و الانعكاس أخرى (٢) بما لا يليق بالمقام (٣) «-»

و منها: ما عن أبي الحسن البصرى من «أنه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له.

و منها: أنه ما دل على مسميات باعتبار أمر اشتركت فيه مطلقاً جزئيه أى دفعه لا بدلاً، كما فى المنكر.

و منها: ما عن المحقق فى المعارج من «أنه اللفظ الدال على اثنين فصاعداً من غير حصر».

و منها: ما عن العلامة فى النهايه من «أنه اللفظ الواحد المتبادل بالفعل لما هو صالح له بالقوه مع تعدد موارد».

و منها: ما عن شيخنا البهائى قدس سره من «أنه اللفظ الموضوع لاستغراق أجزائه أو جزئياته».

(١). لدخول المثنى و المجموع و أسماء العدد و العمومات المخصصه فى التعريف الثانى، و هو «اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له».

(٢). لخروج جمله من العمومات عن التعريف الثانى المذكور، كالنكره فى سياق النفى، و العموم المستفاد من القرينه كمقدمات الحكمه و غيرها. و من أراد الوقوف على ما يرد على التعريفات من الإشكال طرداً و عكساً فعليه مراجعه المطولات كالفصول.

(٣). و هو تعريف موضوع مسأله أصوليه، فان العام من موضوعات مسائل

(-). الأولى سوق العبارة بعد قوله: «أخرى» هكذا: «و لا وقع له، لأنها تعاريف لفظيه» حتى يلائم التعليل - و هو «فانها» - المعلن أعنى عدم الواقع للإشكالات الطرديه و العكسيه، و هذا واضح جداً.

ص: ٤٤٩

فانها (١) علم الأصول، لا نفس مسائله، فتعريفه يكون من المبادئ التصوريه لعلم الأصول دون مسائله، و حجيه ظهوره في العموم تكون من مسائل علم الأصول، و حيث كان تعريف الموضوع - كالعالم في المقام - من المبادئ التصوريه، فالنقض و الإبرام فيه لا يناسب الأصولي.

(١). يعنى: فان تلك التعاريف تعاريف لفظيه. و هذا تعليل لعدم وقع للإشكالات الطرديه و العكسيه، و حاصله: أنه لو كانت تلك التعريفات حقيقيه كانت الإشكالات في محلها، لكنها لفظيه لا- يراد بها الا- تعريف الشئ في الجملة، كتعريف و أما استفاده هذا المطلب من عبارته المتن فلا تخلو من الإشكال، لأنه ان أريد بقوله: «بالمقام» تعريف موضوع المسأله الأصوليه - كما هو الظاهر - فلا بد أن يعلل عدم اللياقه بالمقام بأن تعريف العام داخل في المبادئ، فلا وجه لتعرضه في المسائل فضلا عن إيراد الإشكال الطردى و العكسى عليه.

و ان أريد به المسأله الأصوليه، فلا يرتبط به التعليل و هو قوله: «فانها» أيضا، بل لا بد أن يعلل بعدم المناسبه للنقض الطردى و العكسى في التعريف بعد عدم كون المعرف - بالفتح - من المسائل الأصوليه.

و ان أريد به التعريف اللفظى، ففيه أولاً: أنه غير مذكور لا- صريحاً و لا- حكماً. و ثانياً: أن لازمه اتحاد التعليل و المعلل، لأنه بمنزله أن يقال: «ان النقص بعدم الاطراد و الانعكاس لا- يناسب التعريف اللفظى، لأن التعريف لفظى» بل يناسب أن يعلل بأن التعريف اللفظى ليس جامعاً و مانعاً، حتى يرد عليه شئ من الإشكالات الطرديه و العكسيه، فتأمل في عبارته حقه.

ص: ٤٥٠

تعريف لفظيه «-» تقع في جواب السؤال عنه (١) بما الشارحه، لا واقعه (٢) سعدانه ب «أنها نبت». و عليه، فلا مسرح للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد و الانعكاس أصلاً، لعدم كونها حدوداً حقيقيه.

(١). أى: عن العام، و المراد ب «ما» الشارحه - على ما قيل -: ما يقصد به بيان مفهوم اللفظ، كالسؤال عن معنى سعدانه بقوله: «ما سعدانه»، ف «ما» الشارحه متأخره رتبه عن «هل» البسيطة التى يسأل بها عن كون اللفظ موضوعاً و بعد العلم بوضعه يسأل عن المعنى الموضوع له ب «ما» الشارحه، و بعد العلم به يسأل عن حقيقه ذلك المعنى و ماهيته ب «ما» الحقيقيه. و على هذا، فالتعريف اللفظى - كما عن بعض أهل المعقول - مرادف لشرح الاسم، و مساوق لمطلب «ما» الشارحه، كما عليه المصنف أيضاً فى المقام و غيره.

(٢). يعنى: لا- تقع التعاريف اللفظيه فى جواب السؤال بما الحقيقيه، إذ المفروض مغايره مطلب ما الشارحه لما الحقيقيه، و الأولى إسقاط كلمه «واقعه» لعدم الحاجه إليها، حيث ان الكلام يكون هكذا: «فانها تعاريف لفظيه تقع فى جواب السؤال بما الشارحه، لا فى جواب السؤال بما الحقيقيه التى يطلب بها تعقل الماهيه بعد التصديق بوجودها». و ضمير «عنه» راجع إلى العام.

(-). لا- يخفى أن ظاهر التحديد فى كل مقام هو كونه تحديداً حقيقياً للمحدود، و على هذا الظاهر يعتمد المستشكلون على الحدود بالنقض عليها طرداً و عكساً، فحمل التعريفات على اللفظيه، و دفع الإشكالات الواردة على الحدود بذلك بعيد جداً.

ثم انه قد تكرر من المصنف (قده) حمل التعريفات على اللفظيه، و قد تعرضنا سابقاً لعدم كون التعريف اللفظى مساوفاً لما يقع فى جواب «ما» الشارحه، فلاحظ.

ص: ٤٥١

فى جواب السؤال عنه بما الحقيقىه، كيف (١) و كان المعنى المركزوز منه فى الأذهان أوضح مما عرف به (٢) مفهوماً و مصداقاً، و لذا (٣)

(١). غرضه إثبات ما ادعاه من كون التعريفات المذكوره فى كتب القوم لفظيه. توضيحه: أنه كيف تكون تلك التعريفات حقيقيه لا لفظيه، و الحال أن المعنى المركزوز من العام فى الأذهان أوضح من تلك التعريفات، و هذه الأوضحيه تمنع عن كونها حقيقيه، إذ لو كانت حقيقيه لزم كونها أجلى من المعرف - بالفتح - و الأمر هنا بالعكس، فان المعرف - أعنى ما فى الذهن - أجلى من المعرف - بالكسر - أعنى هذه التعريفات، و لو لم يكن الأمر بالعكس لم يكن للإشكال عليها طرداً و عكساً مجال.

و بالجملة: وضوح معنى العام، و ارتكازه فى الأذهان يكشف عن عدم كون تلك التعريفات له حقيقه، بل يدل على كونها لفظيه، إذ لا- يعتبر فى التعريف اللفظى ما يعتبر فى الحقيقى من الأجلائيه، بل يجوز مطلقاً و ان كان بأخفى، كما فى تلك التعريفات، إذ المفروض إخفائيتها من معنى العام المركزوز فى الأذهان، فلا بد أن تكون لفظيه، إذ لا مانع من كونها أخفى من المعرف، أو مساوياً له فى الخفاء و الظهور.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» فى قوله: «مما»، و المراد به التعريفات المذكوره فى كتب القوم، يعنى: أن المعنى المركزوز فى الأذهان أوضح من التعريفات التى عرف العام بها من حيث المفهوم - كالأستيعاب -، و المصداق كألفاظ «الكل» و «الجميع» و «القاطبه».

(٣). أى: و لأجل كون معنى العام المركزوز فى الأذهان أوضح من تعريفات القوم له. و غرضه من هذه العبارة: إثبات كون معنى العموم واضحاً قبل التعريف و عدم توقف العلم به على تعريفاتهم له. توضيحه: أنهم جعلوا صدق ذلك المعنى

ص: ٤٥٢

يجعل صدق ذلك المعنى (١) على فرد «-» و عدم صدقه المقياس فى الإشكال عليها (٢) بعدم الاطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، و لا شبهه تعتريه من أحد.

و التعريف (٣) المركوز فى الأذهان و عدمه على شىء مقياساً للإشكال على تلك التعريفات بعدم الاطراد و الانعكاس، كالأشكال على تعريف الغزالي المزبور بخروج الجمع المضاف و الموصول عنه، لعدم كون شىء منها لفظاً واحداً، و حاصل الإشكال:

صدق معنى العام على هذه الأشياء، مع أن لازم التعريف المزبور خروجها عنه، فصدق معنى العام المركوز فى الأذهان عليها مقياساً للإشكال على هذا التعريف. و كذا الحال فى الإشكال على سائر التعاريف، و من المعلوم عدم صحه هذا المقياس الا بسبق العلم بمعنى العموم على تعريفاته، و إلا لزم الدور، لتوقف العلم بمعنى العموم على التعريف، و توقف التعريف على العلم به، لما عرفت من أن المقياس المزبور متوقف على العلم بمعنى العموم قبل التعريف.

و بالجملة: صحه هذا المقياس تشهد بسبق العلم بمعنى العام على تعريفه.

و استغنائه عنه، فلو عرف بشىء كان التعريف لفظياً، إذ لو كان حقيقياً كان أجلى لاعتبار كونه أجلى من المعرف. بخلاف التعريف اللفظى، إذ يجوز أن يكون أخفى أو مساوياً للمحدود فى الخفاء و الظهور. و عليك بمراجعه الفصول.

(١). أى: المعنى المركوز فى الأذهان، و ضمير «صدقه» راجع إلى المعنى.

(٢). الضمير راجع إلى «تعاريف».

(٣). الواو للحاليه، بعد أن أثبت وضوح معنى العام و استغنائه عن التعريف

(-). الأولى أن يقال: «شىء» بدل «فرد» إذ لا يطلق هذا اللفظ إلا بعد إحراز فرديته المتوقفه على صدق الكل على عليه، و المفروض عدم إحرازه بعد.

ص: ٤٥٣

لا بد أن يكون بالأجلى كما هو أوضح من أن يخفى، فالظاهر (1) أن الغرض من تعريفه انما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعاً
«-» أو هن تلك التعريفات بعدم كونها حقيقه، إذ لو كانت حقيقه لكانت أجلى، مع أن المعرف - بالفتح - فى المقام، و هو
المعنى المرتكز فى الأذهان أوضح من تلك المعرفات المذكوره، و إذاً فهى معرفات لفظيه، كما تقدم.

(1). لما أنكر التعريف الحقيقى - لاستغناء معنى العام عنه - أمكن أن يتوهم أنه لا داعى حينئذ إلى التعرض لتعريفه بالتعريفات
المذكوره فى كتب القوم، فدفع المصنف هذا التوهم بقوله: «فالظاهر» و حاصله: أن الغرض الداعى لهم إلى تعريف العام هو بيان
مفهوم جامع بين ما هو من أفراد العام قطعاً التى هى موضوعات لأحكام فى مثل قولهم: «إذا خصص العام فهل يكون حجه فى
الباقى أم لا»، أو «أن العام المخصص بالمجمل هل يصير مجملاً أم لا»، أو

(-). لو كان هذا هو الغرض الداعى إلى تعريف العام لفظياً لا حقيقياً حتى لا يقدر كونه أعم من المعرف - بالفتح -، فاللازم
أن لا يصدق على غير الافراد الموضوعه للأحكام، مع أن بعض التعاريف يصدق على ما ليس موضوعاً للأحكام. هذا مضافاً إلى
أن إنكار الأحكام لنفس العام، و إثباتها لمصاديقه فقط غير سديد، لأن بعض الأحكام يترتب على نفس العام، كالبحث عن أنه
هل للعام صيغه تخصه؟ أو أن العام حجه قبل الفحص أم لا؟ و غيرهما من المباحث المتعلقة بعنوان العام.

و إلى أن الإشاره إلى المصاديق، كما تحصل بالتعريف اللفظى المسمى بشرح الاسم، كذلك تحصل بالتعريف الحقيقى الشارح
للماهيه، و لا مرجح للأول على الثانى لو لم نقل برجحان الثانى عليه.

ص: ٤٥٤

بين ما (١) لا شبهه في أنها (٢) أفراد العام ليشار به (٣) إليه في مقام إثبات ما له من الأحكام (٤)، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم (٥) تعلق غرض به (٦) بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الأحكام من (٧) أفراد و مصاديقه، حيث (٨) «أن العام هل يقدم على المطلق عند التعارض أم لا» و نحوها من الأحكام ليشار بذلك الجامع إلى ما يقع موضوعاً لتلك الأحكام، لا بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم ترتب ثمره فقهيه و لا أصوليه على تعريف مفهومه.

و بالجملة: الغرض من تعريف العام بيان عنوان مشير إلى مصاديقه التي أخذت موضوعات لأحكام.

(١). المراد به الافراد، و ضمير «تعريفه» راجع إلى العام، و ضمير «هو» راجع إلى الغرض.

(٢). هذا الضمير راجع «ما» الموصول المراد به الافراد.

(٣). أى: بالمفهوم، و ضميرا «إليه، له» راجعان إلى «ما» في قوله: «ما لا شبهه».

(٤). بيان ل «ما» في قوله: «ما له» و ضميرا «حقيقته، ماهيته» راجعان إلى العام.

(٥). تعليل لقوله: «لا- بيان حقيقته»، و حاصل التعليل: أن الغرض لم يتعلق ببيان حقيقه العام، لعدم ترتب أثر عليها حتى يعرف بالتعريف الحقيقي.

(٦). أى: بما هو حقيقه العام.

(٧). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أفراد و مصاديقه» راجعان إلى العام.

(٨). تعليل لعدم تعلق غرض بما هو حقيقه العام، يعنى: حيث لا يكون العام بمفهومه... إلخ.

ص: ٤٥٥

لا يكون بمفهومه (بمفهوم) العام «-» محلاً لحكم من الأحكام «---» .

ثم ان الظاهر (١) «---»

أقسام العام

(١). غرضه: أن انقسام العام إلى الأقسام الثلاثة المعروفه - وهى الاستغراقى و المجموعى و البدلى - انما يكون باعتبار الحكم، لا بلحاظ نفس العام، نظير الوصف باعتبار المتعلق، وذلك لأن العام فى جميع الأقسام بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح لأن ينطبق عليه، و من المعلوم أن هذا المعنى موجود فى الثلاثة بوزان واحد من دون تفاوت فى نفسه. نعم يتفاوت

(-). الظاهر استدراكه، لكفايه قوله: «بمفهومه» فى الوفاء بالمقصود الذى هو: أن العام بنفسه و بعنوانه الموضوعى ليس محلاً للأحكام، بل محلها هى مصاديقه.

(--). قد عرفت فى التعليقه السابقه خلافه، و أن العام بعنوانه الموضوعى لا-المشيرى موضوع للأحكام، و البحث عن آثار مصاديقه انما يكون باعتبار مصادقيتها للعام، و ليس باعتبارها فى نفسها.

(---). بل الظاهر أن انقسام العام إلى هذه الأقسام الثلاثة انما هو قبل عروض الحكم عليه، إذ الكلى ان لم يلاحظ مرآتاً لافراده فهو العام المنطقى، و ان لوحظ مرآتاً لها، فان كان الملحوظ كل واحد منها بنحو الاستقلال كما هو كذلك واقعاً، إذ فرديه كل واحد من الافراد للكلى ليست منوطه بفرد آخر، فهو عام أصولى استغراقى، فالملاحظ هو المتكثرات بما هى متكثرات و مستقلات.

ص: ٤٥٦

..... ذلك باعتبار الحكم المتعلق به، إذ قد يلاحظ كل فرد موضوعاً مستقلاً للحكم كقوله: «أكرم كل عالم» إذا لوحظ كل فرد من هذا العام موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام، بحيث لا يرتبط فرد من أفراده بالآخر، فإذا أكرم بعض العلماء و لم يكرم الآخر فقد أطاع و عصى، لأن كل فرد من أفراده تحت حكم مستقل ثبوتاً و سقوطاً، و هذا القسم يسمى بالعام الاستغراقي.

و قد يلاحظ مجموع الافراد موضوعاً لحكم واحد، بحيث يكون كل واحد من الافراد جزءاً من الموضوع، و تحت حكم ضمنى يناط امثاله بالإتيان بجميع الافراد، فلو أتى بها الا واحداً لم يتحقق الامتثال، لكون الأحكام الضمنية متلازمه الثبوت و السقوط، و هذا القسم يسمى بالعام المجموعى، و هذان القسمان مشتركان فى ثبوت الحكم لجميع الافراد.

و قد يلاحظ واحد من الافراد على البدل موضوعاً للحكم، كما لو قال:

«أكرم عالماً» فانه يحصل الامتثال بإكرام واحد من العلماء، فالملاحظ هنا صرف الوجود من طبيعه العالم. بخلاف القسمين الأولين، فان الملحوظ فيهما جميع الافراد. و هذا القسم الثالث يسمى بالعام البدلى. و لازم العام الاستغراقي حصول الإطاعه بفعل واحد و العصيان بترك الآخر. و لازم العام المجموعى حصول الإطاعه بفعل الجميع، و العصيان بترك واحد. و لازم العام البدلى حصول الإطاعه بفعل واحد من الافراد، و العصيان بترك الجميع. و ان كان الملحوظ تلك المتكثرات لا بما هى متكثرات، بل بما؛ طط لله لله أنها واحده اعتباراً بحيث تكون الوحده ملحوظه معها، فهو عام مجموعى.

و ان كان الملحوظ واحداً من الافراد على البدل بحيث ينتقل النظر من فرد إلى

..... آخر، و يكون الملحوظ هذا أو ذاك إلى آخر الافراد، فهو عام بدلى. و من المعلوم أن لحاظ المفهوم مرآتاً للأفراد بأحد هذه الأنحاء لا يتوقف على لحاظ موضوعيته للحكم، كيف و الموضوع متقدم رتبه على الحكم، فيمكن بعد جعل الكلى مرآتاً لأفراده بأحد الأنحاء المزبوره أن يؤخذ موضوعاً للحكم، و يمكن أن لا يؤخذ كذلك، فليس انقسام العام إلى الأقسام المزبوره مترتباً على كيفية تعلق الأحكام به، كما لا يخفى.

و لا بأس بالتنبيه على أمور:

الأول: أن الأصل فى العموم إذا شك فى إرادته الاستغراقى و أخويه منه كونه بنحو الاستغراق، إذ لا يحتاج هو إلى مزيد من جعل المفهوم مرآتاً للحاظ الافراد، حيث انها متكثرات بالذات، و مستقلات فى نفس الأمر، و قضيه ذلك الاستيعاب. و هذا بخلاف المجموعى، لاحتياجه إلى اعتبار زائد و هو لحاظ قيد الوحده فى الافراد المتكثره بالذات. و بخلاف البدلى، لاحتياجه إلى اعتبار التردد بينها، و من المعلوم أنه كسابقه يحتاج إلى مزيد لحاظ و بيان.

الثانى: أن المحكى عن قدماء الأصوليين «أنهم كانوا يقصدون بالعام المجموعى كل مركب ذى أجزاء، و لذا كانوا يمثلون له بمثل الدار و نحوها».

الثالث: أن الخاص عند القوم لم يكن مقابلاً للعام حتى يكون بينهما تقابل و يختص لفظ به كاختصاص لفظ بالعام، و يسمى الأول بالخاص و الثانى بالعام.

بل كانوا يريدون بالعام العام غير المخصص، و بالخاص العام المخصص بوصف أو استثناء أو نحوهما». و لا بد من مراجعه كلماتهم فى هذين الأمرين.

ص: ٤٥٨

أن ما ذكر له من الأقسام من الاستغراقى و المجموعى و البدلى انما هو باختلاف كيفيه (Z) تعلق الأحكام به (1)، و الا فالعموم فى الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن «-» ينطبق عليه، غايه الأمر أن تعلق الحكم به (2) تاره (3) بنحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم. و أخرى (4) بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخل بإكرام واحد فى «أكرم كل فقيه» مثلاً لما امتثل أصلاً.

بخلاف الصورة الأولى (5)،

(1). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى العام.

(2). أى: بالعموم.

(3). هذا إشاره إلى العام الاستغراقى الذى تعرضنا له بقولنا: «إذ قد يلاحظ».

(4). هذا إشاره إلى العام المجموعى الذى تعرضنا له بقولنا: «و قد يلاحظ مجموع الافراد... إلخ».

(5). و هى العام الاستغراقى، لما مر من أن كل فرد موضوع مستقل للحكم.

(-). الظاهر أن الصواب دخول اللام على «ان». لأن «يصلح» لازم، و «أن ينطبق» مفعول له، فلا بد من تعديته بحرف الجر، فتكون العبارة بمنزله أن يقال: «و هو شمول المفهوم لجميع الافراد التى يصلح ذلك المفهوم لأن ينطبق عليها» فتأمل فى العبارة. -

(Z). ان قلت: كيف ذلك، و لكل واحد منها لفظ غير ما للآخر، مثل «أى رجل للبدلى، و «كل رجل للاستغراقى. قلت: نعم، و لكنه لا يقتضى أن تكون هذه الأقسام له و لو بملاحظه اختلاف كيفيه تعلق الأحكام، لعدم إمكان تطرق هذه الأقسام الا بهذه الملاحظه، فتأمل جيداً.

ص: ٤٥٩

فانه أطاع و عصى (١).

و ثالثه (٢) بنحو يكون كل واحد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم لقد أطاع و امتثل، كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل «-» .

و قد انقدح (٣)

(١). الإطاعه بالنسبه إلى الفرد الذى أتى به، و العصيان بالنسبه إلى ترك الفرد الآخر.

(٢). هذا إشاره إلى العام البدلى الذى تعرضنا له بقولنا: «و قد يلاحظ كل واحد... إلخ».

(٣). يعنى: قد اتضح من قوله: «و الـ فالعموم فى الجميع بمعنى واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح... إلخ» و غرضه الإشاره إلى وجه خروج أسماء الاعداد كعشره و مائه و نحوهما من أفراد العام، توضيحه: أن ضابط فرديه شىء للعام هو صدق العام بما له من المفهوم على ذلك الشىء. و ان شئت فقل:

ان العام عباره عما يكون بمفهومه صالحاً للانطباق على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، و هذا مفقود فى أسماء الاعداد، ضروره أن العشره بما لها من المفهوم لا تنطبق على كل واحد من آحادها، بل تنطبق على مجموعها، فلا يصح أن يقال: الواحد عشره، بخلاف الإنسان مثلاً، فانه بما له من المفهوم يصدق على زيد و عمرو و غيرهما، فيصح أن يقال: زيد أو عمرو أو بكر إنسان.

(-). لا- يخفى أنه ان كان محل البحث ظهور العموم بالوضع أو القرينه العامه فى الأقسام الثلاثه، فمرجع البحث حينئذ إلى تعيين المعنى الأفرادى المتقدم رتبه على المعنى التركيبى، و حينئذ لا يلاحظ الحكم أصلاً، حتى تكون الاستغراقية و أخواتها تابعه له. و ان كان مورد البحث المعنى التركيبى كانت الاستغراقية و أخواتها تابعه للحكم. و الظاهر الأول، إذ العموم كالإطلاق يبحث فى معناهما الأفرادى، لا التركيبى.

ص: ٤٦٠

أن مثل (١) شمول عشره و غيرها (كالعقود الاخر) لآحادها المندرجه تحتها ليس من العموم، لعدم صلاحيتها بمفهومها (٢) للانطباق على كل واحد منها (٣)، فافهم (٤).

فصل

لا شبهه في أن للعموم صيغه تخصه لغه (٥) و شرعاً (٦) كالخصوص (٧)

(١). التعبير بالمثل للتنبيه على عدم اختصاص ما ذكره بهذا العدد الخاص، بل هو جار في سائر الاعداد أيضا.

(٢). هذا الضمير و ضمائر «صلاحيتها و تحتها و آحادها و غيرها» راجعه إلى العشره.

(٣). أى: من آحادها المندرجه تحتها.

(٤). لعله إشاره إلى أن مناط خروج أسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق على الآحاد المندرجه تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلى باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها على كل واحد من الآحاد المندرجه تحته، فان «العلماء» بمفهومه لا ينطبق على كل فرد من أفراد العلماء بل ينطبق على كل واحد من الجموع.

ألفاظ العموم و الخصوص

(٥). كلفظه «كل، و قاطبه، و جميع»، و غيرها.

(٦). بمعنى إمضاء الشارع و عدم تصرفه في العمومات اللغويه في مقام تشريع الأحكام لها.

(٧). يعنى: كما لا شبهه في أن للخصوص صيغه تخصه كالأعلام الشخصيه.

ص: ٤٦١

كما (أنه) يكون ما يشترك بينهما (١) (و يعمهما) ضروره (٢) أن لفظ «كل» «-»

(١). يعنى: كما يكون لفظ مشترك بين العموم و الخصوص، كالمفرد المحلى باللام، إذ يكون مع العهد للخصوص، و بدونه للعموم كالبيع فى قوله تعالى:

(أحل الله البيع). و كالنكره، فانها فى سياق النفى تفيد العموم، و فى سياق الإثبات تفيد الخصوص، فضميرا «بينهما و يعمهما» راجعان إلى العموم و الخصوص.

(٢). تعليل لقوله: «لا شبهه» و حاصله: أن اختصاص بعض الألفاظ بالعموم - كلفظه «كل» و ما يرادفها من أى لغه كان، مثل «هر» فى الفارسيه - من البديهي الذى لا يقبل الإنكار، بحيث لا يتبادر منها عند الإطلاق الا العموم.

(-). هنا إشكال و دفع. أما الأول، فهو: أنه ليس لنا لفظ يدل على العموم مع الغض عن مقدمات الحكمه، حيث ان لفظ «كل» و أمثالها مما عدت من ألفاظ العموم تابعه لمدخولها، فان أخذ مطلقاً، فلفظ الكل مثلاً يدل على جميع أفراد المطلق. و ان أخذ مقيداً، فهو يدل على تمام أفراد المقيد، فالمدخول لا يدل وضعاً الا على نفس طبيعه المهمله التى لا تأبى عن الإطلاق و التقييد فإطلاق المدخول لا بد و أن يستند إلى مقدمات الحكمه، حتى يدل لفظ «كل» الداخلة عليه على جميع أفراد المطلق. و عليه، فلا يدل «كل عالم» على جميع أفراد العالم الا بعد إحراز كون العالم مطلقاً، و بدون إحرازه لا يدل على جميع الافراد، لإمكان إرادته العالم العادل من مدخول «كل» بل يدل على تمام أفراد العالم المقيد بالعداله.

و أما النكره فى سياق النفى و ما فى حكمها، فلا يقتضى وضع اللفظ الا نفى طبيعه المهمله التى تجتمع مع كل من المطلقه و المقيده، و لا يحرز

ص: ٤٦٢

..... كون الطبيعه المدخوله للنفى هى المطلقه - لا- المقيده - الا بمقدمات الحكمه، إذ بدونها يحتمل ورود النفي على كل من المطلق و المقيد.

و أما الثانى و هو الدفع، فحاصله: أن الظاهر من ورود النفى أو اللفظ المفيد للعموم على مفهوم هو كون ذلك المفهوم بنفسه مورداً لأحدهما، لا أنه جعل مشيراً إلى ما هو المورد. و عليه، فقوله: «أكرم كل عالم» يقتضى استيعاب تمام الافراد، كما يقتضى ورود النفى عليه نفي تمام الافراد.

و مجرد إمكان كون المفهوم معرفاً لفرد خاص منه، كإرادته فرد خاص من مفهوم «رجل فى قوله: «لا رجل فى الدار» و ورود النفى عليه لا يوجب رفع اليد عن الظاهر، و هو كون المفهوم بنفسه مورداً للنفى.

و دعوى أنه - بناء على هذا الظهور - لا- حاجه إلى مقدمات الحكمه فى الحكم الإيجابى أيضاً، و ذلك لأن ظاهر القضييه المتضمنه لتعلق الإيجاب بالطبيعه تعلق الحكم بنفس الطبيعه الساريه فى كل فرد، و هذا هو العموم، فلا- حاجه فى فهمه من القضييه الإيجابيه أيضاً إلى مقدمات الحكمه (غير مسموعه) لأن الطبيعه المهمله تصدق على فرد خاص حقيقه، و دلالتها على سريان الحكم إلى تمام الافراد مما لا يقتضيه وضع اللفظ، بل هى منوطه بمقدمات الحكمه، فقوله:

«أكرم عالمًا» لا- يدل على وجوب إكرام جميع أفراد طبيعه العالم بالوضع، فدلالته على ذلك محتاجه إلى مقدمات الحكمه. و هذا بخلاف النفى المتعلق بالطبيعه المهمله، ضروره أن نفيها يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها، إذ لو فرض صدق نفي الطبيعه مع وجود فرد منها لزم اجتماع النقيضين، و هما وجود الطبيعه و عدمها.

و ما يرادفه في أى لغة كان يخصه (١)، و لا يخص الخصوص و لا يعمه (٢)، و لا ينافى اختصاصه (٣) به استعماله (٤)

(١). أى: يخص العموم.

(٢). أى: الخصوص، و غرضه: أن مثل لفظ «كل» يخص العموم، و لا يكون مختصاً بالخصوص، و لا مشتركاً بينه و بين العموم، و عدم كونه مشتركاً بينهما هو المراد بقوله: «و لا- يعمه». و الحاصل: أن لكل من العموم و الخصوص ألفاظاً تخصه، كما أنهما يشتركان في بعض الألفاظ، بحيث يراد به العموم تارة و الخصوص أخرى، كالنكره على ما مر آنفاً.

(٣). أى: اختصاص لفظ «كل» و ما يرادفه بالعموم، و الغرض منه دفع المنافاه بين اختصاص بعض الألفاظ كلفظ «كل» بالعموم، و بين استعماله أحياناً في غيره، بتقريب: أن الاختصاص ينافى الاستعمال في الخصوص، و مع الاستعمال في كل من الخصوص و العموم لا يصح دعوى الاختصاص بالعموم.

وجه عدم المنافاه: أن التنافى ثابت لو أريد بالاختصاص استعماله في العموم دون غيره. و أما إذا أريد به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا- تتوقف إرادته العموم منه على عنايه، فلا- ينافى استعماله في الخصوص بادعاء أنه العموم كما هو مذهب السكاكي في الاستعاره، أو مجازاً بعلاقته العموم و الخصوص التي هي من العلائق المجازيه. و مرجع كلام المصنف «قده» إلى أعميه الاستعمال من الحقيقة.

(٤). أى: لفظ: «كل» و ما يرادفه، و «استعماله» فاعل لقوله: «لا ينافى» يعنى: و لا ينافى استعمال لفظ كل في الخصوص ما ادعيناه من اختصاصه بالعموم، و ضمير «به» راجع إلى العموم.

ص: ٤٦٤

فى الخصوص عناية بادعاء أنه (١) العموم، أو بعلاقته (٢) العموم و الخصوص و معه (٣) لا- يصغى إلى (ذلك ب) أن إرادته الخصوص متيقنه و لو فى ضمنه (٤) بخلافه (٥)، و جعل اللفظ حقيقه فى المتيقن (٦) أولى (٧).

و لا (٨) إلى أن التخصيص قد اشتهر و شاع، حتى قيل: «ما من

(١). أى: الخصوص هو العموم ادعاء، كما هو مذهب السكاكى.

(٢). معطوف على «ادعاء» و هذا تقريب كون الاستعمال مجازياً بعلاقته العموم و الخصوص.

(٣). يعنى: و مع ما ذكر من قيام الضروره على اختصاص بعض الألفاظ بالعموم لا وجه لدعوى اختصاص وضع ذلك البعض بالخصوص بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «إلى أن إرادته الخصوص متيقنه»، و حاصله:

أن الخصوص متيقن الإراده على كل حال، يعنى: سواء استعملت فى الخصوص أم فى العموم. أما على الأول، فظاهر. و أما على الثانى، فلأن الخصوص بعض العموم، و إرادته الكل تقتضى إرادته البعض قطعاً، و تيقن إرادته الخصوص يكون مرجحاً لوضع الصيغه له، لا للعموم.

(٤). أى: فى ضمن العموم لو كانت الصيغه موضوعه له.

(٥). يعنى: بخلاف العموم، لأنه غير متيقن الإراده، فالوضع له غير معلوم.

(٦). و هو الخصوص، و قد عرفت وجه كونه متيقناً.

(٧). يعنى: من جعله حقيقه فى العموم الذى هو مشكوك الإراده.

(٨). معطوف على «إلى» فى قوله: «لا يصغى إلى». و هذا ثانى الوجهين اللذين احتج بهما المدعى لوضع الصيغه للخصوص، و حاصله: أن التخصيص شائع فى الاستعمالات، فعلى القول بوضع الصيغه للخصوص لا يلزم كثره المجازات.

عام الا و قد خص» و الظاهر يقتضى كونه (١) حقيقه لما هو الغالب تقليلا للمجاز، مع أن تيقن إرادته (٢) لا يوجب اختصاص الوضع به (الوضع له). مع (٣) «-» بخلاف القول بوضعها للعموم، فانه يلزم ذلك، و رجحان تقليل المجاز يرجح وضع الصيغه للخصوص، إذ مع الوضع للعموم يلزم المجاز في جميع موارد التخصيص.

(١). يعنى: كون اللفظ حقيقه لما هو الغالب - و هو الخصوص - كما يقتضيه قولهم: «ما من عام الا و قد خص» فان الوضع للخصوص يوجب قله المجاز.

و وجه عدم الإصغاء إلى هذين الوجهين و ضعفهما هو: قيام الضروره على وضعها للعموم، و مع القطع بذلك لا شك في الوضع حتى يتجه التمسك بالوجهين المزبورين لإثباته للخصوص، لأنهما يصلحان لذلك في ظرف الشك في الموضوع له.

(٢). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الخصوص، و قوله: «مع أن» إشكال آخر يختص بالوجه الأول و هو كون الخصوص متيقناً. و حاصل الإشكال:

أن تيقن إرادته الخصوص مجرد استحسان لا يصلح لإثبات اختصاص وضع الصيغه بالخصوص، إذ لا عبره بالوجه الاستحسانيه التى لا تفيد إلا الظن الذى لا يغنى عن الحق شيئاً.

(٣). غرضه: أن إرادته العموم ليست نادره حتى يلزم قله الفائده المترتبه على الوضع للعموم، و يختص الوضع بالخصوص.

(-). ظاهره أن الوجه في عدم كون تيقن إرادته الخصوص موجباً لاختصاص الوضع به هو كثره إرادته العموم، و عدم قلتها ليكون الوضع له قليل الفائده

ص: ٤٦٦

..... و للخصوص كثير الفائده كى يتعين الوضع له، دون العموم. لكنه لا- يخلو من الغموض، لأن إرادته العموم لا تنافى تيقن إرادته الخصوص، لما مر فى التوضيح من أن الخصوص متيقن الإراده، اما لاستعمال اللفظ فيه، و اما لكونه بعض العموم، فيكون مراداً فى ضمنه.

فالأولى أن يوجه عدم كون تيقن إرادته الخصوص مقتضياً لاختصاص الوضع به، بأن التيقن المزبور ان كان لأجل استعمال اللفظ فى الخصوص، فلا يدل على وضعه له، و على كونه معنى حقيقياً له، لأن الاستعمال أعم من الحقيقه.

و ان كان لأجل كونه بعض العام، و أن الدلاله عليه تكون تضمنيه، فعدم كشف تيقنه عن الوضع أوضح من سابقه، لأن اللفظ حينئذ قد استعمل فى العموم، و ليس الخصوص مستعملاً فيه حتى يمكن أن يقال: «ان الأصل فى الاستعمال الحقيقه» و ان كان فيه ما لا يخفى من أنه أعم من الحقيقه كما ثبت فى محله.

و بالجمله، فلا ملازمه بين تيقن إرادته الخصوص، و بين وضع اللفظ له، فالاستدلال بهذا التيقن على الوضع للخصوص غير سديد.

هذا كله مضافاً إلى إمكان المناقشه فى أصل التيقن المزبور بدعوى التضاد بين العموم و الخصوص، و أنهما خصوصيتان متضادتان، و أن العموم ليس أمراً عديمياً حتى تصح دعوى تيقن الخصوص، و نفى العموم بالأصل، فتيقن الخصوص غير معلوم، لاحتياجه إلى اللحاظ، و كذا العموم، فيعلم إجمالاً بوضع اللفظ للعموم أو الخصوص، و لا معين لأحدهما، فتأمل جيداً.

كون العموم كثيراً ما يراد. و اشتهار (١) التخصيص لا يوجب كثره المجاز، لعدم (٢) الملازمه بين التخصيص و المجازيه، كما يأتي توضيحه.

و لو سلم (٣)، فلا محذور فيه أصلاً إذا كان بالقرينه كما لا يخفى.

(١). معطوف على «ان تيقن إرادته» يعنى: و مع أن اشتهار التخصيص لا يوجب كثره المجاز. و هذا إشكال مختص بالوجه الثانى المذكور بقوله:

«ولا- إلى أن التخصيص قد اشتهر». و حاصل الإشكال: أن الاستدلال المزبور مبنى على ثبوت الملازمه بين التخصيص و المجازيه حتى يكون شيوع التخصيص ملازماً لكثرة المجازات، لكن هذه الملازمه ممنوعه، لابتنائها على استعمال العموم فى الخصوص حتى يكون مجازاً، و هو ممنوع جداً، إذ إرادته الخصوص انما تكون من باب تعدد الدال و المدلول، لا- من باب استعمال العام فى الخاص.

(٢). تعليل لقوله: «لا يوجب». و قد مر توضيحه بقولنا: «لكن هذه الملازمه... إلخ».

(٣). هذا إشكال آخر على الوجه الثانى، و هو استلزام شيوع التخصيص لكثرة المجاز. و حاصل الإشكال: أنه لو سلمنا الملازمه بين التخصيص و المجازيه فلا بأس بكثرة المجاز إذا كان مع القرينه، لكثرة الاستعمالات المجازيه.

فتحصل مما أفاده المصنف قدس سره من الإشكال على الوجهين اللذين استدل بهما على اختصاص الوضع بالخصوص: أنه يرد عليهما إشكال مشترك بينهما، و هو أنه لا- يصح الاستدلال بهما الا- مع الشك فى الوضع للخصوص أو العموم، و مع العلم بالوضع للعموم - كما هو المفروض - لا- وجه للتمسك بهما، لااختصاص الوضع بالخصوص. و يرد على الوجه الأول - و هو تيقن الخصوص - إشكال مختص به. و على الوجه الثانى إشكالان مختصان به، كما لا يخفى.

ص: ٤٦٨

ربما عد من الألفاظ الداله على العموم النكره فى سياق النفى (١) أو النهى (٢)، و دلالتها عليه لا- ينبغى أن تنكر عقلا- (٣)، لضروره (٤) أنه لا (يكاد) يكون طبيعه معدومه الا إذا لم يكن فرد منها بموجود، و الا (٥)

دلالة النكره فى سياق النفى أو النهى على العموم

(١). كقوله تعالى: (و الله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئاً).

(٢). كقوله: «لا- تلبس شيئاً مما لا- يؤكل فى الصلاه» و اعلم أنه لما فرغ المصنف عن إثبات أن للعموم صيغه تخصه، تعرض لجملة من الألفاظ التى عدت من مصاديقه، فان منها النكره الواقعه فى سياق النفى أو النهى، و تقريب دلالتها على العموم: أن انعدام الطبيعه يتوقف عقلا على ترك جميع أفرادها، بداهه أنه مع وجود فرد واحد من أفرادها توجد الطبيعه، و هذا خلاف ما هو المطلوب من انعدامها، فدلاله النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى على العموم انما تكون بحكم العقل، بشرط أن تكون الطبيعه مطلقه على ما يأتى.

(٣). قيد للدلاله، يعنى: و دلالة النكره على العموم عقلا لا ينبغى أن تنكر.

(٤). تعليل للدلاله، يعنى: أن انعدام الطبيعه يتوقف عقلا على انعدام جميع أفرادها.

(٥). أى: و ان كان فرد منها موجوداً كانت الطبيعه موجوده.

كانت موجوده. لكن (١) لا- يخفى أنها (٢) تفيده إذا أخذت مرسله (Z) لا- مبهمه قابله للتقييد، و الا (٣) فسلبها لا يقتضى الا استيعاب السلب

(١). غرضه: أن إفاده النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى للعموم مشروطه بأن تكون الطبيعه مطلقه حتى يكون نفيها منوطاً بانتفاء جميع أفرادها، كقوله:

«لا تكرم فاسقاً» فان امتثال حرمه إكرام طبيعه الفاسق المطلقه موقوف على عدم إكرام كل شخص من مصاديق طبيعه الفاسق، فلو كانت الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها مقيده لم يقتض دخول النفى عليها عموم النفى لأفراد الطبيعه المطلقه، بل عموم أفراد ذلك المقدار المقيد فقط، كما إذا قال: «لا تكرم الفاسق الأموى» فانه لا يقتضى نفي وجوب الإكرام عن جميع أفراد طبيعه الفاسق بل عن أفراد الفاسق الأموى فقط.

و كذا إذا كانت الطبيعه مهمله، فان نفيها كنفسها مهمل، فيصلح لأن يكون عاماً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه أو المقيده، و لا يتعين لنفى إحداهما الا بالقرينه.

و لا يخفى أن المصنف أشار فى هامش الكتاب إلى أمرين:

أحدهما: تقييد الطبيعه بالإرسال، و قد اتضح بقولنا: «فلو كانت الطبيعه... إلخ» و الآخر طريق إحراز الإرسال، و هو مقدمات الحكمه، حيث انها تثبت إطلاق الطبيعه، فحينئذ يكون نفيها عاماً لجميع أفراد الطبيعه المطلقه.

(٢). أى: النكره الواقعه فى حيز النفى أو النهى لا تفيد العموم الا إذا أخذت مرسله - أى مطلقه - لا مبهمه قابله للتقييد.

(٣). أى: و ان لم تؤخذ مرسله - أى مطلقه - بل أخذت مبهمه، فسلبها -

(Z). و إحراز الإرسال فيما أضيفت إليه انما هو بمقدمات الحكمه، فلولاها كانت مهمله، و هى ليست الا بحكم الجزئيه، فلا تفيد الا نفي هذه الطبيعه فى الجمله و لو فى ضمن صنف منها، فافهم فانه لا يخلو من دقه.

ص: ٤٧٠

لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب «-» ما يصلح انطباقها (١) عليه من أفرادها (٢) و هذا (٣) لا- ينافي كون دلالتها (٤) عليه عقليه، فانها (٥) بالإضافه إلى أفراد لا- يقتضى عموم النفي لجميع أفرادها، و انما يقتضى عمومه لما أريد منها يقيناً و هو البعض، لأن المهمله - كما ثبت في محله - في قوه الجزئيه.

(١). هذا الضمير و ضميرى «فلسبها، منها» راجعه إلى النكره، يعنى: و لا يقتضى استيعاب ما يصلح انطباق النكره عليه على تقدير أخذها مطلقه.

(٢). الضمير راجع إلى النكره، و قوله: «من أفرادها» بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول في قوله: «ما يصلح».

(٣). يعنى: استيعاب السلب لخصوص ما أريد منها يقيناً لا- ينافي كون دلالة النكره في حيز النفي أو النهى على العموم و الاستيعاب عقليه. و هذا إشاره إلى توهم، و هو: أن إفاده النكره في سياق النفي أو النهى للعموم عقليه، و هو ينافي استيعاب السلب لخصوص ما يراد منها، لا غيره من سائر الافراد، إذ الدلاله العقليه تقتضى عموم السلب لجميع أفراد الطبيعه، لا خصوص ما أريد منها.

(٤). أى: دلالة النكره على العموم، فضمير «عليه» راجع إلى العموم.

(٥). أى: فان الدلاله. و هذا إشاره إلى دفع المنافاه المزبوره، و حاصله:

أن الدلاله العقليه على العموم انما هى بالإضافه إلى ما يراد من النكره، فان أريد بها النكره المرسله كان المسلوب عموم أفراد الطبيعه المطلقه، و ان أريد بها النكره المقيده بقيد كان المسلوب خصوص أفراد الطبيعه المقيده به، دون جميع الافراد التى تصلح الطبيعه المطلقه للانطباق عليها.

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «و لا يقتضى استيعاب ما تصلح لانطباقها عليه من أفرادها» و فاعل «تصلح» ضمير راجع إلى النكره كما أوضحناه.

ما يراد منها (١)، لا الافراد التي يصلح «-» لانطباقها عليه. كما لا ينافي (٢) دلالة مثل لفظ «كل» على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله (٣)، ولذا (٤)

و بالجمله: السلب عموماً و خصوصاً تابع لسعه دائره الطبيعه المنفيه أو المنهى عنها، و ضيقها، و لا يقدر هذا في دلالة النكره في حيز النفي أو النهي على العموم، و كونها عقليه، إذ المقصود عموم ما أريد من النكره.

(١). أى: من النكره، لا- الافراد التي تصلح النكره لانطباقها عليها، فان تلك الافراد يكون حالها حال أفراد طبيعه أخرى في عدم الشمول، و خروجها تخصصاً عن حيز النكره الواقعه في حيز أداه السلب.

(٢). غرضه التنبيه على تبعيه السلب سعه و ضيقاً لما وقع في حيزه من كون الطبيعه مطلقه و مقيده و مهمله، من غير فرق بين كون الدلاله على العموم عقليه كالنكره في سياق النفي، أو وضعيه كدلاله لفظ «كل» على العموم.

(٣). هذا الضمير و ضمير «عمومه» راجعان إلى لفظ كل.

(٤). أى: و لأجل كون العموم بحسب ما أريد من مدخوله لا منافاه بين العموم المستفاد من العقل، كالنكره المنفيه أو المنهى عنها، و بين تقييد المدخول بقيود كثيره، كقوله: «لا تكرم رجلاً فاسقاً أمياً» فان تقييد الرجل بهذين القيدين لا يقدر في العموم المستفاد من النكره في سياق النفي أو النهي، و كقوله: «أكرم

(-). الأولى أن يقال: «تصلح» لأن فاعله ضمير يرجع إلى النكره، و توجيهه بما في بعض الحواشي من جعل الفاعل ضميراً مذكراً راجعاً إلى اللفظ غير وجيه، لاقتضاء ذلك تذكير ضمير «انطباقها» أيضاً، إذ لا معنى لانطباق اللفظ لأنه من شئون المفاهيم.

ص: ٤٧٢

لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره. نعم (١) لا يبعد أن يكون (٢) ظاهراً (ظاهره) عند إطلاقها في استيعاب جميع أفرادها، و هذا (٣) كل رجل عالم عادل» فان كلمه «كل» الموضوعه للعموم تدل على عموم أفراد مدخوله المقييد بقيدى العلم و العداله، كما تدل على عموم أفراد الرّجل في قوله: «أكرم كل رجل من دون تقييده بقيد.

و بالجمله: إطلاق المدخول و تقييده لا يوجبان التفاوت في معنى العموم.

(١). استدراك على ما ذكره من اشتراك أداه النفي و مثل لفظ «كل» في تبعيه دلالتها على العموم لإطلاق المدخول و تقييده، فلو أريد من المدخول الإطلاق أو غيره كان العموم بالنسبه إلى أفراد ما أريد منه دون غيره.

و حاصل الاستدراك: أن لفظ «كل» يفترق عن الأداه بأنه مع إهمال مدخوله و عدم احتفافه بما يقتضى تقييده أو إطلاقه، يرفع احتمال التقييد، و يثبت إطلاقه من دون حاجه إلى جريان مقدمات الحكمه فيه، فإذا قال: «أكرم كل عالم» و احتمال تقييده بالعداله أو غيرها حكم بالإطلاق، و وجوب إكرام كل فرد من أفراد طبيعه العالم، فكلمه «كل» ترفع احتمال تقييد المدخول. و هذا بخلاف الأداه، فانها لا- ترفع إهمال مدخولها، و لذا يكون النفي مهملا من حيث العموم و الخصوص، و لا يثبت إطلاق مدخولها الا بمقدمات الحكمه.

(٢). يعنى: أن يكون مثل لفظ «كل» ظاهراً عند إطلاق النكره في استيعاب جميع أفرادها، فضميراً «إطلاقها و أفرادها» راجعان إلى النكره.

إفاده المحلى باللام العموم

(٣). يعنى: ما ذكر في النكره الواقعه في سياق النفي و النهى و لفظ «كل»

ص: ٤٧٣

هو الحال فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - و لذا (١) لا ينافيه تقييد المدخول بالوصف و غيره (٢)، و إطلاق (٣) من كون العموم و الاستيعاب تابعاً للمدخول جار بعينه فى المحلى باللام، جمعاً كان أو مفرداً - بناء على افادته للعموم - فإذا قال: «أكرم العلماء» و جب إكرام كل فرد من أفراد العلماء، و إذا قال: «أكرم العلماء العدول» و جب إكرام كل فرد منهم إذا اتصف بالعدالة، لا- كل عالم و ان لم يتصف بها. و كذا المفرد المحلى باللام، فان كان مطلقاً، كما إذا قال: «أحل الله البيع» كان كل فرد من أفراد البيع حلالاً، و إذا قال: «أحل الله البيع غير الربوى» كان كل بيع غير ربوى حلالاً.

و الحاصل: أن وزن المحلى باللام وزن غيره من مصاديق العام.

(١). يعنى: و لأجل تبعيه العموم لما أريد من المدخول لا ينافى العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول فى المثال المزبور، و غير الوصف كقوله: «أكرم العلماء ان كانوا عدولاً» أو «الا فساق منهم».

(٢). أى: غير الوصف، كالشرط و الاستثناء فى المثال.

(٣). إشاره إلى ما قد يتوهم من التنافى بين ما ذكر من تبعيه العموم فى المحلى باللام و غيره لإطلاق المدخول و تقيده، و بين إطلاق التخصيص على تقييد مثل العلماء بالعدول فى قوله: «أكرم العلماء العدول». توضيح التنافى بينهما:

أن العموم فى مثل العلماء إذا كان تابعاً لإطلاق المدخول، فإذا قيد المدخول بقيد - كالعدول المقيّد للعلماء فى المثال - فلا وجه لتسميه هذا التقييد بالتخصيص، لأن التخصيص عباره عن تضيق دائره العموم بعد فرض وجوده، فصدق التخصيص يكشف عن ثبوت العموم، و عدم توقفه على إطلاق المدخول. فما ذكر من تبعيه العموم لإطلاقه فى غير محله. و ضمير «تقييده» راجع إلى المدخول.

ص: ٤٧٤

التخصيص على تقييده ليس (١) الا من قبيل «ضيق فم الركيه» (٢) لكن دلالاته على العموم وضعاً محل منع (٣)، بل انما يفيد (٤) (فيما) إذا اقتضته (قرينه) الحكمه (٥) أو قرينه أخرى (٦)،

(١). خبر «و إطلاق» وهذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن إطلاق التخصيص على التقييد المتصل ليس جارياً على الاصطلاح حتى يبقى مجال للتوهم المزبور، بل إطلاقه عليه مبني على المسامحه. نظير التضييق في قولهم:

«ضيق فم الركيه» إذا قال ذلك قبل فتحه، أو قبل احداث الركيه، فان معنى التضييق حينئذ: إحداثه ضيقاً. و على هذا، فمعنى التخصيص بالمتصل إيجاد العام مخصصاً.

(٢). الركيه ك «عطيه»: البثر، يجمع على ركايك «عطايا».

(٣). و قوله: «لكن دلالاته» استدراك على قوله: «بناء على افادته للعموم».

و غرضه: أن المحلى باللام لا- يفيد العموم الا- بالقرينه من مقدمات الحكمه أو غيرها من القرائن، و هذا إنكار لدعوى وضع المحلى باللام للعموم. و حاصل ما أفاده المصنف «قده» من منع الوضع للعموم: أن ما وضع للعموم اما نفس اللام، و اما مدخوله، و اما مجموعهما، و لم يثبت شىء من ذلك، فلا بد أن تكون الدلاله على العموم بمعونه قرينه من مقدمات الحكمه، أو غيرها مثل الاستثناء، كقوله تعالى: (ان الإنسان لفي خسر الا الذين آمنوا) فان كلمه «الا» تدل على عموميه الإنسان، و الا لم يصح الاستثناء.

(٤). أى: العموم، و ضميراً «دلالاته و اقتضته» راجعان إلى العموم.

(٥). كما فى قوله تعالى: (أحل الله البيع).

(٦). كالأستثناء، كما فى آيه الخسران المتقدمه آنفاً.

و ذلك (١) لعدم اقتضائه «-» وضع اللام، و لا مدخوله (٢)، و لا (و لا ثبت) وضع (٣) آخر للمركب منهما، كما لا يخفى «--»
و ربما يأتي فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

(١). تعليل لمنع الدلالة الوضعيّه، و قد أوضحناه بقولنا: «و حاصل ما أفاده... إلخ».

(٢). بالجر معطوف على «اللام»، و ضمير «اقتضائه» راجع إلى العموم، يعنى: و لا وضع مدخول اللام للعموم، لأنه وضع للطبيعه، و اللام وضع للإشاره إلى تعيين مدخولها.

(٣). بالرفع معطوف على «وضع اللام» و ضمير «منهما» راجع إلى اللام و مدخولها.

(-). الأولى أن يقال: «لعدم اقتضاء وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم» بل الصواب إسقاط «اقتضاء» بأن يقال: «لعدم ثبوت وضع اللام و لا مدخوله و لا المركب منهما للعموم»، إذ لا معنى لعدم المقتضى فى وضع اللام للعموم بعد وضوح عدم اعتبار المناسبه فى الوضع بين الألفاظ و المعانى و كفايه نفس الوضع فى حصول العلقه و الارتباط بينهما، هذا.

ثم ان «اقتضائه» مصدر أضيف إلى المفعول المراد به العموم، و قوله: «وضع» فاعله، يعنى: لعدم اقتضاء وضع اللام للعموم. و إضافه المصدر إلى الضمير المفعول ثم ذكر الفاعل بعده باسم الظاهر غير معهوده فى المحاورات.

(--). و لا- يخفى أنه لا- تنافى بين إنكار وضع المحلى باللام للعموم و بين ما يقال من ظهور كلماتهم فى الاتفاق على كون الجمع المحلى باللام للعموم لأن الاستعمال أعم من الحقيقة.

ص: ٤٧٦

لا شبهه (١) «-» فى أن العام المخصص بالمتصل (٢)

المخصص المتصل و المنفصل

(١). الغرض من عقد هذا البحث تحقيق حال العام المخصص بمخصص متصل أو منفصل من حيث كونه حجه فى الباقي و عدمها، قال فى المعالم:

«الأقرب عندى أن تخصيص العام لا يخرج عن الحجية فى غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملاً مطلقاً... إلخ». و فى التقريرات: «إذا خصص العام بأمر معلوم مفهوم ما و مصداقاً فلا- ينبغى الإشكال فى حجية العام فى الباقي مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور... إلخ».

(٢). ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به - فى مثل قولهم: ان للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاعلاً به - من الاتصال و الانفصال الحسيين، بل المراد بهما وحده الجملة و تعددها. و عليه، فقول القائل: «لا تكرم الفيلسفين» من مثل «أكرم العلماء، لا تكرم الفيلسفين» منفصل، لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالأولى حساً، كما أن وصف العدول و نحوه مما يكون من الملابس كالحال و البدل و الشرط من قولنا: «أكرم العلماء العدول» أو «عادلين»

(-). ظاهره نفي الشبهه عند كل أحد، فهو من قبيل اللفظ الصريح فى تسلّم المطلب عند الجميع، و هو مناف للخلاف الذى تعرض له بعد ذلك، فالأولى أن يقال:

الحق أو الأقرب أو الأصح أن العام المخصص بالمتصل أو المنفصل حجه فى الباقي.

أو المنفصل (١) حجه «-» أو «الفقهاء» أو «ان كانوا عدولاً» متصل و ان انفصل عن الجزء الأول حساً. و على هذا، فضابط الاتصال و الانفصال استقلال الجزء و عدم استقلاله، فان لم يستقل بأن كان الكلام جملة واحده، و كان أحد أجزائها قيداً أو شرطاً لها، فهو متصل.

و ان كان منفصلاً حساً و ان استقل، بأن كان بنفسه جملة على حده مثل «لا تكرم الفيلسفين» في المثال المتقدم فهو منفصل و ان كان متصلاً حساً.

ثم ان التعبير عن الملابس كالوصف و الحال و غيرهما من القيود بالمخصص المتصل مبنى على المسامحة كما هو واضح، و قد اتضح وجهه مما تقدم.

(١). قد عرفت المراد به، و لازم الضابط المزبور في الاتصال و الانفصال انعقاد الظهور في العموم في الثاني دون الأول.

(-). هذا التعبير الموجود في المعالم و التقارير و مقالات شيخنا العراقي قدس سره حيث قال: «لا- إشكال في كون العام المخصص بالميّن حجه» أولى من التعبير بكونه حقيقه أو مجازاً كما في القوانين، حيث قال: «إذا خص العام، ففي كونه حقيقه في الباقي أو مجازاً أقوال»، و في الفصول حيث قال: «إذا خص العام فقد اختلفوا في كونه حقيقه أو مجازاً إلى أقوال».

وجه الأولويه: أن المناسب للأصولي البحث عن الحجية، لا عن كون العام بعد التخصيص حقيقه أو مجازاً في الباقي، فانه شأن علماء العربية.

مع أن الحجية تلائم كون العام المخصص حقيقه أو مجازاً في الباقي.

أما على الأول، فظاهر. و أما على الثاني، فلا يمكن أن يكون المخصص قرينه صارفه و معينه.

فيما بقي فيما علم (مما علم) عدم دخوله (١) في المخصص مطلقاً و لو كان متصلاً (٢)، و ما (٣) احتمال

(١). أى: دخول الباقي في المخصص مطلقاً و لو كان متصلاً مانعاً عن انعقاد الظهور.

(٢). و قد علم من هذا الكلام حكم صورتين:

إحدهما: اتصال المخصص مع العلم بخروج الباقي عنه.

ثانيتها: انفصاله كذلك. و في هاتين الصورتين لا مانع من التمسك بالعام مطلقاً.

أما في المتصل، فلعدم ظهور الكلام في غير الباقي. و أما في المنفصل، فلعدم مانع عن حجته في الباقي، ضروره أن ظهور العام في العموم قد انعقد و صار حجه فيه، فلا ترفع اليد عن حجته فيه الا بحجه أقوى، و هى ظهور المخصص المنفصل بمقدار ما يزاومه فيه.

و بالجمله، ففي المخصص المعلوم عدم دخول الباقي فيه سواء كان متصلاً أم منفصلاً يكون العام حجه فيما بقي.

(٣). معطوف على «فيما علم» يعنى: أن العام المخصص حجه فيما علم عدم دخول الباقي في المخصص، سواء كان متصلاً أم منفصلاً، و فيما احتمال دخوله فيه أيضاً إذا كان المخصص منفصلاً.

و المتحصل مما أفاده المصنف «قده»: أن المخصص اما متصل و اما منفصل، و على التقديرين اما أن يعلم بعدم دخول الباقي في المخصص، كالعلم بعدم دخول العالم العادل في الفساق في قولهم: «أكرم العلماء الا- الفساق»، و اما أن لا يعلم بذلك، بل يحتمل دخوله فيه، كما عرفت في مرتكب الصغيره،

ص: ٤٧٩

دخوله فيه أيضا «-» إذا كان منفصلاً، كما هو المشهور (١) «-» لاحتقال شمول مفهوم الفاسق له، فالصور أربع، و قد علم مما تقدم صورتان منها، و هما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل، و العلم بعدم دخوله في المنفصل، و تقدم أيضا بيان حكمهما، و هو كون العام حجه في الباقي فيهما. و علم من قوله «قده»: «و ما احتمل دخوله... إلخ» الصورتان الثالثه و الرابعه، و هما: احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، و احتمال دخوله في المتصل، و حكم «قده» بحجيه العام في الثالثه - أى المنفصل - دون الرابعه أى المتصل، و سيأتى التفصيل.

(١). على ما في التقريرات، و قد مر في عبارته المنقوله في أول شرح هذا الفصل.

(-). اعلم أن هذا الفصل قد عقده الأصوليون لتحقيق حال العام المخصص بالمخصص المعلوم مفهوماً و مصداقاً من حيث حجيته في الباقي و عدمها، كما عرفت عنوان المعالم و التقريرات. و اما مع إجمال المخصص مفهوماً أو مصداقاً فعقدوا له فصلاً مستقلاً، و المصنف «قده» عقد له الفصل الآتي، فلا ينبغي التعرض لحكم المخصص المجمل المفهومي أو المصداقي هنا.

(--). قد يتوهم كونه راجعاً إلى الصور الثلاث، لكنه ليس كذلك، لأنه نفى الشبهه عن حجيه العام في الصورتين الأوليين، و هما: العلم بعدم دخول الباقي في المخصص المتصل و المنفصل، فقوله: «كما هو المشهور» راجع إلى الصوره الثالثه، و هي احتمال دخول الباقي في المخصص المنفصل، و لذا قال في عبارته المتقدمه عن التقريرات: «مما يتطرق عليه الاشتباه كما عليه المشهور».

ص: ٤٨٠

..... و أما الصورة الرابعه، و هى ما إذا كان المخصص متصلا مع احتمال دخول الباقي فيه، فلا يجوز التمسك بالعام فيه، لعدم انعقاد ظهور للعام الا- فيما عدا الخاصّ، كالعالم غير النحوى فى قوله: «أكرم العلماء الا النحويين»، فموضوع الحكم العالم غير النحوى، فمع الشك فى كون عالم نحويّاً لا- يجوز التمسك بالعام لوجوب إكرامه، إذ لم يعلم فرديته له، و الا لزم التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و هو غير جائز على ما سيأتى إن شاء الله تعالى، هذا.

و لا يخفى أنه قد يقال - كما فى حاشيه المحقق التقى «قده» على المعالم :-

«ان النزاع فى كون المخصص حقيقه أو مجازاً لا- يلائم كون بعض الألفاظ موضوعاً للعموم، و ذلك لأن استعمال العام فى الخاصّ لا- محاله يكون مجازاً، إذ المفروض كونه حقيقه فى العموم، فاستعماله فى غيره يكون مجازاً قطعاً، و معه لا- مجال للترديد بين كونه حقيقه أو مجازاً، بل لا بد أن يقال: ان العام المخصص مجاز يقيناً».

و يمكن أن يجاب عنه بعدم التنافى بين كون بعض الألفاظ حقيقه فى العموم و بين تردد العام المخصص بين كونه حقيقه أو مجازاً. توضيحه: أنه تاره يستعمل العام فى الخاصّ بنحو المجاز فى الكلمه، فلا بد حينئذ من الالتزام بالمجازيه.

و أخرى يراد الخاصّ من العام المخصص من دون استعمال العام فيه، بل العام مستعمل فى معناه الحقيقى، و هو مراد منه بالإراده الاستعماليه، و الخاصّ يكون قرينه على ما يراد من العام بالإراده الجديه من باب تعدد الدال و المدلول، فالنزع حينئذ يرجع إلى أن الخاصّ قرينه على المراد الجدى من العام أم لا فليس فى البين مجاز فى الكلمه أصلاً، و لا قرينه على صرف اللفظ عن ظاهره

بين الأصحاب، بل لا ينسب الخلاف (١) إلا إلى بعض أهل الخلاف (٢).

و ربما فصل بين المخصص المتصل، فليل (٣) بحجته (٤) فيه، و بين المنفصل، فليل بعدم حجته (٥) فيه. و احتج النافى (٤) بالإجمال، لتعدد (٧) المجازات حسب (تعدد) مراتب الخصوصيات، و تعيين

(١). يعنى: فى هذه الصورة الثالثه.

(٢). كأبى ثور كما فى التقريرات.

(٣). القائل بهذا التفصيل جماعه منهم البلخى - على ما فى التقريرات -، و حاصل ما أفاده فى ذلك حجيه العام فى المخصص المتصل كالوصف و الغايه و بدل البعض و الاستثناء، و عدمها فى المنفصل.

(٤). أى: بحجيه العام فى المخصص المتصل. و الوجه فيه: أن التخصيص به يوجب انعقاد ظهور العام فى الباقي، و مع هذا الظهور لا يصير الباقي مجملا لتردده بين المعانى المجازيه، و ضمير «فيه» راجع إلى المخصص المتصل.

(٥). أى: المنفصل.

(٦). أى: النافى للحجيه مطلقاً حتى فى المتصل، و تقريب استدلاله: أن العام حقيقه فى العموم، و بعد تخصيصه يصير مجازاً، لتعذر إرادته معناه الحقيقى و حيث ان المجازات متعدده لإمكان إرادته جميع ما عدا الخاص، و إمكان إرادته بعضها، و لا مرجح لأحد المجازات على الآخر يصير العام مجملا، فيسقط عن الحجيه، من غير فرق فى ذلك بين كون المخصص متصلاً كقوله: «أكرم العلماء العدول»، و منفصلاً كقوله: «أكرم الأطباء، و لا تكرم فساقهم».

(٧). تحليل للإجمال. و تعدد المجازات انما هو باعتبار تعدد أفراد العام، و هو العموم، و استعمال اللفظ فى غير معناه الحقيقى كى يكون مجازاً، و هذا نزاع معقول يلائمه وضع بعض الألفاظ لخصوص العموم.

ص: ٤٨٢

(و تعين) الباقي من بينها بلا معين ترجيح بلا مرجح.

و التحقيق فى الجواب أن يقال (١): انه (٢) لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً. أما فى التخصيص بالمتصل، فلما عرفت من أنه لا- تخصيص أصلاً، و أن (٣) أدوات العموم قد استعملت فيه، و ان كان دائرته (٤) سعه و ضيقاً تختلف باختلاف ذوى الأدوات (٥)، و لفظه «كل» حيث انه بعد التخصيص يكون استعماله فى كل واحد من أفراد مجازاً، و مع تعدد المجازات، و عدم مرجح لبعضها على الآخر يصير العام مجملاً، إذ لم يعلم ما أريد به بعد التخصيص، فيسقط عن الحجية.

(١). توضيح ما أفاده فى رد دليل النافى: أن التخصيص لا- يستلزم المجازيه فى العام أصلاً، من غير فرق فى ذلك بين كون المخصص متصلاً و منفصلاً.

أما فى المتصل، فلما مر من أنه لا تخصيص حقيقه، و أن إطلاق التخصيص عليه مسامحه، و أن أدوات العموم لا تستعمل الا فى العموم، غايه الأمر أن دائرته ضيقه، فان قولنا: «أكرم كل رجل عالم» ليس مثل قولنا: «أكرم كل رجل فى سعه الدائره، و كثره الافراد، و من المعلوم عدم التفاوت فى مثل لفظ «كل» من حيث استعماله فى العموم بين كثره أفراد مدخوله و قلتها.

(٢). الضمير للشأن.

(٣). معطوف على «انه» و مفسر له، يعنى: لا تخصيص أصلاً فيما يسمى بالمخصص المتصل، لأن أدوات العموم قد استعملت فى العموم، فلا تخصيص فى البين حتى يرد عليه إشكال تعدد المجازات الموجب للإجمال.

(٤). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى العموم.

(٥). المراد بذوى الأدوات هى الموضوعات التى تقع بعد الأدوات المقتضيه لعمومها.

ص: ٤٨٣

فى مثل «كل رجل و «كل رجل عالم» قد استعملت فى العموم (١) و ان كان أفراد أحدهما (٢) بالإضافه إلى الآخر بل فى نفسها (٣) فى غايه القله. و أما (٤) فى المنفصل، فلان إرادته الخصوص واقعاً لا تستلزم

(١). الذى هو معناه الحقيقى، فلفظ «كل» و نحوه من أدوات العموم لم يستعمل فى غير معناه الموضوع له حتى يلزم المجاز و تعدده، فلا فرق فى استعمال مثل لفظ «كل» فى العموم بين «كل رجل و بين «كل رجل عالم».

نعم الفرق بينهما انما هو فى قله أفراد الثانى، لتقييد الرجل بالعالم، و كثره أفراد الأول، لإطلاق الرجل و عدم تقييده بغيره.

(٢). و هو: كل رجل عالم، و المراد ب «الآخر» كل رجل.

(٣). لأن أفراد طبيعه العالم فى نفسها - و مع الغرض عن إضافتها إلى أفراد طبيعه الرجل فى غايه القله، و مع ذلك يستعمل لفظ «كل» الداخلى على الرجل العالم فى العموم الذى هو معناه الحقيقى.

(٤). معطوف على «اما» فى قوله: «اما فى التخصيص بالمتصل» يعنى:

و أما عدم لزوم المجاز فى التخصيص بالمخصص المنفصل، فلان الإرادة على قسمين: استعماليه و جديده، و العبره فى الحقيقه و المجاز انما هى بالإرادته الاستعماليه التى هى إفاء اللفظ فى المعنى، دون الإراده الجديده الباعثه على تشريع الأحكام. و عليه، فلا مانع من استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له من دون إرادته الجديده، بل لنكته اقتضت هذا الاستعمال، و يمكن أن تكون تلك النكته جعل العموم ضابطاً ليرجع إليه فى مقام الشك فى خروج بعض أفراده بالمخصص، و حينئذ إذا استعمل العام فى العموم، ففيما كان الخاص مانعاً عن حجيه ظهور العام فيه سقط العام عن الحجيه بالنسبه إلى هذا المقدار

ص: ٤٨٤

استعماله فيه، و كون الخاصّ قرينه عليه (١)، بل من الممكن قطعاً استعماله (٢) معه في العموم قاعده (٣). و كون (٤) الخاصّ مانعاً عن حجيه ظهوره تحكيمياً (٥) و فيما لم يكن مانعاً عن حجيه ظهور العام فيه كان حجه، و العام في كلا الموردين مستعمل في معناه الموضوع له، فهو فيما عدا مقدار دلالة الخاصّ حجه، إذ المفروض انعقاد الظهور و حجيته الا في مقدار دلالة الخاصّ، لأنه يصادم حجيه ظهور العام، لا نفس الظهور.

(١). أى: على الخصوص، و «كون» معطوف على «استعماله». و ضمير «استعماله» راجع إلى العام، و ضمير «فيه» راجع إلى الخصوص، يعنى:

أن إرادته الخصوص واقعاً لا- تستلزم الإيراده الاستعماليه، أى استعمال العام فيما أريد به واقعاً و هو المخصص المنفصل، و لا تستلزم كون الخاصّ قرينه على الاستعمال المزبور حتى يلزم المجاز.

(٢). يعنى: استعمال العام مع المخصص المنفصل.

(٣). ليتمسك بها في مقام الشك، فلا يراد من استعمال العام في العموم الا تأسيس قاعده يرجع إليها في ظرف الشك، لا أن العموم مراد جدى للمتكلم فقوله: «قاعده» إشاره إلى النكته التي دعت إلى استعمال العام مع عدم إرادته العموم بالإيراده الجديّه.

(٤). معطوف على «استعماله» يعنى: و من الممكن قطعاً كون الخاصّ مانعاً عن حجيه ظهور العام، لا مانعاً لأصل ظهوره، لوضوح أن الخاصّ المنفصل لا يمنع عن ظهور العام في العموم، بل يمنع عن حجيته.

(٥). هذا وجه كون الخاصّ المنفصل مانعاً عن حجيه ظهور العام، لا أصل الظهور، و توضيحه: أن المقرر في محله تقديم النص أو الأظهر على الظاهر،

للنص أو الأظهر على الظاهر، لا (١) مصادماً لأصل ظهوره، و معه (٢) لا مجال للمصير إلى أنه (٣) قد استعمل فيه مجازاً كي يلزم الإجمال.

لا يقال: هذا (٤) مجرد احتمال، و لا يرتفع به الإجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبه من مراتبه.

فانه يقال: مجرد احتمال استعماله (٥) فيه لا يوجب إجماله بعد و عده من الجمع العرفي بين الدليلين، و عدم معامله التعارض بينهما، و حيث ان الخاص أقوى ظهوراً من العام، فيقدم عليه، للأقوائيه.

(١). أى: أن الخاصّ لا- يوجب انقلاب ظهور العام في العموم إلى ظهوره في الخصوص المررد بين مراتبه حتى يكون مجملاً، كما يدعيه النافي للحجيه.

(٢). أى: و مع هذا الاحتمال الذى أبرزه بقوله: «بل من الممكن» و ضمير «ظهوره» راجع إلى العموم.

(٣). أى: إلى أن العام قد استعمل في الخاصّ مجازاً كي يلزم الإجمال الذى جعله النافي للحجيه دليلاً على سقوط العام عن الحجيه.

(٤). أى: تحكيم الخاصّ على العام مجرد احتمال. و توضيح هذا الإشكال:

أن استعمال العام في معناه الموضوع له و إرادته الخاصّ منه بدالٍ آخر و ان كان رافعاً للإجمال، و موجباً لجواز التمسك بالعام في غير مورد التخصيص، لكنه مجرد احتمال، و لا- دليل عليه في مقام الإثبات، و من المعلوم أن مجرد الاحتمال ثبوتاً لا يكفي في رفع الإجمال مع احتمال استعمال العام في مرتبه خاصه، و قرينه الخاصّ عليه.

(٥). أى: استعمال العام في الخاصّ. توضيح ما أفاده بقوله: «فانه يقال»

استقرار (١) ظهوره في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاص انما هو بحسب الحجية (٢) تحكيمياً لما هو الأقوى (٣)، كما أشرنا إليه آنفاً (٤). في دفع الإشكال: أن مجرد احتمال استعمال العام في الخاص لا يوجب إجمال العام، بعد ما تقدم من انعقاد الظهور له في العموم بلا- إشكال فيما إذا كان الخاص منفصلاً، و احتمال استعمال العام في الخاص موهون في قبال الظهور، كوهن احتمال خلاف الظاهر في سائر الظهورات، إذ كل ظاهر مقرون باحتمال خلافه فيلزم عدم حجيه شىء من الظواهر، و هو باطل بالضرورة. و عليه، فالخاص المنفصل يصادم حجيه الظاهر، لا أصل الظهور، فيقدم على ظهور العام في أفراد الخاص بالأقوائيه، و يكون العام حجه في غير أفراد الخاص، لعدم مانع عن اعتباره فيه.

(١). حيث ان العام قبل ورود الخاص يستقر له الظهور في العموم، و الخاص لا يوجب انقلاب هذا الظهور، بل يوجب انقلاب حجيته بمعنى عدم كون العام مراداً جدياً للمتكلم، فالعام مستعمل في معناه و هو العموم، لكنه ليس مراداً بالإرادة الجديه. و ضمير «ظهوره» راجع إلى العام.

(٢). أى: حجيه العام على المراد الجدى النفس الأمري، فالخاص يقدم على العام في دلالته على المراد الجدى فقط، دون الاستعمالي، و ضمير «مزاحمته» راجع إلى العام، و هو من إضافه المصدر إلى مفعوله، و الأولى سوق العبارة هكذا: «و مزاحمه الخاص له انما هي بحسب الحجيه».

(٣). و هو الخاص، و وجه أقوائيته من العام في الحجيه هو الوجه في تقديم القرينه على ذيهما، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى في المطلق و المقيد.

(٤). يعنى: قبل أسطر حيث قال: «تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر».

و بالجمله: الفرق بين المتصل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور فى الأول الا- فى الخصوص، و فى الثانى (١) الا فى العموم، الا أنه لا وجه (٢) لتوهم استعماله مجازاً فى واحد منهما (٣) أصلاً،

(١). و هو المخصص المنفصل، و المراد بقوله: «فى الأول» المخصص المتصل، و قوله: «و بالجمله» بيان لتلخيص ما ذكره، و هو: أن بين المخصص المتصل و المنفصل جهة اشتراك و جهة افتراق. أما الأولى، فهى: أن العام قد استعمل فى كليهما فى المعنى الحقيقى، و لا يلزم فيهما مجاز أصلاً.

و أما الثانية، فهى: أن العام فى المخصص المتصل لا ينعقد له ظهور فى غير الخاصّ. و لذا لا يكون حجه الا فى الافراد التى يعلم بعدم مصداقيتها للخاص و لا يكون حجه فى الافراد المشكوكه، إذ المفروض عدم ظهور العام فى جميع الافراد حتى يكون حجه فى تمامها من المعلومه و المشكوكه الا- ما علم بخروجه كما فى المخصص المنفصل. و هذا بخلاف المنفصل، فان العام فيه ينعقد له ظهور فى جميع الافراد حتى الخاصّ، لكن نرفع اليد عن حجيه هذا الظهور بالنسبه إلى ما علم كونه من أفراد الخاصّ فقط، لأقوائه ظهوره من ظهور العام. و أما فيما عدا ذلك، فحجيه ظهور العام فيه سليمه من المانع، و لذا يكون العام فى التخصيص بالمنفصل حجه فيما علم خروجه من الخاصّ، و فيما احتمل دخوله فيه.

و بالجمله: فالفارق بين المخصص المتصل و المنفصل هو انعقاد ظهور العام فى العموم فى الثانى، و عدم انعقاده فيه فى الأول.

(٢). هذا إشاره إلى الجبهه المشتركه بين المخصص المتصل و المنفصل، و هى كون استعمال العام فى كليهما على نحو الحقيقه، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). أى: المخصص المتصل و المنفصل، و ضمير «استعماله» راجع إلى العام.

و انما اللازم (١) الالتزام بحجيه الظهور فى الخصوص فى الأول (٢)، و عدم (٣) حجيه ظهوره فى خصوص ما كان الخاصّ حجه فيه فى الثانى (٤) فتفظن.

و قد أجب «-» عن الاحتجاج (٥) بأن (٦)

(١). هذا إشاره إلى الجبهه الفارقه بين المتصل و المنفصل.

(٢). يعنى: فى المخصص المتصل كالعلماء العدول، فان العام حجه فى خصوص الخاصّ، لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فيه.

(٣). عطف على «حجيه» يعنى: و انما اللازم الالتزام بعدم حجيه ظهور العام فى خصوص أفراد المخصص المنفصل، لأقوائيه الخاصّ كما مر مراراً، و الالتزام بحجيته فيما عداها.

(٤). أى: المخصص المنفصل، و ضمير «ظهوره» راجع إلى العام، و ضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٥). أى: أجب عن احتجاج النافى مطلقاً بالإجمال الناشى من تعدد المجازات.

(٦). متعلق بقوله: «و أجب». و حاصل هذا الجواب المبني على تسليم مجازيه العام المخصص هو: أن الإجمال انما يكون فيما إذا لم يتعين أحدها بمعين. و أما إذا كان هناك معين لأحدها، فلا يلزم إجمال أصلاً، و المفروض وجوده، و هو تمام الباقي، حيث انه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى بعد تعذر حمل اللفظ عليه، فإذا كان عدد العلماء مائه مثلاً، و خصص بالنعوين

(-). هذا الجواب مذکور فى التقريرات بقوله: «و أجب عنه بأن المرجح هو أقربيه الباقي لمدلول العام».

الباقى أقرب المجازات (١).

و فيه (٢): أنه لا اعتبار فى الأقربيه بحسب المقدار، و انما المدار على الأقربيه بحسب زياده الأُنس الناشئه (٣) من كثره الاستعمال «-» و فى تقريرات بحث شيخنا الأستاذ قدس سره فى مقام الجواب عن الاحتجاج (٤) ما هذا لفظه: «و الأولى (٥) أن يجاب بعد تسليم مجازيه الذين عددهم عشره، فالباقي بعد التخصيص - و هو تسعون - أقرب إلى المعنى الحقيقى من خصوص الفقهاء الذين عددهم أيضا عشره مثلا، و هذه الأقربيه توجب تعين الباقي. و مع الأقربيه لا- إجمال فى البين حتى يكون مانعاً عن التمسك بالعامّ.

(١). أى: أقربها إلى المعنى الحقيقى و هو العموم.

(٢). هذا رد الجواب المزبور، توضيحه: أن الأقربيه المرجحه لبعض المجازات لا بد أن تكون ناشئه فى أذهان المخاطبين من كثره استعمال اللفظ فى ذلك البعض، فلا عبره بالأقربيه الناشئه من كثره الافراد بدون استعمال اللفظ فيها، فان هذه الأقربيه لا توجب تعينه بحيث يصير العام ظاهراً فيه، إذ لا- تلازم بين أكثره أفراد مجاز من أفراد غيره، و بين ظهور اللفظ فيها الموجب لأُنس الذهن به الذى هو المناط فى الأقربيه المرجحه لبعض المجازات.

(٣). صفه لقوله: «زياده».

(٤). أى: احتجاج النافى للحجيه بالإجمال الناشئ عن تعدد المجازات.

(٥). بعد أن رد التقريرات بما ذكره بقوله: «و أجيب» قال: «و الأولى أن

(-). ينبغى أن يتمم هذا الجواب بأن يقول: «و المفروض عدم ثبوت هذه الكثره» فالجواب بالأقربيه - بعد تسليم المجازيه - لا يرفع الإجمال حتى يكون العام حججه فى الباقي.

ص: ٤٩٠

الباقى بأن (١) دلالة العام على كل فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد (٢) و لو (٣) كانت دلالة مجازيه، إذ (٤) هى بواسطه يجاب... إلخ». توضيح هذا الجواب عن استدلال النافى لحجيه العام المخصص بالإجمال لتعدد المجازات هو: وجود المقتضى لحجيه العام فى الباقى، و عدم المانع عنها، لأن دلالة العام على كل واحد من أفراده لأجل انطباق معناه عليه و من المعلوم عدم ارتباط شىء من هذه الدلالات بأخرى، لأن مناط الدلالة فى كل واحد منها - و هو الانطباق - موجوده، و لا تناط إحدى الدلالات بالأخرى بل كل منها مستقلة، فلو كان للعام مائه فرد، و خرج عنها عشرون فرداً لم يقدح ذلك فى دلالة على الباقى و ان كانت الدلالة مجازيه كما يدعيه النافى، حيث انه يدعى كون استعمال المخصص فى الباقى مجازاً. وجه عدم القدح: أن المجازيه لم توجب الا قصور دلالة العام على أفراد الخاص، فلا يشمل الافراد الخارجه عن حيزه بسبب التخصيص. أما دلالة على غير ما خرج عنه من الافراد، فهى باقيه على حالها، إذ ليس المعنى الحقيقى و هو العموم مابيناً للمعنى المجازى حتى تتفاوت الدلالة فيهما، بل هما من قبيل الأقل و الأكثر، فان المعنى الحقيقى أكثر أفراداً من المعنى المجازى.

و بالجملة: فالمقتضى لدلالة العام على كل واحد من أفراده بالاستقلال - و هو الانطباق - موجود، و المانع مفقود، و مع الشك فى وجوده يدفع بالأصل.

(١). متعلق بقوله: «يجاب».

(٢). هذا الضمير و ضميراً «دلالته و أفراده» راجعه إلى العام.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كانت الدلالة مجازيه، كما يقول بها النافى للحجيه.

(٤). تعليل لقوله: «و لو كانت» و ضمير «هى» راجع إلى المجازيه، يعنى:

ص: ٤٩١

عدم شموله للأفراد المخصوصه، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله (١) فالمقتضى (٢) للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود، لأن المانع في مثل المقام (٣) انما هو ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه (٤) بالنسبه إلى الباقي، لاختصاص (٥) المخصص بغيره، فلو شك (٦) أن المجازيه انما تنشأ من ناحيه خروج أفراد المخصص عن العام، و لا تنشأ من دخول غير أفراد المخصص في مدلول العام حتى يكون المجازى مبيناً للمعنى الحقيقي، و تكون مباينتهما؛ كك لله لله موجب لتفاوت دلالة العام قبل التخصيص و بعده.

(١). هذا الضمير و ضمير «شموله» راجعان إلى العام، و ضمير «غيرها» راجع إلى الافراد.

(٢). و هو الدلالة المتقدمه.

(٣). مما لا يكون المعنى المجازى مبيناً للمعنى الحقيقي، بل يكون من مراتبه.

(٤). أى: انتفاء ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و غرضه انتفاء القرينه الصارفه للعام عن ظهوره في الافراد الباقيه بعد التخصيص.

(٥). تعليل لانتفاء القرينه الصارفه بالنسبه إلى الباقي، و حاصله: اختصاص المخصص بغير الباقي، فليس فى البين ما يوجب صرف العام عن ظهوره فى الباقي، و ضمير «بغيره» راجع إلى المخصص.

(٦). يعنى: بعد فرض انتفاء القرينه الصارفه للعام عن ظهوره فى الباقي لو شك فى مانع - أى مخصص آخر - بالنسبه إلى الباقي، فالأصل - أى أصاله عدم تخصيص زائد - محكم. و ضمير «بغيره» راجع إلى الباقي.

ص: ٤٩٢

فالأصل عدمه (١) انتهى موضع الحاجة.

قلت (٢): لا يخفى أن دلالة على كل فرد انما كانت لأجل دلالة على العموم و الشمول، فإذا لم يستعمل فيه (٣) و استعمل (٤) في الخصوص كما هو (٥) المفروض مجازاً، و كان إرادته كل واحده (واحد) من مراتب الخصوصيات مما (٦)

(١). أى: عدم ما يوجب صرف اللفظ عن مدلوله.

(٢). توضيح ما أورده على التقريرات هو: أن دلالة العام على أفرادها كانت لأجل استعماله فى معناه الحقيقى - و هو العموم و الشمول - فإذا لم يستعمل فيه كما هو المفروض، لأنه قد استعمل فى الخصوص مجازاً، و المفروض أيضاً أن المعانى المجازيه كثيره، فلا بد من تعيين أحدها بمرجح لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح، و المفروض عدمه، فلا محاله يصير العام المخصص حينئذ مجملاً إذ لا مقتضى لظهوره فى الباقي، لأن منشأ الظهور و مقتضيه اما الوضع، و اما القرينه، و كلاهما مفقود. أما الأول، فواضح، لأن المفروض عدم كون الباقي معنى حقيقياً للعام.

و أما الثانى، فلعدم قرينه فى البين الا الخاصّ و هو قرينه صارفه، لا معينه، فالموجب لظهور العام فى الباقي مفقود.

(٣). أى: العموم، و ضمير «دلالته» فى الموضوعين راجع إلى العام.

(٤). الضميران المستتران فى «يستعمل و استعمل» راجعان إلى العام.

(٥). أى: الاستعمال فى الخصوص مفروض البحث، و قوله: «مجازاً» متعلق بقوله: «و استعمل» يعنى: و استعمل العام فى الخصوص مجازاً.

(٦). أى: من مراتب التخصيص التى جاز انتهاء التخصيص إليها.

ص: ٤٩٣

جاز انتهاء التخصيص إليه (١)، و استعمال (٢) العام فيه مجازاً ممكناً (٣) كان (٤) تعين بعضها بلا معين ترجيحاً بلا مرجح، و لا مقتضى (٥) لظهوره فيه (٦)، ضروره (٧) أن الظهور اما بالوضع، و اما بالقرينه، و المفروض أنه (٨) ليس بموضوع له، و لم يكن (٩) هناك قرينه، و ليس له موجب آخر (١٠)، و دلالته (١١)

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به مراتب الخصوصيات.

(٢). معطوف على «انتهاء» يعنى: و مما جاز استعمال العام فيه، و ضميراً «إليه، فيه» راجعان إلى «ما» الموصول، و تذكيرهما باعتبار لفظ الموصول.

(٣). خبر «كان»، و قوله: «مجازاً» قيد ل «استعمال» يعنى: و جاز استعمال العام فيه مجازاً، و ضمير «بعضها» راجع إلى مراتب.

(٤). جواب «إذا» فى قوله: «فإذا لم يستعمل».

(٥). هذا ناظر إلى دفع ما فى التقريرات من قوله: «فالمقتضى للحمل على الباقي موجود» و قد أوضحنا هذا الدفع بقولنا: «إذ لا مقتضى لظهوره فى الباقي... إلخ».

(٦). أى: لظهور العام فى الخصوص.

(٧). تعليل لعدم المقتضى لظهور العام فى الخصوص، و قد عرفت تقريبه.

(٨). أى: الخصوص ليس معنى حقيقياً حتى يدل العام عليه بالوضع.

(٩). غرضه نفي القرينه على ظهور العام فى الباقي، كما أن ما قبله نفي الظهور بنفى الوضع.

(١٠). يعنى: و ليس للظهور موجب آخر غير الوضع و القرينه.

(١١). أى: العام، و هذا ناظر إلى ما فى التقريرات من قوله: «بأن دلالة العام

على كل فرد على حده حيث كانت في ضمن دلالاته (١) على العموم لا- يوجب ظهوره في تمام الباقي بعد عدم استعماله في العموم إذا لم تكن هناك قرينه على تعيينه (٢). فالمانع عنه (٣) و ان كان مدفوعاً بالأصل، الا أنه لا مقتضى له (٤) على كل فرد من أفراد غير منوطه بدلالاته على فرد آخر... إلخ» و غرض التقريرات ما عرفته مفصلاً بقولنا: «وجود المقتضى لحجبه العام في الباقي... إلخ» فراجع.

(١). أى: العام. و حاصل إشكال المصنف على التقريرات: أن دلالة العام على كل فرد من أفراد قبل التخصيص لا تقتضى دلالاته على الباقي بعده كما توهم، و ذلك لأن الدلالة على كل واحد من الافراد قبل التخصيص كانت مستنده إلى استعمال العام في معناه الحقيقي، فالدلالة على كل واحد منها ضمنيه، لا استقلاليه و مع فرض عدم استعمال العام في العموم لا مقتضى لظهوره في تمام الباقي، لانتفاء الدلالة الضمنيه بانتفاء المطابقه.

(٢). أى: الباقي، و قوله: «إذا لم تكن» قيد لقوله: «لا يوجب» يعنى:

أن دلالة العام على العموم قبل التخصيص لا توجب ظهوره في الباقي بعد التخصيص إذا لم تكن هناك قرينه على تعيين الباقي، و ضميراً «ظهوره و استعماله» راجعان إلى العام، و قوله: «لا يوجب» خبر لقوله: «و دلالاته».

(٣). أى: فالمانع عن الظهور في الباقي و ان كان مدفوعاً بأصالة عدم المانع لكنها تجرى بعد إحراز المقتضى و الشك في وجود المانع، و قد عرفت عدم وجود المقتضى هنا للظهور في الباقي، فلا مجال لأصالة عدم المانع كما في التقريرات.

(٤). أى: للظهور في الباقي، و ضمير «انه» للشأن.

ص: ٤٩٥

بعد رفع اليد عن الوضع (١). نعم (٢) انما يجدى إذا لم يكن مستعملاً الا- فى العموم كما فيما حققناه فى الجواب (٣)، فتأمل جيداً.

فصل (٤)

إشاره

إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم

(١). هذا بمنزله التعليل لعدم المقتضى للظهور فى الباقي، يعنى: أن المقتضى للظهور هو الوضع، و المفروض رفع اليد عنه، لعدم استعمال العام فى العموم بعد التخصيص.

(٢). يعنى: أن أصل عدم المانع انما يجدى فيما إذا استعمل العام فى العموم و شك فى تخصيصه، ضروره أن هذا الأصل يجدى حينئذ لوجود المقتضى و هو الاستعمال فى العموم، و كون الشك فى وجود المانع، فيجربى الأصل، و يترتب عليه حجية العام فى تمام مدلوله.

(٣). حيث قال «قده»: «و التحقيق فى الجواب أن يقال: انه لا يلزم من التخصيص كون العام مجازاً، أما فى التخصيص بالمتصل فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً... إلخ». و غرضه من هذا التحقيق - كما تقدم فى محله -:

أن العام لم يستعمل فى الخاصّ، لا فى المخصص المتصل، و لا فى المنفصل حتى يكون مجازاً، بل استعمل فى معناه الموضوع له، و هو العموم فى كلا المقامين.

المخصص المجمل

(٤). الغرض من عقد هذا الفصل التعرض لحكم العام المخصص بمخصص مجمل مفهوماً أو مصداقاً، كما أن الفصل المتقدم قد عقد لبيان حكم الخاصّ

ص: ٤٩٦

مجملاً (١) بأن كان (٢) دائراً بين الأقل والأكثر و كان منفصلاً، فلا يسرى إجماله إلى العام، لا حقيقته، و لا حكماً (٣)، بل كان العام متبعاً فيما لا يتبع فيه الخاص (٤)، المبين مفهوماً و مصداقاً، كما فى التقريرات و غيرها، و ان كان فى عبارته المصنف قدس سره هناك قصور، كما تقدمت الإشارة إليه.

(١). المراد بالخاص المجمل هنا الخاص اللفظى. و أما اللبى، فسيأتى بيانه عند تعرض المصنف له.

(٢). إجمال المفهوم قد يكون لتردده بين المتباينين، كما إذا خصص «العلماء» ب «زيد» مثلاً المشترك بين شخصين، و هذا سيأتى حكمه إن شاء الله تعالى. و قد يكون لتردده بين الأقل والأكثر، كدوران مفهوم الفاسق بين مرتكب مطلق المعصية، و بين مرتكب خصوص الكبيره، و هذا هو مورد كلام المصنف فعلاً- كما أنه مقيد بالانفصال. فموضوع البحث هو الخاص اللفظى المنفصل المجمل المراد مفهومه بين الأقل والأكثر، و حكمه بقاء العام على حجته فى الافراد التى يحتمل دخولها تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيره، و عدم سرايه إجمال الخاص إليه، بأن يرفع ظهور العام و يجعله مجملاً، أو يرفع حجته مع بقاء ظهوره.

(٣). المراد بقوله: «حقيقته» رفع الظهور، و بقوله: «و لا- حكماً» رفع حجته، يعنى: لا- يصير العام بإجمال هذا الخاص مجملاً لا حقيقته - بمعنى ارتفاع ظهوره - و لا حكماً بارتفاع حجته ظهوره، كما مر.

(٤). ضمير «فيه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الفرد الذى يحتمل دخوله تحت الخاص، كمرتكب المعصية الصغيره الذى يحتمل فرديته للفاسق

لوضوح (١) أنه (٢) حجه فيه بلا مزاحم أصلاً، ضروره (٣) أن الخاصّ انما يزاحمه فيما هو حجه على خلافه (٤) في المثال المتقدم، فان الخاصّ لا يكون حجه فيه، بل المرجع فيه هو العام فيحكم حينئذ بوجوب إكرام مرتكب الصغيره.

(١). تعليل لبقاء العام على حجتيه في الفرد المشكوك دخوله تحت الخاصّ و حاصله: أن العام قد انعقد له ظهور في العموم، إذ المفروض انفصال الخاصّ عنه الّذى لا يمنع ظهور العام في العموم، بل يزاحمه في الحجيه فقط، و من المعلوم أن الخاصّ حجه في خصوص الفرد المعلوم دخوله تحته، كمرتكب الكبيره في المثال، و ليس حجه فيما يحتمل كونه فرداً له - كمرتكب الصغيره - للشك في فرديته للخاص، و من المعلوم عدم صحه التمسك بدليل في مورد مع الشك في موضوعيته لذلك الدليل. ففي المقام لما كانت فرديه مرتكب الصغيره للخاص - أعنى الفاسق - مشكوكه، فلا يصح التثبت بدليل الخاصّ كقوله:

«لا- تكرم فساق العلماء» لإثبات حرمة، فلا- مزاحم حينئذ لحجيه العام في هذا الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، و الحكم بوجوب إكرامه. و عليه، فمزاحمه الخاصّ لحجيه العام مختصه بما علم فرديته للخاص - كمرتكب الكبيره - فيقدم الخاصّ عليه تقديماً للنص أو الأظهر على الظاهر، كما هو المتداول عند أبناء المحاوره. و أما الفرد المحتمل، فمزاحمه الخاصّ للعام فيه من مزاحمه اللاحجه بالحجه.

(٢). أى: العام حجه فيما لا يتبع فيه الخاصّ، و هو ما احتمل فرديته للخاص.

(٣). تعليل لحجيه العام في الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ، و قد أوضحناه بقولنا: «فمزاحمه الخاصّ لحجيه العام مختصه بما علم... إلخ».

(٤). هذا الضمير و ضمير «يزاحمه» راجعان إلى العام، و ضمير «هو» راجع إلى

تحكيمياً للنص أو الأظهر على الظاهر، لا (١) فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى.

و ان لم يكن «-» كذلك (٢) بأن كان دائراً بين المتباينين مطلقاً (٣) الخاصّ يعنى: أن الخاصّ انما يزاحم العام فى الفرد المعلوم دخوله تحت الخاصّ، دون الفرد المحتمل.

(١). يعنى: لا يزاحم الخاصّ العام فيما لا يكون الخاصّ حجه فيه من الفرد المحتمل دخوله تحته، كما فيما نحن فيه.

(٢). يعنى: و ان لم يكن الخاصّ دائراً بين الأقل و الأكثر بأن كان إجماله لتردد مفهومه بين المتباينين، فلا يجوز التمسك بالعامّ سواء كان متصلًا بالعامّ كأن يقول: «أكرم العلماء الا زيدا» مع كونه مشتركاً لفظياً بين شخصين، أم منفصلاً عنه كأن يقول: «لا تكرم زيدا العالم» عقيب قوله: «أكرم العلماء».

(٣). أى: من غير فرق فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الخاصّ المجمل المردد بين المتباينين بين اتصال الخاصّ بالعامّ و بين انفصاله عنه.

و الوجه فى عدم جواز التمسك بالعامّ: أما فى المتصل، فلعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فيه، كما تقدم فى المخصص المتصل المجمل المردد بين الأقل و الأكثر، حيث ان احتفاف الكلام بالمجمل يوجب إجماله. و أما فى المنفصل

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً فان كان دائراً بين الأقل و الأكثر و كان منفصلاً.... و ان كان دائراً بين المتباينين مطلقاً أو بين الأقل و الأكثر مع كونه متصلًا بالعامّ فيسرى إجماله إليه حكماً... إلخ».

ص: ٤٩٩

أو (١) بين الأقل والأكثر فيما كان متصلاً، فيسرى (٢) إجماله إليه حكماً (٣) في المنفصل المردد بين المتباينين، وحقيقه (٤) في غيره. فلان العام و ان انعقد له ظهور في العموم، لكن هذا الظهور ليس بحجه، لعدم إرادته بعد العلم الإجمالي بالتخصيص بأحد المتباينين.

(١). يعنى: أو كان الخاصّ دائراً بين الأقل والأكثر مع اتصاله بالعامّ.

(٢). هذا حكم صور ثلاث: الأولى: الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين. الثانية: هذه الصورة مع انفصال الخاصّ.

الثالثة: الخاصّ المجمل المفهومى المردد بين الأقل والأكثر مع اتصاله بالعامّ، فان العام ليس فى شىء من هذه الصور مرجعاً، اما لعدم الظهور فى الشمول كما فى صورتين منها، إحداهما: الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين. ثانيتهما: الخاصّ المتصل المجمل مفهوماً المردد بين الأقل والأكثر.

و اما لعدم حجيه ظهوره، كما فى المخصص المنفصل المردد بين المتباينين.

و أما الخاصّ المنفصل المجمل المفهومى المردد بين الأقل والأكثر، فقد تقدم فى أول الفصل عدم قدحه، لا فى أصل الظهور، و لا فى حجيته، فالمرجع فى الفرد المحتمل دخوله تحت الخاصّ هو العام بالتقريب المتقدم.

(٣). أى: من حيث حجيه ظهور العام، لا أصل ظهوره، فيسقط ظهوره عن الاعتبار. و ضمير «إجماله» راجع إلى الخاصّ، و ضمير «إليه» إلى العام و ضمير «فى غيره» إلى المنفصل.

(٤). معطوف على «حكماً» و المراد بقوله: «حقيقه» انتفاء أصل الظهور، و المقصود بقوله: «فى غيره» الخاصّ المتصل سواء كان مردداً بين المتباينين أم الأقل والأكثر.

ص: ٥٠٠

أما الأول (١)، فلأن العام على ما حققناه كان «-» ظاهراً في عمومه إلا أنه لا يتبع ظهوره في واحد من المتباينين اللذين علم تخصيصه بأحدهما (٢).

و أما الثاني (٣)، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف (٤)

(١). و هو الخاصّ المنفصل المردد بين المتباينين. و حاصل هذا التعليل:

أن وجه عدم جواز التمسك بالعامّ مع انعقاد ظهوره في العموم هو العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحد المتباينين مع عدم تيقن تخصيصه بأحدهما بالخصوص، و عدم مرجح لأحدهما، فلا محاله يسقط العام عن الحجية، لعدم جريان أصاله العموم حينئذ في العام مع هذا العلم الإجمالي، و ان كان نفس الظهور باقياً، فإجمال الخاصّ لا يسرى إلى نفس الظهور حتى يرفعه، بل يسرى إلى حجيته، فيرفعها.

و ضمير «انه» للشأن، و ضميراً «ظهوره و تخصيصه» راجعان إلى العام.

(٢). أى: أحد المتباينين، و هذا العلم الإجمالي بتخصيص العام بأحدهما يمنع جريان أصاله العموم الموجه لهجته ظهور العام.

(٣). و هو الخاصّ المتصل المردد بين المتباينين، أو الأقل و الأكثر. و الوجه في عدم مرجعيه العام فيه ما أفاده بقوله: «لاحتفاف» و حاصله: أن احتفاف العام بالخاصّ المجمل يوجب إجمال العام، و عدم انعقاد ظهور له في العموم فيرجع في المردد بين الأقل و الأكثر إلى المتيقن - و هو الاجتناب عن المعاصى عن ملكه - لأنه المتيقن من مفهوم العدالة المردد بينه و بين الاجتناب عن المعاصى و لو لا عن ملكه، ففي قوله: «أكرم العلماء العدول» مع تردد مفهوم العدالة بينهما يرجع إلى المتيقن، و هو الاجتناب عن جميع المعاصى عن ملكه.

(٤). تعليل لعدم انعقاد الظهور للعام، و قد عرفت توضيحه.

(-). الأولى أن يقال: «و ان كان» حتى يلائمه قوله: «الأنه لا يتبع ظهوره».

الكلام بما يوجب احتمال له لكل واحد من الأقل والأكثر (١)، أو لكل واحد من المتباينين (٢) لكنه (٣) حجه في الأقل، لأنه المتيقن في البين.

فانقدح بذلك (٤) الفرق بين المتصل والمنفصل، وكذا (٥) في

(١). هذا في الخاصّ المردد بين الأقل والأكثر، وضمير «احتماله» راجع إلى العام.

(٢). هذا في الخاصّ المردد بين المتباينين.

(٣). أى: لكن العام حجه في المتيقن، وهو الاجتناب عن المعاصى الناشئ عن الملكة في المثال المتقدم. هذا في الخاصّ المردد مفهومه بين الأقل والأكثر.

و أما المردد بين المتباينين، فليس فيه متيقن حتى يكون العام حجه فيه كـ «زيد» المشترك بين شخصين، فلا بد في الرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصول العمليه.

(٤). أى: بما ذكر من الحكم في الصور الأربع، وهو جواز التمسك بالعام في الافراد التي يحتمل انطباق الخاصّ عليها في الصورة الأولى - أعنى الخاصّ المنفصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر -، وعدم جواز التمسك به في الافراد المحتمل انطباق الخاصّ عليها في الثلاث الباقيه، اما لعدم انعقاد ظهور له في العموم، كما في الصورة الأولى منها، و هي الخاصّ المتصل المجمل المردد بين المتباينين، والثانيه و هي الخاصّ المتصل المجمل المردد بين الأقل والأكثر. و اما لعدم حجه ظهوره، كما في الثالثه منها، و هي الخاصّ المنفصل المجمل المردد بين المتباينين (ظهر) الفرق بين المتصل و المنفصل.

و حاصل الفرق بينهما: سرايه الإجمال إلى العام المانع عن انعقاد ظهور له في العموم في المتصل، و ارتفاع الحجيه عن ظهوره في العموم مع تحقق أصله في المنفصل.

(٥). يعنى: و كذا انقدح بما ذكرنا من حكم الصور الأربع الفرق بين المتباينين

ص: ٥٠٢

المجمل بين المتباينين و الأقل و الأكثر، فلا تغفل «-» . و حاصله: أنه لا يصح التمسك بالعام في المجمل المردد بين المتباينين مطلقاً و ان كان منفصلاً، لما مر من سرايه الإجمال إلى العام حقيقه في المتصل، و حكماً في المنفصل . بخلاف المجمل المردد بين الأقل و الأ-كثر، لما عرفت من صحه التمسك بالعام فيه إذا كان منفصلاً، لانعقاد الظهور له في العموم، و عدم مانع عن حجيته في الافراد التي يشك في انطباق الخاص عليها.

(-). الظاهر أنه إشاره إلى دفع ما يتوهم تاره من عدم الفرق بين المتصل و المنفصل، نظراً إلى أن المخصص المنفصل مثل «لا تكرم فساق العلماء» و ان لم يكن رافعاً لظهور العام أعنى «أكرم العلماء» الا- أنه يقيد المراد الواقعي بغير الفاسق بحيث يصير موضوع وجوب الإ-كرام العالم غير الفاسق، فإذا كان مفهوم الفاسق مردداً بين الأقل و الأكثر كما هو المفروض، فلا محاله يصير من يجب إكرامه من العلماء بحسب المراد الواقعي مردداً بين الأقل و الأ-كثر أيضاً، ففي الافراد التي لا يعلم فسقها و عدالتها لا يجوز التمسك بأكرم العلماء لوجوب إكرامها، فلا فرق في عدم جواز التشبث بالعام بين الخاص المتصل و المنفصل، إذ المدار في جواز التمسك بكل دليل على إحراز موضوعه، و بدونه لا يجوز ذلك قطعاً.

و أخرى من عدم الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر أيضاً، نظراً إلى أن الأصول اللفظيه لما كان اعتبارها لكشفها عن المرادات الواقعيه، و مع دوران الخاص بين الأقل و الأ-كثر - لإجمال المخصص - لا- تكون أصاله العموم التي هي من تلك الأ-صول كاشفه عن كون الأكثر محكوماً بحكم العام، فلا محاله يكون الأكثر مورداً للأصول العمليه. و عليه، فوزان الأقل و الأكثر وزان

..... المتباينين في عدم جواز الرجوع إلى العام في إحراز الحكم، بل المرجع فيه الأصول العملية.

لكنك خير بان دفاع كلا- التوهمين: أما الأول، فبأن دليل العام يشمل كل فرد من أفراد الموضوع، وإطلاقه الأحوال يعم كل زمان و زمانى يمكن أن يكون قيماً له، فمثل «أكرم العلماء» يشمل كل فرد من أفراد العلماء، و يدفع احتمال كل ما يصلح لأن يكون قيماً له، و لا نرفع اليد عن هذا الإطلاق الأحوالى الا بالمقدار الذى علم بشمول دليل الخاص له، إذ ليس دليل المخصص بمفهومه مقيداً لدليل العام حتى يسرى إجماله إليه، و يصير المراد من العام مجملاً، بل المقيد بمفهومه الحاكى عن الحقيقة يقيد الإطلاق.

فالنتيجة: أن الإطلاق محكم فى غير ما علم تقييد المراد الواقعى بالنسبه إليه، ففى مثل «لا تكرم فساق العلماء» إذا أجمل مفهوم الفاسق لا نرفع اليد عن العلماء الا بالنسبه إلى فاعل الكبيره، فمرتكب الصغيره داخل فى العام، فيجب إكرامه. و لا يقدر إجمال مفهوم الفاسق فى الأخذ بإطلاق العام لحالاته و طوارئه التى يصح تقييده بها، فتأمل جيداً.

و أما الثانى، فلوضوح الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر، حيث ان الشك فى التخصيص بالأكثر شك فى التخصيص الزائد على ما علم تخصيصه به، و لا- إشكال حينئذ فى الرجوع إلى أصله العموم، و معه لا- تصل النوبه إلى الأصول العمليه. و هذا بخلاف المخصص المردد مفهومه بين المتباينين، فان العلم الإجمالى بتخصيص العام بأحدهما مانع عن الرجوع إلى أصله العموم، و هذا المانع مفقود فى الأقل و الأكثر.

ص: ٥٠٤

و أما (١) إذا كان مجملاً بحسب المصداق بأن اشتهه فرد و تردد بين أن يكون فرداً له (٢) أو باقياً تحت العام، فلا كلام في عدم جواز

الشبهه المصداقيه

(١). معطوف على قوله في أول الفصل: «إذا كان الخاصّ بحسب المفهوم» و الأولى إسقاط «أما» بأن يقال: «و إذا كان - أى الخاصّ - مجملاً بحسب المصداق».

(٢). أى: للخاص، كما إذا اشتهه لأجل الأمور الخارجيه فرد الخاصّ بغيره كتردد زيد العالم بين زيد العادل و الفاسق، لظلمه أو نحوها من الأمور الخارجيه.

و توضيح ما أفاده (قده) في الخاصّ المجمال بحسب المصداق: أنه ان كان متصلاً بالعام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لإثبات حكم هذا الفرد المشتبه، لعدم انعقاد ظهور له في العموم، بل لا ظهور للكلام الا في الخصوص فإذا قال: «أكرم العلماء الا فساقهم» فكأنه قال: «لا تكرم فساق العلماء» و حيث ان عدم إحراز فرديه ما يحتمل انطباق الخاصّ عليه للعام مانع عن التمسك بالدليل - أى العام - فما لم يحرز كون المردد فرداً للعام لم يجوز التمسك به لإثبات حكمه لهذا المردد، فإذا قال: «أكرم العلماء الا زيداً الفاسق» و تردد فرد - لشبهه خارجيه - بين كونه زيد الفاسق و العادل، لا يجوز التمسك بهذا الدليل لإثبات حكمه. و لكن هذا الجواب مبنى على ما مرّ آنفاً من: أن دليل التقييد انما يقيد بمفهومه الحاكي عن الحقيقه، و الا فيصير العام مجملاً، كالتخصيص بالمجمال المردد بين المتباينين.

ص: ٥٠٥

التمسك بالعامّ لو كان متصلاً به (١)، ضروره (٢) عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص «-» كما عرفت (٣).

(١). أى: بالعامّ، و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الخاصّ.

(٢). تعليل لعدم جواز التمسك بالعامّ في المصداق المشتبه، و حاصله: أنه لا ظهور للعام في العموم حتى يصح التشبث به في الفرد المشتبه، بل لا ظهور له الا في الخصوص، و حيث ان فرديه المشتبه للخاص مشكوكه، فلا يجوز التشبث بالخاص أيضاً لإثبات حكمه لهذا الفرد المشتبه، و حينئذ فالمرجع هي الأصول العمليه.

(٣). حيث قال: «و بين الأقل و الأكثر فيما كان متصلاً فيسرى إجماله إليه و ان كان الخاصّ المجمل بحسب المصداق منفصلاً عن العام»، و قد أشار إليه بقوله: «و أما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك بالعامّ خلاف» فالمشهور أنه لا إجمال في العام، فيجوز التمسك به، إذ مع انفصال الخاصّ ينعقد للعام ظهور في العموم، و لا مانع عن حجته الا بالنسبه إلى ما يكون الخاصّ حجه فعليه فيه، و هو الافراد التي يعلم انطباق الخاصّ عليها - كمرتكب الكبائر - فيما

(-). الأولى أن يقال: «ضروره عدم ظهور للكلام الا في مفهوم الخاصّ، لا في مصداقه» إذ ليس الكلام حجه في غير معناه، فان قوله: «أكرم العلماء الا- فساقهم» لا- ظهور له الا- في وجوب إكرام العلماء غير الفساق، من غير أن يتكفل حال المصديق، و أن زيداً - مثلاً- هل هو فاسق أم لا؟ و ان شئت فقل: ان شأن الدليل إنشاء الحكم لموضوعه. و أما إحراز الموضوع خارجاً، فهو أجنبي عن شأنه، و هذا جار في جميع الشبهات المصداقيه من غير فرق فيها بين المخصص اللفظي و اللبي، كما سيأتي.

ص: ٥٠٦

و أما إذا كان منفصلاً عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، و التحقيق عدم جوازه، إذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه (١) أن الخاصّ انما يزاحم العام فيما كان فعلاً حجه (فيه) و لا يكون حجه فيما اشتبه أنه من أفراد (٢)، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» إذا كان الخاصّ حرمه إكرام فساق العلماء، ففي الافراد التي لا يعلم انطباق مفهوم الخاصّ - كالفاسق - عليها كمرتكبي الصغائر لا- يكون الخاصّ حجه فيها حتى يزاحم حجه العام فيها، لعدم إحراز موضوعه، و جواز التمسك بدليل منوط بإحراز موضوعه، و عليه فيجوز التمسك بالعامّ في مرتكبي الصغائر، لكونها من أفراد التي لم يثبت خروجها عن حكمه، و ضميراً «عنه و به» راجعان إلى العام، و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الخاصّ.

(١). هذا الضمير و ضمير «جوازه» المتقدم راجعان إلى التمسك بالعامّ، و قد عرفت تقريب الجواز آنفاً بقولنا: «إذ مع انفصال الخاصّ ينعقد للعام... إلخ».

ثم ان المشهور القائلين بجواز التمسك المزبور رتبوا عليه فروعاً:

منها: الحكم بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عدوانية و أمانية، فانهم تمسكوا بعموم «على اليد ما أخذت» للضمان.

و منها: ما عن شيخنا الأ-عظم فيما إذا دار أمر الماء الملاقي للنجاسة بين القليل القابل للانفعال، و الكثير العاصم، فانه تمسك بعمومات الانفعال على نجاسته.

(٢). أي: أفراد الخاصّ، فانه ليس حجه في الافراد المشكوكه، لعدم إحراز فرديتها له، و مع الشك في موضوع دليل لا يجوز التمسك به لإثبات الحكم فلا يزاحم الخاصّ مثل: «لا تكرم فساق العلماء» العام، كقوله: «أكرم العلماء»

ص: ٥٠٧

لا- يكون دليلا على حرمة إكرام من شك في فسقه من العلماء، فلا يزاحم (١) مثل «أكرم العلماء» ولا يعارضه، فانه (٢) يكون من قبيل مزاحمه الحججه بغير (لغير) الحججه، و هو (٣) في الفرد المردد بين الفاسق و العادل، بل العام فيه حججه بلا مزاحم. و ضمير «انه» راجع إلى «ما» الموصول.

(١). أى: لا يزاحم الخاص كقوله: «لا تكرم فاسق العلماء» العام مثل «أكرم العلماء» و لا يعارضه.

(٢). هذا وجه عدم المزاحمه، يعنى: أن العام حججه في الفرد المشتبه، و لا يكون الخاص حججه فيه، فمزاحمه الخاص للعام في هذا الفرد المشتبه تكون من قبيل مزاحمه غير الحججه للحججه، و هو غير صحيح، فلو فرض عدم حججه العام حينئذ لم يكن الخاص أيضا حججه في الفرد المشتبه، بل المرجع هو الأصل العملى.

(٣). أى: الوجه المزبور الذى تمسك به المشهور على جواز التمسك بالعام في الفرد المشتبه في غايه الفساد، حيث ان الخاص و ان لم يكن حججه في الفرد المشتبه، لعدم إحراز موضوعه، لكنه يوجب سقوط العام عن الحججه فيه أيضا، ضروره أن الخاص يوجب تعنون العام - كالعلماء - بغير عنوان الخاص - كالفاسق في المثال المتقدم -، فيكون موضوع وجوب الإكرام في قوله:

«أكرم العلماء» هو العالم غير الفاسق فقط، و ليس موضوعه مطلق العالم، و العام حججه في موضوعه، فكأنه قيل من أول الأمر: «أكرم العلماء غير الفاسق» فكما يلتزم الخصم بعدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص المتصل في الافراد المشتبه التى لم يعلم انطباق الخاص عليها، فكذلك لا بد من أن يلتزم بعدم جوازه في المخصص المنفصل الموجب لتعنون العام به، فالعالم الذى

ص: ٥٠٨

فى غاية الفساد، فان (١) الخاصّ و ان لم يكن دليلاً فى الفرد المشتبه فعلاً (٢)، الا أنه (٣) يوجب اختصاص حجيه العام فى غير عنوانه من الافراد، فيكون (٤) (أكرم العلماء) دليلاً و حجه فى العالم غير الفاسق (٥)، فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقاً للعام بلا- كلام، الا أنه لم يعلم أنه (٦) من مصاديقه بما هو حجه، لاختصاص (٧) حجيته بغير الفاسق. يحتمل فسقه لا يندرج تحت العام، و لا الخاصّ، للشك فى موضوعيته لكل منهما، و مع الشك فى الموضوع لا مجال للتشبيث بالدليل.

فالمتحصل: أنه لا فرق فى عدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه بين المخصص المتصل و المنفصل.

(١). هذا تقريب الفساد، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «حيث ان الخاصّ... إلخ».

(٢). قيد لقوله: «دليلاً» يعنى: و ان لم يكن دليلاً فعلاً.

(٣). أى: الخاصّ يوجب اختصاص حجيه العام بغير عنوان الخاصّ.

(٤). هذه نتيجة تعنون العام بغير عنوان الخاصّ، حيث ان لازم التعنون المزبور عروض الشك فى مصداقيه العالم المشكوك الفسق للعام بما هو حجه و ان كان معلوم المصداقيه له، مع الغض عن حجيته.

(٥). الذى هو موضوع حكم العام بعد التخصيص الموجب للتعنون واقعاً.

(٦). أى: المصداق المشتبه، و ضمير «مصاديقه» راجع إلى العام، و الضمير فى «الا أنه» للشأن.

(٧). تعليل لعدم العلم بمصداقيه الفرد المشتبه للعام بما هو حجه، و حاصله:

اختصاص حجيه العام بغير الفاسق، ففى الفرد المردد بينه و بين العادل حيث انه

و بالجمله: العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظهوره فى العموم كما (١) إذا لم يكن مخصصاً، بخلاف المخصص بالمنفصل كما عرفت، الا أنه (٢) فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاصّ مثله (٣)، فحينئذ (٤) يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى لم يحرز فرديته لغير الفاسق لا يشمله العام بما هو حجه و ان شمله بذاته لكونه من العلماء.

و الحاصل: أن العام المخصص بالمنفصل و ان كان ظاهراً فى العموم، كالعام الذى لم يخصص أصلاً، بخلاف المخصص بالمتصل، حيث انه كما مر لا- ينعقد له ظهور فى العموم، الا- أنه كالمتصل فى الحكم، و هو عدم الحجية الا- فى غير عنوان الخاصّ، كما مر توضيحه آنفاً.

(١). خبر قوله: «العام المخصص» يعنى: العام المخصص بالمنفصل كالعام الذى لم يخصص من حيث انعقاد الظهور له فى العموم، لكنه فى عدم الحجية كالعام المخصص بالمتصل الا فى غير عنوان الخاصّ.

(٢). أى: العام المخصص بالمنفصل مثل المخصص بالمتصل.

(٣). خبر «انه» و ضميره راجع إلى المخصص بالمتصل.

(٤). أى: حين كون المخصص بالمنفصل كالمخصص بالمتصل فى عدم الحجية الا فى غير عنوان الخاصّ - كغير الفاسق فى المثال المتقدم - يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت إحدى الحجيتين، و هما العام و الخاصّ، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملى المنوط جريانه بفقدان الدليل الاجتهادى، كما فى المقام.

ص: ٥١٠

الحجتين «-» فلا بد من الرجوع إلى ما هو الأصل في البين.

(-). قد يقال بعدم الفرق بين المردد لأجل الشبهه المصداقيه كالمقام، و بين المردد لإجمال مفهوم الخاص المنفصل في عدم جواز التمسك بالعام، و ذلك لاشتراك الإشكال المتقدم المانع عن التشبث بالعام بينهما، حيث ان تعنون العام بغير الخاص المردد مفهومه بين الأقل و الأكثر يوجب عدم حجيه العام و الخاص في الفرد المردد، كارتكاب المعصيه الصغيره الذى تحتمل مصداقيته لكل من العام و المخصص مع فرض إجمال مفهوم الفسق، و تردده بين فعل المعصيه مطلقاً و بين فعل الكبيره فقط، إذ ملاك عدم جواز التمسك بالعام - و هو عدم إحراز مصداقيه الفرد المردد لكل من العام و الخاص - موجود، فإشكال المتن و هو قوله: «فان الخاص و ان لم يكن دليلاً في الفرد المشتبه فعلاً... إلخ» على المشهور القائلين بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في المخصص المنفصل وارد أيضاً على مجوز التشبث بالعام في الفرد المشتبه للشبهه المفهوميه الدائره بين الأقل و الأكثر.

فالنتيجه: أنه لا فرق في عدم جواز التمسك بالعام في الفرد المردد بين الشبهه المصداقيه و المفهوميه، و لا وجه للتفكيك بينهما بالذهاب إلى الجواز في الثانى و العدم في الأول، هذا.

لكنه ضعيف جداً، و القياس باطل، لكونه مع الفارق، توضيحه: أن في الشبهه الموضوعيه التى هي مورد بحثنا حجتين معلومتين مفهوماً، و أن الشبهه في اندراج الفرد المردد تحت إحداها انما حدثت بسبب أمور خارجه عن مفهومهما. و من المعلوم أن الدليل المتكفل للحكم الكلى قاصر عن تمييز موضوعه عما يوجب اشتباهه من الأمور الخارجيه، و ذلك لأن التمسك بالعموم لرفع الشك انما يصح في الشك الذى يكون المرجع في رفعه هو الشارع، كالشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد، و من المعلوم أن الشبهه

..... المصداقيه لا ترجع إلى شىء منهما، وهذا بخلاف الفرد المشتبه للشبهه المفهوميه الدائره بين الأقل والأكثر، إذ ليس فيه حجتان، بل لم تقم الحججه من طرف الخاص من أول الأمر إلا على المتيقن و هو الأقل كارتكاب الكبيره، فارتكاب الصغيره لم تقم عليه حججه، والمفروض أن العام يشمل جميع أفراد العلماء مع القيود والحالات المفروضه لهم، والمتيقن خروجه من أفرادها إنما هو مرتكب الكبيره، والمرتكب للصغيره لم تقم حججه على خروجه، فالعام حججه فيه.

و ان شئت فقل: ان العام حججه في الشك في أصل التخصيص أو التخصيص الزائد. و ليس الأمر كذلك في الشبهه المصداقيه، إذ لا يرجع الشك فيها إليهما أصلاً - كما تقدم آنفاً - بعد العلم بمفهوم الخاص، و إنما يرجع إلى انطباقه على الفرد المردد لشبهه خارجيه أجنبيه عن المفهوم.

و قد استدل لجواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه بوجوه أخرى:

الأول: قاعده المقتضى و المانع، بيان: أن العام مقتضى للحججه في جميع ما يشمله من الافراد، و المخصص المنفصل مانع عن حججه فيما ثبت فرديته للخاص. و أما في الافراد التي شك في خروجها عن العام كزيد العالم المشكوك فسقه مع عدم العلم بحالته السابقه، فالعام حججه فيها، لبناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى مع الشك في وجود المانع. و عليه، فيجب إكرام زيد في المثال تمسكاً بعموم «أكرم العلماء».

و فيه: أن المقام أجنبي عن قاعده المقتضى و المانع التي قيل ببناء العقلاء عليها، و ذلك لأن موردها صورته العلم بوجود المقتضى و الشك في وجود المانع، و أما الشك في وجود المقتضى أو القطع بعدمه، فهو أجنبي عن

..... القاعدة المزبوره. و فى المقام لم يحرز اقتضاء العام للحجيه فى الشبهات المصادقيه لأن الدلاله التصديقيه التى هى حجه عند العقلاء انما تكشف عما هو مقصود المتكلم، لا- ما هو أجنبى عنه، و من المعلوم أن مقصوده من إقامه الدليل تشريع الأحكام الكليه لموضوعاتها، كجعل الحرمة للخمر. و أما تعلق غرضه بتطبيق تلك الموضوعات على مصاديقها الخارجيه غير معلوم لو لم يكن معلوم العدم، لخروجه عن وظيفته بما هو شارع، فلا تكون الدلاله التصديقيه كاشفه عنها و حجه عليها حتى يكون العام مقتضياً للحجيه فى الشبهات المصادقيه.

و بعبارة أخرى: المصداق المشتبه و ان كان فرداً للعام بما هو عام، لكن مصداقته له بما هو حجه غير معلومه، لقصر حجته على غير الفاسق الواقعى بعد تخصيصه بغير الفاسق من العلماء، فحكم العام - كوجوب الإكرام - بعد التخصيص ثابت للعلماء غير الفاسق، فالعالم الفاسق محرم الإكرام، و العالم غير الفاسق واجب الإكرام، و هما كبريان متضمنتان لحكمين كليين، و من البديهي عدم تكفل الكبريات لتشخيص صغرياتهما، و ليس شأن الشارع الا- تشريع الأحكام لموضوعاتها الكليه، و أما بيان المصاديق، فهو خارج عن وظيفته، فتعلق غرضه ببيانها يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان.

فالمتحصل: أن العام لا يقتضى حجته فى الشبهات المصادقيه حتى يكون من صغريات قاعده المقتضى و المانع.

الثانى: أن أصاله التطابق بين الإراده الاستعماليه و الجديه تقضى بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصادقيه، توضيحه: أن العام قد استعمل فى معناه

..... الشامل لجميع أفرادہ، فإذا شك في خروج بعض أفرادہ عنه و لو لأجل أمور خارجيہ، فمقتضى أصالہ التطابق التي مرجعها إلى أصالہ العموم التي هي من الأمارات العقلانيہ عدم خروجه عن حيز العام، و بقاؤه على حكمہ.

و فيه أولاً: أنه لا مجال لهذا الأصل بعد تحكيم الخاصّ على العام، و القطع بعدم تطابق الإرادتين الاستعماليہ و الجديہ، لخروج بعض أفرادہ عن حيزہ يقيناً، فلا- تجرى أصالہ العموم بعد انكسار سورہ حجیہ العام بالتخصيص حتى يتمسك بها في الشبهات المصداقيه.

و ثانياً: أن أصالہ التطابق تستلزم تكفل العام لحكمين طوليين واقعي و ظاهري و هو كما ترى، لتأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، فكيف يمكن أن يكون مثل «أكرم العلماء» ناظراً إلى الحكم الواقعي و الظاهري المتأخر عنه برتبتين.

الثالث: أن تماميہ الحجج من ناحيہ الشارع منوطه بثبوت الكبرى و الصغرى معاً، و لا تتم الا بهما، إذ الانبعاث و الانزجار المترتبان على الأحكام البعثيہ و الزجريہ يتوقفان على العلم بالكبرى و الصغرى معاً، ضروره عدم كفايہ العلم بحرمه الخمر في الانزجار عن شرب المائع المردد بين الخل و الخمر، بل لا بد في حصوله من العلم بالصغرى و هي كون هذا المائع خمراً، و كذا الانبعاث.

و في المقام كبريان معلومتان إحداهما قوله: «أكرم العلماء» و الثانيه قوله: «لا تكرم الفساق من العلماء» و كل منهما و ان كان ظاهراً في العموم، الا أن فرديہ زيد العالم للعام الأول معلومه، و للثاني مشكوك فيها، فضم هذه الصغرى المعلومه

..... إلى الكبرى الأولى ينتج وجوب إكرام زيد، لصحة أن يقال: «زيد عالم و كل عالم يجب إكرامه». ولا يزاحم حجيه العام في هذا الفرد العام الثاني، و هو قوله: «لا تكرم فساق العلماء» إذ المفروض عدم إحراز فرديه زيد العالم له، فلا يكون حجه فيه، ففي العام الأول قد علم كل من الكبرى و الصغرى، بخلاف المخصص، فان المعلوم فيه ليس الا نفس الكبرى، و لا يتم به الحجه من قبل الشارع. و عليه، فالعام حجه في الفرد المشتبه بلا مزاحم.

و فيه: أنه انما يتم بناء على اختصاص حكم الخاصّ بأفراده المعلومه، إذ لا يكون الخاصّ حجه في غيرها، فالعام حيثنذ حجه في المصداق المشتبه بلا- مزاحم. و أما إذا كان حكم الخاصّ ثابتاً لجميع أفراده الواقعيه، لا خصوص أفراده المعلومه، فهو مانع عن حجيه العام في الافراد المشكوك فيها و ان كان مصداقيتها له معلومه، لكن فرديتها له بما هو حجه غير معلومه. فكلية الكبرى و هي «كل عالم يجب إكرامه» بعد تخصيصها بقوله: «لا- تكرم فساق العلماء» ممنوعه، لأن التخصيص يوجب قصر حكم العام بأفراده الذين ليسوا بفساق واقعاً، فلا بد في إجراء حكمه من إحراز عدم فسقهم، و عدم كفايه عدم العلم بفسقهم في وجوب الإكرام.

و هذا من غير فرق بين تعنون العام بالتخصيص، و صيروره الموضوع مركباً من العلم و عدم الفسق كما هو الصحيح، و عدمه. أما على الأول، فواضح.

و أما على الثاني، فلا-ن الخارج عن دائره العام بحسب الواقع أفراده الملازمون لعنوان الفسق، بحيث لا- يكون حكم العام - كوجوب الإكرام - لجميع أفراده مراداً جدياً للشارع، للعلم بمخالفه الإراده الجديه للاستعماليه بعد خروج العلماء

..... الملازمين للفسق عن حيزه واقعاً، سواء علم بهم العبد أم لا، فالمصداق المشتبه ان كان ملازماً للفسق حرم إكرامه، و الا- وجب إكرامه، و من المعلوم عدم حجيه شىء من العام و الخاص فيه، إذ لا وجه للتمسك بدليل مع الشك فى موضوعه فهما فى عدم الحجيه فيه بوزان واحد. و عليه، فكل منهما حجه فى تشريع الحكم الكلى فقط من دون تعرض للحكم الجزئى للفرد المشتبه، و لا تتوقف حجيه الكبرى على العلم بالصغرى، و مصداقيه الفرد الخارجى لها.

الرابع: أن للعام فى مثل قوله: «أكرم العلماء» عموماً أفرادياً يشمل به كل فرد من أفراد العالم، و إطلاقاً أحوالياً يشمل به جميع الحالات العارضة للموضوع، كمعلومى العدالة و الفسق و مشكوكهما، و يكون حجه فى جميعها لو لا- المخصص. و أما المخصص، فلا- يزاحم حجيه العام الا فى خصوص معلوم الفسق، فيبقى غيره من معلوم العدالة و مشكوكها تحت العام، لعدم حجيه الخاص فيهما، فلا مزاحم لحجيه العام فيهما.

و فيه أولاً: أن لفظ العام و ان استعمل فى العموم، لكنه بعد التخصيص يعلم بعدم إرادته جداً، و عدم التطابق بين الإرادة الاستعماليه و الجديه، فانكسرت سوره حجيته فى العموم كما تقدم آنفاً.

و ثانياً: أن المراد بالإطلاق ليس دخل الحيثيات و الحالات فى الموضوع بحيث يتركب موضوع الحكم من الذات و الحيثيات المتحده، و يصير الموضوع «العالم العادل و العالم المشكوك الفسق و العدالة» حتى يقال: ان الخارج عن حيز العام خصوص معلوم الفسق، و مشكوكه - كمعلوم العدالة - باق تحته،

..... فيكون حجه فيه، بل المراد بالإطلاق هو لحاظ طبيعه مجردة عن الحثيات و القيود موضوعا للحكم، فالإطلاق أمر عدمي، و ليس أمراً وجودياً، و هو لحاظ الحالات قيوداً في الموضوع حتى يتكثر بها الموضوع، و يقال: ان الخارج عن العام بالتخصيص هو خصوص معلوم الفسق، هذا.

مضافاً إلى: أنه لا وجه لجعل الخارج خصوص معلوم الفسق بعد وضوح كون الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه، لا المعلومه، و لا المراده، فالعلم و الشك و الإراده أجنبيه عن الموضوع له. و عليه، فالخارج بالتخصيص هو الفاسق الواقعي، لا- معلوم الفسق، فالفاسق الواقعي خارج عن حيز العام، و العادل الواقعي باق تحته، و الفرد المشتبه مردد بينهما، و حجه العام و الخاص بالنسبه إليه على حد سواء من دون مرجح لحجه العام على الخاص مطلقاً.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا وجه للتمسك بالعام في الشبهات المصادقيه أصلاً، من غير فرق في ذلك بين المخصصات اللفظيه و اللبيه، لأن الافراد غير مراده من العام، لا بالإراداه الاستعماليه و لا الجديه كما لا يخفى. فوزان التخصيص الأنواعي و زان التقييد، فكما لا مجال للتمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، فكذلك العام. و لا فرق بين التخصيص و التقييد الا في أن مورد الأول هو العام الشامل لافراده دفعه كالعلماء، و مورد الثاني هو المطلق أعنى الطبيعه كالرقبه، فالتخصيص و التقييد مشتركان في قلب الموضوع عن التماميه إلى الجزئيه، و جعله جزء الموضوع.

و دعوى: أن نتیجه التخصيص قله الافراد المحكومه بحكم العام بخصوصيتها الذاتيه بلا ازدياد خصوصيه عرضيه، و طرق عنوان عليها، فالخاص - كالفساق -

..... لم يغير موضوع حكم العام، بل هو عنوان ملازم للأفراد الخارجة عن حيزه، فلم يتغير الموضوع - أعنى العام - و لم ينقلب عن كونه تمام الموضوع إلى جزئه كما هو شأن التقييد، حيث انه يوجب تركب الموضوع كالرقبه، و انقلابه عن التماميه إلى الجزئيه، و لذا لا يصح التمسك بالمطلق عند الشك في مصداق المقيد، بخلاف التخصيص، فان عدم تغير موضوع الحكم فيه صار منشأ لتوهم جواز التمسك بالعام في المصداق المشتبه، دون باب التقييد.

(غير مسموعه) لما فيها أولاً: من أن حمل الخاص على العنوان الملازم للأفراد الخارجة عن حكم العام خلاف الظاهر، حيث ان ظاهر العنوان المأخوذ في الخطابات هو الموضوعيه لا المشيريه، و حمله على العنوان الملازم إلغاء لذلك الظاهر، و موقوف على قرينه مفقوده.

و ثانياً: من أن بقاء العام على موضوعيته التامه، و عدم تصرف الخاص فيها لا شرطاً و لا شرطاً يوجب كون خروج بعض الافراد عن العام بلا وجه، و بقاء حكمه للأفراد الباقيه تحته بلا مرجح.

و ثالثاً: من استلزامه تخلف الحكم عن موضوعه، مع أن وزانهما وزان العله و المعلول في عدم الانفكاك، ضروره أن بقاء العام على موضوعيته التامه حتى بعد التخصيص - كما هو المفروض - يلزم أن يكون انتفاء حكمه عن أفراده الخارجة عنه بالتخصيص من تخلف الحكم عن موضوعه، و هو كما ترى.

و رابعاً: من أن دعوى كون الخاص عنواناً ملازماً للأفراد الخارجة عن العام خاليه عن البرهان، لأن مجرد إمكانها ثبوتاً لإيه لله لله يكفى في إثباتها، خصوصاً مع ما عرفت من كون حمل العنوان على المشيريه خلاف المتفاهم العرفي،

..... وهذا يدل على عدم صحه هذا الحمل، فيكون البرهان على خلاف هذه الدعوى موجوداً.

بقى هنا أمران ينبغى التنبيه عليهما:

الأول: أنه قد تقدم سابقاً: أن شأن الشارع بيان الأحكام الكليه لموضوعاتها كذلك، و لذا لا يجوز التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه، و ليعلم أن ذلك انما هو فى الأدله المتكفله للأحكام الأوليه، لما مر من امتناع تكفلها لحكمين طوليين واقعى و ظاهرى، و الا- فلا- مانع من بيان أحكام المصاديق المشتبهه بعنوان كلى بحيث يكون متكفلاً للحكم الظاهرى فقط، كاليد، و البينه، و السوق، فانها مسوقه لبيان أحكام الموضوعات الخارجيه المشتبهه ظاهراً، فالتمسك بهذه القواعد المجعوله لأحكام الموضوعات المشتبهه أجنبى عن التمسك بالدليل فى الشبهات المصداقيه.

الثانى: أنه قد ذكر فى تقريرات الفقيه السيد البروجردى قدس سره ما لفظه: «الأمر الثامن إذا وقع الاختلاف فى كون يد أمينه أو عاديه، فالمشهور على أن القول قول مدعى الضمان، و أن البينه على مدعى الأمانه، و حيث ان ذلك بحسب الظاهر على خلاف القواعد، إذ القاعده تقتضى تقديم قول مدعى الأمانه من جهه أن الأصل عدم الضمان، تصدى بعضهم لتصحيح فتوى المشهور فاستدل لذلك بعموم على اليد، و نحن أيضا تمسكنا به فى حواشينا على العروه و لكنه لا يخفى فساده، فان عمومه مخصص باليد الأمينه، فالتمسك به فى اليد المشكوك فيها تمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه... إلى أن قال: و الظاهر

..... أن مستندهم فى هذه الفتوى الروايات الواردة فى المسأله، و حيث لم يظفر عليها بعض المتأخرين ذكر وجوهاً غير مغنيه».

أقول: لا يخفى أن مقتضى القاعده فى اليد المشكوكه الضمان، و ليس مستنده التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه، و ذلك لأن موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير بدون اذنه، و أحد الجزئين - و هو الاستيلاء - محرز بالوجدان، و الآخر بالأصل، حيث ان الاذن من الحوادث المسبوقه بالعدم، فيستصحب عدمه، و به يتم كلا جزئى الموضوع، و يترتب عليه حكمه فالروايات تكون على طبق القاعده، و ليست الفتوى بالضمان مستنده إلى التمسك بالعامّ فى الشبهه المصدقيه أصلاً، فما عن المشهور من الحكم بالضمان فى اليد المشكوكه فى غايه المتان، و لا يرد عليه إشكال أصلاً.

لا يقال: ان موضوع الضمان هو التصرف غير المأذون فيه، و هو من الموضوعات المقيده التى لا يمكن إحرازها بالأصل الا على القول بالأصول المثبتة، كما إذا فرض دخل عنوان القبليه فى إدراك المأموم الإمام، بأن يكون موضوع الائتمام ركوع المأموم قبل رفع رأس الإمام عنه، فاستصحب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم لا- يثبت عنوان القبليه الا بناء على حجيه الأصل المثبت. و فى المقام لا يثبت باستصحاب عدم الاذن اتصاف التصرف بكونه غير مأذون فيه، فلا بد أن يكون مستند الضمان فى اليد المشكوكه فيها هى الروايات المشار إليها.

فانه يقال: لا- ينبغى الارتباب فى كون المقام من الموضوعات المركبه دون المقيده، ضروره أنه مؤلف من عرضين قائمين بمحلين، فان الاستيلاء

..... عرض قائم بمن استولى على المال، و الاذن عرض قائم بالمالك، و قد قرر في محله: عدم إمكان اتصاف عرض بعرض جوهر آخر، كامتناع اتصاف أحد الجوهريين بالآخر. و عليه، فيكون توصيف التصرف بغير المأذون فيه صورياً غير حاك عن الواقع، حيث ان التصرف قائم بغير المالك، فكيف يوصف بعدم الاذن القائم بالمالك.

فالتتيجه: أن الضمان في اليد المشكوك فيها يكون على طبق القاعده، فان المتحصل بعد تخصيص عموم على اليد: أن اليد المأذون فيها لا توجب الضمان، و اليد غير المأذون فيها توجهه، و عدم الاذن يثبت بالأصل، فيثبت الضمان، فتدبر.

و الإشكال على الموضوع المركب بما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودي (قده) في مجلس درسه الشريف من «أن اجتماع أجزاء المركب من جوهريين أو عرضيين لمحلين أو جوهر و عرض لجوهر آخر ان كان له دخل في الحكم، فلازمه اعتبار عنوان الاجتماع في الزمان فيه، كدخل عنوان السبق و اللحق في موضوع الحكم، و من المعلوم عدم إمكان إحرازه بالأصل الا على القول بحجيه الأصول المثبتة، فلو جرى استصحاب عدم اذن المالك لا يثبت عنوان التقارن بينه و بين استيلاء الغير على ماله، كعدم إثبات استصحاب ركوع الإمام إلى زمان ركوع المأموم وقوع ركوعه قبل رفع الإمام رأسه عن الركوع، حيث ان إثبات هذه القبليه بالاستصحاب مبنى على الأصل المثبت. و الحاصل: أنه بناء على دخل عنوان اجتماع أجزاء الموضوع المركب في الزمان يلزم عدم إمكان إحراز بعض أجزائه بالأصل، فاستصحاب عدم اذن المالك لا يثبت مقارنته لاستيلاء الغير عليه، فلا يصح الحكم بالضمان استناداً إلى هذا الاستصحاب، بل تجرى أصاله

..... البراءة فى الضمان، فىكون دعوى الضمان على خلاف الأصل. و ان لم يكن لعنوان الاجتماع فى الزمان دخل فى الحكم، لزم ترتب الحكم على وجود الجزئين فى الخارج و ان لم يتقارنا فى الزمان، كما إذا فرض ترتب وجوب التصديق على مجىء زيد و فقر عمرو، و زال فقره ثم جاء زيد، فان اللازم حينئذ وجوب التصديق، إذ المفروض عدم دخل اجتماعهما زماناً فى الحكم، و هو كما ترى مما لا يظن التزام أحد به.

و بالجمله: هذا الإشكال يهدم أساس الموضوعات المركبة.

مندفع بأن المراد بالموضوع مطلقاً سواء أ كان بسيطاً أم مركباً هو الذى رتب عليه الحكم فى لسان الدليل، لأن بيان حدود الموضوع - كبيان نفس الحكم - انما هو من وظائف الشارع، كغيره من جاعلى الأحكام و القوانين. و أما العنوان الذى ينتزع من وجود الموضوع بأجزائه و شرائطه فى زمان تحقق الحكم - و هو عنوان الاجتماع - فليس دخيلاً فى الموضوع حتى لا يثبت بالأصل الا على القول بالأصول المثبتة. بل الموضوع ذوات أجزاء الموضوع و شرائطه، و الأصل يثبت ذلك.

نعم لما كان الموضوع و الحكم بمنزلة العله و المعلول فى امتناع انفكاكهما كان وجود الموضوع بما له من الاجزاء و الشرائط حين تحقق الحكم ضرورياً سواء وجدت دفعه أم تدريجاً، مع بقاء ما وجد منها سابقاً إلى زمان تحقق غيره مما له دخل فى الموضوع، فلا بد من وجود جميع ما يعتبر شرطاً و شرطاً فى الموضوع حين وجود الحكم، لئلا يلزم الانفكاك بين الموضوع و الحكم

ص: ٥٢٢

هذا (١) (كله) إذا كان المخصص لفظياً.

و أما إذا كان لياً

فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام

الفرق بين المخصص اللفظي و اللبي

(١). يعنى: أن ما ذكر من حكم الشبهات المصدقيه من جواز التمسك فيها بالعامّ مطلقاً، أو عدم جوازه كذلك، أو التفصيل بين المخصص المتصل و المنفصل حسبما تقدم مفصلاً انما هو فيما إذا كان المخصص لفظياً. أما إذا كان لياً كالإجماع أو السيره، أو غيرهما مما ليس بلفظ، بحيث لا يكون في الكلام الا- العام، لكن علم من الخارج أن المتكلم لا- يريد بعض أفراد العام، فالمنسوب و تأثير العدم في الوجود. لكنه لا يوجب اعتبار عنوان الاجتماع شرعاً في موضوع الحكم حتى يمتنع إثباته بالأصل، لكونه لازماً عقلياً لوجود أجزاء الموضوع في زمان الحكم الا بناء على القول بالأصل المثبت.

فتلخص: أن الموضوع المركب كالبيسط موجود، و الأصل يحرز أجزاءه من دون لزوم إشكال الإثبات أصلاً.

فما عن المشهور «من الحكم بالضمان في اليد المشكوكه» متين جداً، و لكن لم يذكروا وجه هذه الفتوى، و لذا وجهها بعض بأنه التمسك بالعامّ في الشبهه المصدقيه. و آخر بأنه قاعده المقتضى و المانع، بيان: أن اليد مقتضيه للضمان، و أمانيتها مانعه عنه. و ثالث: بأنه قاعده الأخذ بضد الحكم الترخيصى المعلق على أمر وجودى حتى يحرز ذلك الأمر الوجودى. و رابع بأنه استصحاب عدم اذن المالك. و قد عرفت أن هذا هو الذى ينبغى الاستناد إليه في الحكم بالضمان. و أما سائر الوجوه المزبوره، فلا تخلو من المناقشات التي لا يسعها المقام.

ص: ٥٢٣

التخاطب، فهو (١) كالم متصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعام إلا في الخصوص. و ان لم يكن كذلك (٢)، فالظاهر بقاء العام في المصداق إلى شيخنا الأعظم «قده» و جماعه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه.

لكن المصنف «قده» فصل في ذلك، و اختار الجواز في صورته و عدمه في أخرى.

و حاصل ذلك التفصيل: أن الخاصّ اللبي على قسمين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فان كان مما يصح» من أن الخاصّ اللبي ان كان مما يصح عرفاً أن يعتمد عليه المتكلم بأن يكون حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يعد عرفاً من القرائن المتصله المانعه عن انعقاد ظهور للعام في العموم، و الموجه لظهوره في الخاصّ من أول الأمر، فهو كالخاص المتصل اللفظي في عدم انعقاد ظهور للعام ابتداء الا في الخاصّ. و عليه، فلا يجوز التمسك بالعام في هذا القسم من المخصص اللبي لإحراز حكم الفرد المشكوك.

(١). أي: المخصص اللبي المانع عن انعقاد الظهور للعام في العموم، و ضمير «معه» راجع إلى المتصل.

(٢). يعنى: و ان لم يكن المخصص اللبي كالقرينه المتصله المانعه عن انعقاد ظهور للعام في العموم. و هذا هو القسم الثاني من المخصص اللبي، و حاصله:

أن اللبي إذا لم يكن حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان نظرياً متوقفاً على أمور جاز التمسك فيه بالعام، لأن ظاهر الكلام الصادر من المتكلم في مقام الكشف عن مراده الجدى حجه ما لم يعلم بخلافه، فإذا قال لعبده: «أكرم جيراني» و علم من الخارج أنه لا يريد إكرام عدوه منهم، و شك في عداوه واحد منهم بنحو الشبهه المصداقيه جاز التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام هذا الفرد المشكوك

ص: ٥٢٤

المشتبه على حجيته كظهوره (لظهوره) فيه (١). و السر في ذلك (٢) أن الكلام الملقى من السيد حجه (٣) ليس الا ما اشتمل على العام (العام على اللفظ) الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم، فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه (٤)، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم جيرانى» و قطع فى عداوته، و ذلك لأن العام ظاهر فى كل فرد من أفرادها، و هذا الظاهر حجه ما لم تقم قرينه على خلافه، فإذا علم بعداؤه بعضهم كان ذلك العلم مانعاً عن حجيه العام فيه، للقطع بعدم إرادته منه. و أما احتمال العداوه، فلا يمنع عن حجيه العام.

(١). أى: فى المصداق المشتبه، و ضميراً «حجيته و ظهوره» راجعان إلى العام.

(٢). أى: فى بقاء العام على حجيته فى المصداق المشتبه، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٣). بالنصب حال لقوله: «الملقى» و «ليس» و ما بعده خبر «ان» يعنى: أن الملقى من السيد فى المخصص اللبى ليس الا كلاماً واحداً، و حجه كذلك، فيجب اتباع ظهوره إلى أن يعلم بخلافه. بخلاف العام المخصص بالمخصص اللفظى، فان الملقى هناك كلامان و حجتان، فإذا قدم الخاص على العام صار موضوع العام مقيداً بقرينة وجودى - و هو العالميه - و عدمى و هو عدم الفاسقيه مثلاً، فالفرد المشتبه لا يندرج تحت العام و لا الخاص. و هذا بخلاف المخصص اللبى، فان ظهور العام و حجيته فى غير معلوم الخروج عنه باقيا على حالهما.

(٤). هذا الضمير و ضمير «اتباعه» راجعان إلى الظهور، و ضمير «إرادته» راجع إلى السيد، و ضمير «بظهوره» راجع إلى العام.

ص: ٥٢٥

بأنه لا- يريد إكرام من كان عدواً له منهم كان أصالة العموم باقيه على الحجية بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه (١) عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم (٢) حجه أخرى بدون ذلك على خلافه (٣). بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فان قضيه تقديمه (٤) عليه هو كون الملقى إليه

(١). الضمير راجع إلى «من» الموصول، يعنى: أن العام حجه فى جميع أفرادها الا- ما علم بخروجه عنه، ففى مثال المتن يكون جميع الجيران واجب الإكرام الا من علم بعداوته منهم، فان المانع عن حجيه العام فى مشكوك العداوه مفقود إذ المانع عنها هو العلم بالعداوه، و ذلك مفقود فى محتمل العداوه، و قوله:

«للعلم» متعلق ب «لم يعلم بخروجه».

(٢). متعلق بقوله: «باقيه» و تعليل له، يعنى: أن أصاله العموم باقيه على الحجية فى الفرد المحتمل خروجه عن العام، لعدم حجه أخرى غير العلم بالخروج، فالعام حجه الا- مع العلم بخروج بعض الافراد عنه، و من المعلوم أن الفرد المشكوك غير معلوم الخروج، فيرجع فيه إلى العام.

(٣). أى: العموم، و المشار إليه فى «ذلك» هو العلم، يعنى: لعدم حجه أخرى غير العلم بالخروج على خلاف العموم، فالخاص ليس الا العلم بالعداوه فمن شك فى عداوته داخل فى العام، و محكوم بحكمه، إذ الخارج عن حيز العام هو معلوم العداوه فقط، فمشكوك العداوه لم يخرج عن حيزه.

(٤). أى: تقديم الخاص على العام، و قوله: «فان قضيه تقديمه» تعليل لبيان الفرق بين المخصص اللبى و اللفظى، و حاصله: أنه فى المخصص اللفظى قد ألقى السيد إلى عبده حجتين، و هما العام و الخاص، و نسبه الفرد المشتبه إليهما متساويه، و لا مرجح لاحتمال فرديته لأحدهما بالخصوص، فلا يصح

ص: ٥٢٦

كأنه (١) كان من رأس لا- يعم الخاصّ، كما كان كذلك (٢) حقيقه (٣) فيما إذا كان الخاصّ متصلاً. و القطع (٤) التمسك بأحدهما لاندرجاه تحته. و هذا بخلاف المخصص اللبى، فان الحجج الملقاه من المولى واحده و هى العام، و القطع بعدم إرادته بعض أفراد العام - و هو العدو - حججه عقليه أجنبيه عن الحجج الملقاه من السيد، فالمخصص بحكم العقل هو العلم بالعداوه، فمشكوك العداوه لا يندرج فى الخاصّ، بل هو داخل فى العام و محكوم بحكمه.

و بالجملة: فظهور العام فى العموم، و كذا حججه فى المخصص اللبى لم يثلما، بل هما باقيا على حالهما. بخلاف المخصص اللفظى، فان الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت العام أو الخاصّ، و لذا لا يمكن إحرازه بشىء منهما، و قد تقدم هذا التقريب بقولنا: «ان الملقى من السيد فى المخصص اللبى ليس الا... إلخ».

(١). أى: كأن الملقى إلى العبد - و هو العام - لا يعم الخاصّ من رأس، لسقوط حججه ظهوره فى أفراد الخاصّ و ان كان نفس الظهور باقياً.

(٢). أى: لا يعم الخاصّ من رأس، و الضمير المستتر فى «كان» راجع إلى العام.

(٣). لعدم انعقاد ظهور للعام فى العموم فى المخصص المتصل، فالعام من أول الأمر لا يشمل الخاصّ المتصل.

(٤). يعنى: و توهم عدم حججه العام المخصص باللبي فى الفرد المشتبه كالمخصص باللفظى، بتقريب: أنه مخصص بالقطع، فيسقط العام عن الحججه فى الفرد المشتبه، كسقوطه عنها فيه عند تخصيصه باللفظ (مدفوع) بقوله: «لا يوجب».

ص: ٥٢٧

بعدم إرادته العدو لا يوجب (١) انقطاع حجته الا فيما «-» قطع أنه عدوه،

(١). خبر «و القطع» و دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن الخاصّ اللبى و هو القطع لا- يمنع عن حجيه ظهور العام الا- فى الافراد التى علم انطباق الخاصّ عليها، فهو فى الافراد المشتبه حجه بلا مانع، إذ الخاصّ هو العلم. و ضمير «حجته» راجع إلى العام، و ضمير «انه» إلى الموصول، و ضمير «عدوه» إلى المولى، و ضمير «فيه» إلى «ما» الموصول فى قوله: «لا فيما شك فيه».

(-). هذا وجه بناء على كون الخارج عن حيز العام معلوم العداوه، بحيث يكون العلم دخيلاً- فى موضوع الخاصّ، فكأنه قيل: «أكرم جيرانى الا من علمت عداوته لى» و من المعلوم أن العام حينئذ يقتضى وجوب إكرام كل فرد من أفراد الجيران سواء كان معلوم الصداقه أم مشكوك العداوه، إذ لا- مانع عن حجيه العام حينئذ فى جميع أفرادها الا معلوم العداوه، بل يخرج مشكوك العداوه موضوعاً عن المشتبه بالشبهه المصداقيه للخاص، للعلم بكونه من مصاديق العام و عدم مصداقيته للخاص و هو معلوم العداوه، فلا- ينبغى الارتباب حينئذ فى لزوم التمسك بالعام، لأنه لم يخصص الا بمعلوم العداوه، و غيره داخل فى حيزه، و لم يدل دليل على خروج غيره عنه حتى يزاحمه فى الحجيه، إذ لم يقيد مصب العموم الا بمعلوم العداوه.

و أما بناء على كون الخارج عن حيز العام العدو الواقعى الموجب لتقيد المصّب به، بحيث يصير موضوع وجوب الإكرام مركباً من الجار و الصديق، أو الجار و غير العدو، فلا وجه للتمسك بالعام فى حكم الفرد الذى لا يعلم عداوته و لا صداقته، لأنه بعد تقيد مصبه و تركيب موضوع حكمه لا يتكفل لحال الفرد المشتبه، كتقيد سائر الإطلاقات، فإذا قيدت الرقبه بالايمان، و اشتبه فرد

ص: ٥٢٨

..... منها بين المؤمنه و الكافره فهل يجوز التمسك ب «أعتق رقبه» لوجوب عتقها كما لا يخفى.

و مما ذكرنا يظهر ما فى إطلاق كلام المصنف (قده): «كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه لاحتمال عداوته له» من الإشكال، لأنه متجه فيما إذا؛ لآل الله لله كان الخاص معلوم العداوه، ضروره أن أصله العموم فى العام محكمه، فليس للبعد الاعتذار عن عدم الإكرام باحتمال العداوه، إذ المفروض كون محتمل العداوه من أفراد العام، فلو لم يكرمه بهذا الاحتمال لم يكن معذوراً، حيث انه خالف الحججه و هى أصله العموم بلا مسوغ.

و أما إذا كان الخاص العدو الواقعى، فليس ترك إكرام محتمله مخالفه للحججه حتى تحسن مؤاخذته، لعدم ظهور للعام فيما يحتمل فرديته له حتى يكون حججه فيه.

كما ظهر أيضاً ما فى تفصيله (قده) بين اللبى المتصل و المنفصل، و جعل العام فى الثانى ظاهراً و حججه فى الفرد المشتبه من الغموض، حيث ان اللبى الضرورى إذا كان كالمخصص اللفظى المتصل فى المنع عن انعقاد الظهور للعام فى العموم، فلا بد أن يكون اللبى غير الضرورى كالمخصص اللفظى المنفصل أيضاً فى المنع عن حججه الظهور مع وجوده، و قد مر منه عدم جواز التمسك بالعام المخصص بالمخصص اللفظى المنفصل فى المصداق المشتبه.

و بالجملة: فال تخصيص ان كان موجباً لتعنون العام، فلا فرق فيه بين اللفظى و اللبى بقسميه، و ان لم يكن موجباً له، فلا بد من الالتزام به فى الجميع.

لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق «-»..... فتفكيك المصنف بين المخصص اللفظي و اللبي بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في الثاني، و عدم جوازه في الأول في غايه الغموض، إذ لا فرق بين قول المولى: «لا تكرم أعدائي» و بين حكم العقل به، بعد فرض حجيه كليهما، و عدم الفرق بينهما في الاعتبار. فكما يقدم الخاص اللفظي، لأقوائته على العام، فكذلك اللبي بقسميه.

كما أن تفصيل شيخنا الأعظم (قده) على ما في تقرير بحثه الشريف بين المخصص الذى له عنوان، و بين المخصص الذى لا عنوان له بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه في الأول، و جوازه في الثاني، و أن الأ-كثر تحقق القسم الأول في المخصصات اللفظيه، و القسم الثاني في المخصصات اللبيه، لا يخلو أيضا من الغموض، إذ فيه أولا: أن المخصص الذى ليس له عنوان جامع لا- يتصور له شبهه مصداقيه، إذ المنطبق على المصاديق هو الكلى و المفروض عدمه، فيخرج عن بحث التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و يندرج في الشك في قله التخصيص و كثرته.

و ثانياً: أن المخصص لياً كان أم لفظياً لا بد أن يكون ذا عنوان جامع، لأن التخصيصات الشرعيه أنواعيه، و التخصيص الأفرادى منحصر بخصائص النبي صلى الله عليه و آله.

و الحاصل: أن تفصيل الشيخ بين المخصص ذى العنوان الجامع و بين غيره و تفصيل المصنف بين اللبي الضرورى و غيره محل النظر، فتأمل جيداً.

(-). قد عرفت آنفاً في التعليقه حال هذا البرهان، فراجع.

هذا (١) من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له، و حسن (٢) عقوبته على مخالفته، و عدم (٣) صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه، كما لا يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المؤلفه بين العقلاء التى هى ملاك حجيه أصاله الظهور (٤).

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجيتها (٥) بالنسبه إلى المشتبه

(١). أى: كون العام حجه فى الفرد الذى يحتمل انطباق الخاصّ اللبى عليه، و حاصله: أن صحه مؤاخذه المولى على مخالفه العبد له فى عدم إكرام بعض جيرانه باحتمال كونه عدواً للمولى، و عدم صحه اعتذار العبد عن هذه المخالفه بمجرد احتمال العداوه يشهدان بحجيه العام فى الفرد المشتبه، ضروره أن مخالفه غير الحجه لا توجب حسن المؤاخذه، كما لا يخفى.

(٢). معطوف على «صحه» و ضميراً «جيرانه، له» راجعان إلى المولى، و ضمير «عداوته» إلى واحد، و ضميراً «عقوبته، مخالفته» راجعان إلى العبد.

(٣). معطوف على «صحه» يعنى: و من عدم صحه اعتذار العبد عن عدم إكرام واحد من الجيران بمجرد احتمال عداوته للمولى، و ضمير «عنه» راجع إلى «عدم الإكرام» المفهوم من قوله: «لو لم يكرم».

(٤). فان السيره المؤلفه بين العقلاء قد استقرت على حجيه أصاله الظهور مع احتمال إرادته خلاف الظاهر، و عدم رفع اليد عنها بمجرد احتمال إرادته خلافه. و عليه، فتكون أصاله العموم فى المقام فى مشكوك العداوه فى المثال هى المرجع.

(٥). أى: حجيه أصاله الظهور بالنسبه إلى الفرد المشتبه كمحتمل العداوه.

ها هنا (هنا) بخلاف هناك (١). و لعله لما أشرنا إليه (٢) من التفاوت بينهما (٣) بإلقاء حجتيه هناك (٤) تكون قضيتهما (٥) بعد تحكيم الخاصّ و تقديمه على العام كأنه (٦) لم يعمه حكماً من رأس، و كأنه (٧) لم يكن بعام.

بخلاف ها هنا (٨)، فان الحجته (٩) الملقاه ليست الا واحده (١٠)، و القطع بعدم إرادته إكرام العدو في «أكرم جيراني» مثلاً- لا يوجب رفع اليد عن

(١). أى: الخاصّ اللفظى الذى اشتبه مصداقه، و المراد بقوله: «هنا» المخصص اللبى.

(٢). هذا الضمير راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «لعله» راجع إلى بناء العقلاء. يعنى: و لعل بناء العقلاء على حجيته أصاله الظهور بالنسبه إلى المشتبه هنا دون هناك، لما أشرنا إليه.

(٣). أى: المخصص اللفظى و اللبى، و قوله: «من التفاوت» بيان ل «ما» الموصول.

(٤). أى: فى الخاصّ اللفظى، و قوله: «بالقاء» متعلق ب «التفاوت».

(٥). أى: قضيه حجتيه، و قوله: «تكون قضيتهما» نعت ل «حجتيه».

(٦). خبر «تكون» و ضميره راجع إلى العام، و ضمير «يعمه» راجع إلى الخاصّ.

(٧). أى: و كأن العام لم يكن بعام يشمل الخاصّ.

(٨). أى: المخصص اللبى.

(٩). هذا وجه مخالفه المخصص اللبى للمخصص اللفظى، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و حاصله أنه فى المخصص اللفظى قد ألقى السيد... إلخ» فراجع.

(١٠). و هى العام، كقوله: «أكرم كل جيراني»، و العلم بعدم إرادته إكرام عدوه منهم لا- يصادم ظهور العام و لا حجتيه، فيكون العام حجه فيمن احتمل كونه عدواً للمولى، فعدم حجته العام مختص بمن علم عداوته له.

ص: ٥٣٢

عمومه الا فيما قطع «-» بخروجه من (عن) تحته، فانه (١) على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بد من اتباعه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه (٢). بل (٣) يمكن أن يقال: ان قضيه عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه، فيقال في مثل «لعن الله بنى أميه قاطبه» ان فلاناً و ان شك في إيمانه يجوز لعنه.

(١). الضمير للشأن، و ضميراً «عمومه و تحته» راجعان إلى العام، و ضمير «خروجه» راجع إلى «ما» الموصول. و غرضه من قوله: «فانه» بيان حجيه العام في الفرد المشتبه في المخصص اللبي، و حاصله: أن غرض الحكيم ان كان حجيه ظاهر كلامه الا مع العلم بخلافه، فله إلقاء كلامه على وفق هذا الغرض، و حينئذ لا بد من اتباع ظاهره الا إذا قامت حجه على خلافه، و من المعلوم عدم قيام حجه على خلاف ظاهر العام في الفرد المشتبه، فلا بد من اتباع ظاهره في الفرد المشتبه و هو شموله له.

(٢). هذا الضمير و ضمير «اتباعه» راجعان إلى كلامه، و ضمائر «كلامه و غرضه و مرامه» راجعه إلى الحكيم، و المفروض أنه في الفرد المشتبه لم تقم حجه على خلاف العام، فيتبع فيه ظهوره في الفرد المشكوك.

(٣). غرضه الترقى من إخراج المشتبه عن حكم الخاصّ بسبب التمسك بالعامّ إلى إخراجه عن موضوعه و مصداقيته له، بأن يقال: ان العام في مثل: «لعن

(-). ما قطع بخروجه عن عموم و جوب إكرام الجيران هو العدو الواقعي لا العدو المعلوم، لأن الألفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه، دون المعلومه، فالفرد المشتبه بين العدو و الصديق بالشبهه المصداقيه مشكوك الاندراج تحت العموم، فلا يصح التمسك به لإحراز حكمه، و قد تقدم في بعض التعليقات بيان ذلك مفصلاً.

ص: ٥٣٣

لمكان المعلوم (١)، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً، فينتج أنه ليس بمؤمن، فتأمل جيداً «-». الله بنى أميه قاطبه» يدل على جواز لعن من شك في إيمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن، فلا بد أن يكون جائز اللعن غير مؤمن، فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من أفراد الخاصّ و هو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقاً للخاص، بأن يقال: ان فلاناً جاز لعنه، و كل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - أى مشكوك الإيمان - ليس بمؤمن، و يترتب عليه أحكام عدم فرديته للخاص.

(١). و هو «لعن الله بنى أميه قاطبه» فى المثال.

(-). لا يخفى أن التأمل يشهد بعدم الفرق بين المخصص اللفظى و اللبى بناء على رجوع التخصيص إلى التقييد، كما هو شأن القضايا الحقيقية التى منها القضايا الشرعية، حيث ان التخصيص فيها أنواعى لا- أفرادى، و من المعلوم عدم الفرق فى التقييد المزبور بين كون المخصص لفظياً و لبيئاً. و عليه، فيقيد موضوع وجوب الإ- كرام فى «أكرم جيرانى» مثلاً- بالصدقه، أو عدم العداوه.

و كذا موضوع جواز اللعن فى «لعن الله بنى أميه» مقيد بعدم الإيمان، فكأنه قيل:

«يجوز لعن غير المؤمن من بنى أميه و يحرم لعن المؤمن منهم» فإذا اشتبه حال فرد منهم من حيث الإيمان و عدمه، فكيف يجوز التمسك لجواز لعنه بعموم «لعن الله بنى أميه».

و دعوى كون الخاصّ لبيئاً - أعنى العلم بالإيمان فى المثال - و هو الحجه على خلاف العام، فبدون العلم بالإيمان لا حجه على خلافه، و يجوز التمسك به حتى يعلم الإيمان، ففى الفرد المشتبه يجوز الرجوع إلى العام لإثبات حكمه

ص: ٥٣٤

..... أعنى جواز اللعن، إذ لا مانع من جريان أصله العموم. وهذا بخلاف الخاصّ اللفظي، فانه حجه على حد حجيه العام، و حيث ان الفرد المشتبه محتمل الاندراج تحت كل واحده من هاتين الحجتين، فلا يجوز التشبث بشىء منهما لإحراز حكمه (غير مسموعه) لأن العلم ان كان مأخوذاً على نحو الموضوعيه، بأن يكون الخارج عن عموم جواز اللعن معلوم الإيمان لا المؤمن الواقعي، كان لجواز التمسك بالعام وجه، لأن الخاصّ حينئذ هو معلوم الإيمان، و بدون العلم به يعلم بعدم فرديه المشتبه له، بل يعلم بفرديته للعام، إذ الخارج عن حيزه خصوص معلوم الإيمان، فمشكوكه باق تحته قطعاً، و يكون محكوماً بحكمه جزماً، إذ لا مانع عن حجيه العام فيه، الا أنه أجنبي عن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و خارج عنه موضوعاً، للعلم بعدم فرديته للخاص، و المعتبر في المشتبه مصداقاً عدم العلم بفرديته لأحد الأمرين، لكن لا أظن أحداً يدعى موضوعيه العلم هنا، إذ لا- موجب لحرمة اللعن الا- الإيمان، لا العلم به، فانه طريق محض و منجز لها، و لذا لو ثبت إيمان شخص بالإقرار أو البيه كان ذلك أيضاً موجباً لحرمة لعنه، كالعلم به.

و ان كان العلم طريقاً محضاً - كما هو الظاهر - و كان الخاصّ هو المؤمن الواقعي، فجواز اللعن اللمدى يكون مفاد العام أعنى «لعن الله بنى أميه» مقيد بعدم كون الملعون مؤمناً واقعاً، فالمشتبه مصداقاً بين العام و الخاصّ و ان كان متصوراً هنا دون الفرض السابق و هو دخل العلم بالإيمان في موضوع حكم الخاصّ، لكنه لا يصح التمسك بالعام المزبور لجواز لعنه، لأن الدليل انما يتكفل

..... بيان الحكم لموضوعه من دون تعرض لوجوده و عدمه، ضروره أن المتحصل بعد التخصيص جواز لعن غير المؤمن و حرمة لعن المؤمن، و من المعلوم أن العام بعد هذا التخصيص لا يكون حجه في حكم من لا يعلم إيمانه.

فالمحصل: أن العام حجه فيما إذا كان العلم دخيلاً في الموضوع، إذ مشكوك الإيمان فرد للعام قطعاً، فيكون حجه فيه، لكنه أجنبي عن بحث التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، لعدم تردد المشكوك فيه حينئذ بين العام و الخاص، بل يعلم بفرديته للعام، و عدم فرديته للخاص. و لا- يكون العام حجه فيما إذا لم يكن العلم دخيلاً في الموضوع، بل أخذ طريقاً و ان كان تردد المشكوك فيه بين العام و الخاص ثابتاً حينئذ، لكن لا وجه للتشبث بالعام في حكمه، لعدم إمكان إحراز الصغرى بالكبرى، قال «قده» في الدرر بعد المنع عن التمسك بالعام ما لفظه: «نعم لو ظهر من حال المتكلم أن تكلمه بالعموم مبنى على الفحص عن حال أفرادها، و وضوح أنه ليس من بينها ما ينطبق عليه عنوان الخاص صح التمسك بالعموم، و استكشاف أن الفرد المشكوك ليس داخلاً في الخاص، و هذا في المخصصات اللبيه غالباً، و قد يتحقق في اللفظيه أيضاً، لكن بشرط كون النسبه بين الدليلين عموماً من وجه، نظير الدليل على جواز لعن بنى أميه و الأدله الداله على حرمة سب المؤمن. و أما إذا كان المخصص الأخص مطلقاً فلا- مجال لما ذكرنا قطعاً، ضروره أنه لو كان حال أفراد العام مكشوفه لدى المتكلم و أنه لا ينطبق على أحد منها عنوان المخصص لكان التكلم بالدليل الخاص لغواً.

و مما ذكرنا يظهر أنه ليس المعيار في عدم جواز التمسك كون المخصص لفظياً

..... كما أنه ليس المعيار فى الجواز كونه لبياً، بل المعيار ما ذكر، فتأمل فيه».

و فيه أولاً: أن هذا مجرد فرض لا- دليل على وقوعه فى الشرعيات، و هو غير كاف فى جواز التمسك بالعام مع احتمال كون المشتبه مندرجاً تحت الخاصّ.

و ثانياً: أنه انما يصح فى القضايا الخارجيه التى يكون الملحوظ فيها خصوصيات الافراد، دون القضايا الحقيقه التى يكون الملحوظ فيها العناوين الكليه و يثبت الأحكام للافراد بسبب الانطباق، و المفروض أن الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه، لا الخارجيه.

و ثالثاً: أنه خارج عن موضوع البحث - و هو تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص و عدمه - و ذلك لأنه مع ظهور حال أفراد العام عند المتكلم و المخاطب و العلم بعدم انطباق عنوان الخاصّ على أحدهم لا يبقى شك فى عدم انطباق الخاصّ على شىء منها، لعدم تخصيص العام حينئذ بمخصص يحتمل انطباقه على فرد بنحو الشبهه المصداقيه. و مع عدم ظهور حال أفراد العام عند المخاطب و تردد الفرد بين كونه مصداقاً للخاص و عدمه بنحو الشبهه المصداقيه و ان كان غير خارج عن موضوع البحث، لكن قد عرفت عدم جواز التمسك بالعام فيه.

و لا- فرق فيما ذكرناه فى ظهور حال أفراد العام بين كون النسبه عموماً من وجه كعموم جواز لعن بنى أميه، و ما دل على حرمه سب المؤمن، و أخص مطلقاً كحرمه إكرام الفلاسفه بالنسبه إلى العلماء، و ذلك للزوم اللغويه من ذكر الخاصّ فى الصورتين قطعاً، إذ المفروض بقاء العام على عمومته، و عدم ورود مخصص عليه، فذكر الخاصّ بعنوان كونه مخصصاً للعام لغو، كما لا يخفى.

لا يخفى أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل (٢)

إحراز المشتبه بالأصل الموضوعي

(١). الغرض من بيانه فتح باب لإجراء حكم العام في الفرد المشتبه في الخاص اللفظي المجمل مصداقاً الذي اختار المصنف فيه عدم جواز التمسك بالعام لإحراز حكم المشتبه بالشبه المصداقيه، دون الخاص اللبي المنفصل الذي اختار فيه جواز الرجوع إلى العام في الفرد المشتبه. و من هنا يظهر: أن الأنسب ذكر هذا الإيقاظ عقيب المخصص اللفظي المجمل مصداقاً الذي لا يكون العام حجه فيه.

(٢). كقوله: «لا تكرم النحويين» عقيب «أكرم العلماء». فالمتحصل: عدم جواز التمسك بالعام في الشبه المصداقيه مطلقاً، سواء كان المخصص لفظياً أم لياً بقسميه من العقل الضروري و غيره بعد وضوح حجيتها و تخصيصهما للعام كالخاص اللفظي، غاية الأمر أن الضروري منه كالخاص اللفظي المتصل، و غيره كاللفظي المنفصل، فلا بد في إحراز حكم الفرد المشتبه من الرجوع إلى الأصول العمليه. هذا إذا كان التخصيص أنواعياً.

و أما إذا كان أفرادياً، كما إذا خصص العام - كالعلماء - بزيد مثلاً، و تردد بسبب الأمور الخارجيه بين شخصين مسميين بزيد، فكذا لا يجوز أيضاً التمسك بالعام لإحراز حكمه، اما لعدم ظهور للعام كما إذا كان المخصص متصلًا، و اما لعدم حجيته، كما إذا كان منفصلاً، للعلم الإجمالي بالتخصيص المانع عن الرجوع إلى أصاله العموم، فلا بد من الرجوع إلى الأصل العملي، فتأمل جيداً.

(١). مما يكون التخصيص فيه بلسان الإخراج عن العام كالغايه و الشرط، فالاستثناء مثل «أكرم العلماء الا أن يقبلوا على الدنيا» و الغايه مثل «أكرم العلماء إلى أن يقبلوا على الدنيا» و الشرط مثل «أكرم العلماء ان لم يقبلوا على الدنيا» دون مثل الوصف مما يوجب تعنون العام بعنوان الخاصّ مثل «أكرم العلماء الزاهدين في الدنيا» أو «أكرم العلماء الذين لا يقبلون على الدنيا» إذ لا شك في أن العام يتعنون بالوصف بعنوان وجودى موافق لعنوان الخاصّ، كما في المثال الأول، فان موضوع العام فيه هو العالم الزاهد. أو عدمى موافق له كما في المثال الثانى، فان موضوع العام فيه هو العالم اللامقبل على الدنيا، و حينئذ فإذا شك في تحقق عنوان العام كالعلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا في مورد، فان أمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعى وجودى يحكم به بوجود المشكوك فيه في ذلك المورد ليحكم به بثبوت حكم العام له، أو عدمى يحكم به بنفيه فيه ليحكم به بنفى حكم العام عنه، تعين الرجوع إليه كما إذا كان العلم أو الزهد أو عدم الإقبال على الدنيا في ذلك المورد مسبقاً بالوجود، فانه يستصحب وجوده، و يحكم عليه بحكم العام، أو مسبقاً بالعدم فانه يستصحب عدمه و ينفى عنه حكم العام. و ان لم يمكن إحراز المشكوك فيه بأصل موضوعى، فالمرجع هي الأصول العمليه.

و على أى تقدير لا- يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه في ذلك الفرد المشكوك تحقق عنوان العام فيه، و كأن هذا مما لا إشكال فيه، و هو من صغريات عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، كما لا يمكن التمسك بالأصل لإحراز فرديه المشتبه للعام لإجراء الحكم عليه، لعدم إمكان إحراز العناوين

من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص (١)، بل بكل عنوان (٢) الخاصه بالأصل الا على القول بالأصل المثبت. و هذا واضح، و لعله لذا لم يتعرض له المصنف قدس سره، انما الإشكال في المخصص المنفصل أو ما يكون كالاستثناء من المتصل حسبما ذكره في المتن. فغرضه من قوله: «أو كالاستثناء» تعميم الحكم الآتي لكل مخصص يكون بلسان الإخراج.

(١). يعنى: عنواناً خاصاً وجودياً مقابلاً لعنوان المخصص، و مقصوده: أن الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لا- يتعنون بعنوان خاص، بل هو باق على ما كان عليه العام قبل التخصيص من اللاعنوانيه، فكل عنوان كالهاشميه و الغنى و الفقر و العرييه و العجميه و غيرها مما إذا كان ثابتاً للعام - كالعلماء - قبل التخصيص من غير دخل لها في الموضوع - و هو العالم - فهو باق على حاله، و لم يصر الباقي تحت العام معنوياً بعنوان غير الخاصّ.

و على هذا، فيكفى في إثبات حكم العام للفرد المشكوك نفي الخاصّ بالأصل و ليس هذا تمسكاً بالعامّ في الشبهه المصداقيه، كما هو واضح. هذا بالنسبه إلى تعنون العام بخاص و جودى في مقابل المخصص.

و أما تعنونه بعنوان خاص عدمى، و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه فإذا خصص العلماء فى قوله: «أكرم العلماء» بمثل «لا- تكرم النحويين» فيعنون الباقي تحت العام بالعلماء غير النحويين، فيتركب موضوع وجوب الإكرام من العالم غير النحوى بعد أن كان بسيطاً و هو العالم فقط، و حينئذ ففى الفرد المشكوك أنه غير نحوى أو لا، يحرز وجود هذا الخاصّ العدمى بالأصل أيضاً و به يبقى تحت العام، و يترتب عليه حكمه كما فى الخاصّ الوجودى.

(٢). يعنى: بل كان الباقي معنوياً بكل عنوان ثبت للعام قبل التخصيص كالهاشميه و العرييه و غيرهما من العناوين، و لم ينثلم شىء من تلك العناوين

ص: ٥٤٠

لم يكن ذلك (ذاك) بعنوان الخاصّ كان (١) إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى (٢) فى غالب الموارد الا ما شذ (٣) ممكناً (٤)، فبذلك (٥) بطرو التخصيص عليه الا- عنوان الخاصّ، فانه فقط خرج عن العناوين التى كانت تحت العام، و خروجه عنه لا- يوجب تعنون الباقي بعنوان غير تلك الافراد الخارجه. نظير ما إذا وجب إكرام عشره من العلماء، ثم مات منهم اثنان، فان من المعلوم عدم تعنون الباقي بعدمهما، فالتخصيص إعدام لبعض أفراد العام، لا تقييد له. و عليه، فيكون الخاصّ مانعا عن حكم العام، فإذا زال هذا المانع فى الفرد المشتبه بالأصل جرى عليه حكم العام، إذ المفروض عدم تعنون العام بعنوان. و هذا بخلاف الوصف من المتصل، فان التخصيص به يوجب تعنون العام بعنوان الخاصّ وجودياً كان أو عدمياً. ففى المشتبه ان أمكن إحراز العنوان بأصل موضوعى وجودى أو عدمى أخذ به، و الا فالمرجع الأصول العمليه، كما تقدم.

(١). جواب «لما» فى قوله: «لما كان» و ضمير «منه» راجع إلى الباقي.

(٢). المنقح لموضوع العام لإجراء حكمه عليه، و بهذا الأصل يخرج المقام عن التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه، لأن هذا الأصل الموضوعى كالعلم بفرديه شىء للعام فى لزوم ترتيب حكمه عليه.

(٣). كموارد تعاقب الحاليتين، كما إذا طرء كل من الفسق و العداله مثلاً على شخص، و لم يعلم المتقدم منهما، فان الأصل لا يجرى فى شىء من الحاليتين و لا يحكم فيه بحكم العام، لكن موارد تعاقب الحاليتين فى غايه الندره، ففى غالب الموارد يمكن إحراز المصداق المشتبه بالأصل الموضوعى.

(٤). خبر «كان» فى قوله: «كان و إحراز المشتبه منه».

(٥). يعنى: فبالأصل الموضوعى يحكم على الفرد المشتبه بحكم العام.

ص: ٥٤١

يحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك به (١) بلا كلام، ضروره أنه (٢) قلما لم يوجد (لا يوجد) عنوان يجرى فيه أصل ينقح به أنه مما بقى تحته (٣)، مثلا (٤) إذا شك أن امرأه تكون قرشيه، فهى و ان كانت

(١). أى: العام، فان التمسك بالعام مع الغض عن الأصل الموضوعى غير جائز، لكنه - بعد إحراز فرديه المشتبه للعام بسبب الأصل المزبور - لا مانع من التمسك بالعام، لخروجه حينئذ عن التمسك به فى الشبهه المصداقيه، كما تقدم.

(٢). الضمير للشأن، و قوله: «ضروره» تعليل لإحراز المشتبه بالأصل الموضوعى غالباً.

(٣). أى: تحت العام، و ضميراً «أنه و فيه» راجعان إلى عنوان، و ضمير «به» راجع إلى الأصل.

(٤). غرضه تطبيق ما أفاده - من عدم تعنون العام بعنوان بعد التخصيص حتى يحتاج لإثبات فرديه المشتبه للعام إلى إحراز ذلك العنوان الخاص، بل يكفى نفى الخاص بالأصل فى إثبات فرديه المشتبه للعام - على المثال، و هو: أن ما دل على تحيض المرأه إلى خمسين سنه عام يشمل كل امرأه سواء كانت قرشيه أم غيرها و قد خصص هذا العام بالمرأه القرشيه، ف «كل امرأه ترى الحمرة إلى خمسين الا أن تكون امرأه من قریش» فعلى ما أفاده المصنف من عدم تعنون المرأه بعد إخراج القرشيه عنها بعنوان يمكن إحراز حكم المرأه المشكوكه قرشيتها بالأصل، بأن يقال: ان هذه المرأه لم يكن بينها و بين القریش انتساب، و بعد

ص: ٥٤٢

وجدت (إذا وجدت) اما قرشيه أو غيرها، فلا أصل «-» يحرز أنها قرشيه وجودها يشك في انتقاض عدم الانتساب، فيستصحب. ويكفى في إثبات حكم العام - أعنى تحييض المرأة إلى خمسين عاماً - استصحاب عدم الانتساب بينها وبين قريش، إذ المفروض أن المرأة المحكومته بالتحويض إلى خمسين لم تقيّد بقاء، فالمرأة غير القرشيه والمرأة التي لم يتحقق انتساب بينها وبين قريش مندرجتان تحت العام، وعدم الانتساب المزبور يكون بمفاد ليس التامه، واستصحابه كاف في إدراج المرأة المشكوكه القرشيه فيمن تحييض إلى خمسين لما عرفت من عدم تعنون العام بعنوان.

(-). يعنى الأصل الجارى في العدم النعتي، أو الوجود كذلك. ووجه عدم جريان هذا الأصل واضح، لعدم الحاله السابقه له، و لذا نفى هذا الأصل و أبدله بأصالة عدم الانتساب الذي هو عدم محمولي.

لكن لا يخفى أن العدم المحمولي في كل ماهيه جوهريه أو عرضيه ينتقض بوجود فرد منها بحيث لا يصح حمل العدم على تلك الماهيه مع وجوده بالضرورة الا إذا قيدت بقيد كالإنسان الشجاع، فانه لا يصح أن يقال: ان الإنسان معدوم لوجود أفراده، و أما إذا لم يكن فرد من الإنسان الشجاع موجوداً، فيصح أن يحمل عليه العدم، لكنه ليس عدماً محمولياً، بل نعتياً. فعلى هذا لا يصح حمل العدم المحمولي على طبيعه الانتساب إلى قريش بعد انتقاض عدمه بوجود نساء من قريش، فلا يجرى أصالة عدم تحقق الانتساب المحمولي بينها وبين قريش، إذ لا يصح أن يقال: الانتساب إلى قريش معدوم، الا أن يقيد ذلك بهذه المرأة بأن يقال: ان انتساب هذه إلى قريش غير معلوم، و لا يصح الاستصحاب حينئذ لعدم الحاله السابقه له.

..... ثم ان ما أفاده من جريان الأصل في العدم المحمولي في المقام مبني على عدم تعنون العام بعنوان عدمي، كالمثال، فان المرأه التي ترى الحمره إلى خمسين لم تقيد بقيد عدمي و هو عدم قرشيتها، و الخاصّ انما أخرج المرأه القرشيه، فالباقي تحت العام بعد التخصيص المرأه المعلوم عدم قرشيتها، و التي لم يثبت انتسابها إلى قریش، فأصالة عدم الانتساب إليه تثبت فرديه هذه المرأه للعام، فتصير محكومته بحكمه، فعلى هذا المبني لا يقيد العام بقيد عدمي إذا كان الخاصّ أمراً وجودياً، كقوله: «الا أن تكون امرأه من قریش»، و لا يقيد بقيد وجودي إذا كان الخاصّ أمراً عدمياً، كقوله: «أكرم العلماء غير الفساق». و الحاصل:

أن التخصيص مطلقاً من المتصل و المنفصل و اللفظي و اللبي لا يوجب تعنون العام.

لكن هذا المبني غير سديد عند جل المحققين، و أن الصحيح هو تعنونه بعنوان وجودي أو عدمي حسب اختلاف الخاصّ إيجاباً و سلباً. و الوجه في ذلك: أن أوصاف العام قائمه به قبل ورود الحكم عليه، حيث انه قبل الحكم عليه ينقسم إلى تلك الأوصاف، بحيث يصح أن يقال: «العلماء اما هاشميون و اما غيرهم و اما فلسفيون و اما غيرهم» فإذا ورد على العام حكم، فان كان لتلك الأوصاف دخل في ذلك الحكم كان لها دخل في الموضوع لا محاله، بحيث يصير الموضوع مركباً من العام و وصفه كالعلماء العدول.

و ان لم يكن لتلك الأوصاف دخل في الحكم، بأن يكون تمام الموضوع نفس طبيعه العالم كان الموضوع بسيطاً غير ملحوظ معه شيء من الأوصاف القائمه به.

..... فالتتيجه: أن دخل الوصف فى الحكم يوجب خروج الموصوف عن كونه تمام الموضوع إلى جزء الموضوع، فالعالم إذا لوحظ مع العدالة موضوعاً لوجوب الإكرام، فلا محاله يصير «العالم العادل» موضوعاً له، و تنقلب بساطه الموضوع إلى التركب، و لا نعنى من تعنون العام الا هذا.

و يظهر مما ذكرنا: ضعف ما عن بعض مشايخنا الأعظم (فده) من «أن التخصيص بمنزله موت بعض الافراد، فكما أن الموت لا يوجب تعنون العام و تقيده بموت بعضهم، بل الموضوع نفس العام بلا قيد، ضروره عدم تقييد العلماء فى قوله: «أكرم العلماء» بغير من مات منهم، بل الموضوع بتمامه هو نفس العلماء، فكذلك التخصيص، فانه يخرج الافراد غير المراده من غير تصرف فى الموضوع. و الحاصل: أن التخصيص كالموت يوجب قله الافراد، لا تعنون العام بعنوان و تقيده بقيد، فالموضوع لوجوب الإكرام فى المثال قبل التخصيص و بعده هو طبيعه العلماء بلا قيد».

توضيح الضعف: أن معنى عدم التعنون بقاء العام بعد التخصيص على كونه تمام الموضوع بحيث يدور الحكم مداره وجوداً و عدماً، و هو بديهى البطالين لأن العام موجود فى ضمن أفراد الخاصّ كالعالم الفاسق، مع عدم كونه محكوماً بحكمه - و هو وجوب الإكرام -، فلا بد من انقلاب العام عن البساطه، و كونه تمام الموضوع بسبب التخصيص إلى التركب، و صيرورته جزء الموضوع الذى هو العالم غير الفاسق.

و بالجملة: فالتخصيص يوجب تعنون العام بعنوان وجودى أو عدمى، و ليس كالموت موجباً لقله الافراد فقط. فقياس التخصيص بالموت ليس فى محله،

أو غيرها، إلا أن أصله عدم تحقق الانتساب بينها وبين قریش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين، لأن المرأه التى لا يكون بينها وبين قریش انتساب أيضا (1) باقيه تحت ما دل على أن المرأه

(1). يعنى: كالمرأه غير القرشيه، فكل امرأه تحيض إلى خمسين، و الخارج هى المرأه القرشيه.

ولا- نحتاج فى إثبات التحيض إلى خمسين للمرأه المشكوكه القرشيه إلى إحراز عدم قرشيتها حتى يقال: ان الأصل - و هو استصحاب العدم الأزلى - قاصر عن إثباته، لأن المستصحب ان كان عدمها النعتى - أى بمفاد ليس الناقصه - فهو مشكوك فيه من أول الأمر، فليس له حاله سابقه حتى يستصحب، لأن المرأه اما وجدت قرشيه أو وجدت غير قرشيه، حيث ان وصفى القرشيه و غير القرشيه من الأوصاف التى لا- تتحقق إلا- فى ظرف وجود موضوعها، فقبل وجوده لا- حاله سابقه لها ليجرى فيها الاستصحاب، إذ لم يكن زمان وجدت فيه المرأه لا قرشيه و لا غير قرشيه. و ان كان المستصحب عدمها المحمولى - أى بمفاد ليس التامه - فهذا صحيح، لكنه لا- يثبت المقصود و هو عدم كونها قرشيه الا- على القول بالأصل المثبت العدى لا- يقول به المصنف، و ذلك لعدم الحاجه إلى إثبات عدم قرشيتها فى إدراجها تحت العام، كما عرفت آنفاً. إذ التخصيص يضيق دائره موضوعيه العام لحكمه بالضروره، و يخرجها عما كان له من الاستقلال فى الموضوعيه، كما مر آنفاً. بخلاف الموت، فانه ليس الا إعداماً لبعض الافراد من دون تصرف فى نفس العام. بل لا وجه للتصرف فيه و تقييده به بعد كون الموت قائماً بغير الافراد الباقيه، لما ثبت فى محله من امتناع تقييد جوهر بعرض قائم بجوهر آخر.

ص: ٥٤٦

انما ترى الحمرة إلى خمسين، و الخارج عن تحته هي القرشيه، فتأمل تعرف «-» .

وهم (١) و إزاحه

، ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد (٢) لا من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى،

(١). ذكر هذا الوهم في التقارير، و حاصله: أنه قد يتمسك بالعمومات في غير الشك في التخصيص، كما إذا كان الشك لاحتمال فقدان شرط، أو وجود مانع، فان الشك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف ليس ناشئاً من الشك في التخصيص، بل هو ناش من احتمال اشتراط صحته بأن يكون بالماء المطلق لو فرض إجمال في أدله تشريع الوضوء من هذه الجهة، فان بعضهم تمسك بعموم أدله وجوب الوفاء بالندر لصحة هذا الوضوء أو الغسل إذا تعلق به النذر، و حكم ببراءه ذمته عن النذر.

(٢). أى: في حكم فرد مع العلم بفرديته.

(-). حتى لا تتوهم التعارض بين أصاله عدم الانتساب إلى قريش، و بين عدم الانتساب إلى غير قريش، و يسقط الأصل المزبور عن الاعتبار، و ذلك لأن التعارض فرع ترتب الأثر على كل من المتعارضين، و ليس المقام كذلك، إذ لا أثر لأصاله عدم الانتساب إلى غير قريش بعد وضوح كون موضوع الحكم بالتحريض نفس المرأة، لا بقيد كونها من غير قريش حتى تصح دعوى جريان أصاله عدم الانتساب بينها و بين غير قريش.

فالمتحصل: أن موضوع الحكم بالتحريض إلى خمسين سنه نفس المرأة، و المانع عن ذلك انتسابها إلى قريش، فإذا زال هذا المانع بالأصل حكم بتحريضها إلى خمسين.

ص: ٥٤٧

كما إذا شك في صحة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته «-» بعموم مثل «أوفوا بالنذور» فيما إذا وقع متعلقاً للنذر، بأن يقال (١): وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم (٢)، و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً، للقطع (٣) بأنه لو لا صحته لما

(١). هذا تقريب التمسك بعموم أدله النذر على صحة الوضوء بالمائع المضاف و قد قرره في التقريرات بما لفظه: «يقال: ان هذا الفرد من الوضوء يجب الوفاء به، لعموم قوله: أوفوا بالنذر، و كل ما يجب الوفاء به يجب أن يكون صحيحاً فيجب أن يكون الوضوء صحيحاً. أما الصغرى فبالعموم، و أما الكبرى فللقطع بأن ما ليس صحيحاً لا يجب الوفاء به، و قد شاع التمسك بمثل ذلك في كلمات بعضهم كما لا يخفى على المتتبع».

(٢). و هو ما دل على وجوب الوفاء بالنذر.

(٣). تعليل لقوله: «و كل ما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً» و هذا ضروري، إذ لا معنى لوجوب الوفاء بالنسبة إلى العمل الفاسد الذي لا يتعلق به أمر حتى يجب امتثاله.

(-). لا يخفى أن لازم صحته صحه ما يترتب عليه من المشروط بالطهاره كالصلاه و الطواف.

لا يقال: ان قاعده الاشتغال تقتضى لزوم إعادة الوضوء أو الغسل بالماء المطلق و إعادة ما ترتب عليه من الصلاه و غيرها، لتوقف اليقين بالفراغ عليه.

فانه يقال: لا مجال لقاعده الاشتغال بعد ثبوت صحه الوضوء أو الغسل بالدليل الاجتهادى أعنى به: عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر.

ص: ٥٤٨

وجب الوفاء به (١).

و ربما يؤيد ذلك (٢) بما ورد (٣) من صححه الإحرام «-» و الصيام (٤)

(١). هذا و ضمائر «صحته، بأنه، به» راجعه إلى «ما» الموصول في قوله:

«و كل ما يجب».

(٢). أى: التمسك بالعام في حكم الفرد من غير ناحيه الشك في التخصيص، وجه التأييد: أنه يحتمل كون النص الخاص الدال على صحه النذر في الإحرام قبل الميقات، و الصوم في السفر كاشفاً عن اقتضاء عموم ما دل على وجوب الوفاء بالنذر لصحه المنذور إذا شك في صحته.

(٣). كما صرح به جماعه، بل في الجواهر: «بل المشهور نقلا ان لم يكن تحصيلا» و يدل عليه جملة من النصوص، كصحيح الحلبي «سألت أبا عبد الله (عليه السلام) عن رجل جعل لله عليه شكراً أن يحرم من الكوفه، قال (عليه السلام): فليحرم من الكوفه، و ليف لله تعالى بما قال»، و قريب منه خبرا أبي بصير« و على بن أبي حمزه«.

(٤). معطوف على «الإحرام».

(-). لا يخفى أن النصوص وافية بصحه هذا النذر، و الخروج عن قاعده اعتبار رجحان متعلق النذر في نفسه. فما عن الحلبي في السرائر و الفاضل في المختلف و الأصبهاني في كشفه ج ١ ص ٣٠٧ (من تقويه عدم الجواز كما عن بعضهم، و الميل إليه كما عن الآخر، استناداً إلى تلك القاعده» ضعيف، لكونه اجتهاداً في مقابل النص الصحيح المعمول به.

و نسب بطلان هذا النذر إلى المحقق في المعبر، لكن عبارته لا تساعد على ما نسب إليه من تقويه عدم الجواز، قال في المعبر ص ٣٤٣: (لو نذر

ص: ٥٤٩

قبل الميقات، و في السفر (١) إذا (٢) تعلق بهما النذر كذلك (٣).

(١). قيد للصيام، يعنى: من صحه الصيام فى السفر، كما أن قوله: «قبل الميقات» قيد للإحرام.

(٢). قيد لقوله: «صحه الإحرام»، و ضمير «بهما» راجع إلى الإحرام و الصوم.

(٣). أى: بأن قيد نذر الإحرام بكونه قبل الميقات، و نذر الصوم بكونه فى السفر منفرداً أو منضمماً إلى الحضر، فلا يكفى نذر الصوم مطلقاً فى صحه الصوم المنذور فى السفر، و ان كان الإطلاق شاملاً- للسفر إجمالاً كما قرر فى محله، و ان اكتفى فى صحته فيه بإطلاق النذر غير واحد كالمفيد و المرتضى و سائر قدس الله تعالى أسرارهم.

ثم انه يدل على الحكم المزبور فى نذر الصوم فى السفر: صحيح على بن مهزيار، قال: «كتب بندار مولى إدريس: يا سيدى نذرت أن أصوم كل يوم سبت، فان أنا لم أصمه ما يلزمنى من الكفاره، فكتب (عليه السلام) الإحرام بالحج من موضع معين لزم و ان كان قبل الميقات»... إلى أن قال:

«و ربما كان المستند ما رواه على بن أبى حمزه البطائنى»... إلى أن قال:

«و ربما طعن فى النقل بأن على بن أبى حمزه واقفى، و كذا سماعه، و بأن الإحرام قبل الميقات غير جائز، و لا ينعقد، فلا يتناوله النذر، لأنه نذر معصيه بالنقل المستفيض عن أهل البيت عليهم السلام».

و عليه، فالمحقق فى المعتبر لم يقوَّ عدم الجواز، و لا مال إليه، و انما نقل الطعن فى الجواز قولاً، و لعل الطاعن الحلى فى السرائر. نعم هذا متجه على أصل الحلى من عدم حجيه أخبار الآحاد عنده، راجع السرائر ص ١٣٣.

ص: ٥٥٠

و التحقيق (١) أن يقال: انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات و قرأته: لا تتركه الا من عله، و ليس عليك صومه في سفر و لا مرض الا أن تكون نويت ذلك، و ان كنت أفطرت منه من غير عله فتصدق بقدر كل يوم على سبعة مساكين نسأل الله التوفيق لما يحب و يرضى « (-) » .

(١). هذا دفع الوهم المزبور و إزاحه له. توضيحه: أن الحكم الشرعى الثابت لموضوعه لا يخلو عن ثلاثه أقسام:

الأول: أن يكون ثابتاً للشىء بعنوانه الأولى الذاتى، كالإباحه الثابته لعنوان الماء و الحنطه و التمر و اللحم و نحوها من العناوين الذاتيه.

الثانى: أن يكون ثابتاً للشىء بعنوانه الثانوى، بأن يكون ثابتاً له لتعنوانه بعنوان خارج عن ذاته، لكن بشرط ثبوت حكم خاص لهذا الشىء بعنوانه الأولى كالصوم، فان الوجوب قد ثبت له بعنوان ثانوى - كالنذر - خارج عن ذاته، لكن هذا الوجوب انما يثبت له بعنوانه الثانوى إذا كان بعنوانه الأولى

(-). و لا- يقدح جهاله الكاتب و لا إضمار المكتوب إليه بعد العلم بكونه الإمام (عليه السلام)، و لا عدم العمل، لكون كفاره النذر الصدقه على سبعة مساكين، كما ثبت كل ذلك في محله. و بهذا النص يقيد إطلاق ما دل على النهى عن الصوم في السفر، و كذا إطلاق ما دل على النهى عن الصوم في السفر مع إطلاق النذر و عدم تقييده بالسفر، هذا.

مضافاً إلى ما في الجواهر: «و أما النذر المقيد به فقد تشعر عباره المتن بوجود الخلاف فيه، الا انى لم أجده لأحد من أصحابنا كما اعترف به بعضهم» فينبغى أن تكون المسأله صافيه عن الإشكال، و التفصيل موكول إلى محله.

ص: ٥٥١

المتكفله لأحكام العناوين الثانويه فيما شك من (فى) غير جهه تخصيصها (١) إذا أخذ فى موضوعاتها أحد الأحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها (٢) الأوليه، أى بما هو صوم راجحاً، و كصلاه الليل، أو التصديق على الفقراء، و نحوهما من الأفعال الراجحه بعناوينها الأوليه، حيث انها تجب بعد طرو العناوين الثانويه - كالنذر - عليها. و كالوجوب الثابت للفعل بعنوان ثانوى، كإطاعه الوالد بشرط كون الفعل الذى أمر به الوالد مباحاً بعنوانه الأولي.

الثالث: أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوى مطلقاً، أى بدون أن يكون ثبوت الحكم لهذا الشئ ع بعنوانه الثانوى مشروطاً بثبوت حكم خاص له بعنوانه الأولي، كالحرمه الثابته للغنم بعنوان كونها موطوءه، فان ثبوتها لها بهذا العنوان غير مشروط بثبوت الإباحه مثلاً لها بعنوانها الذاتى الأولي، يعنى لم تؤخذ الإباحه للغنم بعنوانها الأولي شرطاً فى ترتب الحرمة عليها بعنوانها الثانوى - و هو كونها موطوءه - بل الحرمة تترتب عليها إذا صارت موطوءه و ان فرض عدم ثبوت أى حكم شرعى لها بعنوانها الأولي، أى قبل صيرورتها موطوءه.

(١). أى: العمومات المتكفله لأحكام العناوين الثانويه، و كون الشك فى غير جهه التخصيص، كالشك فى صحه نذر الوضوء أو الغسل بالمضاف كماء الرمان فان الشك فى وجوب الوفاء بهذا الوضوء انما هو للشك فى رجحان الوضوء بالماء المضاف، فهو شك فى صغرويه هذا الوضوء لكبرى وجوب الوفاء، لا فى تخصيص عموم وجوب الوفاء بالنذر.

(٢). الضمير راجع إلى الأفعال، و ضمير «موضوعاتها» راجع إلى الأحكام و قوله: «إذا أخذ» قيد لقوله: «الاستدلال» و هو إشاره إلى القسم الثانى

ص: ٥٥٢

كما هو الحال (١) أعنى أخذ حكم خاص ثابت للعنوان الأولى فى موضوع الحكم الثانوى. و توضيح ما أفاده فى التحقيق: أنه لا مجال للتمسك بالعموم فى هذا القسم، لرجوع الشك فيه إلى الشك فى ثبوت عنوان العام، لا فى حكمه، حتى يصح التمسك بعمومه لإثبات الحكم للفرد المشكوك فيه، كالشك فى عالميه زيد، فان من الواضح عدم جواز التمسك بعموم «أكرم العلماء» لإثبات عالميته. ففى المقام يكون رجحان المنذور فى نفسه دخيلاً فى موضوع وجوب الوفاء بالنذر، بحيث يصير نذر الراجح موضوعاً له، فإذا شك فى كون المنذور راجحاً، فلا مجال لإحراز رجحانه و إثبات وجوب الوفاء بنذره بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر، لعدم تكفل الكبرى - و هى الدليل المتكفل للحكم - لإحراز الصغرى فان الكبرى لا تثبت الصغرى ليرتب حكمها على الصغرى، كما هو واضح.

(١). هذا تمثيل لحكم العنوان الثانوى المشروط بثبوت حكم خاص للعنوان الأولى، فان إطاعه الوالد لا تجب مطلقاً، بل هى مشروطة بكون ما أمر به الوالد بعنوانه الأولى مباحاً أو غير حرام، فإذا شك فى إباحته امتنع التمسك بدليل وجوب إطاعه الوالد لإحراز إباحته، لأن الشك انما هو فى موضوع الدليل لا حكمه.

و كذا الحال فى وجوب الوفاء بالنذر، فإذا شك فى كون المنذور راجحاً فى نفسه امتنع التمسك بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لأن الشك يكون فى الموضوع و هو كون هذا النذر نذر الراجح، و يمتنع إحراز الموضوع به. و عليه فإذا شك فى صحة الموضوع بالمضاف الذى تعلق به النذر امتنع إثباتها بدليل وجوب الوفاء بالنذر، لكون الشك فى الموضوع - و هو أن نذره نذر لراجح أولاً - و قد تقدم أن دليل الحكم لا يثبت موضوعه.

ص: ٥٥٣

فى وجوب إطاعه الوالد، و الوفاء بالنذر و شبهه فى الأمور المباحه، أو الراجحه (١)، ضروره أنه معه (٢) لا يكاد يتوهم عاقل إذا شك فى رجحان شىء أو حليته (٣) جواز التمسك بعموم دليل وجوب الإطاعه أو الوفاء فى رجحانه، أو (و) حليته (٤). نعم (٥) لا بأس بالتمسك به فى جوازه بعد إحراز التمكن منه «-»

(١). الأول فى إطاعه الوالد، و الثانى فى الوفاء بالنذر و شبهه، فانه قد ثبت فى محله: أن موضوع وجوب إطاعه الوالد هو المباح أو غير الحرام، و موضوع وجوب الوفاء بالنذر هو الأمر الراجح فى نفسه.

(٢). أى: مع أخذ أحد أحكام العناوين الأوليه فى موضوعات أحكام العناوين الثانويه. و ضمير «انه» للشأن، و قوله: «ضروره» تعليل لقوله: «لا مجال لتوهم الاستدلال» و قد عرفت تقريره بقولنا: «توضيح ما أفاده فى التحقيق... إلخ» فلاحظ.

(٣). هذا فى وجوب الإطاعه، و ما قبله فى النذر، و «جواز» مفعول «يتوهم».

(٤). مرجع هذا الضمير و ضمير «رجحانه» الشىء، و قوله: «فى رجحانه» متعلق بالتمسك. و وجه عدم التوهم ما مر آنفاً من: أن إثبات رجحان المنذور بدليل وجوب الوفاء بالنذر، و كذا إثبات حليه ما أمر به الوالد بدليل وجوب إطاعته تشبث بالدليل المتكفل للكبرى لإحراز الصغرى، نظير إحراز عالميه من شك فى علمه بدليل وجوب إكرام العلماء.

(٥). استدراك على ما أفاده فى التحقيق من عدم المجال لتوهم الاستدلال بالعمومات فيما إذا كان الشك من غير جهه تخصيصها، و حاصل الاستدراك: أنه

(-). فى اعتبار إحراز القدره فى جواز التمسك بالعامّ كلام، و الصواب عدم اعتباره. و عليه فيجوز التمسك مع الشك فى القدره، كما ثبت فى محله.

ص: ٥٥٤

و القدره عليه (١) فيما (٢) لم يؤخذ في موضوعاتها (٣) حكم أصلاً، فإذا شك في جوازه (٤) صح التمسك بعموم دليلها (٥) في الحكم بجوازها (٦)، لا مانع من التمسك بعموم الدليل في إثبات جواز الشئ ء بعد إحراز القدره عليه في القسم الثالث، و هو ما إذا كان الحكم ثابتاً للشئ ء بعنوانه الثانوى مطلقاً أى من دون اشتراطه بشوت حكم خاص له بعنوانه الأولى، كحرمه الفعل الضررى، حيث انها ثابتة للضرر الذى هو عنوان ثانوى من دون اعتبار حكم خاص للفعل بعنوانه الأولى، فإذا فرضنا عدم دليل على دخل الرجحان فى المنذور، أو الإباحه فى موضوع وجوب إطاعه الوالد، و شككنا فى اعتبارهما فيهما، فلا مانع من التمسك بعموم دليلى وجوب الوفاء بالنذر و إطاعه الوالد لوجوبهما، لكون الشك حينئذ شكاً فى التخصيص، فلا مانع من التشبث بعمومهما لنفى اعتبار الرجحان و الإباحه فى موضوعى النذر و الإطاعه.

(١). هذا الضمير و ضميراً «جوازه و منه» راجعه إلى شئ ء، و «به» راجع إلى عموم.

(٢). هذا إشاره إلى القسم الثالث الذى تعرضنا له بقولنا: «الثالث أن يكون الحكم ثابتاً له بعنوانه الثانوى مطلقاً» أى بدون أن يكون له حكم بعنوانه الأولى.

(٣). أى: موضوعات الأحكام بعناوينها الأوليه، و المراد ب «ما» الموصول الأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الثانويه.

(٤). أى: فى جواز الشئ ء، و قوله: «فإذا شك» نتيجته قوله: «نعم لا بأس».

(٥). أى: دليل أحكام الموضوعات بعناوينها الثانويه.

(٦). أى: بجواز الشئ ء، فلو فرض شك فى جواز الوضوء بمائع مضاف و تعلق به النذر، و لم يثبت جوازه بالعنوان الأولى، فلا بأس حينئذ بالتمسك بعموم دليل وجوب الوفاء بالنذر و إثبات جوازه به. و الأولى تأنيث ضمير «جوازه» لرجوعه إلى شئ ء.

ص: ٥٥٥

و إذا كانت (١) محكومته بعناوينها الأولى بغير حكمها بعناوينها (٢) الثانويه وقع (فتقع) المزاحمه بين المقتضيين، و يؤثر الأقوى منهما لو كان فى البين (٣)، و الا (٤) لم يؤثر أحدهما، و الا (٥) لزم الترجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ (٦) بحكم آخر كالإباحه إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر للحرمة مثلاً.

(١). يعنى: و إذا كانت موضوعات الأحكام محكومته بعناوينها الأولى بغير الأحكام الثابته لها بالعناوين الثانويه. و غرضه أنه تاره يكون الشىء بالعنوان الأولى مشكوك الحكم، فحينئذ يجوز ارتكابه بلحاظ الحكم الثابت له بالعنوان الثانوى بلا مزاحمه أصلاً.

و أخرى يكون العنوان الأولى معلوم الحكم - كوجوب الوضوء - فانه إذا طرء عليه عنوان الضرر، و صار الوضوء ضرورياً، فلا محاله يقع التزاحم بين مقتضى الوجوب و مقتضى الحرمة، و يكون الحكم الفعلى تابعاً لأقوى المقتضيين لو كان أحدهما أقوى من الآخر، و لو كانا متساويين تساقطا، لقبح الترجيح بلا مرجح فيحكم عليه بحكم آخر غير ما يقتضيه الدليلان - كالإباحه - فيما إذا كان أحدهما مقتضياً للوجوب و الآخر مقتضياً للحرمة.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «بعناوينها و حكمها» راجعه إلى موضوعاتها.

(٣). يعنى: لو كان فى البين أقوى.

(٤). يعنى: و ان لم يكن أحدهما أقوى، فلا يؤثر أحدهما فى الحكم الفعلى.

(٥). يعنى: و ان أثر أحدهما لزم الترجيح بلا مرجح، إذ المفروض تساوى المقتضيين.

(٦). يعنى: فليحكم على الشىء حين تساوى المقتضيين بحكم آخر - كالإباحه - فيما إذا كان أحد المقتضيين مقتضياً للوجوب، و الآخر للحرمة.

ص: ٥٥٦

و أما (١) صحه الصوم فى السفر بنذره فيه - بناء على عدم صحته فيه (٢) بدونه - و كذا الإحرام قبل الميقات، فانما هو «-»
لدليل خاص (٣) كاشف عن رجحانهما ذاتاً (٤) فى السفر و قبل الميقات «-»

(١). غرضه بيان حال التأيد الذى ذكره المستدل بالعمومات لإحراز حكم الفرد المشتبه من غير جهة التخصيص. و قد رد المصنف هذا التأيد بوجوه:

الأول: ما يرجع إلى إثبات الرجحان فى الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات، و الكاشف عن هذا الرجحان النص الدال على صحه الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات بسبب النذر، بحيث لو لا- هذا النص لكان كلاهما باطلا- لما دل من النص و الإجماع على بطلانهما.

و الحاصل: أن دليل صحه النذر فيهما يكشف عن رجحانهما، لا أن عموم دليل وجوب الوفاء بالنذر يدل على صحه النذر فيهما حتى يقال بصحة التمسك بالعامّ و ان لم يكن الشك من جهة التخصيص.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيه» فى قوله: «بنذره فيه» راجعان إلى «السفر» و ضميرا «صحته و بنذره» راجعان إلى الصوم، و ضمير «بدونه» إلى النذر.

(٣). و هو ما تقدم من صحيح على بن مهزيار الأهوازي عند شرح قول المصنف:

«و الصيام قبل الميقات و فى السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك».

(٤). أى: لا- عرضاً من ناحيه النذر، بل هما راجحان قبل النذر، و النص كاشف عن ذلك الرجحان، و ضمير «رجحانهما» راجع إلى الصوم و الإحرام.

(-). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى «صحه الصوم» كما لا يخفى.

(--). لا يخفى بعد هذا الوجه، لمنافاته لالتزام الأئمة عليهم السلام بترك

و انما (١) لم يؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع يرتفع مع النذر (٢) (بالنذر)

(١). هذا إشاره إلى توهم، وهو: أن الرجحان الذاتى ان كان ملزماً اقتضى تشريع الوجوب، و ان لم يكن ملزماً اقتضى تشريع الندب، مع أنه ليس كذلك لعدم تشريع الوجوب الا بعد النذر، و هذا كاشف عن عدم الرجحان الذاتى لهما قبله.

(٢). أى: مقارنا لوجود النذر، لا متأخراً عنه بأن يكون معلولا له، و الا يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، فيرجع الإشكال، و قوله: «لمانع» دفع للتوهم المزبور، و حاصله: أن مجرد وجود المقتضى لا- يكفى فى تشريع الحكم، بل لا بد من عدم المانع أيضا، فاقتران رجحان الصوم ذاتاً فى السفر و كذا الإحرام قبل الميقات بوجود المانع يمنع عن تشريع الاستحباب قبل تعلق النذر بهما، فبالنذر يرتفع المانع، و يؤثر المقتضى فى التشريع بلا مانع.

و بالجملة: الرجحان الذاتى فى الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات مقرون بمانع الجعل، كالمشقه فى الصوم فى السفر، و المشقه الزائده فى ترك محرمات الإحرام، لزياده المسافه و الزمان على الميقات. و هذا المانع يرتفع مقارناً لوجود النذر، لا متأخراً عنه و معلولا له، إذ يلزم حينئذ تعلق النذر بالمرجوح، مع أنه لا بد من تعلقه بالراجح، و لذا قال المصنف على ما فى أكثر النسخ «مع النذر» و لم يقل «بالنذر». الصوم فى السفر و الإحرام قبل الميقات، إذ لو كانا راجحين ذاتاً و كانت المشقه مانعه عن توجه الطلب إليهما لم يلتزموا بتركهما، فهذا الالتزام يكشف عن عدم رجحانهما الذاتى.

ص: ٥٥٨

و اما لصيرورتهما (١) راجحين يتعلق «-» النذر بهما بعد ما لم يكونا كذلك (٢) كما ربما يدل عليه (٣) ما فى الخبر من كون الإحرام قبل الميقات

(١). هذا ثانى الوجوه التى رد بها المصنف التأييد المذكور، و حاصله:

صيروره الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر راجحين حين تعلق النذر بهما لانطباق عنوان راجح عليهما ملازم للنذر، أو مقارن له، إذ لو كان النذر عله لذلك العنوان لزم تأخر الرجحان عن النذر، و كونه ناشئاً عنه، و هو ينافى ما دل على اعتبار الرجحان فى متعلق النذر، فالجمع بينه و بين ما دل على صحه النذر فى هذين الموردين يقتضى أن يكون الرجحان فى المتعلق قبل النذر أو فى رتبته، فليسا خارجين عن عموم دليل اعتبار الرجحان فى متعلق النذر.

(٢). أى: راجحين، و ضمير «بهما» راجع إلى الإحرام و الصوم.

(٣). أى: على الوجه الثانى، و هو صيروره الإحرام قبل الميقات و الصوم فى السفر راجحين حين النذر، و عدم اشتمالهما على الرجحان قبل النذر، فان ما دل على كون الإحرام قبل الميقات، كالصلاه قبل الوقت، أو كالصلاه فى فى السفر أربعاً يدلان على عدم الرجحان فى الإحرام قبل الميقات، بل الرجحان يحدث للمتعلق حين تعلق النذر بهما، و انما عبر المصنف بقوله: «كما ربما يدل» دون «كما يدل» لأجل احتمال وجود الرجحان فى ذات الصلاه قبل الوقت، غايه الأمر أن هناك مانعاً عن الجعل يرتفع ذلك المانع بدخول الوقت

(-). الأولى أن يقال: «مع تعلق النذر» أو «حين تعلق النذر» لأن الباء ظاهر فى السببيه، و كون الرجحان معلولاً للنذر و ناشئاً عنه، و هو خلاف ما تسالموا عليه من اعتبار الرجحان مع الغض عن النذر، فلا بد أن يكون الباء للمصاحبه - كما فى بعض حواشى المتن - و ان كان خلاف الظاهر.

ص: ٥٥٩

كالصلاه قبل الوقت (١).

لا يقال (٢): لا يجدى صيرورتها راجحين بذلك (٣) «-» فى عباديتهما فيرجع إلى الوجه الأول، و هو ما ذكره «قده» بقوله: «فانما هو لدليل خاص».

و من هنا يظهر الفرق بين الوجهين، و حاصله: أن الرجحان على الوجه الأول يكون باقتضاء ذات الإحرام قبل الميقات، و الصوم فى السفر. و عدم جعل فعلا على طبق الرجحان الذاتى انما يكون لمانع يرتفع بالنذر.

و على الوجه الثانى لا يكون الرجحان فى ذاتيهما أصلا، بل يحدث الرجحان بطرو عنوان راجح ملازم لوجود النذر المتعلق بهما، فيفترق الوجهان فى كون الرجحان فى ذاتيهما على الأول، و فى الخارج عن ذاتيهما على الثانى، كما أنهما يشتركان فى تلازم الرجحان الفعلى مع النذر.

(١). يعنى: فى عدم الرجحان، فكما لا رجحان فى الصلاه قبل الوقت، فكذلك فى الإحرام قبل الميقات.

(٢). هذا إشكال على الوجه الثانى الذى تعرض له بقوله: «و اما لصيرورتها راجحين». و حاصل الإشكال: أن الرجحان الناشى من قبل النذر لا يجدى فى عباديه الصوم و الإحرام اللذين هما من العبادات قطعاً، إذ الأمر بالوفاء بالنذر توصلى لا تعبدى، فلا يندفع إشكال عباديه الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات بهذا الوجه الثانى.

(٣). أى: بسبب النذر، و ضميراً «صيرورتها و عباديتهما» راجعان إلى الصوم و الإحرام.

(-). الصواب تبديل الباء ب «مع» كما عرفت فى التعليقه السابقه. و كيف كان، فلا مجال لهذا الإشكال و دفعه، لأنهما يتجهان بناء على كون الرجحان

ص: ٥٦٠

ضروره (١) كون وجوب الوفاء توصلياً لا يعتبر فى سقوطه الا الإتيان بالمنذور بأى داع كان.

فانه يقال (٢): عباديتهما انما تكون لأجل كشف (٣) دليل صحتها عن عروض عنوان راجح عليهما (٤) ملازم (٥) لتعلق النذر بهما. هذا (٦)

(١). تعليل لقوله: «لا-يجدى» يعنى: أن وجوب الوفاء الناشى عن الرجحان الآتى من قبل النذر توصلى، فلا يجدى فى عباديه الصوم و الإحرام المنذورين إذ لا منشأ لها كما تقدم.

(٢). هذا دفع الإشكال المزبور، و حاصله: أن العباديه لم تنشأ من الرجحان الآتى من قبل النذر، بل نشأت من انطباق عنوان راجح على الصوم و الإحرام ملازم لتعلق النذر، بحيث لا يتحقق ذلك العنوان الا حين النذر، فعباديتهما ناشئه عن ذلك العنوان، لا عن النذر حتى يناقش فيه بعدم كفايه الرجحان الناشى عن النذر و لا الأمر بوفائه فى عباديتهما.

(٣). هذا الكشف انما يكون بدلاله الاقتضاء.

(٤). هذا الضمير و ضميراً «عباديتهما و صحتها» راجعه إلى الصوم و الإحرام.

(٥). صفه لقوله: «عنوان» و ضمير «بهما» راجع إلى الصوم و الإحرام.

(٦). هذا ثالث الوجوه التى رد بها المصنف التأييد المزبور، و حاصله: معلولا للنذر، و ناشئاً عن قبله، إذ يكون الأمر النذرى المترتب عليه حينئذ كالأمر الإجارى توصلياً غير مجد فى عباديه المنذور، و قد عرفت أن الأمر ليس كذلك، و أن الرجحان ليس معلولا للنذر، و متأخراً عنه، بل رجحان المنذور انما هو لانطباق عنوان راجح عليه ملازم للنذر، أو مقارن له، فليس رجحان المنذور ناشئاً عن النذر حتى يكون الأمر بالوفاء توصلياً.

ص: ٥٦١

لو لم نقل بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر بهذا الدليل (١)، و الا- (٢) أمكن أن يقال بكفايه الرجحان الطارئ عليهما من أن ما ذكرناه من الوجهين - أعني بهما: وجود الملاك و الرجحان في الصوم و الإحرام قبل النذر مع الاقتران بالمانع، و كون النذر رافعاً لذلك المانع، و عدم الملاك فيهما، و حدوثه بسبب عنوان راجح ملازم لتحقيق النذر - مبني على عدم التصرف في أدله اعتبار الرجحان في المنذور. و أما بناء على التصرف فيها، و تخصيص عمومها بما دل على صحة النذر في الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات، فيمكن أن يقال: ان الدليل الدال على اعتبار الرجحان في متعلق النذر رجحاناً مغايراً للرجحان الناشئ من قبل النذر قد خصص بالدليل الدال على صحة النذر في خصوص المثاليين المزبورين، فيجمع بين عموم ما دل على اعتبار الرجحان في المنذور، و بين ما دل على صحة النذر في المثاليين بعدم اعتبار الرجحان فيهما قبل النذر، و كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر، فلو كان المنذور مرجوحاً في نفسه لم ينعقد نذره و ان صار بسبب النذر راجحاً الا في هذين الموردين، فانه ينعقد النذر فيهما على أن يؤتى بهما على وجه العبادة و التقرب بهما منه تعالى.

(١). أي: ما دل على صحة نذر الصوم و الإحرام في السفر و قبل الميقات، لأنه أخص من عموم دليل اعتبار الرجحان في المنذور قبل تعلق النذر به، و مقتضى التخصيص به الاكتفاء بالرجحان الطارئ عليهما من قبل النذر.

(٢). يعنى: و لو قلنا بتخصيص عموم دليل اعتبار الرجحان في متعلق النذر قبل تعلق النذر به بالدليل الدال على صحة نذرهما، و الاكتفاء برجحانهما الناشئ من قبل النذر.

ص: ٥٦٢

قبل النذر في عباديتهما بعد النذر بإتيانهما عبادياً و متقرباً بهما (١) منه تعالى، فانه (٢) و ان لم يتمكن من إتيانهما كذلك (٣) قبله، الا أنه (٤) يتمكن

(١). هذا الضمير و ضمائر «عليهما، عباديتهما، بإتيانهما» راجعه إلى الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات.

(٢). أى: الناذر. و هذا إشاره إلى إشكال، و هو: أن القدره على إيجاد المنذور شرط في صحه النذر قطعاً، و هذا الوجه الثالث - و هو الاكتفاء بالرجحان الناشى من قبل النذر فى صحه النذر - يستلزم عدم القدره على المنذور، و ذلك لأنه قبل النذر لا رجحان و لا عباديه للصوم و الإحرام، فلا يتمكن من الإتيان بهما على وجه العباده، فلا يتعلق به النذر، لأنه غير مقدور، و عدم تعلقه به يكشف عن عدم كفايه الرجحان الناشى من قبل النذر فى صحته.

(٣). أى: على وجه العباده، و ضمير «إتيانهما» راجع إلى الصوم و الإحرام و ضمير «قبله» راجع إلى النذر.

(٤). هذا الضمير و الضمير المستتر فى «يتمكن» راجعان إلى الناذر، و ضمير «منه» راجع إلى «إتيانهما» و ضمير «بعده» إلى تعلق النذر. ثم ان قوله:

«الا أنه» إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و حاصله: أن القدره المعتبره فى صحه النذر انما هى القدره على المنذور فى ظرف الوفاء بالنذر، لا حين عقد النذر أو قبله، فلو لم يقدر عليه حين النذر أو قبله - كما فى المقام، إذ المفروض عدم القدره على الصوم فى السفر، و الإحرام قبل الميقات، لعدم كونهما راجحين - لم يقدح فى تعلق النذر بهما، فإذا تعلق بهما النذر حصل لهما الرجحان و العباديه فيصح الإتيان بهما على وجه العباده، فهذه القدره الحاصله لهما بعد تعلق النذر بهما الموجه لرجحانهما و عباديتهما بعده كفايه فى صحه النذر.

ص: ٥٦٣

منه بعده، ولا يعتبر في صحه النذر الا التمكّن من الوفاء ولو بسببه (١) فتأمل جيداً.

بقي شيء (٢)

و هو: أنه هل يجوز التمسك بأصالة عدم التخصيص في إحراز عدم كون ما شك في أنه من مصاديق العام مع العلم بعدم ثم ان الفرق بين الوجوه الثلاثة ظاهر، إذ الأول ناظر إلى وجود الملاك قبل النذر. و الثاني إلى وجوده حين النذر، لا بسببه، بل بانطباق عنوان راجح على المنذور ملازم لتعلق النذر، لكشف دليل صحه النذر عن ذلك العنوان. و هذان الوجهان مبنيان على الالتزام برجحان المنذور من غير ناحيه النذر.

و الثالث إلى عدم اعتبار رجحان المنذور بتخصيص عموم ما دل على اعتبار الرجحان قبل النذر، و الاكتفاء برجحانه بعده و لو بسببه.

(١). أي: بسبب النذر، إذ المعتبر من الرجحان المقرب ما يكون حاصلًا في ظرف الفعل، إذ به يكون المنذور مقدوراً في ظرف الوفاء، و هذا المقدار من قدره كاف في صحه النذر.

مورد حجيه أصالة العموم

(٢). ذكره في التقريرات ثانی التنبیہات المذكوره فی ذیل ہدایہ إجمال الخاص، و حاصله: أنه هل يجوز التمسك بالعام و إجراء أصالة عدم التخصيص فيما علم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، لكن شك في أن عدم كونه محكوماً بحكم العام هل هو لعدم كونه فرداً للعام، فهو خارج عن العام موضوعاً، أو أنه فرد له، لكنه غير محكوم بحكمه، فهو خارج عنه حكماً فقط؟ و بعبارة أخرى: إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص، فهل يجوز التمسك بالعام و إجراء أصالة عدم التخصيص ليثبت أن المشكوك ليس من أفراد

ص: ٥٦٤

كونه محكوماً بحكمه مصداقاً (١) له، مثل ما إذا علم أن زيداً يحرم إكرامه، و شك في أنه عالم (أو ليس بعالم) فيحكم عليه (٢) بأصالة عدم تخصيص «إكرام (أكرم) العلماء» أنه ليس بعالم، بحيث يحكم عليه (٣) بسائر ما لغير العالم من الأحكام (٤)؟ فيه إشكال «-» لاحتمال (٥) العام و أنه محكوم بغير حكم العام أم لا يجوز؟ و هذا خلاف التشبث بالعام في سائر الموارد، لأن ذلك انما هو لإحراز الحكم مع العلم بمصداقيته له، و هنا بالعكس، إذ الشك في فرديته له مع العلم بعدم كونه محكوماً بحكم العام، كما إذا علم أن زيداً لا يجب إكرامه، و لكن لا يعلم أنه من أفراد العام - أعني العلماء - و خرج بالتخصيص، أو ليس من أفرادها، ففي إجراء أصالة عدم التخصيص في العام لإحراز عدم فردية المشتبه له إشكال سيأتي عند شرح كلام المصنف قدس سره.

(١). خبر «كون» و قوله: «محكوماً» خبر «كونه» و ضمير «كونه» راجع إلى «ما» الموصول، و ضميراً «بحكمه و له» راجعان إلى العام.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «إكرامه و أنه» راجعه إلى زيد.

(٣). هذا الضمير و ضمير «أنه» في قوله: «انه ليس» راجعان إلى زيد.

(٤). كما إذا فرض أن للجاهل أحكاماً، فإذا جرت أصالة عدم التخصيص في المثال ثبت أن زيداً جاهل، فيجوز عليه أحكام الجاهل.

(٥). هذا منشأ الإشكال، و حاصله: أنه لما كان دليل اعتبار أصالة عدم

(-). ذهب بعض إلى جوازه، قال في التقريرات في المثال المزبور:

«يحكم بأنه زيد الجاهل، لأصالة عدم التخصيص، فنقول: كل عالم يجب إكرامه

ص: ٥٦٥

.....التخصيص بناء العقلاء، و لم يثبت بناؤهم عليها الا فى الشك فى المراد، و لذا عدت من الأصول المراديه، فلا تجرى الا فيما إذا شك فى المراد. و أما إذا علم المراد، و شك فى كيفية الإراده، و أنها بنحو التخصيص أو التخصص، فلا تجرى لإثبات كفيتهما، ففى مثال المتن يكون المراد - و هو عدم وجوب إكرام زيد - معلوماً، لكن لا- يعلم أن عدم وجوب إكرامه هل هو لعدم كون زيد فرداً للعام - أى لأنه ليس من العلماء - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، أو لعدم كونه بحكم العام مع كونه فرداً له - أى أنه من العلماء لكن لا يجب إكرامه - حتى يكون خروجه عن «أكرم العلماء» تخصصاً، فأصالة عدم التخصيص لا تجرى هنا لإثبات كيفية إرادته المتكلم لعدم وجوب إكرام زيد، بالعموم، و ينعكس بعكس النقيض إلى قولنا: كل من لا- يجب إكرامه ليس بعالم و هو المطلوب. و على ذلك جرى ديدنهم فى الاستدلالات الفقهييه، كاستدلالاتهم على طهاره الغساله على أنها لا تنجس المحل فان كانت نجساً غير منجس يلزم تخصيص قولنا: كل نجس منجس» فان أصالة عدم تخصيص عموم هذه القاعده تثبت عدم فرديه الغساله للمتنجس، فتكون طاهره.

و بالجملة، فأصالة عدم التخصيص يحرز عدم فرديه المشتبه للعام، و كون خروجه عنه بالتخصص، فيترتب عليه أحكام الضد، كالجاهل فى المثال.

و أما بناء على تخصيص العام، و إخراج المشتبه منه حكماً مع بقاءه فيه موضوعاً، فيمكن أن يحكم عليه بسائر أحكام العام، كما إذا فرضنا أن للعلماء أحكاماً غير وجوب الإ-كرام، فإذا أخرجنا زيداً عنه بقولنا: «لا تكرم زيداً» فقد خرج عن وجوب الإكرام فقط، و أما سائر أحكام العام فهى ثابتة له.

اختصاص حجيتها (١) بما إذا شك في كون فرد العام (المحقق فرديته) محكوماً بحكمه، كما هو (٢) قضيه عمومه (٣). و
المثبت (٤) من الأ-صول اللفظية و ان كان حجه، الا- أنه لا بد من الاقتصار على ما يساعد عليه و أن عدم وجوب إكرامه بنحو
التخصص - أى لعدم كونه عالمًا - حتى يترتب عليه آثار ضده، كما إذا كان للجاهل أحكام، فأصالة عدم تخصيص العام لا
يحرز أن زيدا ليس فرداً للعام ليرتب عليه أحكام الجاهل.

و بالجملة: لما كان دليل اعتبار أصالة عدم التخصيص بناء العقلاء كانت مختصه بما علم كونه فرداً للعام و شك في خروجه عن
حكمه، فلا- تجرى لإثبات أن ما شك في فرديته للعام ليس فرداً له. و لا أقل من احتمال اختصاصها بذلك و مجرد الاحتمال
كاف في عدم جريانها فيه.

و السر في ذلك واضح، فان بناء العقلاء دليل لبي، فلا بد من الاقتصار على المتيقن منه، و هو إثبات حكم العام لما علم أنه من
أفراده، فيختص جريان أصالة عدم التخصيص بهذا المورد. و أما ما عداه كمورد البحث - أعنى إثبات أن ما ليس محكوماً
بحكم العام ليس من أفراده - فلا تجرى فيه، لعدم ثبوت بناء العقلاء على عدم التخصيص فيه، و لا أقل من الشك في استقرار
بنائهم على ذلك، و هو كاف في عدم جريانها فيه، لعدم كونها حجه حينئذ.

(١). أى: حجه أصالة عدم التخصيص.

(٢). أى: كون فرد العام محكوماً بحكمه قضيه عموم العام.

(٣). هذا الضمير و ضمير «بحكمه» راجعان إلى العام.

(٤). غرضه: أن توهم جريان أصالة عدم التخصيص و إثبات عدم فرديه المشتبه للعام، و ترتيب أحكام ضد العام عليه نظراً إلى
حجيه مثبتات الأصول اللفظية التي منها أصالة عدم التخصيص (فاسد)، لأن أصالة عدم التخصيص

ص: ٥٦٧

الدليل، و لا دليل هاهنا (١) الا السيره و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك (٢)، فلا تغفل.

فصل

اشاره

هل يجوز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص «-» فيه خلاف، و هى أصاله العموم و ان كانت من الأمارات التى تكون حجه فى المداليل الالتراميه، الا- أن مقدار حجيتها تابع لدلاله دليل اعتبارها، و من المعلوم أن دليل الاعتبار ان كان مطلقاً اقتضى الحجيه على اللازم مطلقاً، و ان كان مهملاً - كما فى المقام، حيث ان دليل اعتبار أصاله العموم و هو بناء العقلاء و سيرتهم لُئى - فلا- بد من الأخذ بالمتيقن، و هو اعتبارها بالنسبه إلى أصل القضييه أعنى «أكرم العلماء» الذى هو بمعنى «كل عالم يجب إكرامه»، إذ لم يثبت بناء منهم على اعتبارها بالنسبه إلى عكس نقيض القضييه و هو «كل من لا يجب إكرامه ليس بعالم» حتى يحكم بأن زيداً الذى لا يجب إكرامه ليس بعالم. و عليه، فلا بد من الرجوع فى عكس النقيض إلى أصاله عدم الحجيه.

(١). أى: فى أصاله العموم، أو أصاله عدم التخصيص.

(٢). أى: على إحراز أن ما شك فى فرديته للعام ليس فرداً له، بل استقر بناؤهم فقط على إحراز حكم العام لما علم كونه فرداً له و شك فى خروجه عن حكمه بالتخصيص، فيرجعون فيه إلى أصاله عدم التخصيص.

(-). حكى «أن أول من عنون المسأله أبو العباس بن سريح المتوفى فى أوائل المائه الرابعه من الهجره، و كان هو يقول بعدم الجواز، و استشكل عليه تلميذه أبو بكر الصيرفى بأنه لو لم يجز ذلك لما جاز التمسك بأصاله الحقيقه أيضاً قبل الفحص عن قرينه المجاز».

ص: ٥٦٨

و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه (١)، بل ادعى الإجماع عليه (٢).

و الذى ينبغى أن يكون محل الكلام فى المقام (٣)

العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصص

(١). أى: عدم جواز العمل، و حكى هذا القول عن الغزالي و الآوى.

(٢). أى: على عدم الجواز، قال فى التقريرات: «بل ادعى عليه الإجماع كما عن النهايه، و حكى عن ظاهر التهذيب اختيار الجواز، و تبعه العميدى و المدقق الشيروانى و جماعه من الاخباريه منهم صاحب الوافيه و شارحها، و مال إليه بعض الأفاضل فى المناهج».

(٣). غرضه التعريض بمن حرر محل النزاع بوجوده أخرى، حيث استدل بعض النافين لجواز التمسك بالعامّ قبل الفحص عن المخصص بعدم حصول الظن بالمراد الا بعد الفحص، و قد حكاه صاحب الوافيه عن بعض كما قيل. و بعضهم بأنه لا دليل على حجيّه أصاله العموم بالنسبه إلى غير المشافه و غير المقصود بالإفهام، و هذا منسوب إلى المحقق القمى. و بعضهم بالعلم الإجمالى بورود مخصصات بين الأمارات الشرعيه، و مع هذا العلم لا يمكن التشبث بالعموم، لسقوط أصاله العموم حينئذ الا بعد انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال.

و حاصل تعريض المصنف: أن المقصود فى المقام وجوب الفحص عن المخصص و عدم وجوبه، بعد الفراغ عن حجيّه ظهوره فى العموم من باب الظن النوعى للمشافهين و غيرهم ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلا، و لم يكن من أطراف ما علم بتخصيصه إجمالا، حتى يكون الموجب للفحص عن المخصص

ص: ٥٦٩

أنه هل يكون أصاله العموم متبعه مطلقاً (١)، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ من (عن) اعتبارها (٢) بالخصوص (٣) فى الجملة (٤) من باب الظن النوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه (٥) تفصيلاً، و لم يكن (٦) من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً. و عليه (٧) المانع عن اتباع العموم قبله منحصرأ فى احتمال وجود المخصص، و من المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت بالأدله التى استدلوها بها على وجوب الفحص.

(١). يعنى: و لو قبل الفحص عن المخصص.

(٢). أى: اعتبار أصاله العموم، و ضمير «به» راجع إلى المخصص.

(٣). يعنى: بدليل خاص و هو بناء العقلاء، لا بدليل عام و هو دليل الانسداد.

(٤). فى قبال التفاصيل التى ذكرت فى حجيه الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين، أو بمن قصد افهامه.

(٥). أى: بتخصيص العام، و حاصله: أن أصاله العموم أو عدم التخصيص حجه ما لم يعلم تفصيلاً بأنه مخصص، و الا سقط عن الحجيه، و كان المخصص هو المتبع، و ما لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه إجمالاً، و الا وجب الفحص عن المخصص قبل العمل به قطعاً، كما إذا علمنا إجمالاً بتخصيص جمله من العمومات و كان هذا العام من أطراف المعلوم بالإجمال، فان أصاله العموم لا تجرى فيه قبل الفحص عن المخصص.

(٦). أى: و لم يكن العام من أطراف العمومات التى علم إجمالاً تخصيصها.

(٧). أى: و على ما ذكر من أن محل الكلام فى المقام هو حجيه أصاله العموم مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصص و اليأس عن الظفر به.

ص: ٥٧٠

فلا مجال (١) لغير واحد مما (٢) استدل به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس.

فالتحقيق عدم جواز التمسك به (٣) قبل الفحص فيما إذا كان في معرض التخصيص، كما هو الحال في عمومات الكتاب و السنه (٤)، و ذلك (٥) لأجل أنه لو لا القطع باستقرار سيره العقلاء على عدم العمل به

(١). هذا إشاره إلى التعريض الذي ذكرناه بقولنا: «و حاصل تعريض المصنف... إلخ».

(٢). أى: من الوجوه التي استدل بها على عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص.

(٣). أى: بالعام. و حاصل هذا التحقيق: أن العام تاره يكون في معرض التخصيص، و أخرى لا يكون كذلك. فعلى الأول لا وجه للتمسك بأصالة العموم فيه قبل الفحص عن المخصص، إذ لم يثبت بناء العقلاء الذي هو دليل حجه هذه الأصالة على جريانها قبل الفحص فيما إذا كان العام في معرض التخصيص، و لا أقل من الشك في جريانها، فيشك حينئذ في اعتبارها، و هو كاف في عدم حجيتها. و على الثاني لا ينبغي الإشكال في جواز التمسك بالعام قبل الفحص لاستقرار سيره العقلاء عليه، إذ المفروض كون الغالب تعلق إرادات المتكلمين بنفس العمومات من دون تخصيص لها.

(٤). حيث ان الغالب تخصيص عموماتها، و اعتماد الشارع في بيان مراده على القرائن المنفصله، و مع هذه الغلبه و الاعتماد لا يبقى وثوق بإرادته العموم و عدم تخصيصه، بحيث يوجب ذلك تزلزل حجه أصالة العموم قبل الفحص لما مر آنفاً من أن دليل حجيتها بناء العقلاء، و هو من الأدله اللببه التي لا بد من الأخذ بما هو المتيقن منها، ففي المقام لا تجرى أصالة العموم قبل الفحص.

(٥). أى: عدم جواز التمسك بالعام قبل الفحص عن المخصص. و هذا تعليل لعدم جواز التمسك به قبل الفحص، و أوضحناه بقولنا: «لما مر آنفاً من... إلخ».

ص: ٥٧١

قبله (١)، فلا أقل من الشك (٢) كيف (٣) وقد ادعى الإجماع على عدم جوازه فضلاً عن نفي الخلاف عنه (٤)، وهو كاف «-» في عدم الجواز، كما لا يخفى. و أما إذا لم يكن العام كذلك (٥)، كما هو الحال في غالب العمومات الواقعة في ألسنه أهل المحاورات، فلا شبهه في

(١). أى: قبل الفحص، و ضمير «به» راجع إلى العام.

(٢). أى: الشك في استقرار سيره العقلاء على العمل بالعام قبل الفحص في المقام و هو كونه في معرض التخصيص.

(٣). يعنى: كيف يجوز العمل بالعام الذى يكون في معرض التخصيص قبل الفحص عن المخصص مع دعوى الإجماع على عدم جواز العمل به فضلاً عن نفي الخلاف عنه؟ و هذا الإجماع كافٍ في عدم الجواز.

(٤). أى: عن عدم الجواز، و ضمير «جوازه» راجع إلى العمل.

(٥). أى: في معرض التخصيص. و هذا إشاره إلى القسم الثانى، و هو عدم كون العام في معرض التخصيص، و قد تعرضنا له بقولنا: «و على الثانى لا ينبغى الإشكال في جواز التمسك بالعام». و هذا القسم يكون في غالب العمومات الواقعة في ألسنه أبناء المحاورات، و لا شبهه في استقرار سيره على العمل بالعام من دون فحص عن المخصص.

(-). في كفايته إشكال، لعدم ثبوت كونه إجماعاً تعبيرياً بعد وضوح احتمال كون مستند المجمعين العلم الإجمالى أو غيره، و مع هذا الاحتمال لا يصح الاعتماد عليه.

ص: ٥٧٢

أن السيره على العمل به (١) بلا فحص عن مخصص (عن المخصص).

و قد ظهر لك بذلك (٢) أن مقدار الفحص اللازم ما به يخرج عن المعرضيه له (٣)، كما أن مقداره اللازم منه «-» بحسب سائر الوجوه

(١). أى: بالعام، و ضمير «هو» راجع إلى ما يفهم من العبارة، و هو: عدم كون العام فى معرض التخصيص حال غالب العمومات الواقعه فى ألسنه أهل المحاوره.

(٢). أى: بسبب معرضيه العام للتخصيص. و هذا شروع فى البحث الثانى و هو مقدار الفحص بعد إثبات لزومه فى البحث الأول.

و حاصل ما أفاده: أن مقدار الفحص اللازم تابع لدليل وجوبه، فان كان دليله العلم الإجمالى، فالمقدار الواجب من الفحص ما ينحل به العلم الإجمالى و هو الظفر بمخصصات بمقدار المعلوم بالإجمال حتى يخرج العام من أطراف العلم الإجمالى المانع عن جريان أصاله العموم. و ان كان دليل وجوب الفحص عدم حصول الظن بالمراد قبل الفحص عن المخصص، فالمقدار اللازم منه ما يوجب الظن بعدم التخصيص حتى يحصل الظن بإرادته المتكلم للعام. و ان كان الدليل على وجوبه عدم الدليل على حجيه الخطابات لغير المشافهين، فاللازم حينئذ الفحص حتى يقوم الإجماع على الحجيه.

(٣). أى: للتخصيص، و ضمير «به» راجع إلى «ما» المراد به المقدار و ضمير «مقداره» راجع إلى الفحص.

(-). كلمه «منه» زائده، لأنه بمنزله أن يقال: «مقدار الفحص اللازم من الفحص» كما هو واضح.

ص: ٥٧٣

التي استدلت بها من العلم الإجمالي به (١) أو حصول (٢) الظن بما هو التكليف، أو غير ذلك (٣) رعايتها (٤)، فيختلف مقداره (٥) بحسبها، كما لا يخفى (-).

ثم ان الظاهر (٦) عدم لزوم الفحص عن المخصص المتصل

(١). أى: بالتخصيص، و كلمه «من» بيانيه تبين سائر الوجوه.

(٢). معطوف على «العلم» يعنى: أو من حصول الظن بالتكليف.

(٣). كاختصاص حجيه ظواهر الخطابات بالمشافهين.

(٤). خبر «ان»، و ضميرها راجع إلى الوجوه.

(٥). أى: مقدار الفحص بحسب الوجوه المزبوره، و قد مر توضيحه بقولنا:

«و حاصل ما أفاده أن مقدار الفحص اللازم... إلخ».

و المتحصل: أن العمل بالعامّ الذي لا يكون في معرض التخصيص جائز بلا فحص. و أما العامّ الذي يكون في معرضه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على جريان أصاله العموم حينئذ.

(٦). غرضه أن مورد وجوب الفحص الذي وقع فيه الخلاف هو المخصص المنفصل. و أما المخصص المتصل المحتمل احتفاف العام به، كما إذا احتمل اكتناف العلماء في قوله: «أكرم العلماء» بالعدول، أو غيره من المخصصات

(-). لا يخفى أن النزاع لا يختص بالعمل بالعامّ، بل يجري نزاع وجوب الفحص في العمل بكل دليل لفظي عما يزاحم ظهوره في الحجيه، فلا يجوز العمل به قبل الفحص عن مزاحماته من دون خصوصيه لباب العمومات في وجوب الفحص، لجريان دليله و ملاكه في جميع الأصول اللفظيه و العمليه.

باحتمال (١) أنه كان و لم يصل، بل حاله (٢) حال احتمال قرينه المجاز، و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به (٣) مطلقاً و لو قبل الفحص عنها (٤)، كما لا يخفى.

إيقاظ (٥)

لا يذهب عليك الفرق بين الفحص المتصله، و اختفاؤه عنا، فلا يجب الفحص عنه، بل يجوز العمل به بلا فحص.

و الوجه في ذلك: أن احتمال المخصص المتصل كاحتمال قرينه المجاز يدفع بالأصل. بل يكون احتمال وجود الخاص المتصل عين احتمال قرينه المجاز بناء على كون استعمال العام في الخاص مجازاً، و يدفع ذلك بأصالة الحقيقه.

(١). متعلق ب «لزوم»، يعنى: أن سبب لزوم الفحص احتمال وجود المخصص و اختفائه، فضمير «انه» و المستتر في «كان و لم يصل» راجع إلى المخصص.

(٢). أى: حال احتمال المخصص المتصل حال احتمال قرينه المجاز، بل عينه، فيشملة اتفاق كلماتهم على عدم الاعتناء باحتمال القرينه و لو قبل الفحص عنها.

(٣). أى: باحتمال القرينه.

(٤). أى: عن القرينه، و قوله: «و لو» بيان للإطلاق.

الفرق في الفحص بين الأصول اللفظيه و العمليه

(٥). الغرض من بيانه التنبيه على الفرق بين الفحص هنا، و بين الفحص في الأصول العمليه، و حاصله: أن الفحص هنا يكون عن المانع، حيث ان ظهور العام في العموم مقتض للحجيه، فان لم يكن مانع - و هو المخصص - كان الظهور المزبور حجه فعليه، فالفحص هنا فحص عما هو مانع عن الحجيه.

ص: ٥٧٥

ها هنا (١) و بينه فى الأصول العمليه، حيث انه هاهنا (٢) و هناك يكون الفحص فى الأصول العقليه محققاً لموضوعها، و هو عدم البيان المأخوذ موضوعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، ضروره أن إحراز عدم البيان موقوف على الفحص، فبدونه لا يحرز موضوع هذه القاعده حتى يستقل العقل بقبح المؤاخذة على الواقع، فلو فرض أن شرب التتن حرام واقعاً، و قبل الفحص عن الدليل الاجتهادى أجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان، و شرب التتن، فانه لا إشكال فى استحقاقه العقوبه على المخالفه، فالفحص فى الأصل العقلى محقق لموضوعه و هو عدم البيان. و كذا فى الأصول العمليه الشرعيه كأصالة البراءه، فان إطلاق مثل «رفع ما لا يعلمون» قيد إجماعاً بالفحص، بحيث يكون الفحص قيداً لجواز الرجوع إلى الأصل.

فالتبيجه: أن الفحص فى الأصول اللفظيه ليس دخيلاً فى المقتضى للحجيه حيث ان مقتضيها محرز، و الفحص انما يكون عن مانع الحجيه. بخلاف الفحص فى الأصول العمليه، فانه دخيل فى المقتضى للحجيه. أما فى الأصل العقلى، فلما عرفت من أن الفحص محقق لموضوعه. و أما فى الأصل الشرعى فلان الفحص دخيل فى قيد موضوعه، إذ ليس عدم العلم بنحو الإطلاق موضوعاً للبراءه الشرعيه، و انما موضوعها عدم العلم بعد الفحص، بل الفحص فى كل من الأصل العقلى و الشرعى محقق للموضوع، و هو عدم الحجه و البيان على الحكم الشرعى.

(١). أى: الفحص عن المخصص.

(٢). أى: الفحص عن المخصص، و ضميراً «أنه و بينه» راجعان إلى الفحص.

ص: ٥٧٦

عما يزاحم الحجية (الحجة) بخلافه هناك (١)، فانه بدونه لا حجه، ضروره أن العقل بدونه (٢) يستقل باستحقاق المؤاخذة على المخالفه، فلا- يكون العقاب بدونه بلا بيان و المؤاخذة (٣) عليها من غير برهان. و النقل (٤) و ان دل على البراءة و (أو) الاستصحاب في موردهما مطلقاً (٥)، الا أن (٦)

(١). أى: فى الأصول العمليه، و ضميراً «بخلافه و بدونه» راجعان إلى الفحص و ضمير «فانه» للشأن، و حاصله: عدم المقتضى للحجيه فى الأصول العمليه بدون الفحص.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بدونه» الآتى راجعان إلى الفحص، و قوله: «ضروره» بيان لعدم المقتضى للحجيه بدون الفحص فى الأصول العقلية، و قد مر توضيحه آنفاً.

(٣). معطوف على «العقاب» يعنى: فلا- يكون المؤاخذة على المخالفه من غير برهان، بل مع البرهان و هو الإجماع على وجوب الفحص.

(٤). إشكال و دفع. أما الأول، فهو: أن إطلاق دليل الأصول الشرعيه من البراءة و الاستصحاب ينفى وجوب الفحص فيها، فان مثل «رفع ما لا يعلمون» مطلق، إذ لم يقيد بالفحص، فلو شك فى دخله فى التشبث بهما أمكن نفيه بالإطلاق المزبور.

و أما الثانى، فهو: أن الإجماع بكلا قسميه قام على تقييد إطلاق دليل الأصل الشرعى بالفحص.

(٥). أى: من غير تقييد بالفحص، فالإطلاق يقتضى جواز العمل بهما قبله.

و ضمير «موردهما» راجع إلى البراءة و الاستصحاب.

(٦). هذا دفع الإشكال المزبور، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما الثانى... إلخ».

ص: ٥٧٧

الإجماع بقسميه على تقييده به (١)، فافهم (٢).

فصل

هل الخطابات (٣) الشفاهيه «-» مثل «يا أيها المؤمنون» تختص

(١). أى: الإجماع، و ضمير «تقييده» راجع إلى النقل، و ضمير «بقسميه» راجع إلى الإجماع، و المراد بالقسمين هو المحصل و المنقول.

(٢). لعله إشاره إلى: أن مرجع تقييد إطلاق دليل الأصول النقلية بالإجماع إلى مانع الدليل الاجتهادى عن حججه إطلاق أدله الأصول، فيكون الفحص عن الدليل الاجتهادى فى موارد الأصول الشرعيه فحصاً عما يزاحم الحججه و يمنعها، لا- محققاً لموضوعها، لوجود الموضوع و هو الشك قبل الفحص.

و الحاصل: أن الفحص فى الأصول اللفظيه و العمليه فحص عما يزاحم الحججه فلا- فرق بين الفحص فى المقام، و بين الفحص فى الأصول العمليه، فتدبر.

خطابات المشافهه

(٣). المراد بها ظاهراً الكلام المقرون بأداه الخطاب، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا) و (يا أيها الناس) و نحوهما، فلا تشمل مثل قوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً) مما لا يكون مقروناً بأداه الخطاب.

(-). الأولى التعبير ب «الشفهيه» لبنائهم على إرجاع الجمع إلى المفرد فى النسبه، الا إذا صار الجمع علماً ك «الجزائر و الأنصار» فيقال فى النسبه:

الجزائرى و الأنصارى.

ص: ٥٧٨

بالحاضر مجلس التخاطب، أو يعم غيره من الغائبين، بل المعدومين (١) فيه خلاف «-» و لا بد قبل الخوض فى تحقيق المقام من بيان ما يمكن

(١). ليكون مثل قوله تعالى: (و لله على الناس... إلخ) لكونه قضيه حقيقه شاملا لجميع المكلفين من الحاضرين و الغائبين، بل المعدومين، لأن شأن القضيه الحقيقه فرض وجود الموضوع، و جعل الحكم له من غير فرق فى ذلك بين وجود الموضوع فعلا و عدمه.

(-). قد نقل عنهم فى المقام أقوال خمس:

الأول: ما عن الوافيه من الشمول من دون تصريح بكونه على وجه الحقيقه أو المجاز.

الثانى: الشمول حقيقه لغه، و هو المحكى عن بعضهم.

الثالث: الشمول حقيقه شرعاً، و نفى عنه البعد الفاضل النراقى.

الرابع: الشمول مجازاً، و هو المحكى عن التفتازانى، و ظاهره دعوى شمول الخطابات القرآنيه للغائبين أو المعدومين على وجه المجاز فعلا. لكن فى التقريرات «و ظنى أنه ليس فى محله، فان ما يظهر من كلامه المحكى دعوى إمكان الشمول على وجه المجاز، و لم يظهر منه وقوعه. نعم قد اختاره فى المناهج على ما حكى، و نقله عن والده فى الأنيس.

الخامس: إمكان الشمول على وجه المجاز بنحو من التنزيل و الادعاء إذا كان فيه فائده يتعلق بها أغراض أرباب المحاوره و أصحاب المشاوره، و لعله المشهور - كما قيل - و الأظهر عندى القول بإمكان الشمول على وجه الحقيقه ان أريد من المجاز المبحوث عنه فى المقام المجاز فى أداه الخطاب، كما يظهر من جماعه منهم بعض الأجله، حيث صرحوا بأن الأداه حقيقه فى خطاب

ص: ٥٧٩

أن يكون محلاً للنقض والإبرام بين الإعلام، فاعلم: أنه (1) يمكن أن يكون

(1). الضمير للشأن، و غرضه تحرير محل النزاع، يعنى: يحتمل أن يكون مصب النزاع أحد وجوه ثلاثه: الأول أن يقال: هل يصح تعلق التكليف الّذى تضمنته الخطابات بالمعدوم كما يصح تعلقه بالموجود أم لا؟ الثانى: أنه هل يصح خطاب المعدومين بالأدوات الموضوعه له، كالنداء و ضمير الخطاب، كقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا كتب عليكم الصيام) و (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) أو بنفس توجيه الكلام إليهم، أو إلقائه إلى المخاطب بلا- اقترانه بأداه الخطاب، كقولك: «قدم الحجاج» فى جواب من سألك عن قدومهم.

الثالث: أن الألفاظ العامه مثل «الذين» و «الناس» و نحوهما الواقعه عقيب «يا أيها» هل تعم الغائبين بل المعدومين بالوضع، بحيث لا يحتاج ثبوت التكليف لهم إلى دليل خارجى، كالإجماع على الاشتراك فى التكليف، أم لا تعمهم؟ بقريته أدوات الخطاب.

و النزاع على الوجهين الأولين عقلى، لأن المرجع فى إمكان تعلق التكليف بالمعدوم و امتناعه - كما هو قضيه الوجه الأول - و كذا إمكان مخاطبه المعدوم و امتناعه.

و على الثالث لغوى، لأن المرجع فى عموم معانى الألفاظ و عدمه التى هى المعانى الحقيقيه التى لها علائم من التبادر، و عدم صحه السلب، و غيرها ما هى اللغه. الموجود الحاضر، و استعماله فى غير ذلك - سواء كان على وجه التغليب كما إذا انضم إلى الموجودين غيرهم، أو غيره كما إذا اختص بغيرهم - مجاز إن أريد من المجاز ما هو المعهود مثله فى المجاز العقلى، بمعنى أن التصرف انما هو فى أمر عقلى من دون سرايته إلى اللفظ.

ص: ٥٨٠

النزاع فى أن التكليف المتكفل له الخطاب هل يصح تعلقه بالمعدومين، كما صح تعلقه بالموجودين أم لا؟ أو فى صحه (١) المخاطبه معهم، بل مع (٢) الغائبين عن مجلس الخطاب بالألفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس (٣) توجيه الكلام إليهم، و عدم صحتها (٤)، أو فى عموم (٥) الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين، بل المعدومين، و عدم عمومها

(١). معطوف على قوله: «فى أن التكليف» يعنى: و يمكن أن يكون النزاع فى صحه المخاطبه مع المعدومين. و هذا إشاره إلى الوجه الثانى. كما أن قوله:

«هل يصح تعلقه بالمعدومين» إشاره إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول أن يقال هل يصح... إلخ»، و ضمير «معهم» راجع إلى المعدومين.

(٢). بأن يخاطب المعدومون مع الغائبين، فمخاطبه المعدومين تكون تاره بالاستقلال، و أخرى مع الانضمام إلى الغائبين، فيقع النزاع فى صحه مخاطبه المعدومين بأحد هذين النحويين بالألفاظ الموضوعه للخطاب، كضمير الخطاب و أدوات النداء، أو بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ الموضوعه للخطاب.

(٣). معطوف على قوله: «بالألفاظ» يعنى: المخاطبه مع المعدومين، بل مع الغائبين بنفس توجيه الكلام إليهم من دون اشتماله على الألفاظ الموضوعه للخطاب.

(٤). أى: و عدم صحه المخاطبه، و قوله: «عدم» معطوف على صحه، و ضمير «إليهم» راجع إلى المعدومين.

(٥). معطوف على «ان التكليف» يعنى: يمكن أن يكون النزاع فى عموم

لهما (١) بقرينه تلك الأداة (٢) (الأدوات).

و لا يخفى أن النزاع على الوجهين الأولين (٣) يكون عقلياً (٤)، و على الوجه الأخير لغوياً (٥).

إذا عرفت هذا (٦)، فلا ريب فى عدم صحه تكليف المعدومين الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب للغائبين بل المعدومين، و عدمه، فقوله:

«أو فى عموم الألفاظ» إشاره إلى الوجه الثالث.

(١). أى: للغائبين و المعدومين، و ضمير «عمومها» راجع إلى الألفاظ، و قوله: «و عدم» معطوف على عموم، يعنى: و فى عدم عمومها.

(٢). أى: أداة الخطاب، فانها لعدم صحه مخاطبه المعدوم عقلا- قرينه على عدم عموم الألفاظ الواقعه بعدها ك «الناس و المؤمنين» للغائبين و المعدومين فتلك الألفاظ و ان كانت بحسب الوضع شامله لهما، لكن أداة الخطاب قرينه على اختصاصها بالحاضرين فى مجلس الخطاب.

(٣). و هما: كون النزاع فى صحه تكليف المعدومين، و صحه مخاطبه معهم.

(٤). لأن الحاكم بإمكان تعلق التكليف بالمعدوم و امتناعه - كما هو قضيه الوجه الأول - و كذا إمكان مخاطبه المعدوم و امتناعه - كما هو مقتضى الوجه الثانى - هو العقل.

(٥). فان الوجه الأخير - و هو عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداة الخطاب للغائبين و المعدومين - يرجع إلى المعنى الموضوع له، و المرجع فى تشخيصه هو اللغه، فالنزاع على الوجه الأخير يكون لغوياً.

(٦). أى: الوجوه الثلاثه المذكوره المتصوره فى مورد النزاع.

(المعدوم) عقلا (١)، بمعنى بعثه أو زجره فعلا، ضروره أنه (٢) بهذا المعنى يستلزم الطلب منه حقيقه، و لا يكاد يكون الطلب كذلك (٣) الا من الموجود ضروره. نعم هو (٤) بمعنى مجرد إنشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحاله فيه أصلا، فان (٥)

(١). هذا حال الوجه الأول، و حاصل ما أفاده فيه: أنه لا شبهه في عدم صحه تكليف المعدومين عقلا ان أريد بالتكليف البعث أو الزجر الفعلى، فان كلا- من البعث أو الزجر سواء كان خارجياً كالدفع إلى الشىء و المنع عنه، أم اعتبارياً ممتنع. أما الأول، فواضح، لأن الدفع و المنع الخارجيين بدون المدفوع و الممنوع الخارجيين غير معقول. و أما الثانى، فلان البعث و الزجر انما يكونان لإحداث الداعى إلى الفعل أو الترك، و من المعلوم عدم إمكان حصول هذا الداعى للمعدوم. فالنتيجه: أن تكليف المعدوم مطلقاً ممتنع.

(٢). أى: التكليف بهذا المعنى - و هو البعث أو الزجر فعلا - يستلزم الطلب النفسى الحقيقى من المعدوم، و هو ممتنع.

(٣). أى: حقيقه، و ضمير «منه» راجع إلى المعدوم.

(٤). أى: التكليف، و حاصل هذا الاستدراك: أنه ان أريد بالتكليف مجرد إنشاء الطلب من دون فعليه بعث أو زجر، فلا استحاله فى تعلقه بالمعدومين، لكونه صورياً، كالتكاليف الامتحانيه التى ليس فيها طلب حقيقى يوجب احداث الداعى للمكلف إلى الفعل أو الترك.

(٥). تعلييل لعدم الاستحاله. توضيحه: أن الإنشاء المجرى عن الطلب الحقيقى لا- يستلزم الطلب الفعلى حتى لا- يصح تعلقه بالمعدوم، بل تتوقف صحه الإنشاء

ص: ٥٨٣

الإِنشاء خفيف المئونه (١)، فالحكيم تبارك و تعالى ينشئ على وفق الحكمة و المصلحه (٢) طلب شىء قانوناً (٣) من الموجود و المعدوم حين (٤) على غرض عقلائى يخرجه عن اللغويه، و لو كان ذلك الغرض تقليل الإنشاءات أو قله فرصه المولى لإنشاء الحكم لكل واحد من المكلفين، فينشئ الحكم بإنشاء واحد على الجميع بنحو القضييه الحقيقيه.

(١). لعدم توقفه على وجود المكلف أو قدرته، بل يكفى فيه مجرد غرض عقلائى لئلا يلزم لغويته.

(٢). و هى الملاك الموجود فى المطلوب الداعى إلى التشريع.

(٣). أى: بنحو القضييه الحقيقيه التى تشمل المعدومين، فان الطلب الإنشائى يشملهم من دون محذور كما هو شأن القوانين الكليه.

(٤). قيد للمعدوم، يعنى: ينشئ الحكيم طلب شىء قانوناً من الموجود و المعدوم حين الخطاب. و لا يخفى أن المصنف (قده) قد نبه على وجود ثلاثه محاذير فى مجموع الوجوه الثلاثه:

الأول: امتناع تعلق البعث أو الزجر الفعلى بالمعدومين، لاستلزامه الطلب منهم حقيقه، و الطلب الحقيقى من المعدوم غير معقول. و هذا المحذور مشترك الورود بين الوجه الأول و الثالث. أما فى الأول، فواضح. و أما فى الثالث، فلأنه لو فرض عموم الألفاظ الواقعه بعد الأدوات للمعدومين، فمعنى ذلك توجه التكليف إليهم، و من الواضح امتناع بعث المعدوم إلى الصلاه و الصوم و نحوهما أو زجره عن شرب الخمر مثلاً.

ص: ٥٨٤

المحذور الثاني: عدم صحه توجيه الكلام إلى الغير حقيقه الا إذا كان موجوداً و ملتفتاً إلى توجه الكلام إليه، و هذا المحذور مشترك بين الوجهين الأولين. أما الأول، فلان التكليف توجيه الكلام إلى الغير بالبعث أو الزجر، و هو ممتنع بالنسبه إلى المعدومين بالضروره كما تقدم. و أما الثاني، فلان الخطاب معناه توجيه الكلام إلى الغير، و هو أيضا ممتنع في حق المعدومين بالبداهه.

المحذور الثالث: لزوم عدم استعمال الخطابات القرآنيه في معانيها الحقيقه لأن حقيقه الخطاب توجيه الكلام نحو الغير الّذى يكون قابلا- للفهم، و من المعلوم أن أدوات الخطاب وضعت لإنشاء حقيقه الخطاب، فمع إرادته عموم الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب للمعدومين يلزم التجوز في تلك الأدوات بمعنى عدم استعمالها في معانيها الحقيقه.

و هذا المحذور يجرى في الوجوه الثلاثه. أما في الأول، فلأنه لو قلنا بصحه تعلق التكليف بالمعدومين لزم استعمال أدوات الخطاب المتكفل للتكليف في غير معانيها الحقيقه، و قد عرفت وجهه. و أما في الثاني، فلان لازم صحه خطاب المعدومين استعمال أدوات الخطاب في غير معانيها، كما مر أيضا.

و أما في الثالث، فلان عموم الألفاظ الواقعه عقيب أدوات الخطاب مستلزم أيضا لاستعمال الأدوات في غير معانيها الحقيقه، و هو واضح.

و قد أشار إلى المحذور الأول بقوله: «فلا ريب في عدم صحه تكليف المعدومين عقلا» و إلى دفعه بقوله: «فان الإنشاء خفيف المئونه، فالحكيم ينشئ... إلخ». و حاصل هذا الدفع: الالتزام بمرتبته إنشاء الحكم التي يشترك

الخطاب ليصير فعلياً بعد ما وجد الشرائط وفقد الموانع بلا حاجه إلى إنشاء آخر، فتدبر. ونظيره (١) من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون (٢)، فان (٣) المعدوم منهم يصير مالكا للعين الموقوفه بعد وجوده بإنشائه، و يتلقى لها من الواقف بعقده، فيؤثر (٤) في حق الموجود منهم (٥) الملكيه الفعلية، ولا يؤثر في حق المعدوم فعلا (٦) الا استعدادها فيها العالم والجاهل، والقادر والعاجز، والموجود والمعدوم، وهذا الإنشاء بعد وجود الشرائط وفقد الموانع يصير فعلياً.

(١). يعنى: ونظير الإنشاء من غير الطلب إنشاء التملك في الوقف على البطون المعدومين حين الوقف، فكما يجوز إنشاء الملكيه لهم مع عدمهم، فكذلك يجوز إنشاء الطلب للمعدومين، و صيرورته فعلياً عند وجودهم.

(٢). من الموجودين والمعدومين، فإنشاء التملك فعلى بالنسبه إلى الموجودين وإنشائي بالنسبه إلى المعدومين، و يصير فعلياً بوجودهم، ولذا يتلقون الملك من الواقف بعقد الوقف، لا من البطن السابق.

(٣). هذا تقريب التنظير، وقد اتضح بقولنا: «إنشاء التملك فعلى... إلخ».

(٤). أى: فيؤثر العقد، و ضمير «وجوده» راجع إلى المعدوم، و ضمير «بإنشائه» إلى التملك، و المستتر فى «يتلقى» إلى المعدوم، و «لها» إلى العين الموقوفه، و «بعقده» إلى التملك.

(٥). هذا الضمير و ضمير «منهم» المتقدم راجعان إلى البطون.

(٦). قيد للمعدوم، يعنى: ولا يؤثر إنشاء التملك في حق المعدوم حين الإنشاء الا استعداد الملكيه لأن تصير العين الموقوفه ملكاً للمعدوم بعد وجوده.

ص: ٥٨٦

لأن تصير ملكاً له بعد وجوده (١).

هذا (٢) إذا أنشئ الطلب مطلقاً. و أما إذا أنشئ مقيداً بوجود المكلف و وجدانه للشرائط، فإمكانه (٣) بمكان من الإمكان.

و كذلك (٤) لا ريب في عدم صحة خطاب المعدوم بل الغائب (٥) حقيقة (٦)،

(١). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى المعدوم، و ضمير «استعدادها» راجع إلى الملكيه، و المستتر في «تصير» إلى العين.

(٢). أى: شمول الإنشاء للمعدومين بنحو الشأنه انما يكون فيما إذا أنشئ الطلب غير مقيد بوجود المكلف. و أما إذا أنشئ مقيداً به و بكونه جامعاً للشرائط، فلا إشكال في إمكانه، كما إذا قيل: «إذا وجد مستطيع و جب عليه الحج» فانه لا ريب في صحة هذا الإنشاء.

(٣). يعنى: إمكان إنشاء الطلب المنوط بوجود المكلف بمكان من الإمكان.

(٤). هذا إشاره إلى المحذور الثانى من المحاذير الثلاثه، و حاصله:

أنه كما لا ريب في عدم صحة تكليف المعدومين عقلا الا إذا كان التكليف بمعنى مجرد إنشاء الطلب كما تقدم توضيحه آنفاً، كذلك لا ريب في عدم صحة الوجه الثانى، و هو مخاطبه المعدوم، بل الغائب، لأخذ تفهيم المخاطب - بالفتح - فى مفهوم الخطاب كما عن المجمع و غيره، قال فى المجمع:

«الخطاب هو توجه الكلام نحو الغير للإفهام» فصحة الخطاب الحقيقى منوطه بوجود المخاطب، و قابليته لتوجه الخطاب إليه.

(٥). لعدم كونه قابلاً للتفهم و توجيه الكلام إليه.

(٦). قيد ل «خطاب المعدوم» و ضمير «إمكانه» راجع إلى خطاب.

ص: ٥٨٧

و عدم (١) إمكانه، ضروره (٢) عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقه (٣) الا- إذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه إلى الكلام، و يلتفت إليه (٤).

و منه (٥) قد انقدح أن ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء (٦) لو كان

(١). معطوف على «عدم» فى قوله: «لا ريب فى عدم».

(٢). تعليل لعدم صحه خطاب المعدوم، و قد مر توضيحه بقولنا: «لأخذ تفهيم... إلخ».

(٣). قيد لقوله: «توجيه الكلام».

(٤). أى: إلى الكلام. هذا بناء على دخل قصد افهام المخاطب فى مفهوم الخطاب، و الافة اعتبار توجه المخاطب إلى الكلام غير ظاهر. فالمتحصل: أن الوجه الثانى - و هو مخاطبه المعدومين - غير صحيح، لعدم خلوه عن المحذور كعدم خلوه الوجه الأول، و هو تكليف المعدوم عنه على ما مر تفصيله.

(٥). أى: و من عدم صحه خطاب المعدوم. و هذا إشاره إلى الوجه الثالث الذى أشار إليه بقوله: «أو فى عموم الألفاظ الواقعه عقيب أداه الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدم عمومها لهما».

و حاصل ما أفاده «قده»: أنه قد ظهر من عدم صحه خطاب المعدوم:

أن أدوات النداء و غيرها مما وضع للخطاب لو كانت موضوعه للخطاب الحقيقى و فرض استعمالها فى الخطاب الحقيقى، فلا بد حينئذ من تخصيص العموم الواقع فى تلو تلك الأداه بالحاضرين ليختص الخطاب بهم، و لا- يشمل المعدومين حتى لا يلزم المجاز و هو شمول الخطاب للمعدومين كالموجودين.

(٦). كضمير الخطاب.

موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه (١) تخصيص (٢) ما يقع في تلوه بالحاضرين (٣). كما أن قضيه إرادته العموم منه لغيرهم استعماله في غيره (٤).

(١). أى: في الخطاب الحقيقي، و ضمير «استعماله» راجع إلى «ما وضع للخطاب».

(٢). مفعول «أوجب» يعنى: لأوجب استعمال ما وضع للخطاب في الخطاب الحقيقي تخصيص متلوه العام ك «الناس و المؤمنين» بالحاضرين.

فالتتيجه: أن أدوات الخطاب - بناء على وضعها للخطاب الحقيقي - لا- تشمل المعدومين، إذ لا- بد من تخصيص العموم بالحاضرين حتى لا يلزم استعمال الأداة في غير الموضوع له أعنى به الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين.

(٣). متعلق بقوله: «تخصيص» فان الحاضرين هم الذين يصح خطابهم حقيقه.

(٤). أى: في غير الخطاب الحقيقي، و ضمير «استعماله» راجع إلى «ما وضع للخطاب». و ضمير «منه» إلى «ما» في قوله: «ما يقع في تلوه» و ضمير «لغيرهم» إلى الحاضرين، يعنى: كما أن قضيه إرادته العموم من متلوه أدوات الخطاب لغير الحاضرين استعمال تلك الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، إذ لو استعملت في الخطاب الحقيقي لزم أن يكون إرادته غير الحاضرين منها بنحو المجاز أيضا.

و بالجملة: فمع لحاظ وضع الأدوات في الخطاب الحقيقي المختص بالحاضرين، و عموم الألفاظ الواقعه عقيبتها لغير الحاضرين، لا بد من ارتكاب أحد التجوزين إما باستعمال الأدوات في غير الخطاب الحقيقي، لتطابق معنى

لكن (١) الألفاظ العامه الواقعه بعدها، و إما باستعمال الألفاظ الواقعه بعدها فى غير العموم أى فى خصوص الحاضرين، لتطابق معنى الأدوات أعنى الخطاب الحقيقى، و كلاً- التجوزين خلاف الأصل. فقوله (قده): «لأوجب استعماله فيه تخصيص... إلخ» إشاره إلى التجوز الأول، و قوله (قده): «كما أن قضيه إراداه العموم... إلخ» إشاره إلى التجوز الثانى.

و كيف كان، فالوجه الثالث من وجوه مورد النزاع أيضا غير خالٍ عن المحذور.

(١). يريد به تصحيح الوجه الثالث بدفع التجوزين المذكورين أعنى تخصيص عموم الألفاظ الواقعه عقيب الأدوات بالحاضرين أو تعميم الأدوات لغير الحاضرين. و حاصل الدفع: أن هذين المحذورين مبنيان على وضع الأداة للخطاب الحقيقى القائم بطرفين، كالطلب القائم بهما. و أما بناء على وضعها للخطاب الإنشائى، فلا يلزم من إراداه غير الحاضرين منها، و من الألفاظ العامه الواقعه بعدها شىء من التجوزين أصلا، أما من ناحيه الأدوات، فلاستعمالها فى معناها الحقيقى حينئذ. و أما من ناحيه الألفاظ الواقعه بعدها، فلشمولها لغير الحاضرين كشمولها لهم، و هو واضح.

و بالجملة، فبناءً على وضع الأدوات للخطاب الإنشائى يمكن استعمالها فى الحاضرين و الغائبين و المعدومين على نسق واحد بلا لزوم أى مجاز، غايه الأمر أن الاختلاف بين موارد استعمالها يكون حينئذ فى دواعى الإنشاء، فقد يكون الإنشاء بداعى النداء، كقوله للحاضر عنده: «يا زيد احفظ كذا» و قد يكون بداعى التأسف، كقوله: «يا كوكباً ما كان أقصر عمره» و قد يكون

ص: ٥٩٠

الظاهر أن مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك (١)، بل للخطاب الإيقاعي الإنشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسراً و تأسفاً و حزناً مثل «يا كوكباً ما كان أقصر عمره»، أو شوقاً (تشوقاً) و نحو ذلك (٢)، كما يوقعه (٣) مخاطباً لمن يناديه حقيقه، فلا (٤) يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ (٥) بداعي الشوق، كقوله:

يا آل بيت رسول الله حاكم

فرض من الله في القرآن أنزله

(١). أى: للخطاب الحقيقي.

(٢). كقوله:

أ يا جبلى نعمان بالله خلى

انسيم الصبا يخلص إلى نسيمها

(٣). عطف على قوله: «يوقع الخطاب» يعنى: كما يوقع المتكلم الخطاب مخاطباً لمن يناديه حقيقه بلا تحسر أو تأسف أو غيرهما من دواعى إنشاء الخطاب، فأدوات الخطاب على هذا تستعمل دائماً فى معناها الحقيقى و هو إنشاء الخطاب بلا لزوم مجاز أصلا.

(٤). متفرع على قوله: «لكن الظاهر» يعنى: بعد البناء على وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائي لا- يلزم تخصيص تاليها بالحاضرين، لكون غيرهم ممن لا- تصح مخاطبته، كما كان الأمر كذلك بناء على وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، كما أشار إليه بقوله: «لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع» و ذلك لما مر من صحه إيقاع الخطاب و إنشائه بالنسبه إلى كل من الموجود و المعدوم من دون لزوم مجاز. و ضميراً «استعماله و معناه» راجعان إلى «مثل أدوات النداء».

(٥). يعنى: حين كون معنى الأدوات الخطاب الإنشائي لا يلزم تخصيص

ص: ٥٩١

التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم (١) لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً (٢) في الخطاب الحقيقي كما هو (٣) الحال في حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها (٤) على ما حققناه في بعض المباحث السابقة (٥) من كونها موضوعه للإيقاعى منها بدواعٍ مختلفه مع ظهورها في الواقعى منها (٦) أدوات الخطاب عموم تاليها بمن تصح مخاطبته - أعنى الحاضرين - لكون الموضوع له أعم منهم.

(١). استدراك على كون الأدوات موضوعه للخطاب الإنشائى الّذى لا- يلزم مجاز من استعمالها فيه، و إرادته المعدومين. و حاصله: أن الأدوات و ان وضعت للخطاب الإنشائى، لكن لا تبعد دعوى ظهورها انصرافاً فى الخطاب الحقيقى، لكون الغالب نشوء الخطاب الإنشائى عن داعى الخطاب الحقيقى. و عليه، فيكون الظاهر الناشئ عن الانصراف المزبور أن الخطاب حقيقى، فيختص بالحاضرين.

(٢). قد عرفت أن منشأ هذا الانصراف الغلبه المزبوره.

(٣). أى: الظهور الانصرافى حال غير أدوات الخطاب من حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها، حيث انها وضعت أيضا لإنشاء الاستفهام و الترجى و غيرهما غايه الأمر أن دواعى الاستفهام مختلفه، فقد يكون طلب الفهم حقيقه، كما إذا كان جاهلا و أراد الفهم، و قد يكون التقرير، و قد يكون الإنكار، إلى غير ذلك من الدواعى.

(٤). كالعرض مثل «ألا تنزل بنا».

(٥). أى: فى مبحث الأوامر، و ضمير «كونها» راجع إلى الاستفهام و ما بعده.

(٦). هذا و ضمير «منها» المتقدم راجعان إلى «الاستفهام و الترجى و التمنى

انصرافاً (١) إذا لم يكن (ما لم يكن) هناك ما يمنع عنه، كما يمكن دعوى وجوده (٢) غالباً في كلام الشارع، ضروره (٣) وضوح عدم اختصاص الحكم في مثل «يا أيها الناس اتقوا» و «يا أيها المؤمنون» -» بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتياب. و غيرها» و ضمير «ظهورها» راجع إلى حروف الاستفهام و الترجى و التمنى و غيرها.

(١). قيد لقوله: «ظهورها» يعنى: هذا الظهور انصرافى ناش عن عدم قرينه تمنع عن الانصراف المزبور، كما إذا وقعت أدوات الاستفهام و الترجى و غيرها في كلامه سبحانه و تعالى، كقوله جل شأنه: «لعلهم يحذرون» و «لعلكم تتقون» و نحو ذلك، فانه لا يمكن حملها على الحقيقى منها.

(٢). أى: وجود ما يمنع عن الانصراف إلى المعانى الحقيقيه غالباً في كلمات الشارع، فضمير «عنه» راجع إلى الانصراف إلى المعانى الحقيقيه.

(٣). تعليل لدعوى وجود المانع عن الانصراف المزبور، و حاصله: أن وضوح عدم اختصاص الأحكام الشرعيه ببعض دون بعض، و كونها قانونيه مانع عن الانصراف الموجب لظهور اختصاص الخطابات بالحاضرين في مجلس الخطاب.

(-). ظاهره بقرينه عطفه على قوله تعالى: (يا أيها الناس اتقوا) أنه من القرآن الكريم، و ليس منه، انما الموجود فيه في سوره النور: (و توبوا إلى الله جميعاً أيها المؤمنون).

ص: ٥٩٣

و يشهد لما ذكرنا (١) صحة النداء بالأدوات مع إرادته العموم من (٢) العام الواقع تلوها بلا-عنايه، و لا للتنزيل و العلاقة رعايه (٣).

و توهم كونه (٤) ارتكازياً يدفعه (٥) عدم العلم به مع الالتفات إليه،

(١). يعنى: من كونها موضوعه للخطاب الإيقاعى لا الحقيقى، و حاصله: أن صحة النداء بالأدوات مع إرادته العموم من تاليها مثل (يا أيها الناس) و (يا أيها الذين آمنوا) و نحوهما مع عدم رعايه تنزيل الغائب و المعدوم منزله الحاضر و الموجود (أقوى) شاهد على كون أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الإنشائى لا الحقيقى، و الا لما صح إرادته العموم الا بالتنزيل و العنايه، و رعايه قرينه المجاز.

(٢). أى: لغير الحاضر مجلس الخطاب، و ضمير «تلوها» راجع إلى الأدوات.

(٣). يعنى: و لا- رعايه للتنزيل و العلاقة فى إرادته العموم من العام الواقع تلو الأدوات، فكأنه قال: «مع إرادته العموم بلا عنايه، و بلا رعايه للتنزيل و العلاقة».

(٤). أى: التنزيل. و غرض هذا المتوهم: إنكار وضع الأدوات للخطاب الإيقاعى الذى ادعاه الخصم، و بنى صحة إرادته العموم منها لغير المشافهين على وضعها للخطاب الإنشائى، توضيح التوهم: أن إرادته العموم من تالى الأدوات ليس لأجل وضعها للخطاب الإيقاعى - كما ادعاه الخصم - بل لأجل التنزيل الارتكازى المصحح لإرادته العموم من تاليها مع وضعها للخطاب الحقيقى. و على هذا، فلا تشهد صحة النداء بالأدوات - مع إرادته العموم من تاليها لغير المشافهين - بوضعها للخطاب الإنشائى.

(٥). خبر «توهم» و دفع له، و حاصله: أنه لو كان تنزيل غير الصالح للإفهام

و التفتيش عن حاله (١) مع حصوله (٢) بذلك لو كان ارتكازياً (مرتكزاً) و الا (٣) فمن أين يعلم بثبوتيه (ثبوتيه) كذلك كما هو واضح.

و ان أبيت (٤) الا عن وضع الأدوات للخطاب الحقيقي، فلا مناص منزله الصالح له ارتكازياً لزم اتضاحه، و العلم به بعد التأمل و التفتيش عنه، مع أنه ليس كذلك، إذ الغفلة عن الأمور الارتكازيه و ان كانت بمكان من الإمكان، الا أن التفتيش عنها و التوجه إليها يوجب العلم بها. و فى المقام لا- نرى تنزيلاً فى مثل «يا أيها الذين آمنوا» الذى أريد به الحاضرون و الغائبون حتى بعد التدبر، بل نرى استعمال النداء فيه على حد استعماله فى خصوص الحاضرين فى عدم التنزيل و رعايه العلاقة، فعدم العلم بالتنزيل الارتكازى حتى بعد التفتيش يكشف عن عدمه، و عدم توقف صحه إرادته العموم من الواقع تلو أدوات النداء على التنزيل و لحاظ العلاقة، فصحتها كاشفه عن وضع أدوات النداء للخطاب الإيقاعى.

(١). ضمائر «به، إليه، حاله» راجعه إلى التنزيل.

(٢). أى: حصول العلم بالتنزيل بذلك - أى بسبب الالتفات و التفتيش - لو كان التنزيل ارتكازياً؟ فالباء فى قوله: «بذلك» للسببيه.

(٣). أى: و ان لم يحصل العلم بالتنزيل بالالتفات و التفتيش، فمن أين يعلم بثبوت التنزيل ارتكازياً، فضمير «بثبوتيه» راجع إلى التنزيل، و قوله: «كذلك» يعنى ارتكازياً.

(٤). غرضه: أنه لو لم يلتزم الخصم بما قلناه من وضع أدوات الخطاب للخطاب الإنشائى حتى يصح إرادته العموم من تاليها؛ لله لله للغائبين و المعدومين من دون عنايه و علاقته، و التزم بوضع الأدوات للخطاب الحقيقى، فلا- محيص حينئذ عن اختصاص الخطابات بالمشافهين، و عدم صحه شمولها للمعدومين الا بوجود قرينه على التعميم موجه للمجازيه.

ص: ٥٩٥

عن التزام اختصاص الخطابات الإلهية بأدوات الخطاب، أو بنفس (١) توجيه الكلام بدون الأداه كغيرها بالمشافهين (٢)، فيما لم يكن هناك قرينه على التعميم (-).

و توهم (٣) صحه التزام التعميم فى خطابه تعالى لغير الموجودين

(١). معطوف على «أدوات الخطاب» يعنى: أن الخطابات الإلهيه سواء كانت بأدوات الخطاب كقوله: «يا أيها الذين آمنوا» و نحو ذلك، أم بنفس توجيه الكلام كقوله تعالى: (و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا-) بناء على وضع الأدوات للخطاب الحقيقى تختص بالمشافهين، و لا- تشمل الغائبين عن مجلس الخطاب - فضلا عن المعدومين - الا بقرينه تدل على التعميم.

(٢). متعلق بقوله: «اختصاص» و ضمير «كغيرها» راجع إلى الخطابات الإلهيه.

(٣). نسب هذا التوهم إلى الفاضل الملا- صالح المحشى للمعالم (قده) و الغرض منه تصحيح توجه خطابه تعالى شأنه لغير الحاضرين.

(-). لا يخفى أن التفصى عن لزوم التجوز فى أدوات الخطاب مع إبقاء تلوها على عمومه للموجود و المعدوم منوط بأحد أمرين:

الأول: ما فى المتن من وضع الأدوات للإيقاعى من الخطاب، و حينئذ لا يلزم مجاز فى شىء من الأدوات و تاليها.

الثانى: ما فى تقريرات شيخنا الأعظم الأنصارى «قده» من تنزيل المعدومين منزله الموجودين، ثم استعمال الأدوات فى معناها للموضوع له و هو الخطاب الحقيقى من دون لزوم مجاز لا فى الأدوات، و لا فى العام الواقع عقبيها.

ص: ٥٩٦

فضلاً عن الغائبين لإحاطته بالموجود في الحال و الموجود في الاستقبال فاسد (١)، ضروره أن إحاطته تعالى لا توجب صلاحه المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا يوجب نقصاً في ناحيته تعالى، كما لا يخفى. كما أن (٢)

توضيح هذا التوهم: أن عدم صحه توجيه الخطاب الحقيقي إلى الغائبين و المعدومين يختص بما إذا كان المتكلم غير الله سبحانه و تعالى. و أما إذا كان هو البارى عز و جل فلا بأس به، و يصح منه خطاب المعدوم حقيقه، حيث انه جل و علا محيط بالموجودات في الحال و الموجودات في الاستقبال، لتساوى نسبه الممكنات إليه تعالى. و يؤيد ذلك قوله عز و جل: «أ لست بربكم» فالكل في عرض واحد مشهود لديه جل شأنه، فيصح خطابه للمعدوم كما يصح للموجود.

(١). خبر «و توهم» و دفع له، و حاصله: أن محل الكلام خطاب المكلفين بوجودهم الزمانى الجسمانى، لا بوجودهم المثالى أو العقلى، حيث ان التكليف المشروط بالاختيار القابل للإطاعه و العصيان لا- يتوجه الا- إلى الموجود المختار القابل للإطاعه و المعصيه، فالمعدوم قاصر و غير قابل لتوجيه الخطاب الحقيقي إليه، فالقصور في ناحيته، لا في ناحيه المخاطب - بالكسر - حتى يقال: انه تعالى محيط بالموجود و المعدوم على نهج واحد، و يصح له خطاب المعدوم، فان إحاطته تعالى بهما لا توجب قابليه المعدوم للخطاب، و لا ترفع قصوره.

كما أن قصوره لا يوجب نقصاً في ناحيته تبارك و تعالى، نظير امتناع اجتماع الضدين، فان امتناعه لا يوجب نقصاً في قدرته عز اسمه، كما أن قدرته الكامله و إحاطته التامه لا توجب قابليه الضدين للاجتماع.

(٢). يعنى: كما أن إحاطته تعالى بالمعدوم لا توجب صلاحه للخطاب الحقيقي

خطابه (١) اللفظى لكونه تدريجياً و متصرم الوجود كان قاصراً (٢) عن أن يكون موجهاً نحو غير من كان بمسمع منه ضروره. هذا (٣) لو قلنا بأن لقصوره، كذلك لا- يكون نفس الخطاب اللفظى المتصرم وجوده قابلاً- لتوجهه إلى المعدوم، لأن المراد بالخطاب - و هو القرآن - وجوده اللفظى التدريجى المتصرم، لا وجوده فى اللوح المحفوظ، و من المعلوم انعدام الخطاب قبل وجود المعدومين.

(١). هذا الضمير و ضميرا «ناحيته، إحاطته» راجعه إليه تعالى، و ضميرا «معهما، لقصورهما» راجعان إلى الغائب و المعدوم.
(٢). وجه قصوره: تدريجيه الكلام و تصرمه، و عدم وجود المخاطب حين الخطاب، فلو كان الخطاب أبدياً كان توجهه إلى المعدوم بعد وجوده ممكناً.

(٣). أى: اختصاص الخطابات بالمشافهين و عدم شمولها للغائبين و المعدومين مبنى على كونها متوجهه حقيقه إليهم، ضروره امتناع توجه الخطاب الحقيقى إلى الغائب و المعدوم، لا إلى النبى صلى الله عليه و آله، بل هو صلى الله عليه و آله مبلغ لتلك الخطابات عن الله عز و جل إليهم. و أما بناء على كون المخاطب نفسه المقدسه صلى الله عليه و آله و سلم حقيقه بالوحى أو الإلهام، فلما لم يصح انطباق العنوان الواقع تلو أدوات الخطاب كالناس و المؤمنين و نحوهما من أفاظ العموم عليه صلى الله عليه و آله، لعدم انطباق الجمع على المفرد، فلا بد من الالتزام بإرادته الخطاب الإيقاعى من أدواته حقيقه كما اخترناه، أو مجازاً، كما يلتزم به الخصم القائل بوضع الأدوات للخطاب الحقيقى، و حينئذ فيشمل الخطاب الإنشائى الحاضر مجلس الخطاب و الغائب عنه و المعدومين بوزان واحد، فلا مانع حين استعمال الأدوات فى الخطاب الإيقاعى من شمول العمومات الواقعه تلوها لكل حتى المعدومين.

ص: ٥٩٨

الخطاب بمثل «يا أيها الناس اتقوا» فى الكتاب حقيقه إلى غير النبى صلى الله عليه وآله بلسانه (١). و أما إذا قيل بأنه المخاطب و الموجه إليه الكلام حقيقه وحيًا أو إلهاماً (٢)، فلا محيص الا «-» عن كون الأداة (الأدوات) فى مثله (٣) للخطاب الإيقاعى و لو مجازاً (٤). و عليه (٥)

(١). أى: بكونه صلى الله عليه وآله وسلم مبلغاً لتلك الخطابات إليهم.

(٢). هذا و قوله: «وحيًا» قيدان ل «الموجه»، يعنى: أن الكلام وجه إليه صلى الله عليه وآله بالوحي أو الإلهام، و قوله: «فلا محيص» جواب «و أما».

(٣). أى: مثل «يا أيها الناس اتقوا» مما يكون الخطاب فيه بصوره الجمع متوجهاً إلى واحد و هو النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

(٤). كما يقول به من يذهب إلى وضع أدوات الخطاب للخطاب الحقيقى.

(٥). يعنى: و على ما ذكر من أنه لا محيص عن الالتزام بكون الأداة للخطاب الإيقاعى.

(-). الظاهر زياده كلمه «الا» لأن الغرض من هذه العبارة: أنه لا بد من الالتزام فى هذا الفرض بالخطاب الإنشائى، و الكلام الدال على هذا المعنى أن يقال: «فلا محيص عن كون الأداة فى مثله للخطاب الإيقاعى» و الا فمقتضى كون الاستثناء من النفى إثباتاً وجود المحيص عن الالتزام بالخطاب الإنشائى، و هو خلاف المقصود، إذ مرجعه إلى إمكان عدم الالتزام بالخطاب الإنشائى و الأخذ بالخطاب الحقيقى، مع أن الخطابات بصوره الجمع و المخاطب واحد، فتدبر.

لا مجال (فلا مجال) لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين.

فصل

«-» ربما قيل: انه يظهر لعموم الخطابات الشفاهيه للمعدومين ثمرتان:

الأولى (١): حجيه ظهور الخطابات فى الكتاب

ثمره خطابات المشافهه، و المناقشه فيها

(١). ذكرها فى التقريرات بقوله: «أحدهما: أنه على الشمول لا بد من الأخذ بما هو ظاهر من الخطاب، لامتناع الخطاب بما هو ظاهر وإرادته خلافه من دون دلاله، و على العدم، فلا بد من تحصيل متفاهم المتشافهين و التحرى فى استحصاله، فان حصل العلم، و الا عملنا بالاجتهاد فى تحصيل ما هو الأقرب إليه». توضيح هذه الثمره: أن الخطابات ان كانت متوجهه إلى المعدومين - كالموجودين - فهم بأنفسهم مخاطبون كالموجودين، فظواهر الخطابات حجه لهم كحجيتها للمشافهين، فيجوز لهم التمسك بعمومها و إطلاقها. و ان لم تكن

(-). الأولى تبديل الفصل بعنوان آخر دال على كون ما بعده تنمه لما تقدمه من المطالب، كأن يقال: «تذنيب» أو «تكملة» أو نحوهما، إذ الفصل يدل على انقطاع ما بعده عما قبله، و فى المقام يكون ما بعد الفصل ثمره لما قبله و من توابعه، لا منقطعاً عنه.

ص: ٦٠٠

لهم (١) كالمشافهين.

و فيه: أنه (٢) مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بالمقصودين بالإفهام، وقد حقق عدم الاختصاص بهم (٣). و لو سلم (٤)، فاختصاص متوجهه إلى المعدومين، فلا يكون ظواهرها حجه لهم، فليس لهم التشبث بها لإثبات التكاليف في حقهم، بل لا سبيل إلى إثباتها لهم الا الإجماع و قاعده الاشتراك.

(١). أى: للمعدومين.

(٢). أى: ترتب هذه الثمره - أعنى حجيه ظواهر الخطابات للمعدومين - مبنى على اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد إفهامه، حيث انهم بناء على شمول الخطابات لهم مقصودون بالإفهام، فالظواهر حجه لهم. و أما بناء على حجيه الظواهر مطلقاً حتى بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه، فلا تكون هذه ثمره لشمول الخطابات للمعدومين، إذ المفروض حجيه الظواهر لهم و ان لم يكونوا مقصودين بالإفهام و لم تشملهم الخطابات.

و الحاصل: أنه مع البناء على عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه لا- تكون هذه ثمره لحجيه الظواهر بالنسبه إلى المعدومين.

(٣). أى: المقصودين بالإفهام، فان المحقق فى محله عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه و ان ذهب بعض المحققين إلى الاختصاص.

(٤). هذا ثانى الإشكالين على الثمره المزبوره، كما أن قوله: «و فيه أنه مبنى على اختصاص» أول الإشكالين الذى مر توضيحه.

و محصل هذا الإشكال الثانى: منع الصغرى بعد تسليم الكبرى، و هى التفصيل فى حجيه الظهورات بين المقصود بالإفهام و غيره بحجيتها فى الأول

ص: ٦٠١

المشافهين بكونهم مقصودين بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم إلى يوم القيامة يكون «-» كذلك (١) و ان لم يعمهم الخطاب (٢) كما يؤمى إليه (٣) غير واحد من الاخبار (٤). دون الثانى. و تقريب منع الصغرى: أنه كيف يكون المقصود بالإفهام خصوص المشافهين مع كون المعدومين مكلفين بتكاليف المشافهين كالموجودين؟ فنفس الخطاب الحقيقى و ان لم يشمل المعدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام.

و بالجملة: فلو سلمنا الكبرى - و هى التفصيل المزبور - لكن لا نسلم صغرويه المقام لها، لما عرفت من كون المعدومين مكلفين عند وجودهم كالموجودين الحاضرين فى مجلس الخطاب، فالمعدومون كالموجودين مقصودون بالإفهام أيضا.

(١). أى: مقصودين بالإفهام، و قوله: «بذلك» أى: بالإفهام.

(٢). لما مر سابقاً من امتناع شمول الخطاب الحقيقى للمعدومين، و هو لا يستلزم عدم كونهم مقصودين بالإفهام أيضا، إذ لا ملازمه بين اختصاص الخطاب بشخص و بين اختصاص قصد الإفهام به.

(٣). أى: إلى كونهم مقصودين بالإفهام. بل الظاهر من الاخبار فوق الإيماء.

(٤). كحديث الثقلين، فان ظاهر الكتاب و السنه لو لم يكن حجه لما كان التمسك بهما مانعاً عن الضلال، فالخطابات الوارده فى الكتاب و السنه و ان لم نقل بشمولها للمعدومين، لكنهم مقصودون بالإفهام قطعاً. و كالأخبار الآمره بعرض الاخبار المتعارضه على الكتاب و السنه، و الأخذ بما يوافقهما و طرح ما يخالفهما، و غير ذلك من الاخبار الظاهره فى كون ظواهر الخطابات القرآنيه

(-). الصواب «يكونون» لرجوع ضميره إلى الناس، و هو اسم جمع.

ص: ٦٠٢

الثانية: صحه التمسك بإطلاقات الخطابات القرآنيه (١) بناء على التعميم (٢)، لثبوت الأحكام لمن وجد و بلغ من المعدومين و ان لم و المعصوميه حجه على المعدومين كحجيتها على الموجودين، و غير ذلك من الروايات الداله على عدم اختصاص المشافهين بكونهم مقصودين بالإفهام.

(١). هذه الثمره المذكوره فى جمله من الكتب كالقوانين و غيره، و حاصلها:

أنه - بناء على شمول الخطابات للمعدومين - يصح التمسك بإطلاقاتها لإثبات الأحكام للمعدومين بعد وجودهم و بلوغهم، إذ المفروض أن الخطاب المتكفل لثبوت الحكم للعنوان المنطبق على المعدومين مثل «يا أيها الناس» و «يا أيها الذين آمنوا» و نحو ذلك يدل بنفسه على ثبوت الحكم لهم و ان لم يكونوا متحدين مع المشافهين فى الصنف، فيمكن إثبات وجوب صلاة الجمعة مثلا للمعدومين بقوله تعالى: (يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) مع اختلافهم صنفاً مع الموجودين، لكونهم حينذاك متنعمين بشرف حضور المعصوم (عليه السلام)، دون المعدومين الذين هم فاقدون لهذه النعمه، لكن لما كان نفس الخطاب شاملاً لهم، فهم كالموجودين مكلفون بصلاة الجمعة.

و بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين لا يجوز لهم التمسك بها لإثبات ما تضمنته من الأحكام، إذ الدليل على ثبوت الأحكام حينئذ لهم هو الإجماع، و هو دليل لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه، و هو اتحادهم مع الموجودين فى الصنف.

(٢). أى: تعميم الخطابات للمعدومين، و قوله: «لثبوت» متعلق بقوله:

«التمسك».

ص: ٦٠٣

يكن (١) متحداً مع المشافهين فى الصنف، و عدم (٢) صحته على عدمه، لعدم (٣) كونها حينئذ (٤) متكفله لأحكام غير المشافهين، فلا بد من إثبات اتحاده (٥) معهم فى الصنف حتى يحكم بالاشتراك مع المشافهين فى الأحكام، حيث (٦) لا دليل عليه حينئذ (٧)

(١). أى: و ان لم يكن من وجد و بلغ من المعدومين متحداً صنفاً مع المشافهين.

(٢). معطوف على «صحته» و ضمير «صحته» راجع إلى التمسك، يعنى:

و عدم صحته التمسك بالخطابات بناء على عدم التعميم، فضمير «عدمه» راجع إلى التعميم.

(٣). تعليل لعدم صحته التمسك، و ضمير «كونها» راجع إلى إطلاقات الخطاب.

(٤). أى: حين عدم التعميم.

(٥). أى: اتحاد غير المشافهين مع المشافهين. وجه اللابديه: أن اتحاد الصنف شرط موضوع دليل الاشتراك، فلا يجرى هذا الدليل الا بعد إحراز شرطه المزبور، كما هو شأن كل دليل فى كل مورد.

(٦). تعليل لاعتبار الاتحاد فى الصنف فى الحكم باشتراك المعدومين مع المشافهين فى الأحكام، و حاصله ما تقدم آنفاً من: أن دليل الاشتراك - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - هو الإجماع، و حيث انه لبي، فلا بد من الأخذ بالمتيقن منه و هو اتحاد الصنف، إذ الإجماع فى غيره مشكوك فيه.

(٧). أى: حين عدم شمول الخطابات لغير المشافهين.

ص: ٦٠٤

الا إجماع «-» و لا إجماع عليه (١) الا فيما اتحد الصنف (٢)، كما لا يخفى.

و لا يذهب عليك (٣) أنه يمكن إثبات الاتحاد، و عدم (٤) دخل ما كان البالغ الآن (٥) فاقداً له (٦)

(١). هذا الضمير و الضمير المجرور فى قوله: «لا دليل عليه» راجعان إلى الاشتراك.

(٢). لأنه المتيقن كما عرفت.

(٣). غرضه رد هذه الثمرة الثانية، و هى: صحة التمسك بإطلاقات الخطاب بناء على شمولها للمعدومين، و عدم صحة التمسك بها بناء على عدم شمولها لهم، و حاصله: أنه لا مانع من التمسك بإطلاقات الخطابات لإثبات اتحاد المعدومين مع المشافهين فى الأحكام، و ان لم نقل بشمول الخطابات للمعدومين، و ذلك لأنه لو كان للوصف الثابت للموجودين - كحضور المعصوم (عليه السلام) - دخل فى الحكم - كوجوب صلاة الجمعة - لزم تقييد الخطاب به، و المفروض عدمه، فالإطلاق محكم، و مقتضاه عدم دخل ذلك الوصف فى الحكم، و عمومه لكل من المشافهين و المعدومين. فاتضح صحة التمسك بالخطابات و ان لم تشمل المعدومين، فالثمره الثانية ساقطه.

(٤). معطوف على «الاتحاد».

(٥). قيد ل «البالغ» و المراد به المعدوم حين الخطاب.

(٦). الضمير راجع إلى «ما» فى قوله: «ما كان البالغ»، و المراد بقوله:

(-). قال فى القوانين: «قد ثبت من الضروره و الإجماع، بل الاخبار المتواتره - على ما ادعى تواترها البيضاوى أيضا فى تفسير قوله تعالى (يا أيها الناس اعبدوا) - أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الأحكام... إلخ» فراجع.

ص: ٦٠٥

مما كان المشافهون واجدين له (١) بإطلاق الخطاب إليهم (٢) من دون التقييد به (٣). و كونهم (٤) «مما كان المشافهون» الأوصاف التي كان المشافهون واجدين لها - كحضور المعصوم (عليه السلام) - و المعدومون حين الخطاب الموجودون بعده فاقدين لها.

(١). الضمير راجع إلى «ما» فى: «مما كان» و المراد به الأوصاف.

(٢). أى: إلى المشافهين، و قوله: «بإطلاق» متعلق بقوله: «إثبات» يعنى:

يمكن إثبات الاتحاد بإطلاق الخطاب إلى المشافهين، إذ لو كان موضوع الخطاب كقوله تعالى: (يا أيها الناس) مقيداً بالوصف الذى كان المشافهون واجدين له كان اللازم تقييده به، كأن يقول: «يا أيها الناس المشرفون بشرف الحضور» فعدم التقييد دليل الإطلاق، و عدم دخل الحضور فى وجوب صلاه الجمعه على المشافهين.

فالتجيه: صحه التمسك بالإطلاقات و ان لم تعم المعدومين.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» أى: من دون التقييد بوصف كان المشافهون واجدين له.

(٤). أى: و كون المشافهين واجدين للوصف - كحضور المعصوم (عليه السلام) - المحتمل دخله فى الحكم، كوجوب صلاه الجمعه. و هذا إشاره إلى توهم، و هو: أنه لا وجه للتمسك بالإطلاق بعد البناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين، و ذلك لأن اتصاف المشافهين بالوصف الكذائى يصلح لأن يكون قرينه على التقييد، و دخل ذلك الوصف فى الحكم، و من المعلوم أن من مقدمات الإطلاق عدم وجود ما يصلح للقرينه، و احتمال دخل الوصف الذى كان المشافهون واجدين له صالح للقرينه، و معه لا يتم الإطلاق حتى يصح التمسك به.

ص: ٦٠٦

كذلك لا يوجب (١) صحه الإطلاق مع إرادته المقيد معه فيما (٢) يمكن أن يتطرق (إليه) فقدان و ان صح (٣)

فالتتيجه: أنه لا يصح التمسك بالإطلاقات مع عدم شمول الخطابات للمعدومين، و انما يصح مع شمولها لهم. فالثمره الثانيه غير ساقطه عن الاعتبار بل هي ثابتة.

(١). خبر «و كونهم» و دفع للتوهم المزبور، و حاصله: صحه التمسك بالإطلاقات، و اتصاف المشافهين بصفه يطرأ عليها فقدان لا يكون دليلا على تقييد الإطلاق حتى لا يصح التمسك بالإطلاق كما زعمه المتوهم، فلو كان الوصف الموجود للمشافهين - كحضور المعصوم (عليه السلام) - معتبراً كان على المتكلم بيانه، فترك تقييده دليل على عدم اعتباره. و على هذا، فالإطلاق محكم، و يصح التمسك به، فتبطل الثمره الثانيه، و هي صحه التمسك بإطلاقات الخطابات بناء على شمولها للمعدومين، و عدم صحته بناء على عدم الشمول، إذ يصح التمسك بالخطابات مطلقاً سواء قلنا بشمولها للمعدومين أم لم نقل به.

نعم ما ذكره المتوهم من صحه الإطلاق مع إرادته التقييد انما؛ لله لله يتجه في الصفات التي لا يتطرق إليها فقدان، إذ يصح حينئذ أن يعتمد المتكلم في تقييد الإطلاقات على بقاء تلك الصفات.

(٢). أى: مع الإطلاق في الأوصاف التي يمكن أن يتطرق إليها فقدان كما هو الغالب، كعنوان الفقير و الغنى و المسافر و الحاضر و مُدرك حضور المعصوم (عليه السلام)، فان هذه العناوين مما لا تبقى، بل تنعدم غالباً، فلا يصح الاعتماد على وجودها في تقييد إطلاق الدليل، و إبقاء الإطلاق بحاله مع إرادته تقييده.

(٣). يعنى: و ان صح الإطلاق مع تقييده بالأوصاف التي لا يتطرق إليها فقدان.

ص: ٦٠٧

فيما لا يتطرق إليه ذلك (١). و ليس المراد (٢) بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد (٣) فيما اعتبر قيدياً في الأحكام، لا الاتحاد (٤)

(١). أى: فقدان، و ضمير «إليه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٢). الظاهر أنه إشاره إلى دفع توهم، و هو: أنه - بناء على عدم شمول الخطابات للمعدومين - كيف يجوز التمسك بها للمعدومين مع كثره موجبات الاختلاف بين المشافهين و المعدومين، مثل كون المشافهين في المدينة، و المسجد، و مصاحبي النبي و الوصى صلوات الله عليهما، و غير ذلك مما يوجب الاختلاف الفاحش المانع عن إحراز وحده الصنف بين المشافهين و المعدومين، و مع هذا الاختلاف لا وجه للتمسك بالإطلاقات لوحده الصنف.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن المراد بالاتحاد ليس هو الاتحاد في جميع الأوصاف، ضروره أنها في غايه الكثره، بل المراد الاتحاد في الأوصاف التي قيد بها الأحكام، و هي ليست كثيره جداً.

(٤). يعنى: ليس المراد بالاتحاد الاتحاد فيما يوجب كثره الاختلاف بين المشافهين و المعدومين، مثل كون المشافهين في المدينة و المسجد و إدراك صحبه النبي و الوصى صلوات الله عليهما و آلهما الطاهرين. بل المراد الاتحاد فيما يعتبر قيدياً للحكم، ضروره أن موجبات الاختلاف كثيره جداً، بل يختلف شخص واحد باختلافها، فان زيدياً مثلاً قد يكون غنياً، و قد يكون فقيراً، و قد يكون مسافراً، و قد يكون حاضراً... إلى غير ذلك من الأوصاف الكثيره التي لا يحيط بها ضابط.

و بالجملة: فالتمسك بالإطلاقات لإثبات وحده الصنف في محله، فلا يتوهم عدم صحه التمسك بها لإثبات وحده الصنف على تقدير عدم شمولها للمعدومين لأجل كثره ما بين المشافهين و المعدومين من موجبات الاختلاف.

ص: ٦٠٨

فيما كثر الاختلاف بحسبه، و التفاوت (١) بسببه بين الأنام، بل (٢) في شخص واحد بمرور الدهور و الأيام، و الا (٣) لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين - فضلا عن المعدومين - حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك (٤) انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان

(١). معطوف على «الاختلاف» و ضميرا «بحسبه و بسببه» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به الأوصاف.

(٢). يعنى: بل يكثر الاختلاف من حيث الصفات في شخص واحد بمرور الزمان، فيرى في زمان واجداً له، و في زمان آخر فاقداً له كإدراك صحبه المعصوم (عليه السلام).

(٣). أى: و ان لم يكن المراد الاتحاد فيما اعتبر قيماً في الأحكام لما ثبت بقاعده الاشتراك - كالإجماع - حكم للغائبين فضلاً عن المعدومين، لكثرة الاختلاف في الخصوصيات التي لا دخل لها في الأحكام أصلاً، و أجنبيه عنها جزماً.

(٤). غرضه إثبات الحاجة إلى التمسك بالإطلاق، و عدم كفايه دليل الاشتراك في إثبات الأحكام للغائبين و المعدومين، و عدم تماميه الاستدلال به إلا بضم الإطلاق إليه و لو في حق المشافهين، فكيف يسوغ مع ذلك جعل ثمره البحث التمسك بالإطلاق و عدمه.

توضيحه: أن دليل الاشتراك لا يقتضى الا- ثبوت الحكم للمعدومين في خصوص ما إذا علم عدم دخل الخصوصيه الثابته للموجودين في الحكم، لأنه القدر المتيقن من دليل الاشتراك أعنى الإجماع الذى هو من الأدله اللبئيه. و أما إذا شك في دخل تلك الخصوصيه في ثبوت الحكم للمشافهين، فلا بد أولاً من

ص: ٦٠٩

لو لم (أو لم) يكونوا (١) «-» معنوين به لشك (شك) في شمولها لهم نفى احتمال دخلها في ثبوت الحكم، ثم إثباته للمعدومين، و من المعلوم أن نفى الاحتمال المزبور منوط بالتمسك بالإطلاق ليثبت به اتحاد المعدومين مع الموجودين في الصنف كي يصح التمسك بقاعده الاشتراك.

فجعل ثمره البحث التمسك بالإطلاق و عدمه انما يتجه فيما إذا كان دليل الاشتراك صالحاً لأن يكون دليلاً مستقلاً على إثبات الحكم للمعدومين على فرض اختصاص الخطابات بالحاضرين، إذ لا نحتاج حينئذ إلى إطلاق الخطاب.

و أما إذا كان دليل الاشتراك غير صالح لذلك - كما هو كذلك - فالتمسك بالإطلاق مما لا بد منه، فالفرق بين عموم الخطاب للمعدومين و عدمه بعد اشتراكهما في الحاجة إلى التمسك بالإطلاق انما هو في الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك على تقدير اختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث ان التمسك بالإطلاق يكون في حقهم، و تسريه الحكم إلى غيرهم انما هي بالإجماع، و عدم الحاجة إلى ضم دليل الاشتراك على تقدير عدم اختصاص الخطابات بالمشافهين، لأن غير المشافهين يتمسكون بالإطلاق ابتداءً.

(١). أى: المشافهين. و غرضه: أن دليل الاشتراك يجدى في إثبات الحكم للمعدومين بالنسبة إلى العناوين التى يعلم بعدم دخلها في الحكم، ككون المشافهين

(-). و فى بعض النسخ «و لو كانوا معنوين به» قيل: و المراد به أن الحاضر أيضا إذا كان واجداً لقيده فى حال الخطاب ثم صار فاقداً له فى أثناء عمره لم يكن مأخوذاً فى ظاهر الخطاب، فمعنى قوله: «و لو كانوا معنوين به» أنه لو كانوا معنوين به حال الخطاب لشك فى شمولها لهم أيضا إذا فرض فقدهم له فى الأثناء.

ص: ٦١٠

أيضا (١) فلو لا- الإطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان (٢) في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه (٣) متجهدين، أو لابسى العمامة مثلا- دون العناوين التى لو سلبت عن المشافهين لشك فى ثبوت الحكم لهم أيضا، ككونهم مدركين لحضور المعصوم (عليه السلام) فان دليل الاشتراك حينئذ لا- يجرى، إذ لو لم يكن المشافهون واجدين له لشك فى وجوب الجمعه عليهم أيضا، فلا بد من التمسك بالإطلاق لنفى الشك.

(١). يعنى: كالشك فى ثبوت التكاليف للمعدومين، و ضمير «به» راجع إلى عنوان، و ضمير «شمولها» إلى التكاليف، و ضمير «لهم» إلى المشافهين.

(٢). أى: العنوان الذى لو لم يكن المشافهون معنوين به لشك فى شمول التكاليف لهم أيضا لما أفاد دليل الاشتراك شيئا، لأن شأنه تعميم الحكم المستفاد من الخطابات المختصة بالمشافهين لغيرهم من المعدومين، و من المعلوم أنه متفرع على إحراز حكم المشافهين بالقطع أو الظهور عند فقدان العنوان المختص بهم ليثبت ذلك الحكم للمعدومين الفاقدين لذلك العنوان أيضا. فمع انسداد باب القطع، و احتمال اختصاص المشافهين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين بذلك العنوان لشك فى شمول الخطابات لهم، و عدم ما يرفع هذا الشك لم يكن لدليل الاشتراك حينئذ فائده و هى التعميم، إذ لم يحرز حكم المشافهين حينئذ حتى يعمه دليل الاشتراك. فلو لا الإطلاق النافى لاحتمال دخل ذلك العنوان الخاص فى حكم المشافهين لما أفاد دليل الاشتراك شيئا، و مع الإطلاق لا- حاجه إلى دليل الاشتراك، لأن الإطلاق حجه لغير المشافهين و لو على القول باختصاص الخطابات بالمشافهين، لكون المعدومين مقصودين بالإفهام و لو لم يعمهم الخطابات.

(٣). أى: و مع إطلاق الخطاب يعم الحكم غير المشافهين و لو قيل باختصاص

كان الحكم يعم غير المشافهين و لو (١) قيل باختصاص الخطابات بهم (لهم) فتأمل جيداً (٢).

فتلخص: أنه لا- يكاد تظهر الثمره (٣) الا على القول باختصاص حجه الظواهر لمن قصد إفهامه (٤) مع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام (٥)، و قد حقق (٦) عدم الاختصاص به (٧) فى غير المقام (٨)، الخطاب بالمشافهين، لما مر من أنهم مقصودون بالإفهام حينئذ.

(١). كلمه «لو» وصلية، و ضمير «بهم» راجع إلى المشافهين.

(٢). فى بطلان الثمره الثانيه، و أنه يصح التمسك بالإطلاقات مطلقاً و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين، حيث ان غير المشافهين مقصودون بالإفهام أيضا كما مر توضيحه.

(٣). يعنى: الثمره التى رتبوها على مسأله الخطابات المشافهه.

(٤). كما هو مذهب المحقق القمى قدس سره.

(٥). غرضه: أنه لا- يترتب على مسأله الخطابات المشافهه ما ذكر من الثمرتين نعم يترتب الثمره عليها بناء على اختصاص حجه الظواهر بمن قصد إفهامه مع عدم كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام، فانه بناء على هذا لا- تكون الخطابات حجه لغير المشافهين. و بناء على عدم اختصاص حجيتها بمن قصد افهامه تكون الخطابات حجه لغير المشافهين أيضا.

(٦). مقصوده إبطال مبنى صحه هذه الثمره الثانيه - و هو اختصاص حجه الظواهر بمن قصد افهامه - بمنعه، و بمنع كون المعدومين غير مقصودين بالإفهام.

(٧). أى: بمن قصد افهامه.

(٨). أى: غير مبحث الخطابات المشافهه، و هو مبحث حجه الظواهر.

ص: ٦١٢

و أشير (١) إلى منع كونهم غير مقصودين به (٢) به في خطاباتة تبارك و تعالى في المقام (٣).

فصل

هل تعقب العام (٤) بضمير يرجع إلى بعض أفراده يوجب تخصيصه (٥) به أو لا؟ فيه خلاف (٦) بين الاعلام، و ليكن محل الخلاف ما إذا وقعا (٧)

(١). هذا إشاره إلى منع كون غير المشافهين غير مقصودين بالإفهام. و قد أشار إلى كون غير المشافهين مقصودين بالإفهام في آخر رد الثمره الأولى بقوله:

«كما يؤمى إليه غير واحد من الاخبار» و قد ذكرنا هناك من الاخبار ما يمكن أن يكون شاهداً له، فراجع.

(٢). أى: بالإفهام، و ضمير «كونهم» راجع إلى غير المشافهين.

(٣). يعنى: فى هذا المبحث فى رد الثمره الأولى، كما عرفت آنفاً.

تعقب العام بضمير

(٤). تعقباً عرفياً، و قوله: «يرجع» نعت ل «بضمير» و قوله: «يوجب» خبر «تعقب».

(٥). أى: العام، و ضمير «به» راجع إلى الضمير، حاصله: أن رجوع الضمير إلى بعض أفراد العام هل يكون مخصصاً للعام أم لا؟

(٦). ذهب جماعه إلى التخصيص، و آخرون كالشيخ و العلامه فى أحد قوليه و الحاجبى إلى العدم، و غيرهم إلى التوقف.

(٧). أى: العام و الضمير، و غرضه تحرير محل النزاع. توضيحه: أن مورد

ص: ٦١٣

فى كلامين (١) أو فى كلام واحد (٢) مع استقلال العام بما حكم عليه فى الكلام، كما فى قوله تبارك و تعالى: «و المطلقات يتربصن» إلى قوله:

«و بعولتهن أحق بردهن» (٣)، و أما ما إذا كان (٤) مثل: «و المطلقات أزواجهن أحق بردهن» فلا شبهه فى تخصيصه به (٥).

و التحقيق (٦) أن يقال: انه حيث دار الأمر بين التصرف فى العام البحث هو ما إذا استقل العام بالحكم و استغنى عن الضمير فى مقام موضوعيته للحكم، سواء كان العام و الضمير فى كلامين، كقوله تعالى شأنه: (و المطلقات يتربصن)، و قوله تعالى: «و بعولتهن أحق بردهن»، أم فى كلام واحد، كقوله:

«أكرم العلماء و واحداً من أصدقائهم» مع فرض عود الضمير إلى خصوص العدول منهم، فكأنه قيل: «أكرم العلماء و واحداً من أصدقاء العلماء العدول».

(١). ك آيه (و المطلقات يتربصن) و آيه (و بعولتهن).

(٢). كالمثال المزبور، و هو «أكرم العلماء و واحداً من أصدقائهم».

(٣). فان العام - و هو المطلقات - تمام الموضوع للحكم - أعنى وجوب التربص - بحيث لا يكون للضمير دخل فى موضوعيته أصلاً، و حكم الضمير أحقيه الزوج بالرد.

(٤). يعنى: و أما إذا كان العام مما لا يكون مستقلاً بالحكم، بل كان حكمه حكم الضمير كالمطلقات فى المثال، حيث انه مع الغض عن جملة (و أزواجهن أحق بردهن) لا- يكون باستقلاله موضوعاً للحكم - و هو الأحقيه بالرد - فلا شبهه فى تخصيصه بالضمير، فىكون المراد غير البائتات.

(٥). يعنى: لا شبهه فى تخصيص العام بالضمير.

(٦). توضيحه: أن الأمر يدور فى المقام بين التصرف فى أحد الظاهرين

بإرادته خصوص ما أريد من الضمير الراجع إليه (١) و (أو) التصرف (٢) العام و الضمير. أما الأول، فلان ظاهره العموم، و التصرف فيه يكون بالتخصيص فالمراد بالمطلقات خصوص الرجعيات، فكأنه قيل: (و الرجعيات يتربصن) إلى قوله تعالى: (و بعولتهن)، فالموضوع لكل من الحكمين - أعنى وجوب العده، و جواز رجوع الزوج فى العده - هى الرجعيات، و من المعلوم أن إرادته خصوص الرجعيات من المطلقات تصرف مخالف لظاهر العام.

و أما الثانى، فلان الظاهر تطابق الضمير مع المرجع فى العموم و الخصوص كتطابقهما فى التذكير و التأنيث و غيرهما، و يعبر عنه بأصالة عدم الاستخدام، و مقتضى هذا الأصل أن يراد بضمير «بعولتهن» جميع المطلقات، و التصرف فيه يكون بهدم هذا الأصل و ارتكاب خلافه اما بالاستخدام، بإرجاع الضمير إلى بعض أفراد العام - و هى الرجعيات - مع كون العام هو المراد فى الحكم بالتربص. و اما بارتكاب المجاز فى الإسناد، بأن يكون المراد بالعام - أعنى المطلقات - حقيقه هو خصوص الرجعيات، و انما أسند الحكم إلى جميع المطلقات مجازاً كإسناد الإنبات إلى الربيع. و الفرق بين هذين التصرفين: أن الاستخدام من قبيل المجاز فى الكلمه، و إسناد الحكم و هو جواز الرجوع إلى جميع أفراد العام - أعنى المطلقات - من قبيل المجاز فى الإسناد.

و الحاصل: أنه يدور الأمر بين التصرف فى أصالة الظهور فى العام، و بين التصرف فى أصالة الظهور فى الضمير.

(١). أى: إلى العام، و هذا التصرف هو التخصيص، لإرادته خصوص الرجعيات من المطلقات. و ضمير «انه» للشأن.

(٢). معطوف على «التصرف» و قد عرفت أن هذا التصرف يمكن أن يكون بنحو المجاز فى الكلمه، و أن يكون بنحو المجاز فى الإسناد.

ص: ٦١٥

فى ناحيه الضمير إما بإرجاعه إلى بعض ما هو المراد من مرجعه، أو إلى تمامه (١) مع التوسع (٢) فى الإسناد بإسناد الحكم المسند إلى البعض حقيقه (٣) إلى الكل توسعاً و مجازاً (و تجوزاً) كانت (٤) أصاله الظهور فى طرف العام سالمه عنها (٥) فى جانب الضمير، و ذلك (٦) لأن

(١). أى: تمام ما هو المراد من مرجع الضمير، و ضميراً «مرجعه و بإرجاعه» راجعان إلى الضمير، و قوله: «اما بإرجاعه» إشاره إلى التصرف فى الضمير الذى ظاهره أن يراد منه ما يراد من مرجعه، بحيث يراد من الضمير عين ما يراد من مرجعه.

(٢). قيد لقوله: «أو إلى تمامه» يعنى: أن يكون إرجاع الضمير إلى تمام ما أريد من المرجع. و عليه، فضمير «بعولتهن» راجع إلى جميع المطلقات تجوزاً و توسعاً فى الإسناد، و مع هذا التوسع لا يلزم تصرف لا فى نفس الضمير و لا فى مرجعه، إذ يراد من الضمير ما يراد من العام، غايه الأمر أن اسناد الحكم - و هو جواز رجوع الأزواج إليهن فى العده - يكون مجازياً، لأن هذا الحكم يختص ببعضهن و هى الرجعيات، فالإسناد الحقيقى هو اسناده إلى الرجعيات فقط.

(٣). قيد لقوله: «المسند إلى البعض» فان الإسناد الحقيقى يختص ببعض أفراد العام و هى الرجعيات، و الإسناد إلى الكل يكون توسعاً.

(٤). جزاء لقوله: «حيث دار الأمر».

(٥). أى: عن أصاله الظهور فى جانب الضمير المعبر عنها بأصاله عدم الاستخدام.

(٦). تعليل لجريان أصاله الظهور فى العام و سلامتها عن معارضه أصاله عدم الاستخدام لها. توضيحه: أن دليل حجيه الطواهر - و هو بناء العقلاء - لما كان

المتيقن من بناء العقلاء هو اتباع الظهور في تعيين المراد، لا في تعيين كيفية الاستعمال، و أنه (١) على نحو الحقيقة أو المجاز في الكلمه، أو الإسناد، مع القطع بما يراد (٢)، كما هو (٣) الحال في ناحيه الضمير. لبياً لزم الأخذ بالمتيقن منه - و هو صوره عدم العلم بالمراد - دون ما إذا علم المراد، و شك في أنه أريد على وجه الحقيقة أو المجاز، مثلاً إذا لم يعلم المراد من لفظ الأسد، و أنه معناه الحقيقي - و هو الحيوان المفترس - أو المجازى أعنى الرّجل الشجاع، فهنا استقر بناء العقلاء على جريان أصاله الحقيقة فيه، و أن المراد منه معناه الحقيقي و هو الحيوان المفترس. و أما إذا علم المراد و أنه الرّجل الشجاع، لكن لم يعلم أنه معنى حقيقى أو مجازى، فلا تجرى أصاله الحقيقة هنا لإحراز أن اللفظ مستعمل في معناه على وجه الحقيقة، و أن الرّجل الشجاع معناه الحقيقي.

نعم لو كان الأصل في الاستعمال الحقيقة أحرز به كون المراد هو المعنى الحقيقي. لكن ثبت في محله أن الاستعمال أعم من الحقيقة، فلا- أصل لهذا الأصل. و في المقام لما كانت إرادته الرجعيات من ضمير «بعولتهن» معلومه، و كان الشك في كيفية إرادتها، و أن إرادتها منه على نحو الحقيقة، بأن أريد من مرجعه خصوص الرجعيات، أو على نحو المجاز، بأن أريد من مرجعه جميع المطلقات، و التجوز حينئذ في ناحيه الضمير، فلا تجرى أصاله الظهور أى عدم الاستخدام في الضمير، بل تجرى أصاله الظهور أى العموم في العام، فيحكم بوجوب التربص على جميع المطلقات.

(١). معطوف على «كيفية» و ضمير «أنه» راجع إلى الاستعمال.

(٢). كالمقام، فان المراد من الضمير - و هى خصوص الرجعيات - معلوم و الشك انما هو في كيفية الاستعمال.

(٣). أى: القطع بما يراد هو حال الضمير، لما عرفت من القطع بأن المراد

ص: ٦١٧

و بالجمله: أصاله الظهور انما تكون حجه فيما إذا شك فيما أريد (١)، لا فيما إذا شك في أنه كيف أريد (٢)، فافهم (٣). لكنه (٤) (حجه) من الضمير هي الرجعيات، و مع هذا القطع لا تجرى أصاله الظهور - أى عدم الاستخدام في الضمير - حتى يثبت بها عدم المجازيه فيه، و أنه مطابق لمرجه.

(١). كالمطلقات في المقام، فانه يشك في أن المراد بهن جميع المطلقات كما هو قضيه أصاله العموم، أو خصوص الرجعيات، كما هو مقتضى أصاله عدم الاستخدام في الضمير حتى يكون مطابقاً لمرجه.

(٢). كما في ضمير «و بعولتهن» للعلم بأن المراد به خصوص الرجعيات و الشك انما هو في كيفية الإراده، و أنها بنحو الحقيقه أو المجاز.

(٣). لعله تقويه لجريان أصاله الظهور في العام، دون الضمير، و إشاره إلى ما قيل من: أن البناء على حجه أصاله الظهور حتى مع العلم بالمراد يستلزم أيضاً تقديم أصاله الظهور في العام على أصاله الظهور في الضمير، حيث ان التصرف في العام يوجب التصرف في الضمير أيضاً، و التصرف في الضمير لا يستلزم التصرف في العام، فالتصرف في الضمير معلوم على أى حال، فلا يرجع فيه إلى أصاله الظهور. بخلاف التصرف في العام، فانه مشكوك فيه، فيرجع فيه إليها.

(٤). يعنى: لكن جريان أصاله الظهور في طرف العام، و تقديمها على أصاله الظهور في الضمير انما يكون فيما إذا عقد للكلام ظهور في العموم، كما إذا اشتمل الكلام على حكيمين مثل المقام، فان وجوب التربص ثابت للمطلقات و الحكم بأحقية الرد ثابت لبعولتهن، ضروره أنه حينئذ ينعقد الظهور للعام

ص: ٦١٨

إذا عقد للكلام ظهور في العموم بأن لا يعد (١) ما اشتمل على الضمير مما (٢) يكتنف به «-» عرفاً، و الا- (٣) فيحكم عليه بالإجمال، و يرجع إلى أعنى المطلقات في العموم. و أما إذا اشتمل على حكم واحد مثل «المطلقات بعولتهن أحق بردهن» فلا شك حينئذ في لزوم تخصيص العام بقريته الضمير.

(١). بيان لصوره انعقاد الظهور في العموم، و توضيحه: أن انعقاد الظهور للعام لتجرى فيه أصاله العموم مبنى على عدم احتفاف العام بما يمنع ظهوره في العموم، كما إذا كان في الكلام ضمير راجع إلى العام صالح لأن يمنع انعقاد العموم له، فان أصاله العموم حينئذ لا تجرى فيه.

و الحاصل: أنه إذا كان العام مكتنفاً بضمير، و كان احتفاه به مما يعد عرفاً صالحاً للقريته على عدم إرادته العموم منه، لم ينعقد له ظهور في العموم، فأصاله العموم لا تجرى فيه حينئذ.

(٢). متعلق بقوله: «يعد» يعنى: بأن لا يعد الكلام المشتمل على الضمير من الكلام المكتنف بضمير صالح عرفاً للقريته على عدم إرادته العموم من العام.

(٣). أى: و إن عُيِّد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف به عرفاً حكم عليه بالإجمال، لاقرانه بما يصلح للقريته المانع عن انعقاد الظهور له، و عن جريان أصاله العموم في العام، فلا بد في تشخيص الوظيفة الظاهرية من الرجوع إلى الأصول العملية.

(-). الأولى تبديل الضمير بالظاهر، بأن يقال: «بما يصلح للقريته» لأن ضمير «به» راجع إلى الضمير في قوله: «على الضمير»، فكأنه قيل: «بأن لا يعد ما اشتمل على الضمير مما يكتنف بالضمير عرفاً» و هذا لا محصل له.

ص: ٦١٩

ما يقتضيه الأصول (١). الا أن يقال (٢) باعتبار أصاله الحقيقه تعبداً (٣) حتى فيما إذا احتف بالكلام ما (٤) لا يكون ظاهراً معه فى معناه الحقيقى، كما عن بعض (كما فى كلام بعض) الفحول (٥).

فصل

قد اختلفوا «-»

(١). أى: الأصول العمليه، لأنه بعد إجمال الكلام لا يكون دليل اجتهادى على الحكم.

(٢). استدراك على قوله: «لكنه إذا عقد للكلام ظهور»، و حاصله: أنه يمكن إجراء أصاله الحقيقه حتى فى صوره الاحتفاف بما يصلح للقرينيه - بناء على كون حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد بمعنى عدم إناطتها بالظهور حتى لا ينعقد بسبب الاحتفاف بمحتمل القرينيه - فمع الشك فى إرادته المعنى الحقيقى تجرى أصاله الحقيقه أيضاً.

(٣). يعنى: لا من جهه ظهور اللفظ حتى لا تجرى فى موارد الاحتفاف بما يصلح للقرينيه.

(٤). فاعل «احتف» و اسم «يكون» ضمير مستتر راجع إلى الكلام، يعنى:

حتى فيما إذا احتف بالكلام ما لا يكون الكلام ظاهراً مع ما احتف به فى معناه الحقيقى.

(٥). لعله صاحب الفصول أو صاحب الحاشيه قدس سرهما.

(-). لعل منشأ الخلاف تخيل أقوائيه العام - لكونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف المذى أنيط غالباً بل دائماً بالإطلاق الزائل بأدنى شىء.

ص: ٦٢٠

فى جواز التخصيص بالمفهوم المخالف (١) مع الاتفاق على الجواز بالمفهوم الموافق (٢) على قولين، و قد استدلل لكل منهما بما لا يخلو عن قصور (٣).

التخصيص بالمفهوم المخالف

(١). أى: المخالف للمنطوق فى السلب و الإيجاب، كمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء» و هو «إذا لم يبلغ الماء قدر كر ينجسه شىء» فانه يخصص العام أعنى به «الماء كله طاهر».

(٢). أى: الموافق للمنطوق فى السلب و الإيجاب، كحرمه تزويج ذات البعل التى هى المفهوم الموافق بالأولويه لقوله عليه الصلاه و السلام: «و الذى يتزوج المرأه فى عدتها و هو يعلم لا تحل له أبداً»، إذ لا إشكال فى أولويه حرمه تزويج ذات البعل من نكاح المعتده، و هذا المفهوم يخصص عموم قوله تعالى: (و أحل لكم ما وراء ذلكم) بعد ذكر حرمه نكاح عده من النساء كالأم، و البنت و الأخت، و العمه، و الخاله و غيرهن.

و بالجمله: يخصص عموم «و أحل لكم ما وراء ذلكم» بالمفهوم الموافق المزبور، فكأنه قيل: «و أحل لكم ما وراء المذكورات الا ذات البعل».

(٣). كاستدلال المجوزين ب «أنهما دليلان تعارضان، و تخصيصه به طريق جمع بينهما، فيتعين، لكونه أولى من الطرح» و رد المنكرين له ب «أن الجمع كما يمكن بإلغاء العموم، كذلك يمكن بإلغاء المفهوم، فلا بد فى ترجيح الأول

و تحقيق المقام (١): أنه إذا ورد العام و ما له المفهوم فى كلام أو من مرجح، و مجرد كونه طريق الجمع لا يصلح مرجحاً. و كاستدلال المنكرين ب «أن المنطوق و ان كان عاماً، لكنه أقوى دلالة من المفهوم و ان كان خاصاً، فلا يصلح لمعارضته، فان الخاصّ انما يقدم على العام إذا كان أقوى دلالة منه». و ان أردت الوقوف على كلماتهم هنا مفصلاً، فراجع الكتب المبسوطة كالفصول.

(١). غرضه: أن المقام كسائر موارد التعارض من حيث لزوم الأخذ بالأظهر من المتعارضين ان كان أحدهما أظهر، و الا فالتساقت و الرجوع إلى الأصل العملى فى ماده المعارضه. و أن المفهوميه ليست من موجبات الوهن و ضعف الدلالة. توضيح ذلك: أنه إذا ورد عام و ما له مفهوم يصلح لتخصيص العام، و كان كل منهما صالحاً لأن يكون قرينه على التصرف فى الآخر، كما إذا كانا فى كلام واحد، أو فى كلامين يعدان بنظر العرف بمنزله كلام واحد، فتاره يكون منشأ الدلالة و الظهور فى كل منهما الوضع، و أخرى الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه، و ثالثه باختلافهما، بأن يكون أحدهما بالوضع، و الآخر بالإطلاق. ففى الصورتين الأوليين لا مفهوم و لا عموم، أما فى الثانية، فلعدم تماميه مقدمات الحكمه فى شىء منهما، لتوقف تماميتها فى كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا يبقى منشأ للظهور فى كل منهما.

و أما فى الأولى، فلتزاحم الظهورين، و عدم اعتبار كليهما الا- إذا كان أحدهما أظهر من الآخر، كما إذا فرض كثره استعمال أحدهما فى معناه الحقيقى، و الآخر فى معناه المجازى، و لذا؛ لله لله يكون الأول أظهر فى معناه الحقيقى من الثانى، فيقدم الأظهر على غيره ان كان العام و ما له المفهوم فى كلام واحد، كقوله تعالى: (ان جاءكم فاسق بنياً فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهاله) فان مفهومه عدم وجوب التبين فى خبر العادل، و تلقيه بالقبول. و مقتضى عموم شناعه إصابه القوم بجهاله

ص: ٦٢٢

كلامين (١)، ولكن على نحو يصلح (٢) أن يكون كل منهما قرينه متصله للتصرف في الآخر، و دار (٣) الأمر بين تخصيص العموم أو «-» إلغاء المفهوم، فالدلالة على كل منهما ان كانت بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة (٤) كون إصابتهم كذلك أمراً مرغوباً عنه و لو من ناحيه خير العادل، و لعدم استقرار الظهور بعد انعقاده في غير الأظهر ان كانا - أى العام و ما له المفهوم - في كلامين كهذا المفهوم بالنسبه إلى عموم الآيات الناهيه عن العمل بالظن.

و في الصورة الثالثه - أعنى ما إذا كان ظهور العام بالوضع و ظهور المفهوم بالإطلاق بمقدمات الحكمة أو بالعكس - لا إشكال في تقدم ما ظهوره بالوضع على ما ظهوره بمقدمات الحكمة، لأن الظهور إذا كان بالوضع كان صالحاً لأن يكون بياناً مانعاً عن الظهور بالإطلاق الناشئ من مقدمات الحكمة التي منها عدم البيان، فيقدم عليه، هذا. و لم يتعرض المصنف (قده) لهذه الصورة الثالثه و قد ذكرناها في التعليقه فراجع.

(١). قد تقدم آنفاً مثال كل من: «كلام أو كلامين».

(٢). يخرج به مثل: «أكرم العلماء ان كانوا عدولاً» فان التقييد بالمنطوق يقتضى تخصيص العام بالمفهوم.

(٣). معطوف على قوله: «ورد» يعنى: و دار الأمر بين تخصيص العموم و إلغاء المفهوم.

(٤). كالتكره في سياق النهى و النفي بناء على كون دلالتها على الإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة، و كمفهوم الشرط بناء على كونه كذلك، فدلاله كل من التكره و المفهوم تكون بالإطلاق. و ضمير «منهما» راجع إلى العموم و المفهوم.

(-). الأولى تبديله بالواو.

ص: ٦٢٣

أو بالوضع (١)، فلا يكون هناك (٢) عموم، ولا مفهوم، لعدم (٣) تماميه مقدمات الحكمه فى واحد منهما (٤) لأجل المزاحمه (٥)، كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً (٦) لظهور الآخر كذلك (٧) «-»

(١). كلفظه «كل» و نحوها من الألفاظ الموضوعه للعموم، و أداه الحصر و نحوها مما هى موضوعه للمفهوم.

(٢). يعنى: فيما إذا كانت الدلاله فى كل من العموم و المفهوم بالإطلاق أو بالوضع لا عموم و لا مفهوم، و قد تقدم آنفاً توضيح عدم تحققهما.

(٣). تعليل لعدم العموم و المفهوم فيما إذا كانت الدلاله فيهما بمقدمات الحكمه.

(٤). أى: من العموم و المفهوم لأجل المزاحمه بين الظهورين، لتوقف تماميه مقدمات الحكمه فى كل واحد منهما على عدم الآخر، فلا ينعقد ظهور لشيء منهما.

(٥). يعنى: و العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما.

(٦). أى: العموم و المفهوم فى الظهور الوضعى، يعنى: كما أن الظهور لا يحصل للعموم و المفهوم فيما إذا كان منشأ الظهور مقدمات الحكمه، كذلك لا يحصل لهما إذا كان منشأ الظهور فيهما الوضع، كما عرفت تقريره مفصلاً.

(٧). أى: وضعاً.

(-). الأولى فى استقصاء الصور أن يقال: ان الظهور فى العام و المفهوم يكون تاره وضعياً، و أخرى إطلاقياً، و قد مر مثالهما فى التوضيح. و ثالثه مختلفاً كمفهوم الشرط العدى يكون ظهوره بالإطلاق. و لفظ كل و نحوه من الألفاظ التى تكون دلالتها على العموم بالوضع. و على التقادير يكون تاره ما يدل على العموم و المفهوم فى كلام واحد كآيه النبأ، و أخرى فى كلامين مستقلين.

ص: ٦٢٤

..... فان كانا متحدين وضعا أو إطلاقاً و كانا فى كلام واحد، فلا إشكال فى تساقطهما، لصيرورتها مجملين حقيقه.

و ان كانا متحدين كذلك و كانا فى كلامين، يعامل معهما معامله المجمل و ان لم يكونا من المجمل حقيقه، لأنه مع انفصالهما و كونهما فى كلامين ينعقد لكل منهما ظهور، لكن لا- يكون حجه، للمزاحمه و العلم الإجمالى بإرادته خلاف الظاهر فى أحدهما، و عدم مرجح لأحدهما، و لا يستقر ظهور لهما، و يسقطان عن الحجيه الا إذا كان أحدهما أظهر، و مورد الأظهرية هو ما إذا وقع ما له المفهوم و ما يدل على العموم فى كلامين، لما مر من أن الانفصال يوجب الظهور البدوى فى كل منهما، فلو كان أحدهما أظهر قدم على الآخر، لكونه قرينه على التصرف فيه عرفاً، بحيث يعد ذلك جمعاً عرفياً بينهما، و ان لم يكن أحدهما أظهر تساقطاً، كما مر آنفاً.

و أما إذا وقع فى كلام واحد، فلا- يتصور لهما ظهور حتى يكون أحدهما أظهر، و لو فرض ظهور لأحدهما بمعونه الجهات الخارجيه، فهو و ان كان حجه، لكنه ليس من تقديم الأظهر على الظاهر.

و الحاصل: أن فرض الأظهرية مختص بوقوع ما يدل على العموم و ما له المفهوم فى كلامين، و لا يتمشى فى كلام واحد، فلو كان لكلام المصنف (قده):

«لو لم يكن فى البين أظهر و الا- فهو المعول» إطلاق يشمل الكلام و الكلامين، فلا بد من حمله على الكلامين، لما مر آنفاً، فلا تغفل.

فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار (الأمر) فيه بين العموم و المفهوم (١) إذا لم يكن مع ذلك (٢) أحدهما أظهر، و الا (٣) كان مانعاً عن انعقاد الظهور، أو استقراره (٤) فى الآخر.

(١). يعنى: فى مورد اجتماع العام و المفهوم كالغنم المعلوفه، فان مقتضى عموم ما دل على أن «فى الغنم زكاه» وجوب الزكاه فى المعلوفه، و مقتضى مفهوم «فى الغنم السائمه زكاه» عدم وجوبها فى المعلوفه، فيرجع حينئذ إلى الأصل العملى و هو فى المقام أصاله البراءه عن الوجوب، فلا تجب الزكاه فى المعلوفه.

(٢). أى: مع كون الظهور فيهما وضعياً، يعنى: أن الرجوع إلى الأصول العمليه مشروط بعدم كون العام أو المفهوم أظهر من الآخر، فالظهور فى كليهما و ان كان وضعياً، لكنه يمكن أن يكون فى أحدهما - لكثرة الاستعمال أو غيرها - أظهر من الآخر، و حينئذ يقدم الأظهر على غيره.

(٣). يعنى: و ان كان أحدهما أظهر كان مانعاً عن انعقاد الظهور فى الآخر فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى مقدمات الحكمه، أو مانعاً عن استقراره بعد انعقاده فيما إذا كان الظهور مستنداً إلى الوضع، لأن الوضع يوجب ظهور كل من العام و المفهوم بدواً، و أظهره أحدهما تمنع عن استقرار ظهور الآخر.

(٤). أى: استقرار الظهور. هذا فى الظهور الوضعى، و قوله: «انعقاد الظهور» فى الظهور الإطلاقى المستند إلى مقدمات الحكمه. و ان كانا مختلفين، بأن يكون الظهور فى أحدهما وضعياً، و فى الآخر إطلاقياً، فلا إشكال فى تقدم الوضعى على الإطلاقى، لوضوح أنه يصلح لأن يكون بياناً مانعاً عن الإطلاق المنوط بعدم البيان. و ان شئت فقل: ان الظهور الوضعى تنجيزى، و الإطلاقى تعليقى.

ص: ٦٢٦

و منه (١) قد انقدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل (ما يدل) على العموم و ما له المفهوم ذلك (ذاك) الارتباط و الاتصال (٢)، و أنه (٣) لا بد أن يعامل مع كل منهما (٤) معاملة المجمل لو لم يكن في البين أظهر، و الا (٥) فهو المعول، و القرينه (٦) على التصرف في الآخر بما (٧) لا يخالفه بحسب العمل.

(١). أى: و من تراحم الظهورين الوضعيين في الحجيه بعد انعقادهما ظهر الحال فيما إذا لم يكن بين ما يدل على العموم و بين ما له المفهوم ذلك الارتباط الموجب لصلاحيه كل منهما للقرينه على الآخر، فان الظهور الوضعى فى كل منهما و ان انعقد بدواً، الا أنهما يسقطان عن الاعتبار لأجل التعارض، فيجرى عليهما حكم المجمل، و هو الرجوع إلى الأصول العمليه و ان لم يكونا من المجمل موضوعاً لفرض وجود الظهور فى كليهما.

(٢). أى: الارتباط الموجب لقرينه أحدهما على الآخر.

(٣). معطوف على «الحال» و الضمير للشأن.

(٤). أى: ما دل على العموم و ما دل على المفهوم لو لم يكن فى البين أظهر.

(٥). يعنى: و ان كان فى البين أظهر، فهو المعول، لما قرر فى محله من تقدم الأظهر على الظاهر، لكونه جمعاً عرفياً.

(٦). معطوف على «المعول» يعنى: و الأظهر قرينه على التصرف فى الآخر.

(٧). أى: بتصرف لا- يخالف الأظهر بحسب العمل، كالحمل على الكراهه فى مثل قولهم: «يجوز إكرام الشعراء و أكرم الشعراء العدول» فان مفهومه و هو «لا تكرم الشعراء الفساق» يحمل على الكراهه حتى لا ينافى العام و هو «يجوز إكرام الشعراء» بحسب العمل. و ضمير «يخالفه» راجع إلى الأظهر.

ص: ٦٢٧

الاستثناء «-» المتعقب لجمل متعدده «--» (للجمل المتعدده)

(-). لا- يخفى عدم اختصاص البحث بالاستثناء، و جريانه فى سائر التوابع من النعت و الحال و غيرهما. و أما المخصص المنفصل، فهو يسقط الجميع عن الحجيه، للعلم الإجمالى بتخصيص إحداها.

(--). الأولى تبديلها ب «المتعاطفه» لدلاله «الجمل» على التعدد فلا تحتاج إلى التصريح بها، بخلاف التعاطف، فان لفظ «الجمل» لا يدل عليه مع أن مفروض البحث هو الجمل المتعاطفه، إذ فى غيرها ينفصل البيان، و تكون نسبه الخاص إلى كل واحده منها واحده، فلو كان للخاص ظهور فى العموم كان مخصصاً للجميع، و الا فيصير مجملاً، و لا يرجع إلى أصله العموم فى شىء من الجمل، لأنه و ان انعقد لكل منها ظهور فى العموم مع الانفصال و انقطاع البيان، لكنه للعلم الإجمالى بتخصيص بعضها أو كلها لا تجرى أصله العموم فى شىء منها، فإذا ورد «أكرم العلماء، أكرم الصلحاء، أكرم الشعراء» ثم ورد «لا تكرم الفاسق» فان كان للخاص ظهور فى العموم أو الإطلاق، فلا إشكال فى كونه معارضاً لكل منها معارضه العموم من وجه.

و ان لم يكن له ظهور كذلك صار مجملاً، و لإجماله لا يصلح لأن يكون مخصصاً، بعد انعقاد ظهور لكل من الجمل المذكوره فى العموم، لانفصال الخاص عن جميعها، و عدم ارتباطه بها، لعدم كونه من التوابع و الملابسات، و تساوى نسبه إلى الجميع، فيسقط حينئذ أصله العموم عن الحجيه، للعلم الإجمالى المزبور

هل الظاهر هو رجوعه إلى الكل (١) أو خصوص الأخيره، أو لا ظهور له في واحد منهما (٢)، بل لا بد في التعيين من قرينه (٣) (فيه) أقوال (٤) و الظاهر أنه لا خلاف و لا إشكال «-» في رجوعه إلى الأخيره على

الاستثناء المتعقب لجمل

(١). أى: كل واحد منها بنحو العام الاستغراقى، بحيث يكون ذلك ظاهر الاستثناء المزبور، و إرادته خلافه منوطه بالقرينه.

(٢). أى: لا ظهور للاستثناء فى رجوعه إلى الكل أو خصوص الأخيره.

(٣). إذ المفروض إجمال الكلام حينئذ، فلا بد فى تعيين المراد من قرينه.

(٤). الأول: رجوعه إلى الكل، و هو المنسوب إلى الشيخ و الشافعيه.

الثانى: رجوعه إلى خصوص الأخيره، و هو المعزى إلى أبى حنيفه و أتباعه.

الثالث: أنه مشترك بينهما، فلا بد فى التعيين من نصب قرينه معينه، و هو المنسوب إلى السيد قدس سره.

الرابع: التوقف، و هو المنسوب إلى الغزالى. فمحل النزاع هو الكلام الواحد الذى يمكن أن يرجع فيه الخاص إلى الكل أو الأخيره بحسب القواعد العربيه، بأن يكون من التوابع و يصلح للقرينه و ليس هذا الا مع العطف، و كون الخاص من الملابس.

فالمتحصل: أن إضافه «المتعاطفه» إلى الجمل لازمه.

(-). حتى عند أهل الوقف، لكن لأجل القدر المتيقن، لا لأجل الظهور، إذ لو كان الرجوع إلى الأخيره لأجله، كان منافياً لمذهب أهل الوقف.

ص: ٦٢٩

أى حال (١)، ضروره أن رجوعه (٢) إلى غيرها بلا قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره. و كذا (٣) فى صحه رجوعه إلى الكل و ان كان المتراعى من كلام صاحب المعالم رحمه الله حيث مهد مقدمه «-» لـ «لصحه» «--»

(١). لأن رجوعه إلى غير الأخيره بدون القرينه خارج عن طريقه أبناء المحاوره.

(٢). أى: رجوع الاستثناء إلى غير الأخيره.

(٣). يعنى: و كذا لا إشكال فى صحه رجوعه إلى الكل، و غرضه: أنه يعتبر فى محل النزاع إمكان رجوع الاستثناء إلى الكل، بأن تشتمل كل جمله من تلك الجمل على المستثنى، كما إذا ورد «أكرم العلماء و أضف الشعراء و اعطف الفقراء الا زيداً» و فرض وجود مسمى زيد فى كل من العلماء و الشعراء و الفقراء فاعتبار اشتمال كل واحد من هذه العمومات على هذا المستثنى - أعنى زيداً - فى هذا المبحث من الواضحات، إذ مع عدم اشتمال بعضها عليه لا يصح رجوع الاستثناء إلى الجميع، بل يصح بالنسبه إلى خصوص الجمل المشتمله على المستثنى.

(-). الظاهر أن غرض صاحب المعالم (ره) من تمهيد المقدمه إثبات كيفية الرجوع إلى الكل، لا إثبات أصل صحته، إذ من الأقوال صحه الرجوع إلى الكل للاشتراك اللفظى، فتصدى لبيان أن الرجوع إلى الكل ليس مبنياً على الاشتراك اللفظى، بل يمكن ذلك و ان لم نقل بالاشتراك اللفظى، فراجع المعالم و تأمل.

(--). حق العبارة بناء على التعليقه المتقدمه أن يقال: «لكيفيه رجوعه إليه» بدلا عن قوله: «لصحه رجوعه» كما هو واضح.

ص: ٦٣٠

رجوعه (١) إليه: أنه (٢) محل الإشكال و التأمل، و ذلك (٣) ضروره أن تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً في ناحيه الأداة بحسب المعنى، كان الموضوع له في الحروف عاماً أو خاصاً، و كان (٤) المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعددًا هو المستعمل

(١). أى: رجوع الاستثناء إلى الكل، و غرضه (قده) من قوله: «و ان كان المترأى من كلام صاحب المعالم» هو: أن ما ذكرناه من نفى الإشكال عن اعتبار صحه رجوع الاستثناء إلى الكل ربما ينافى ما يترأى من صاحب المعالم (قده) من أن اعتبار صحه الرجوع إلى الكل محل الإشكال، و لذا مهد مقدمه طويله لدفع الإشكال عنه.

(٢). أى: الرجوع إلى الكل محل الإشكال.

(٣). تعليل لقوله: «و كذا في صحه رجوعه إلى الكل». توضيحه: أن تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما لا يوجبان اختلافاً في ناحيه أدوات الاستثناء بحسب المعنى و هو الإخراج، سواء كان الموضوع له في الحروف كالوضع عاماً أم خاصاً، ضروره أن أداه الاستثناء تستعمل دائماً في معناها - أعنى الإخراج - و لا يتفاوت هذا المعنى بين تعدد المخرج و المخرج عنه و وحدتهما، فلو كان الموضوع له في الأدوات خاصاً لما كان تعدد المستثنى و المستثنى منه مضرًا بالإخراج الشخصى، حيث ان نسبة الإخراج شخصيه، لكنها باعتبار تعدد أطرافها تنحل إلى نسب ضمنيه، إذ جزئيه النسبه لا تنافى انحلالها. و عليه، فلا مانع من صحه رجوع الاستثناء إلى الكل و لو قيل بوضع الأدوات لجزئيات النسبه الإخراجيه.

(٤). الظاهر أنه معطوف على «ان تعدد» فيؤول بالمصدر، فكأنه قيل:

ص: ٦٣١

فيه فيما كان (١) واحداً، كما هو الحال في المستثنى (٢) بلا-ريب ولا إشكال. و تعدد المخرج أو المخرج عنه (٣) خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً (٤).

و بذلك (٥) يظهر أنه لا ظهور لها في الرجوع إلى الجميع، أو «ضروره أن تعدد المستثنى منه... و ضروره كون المستعمل فيه الأداة في صورته تعدد المستثنى منه هو المستعمل فيه في صورته وحده المستثنى منه».

(١). يعنى: كان المستثنى منه واحداً.

(٢). يعنى: في عدم الفرق بين وحده المستثنى و تعدده.

و الحاصل: أن أداة الاستثناء تستعمل في نسبة الإخراج سواء كانت هذه النسبه بين متحدين مثل «أكرم العلماء الا زيدا» حيث ان كلا من المستثنى و المستثنى منه واحد، أم بين متعددين مثل «أكرم العلماء و الصلحاء الا الفساق و الشعراء» أم بين مختلفين مثل «أكرم العلماء الا النحويين و الصرفيين و الفلاسفه».

(٣). و هو المستثنى منه، و المراد ب «المخرج» هو المستثنى.

(٤). يعنى: تعدد المستثنى و المستثنى منه خارجاً - كالأمثله المتقدمه - لا يوجب تعدد النسبه الإخراجه التي تستعمل فيها أداة الاستثناء بحسب المفهوم و لا- يصادم جزئيتها كما تقدم آنفاً، بل مفهوم الأداة - و هى النسبه الإخراجه - واحد، سواء اتحد المستثنى و المستثنى منه، أم تعددا، أم اختلفا. و قد عرفت أمثله الكل.

(٥). أى: و بعدم تفاوت في ناحيه الأداة بين تعدد المستثنى و المستثنى منه و وحدتهما يظهر: أنه لا ظهور لأداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره، إذ بعد وضوح صحه الرجوع إلى الجميع و إلى خصوص الأخيره

ص: ٦٣٢

خصوص الأخيره و ان كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير (١) نعم (٢) غير الأخيره أيضا (٣) من الجمل لا يكون ظاهراً في العموم، لا بد في إثبات ظهور الأداة في الرجوع إلى أحدهما من قرينه، لأن مجرد صلاحية الرجوع كذلك لا يثبت الظهور.

(١). يعنى: سواء قلنا بظهور أداة الاستثناء في الرجوع إلى الجميع أم لا. و وجه تيقن الرجوع إلى الأخيره اتصالها بالأداة، بحيث لو لم يكن غيرها من الجمل لم يكن ريب في الرجوع إلى الأخيره، فلو كان الجميع مراداً كانت الأخيره داخله فيه. و ان كان المراد غير الجميع كانت الأخيره مراده أيضا. و الحاصل:

أن الأخيره مراده قطعاً. و ضمير «لها» راجع إلى أداة، و ضمير «إليها» إلى الأخيره.

(٢). يعنى: لا- يكون تيقن الأخيره موجباً لظهور غيرها في العموم، بل هي كالأخيره في عدم الظهور، فأصالة العموم في غير الأخيره أيضا لا تجرى، لاحتفافه بما يصلح للقرينيه، و معه لا ينعقد ظهور لغير الأخيره أيضا في العموم، فلو كان المستثنى زيداً مثلاً، و كان في كل من العمومات من يسمى بزويد، فكون زيد في الجمله الأخيره متيقن الخروج عن الحكم لا يوجب سلامه أصالة العموم فيما عدا الأخيره من العمومات حتى يصح التمسك بها للحكم بعدم خروج زيد عنها، إذ المفروض احتفافها بما يصلح للقرينيه، و هذا مانع عن جريان أصالة العموم فيها.

و الحاصل: أنه لا- يحكم بظهور ما عدا الأخيره من الجمل في العموم، كما لا- يحكم بظهور الأخيره فيه و ان كان المتيقن تخصيص الأخيره.

(٣). يعنى: كما لا ظهور للجمله الأخيره في العموم و ان كان رجوع الاستثناء إليها متيقناً، كذلك لا ظهور لغير الجمله الأخيره في العموم.

ص: ٦٣٣

لاكتنافه (١) بما لا يكون معه ظاهراً فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه (٢) من الرجوع إلى الأصول.

اللهم (٣) الا أن يقال بحجيه أصاله الحقيقه تعبدأ، لا من باب الظهور، فيكون المرجع عليه (٤) أصاله العموم إذا كان وضعياً (٥)،
لا ما

(١). تعليل لعدم ظهور ما عدا الجملة الأخيره في العموم، يعنى: لاكتناف ما عدا الجملة الأخيره بما لا يكون معه ظاهراً في العموم.

(٢). أى: في غير الأخيره، فيرجع في حكم زيد في المثال إلى الأصول العمليه.

(٣). غرضه إمكان إجراء أصاله الحقيقه في غير الجملة الأخيره بالبناء على أن هذا الأصل حجه تعبدأ، بمعنى أنها تجرى في غير صوره العلم بالخلاف و عدم إرادته المعنى الحقيقى و ان اكتنف الكلام بما يصلح للقرينيه، فحينئذ لا- مانع من جريان أصاله الحقيقه في غير الجملة الأخيره، و الحكم بعموم ما عداها.

فالتتيجه: أن زيدا الذى هو مورد الاستثناء في غير الجملة الأخيره محكوم بحكم العمومات، و لا يجرى فيه الأصول العمليه.

(٤). أى: بناء على القول بحجيه أصاله الحقيقه تعبدأ، لا من باب الظهور حتى يقال: بعدم انعقاد الظهور في العموم مع الاحتفاف بما يصلح للمخصصيه.

(٥). أى: إذا كان العموم وضعياً، و غرضه: أن أصاله العموم انما تجرى إذا كان العموم وضعياً، لا ما إذا كان إطلافاً ناشئاً عن مقدمات الحكمه، إذ لا تجرى حينئذ أصاله العموم، ضروره أن من مقدمات الحكمه عدم القرينه، و كذا عدم ما يصلح لها، و مع وجودهما لا تتم تلك المقدمات. و من المعلوم أن

ص: ٦٣٤

إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فانه لا يكاد تتم تلك المقدمات (١) مع صلوح الاستثناء للرجوع إلى الجميع فتأمل (Z).

فصل

الحق جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد المعبر بالخصوص (٢) «-» الاستثناء صالح للرجوع إلى الجميع و تخصيص الكل به. فالنتيجه: أن العموم المترتب على مقدمات الحكمه لا يتحقق مع صلاحيه الاستثناء للرجوع إلى جميع الجمل.

(١). أى: مقدمات الحكمه التى يترتب عليها العموم.

تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد

(٢). أى: بالدليل الخاص ك آيه النبأ على تقدير دلالتها على اعتبار خبر الواحد، لا بدليل الانسداد.

(-). هذا التقييد انما يصح بناء على كون نتيجه مقدمات الانسداد التبويض فى الاحتياط أو الحكومه، إذ لا يكون خبر الواحد حينئذ حجه شرعيه حتى يصلح لتخصيص الحجه أعنى العام الكتابى، و أما بناء على كونها حجه الظن كشفاً، فالظاهر جواز تخصيص العام الكتابى بخبر الواحد المفيد للظن. -

(Z). إشاره إلى أنه يكفى فى منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك لاحتمال اعتماد المطلق حينئذ فى التقييد عليه، لاعتقاد أنه كاف فيه.

اللهم الا- أن يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع، فأصالة الإطلاق مع عدم القرينه محكمه، لتماميه مقدمات الحكمه، فافهم.

ص: ٦٣٥

كما جاز (تخصيصه) بالكتاب (١) أو (و) بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه القطعيه من خبر الواحد بلا (٢) ارتياب «-» لما (٣) هو الواضح من سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد في قبال عمومات الكتاب إلى زمن الأئمه عليهم السلام (٤). و احتمال (٥)

(١). يعنى: كما جاز تخصيص الكتاب بالكتاب، و بالخبر المتواتر المفيد للقطع بالصدور، و بخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه الموجه للقطع بصدوره.

(٢). متعلق بقوله: «جاز» و قد استدل المصنف على مدعاه بوجهين آتيين.

(٣). تعليل لقوله: «الحق» و هذا أول الوجهين اللذين استدل بهما، و توضيحه:

أنه قد استقرت سيره الأصحاب على العمل بأخبار الآحاد غير العلميه مع مخالفتها لعمومات الكتاب بالعموم و الخصوص - لا بالتباين - مع اتصال هذه السيره بزمان الأئمه عليهم السلام الكاشفه عن رضاهم صلوات الله عليهم بذلك، فلا وجه للمناقشه فيها.

(٤). غرضه: أن هذه السيره - لاتصالها بزمانهم عليهم الصلاه و السلام - من الكواشف القطعيه عن رضاهم سلام الله تعالى عليهم بعمل الأصحاب.

(٥). هذه مناقشه في السيره، و حاصلها: أنه يحتمل أن يكون عملهم بتلك الاخبار غير العلميه في قبال عمومات الكتاب لأجل القرائن القطعيه إلحاقه بتلك الاخبار الموجه للقطع بصدورها، و كون التخصيص بالخبر القطعى الصدور و تلك القرائن كانت معلومه عندهم و ان خفيت علينا.

(-). لكن خالف فيه الشيخ و جماعه، و عليه السيد علم الهدى.

ص: ٦٣٦

أن يكون ذلك (١) بواسطة القرينه واضح البطلان (٢) (فانه تعويل على ما يعلم خلافه بالضروره). مع (٣) أنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره «-» أو ما بحكمه (٤)،

(١). أى: عملهم بتلك الروايات.

(٢). إذ لو كان عملهم بأخبار الآحاد لأجل القرينه لبان ذلك، لكثره موارد العمل بها فى قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرينه واحده فى مورد واحد، وهذا مما يصح أن يقال فيه: «عدم الوجدان دليل قطعى على عدم الوجود». فالنتيجه: أن عملهم بتلك الاخبار ليس للقرينه، بل لحجيه خبر الواحد.

(٣). هذا ثانى الوجهين اللذين أقيما على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد.

و توضيحه: أنه لو لا- العمل بخبر الواحد غير العلمى فى قبال عمومات الكتاب لزم إلغاء الخبر عن الاعتبار بالمره، أو ما بحكم الإلغاء، ضروره أن خبر الواحد الذى لا يكون مخالفاً لعموم الكتاب إما معدوم و إما نادر، و هو كالمعدوم.

(٤). أى: بحكم الإلغاء فى كونه محذوراً لا يمكن الالتزام به. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لولاه» راجع إلى العمل.

(-). هذا الوجه و سابقه مذكوران فى تقريرات شيخنا الأعظم (قده) قال فى تقريب هذا الوجه الثانى ما لفظه: «و استدله بعض الأفاضل على المطلب بأنه لولاه لزم إلغاء الخبر بالمره، إذ ما من خبر الا و هو مخالف لعموم الكتاب، و لا أقل من عموم ما دل على أصل البراءه». و فيه ما لا يخفى، فان الخبر المخالف لأصل البراءه لا يعقل أن يكون مخصصاً للعموم كما قرر فى محله، و ستعرفه بعد ذلك من عدم ورود الدليل و الأصل فى مورد واحد.

ص: ٦٣٧

ضروره (١) ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم (٢) وجود ما لم يكن كذلك (٣).

و كون (٤) العام الكتابي قطعياً صدوراً و خبر الواحد ظنياً سنداً لا يمنع (٥)

(١). تعليل لكونه بحكم الإلغاء، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «توضيحه أنه لو لا العمل... إلخ».

(٢). يعنى: لو سلم وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، و حاصله:

أنه لو سلمنا وجود الخبر غير المخالف لعموم الكتاب كان ذلك في غاية الندره و الاقتصار في حجيه الخبر على خصوص ما لا يخالفه عموم الكتاب يكون كإلغاء دليل حجيته عن الاعتبار. و ضمير «خلافه» راجع إلى الخبر.

(٣). أى: وجود خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب، و لا أقل من عموم ما دل على الحل.

(٤). هذا أحد وجوه استدلال بها المانعون، فان المصنف (قده) بعد إثبات جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد شرع في أدله المانعين. و حاصل هذا الوجه الأول: أن العام الكتابي قطعي الصدور، و خبر الواحد ظني الصدور و الدلاله، فلا يصلح لتخصيص القطعي. و قد أجاب عنه بوجهين نقضى و حلى.

(٥). خبر «و كون» و هذا هو الجواب النقضى، و حاصله: أنه لو كانت قطعيه صدور العام الكتابي مانعه عن تصرف الخبر الظني الصدور في دلالة العام الكتابي التي هي ظنيه لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر الذي هو كالعام الكتابي قطعي الصدور بخبر الواحد الذي هو ظني الصدور أيضاً، مع أن جوازه مجمع عليه و مسلم عند من ينكر تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد. و هذا يدل على أن قطعيه الصدور لا تصلح لمنع تخصيص بظني الصدور.

ص: ٦٣٨

عن التصرف في دلالة (1) غير القطعية قطعاً (2)، و الا (3) لما جاز تخصيص المتواتر به (4) أيضاً، مع أنه (5) جائز جزماً. و السر (6):

(1). أي: دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية.

(2). قيد لقوله: «لا يمنع».

(3). هذا بيان مورد النقض، يعني: و ان كانت ظنيه سند الخبر مانعه عن التصرف في دلالة العام الكتابي التي ليست هي بقطعية لزم عدم جواز تخصيص الخبر المتواتر به، مع أنه جائز من غير شبهه.

(4). أي: بخبر الواحد الظني السند.

(5). أي: مع أن تخصيص المتواتر بالظني الصدور جائز قطعاً، فقوله:

«مع أنه» ليس جواباً على حده، بل هو جزؤه، كما ظهر من التقريب.

(6). يعني: و السر في تحكيم خبر الواحد الظني على العام الكتابي. و هذا هو الجواب الحلي، و توضيحه: أن الدوران و التعارض يقع في الحقيقة بين أصالة العموم في العام الكتابي و بين دليل حجية الخبر، لا دلالة، لأن الخاص أقوى دلالة من العام، فلا شبهه في تقديمه عليه دلالة، فالكلام في حجية الخاص، إذ بدونها لا وجه لتقديمه على العام و لو كان نصاً، إذ لا بد أولاً من إثبات صدوره حتى تكون دلالة معتبره، حيث ان ظاهر كلام المعصوم حجة لا كلام غيره.

و الحاصل: أن طرفي المعارضة: أصالة العموم في العام الكتابي، و دليل حجية الخبر، فان ثبتت حجيته فلا ينبغي الإشكال في تقديمه على العام، لكونه أقوى دلالة منه، و ان لم تثبت حجيته، فمقتضى أصالة العموم في العام الكتابي سقوط الخاص عن الاعتبار. فالنتيجة: أنه لا مانع عن جواز تخصيص العام

ص: ٦٣٩

أن الدوران في الحقيقة بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، مع (١) أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرينه على التصرف فيها، بخلافها، فانها (٢) غير صالحه لرفع اليد عن دليل اعتباره (٣). و لا ينحصر (٤) الدليل الكتابي بخبر الواحد بعد إثبات حجته بأدلتها من الكتاب و السنه و بناء العقلاء، لأن جريان أصالة العموم منوط بعدم دليل على خلافها، و أدله حجه خبر الواحد تكون على خلافها، فتقدم عليها.

و الحاصل: أن أصالة العموم حجه مع عدم بيان على خلافها، و خبر الواحد - بعد حجته بأدلتها - يكون بياناً على خلاف أصالة العموم، و مخصصاً للعام.

(١). ليس هذا اعتراضاً على حده، بل هو بيان للجواب الحلي، يعنى: أن الدوران في الحقيقة يقع بين أصالة العموم و دليل سند الخبر، لكن الخبر بدلالته و سنده صالح عرفاً للقرينه على التصرف في أصالة العموم. بخلاف أصالة العموم، فانها لا تصلح لرفع اليد عن دليل اعتبار الخبر، لأن اعتبار أصالة العموم منوط بعدم قرينه على خلافها، و المفروض أن الخبر بدلالته و سنده يصلح لذلك، فلا مجال لأصالة العموم - كسائر الأصول اللفظيه المراديه - مع القرينه على خلافها.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «فيها و بخلافها» راجعه إلى أصالة العموم.

(٣). أى: اعتبار الخبر، و وجه عدم الصلاحيه ما مر آنفاً من إناطه حجه أصالة العموم بعدم قرينه على خلافها. و هى هنا موجوده كما عرفت.

(٤). هذا جواب عن ثانى الوجوه التى استدلت بها المانعون، و هذا الوجه الثانى هو المحكى عن المحقق (قده) فى المعارج، و حاصله: أن دليل حجه

ص: ٦٤٠

على الخبر بالإجماع كى يقال بأنه (١) فيما لا يوجد على خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنيه يسقط وجوب العمل به. كيف (٢) و قد عرفت أن سيرتهم مستمره على العمل به (٣) فى قبال العمومات الكتابيه.

و الاخبار (٤) الداله على أن الاخبار المخالفه للقرآن يجب الخبر - و هو الإجماع - لى، و المتيقن منه هو الخبر غير المخالف للكتاب فلا يشمل المخالف. و عليه فالمخالف يبقى تحت عدم حجيه الأمارات غير العلميه.

(١). أى: أن الإجماع يكون فى الخبر الذى لا يوجد على خلافه دليل، و العموم القرآنى دليل على خلافه، فيسقط وجوب العمل بالخبر المخالف له. و ضميراً «خلافه و به» راجعان إلى الخبر.

(٢). يعنى: كيف ينحصر دليل اعتبار الخبر بالإجماع؟ و هذا جواب عن الوجه الثانى. و حاصل الجواب عنه: أن دليل حجيه خبر الواحد ليس منحصرأ بالإجماع، لما عرفت من استقرار سيره الأصحاب على العمل بخبر الواحد المخالف للعام الكتابى، و مع هذه السيره لا وجه لدعوى انحصار مستند حجيته بالإجماع كما هو واضح.

(٣). أى: بخبر الواحد.

(٤). هذا ثالث الوجوه التى استدلت بها المانعون، و تقريره: أن الاخبار الداله على طرح الخبر المخالف للكتاب على كثرتها و اختلاف تعبيراتها من كون المخالف «باطلاً» و «زخرفاً» و «لم نقله» و غير ذلك تدل على طرح كل خبر مخالف للكتاب و ان كانت مخالفته بالعموم و الخصوص، على ما يقتضيه إطلاق المخالفه، و تلك الاخبار تخصص عموم أدله حجيه خبر الواحد، و تخرج

ص: ٦٤١

طرحها، أو ضربها على الجدار، أو أنها زخرف، أو أنها مما لم يقل بها (به) الإمام (عليه السلام) و ان كانت كثيره جداً، و صريحه الدلاله على طرح المخالف، الا أنه (١) لا- محيص عن أن يكون المراد من المخالفه فى هذه الاخبار غير مخالفه العموم (٢) ان لم نقل (٣) (انها) الخبر المخالف للكتاب عن دائره أدله الحجيه، و مع خروجه عن حيز الحجيه كيف يصلح لتخصيص العام الكتابي، فان المخصص لا بد أن يكون حجه، إذ لا معنى لتخصيص الحجه بغير الحجه. فالنتيجه: عدم جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد غير العلمى.

(١). الضمير للشأن، يعنى: أنه قد أجيب عن الدليل المزبور بوجه هذا أولها، و حاصله: أنه لو سلم صدق المخالفه - التى هى موضوع الاخبار الداله على طرح ما خالف الكتاب - على المخالفه بالعموم و الخصوص، و لم نقل باختصاصها بالمخالفه التباينيه، فلا بد من تخصيص المخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص، و ذلك للعلم بصدور أخبار كثيره مخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص و جريان السيره على العمل بها فى مقابل عمومات الكتاب، و لا يكون ذلك الا لتخصيص المخالفه التى هى موضوع الاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب بالمخالفه التباينيه، و إخراج المخالفه بالعموم و الخصوص المطلق عن المخالفه، إذ لو لم نقل بهذا التخصيص يلزم طرح كثير من الاخبار التى علم بصدورها عن المعصومين عليهم أفضل صلوات المصلين.

فالمتحصل: أن الخبر المخالف للكتاب بغير المخالفه التباينيه ليس مشمولاً للاخبار الداله على طرح الخبر المخالف.

(٢). أى: العموم و الخصوص، و كذا الإطلاق و التقييد.

(٣). هذا ثانى الوجوه التى أجيب بها عن الدليل المذكور، و حاصله: أن

ص: ٦٤٢

بأنها (١) «-» ليست من المخالفه عرفاً، كيف (٢)؟ و صدور الاخبار المخالفه للكتاب بهذه المخالفه (٣) منهم عليهم السلام كثيره جداً. المخالفه العرفيه التي هي موضوع الاخبار الأمره بطرح ما خالف الكتاب لا تشمل المخالفه بالعموم و الخصوص، حيث ان المخالفه العرفيه ما يوجب توقف العرف و تحيرهم في استظهار المراد من الكلامين المتخالفين، و من المعلوم أن مخالفه الإطلاق و التقييد و العموم و الخصوص ليست كذلك، إذ لا شبهه في أن العرف يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد، و العام على الخاص، و لا يتحير في الاستظهار و استكشاف المراد أصلاً.

(١). أى: المخالفه بالعموم و الخصوص. و الفرق بين الجوابين واضح، إذ الأول ناظر إلى الخروج الحكمى، يعنى: نسلم أن المخالفه للكتاب بالعموم و الخصوص مخالفه له، لكنها خارجه عن حكم المخالفه للكتاب، و هو وجوب الطرح. و الثانى ناظر إلى الخروج الموضوعى، يعنى: أن المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه أصلاً.

(٢). يعنى: كيف لا- يراد بالمخالفه فى أخبار طرح الخبر المخالف غير المخالفه بالعموم و الخصوص، و الحال أنه يعلم بصدور الاخبار الكثيره المخالفه للكتاب بمخالفه العموم و الخصوص، فلا بد من حمل المخالفه على المخالفه غير العموم و الخصوص.

(٣). أى: مخالفه العموم و الخصوص.

(-). الأولى تقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: ان المخالفه بالعموم و الخصوص ليست مخالفه أولاً، و لو سلم صدق المخالفه عليها، فهي خارجه عنها حكماً ثانياً.

ص: ٦٤٣

مع (١) قوه احتمال أن يكون المراد أنهم عليهم السلام لا يقولون بغير ما هو قول الله تبارك و تعالى واقعاً و ان كان (هو) (٢) على خلافه ظاهراً، شرحاً (٣)

(١). هذا ثالث الوجوه التي أجيب بها عن دليل المانعين، و هو الاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف للكتاب. و حاصل هذا الجواب: أنه يحتمل أن يراد بالمخالفه في تلك الاخبار المخالفه للحكم الواقعي الذي كتبه الله تعالى على عباده، بأن يكون الواجب طرحه هو الخبر المخالف للحكم الواقعي، لا-المخالف لظاهر الكتاب، فخير الواحد المخالف لظاهر الكتاب يحتمل أن يكون موافقاً للحكم الواقعي. و مع هذا الاحتمال لا يحرز كونه مخالفاً للحكم الواقعي حتى تشمله الاخبار الآمره بطرح ما خالف الكتاب، فلا يصح التمسك بها لطحه، لكونه من التمسك بالدليل في الشبهه المصداقيه، و هو غير جائز عند المحققين.

فالمتحصل: عدم صحه التشبث بتلك الاخبار لطح الخبر المخالف للكتاب مخالفه العموم و الخصوص، و جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، فالاخبار الآمره بطرح الخبر المخالف لا تمنع عن تخصيص خبر الواحد المخالف بالعموم و الخصوص لعموم الكتاب.

(٢). يعنى: و ان كان قولهم عليهم السلام على خلاف قول الله تبارك و تعالى ظاهراً، لكنه موافق له واقعاً، و شارح لقوله عز و جل و مبين لمرامه من كلامه تعالى.

(٣). مفعول لأجله، يعنى: أن مخالفه قولهم عليهم السلام لظاهر كلامه سبحانه و تعالى انما هو لأجل كونه شارحاً لمراده الواقعي.

ص: ٦٤٤

لمرامه تعالى، و بياناً لمراده من كلامه (١) تعالى، فافهم (٢) «-» .

و الملازمه (٣)

(١). هذا الضمير و ضميراً «لمراده و لمرامه» راجعه إلى الله تبارك و تعالى.

(٢). لعله إشاره إلى عدم وجاهه قوله: «مع قوه احتمال» إذ فيه - مضافاً إلى بُعده في نفسه، لعدم انسباقه إلى الذهن و عدم قرينه عليه - أنه إحاله على المجهول الذي لا يمكن لنا معرفته الا بدلاله المعصوم (عليه السلام)، ضروره أنه لا سبيل إلى إحراز الواقع حتى تحرم مخالفته، مع أن موافقه الكتاب جعلت معياراً لصدق الخبر بعد عرضه على الكتاب، و المسلم عرضه على ظاهر الكتاب إذ العرض على واقع الكتاب غير ممكن لنا بعد وضوح عدم السبيل إلى معرفته.

(٣). هذا رابع الوجوه التي استدلت بها المانعون، و حاصله - كما في التقريرات :-

أن جواز التخصيص يلازم جواز النسخ، و التالي باطل إجماعاً، أما الملازمه فلان مرجع النسخ أيضاً إلى التخصيص. توضيحه: أن المانع يدعى الملازمه بين جواز النسخ بخبر الواحد، و جواز التخصيص به، و من المسلم عدم جواز

(-). قد عرفت في شرح قوله: «فافهم» أنه لا وجه لهذا الجواب الثالث المذكور بقوله: «مع قوه احتمال أن يكون المراد». كما لا وجه للجواب الأول، و هو تخصيص عموم ما دل على طرح ما خالف الكتاب، و إخراج المخالفه بالعموم و الخصوص عن عموم المخالفه للكتاب، و ذلك لإبائه مثل قولهم عليهم السلام: «زخرف» و «باطل» و «لم نقله» و نحوها عن التخصيص.

فالصحيح هو الجواب الثاني أعنى: منع صدق المخالفه على المخالفه بالعموم و الخصوص، و خروجها موضوعاً عن المخالفه التي جعلت موضوعاً لاخبار طرح ما خالف الكتاب.

ص: ٦٤٥

بين جواز التخصيص و جواز النسخ به ممنوعه (١) و ان كان مقتضى القاعده جوازهما، لاختصاص (٢) النسخ بالإجماع على المنع (٣). مع (٤) النسخ به، فلا يجوز التخصيص به أيضا. تقريب الملازمه: أن النسخ أيضا تخصيص، غايته أنه تخصيص فى الأزمان، و التخصيص المصطلح تخصيص فى الافراد.

(١). قد أجاب عن هذا الدليل بوجهين مذكورين فى التقريرات:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «ممنوعه» و حاصله: أن القاعده و ان كانت مقتضيه لعدم الفرق بين التخصيص و النسخ كما عرفت، الا أن الإجماع على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد أوجب الفرق بينهما، و لولاه لقلنا بعدم الفرق بينهما، و بالجواز فى كليهما، و ضمير «به» راجع إلى الخبر.

(٢). تعليل لقوله: «ممنوعه» و ضمير «جوازهما» راجع إلى التخصيص و النسخ.

(٣). أى: المنع عن النسخ بخبر الواحد، و هذا الإجماع هو الفارق بين النسخ و التخصيص.

(٤). هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن قياس النسخ بالتخصيص مع الفارق، حيث ان الدواعى لضبط نواسخ القرآن كثيره بحيث تصدى لضبطها جل الأصحاب، فلذلك قل الخلاف فى تعيين موارد النسخ، فموارد النسخ ثابتة بالتواتر الموجب لعدم الخلاف، أو قلته فيها، و بهذا التواتر يصير خبر الواحد موهوناً فى إثبات النسخ، إذ لو كان لنقل بالتواتر. بخلاف التخصيص، فان دواعى ضبطه لما لم تكن كثيره، فيحصل الوثوق بصدور الخبر الذى يمكن تخصيص الكتاب به.

ص: ٦٤٦

وضوح الفرق بتوفر الدواعى إلى ضبطه، و لذا (١) قل الخلاف فى تعيين مواردّه، بخلاف التخصيص (٢).

فصل

إشارة

لا يخفى أن الخاصّ و العام المتخالفين (٣) يختلف حالهما ناسخاً

(١). أى: و لتوفر الدواعى إلى الضبط الموجب للتواتر قل الخلاف فى تعيين موارد النسخ، و ضمير «مواردّه» راجع إلى النسخ، و ضمير «ضبطه» إلى الناسخ.

(٢). و لذا كثر الخلاف فيه. فالمتحصل: أن الملازمه بين النسخ و التخصيص ممنوعه.

تعارض العام و الخاصّ

(٣). أى: المتخالفين فى الحكم، مثل «أكرم العلماء و لا- تكرم فساقهم» بعد الفراغ عن أظهره الخاصّ من العام، و كون التخصيص أشيع و أرجح من أنحاء التصرفات فى الخاصّ. توضيح ما فى المتن: أن العام و الخاصّ المتخالفين تاره يكون تاريخهما معلوماً و أخرى يكون مجهولاً. أما الأول، فله صور:

إحداها: ورود الخاصّ مقارناً للعام، كما إذا وردا من معصومين فى زمان واحد.

ثانيتها: وروده بعد العام، لكن قبل حضور وقت العمل بالعام.

ثالثتها: وروده بعد حضور زمان العمل بالعام، و هذه الصورة تتصور على وجهين: أحدهما: أن يكون العام وارداً لبيان الحكم الظاهرى، و تأسيس ضابط للشكك ليرجع إليه فى موارد الشك.

ثانيتها: أن يكون لبيان الحكم الواقعى.

ص: ٦٤٧

و مخصصاً و منسوخاً «-» فيكون الخاصّ مخصصاً تاره و ناسخاً مره، و منسوخاً أخرى، و ذلك (١) لأن الخاصّ ان كان مقارناً «-» مع العام (٢)

ففي الصورتين الأوليين، و أول وجهى الصوره الثالثه يكون الخاصّ مخصصاً لا ناسخاً، لفقدان شرط النسخ، و هو حضور وقت العمل بالمنسوخ في الصورتين الأوليين، و كون الحكم المنسوخ حكماً واقعياً في أول وجهى الصوره الثالثه إذ المفروض فيه كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهرى.

و فى الوجه الثانى من الصوره الثالثه يكون الخاصّ ناسخاً، لوروده بعد العمل بالعام، لا مخصصاً له، لأن وروده بعد العمل بالعام يكشف عن كون العموم مراداً جدياً للمولى، فلا وجه للتخصيص الذى حقيقته بيان المراد الواقعى فلو جعل مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجه، و هو ممتنع.

(١). أى: وجه اختلاف العام و الخاصّ من حيث الناسخيه و المخصصيه.

(٢). هذا إشاره إلى الصوره الأولى المذكوره بقولنا: «إحداها ورود... إلخ».

(-). لا- يخفى أن هذه الصفات ثابتة للعام و الخاصّ فى الجملة، لأن العام لا يتصف الا بالناسخيه و المنسوخيه، و لا يتصف بالمخصصيه، كما هو واضح.

و أما الخاصّ، فيتصف بجميع تلك الصفات، كما يظهر من شرح كلمات المصنف.

ثم ان الغرض من عقد هذا الفصل ليس بيان أظهرية الخاصّ من العام، لأنه موكول إلى باب تعارض الأحوال، بل لبيان أن الخاصّ فى أى مقام يكون مخصصاً أو ناسخاً.

(--). يمكن إرادته المقارنه الحقيقيه، كما إذا وردا فى آن واحد من معصومين، و العرفيه، كما إذا صدر من معصوم واحد فى مجلس واحد بحيث يعدان مقارنين.

ص: ٦٤٨

أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به (١)، فلا محيص عن كونه (٢) مخصصاً وبيانياً له.

و ان (٣) كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصصاً، لثلا (٤) يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة فيما (٥) إذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، و الا لكان الخاص أيضاً (٦)

(١). أى: بالعام. و هذا إشاره إلى الصورة الثانيه المذكوره بقولنا: «ثانيتها وروده... إلخ».

(٢). أى: كون الخاص مخصصاً للعام فى صورتى المقارنه، و ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل به، و ضمير «له» راجع إلى العام.

(٣). معطوف على «ان كان» يعنى: و ان كان الخاص وارداً بعد حضور وقت العمل بالعام كان ناسخاً لا مخصصاً. و هذا إشاره إلى الصورة الثالثه التى تعرضنا لها بقولنا: «ثالثتها وروده بعد حضور زمان العمل بالعام».

(٤). تعليل لعدم المخصصيه، يعنى: لو كان الخاص مخصصاً لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، كما تقدم توضيحه آنفاً.

(٥). هذا شرط لناسخيه الخاص، و حاصله: أن ناسخيه الخاص المتأخر عن وقت العمل بالعام مشروطه بكون العام وارداً لبيان الحكم الواقعي، إذ لو كان وارداً لبيان الحكم الظاهرى كان الخاص مخصصاً له، كصوره ورود الخاص بعد العام قبل وقت العمل به، و كصوره مقارنته للعام كما تقدم. فقوله قدس سره:

«و الا لكان» يعنى: و ان لم يكن العام لبيان الحكم الواقعي - بأن كان لبيان الحكم الظاهرى - لكان الخاص أيضاً مخصصاً له.

(٦). يعنى: كصوره ورود الخاص قبل حضور زمان العمل بالعام، و قوله:

«ان كان مقارناً» إلى قوله: «أيضاً» قد تضمن للصورتين الأوليين.

مخصصاً له «-» كما هو (١) الحال في غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات، (و ان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً له).

و ان كان (٢) العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصصاً للعام يحتمل أن يكون

(١). أى: ورود العام لبيان الحكم الظاهري، و كون الخاصّ مخصصاً له حال غالب العمومات و الخصوصات في الآيات و الروايات المأثوره عن الأئمه عليهم السلام.

(٢). معطوف على قوله: «ان كان مقارناً مع العام» على ما يقتضيه السياق «-»

(-). إذ لا- مانع من تأخير بيان الحكم الواقعي إذا كان هناك حكم ظاهري جعل لمصلحه، كسائر الأحكام الظاهريه المجعوله لمصالح، و حينئذ لا بد من الجمع بين الحكم الظاهري الثابت بالعام، و بين الحكم الواقعي المدلول عليه بالخاص بأحد الوجوه التي يجمع بها بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه، فإذا كان زيد مثلاً محكوماً ظاهراً بحكم العام، مثل «أكرم العلماء» في مده، و بعد مضى زمان خرج عن عموم وجوب إكرامهم كشف ذلك عن كون وجوب إكرامه حكماً ظاهرياً، كما يكشف عن كون وجوب الإكرام في سائر أفراد العام واقعياً.

(--). لكنه لا- يخلو عن حرازه، لأن الكلام بعد الجمع بين المعطوف و المعطوف عليه يصير هكذا: «لأن الخاصّ ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» فلفظ الخاصّ الأول مستغنى عنه بالخاص الثاني. و لا يخفى

ص: ٦٥٠

العام ناسخاً له (١)، و ان كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً، و هذا شروع في بيان تأخر العام عن الخاصّ، و هو يتصور على وجهين: أحدهما:

تأخره عن الخاصّ لكن قبل وقت العمل بالخاص، و الحكم حينئذ تخصيص العام به لا النسخ، لكونه قبل حضور وقت العمل بالخاص، و المفروض فعلا هو اعتبار كون النسخ بعد حضور وقت العمل بالمنسوخ، كما سيشير إليه المصنف (قده). و لم يذكر هذا الوجه في غالب نسخ المتن.

ثانيهما: تأخره عن الخاصّ بعد وقت العمل بالخاص، و فيه احتمالان:

الأول: أن يكون الخاصّ مخصصاً للعام. الثاني: أن يكون العام ناسخاً للخاص.

و أما احتمال ناسخيه الخاصّ للعام، فلا وجه له بعد تقدمه على العام.

(١). أى: للخاص، و قوله: «يحتمل» إشاره إلى الاحتمال الثاني، كما أن قوله: «فكما يحتمل» إشاره إلى الاحتمال الأول. أن ما وقع في بعض نسخ المتن كما في حاشيه المحقق الرشتي (قده) بين كلمه «و الروايات» و بين جملة «و ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص» من قوله: «و ان كان العام وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً له» يكون الأولى ذكره قبل هاتين العبارتين عقيب قوله: «قبل حضور وقت العمل به» حتى لا يتخلل بين الصور الثلاث المتحدّه في الحكم - و هو كون الخاصّ مخصصاً - ما يغيرها في الحكم.

و عليه، فالأولى أن يقال: «لأنه ان كان الخاصّ مقارناً مع العام أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به أو كان العام وارداً بعد الخاصّ قبل حضور وقت العمل به كان الخاصّ مخصصاً و بياناً للعام. و ان كان العام وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاص، فكما يحتمل... إلخ» فلاحظ و تأمل.

ص: ٦٥١

لكثره (١) التخصيص «-» حتى اشتهر «ما من عام الا وقد خص» مع قله النسخ في الأحكام جداً (٢)، و بذلك (٣) يصير ظهور الخاص في الدوام

(١). هذا وجه ترجيح مخصصه الخاص على ناسخيه العام له، و حاصله: أظهره التخصيص - لكثرتة و شيوعه - من النسخ لقلته.
(٢). و هذه القله توجب مرجوحته و وهنه.

(٣). يعنى: بكثرة التخصيص و قله النسخ مع ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص يصير ظهور الخاص في الدوام - و لو كان هذا الظهور إطلاقاً أى ناشئاً عن مقدمات الحكمة - أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادى، و لو كان هذا الظهور وضعياً، فيقدم الخاص على العام مخصصاً له، فالعلماء في قوله:

«أكرم العلماء» مثلاً- ظاهر بحسب الوضع في كل فرد من أفراد العلماء سواء كان عادلاً أم فاسقاً، و قوله: «لا تكرم فساق العلماء» ظاهر بالإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمة في الدوام و الاستمرار، فلو قدم العام على الخاص كان مقتضى تقديمه عليه عدم استمرار حرمة إكرام فساقهم، و لو انعكس و قدم الخاص على العام، فمقتضاه انحفاظ ظهور الخاص في الاستمرار، و عدم بقاء العام على عمومه و خروج بعض أفرادة عن حيزه، فيدور الأمر بين أحد هذين الأمرين، و حيث ان ظهور الخاص في الاستمرار و ان كان بالإطلاق معتضد بشيوع التخصيص،

(-). ربما ينافى هذا ما اختاره في بحث التعادل و الترجيح، حيث قال: ان غلبه التخصيص انما توجب أقوائه ظهور الكلام في الاستمرار و الدوام من ظهور العام في العموم إذا كانت مرتكزه في أذهان أهل المحاوره بمثابه تعد من القرائن المكتنفه بالكلام، و الا فهى و ان كانت مفيده للظن بالتخصيص الا أنها غير موجه لها.

ص: ٦٥٢

و لو كان بالإطلاق أقوى من ظهور العام و لو كان بالوضع كما لا يخفى.

هذا (كله) فيما علم تاريخهما (١). و أما (أما) لو جهل (٢) و تردد بين أن يكون الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ و قبل حضوره «-» فيصير أقوى من ظهور العام في عمومه الأفرادى و لو كان بالوضع، فيقدم على ظهور العام، لوضوح تقدم الأقوى ظهوراً على الأضعف.

(١). أى: تاريخ الخاصّ و العام.

(٢). يعنى: و أما لو جهل تاريخهما، أو تاريخ أحدهما، و تردد الخاصّ بين وروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ حتى يكون ناسخاً له، و بين وروده قبل حضور وقته حتى يكون مخصصاً له، و لم يكن مزيه لأحد الاحتمالين على الآخر، فيحكم بإجمالهما، و يرجع إلى الأصول العمليه، لا إلى النسخ، و لا إلى التخصيص، كما هو الشأن في جميع موارد إجمال الدليل.

(-). لا- يخفى أن دوران الخاصّ بين النسخيه و المخصصيه مختص بصوره خاصه، و هى ورود الخاصّ بعد العام مع الجهل بكونه بعد العمل بالعامّ حتى يكون ناسخاً، أو قبله حتى يكون مخصصاً، فمفروض المتن هو الجهل بحضور وقت العمل و لو مع العلم بتقدم أحدهما على الآخر، ففي فرض المتن إذا علم بتأخر الخاصّ عن العام، لكن لا يعلم أنه قبل حضور وقت العمل بالعامّ حتى يكون مخصصاً، أو بعده حتى يكون ناسخاً، فمن المعلوم أن الوظيفه حينئذ هى العمل بالخاص سواء كان ناسخاً أم مخصصاً، لا- الرجوع إلى الأصول العمليه، فالفرض الذى يرجع فيه إلى الأصول العمليه هو دوران الخاصّ بين كونه مخصصاً و ناسخاً و منسوخاً، كما إذا ظفرنا بعام و خاص، و لم يظهر تقدم أحدهما على الآخر، و لا ورود أحدهما قبل حضور وقت العمل أو بعده، بحيث يدور أمر

ص: ٦٥٣

فالوجه هو الرجوع إلى الأصول العمليه (١). و كثره (٢) التخصيص و ندره

(١). فيرجع في مثال «أكرم الشعراء و لا تكرم فساقهم» إلى أصل البراءة عن حرمة إكرام الشاعر الفاسق.

(٢). إشارة إلى توهم، و هو: أن هذه الصورة و هي صورة الجهل بالتاريخ يمكن أن تكون كالصوره المتقدمه - و هي تأخر العام عن العمل بالخاص - التي الخاص بين كونه مخصصاً أن كان وروده بعد العام قبل وقت العمل به، و ناسخاً أن كان وروده بعد العمل به، و منسوخاً أن كان وروده و العمل به قبل ورود العام، فحينئذ لا بأس بالرجوع إلى الأصول العمليه، لعدم العلم بكون الوظيفة العمل بالخاص بعد دورانها بين أمور ثلاثه، و هي المخصصيه و الناسخيه و المنسوخيه.

نعم يمكن توجيه ما أفاده المصنف من الرجوع إلى الأصول العمليه في دوران الأمر بين مخصصيه الخاص و ناسخيته بما قيل: من أن مورد الرجوع إلى الأصل العملي هو ما بين زمان العام و زمان الخاص لو كان مورداً للابتلاء المكلف، لا الأزمنه المتأخره عن زمان ورود الخاص، إذ لا شك في ثبوت حكم الخاص لافراده في تلك الأزمنه سواء كان ناسخاً أم مخصصاً.

لكن فيه أولاً: أنه خلاف الظاهر، إذ الظاهر أنه في مقام بيان الوظيفة الفعلية في هذا الزمان الذي يشك في ناسخيه الخاص و مخصصيته فيه، فالحمل على ما بين زمانيهما محتاج إلى الدليل.

و ثانياً: أنه نادر جداً، لغلبه عدم الابتلاء بذلك، فالحمل على النادر لا عبره به، لاستلزامه إهمال الحكم الفعلي، و بيان غيره الذي لا يعلم كونه مورداً للابتلاء.

ص: ٦٥٤

النسخ هاهنا (١) و ان كانا يوجبان الظن بالتخصيص أيضا (٢)، و أنه (٣) واجد لشرطه (٤) إلحاقاً له (٥) بالغالب، الا أنه (٦) حكم المصنف فيها بالتخصيص، لشيوعه، و ندره النسخ، إذ الشيوع المزبور موجود هنا أيضا، فليكن مرجحاً للتخصيص على النسخ، و الرجوع إلى الأصول العملية، فلا- فرق في الحكم بالتخصيص بين الجهل بالتاريخ و بين العلم بتأخر زمان العام عن العمل بالخاص.

(١). أى: الجهل بالتاريخ و دوران الخاص بين المخصصيه و الناسخيه.

(٢). يعنى: كصوره تأخر العام عن العمل بالخاص.

(٣). معطوف على «التخصيص» و الضمير راجع إلى التخصيص، يعنى:

و ان كانت كثره التخصيص و ندره النسخ موجبتين للظن بالتخصيص، و الظن بأن التخصيص واجد لشرطه، الا أنه لا دليل... إلخ.

(٤). أى: شرط التخصيص، و هو ورود الخاص بعد العام قبل حضور وقت العمل بالعام، أو وروده قبل العام سواء كان قبل حضور وقت العمل به أو بعده.

(٥). أى: للخاص مع الجهل بالتاريخ، فانه يلحق بالغالب و هو التخصيص.

(٦). الضمير للشأن، و قوله: «الا أنه» إشارة إلى دفع التوهم المزبور، و حاصله: أن غلبه التخصيص و قله النسخ و ان أوجبتا الظن بالتخصيص حتى فى الخاص المجهول التاريخ، لكنه لا- دليل على اعتباره فى ترجيح التخصيص على النسخ ما لم يوجب الأظهرية، كصوره تأخر العام عن العمل بالخاص، حيث انه قد انعقد للخاص ظهور فى استمرار الحكم و لو بالإطلاق، و هذه الغلبة توجب أقوائيه هذا الظهور، و من المعلوم تقدم الأقوى ظهوراً على غيره. و هذا بخلاف الجهل بالتاريخ، إذ لم يتحقق فيه ظهور للخاص فى الاستمرار. فمجرد الظن

ص: ٦٥٥

لا- دليل على اعتباره (١)، و انما يوجبان الحمل عليه (٢) فيما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصيروره (٣) الخاصّ بذلك (٤) فى الدوام أظهر من العام (٥)، كما أشير إليه (٦)، فتدبر جيداً. الحاصل من الغلبه بمخصصيه الخاصّ لا يجدى فى إثبات التخصيص به.

و بالجملة: فقياس الخاصّ المجهول التاريخ بالخاص المعلوم تقدمه صدوراً و عملاً على العام فى غير محله، إذ فى الثانى ينعقد الظهور للخاص فى الاستمرار، و يقوى هذا الظهور بالظن الحاصل من شيوع التخصيص و ندره النسخ. بخلاف الخاصّ المجهول التاريخ، إذ لا ينعقد له ظهور حتى يتقوى بالظن المزبور، و قد عرفت أن مجرد الظن بالتخصيص ما لم يوجب الأظهرية لا عبره به.

(١). أى: اعتبار الظن الحاصل من كثره التخصيص و ندره النسخ فى ترجيح التخصيص عليه.

(٢). أى: على التخصيص فى صورته ورود العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، و قوله: «و انما يوجبان» إشاره إلى ما هو الفارق بين صورتى الجهل بالتاريخ، و بين العلم بتأخر العام عن العمل بالخاص، و قد عرفت بيان الفارق بقولنا: «و هذا بخلاف الجهل بالتاريخ».

(٣). تعليل لقوله: «يوجبان الحمل عليه».

(٤). أى: بالظن الحاصل من كثره التخصيص، و الباء فى قوله: «بذلك» للسببيه.

(٥). فترجيح التخصيص حينئذ مستند إلى أقوائه الدلاله، نعم هذه الأقوائيه نشأت عن الظن الحاصل من شيوع التخصيص.

(٦). حيث قال قبل أسطر: «و ان كان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً».

ص: ٦٥٦

ثم ان تعين (تعيين) الخاص (١) (Z) للتخصيص إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور وقت العمل به (٢) انما يكون مبنياً على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، و الا (٣) فلا يتعين له، بل يدور (٤) بين كونه مخصصاً و ناسخاً في الأول (٥)،

(١). غرضه: أن ما تقدم - من تعين الخاص للتخصيص فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، أو ورد العام قبل حضور زمان العمل بالخاص - مبنى على اشتراط النسخ بحضور زمان العمل بالحكم المنسوخ، إذ لو لم يشترط به - كما سيشير إليه المصنف - لم يتعين الخاص في الصورتين المذكورتين للتخصيص، بل يدور بينه و بين النسخ.

(٢). أى: بالخاص.

(٣). أى: و ان لم يكن النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالمنسوخ، فلا- يتعين الخاص للتخصيص، بل يدور أمره بين المخصصيه و الناسخيه فيما إذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، فالخاص حينئذ اما مخصص للعام، و اما ناسخ له، لكن المشهور اشتراط النسخ بحضور وقت العمل.

(٤). أى: يدور الخاص بين المخصصيه و الناسخيه، و ضمير «له» راجع إلى التخصيص.

(٥). و هو ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام. -

(Z). لا- يخفى أن كونه مخصصاً بمعنى كونه مبنياً بمقدار المرام عن العام، و ناسخاً بمعنى كون حكم العام غير ثابت في نفس الأمر في مورد الخاص مع كونه مراداً و مقصوداً بالإفهام في مورد بالعام، كسائر الافراد، و الا فلا تفاوت بينهما أصلاً كما هو واضح لا يكاد يخفى.

ص: ٦٥٧

و مخصصاً و منسوخاً في الثاني (١)، الا أن الأظهر كونه (٢) مخصصاً (مع ذلك) و لو كان ظهور العام في عموم الافراد أقوى من ظهور الخاص في الخصوص، لما أشير إليه من تعارف التخصيص و شيوعه، و ندره النسخ جداً في الأحكام «-» .

و لا بأس بصرف (عنان) الكلام إلى ما هو نخبه القول في

(١). و هو ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، فان الخاص حينئذ اما مخصص للعام، و اما منسوخ به، لورود العام بعده و ان كان قبل العمل بالخاص.

(٢). أى: الخاص مخصصاً في الصورتين، و هما وروده قبل حضور وقت العمل بالعام، و ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص، لما مر آنفاً من شيوع التخصيص و ندره النسخ، و هذا الشروع يوجب أقوائه ظهور الخاص في الدوام من ظهور العام في العموم، فيبنى على المخصصيه لا الناسخيه.

(-). و تظهر الثمره بين التخصيص و النسخ - كما قيل - في موارد:

منها: ما إذا ورد مخصصان مستوعبان للعام، فعلى التخصيص يقع التعارض بينهما، لاستهجان استيعاب التخصيص، بخلاف النسخ.

و منها: أنه بناء على استهجان تخصيص الأكثر إذا ورد خاص مشتمل على حكم أكثر الافراد، فانه على النسخ لا ضير فيه، بخلاف التخصيص.

و منها: ما يمكن أن يكون من موارد ظهور الثمره، و هو ما إذا كان الخاص ظنياً و العام قطعياً، و قلنا بعدم جواز نسخ القطعي بالظني، فانه يحمل على التخصيص.

ص: ٦٥٨

، فاعلم: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت إثباتاً (٢)، الا أنه في الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً (٣)، و انما اقتضت الحكمه إظهار دوام الحكم و استمراره (٤)

النسخ

(١). الغرض الداعى إلى تعرضه لمعنى النسخ هو التنبيه على خطأ ما اشتهر بينهم من اشتراط النسخ بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ. و توضيح ما أفاده المصنف: أن النسخ و ان كان رفعاً للاستمرار الذى اقتضاه إطلاق دليل الحكم فى مقام الإثبات، لكنه فى الحقيقة دفع الحكم ثبوتاً، لعدم المقتضى لاستمراره، إذ مع وجود المقتضى له لم يكن وجه لرفعه، فالناسخ كاشف عن عدم المقتضى لبقاء الحكم و دوامه.

(٢). قيد للرفع، يعنى: أن النسخ و ان كان رفع الحكم الواقعى الأولى أو الثانوى فى مقام الإثبات، لكنه فى الحقيقة دفع له، لكشفه عن عدم المقتضى لثبوتة.

(٣). لما تقدم من كونه فى الحقيقة كاشفاً عن عدم المقتضى واقعاً لاستمراره، فالنسخ دافع للحكم لا رافع له. و ضمير «أنه» راجع إلى النسخ.

(٤). إشاره إلى توهم، و هو: أنه مع عدم المقتضى لتعلق الإراده الجديه باستمرار الحكم أو بأصل إنشائه، فما فائده أمر النبى أو الولى صلوات الله عليهما بإظهار الدوام لو كان النسخ بعد حضور وقت العمل، أو إظهار أصل إنشائه لو كان النسخ قبل حضور وقت العمل. و أشار إلى دفع التوهم المزبور بأن المقتضى لإظهار إنشاء الحكم أو دوامه موجود، فيكون أمر النبى أو الولى صلوات الله عليهما بإظهار أصل إنشاء الحكم، أو دوامه مع الحكمه و الفائده المقتضيه له.

أو أصل إنشائه وإقراره (١)، مع أنه بحسب الواقع ليس له قرار، أو ليس له دوام واستمرار، وذلك (٢) لأن النبي صلى الله عليه وآله الصادر للشرع ربما يلهم أو يوحى إليه أن يظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعه على حقيقته الحال، وأنه (٣) ينسخ في الاستقبال، أو مع عدم اطلاعه على ذلك (٤)، لعدم (٥) إحاطته (٦)

(١). معطوف على «إنشائه» ومفسر له، وضمير «أنه» للشأن، والضميران المجروران في قوله: «له قرار أو ليس له دوام» راجعان إلى الحكم.

(٢). هذا تقريب كون النسخ دفعاً ثبوتاً ورفعاً إثباتاً، وأن دليل النسخ شارح لدليل تشريع الحكم الظاهر في كون مدلوله مراداً بالإرادة الجديده ومبين له، بأنه مراد بالإرادة الاستعماليه لمصلحه اقتضت ذلك، فربما يلهم النبي صلى الله عليه وآله أو يوحى إليه أن يظهر أصل تشريع الحكم أو استمراره مع اطلاعه على أنه ينسخ في المستقبل أو عدم اطلاعه على ذلك، لعدم إحاطته بتمام ما جرى في علمه تعالى، لكونه صلى الله عليه وآله وسلم ممكن الوجود المستحيل أن يحيط بواجب الوجود، ومن المعلوم: أن علمه تعالى عين ذاته، فيمتنع إحاطته صلى الله عليه وآله عليه وآله بعلمه تعالى أيضاً، فبرهان امتناع إحاطته صلى الله عليه وآله بآله بذات الباري تعالى برهان على امتناع إحاطته بعلمه أيضاً.

(٣). معطوف على «حقيقته» ومفسر له، وضمير «أنه» راجع إلى الحكم.

(٤). أى: حقيقته الحال، وهى نسخه بعد ذلك.

(٥). تعليل لعدم اطلاعه، وقد عرفت توضيحه.

(٦). أى: إحاطته النبي صلى الله عليه وآله و آله. فنتيجة ما أفاده المصنف: أن النسخ ليس مشروطاً بحضور وقت العمل، بل يصح مطلقاً ولو كان قبله.

ص: ٦٦٠

بتمام ما جرى في علمه تبارك و تعالى، و من هذا القبيل (١) لعله (٢) يكون أمر إبراهيم بذبح إسماعيل.

و حيث عرفت (٣) أن النسخ بحسب الحقيقه يكون دفعاً و ان كان بحسب الظاهر رفعاً، فلا بأس به مطلقاً و لو كان (٤) قبل حضور وقت العمل، لعدم (٥) لزوم البداء المحال في حقه تبارك و تعالى بالمعنى

(١). أى: إنشاء أصل الحكم مع عدم كونه مراداً جدياً و ان كان بحسب ظاهر الدليل مراداً كذلك.

(٢). إشاره إلى أنه يمكن أن لا يكون من هذا القبيل، لاحتمال كون الأمر متعلقاً بمقدمات الذبح لا نفسه، كما يشهد به قوله تعالى: (قد صدقت الرؤيا) فيكون الأمر بالمقدمات جدياً.

(٣). حيث قال: «فاعلم أن النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت... إلخ».

(٤). بيان للإطلاق. و ضمير «به» راجع إلى النسخ.

(٥). تعليل لقوله: «فلا بأس». و لزوم البداء إشاره إلى أحد الوجوه التي استدلت بها على عدم جواز النسخ، و حاصله: أنه يلزم منه البداء المحال في حقه تبارك و تعالى. توضيحه: أنه يستحيل تعلق الإراده الجديه بفعل أولاً، و تعلقها بتركه ثانياً مع عدم تغير الفعل أصلاً، لا ذاتاً، و لا جهه أى الجبهه التي لها دخل في المصلحه كالسفر و الحضر و الفقر و الغنى و حضور الإمام و غيبته، مثلاً إذا كانت صلاه الجمعه في عصر الحضور واجبه مطلقاً، بحيث لا يكون لحضوره (عليه السلام) دخل في المصلحه الداعيه إلى إيجابها تعلق الإراده بها، فلا يمكن تعلق النهى بها حينئذ، لاستلزامه تغير الإراده مع عدم تغير في الفعل بما يوجب تغيرها، و لذا أنكر بعض النسخ في الشرعيات.

ص: ٦٦١

المستلزم لتغير إرادته تعالى مع اتحاد (١) الفعل ذاتاً (٢) و جهه (٣)، و لا (٤) «-» لزوم (و الا لزوم) امتناع النسخ، أو الحكم (٥) المنسوخ، فان (٦) الفعل

و بالجمله: فالبداء المحال هو تعلق الإراده الجديده بفعل ما فيه مصلحه ملزمه لتعلق الوجوب به، ثم تعلق الإراده الجديده أيضا بتركه مع وحده الفعل ذاتاً و جهه، و عدم تغير فيه بما يوجب تغير الإراده.

(١). قيد لتغير إرادته، يعنى: أن التغير المستحيل منوط باتحاد الفعل ذاتاً و جهه، و أما مع تغير الفعل كذلك، فلا يكون بتغير الإراده مستحيلا.

(٢). فيما إذا كانت المصلحه الداعيه إلى التشريع فى ذات الشئ ء، كتعلم الأحكام فانه يمكن أن يكون وجوبه ذاتياً، فتأمل.

(٣). فيما إذا كانت المصلحه ناشئه من الجهات الطارئه عليه.

(٤). معطوف على «عدم لزوم البداء». و هذا هو الموجود فى النسخه المطبوعه فى عصر المصنف، و لكن فى غيرها «و الا لزوم» بدل «و لا لزوم». و الأول أنسب. و هو إشاره إلى وجه آخر من الوجوه التى احتج بها على امتناع النسخ.

و حاصله: لزوم امتناع النسخ، لامتناع النهى عن الفعل المشتمل على مصلحه موجبه للأمر. أو امتناع الحكم المنسوخ ان لم يكن فى الفعل مصلحه مقتضيه للأمر به. و قد ظهر مما تقدم - من عدم تعلق الإراده الجديده بالحكم المنسوخ - دفع هذا الوجه أيضا.

(٥). معطوف على «النسخ» يعنى: و لا لزوم امتناع الحكم المنسوخ.

(٦). هذا تقريب قوله: «لزوم امتناع النسخ أو امتناع الحكم المنسوخ».

(-). الأولى أن يقال: «و عدم لزوم» لتكون العبارة هكذا «لعدم لزوم البداء المحال... و عدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ».

ص: ٦٦٢

ان كان مشتملا على مصلحه موجبہ للأمر به امتنع النهى عنه (١)، و الا (٢) امتنع الأمر به، و ذلك (٣) لأن الفعل أو دوامه لم يكن متعلقاً لإرادته، فلا يستلزم نسخ أمره بالنهى تغيير (٤) إرادته، و لم يكن (٥) الأمر بالفعل من جهة كونه مشتملا على مصلحه (٦)، و انما كان إنشاء الأمر به (٧) أو

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الفعل.

(٢). يعنى: و ان لم يكن الفعل مشتملا على مصلحه موجبہ للأمر به امتنع الأمر به، لعدم المصلحه الداعيه إلى الأمر، و خلوه عن الملاك.

(٣). تعليل لعدم لزوم البداء المستحيل، و عدم لزوم امتناع النسخ أو الحكم المنسوخ، و حاصله: أنه مع عدم تعلق الإراده الجديہ لا يلزم شىء من المحاذير كما مر بيانه.

(٤). مفعول «يستلزم» و «نسخ» فاعله، و قد عرفت وجه عدم تغيير الإراده و هو عدم الإراده الجديہ، فقوله: «فلا يستلزم» ناظر إلى إشكال البداء أعنى تغيير الإراده.

(٥). معطوف على قوله: «لم يكن متعلقاً لإرادته» يعنى: أن الفعل لم يكن متعلقاً لإرادته، و لم يكن الأمر به من جهة كونه مشتملا على مصلحه. و الجملة المعطوفه كالعله للمعطوف عليها، فكأنه قال: ان عدم تعلق الإراده الجديہ بالفعل أو دوامه انما هو لأجل عدم المصلحه، إذ مع وجودها لا بد من تحقق الإراده.

(٦). حتى تكون إرادته الفعل جديہ.

(٧). أى: الفعل، هذا فى أصل إنشاء الحكم.

ص: ٦٦٣

إظهار دوامه (١) عن حكمه و مصلحه (٢).

و أما البداء فى التكوينيات

بغير ذاك المعنى (٣)، فهو (٤) «-» مما دل (تدل) عليه الروايات المتواترات كما لا يخفى، و مجمله (٥): أن الله تبارك و تعالى إذا تعلق مشيئته تعالى بإظهار ثبوت ما يمحوه، لحكمه (٦)

(١). أى: الفعل، و هذا فى إظهار دوام الفعل.

(٢). يعنى: عن مصلحه فى نفس إنشاء الحكم أو إظهار دوامه، لا عن مصلحه فى نفس الفعل.

و المتحصل: أن النسخ فى التشريعات عبارته عن دفع الحكم ثبوتاً و رفعه إثباتاً، و عدم توقفه على حضور وقت العمل، و عدم لزوم تغيير إرادته و لا امتناع نسخ و لا منسوخ منه.

البداء

(٣). أى: المعنى المستحيل فى حقه تبارك و تعالى المستلزم لتغيير إرادته.

(٤). أى: البداء فى التكوينيات.

(٥). يعنى: و مجمل معنى البداء فى التكوينيات هو إظهار ثبوت شىء لمصلحه مع عدم ثبوته واقعاً، و عدم تعلق إرادته جديده بثبوته. و النبى أو الولى المأمور بإظهاره قد يكون عالماً بحقيقه الحال، و أنه لا ثبوت له واقعاً، و قد لا يكون عالماً بها، لعدم اتصاله إلاّ بلوح المحو و الإثبات كما تقدم.

(٦). قيد لقوله: «إظهار» كما صرح بذلك بقوله: «داعيه إلى إظهاره».

(-). لم يبين المعنى الآخر للبداء حتى يصح إرجاع الضمير إليه، و جعله مدلول الروايات المتواترات.

ص: ٦٦٤

داعيه إلى إظهاره ألهم (١) أو أوحى إلى نبيه أو وليه أن يخبر به (٢)، مع علمه (٣) بأنه يمحوه، أو مع عدم علمه (٤) به، لما (٥) أشير إليه من عدم الإحاطه بتمام ما جرى فى علمه، و انما يخبر به (٦)، لأنه (٧) حال الوحي

(١). جواب «إذا».

(٢). هذا الضمير و ضمير «إظهاره» راجعان إلى «ثبوت ما يمحوه».

(٣). أى: مع علم النبى أو الولى بأنه تعالى يمحو ما أخبر بثبوتيه، فضمير «بأنه» راجع إليه سبحانه و تعالى، و ضمير «يمحوه» راجع إلى «ما أخبر بثبوتيه».

(٤). أى: علم النبى أو الولى بمحوه، و غرضه: أنه لا- يعتبر فى المخبر من النبى أو الوصى علمه بالمحو، إذ اللانزم فى الوحي و الإلهام الاتصال بلوح المحو و الإثبات، و قد يكون ما فيه مطابقاً لما فى اللوح المحفوظ، و قد يكون مخالفاً له، و الأول قابل للتغير دون الثانى.

(٥). تعليل لقوله: «مع عدم علمه بأنه يمحوه» فان هذا التعليل قد ذكر فى نسخ الأحكام.

(٦). أى: بثبوتيه مع علمه بأنه يمحوه أو عدم علمه به.

(٧). تعليل لقوله: «و انما يخبر به» يعنى: أن اخباره بثبوتيه انما هو لأجل اطلاعه على ثبوتيه، لاتصال نفسه المقدسه بلوح المحو و الإثبات، و عدم اطلاعه على كون ثبوتيه معلقاً على أمر غير واقع، أو معلقاً على عدم الموانع، كأخبار النبى أو الولى بموت زيد بعد مده معينه، أو موت شخص فى وقت خاص، كموت العروس بالعقرب ان لم يتصدق عنها، و الا فلا يقع الموت، فان الاخبار بثبوت مثل هذه الأمور التكوينية المعلقه على أمر غير واقع، أو على عدم الموانع

ص: ٦٦٥

أو الإلهام لارتقاء نفسه الزكية، و اتصالها بعالم لوح المحو و الإثبات اطلع على ثبوته، و لم يطلع على كونه معلقاً على أمر غير واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارك و تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت» الآية.

نعم (١) من شملته العناية الإلهية، و اتصلت نفسه الزكية بعالم اللوح المحفوظ الذى هو من أعظم العوالم الربوبية و هو أم الكتاب يكشف «-» (ينكشف) عنده الواقعات على ما هي عليها، كما ربما «--» كعدم الصدقه مما لا ضير فيه، لعدم لزوم محذور منه، إذ ليس فيه إرادته جديده حتى يلزم تغير الإراده، أو غيره من المحاذير.

(١). استدراك على ما ذكره من عدم اطلاع النبي أو الولي على كون ثبوت ما أخبر به معلقاً على أمر غير واقع، و حاصله: أن بعض خالصي عبادته بسبب اتصاله باللوح المحفوظ المعبر عنه بأم الكتاب ينكشف عنده الواقعات بجملتها

(-). جزاء «من» و حينئذ لا بد من اقتران «كان» بالواو ليكون معطوفاً على «يكشف». و فى بعض النسخ «ينكشف» بدل «يكشف»، و «و كان» مع الواو. و الظاهر أنه هو الصواب، كما أنه ان كانت العبارة هكذا: «و هو أم الكتاب الذى ينكشف عنده الواقعات... كان عارفاً» كانت صواباً أيضاً، فتدبر.

(--). كلمه «ربما» تشعر بحصول تلك الحاله و هى الاتصال باللوح المحفوظ فى بعض الأوقات. و فيه بحث، لما قيل: «من أنه صلى الله عليه و آله و سلم فى قوس الصعود متصل بعالم العقل الكلى، و مقامه مقام العقل الأول، و هو فوق عالم النفس الكليه، و عالم اللوح المحفوظ». و تمام الكلام فى محله.

ص: ٦٦٦

يتفق لخاتم الأنبياء، و لبعض (١) الأوصياء كان عارفاً بالكائنات كما كانت و تكون (٢).

نعم (٣) مع ذلك ربما يوحى إليه حكم من الأحكام تاره يكون ظاهراً فى الاستمرار و الدوام، مع أنه فى الواقع له غايه و أمد على ما هى عليها، فيطلع على المشروط و شرطه، و المقيد و قيده، و يكون عارفاً بالكائنات من ماضيها و حالها و مستقبلها.

(١). المراد به الأئمة الاثنا عشر عليهم صلوات الله الملك الأكبر.

(٢). فى الحال و المستقبل، و قوله: «كانت» أى: كما كانت الكائنات الماضيه.

(٣). يعنى: نعم مع علمه بالواقعات - على ما هى عليه - لا مانع من أن يوحى إليه حكم يكون ظاهراً فى الاستمرار مع كونه موقتاً واقعاً يعين أمده بخطاب آخر، فالغرض من قوله: «نعم مع ذلك» أنه مع العلم بالواقعات يمكن أن يكون مصلحه فى وحي حكم يكون بحسب الدليل ظاهراً فى الاستمرار مع كونه موقتاً بوقت يعينه بعد ذلك بخطاب آخر، كما أنه قد تكون المصلحه فى أن يوحى إليه بحكم يكون ظاهراً فى الجدم مع عدم كونه كذلك، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار.

كما أنه قد تكون المصلحه فى الأمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب أو غيره من الأمور التكوينية مع عدم وقوعه فى الخارج، ثم يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، و بيدى ما خفى ثانياً، و يسمى إظهار ما خفى بداء.

و لا- ضير فى ذلك أصلاً، من غير فرق فى ذلك بين تعلق إظهار ما خفى بالتشريع و التكوين، فالبداء مطلقاً سواء كان فى التشريعات أم التكوينية هو إظهار ما خفى.

ص: ٦٦٧

يعينها بخطاب آخر، و أخرى (١) بما يكون ظاهراً في الجسد، مع أنه لا يكون واقعاً بجسد، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه (٢) يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بوقوع عذاب (٣) أو غيره (٤) مما لا يقع، لأجل (٥) حكمه في هذا الاخبار (٦) أو ذاك الإظهار (٧)، فبدا له تعالى (فبداؤه تعالى) بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم إظهاره أولاً، و يبدي ما خفى ثانياً (٨)، و انما نسب إليه تعالى البدء مع أنه في الحقيقة الإبداء، لكمال شباهه إبداءه تعالى كذلك (٩) بالبداء في غيره. و فيما ذكرنا كفايه فيما

(١). يعنى: و أخرى يوحى بحكم يكون ظاهراً في الجسد مع عدم كونه واقعاً كذلك.

(٢). يعنى: كما أن النبي أو الولي يؤمر وحيّاً أو إلهاماً بالأخبار بأمر تكويني.

(٣). كالأخبار بوقوع العذاب على قوم يونس لمصلحه كانت في الاخبار به.

(٤). من هلاك شخص - كالعروس - بسبب خاص كالأفعى (١) مع عدم وقوعه في الخارج لوجود الصدقه. و الحاصل: أن البداء في التشريعات و التكوينيات بمعنى واحد و هو إظهار ما خفى أولاً، و البداء بهذا المعنى لا إشكال فيه أصلاً.

(٥). متعلق بقوله: «يؤمر» و تعليل له.

(٦). أى: الاخبار بوقوع العذاب أو غيره.

(٧). أى: إظهار استمرار الحكم، أو أصل إنشائه.

(٨). يعنى: ما خفى أولاً من عدم استمرار الحكم أو عدم الإراده الجديه في التشريعات، أو عدم وقوع ما أخبر بشوته أولاً، و قوله: «ثانياً» قيد لقوله: «و يبدي».

(٩). أى: إظهار ما أخفاه أولاً لمصلحه اقتضت إخفاءه، و إبراز خلافه.

ص: ٦٦٨

هو المهم (١) في باب النسخ، و لا داعى بذكر تمام ما ذكره في ذاك الباب، كما لا يخفى على أولى الألباب . «-»

و وجه شباهه بدائه تعالى ببداء غيره هو: كون البداء إظهاراً لخلاف الإظهار الأول، حيث ان الجاهل المركب يظهر شيئاً يعتقد بكونه ذا مصلحة، و بعد انكشاف خلافه و عدم المصلحة فيه يظهر خلافه، فكما تكون المصلحة مخفيه عليه، و تظهر له بعد ذلك، فكذلك المصلحة التى أخفاها الله تعالى على العبد ثم أظهرها له، لكن الإخفاء منه تعالى يكون للمصلحة، و من غيره تعالى للجهل.

(١). و هو: عدم كون النسخ مشروطاً بحضور وقت العمل بالحكم المنسوخ.

(-). لا بأس بالتعرض إجمالاً لمعنى البداء، فنقول: البداء - بالفتح و المد - مصدر للفعل الثلاثى المجرد: «بدا، يبدو» و لهذا الفعل مصادر أخرى و هى «بداء، بداوه، بدواً» و معناه الظهور و البيان، فمعنى «بدا لزيد الشىء الفلانى» ظهر له و بان بعد أن كان مخفياً و مستوراً عنه، و منه قوله تعالى: (و بدا لهم سيئات ما كسبوا) أى: ظهر لهم فى الآخرة جزاء أعمالهم فى الدنيا بعد أن كان مستوراً عليهم، و غير ذلك من موارد استعمال البداء فى الظهور، و منه قولهم: «بدا للفقير رأى جديد» أى ظهر له رأى كان مجهولاً له قبل ذلك.

و الحاصل: أن معنى البداء لغه هو الظهور بعد الخفاء، و الجهل بالمصالح و المفسد الموجوده فى الفعل و الترك. و البداء بهذا المعنى الموجود فى الإنسان يستحيل فى ذاته المقدسه، لأنه يستلزم حدوث علمه تعالى بشىء بعد جهله به، و هو ممتنع، إذ لا يعزب عن علمه شىء فى السماوات و الأرض، و من هنا قيل:

ان صفحه الأعيان بالنسبه إلى الله تعالى كصفحه الأذهان بالنسبه إلى النفس الناطقه، فكما تكون النفس الناطقه عالمه بجميع الصور الذهنيه، لأنها مخلوقه

ص: ٦٦٩

..... لها، فكذلك صفحه الأعيان بالنسبه إليه سبحانه و تعالى، لكونها مخلوقه له عز و جل.

فالبداء بالمعنى اللائق بالمقام الربوبى هو إظهار ما أخفاه أولاً على العباد من استمرار، أو مخصص، أو مقيد، أو شرط، كما إذا أمر النبى أو الولى بحكم عام أو مطلق، و بعد مضى زمان يبين مخصصه أو مقيده، أو أمرهما بالأخبار بوقوع شىء كعذاب أمه مع عدم بيان أن وقوعه منوط بعدم تحقق أمر كالتوبه أو الصدقه أو غيرهما، فالبداء من الله تعالى بمعنى الإظهار للعباد، لا بمعنى الظهور له تعالى، لما عرفت من أنه مستلزم للجهل تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فاللام فى قولنا: «بدا لله كذا» بمعنى «من» يعنى ظهر منه تعالى لعباده كذا.

و البداء بهذا المعنى لا- يرد عليه شىء من الإشكالات، كلزوم تغيير إرادته تعالى، و استلزامه الجهل، و غير ذلك مما ذكر فى نسخ الأحكام الذى هو بقاء تشريعى، كما أن البداء فى التكوينية نسخ تكوينى، كما عن بعض الحكماء المتألهين قدس سره.

قال شيخ الطائفة المفيد (قده): «قول الإماميه فى البداء طريقه السمع دون العقل، و قد جاءت الاخبار به عن أئمة الهدى عليهم السلام، و الأصل فى البداء هو الظهور، قال الله تعالى: و بدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون، أى ظهر لهم... إلى أن قال: فمعنى قول الإماميه بدا لله فى كذا أى ظهر منه فى الأمر الفلانى للناس كذا، و ليس المراد منه تعقب الرأى، و وضوح أمر كان قد خفى عنه، و جميع أفعال الله تعالى الظاهره فى خلقه بعد أن لم تكن، فهى

..... معلومه فيما لم يزل. و انما يوصف منها بالبداء ما لم يكن فى الاحتساب ظهوره و لا فى غالب الظن وقوعه، و أما ما علم كونه و غلب فى الظن حصوله، فلا يستعمل فيه لفظ البداء».

و قال شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسى (قده): «البداء فى اللغه هو الظهور، و لذلك يقال: بدا سور المدينه أى ظهر، و بدا لنا وجه الأمر أى ظهر، و بدا لهم سيئات ما عملوا، و قد يستعمل ذلك فى العلم بالشىء بعد أن لم يكن حاصلًا، و كذلك فى الظن. و أما إذا أضيفت هذه اللفظه إلى الله تعالى فمنه ما يجوز إطلاقه عليه، و منه ما لا يجوز، فأما ما يجوز من ذلك، فهو ما أفاد النسخ بعينه و يكون إطلاق ذلك عليه بضرب من التوسع. و على هذا الوجه يحمل ما ورد عن الصادقين عليهما السلام من الاخبار المستفيضه لإضافه البداء إلى الله تعالى دون ما لا يجوز عليه من حصول العلم بعد أن لم يكن، و يكون وجه إطلاق ذلك عليه تعالى هو أنه إذا كان ما يدل على النسخ يظهر به للمكلفين ما لم يكن ظاهراً لهم، و يحصل لهم العلم به بعد أن لم يكن حاصلًا، فأطلقت على ذلك لفظه البداء» و قال علم الهدى (قده): «يمكن أن يحمل البداء على حقيقته بأن يقال:

بدا له تعالى، بمعنى أنه ظهر له من الأمر ما لم يكن ظاهراً له و بدا له من النهى ما لم يكن ظاهراً له، لأن قبل وجود الأمر و النهى لا يكونان ظاهرين مدركين، و انما يعلم أنه يأمر أو ينهى فى المستقبل. و أما كونه آمراً أو ناهياً، فلا يصح أن يعلمه الا إذا وجد الأمر و النهى».

..... هذه جملة من أقوال الاعلام حول البداء الذى تعتقده الفرقه الحقه الاثنا عشرية كثرهم الله تعالى فى البريه، و تشير إلى البداء بالمعنى الصحيح المذكور جملة من النصوص.

منها: ما ورد فى اخبار النبى صلى الله عليه و آله و سلم بموت اليهودى بعض أسود فى قفاه، و عدم وقوعه بسبب التصدق، فانه يكشف عن توقف موته بعض أسود على عدم التصدق، قال صلى الله عليه و آله و سلم: «بها دفع الله عنه ان الصدقه تدفع ميتة السوء عن الإنسان».

و منها: ما ورد فى قصه ذبح إسماعيل بناء على كون الذبح مأموراً به، لا مقدماته، كما يدل عليه قوله تعالى: (قد صدقت الرؤيا) فيقال: ان المأمور به و ان كان هو الذبح، لكنه كان مشروطاً بعدم التفديه، و لكن لم يكن إبراهيم عالماً بهذا الشرط.

و منها: ما ورد عن أئمة الهدى صلوات الله عليهم أجمعين حول البداء فى إسماعيل ابن الإمام الصادق، و السيد محمد ابن الإمام على الهادى عليهما السلام، قال الإمام الصادق (عليه السلام): «ما بدا لله فى شىء كما بدا فى إسماعيل» و قال الإمام على الهادى (عليه السلام) لولده الإمام الحسن العسكرى (عليه السلام): «يا بنى أحدث لله شكراً فقد أحدث فيك أمراً»، فان معنى الحديث: أنه ما ظهر

ثم لا يخفى ثبوت الثمره بين التخصيص و النسخ (١)

، ضروره أنه على التخصيص يبنى على خروج الخاصّ عن حكم العام رأساً (٢)،

ثمره النسخ و التخصيص

(١). يعنى: فيما إذا دار أمر الخاصّ بين الناسخيه و المخصصيه، كما سيأتى.

و ضمير «انه» للشأن.

(٢). فيقال فى مثل: «أكرم العلماء و لا تكرم العلماء البصريين» ان العلماء البصريين محكومون بحكم الخاصّ، و هو حرمة الإكرام من زمان ورود العام من الله عز و جل للناس فى شىء مثل ما ظهر منه فى إسماعيل، حيث ان الشيعة كانت تعتقد الإمامه فيه، و لكن بعد موت إسماعيل ظهر لهم خلاف ذلك، فيصدق عليه أنه سبحانه و تعالى أظهر خلاف معتقدهم، و من المعلوم أن البداء بهذا المعنى لا يستلزم تغييراً و لا تجديداً فى ذاته المقدسه.

و هذا الكلام جار فى حق الإمام الحسن العسكرى (عليه السلام) أيضاً، لأن الشيعة كانت تعتقد بإمامه السيد محمد بعد أبيه الإمام الهادى (عليه السلام)، و قد ظهر بعد وفاته خلاف ذلك، و أن الإمامه كانت من أول الأمر للإمام الحسن العسكرى، و أن احداث الشكر من الإمام العسكرى (عليه السلام) كان لما أعطاه الجليل من نعمه الإمامه التى هى من أعظم المناصب الإلهيه، لا أن الإمامه كانت للسيد محمد ثم صيرها الله تعالى فى الإمام العسكرى حتى يلزم محذور التجدد و التغير فى علمه تعالى شأنه و غير ذلك.

و منها: ما ورد حول طول العمر و قصره. و كثره الرزق و قلته. فلاحظ.

ص: ٦٧٣

و على النسخ (١) على (٢) ارتفاع حكمه عنه من حينه فيما دار الأمر بينهما (٣) فى المخصص «-». قبل ورود الخاص، و أنهم لم يكونوا محكومين بحكم العام - و هو وجوب الإكرام - فى زمان أصلاً.

(١). أى: ناسخه الخاص كالخاص المزبور للعام أعنى قوله: «أكرم العلماء» فىقال: ان أفراد الخاص كالعلماء البصريين فى المثال كانوا محكومين بحكم العام و هو وجوب الإكرام، ثم تغير الحكم و صاروا من زمان صدور الخاص محكومين بحرمة الإكرام. بخلاف التخصيص، لأنه يقتضى أن يكون حكمهم من أول الأمر حرمة الإكرام، فتظهر الثمرة بين زمان صدور العام المتقدم بالفرض على الخاص، و بين زمان صدور الخاص، فعلى مخصصه الخاص يكون أفراد الخاص دائماً محكومين بحرمة الإكرام. و على ناسخته يكون أفراد الخاص قبل وروده محكومين بحكم العام، و بعد وروده محكومين بضده و هو الحرمة.

(٢). يعنى: يبنى على ارتفاع حكم الخاص عن حكم العام من حين ورود الخاص.

(٣). أى: بين النسخ و التخصيص فى المخصص فقط، كما إذا ورد الخاص بعد العمل بالعام.

(-). الثمرة فيما دار أمر المخصص بين النسخ و التخصيص مختصه بالمكلفين الموجودين بين زمان الخطابين، إذ يجب على المدرك لهما - بناء على التخصيص - قضاء ما فات عنه فى الفتره المتخلله بينهما امتثالاً للتكليف الذى دل عليه الخاص بناء على عدم اقتضاء الأمر الظاهرى الناشئ عن ظهور العام للاجزاء بعد انكشاف

ص: ٦٧٤

و أما إذا دار بينهما (١) فى الخاصّ و العام، فالخاص على التخصيص غير محكوم بحكم العام أصلاً (٢)، و على النسخ كان (٣) (الخاصّ) محكوماً به (٤) من حين صدور دليله (٥)،

(١). أى: بين النسخ و التخصيص فى الخاصّ و العام، كما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فان الأمر حينئذ يدور بين مخصصيه الخاصّ للعام و بين ناسخيه العام له. فعلى التخصيص لا يكون الخاصّ محكوماً بحكم العام أصلاً، فالعلماء البصريون فى المثال المزبور ليسوا محكومين بحكم العام و هو وجوب الإكرام أصلاً. و على النسخ يحرم إكرامهم إلى زمان صدور العام، و بعد صدوره تنقلب الحرمة إلى الوجوب، لكون العام ناسخاً له.

(٢). لأن لازم قرينيه الخاصّ على ما يراد من العام عدم كونه محكوماً بحكم العام.

(٣). أى: كان الخاصّ محكوماً بحكم العام من حين صدور دليل العام، لأنه - بناء على ناسخيه العام - كان الخاصّ محكوماً بحكمه إلى زمان صدور العام و بعد صدوره ينقلب حكمه إلى حكم العام الناسخ له.

(٤). أى: بحكم العام.

(٥). أى: دليل العام، فان كل حكم منسوخ يستمر إلى زمان ورود الناسخ و بعد وروده ينقلب الحكم، فالخاص يستمر حكمه إلى زمان ورود العام، و بعد وروده ينقلب حكمه إلى حكم العام، ففرق واضح بين مخصصيه الخاصّ للعام الخلاف، و لا يجب ذلك بناء على النسخ.

و أما فى حقنا، فلا ثمره، إذ الواجب علينا هو العمل بالخاص سواء كان مخصصاً أم ناسخاً من دون وجوب قضاء شىء أصلاً كما هو واضح.

ص: ٦٧٥

كما لا يخفى «-» .

المقصد الخامس فى المطلق و المقيد و المجمل و المبين

فصل

اشاره

عرف المطلق بأنه ما دل على شائع فى جنسه (١) «--» و قد أشكل و بين ناسخيه العام له، فعلى الأول لا يكون الخاصّ محكوماً بحكم العام أصلاً.

و على الثانى يصير محكوماً بحكمه بعد ورود العام.

المطلق و المقيد

تعريف المطلق

(١). توضيحه: أن المطلق هو اللفظ الدال على معنى شائع فى جنسه، و فسرته

(-). بقى الكلام فى المخصصات المتأخره عن العمومات الصادره عن الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين بعد حضور وقت العمل بها، و الظاهر كونها مخصصه لا ناسخه، إذ غايه ما يلزم من المخصصيه هو تأخير البيان عن وقت الحاجه، و ذلك إذا كان عن مصلحه مقتضيه للتأخير لا قبح فيه أصلاً.

فعليه لا تجرى أصاله العموم بعد وجود ما يصلح لتقييد موضوع العموم، ضروره أن من مقدمات الحكمه عدم ما يصلح للبيانيه، و مع وجوده لا مقتضى للعموم كما هو واضح. هذا كله مضافاً إلى شيوع التخصيص و قله النسخ، فتأمل.

(--). ليس المراد به ما اصطاح عليه المنطقيون و النحويون المعبر عنه عندهم باسم الجنس، أو علمه المخصوص بالكليات الصادقه على الكثيرين،

ص: ٦٧٤

..... غير واحد - كما فى التقريرات - بأنه حصه محتمله لحصص كثيره مما يندرج تحت أمر مشترك، فالمراد بالشائع على هذا التفسير هو الكلى المضاف إلى قيد كحصه محتمله لحصص كثيره مندرجه تحت جنس الحصه التى يدل عليها، كالنكره، فانها تدل على طبيعه مقيده بالوحده المفهوميه قابله للانطباق على جميع الحصص المندرجه تحت هذه الطبيعه، ضروره أن الحصه هى الطبيعه مع قيد الإضافه إلى شىء من القيود كالوحده، فيصدق هذا التعريف على النكره الواقعه فى حيز الأوامر مثل «أكرم عالماً» بدهه أنه يصدق على كل فرد من أفراد طبيعه العالم، غايه الأمر أن صدقه على جميع الافراد يكون بنحو البديله لا العرضيه، لمنافاه تقيد الطبيعه بالوحده لصدقتها على الافراد عرضاً. و هذا بخلاف النكره الواقعه فى تلو الاخبار مثل قوله تعالى: (و جاء رجل من أقصى المدينه) فانه لتعينه الواقعى لا يصلح للانطباق على حصص كثيره حتى بنحو البديله، إذ المعتبر هو الانطباق الواقعى، لا بحسب نظر المتكلم و المخاطب.

و بالجمله: فأحسن ما يقال فى تعريف المطلق بوجه واضح: «ان المطلق هو الدال على فرد غير معين من الطبيعه قابل للانطباق على أفراد كثيره منها مندرجه تحت جنس ذلك الفرد الشامل ذلك الجنس لهذا الفرد و غيره من الافراد». فان صحه إطلاق المطلق على النوع - كالإنسان - و الصنف - كالرجل و الشخص - كزيد - باعتبار حالاته الطارئه عليه، لصحه أن يقال: انه مطلق بالنسبه إلى فقره و غناه، و فسقه و عدله، مع انحفاظ الجامع بين تلك الحالات و هو زيد (أقوى) دليل على عدم إراداه الجنس بالاصطلاحين المزبورين، بل المراد بالجنس هنا هو مطلق ما يكون جامعاً بين الحصص التى تصلح الحصه المسماه بالمطلق

..... لانطباق عليها، فزيد العالم مطلق، لانطباقه على زيد الشاب و الشيخ و الفقير و الغنى، و من المعلوم أن زيدا ليس جنساً منطقياً و لا نحوياً.

ثم انه يرد على التعريف المذكور فى المتن أمران:

الأول: أن ظاهره كون المطلق و المقيد من صفات اللفظ بحيث يكون له نوعان مطلق و مقيد، كما تنقسم الكلمه إلى أنواع ثلاثه: اسم و فعل و حرف، و هذا غير سديد، لأن الإطلاق و التقييد من صفات المعانى، حيث ان الطبيعه التى جعلت موضوعاً للحكم ان كانت تمام الموضوع له بحيث لم يكن لشيء آخر دخل فى موضوعيتها كانت مطلقه، و الا كانت مقيده. و منه يظهر: أن الإطلاق و التقييد ليسا من أوصاف ذات المعنى أيضا، بل المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم، فان الرقبه ان أخذت بلا قيد موضوعاً لوجوب العتق كانت مطلقه، و ان أخذت مع قيد الإيمان موضوعاً كانت مقيده. و عليه فاتصاف اللفظ بالإطلاق و التقييد انما يكون بتبع المعنى بلحاظ موضوعيته للحكم مطلقاً من التكليفى و الوضعى.

الثانى: أن التعريف المذكور لا- يشمل جميع أنواع المطلق، بل ينطبق على خصوص النكره، لأنها هى التى تدل على شائع فى جنسه، و لا- ينطبق على المطلق الشمولى كالعقود فى قوله تعالى: (أوفوا بالعقود) و لا على المطلق المراد فى الاعلام الشخصيه كوجوب إكرام زيد الذى له إطلاق أحوالى، و كوجوب الطواف بالبیت، و الوقوف بمنى و المشعر، و غير ذلك من الاعلام الشخصيه، فان الإطلاق كما يكون فى الطبائع الكليه، كذلك يكون فى الاعلام الشخصيه، فلعل الأولى فى تعريف المطلق أن يقال: «انه عباره عن المعنى الذى جعل

عليه بعض الاعلام بعدم الاطراد (١) و (أو) الانعكاس (٢)، و أطال (٣) الكلام فى النقض و الإبرام، و قد نبهنا فى غير مقام (٤) على أن مثله شرح الاسم (٥) «-» و هو مما يجوز أن لا يكون بمطرود و لا بمنعكس، فالأولى الاعراض عن ذلك (٦)

بيان ما وضع له بعض الألفاظ التى يطلق عليها المطلق

اشاره

(١). لشمول التعريف المزبور ل «من و ما و أى» الاستفهاميه، لدلالاتها على العموم البدلى وضعاً، مع أنها ليست من أفراد المطلق.

(٢). لعدم شموله للألفاظ الداله على نفس الماهيه كأسماء الأجناس، مع أنهم يطلقون عليها لفظ «المطلق» فان لفظ «رجل بدون التنوين اسم جنس وضع للدلاله على نفس الماهيه من دون تقيدها بقيد كالوحده، فلا يصدق التعريف المذكور للمطلق عليه، مع أنهم عدوا أسامى الأجناس من المطلق.

(٣). يعنى: و أطال ذلك البعض.

(٤). يعنى: فى مقامات عديده.

(٥). يعنى: لا التعريف الحقيقى حتى يكون مجال للنقض و الإبرام، لكن قد عرفت الإشكال سابقاً فيه.

(٦). أى: عن تعريف المطلق، و ضمير «له» راجع إلى «ما» الموصول المراد به المعنى. موضوعاً للحكم الشرعى بلا قيد سواء كان ذلك المعنى كلياً أم جزئياً» حيث ان الإطلاق ليس الا عدم القيد، و هو المراد بالإرسال الذى يكون معنى الإطلاق لغه، فالظاهر أنه ليس للأصوليين فى معنى المطلق اصطلاح جديد.

(-). لا يخفى أن نفس الإشكالات الطرديه و العكسيه تشهد بعدم كون التعريف عندهم لفظياً.

أو من غيرها (١) مما يناسب المقام.

فمنها: اسم الجنس

، كإنسان ورجل و فرس و حيوان و سواد و بياض (٢) إلى غير ذلك من أسماء الكليات من الجواهر (٣) و الاعراض (٤) بل العرضيات (٥) «-»

(١). أى: غير الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، كعلم الجنس و المعرف باللام، فانهما لا يطلق عليهما المطلق، لكنهما يناسبانه، كما سيأتى.

الألفاظ التى يطلق عليها المطلق:

- اسم الجنس

(٢). كل هذه الألفاظ بلا تنوين التنكير، إذ معه تخرج عن كونها أسماء الأجناس.

(٣). كالماء و الحنطة و التراب و الرّجل و الفرس و الحيوان و نحوها من الجواهر.

(٤). كالسواد و البياض و الحمره و نحوها من الاعراض المتأصله.

(٥). و هى الأمور الاعتباريه التى لاحظ لها من الوجود العينى و الذهنى، بل موطنها وعاء الاعتبار كالملكيه و الزوجيه و الحريه. و الإضراب بقوله: «بل»

(-). المراد من الاعراض عند أهل المعقول هو المبادئ سواء أ كانت متأصله كالسواد و البياض، أم اعتباريه كالملكيه و الزوجيه، و المراد بالعرضيات عندهم هو المشتق من تلك المبادئ كالأبيض و المالك. لكن المصنف خالف هذا الاصطلاح فى غير مقام، و أراد بالاعراض خصوص المتأصل منها كالسواد، و بالعرضيات الاعتبارى منها كالملكيه، فلا تغفل.

ص: ٦٨٠

و لا ريب (١) انما هو لدفع توهم اعتبار الوجود الخارجى فى صدق المطلق، و إثبات صدقه على الاعتباريات التى لا تنالها يد الوجود العينى.

(١). غرضه بيان معانى تلك الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، أو غير تلك الألفاظ حتى يظهر حال المطلق، و توضيح ذلك يتوقف على بيان اعتبارات الماهية، فنقول و به نستعين: ان للماهية اعتبارات شتى، إذ الملحوظ تاره يكون نفس الماهية من حيث هى، فالملاحظ ذات الماهية من دون أن يلاحظ معها شىء خارج عن ذاتها، فلا يصح فى هذا اللحاظ حمل شىء عليها الا الذات مثل «الإنسان حيوان ناطق» أو الذاتى مثل «الإنسان حيوان أو ناطق» و يسمى هذا بالماهية المهملة.

و أخرى يكون الملحوظ الماهية مع شىء آخر خارج عن ذاتها و زائد عليها، و هذا ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إلى الخارج عن ذاتها مقترنه بوجوده و هى الماهية بشرط شىء كلاحظ ماهية الرقبه مقترنه بالايمان.

ثانيها: أن تلاحظ الماهية بالإضافة إليه مقترنه بعدمه، كلاحظ ماهية الرقبه مقترنه بعدم الكفر - و هى الماهية بشرط لا - فالملاحظ مع الماهية فيه و فيما قبله هو الوجود و العدم، و هما نوعان من الماهية المخلوطة باصطلاح بعض و المقيدة باصطلاح آخر.

ثالثها: أن تلاحظ غير مقترنه بوجوده أو عدمه، كلاحظ الإيمان مع الرقبه و لكن لم يقيد الرقبه بوجوده و لا بعدمه، و هى الماهية لا بشرط.

و ثالثه: يكون الملحوظ مع الماهية شيئاً من سنخها لا مغايراً لها و أجنبياً عنها، فان كان ذلك الشىء هو الشيوع بنحو الاستيعاب و الشمول سميت الماهية

ص: ٦٨١

أنها موضوعه لمفاهيمها بما هي مبهمه «-» المقيده به بالعامّ الشمولى، أو الماهيه الساريه. و ان كان هو الشيوخ بنحو البديله سميت الماهيه المقيده به بالعامّ البدلى أو الماهيه على البدل.

إذا عرفت اعتبارات الماهيه إجمالاً، فاعلم: أن المصنف (قده) أفاد فى المقام: أن اسم الجنس قد وضع للماهيه المبهمه المهمله التى لم يلاحظ معها اعتبار من الاعتبارات أصلاً، فلفظ «رجل مثلاً وضع للطبيعه التى لم يلاحظ معها شىء من الخصوصيات التى يمكن اقترانها بها.

(-). اختلفوا فى أن اللا- بشرط المقسمى هل هو الماهيه المبهمه كما هو المعروف بينهم؟ أم غيرها كما ذهب إليه بعض المدققين، حيث قال فى حاشيته على المتن - بعد بيان اعتبارات الماهيه - ما لفظه: «و أيضاً اللا بشرط المقسمى على التحقيق ليس هو المعبر عنه فى التعبيرات بالماهيه من حيث هي، إذ الماهيه من حيث هي هي الماهيه الملحوظه بذاتها بلا- نظر إلى الخارج عنها، و اللا بشرط المقسمى هي الماهيه اللا بشرط من حيث الاعتبارات الثلاثه، لا من حيث كل قيد فضلاً عن ذات الماهيه التى كان النَّظَر مقصوراً عليها بلا نظر إلى الخارج عن ذاتها، هذا هو الّذى ينبغى أن يعتمد عليه فى الماهيه و اعتباراتها و ان اشتبه الأمر فيها على غير واحد حتى أهل الفن» انتهى كلامه رفع مقامه، و تبعه بعض أعظم تلامذته دامت أيام إفاداته الشريفه.

و الحق كما أفاده قدس سره، لشهاده الوجدان بصحه لحاظ الماهيه بأنحاء عديده: أحدها: لحاظها بالنظر إلى ذاتياتها من دون نظر إلى غيرها، و هي بهذا اللحاظ ليست الا هي، لا يحكم بها و لا عليها، و لا تخرج بهذا اللحاظ عن مرتبه تقررها الماهوى.

..... ثانيها: لحاظها مع أمر خارج عن ذاتها، و به تخرج عن حد تقررهما الماهوى، و يحكم عليها بأحد الاعتبارات الثلاثة، و حينئذ يكون المقسم لتلك الأقسام الثلاثة هذه الماهيه الملحوظه مع الخارج عن ذاتها، لأن لحاظ غير الماهيه معها اما أن يكون بنحو التقييد، و اما أن لا- يكون كذلك. و على الأول ان لوحظت الماهيه مقيده بوجوده كانت بشرط شىء، و ان لوحظت مقيده بعدمه كانت بشرط لا، و ان لم يلاحظ قيدها للماهيه كانت لا بشرط. و عليه فالمقسم لهذه الاعتبارات الثلاثة هي الماهيه الملحوظه مع أمر خارج عن ذاتها، لا الماهيه التي لا يلاحظ معها شىء، و لا تخرج عن الماهيه من حيث هي، و لا يصح الحكم بها و لا عليها، لبقائها فى وعاء التقرر. بخلاف الماهيه مع هذه الاعتبارات لصحة حملها المتعارف. فلو كان المقسم تلك الماهيه التي لا- يلاحظ معها شىء و كان الملحوظ نفسها و ذاتياتها لم يصح حملها أصلا الا فى الحدود، فلا بد أن يكون المقسم الماهيه الملحوظه مع أمر خارج عن ذاتها.

و قد ظهر من هذا البيان: مغايره الماهيه من حيث هي مع اللا بشرط المقسمى، و عدم ترادفهما.

كما ظهر أيضا ما فى كلام الحكيم السبزواري (قده). حيث قال: «الكلى الطبيعى هي الماهيه أى الماهيه التي هي المقسم للمطلقه و المخلوطه و المجرده» فانه كيف يمكن أن يكون الكلى الطبيعى الصادق على الافراد الموجوده فى الخارج، و المفروض وجودها صادقا على الماهيه بشرط لا- التي هي الماهيه المجرده عن كل خصوصيه، و التي هي من الكلبيات العقلية، فلو كان الكلى الطبيعى هو اللا بشرط

مهمله (١) بلا شرط أصلاً ملحوظاً (٢) معها حتى لحاظ أنها كذلك (٣).

و بالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنى، و صرف

(١). يعنى: لم يلاحظ مع مفاهيمها شىء أصلاً، بل الملحوظ نفس الماهيات بحيث يكون النظر مقصوراً على ذواتها من دون لحاظ شىء معها.

(٢). بالنصب يعنى: حال كون الشرط ملحوظاً، و فى بعض النسخ «ملحوظ» بالجر نعتاً لـ «شرط» أى: بلا- شرط ملحوظ مع المفاهيم. و ضمير «معها» راجع إلى المفاهيم.

(٣). أى: بما هى مبهمه مهمله، كما هو شأن اللا بشرط القسمى، حيث لا يلاحظ معها شىء، بل تلاحظ بنفسها مبهمه و مهمله.

و أما مع عدم لحاظها كذلك أيضاً، فهو اللا بشرط المقسمى الذى هو الجامع بين الأنواع الثلاثة. فالمصنف ذهب إلى ما نسب إلى المشهور من كون اسم الجنس موضوعاً للماهية المطلقة الجامعه بين الماهية الساريه و الماهية البدليه و بين صرف الوجود، فالموضوع له اسم الجنس عند الماتن ما نسب إلى السلطان (ره) و هو الماهية اللا بشرط المقسمى، و ضمير «انها» راجع إلى مفاهيمها. المقسمى لزم أن تكون الماهية بشرط لا- من أفرادها، لأن الكلى الطبيعى ما يتحد مع الافراد الخارجيه، و هل يعقل اتحاده مع الماهية بشرط لا التى ليست هى الا المفهوم؟ مع أن المقسم لا بد أن يتحد مع أقسامه. و هل يعقل اتحاد الطبيعى مع ما لا وجود له؟ بل ليس الا مجرد المفهوم و المدرك العقلانى. و عليه، فلا بد أن يقال: «ان الكلى الطبيعى هو اللا بشرط القسمى لا المقسمى».

ص: ٦٨٤

المفهوم غير (١) الملحوظ معه شىء أصلاً الذي (٢) هو المعنى بشرط شىء و لو كان ذلك الشىء (٣) هو الإرسال (٤) و العموم البدلي (٥)، و لا (٦) الملحوظ معه عدم (٧)

(١). صفة للمعنى أو للمفهوم، يعنى: أن اسم الجنس هو المفهوم المجرد الذي لم يلاحظ معه شىء أصلاً.

(٢). صفة لقوله: «الملحوظ» لال «غير» يعنى: أن المفهوم الملحوظ معه شىء هو المعنى بشرط شىء. و هذا إشاره إلى الماهية بشرط شىء، و ضمير «معه» راجع إلى المعنى أو المفهوم.

(٣). أى: الشىء الملحوظ مع المعنى، و غرضه أن الماهية بشرط شىء تطلق على المشروطه بكل أمر وجودى و ان كان من سنخ الماهية كالشيوخ و السريان و لم يكن أجنياً كالصفات الخارجة عن الماهية كالكتابة.

(٤). كما فى الماهية المرسله.

(٥). كما فى الماهية البدليه، فان الإرسال و البدليه من سنخ الماهية.

(٦). معطوف على «غير الملحوظ»، و هذا إشاره إلى ما فى التقريرات من الفرق بين اللا بشرط القسمى، و حاصله: أن اللا بشرط القسمى هو الماهية التى لم يلاحظ معها شىء مقيده بلحاظ أنها لم يلاحظ معها شىء، فلحاظ عدم لحاظ شىء مع الماهية دخيل فى اللا بشرط القسمى، بخلاف اللا بشرط المقسمى، فانه خال عن هذا القيد.

(٧). معمول «الملحوظ» يعنى: و لا يلاحظ مع المعنى عدم لحاظ شىء معه، بحيث يكون عدم لحاظ شىء مع المعنى ملحوظاً كالحاظ نفس المعنى،

ص: ٦٨٥

لحاظ شىء (١) معه (٢) الذى (٣) هو الماهيه اللا بشرط القسمى، و ذلك (٤) لوضوح صدقها (٥) ففى اللا بشرط القسمى لحاظان أحدهما متعلق بنفس المعنى، و الآخر بعدم لحاظ شىء معه. بخلاف اللا بشرط المقسمى، فان فيه لحاظاً واحداً و هو لحاظ نفس المعنى فقط.

(١). سواء كان قيماً وجودياً أم عديمياً.

(٢). هذا الضمير و ضمير «معه» فى قوله: «الملحوظ معه» راجعان إلى المعنى.

(٣). بيان للملحوظ، يعنى: المعنى الذى لوحظ معه عدم لحاظ شىء معه هو اللا بشرط القسمى.

(٤). غرضه إقامة البرهان على الدعوى المزبوره، و هى قوله: «و لا ريب أنها موضوعه لمفاهيمها» و احتج عليها بوجهين:

أحدهما: قوله: «لوضوح صدقها» و حاصله: صدق أسماء الأجناس كالماء و الحنطه و الرّجل و نحوها على أفرادها من دون تصرف فى معانيها، و هو كاشف عن وضعها للمفاهيم المبهمه بما هى هى حتى لحاظ كونها مبهمه، إذ من المعلوم أنها لو كانت موضوعه لغير المفاهيم المبهمه بأن كانت موضوعه للمفاهيم المشروطه بالشيوع، أو الحصه المقيده بالوحده لزم تجريدها حتى يصح حملها على أفرادها، لأنها بدون التجريد لا تصدق على أفرادها، ضروره أن المقيد بالشياع مثلاً لا يصدق على الافراد، لعدم كون كل فرد شائعاً حتى يكون مصداقاً للمعنى الشائع، مع أن المعلوم صدق الماهيات على أفرادها بدون التجريد المزبور.

(٥). يعنى: صدق أسماء الأجناس - بما لها من المعنى - على أفرادها.

ص: ٦٨٦

بما لها من المعنى بلا (١) عنايه التجريد عما (٢) هو قضيه الاشتراط و التقييد فيها، كما لا يخفى. مع (٣) بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم (٤) على فرد من الافراد و ان كان (٥)

(١). متعلق ب «صدقها».

(٢). متعلق ب «التجريد» و المراد بقضيه الاشتراط هو قيد الماهيه من الاستيعاب و البدليه و غيرهما من القيود، و ضمير «فيها» راجع إلى أسماء الأجناس.

(٣). هذا هو الوجه الثانى لإثبات وضع أسماء الأجناس لنفس الماهيات المبهمه المهمله، و حاصله: أنه لو كانت أسماء الأجناس موضوعه للمفاهيم المشروطه بالعموم كان عدم صدقها على فرد من الافراد من البديهيات، حيث ان الماهيه المشروطه بالشياع، و كذا الماهيه اللا بشرطيه لا تتحدان مع الافراد خارجاً حتى يصح حملها عليها. أما الشياع، فلوضوح أن كل فرد واحد لا شيوع فيه حتى يتحد معه الماهيه المقيده بالشياع، و أما اللا بشرطيه، فلأنها قيد ذهنى، و من المعلوم مباينه الموجود الذهنى للعينى الموجه لامتناع اتحادهما، و صدق كل منهما على الآخر خارجاً. فالنتيجه: عدم كون اسم الجنس موضوعاً للماهيه اللا بشرط القسمى، و لا-المشروطه بشرط شىء كالشياع، بل المعنى الموضوع له اسم الجنس هو نفس الماهيه المبهمه المعبر عنها باللابشرط المقسمى.

(٤). إشاره إلى الماهيه المشروطه بشرط الشياع.

(٥). يعنى: و ان كان يعم المفهوم المقيد بشرط العموم كل واحد من الافراد بنحو البدليه أو الاستيعاب، لكنه لا يصدق مع شرط العموم على فرد واحد من الافراد.

ص: ٦٨٧

يعم كل واحد منها بدلاً أو استيعاباً. وكذا (١) المفهوم اللا بشرط القسّمى، فانه (٢) كلى عقلى «-» لا- موطن له الا الذهن لا يكاد يمكن صدقه و انطباقه عليها، بداهه (٣) أن مناطه الاتحاد بحسب الوجود خارجاً فكيف يمكن أن يتحد معها (٤) ما لا وجود له الا ذهنًا.

(١). معطوف على «عدم صدق» يعنى: و مع بداهه عدم صدق المفهوم اللا بشرط القسّمى على فرد من الافراد.

(٢). أى: المفهوم اللا- بشرط، و هذا تعليل لعدم صدق المفهوم المزبور على الفرد، و قد أوضحناه بقولنا: «و أما اللا بشرطيه فلأنها قيد... إلخ».

(٣). تعليل لعدم صدق المفهوم اللا بشرط القسّمى على الافراد، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و أما اللا بشرطيه... إلخ» و ضمير «عليها» راجع إلى الافراد.

(٤). أى: مع الافراد، و «ما» الموصول فاعل «يتحد».

(-). الأولى تبديله بالموجود الذهنى، إذ المقيّد بالمقيّد الذهنى يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لمباينه الوجودين المانع عن الاتحاد الوجودى الّذى هو مناط صحه الحمل و ان لم يكن ذلك الموجود الذهنى كلياً عقلياً كما فى المقام، فان الكلى العقلى ما يقابل الكلى المنطقى و الطبيعى، و هو تقيّد المفهوم بالكليه، و من المعلوم أن موطن المفهوم المقيّد بهذا القيد هو الذهن، و ليس كل موجود ذهنى كلياً عقلياً حتى يكون المعنى الملحوظ معه التجرد - الّذى هو أمر ذهنى - كلياً عقلياً. و قد تقدم من المصنف (قده) هذا الإطلاق المسامحى فى المعنى الحرفى أيضاً.

ص: ٦٨٨

كأسامه، و المشهور بين أهل العربيه أنه (٢) موضوع للطبيعه لا بما هي هي (٣)، بل بما هي متعينه بالتعين الذهني «-»

- علم الجنس

(١). معطوف على قوله: «فمنها اسم الجنس كإنسان و رجل يعنى: و من الألفاظ التي يطلق عليها المطلق: علم الجنس ك «أسامه» و المشهور بين أهل العربيه أن علم الجنس كأسامه التي هي - كما قيل - علم لجنس الأسد، كما أن لفظ الأسد اسم لجنسه وضع للطبيعه مقيده بالتعين الذهني، كالمعرف بلام الجنس. بخلاف اسم الجنس، فانه وضع لنفس الطبيعه المبهمه بلا قيد التعين و الحضور الذهني. فالفرق بين علم الجنس و اسمه واضح، لكون الأول الماهيه الملحوظ معها التعين الذهني، و الثاني الماهيه المبهمه التي لم يلاحظ معها شيء كما مر آنفاً.

(٢). أى: علم الجنس.

(٣). و هي الطبيعه المبهمه التي وضع لها اسم الجنس كما تقدم، بل بما هي مقيده بالتعين الذهني، و بهذا القيد يفترق علم الجنس عن اسمه.

(-). لا يقال: انه لا فرق بين علم الجنس و اسمه، حيث ان كل لفظ دال على معناه و مشير إليه، و حينئذ لا بد أن يكون المعنى حاضراً في الذهن، و متعيناً فيه، فالتعين الذهني موجود في كل معنى من دون اختصاصه بعلم الجنس. و عليه فلا فرق من هذه الجبهه بين اسم الجنس و علمه.

فانه يقال: ان التعين الذهني على نحوين:

أحدهما: ما يكون من لوازم دلالة كل دال لفظاً كان أم غيره على مدلوله

و لذا (١) يعامل معه معامله المعرفة بدون أداه التعريف. لكن التحقيق أنه (٢) موضوع لصرف المعنى بلا لحاظ شىء معه أصلاً كاسم الجنس، و التعريف فيه (٣) (معه)

(١). يعنى: و لأجل التعيين الذهنى يعامل مع علم الجنس معامله المعرفة بدون أداه التعريف، فترتيب آثار المعرفة على علم الجنس مع عدم ما يوجب تعريفه من أدوات التعريف دليل إنى على تعيينه الذهنى الموجب لترتيب أحكام المعرفة عليه كما أن عدم ترتيبها على اسم الجنس دليل إنى أيضا على عدم تعيينه الذهنى.

(٢). أى: علم الجنس. توضيح هذا التحقيق: أنه لا- فرق بين اسم الجنس و علمه فى المعنى، لأنه فى كليهما واحد، و هو نفس الماهية المبهمه بدون لحاظ شىء معها، و الفرق بينهما إنما هو فى اللفظ، حيث انه تجرى أحكام المعرفة على علم الجنس من وقوعه مبتدأ، و توصيفه بالمعرفة، و وقوعه نعتاً للمعرفة، دون اسم الجنس، لعدم جريان أحكام المعرفة عليه و ان كان تعريف علم الجنس لفظياً كالتأنيث اللفظى فى عدم تأثيره فى المعنى.

(٣). أى: و التعريف فى علم الجنس لفظى، فلا يدل إجراء أحكام المعرفة عليه على وضعه للطبيعه المتعينة بالتعيين الذهنى. بحيث لا- ينفك عن المعنى حين الدلاله. و الآخر ما يكون من القيود التى اعتبرها الواضع فى المعنى بحيث يخرجها عن البساطه إلى التركيب، و يصير المعنى مركباً من الطبيعه و حضورها فى الذهن، و من المعلوم أن هذا التعيين بالنحو الثانى من قيود المدلول و الموضوع له، و هو المعتبر فى علم الجنس، و التعيين بالنحو الأول من لوازم الدلاله، و هو المعتبر فى اسم الجنس. و عليه، فالتعيين فى اسم الجنس و غيره مغاير للتعيين المعتبر فى علم الجنس.

ص: ٦٩٠

(١). فى عدم كونه تأنىثاً حقيقياً، فالتعريف اللفظى كالتأنىث اللفظى.

(٢). أى: و ان لم يكن علم الجنس كاسمه موضوعاً لصرف المعنى بدون تعيينه ذهنياً لما صح حمل علم الجنس على الافراد بلا تأويل و تصرف. و هذا إشاره إلى برهان كون علم الجنس كاسمه موضوعاً لنفس الطبيعه بلا تقيدها بالتعين الذهنى، و حاصله: أنه لو لم يكن علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى بدون لحاظ شىء معه، بل كان موضوعاً له بقيد التعين الذهنى - كما هو المنسوب إلى المشهور - لزم عدم صحه حمله على الافراد الا بالتصرف و التأويل بإلقاء التعين، ضروره أن المقيد بالتعين الذهنى موجود ذهنى، و من المعلوم امتناع حمله على الموجود الخارجى، لتغاير صقعى الوجودين كما مر آنفاً. فصحه حمله على

(-). قال نجم الأئمه فى شرح الكافيه: «إذا كان لنا تأنىث لفظى كغرفه و بشرى و صحراء و نسبه لفظيه نحو كرسى، فلا بأس أن يكون لنا تعريف لفظى إما باللام كما ذكرنا قبل، و إما بالعلميه كما فى أسامه».

وفيه: أن العلميه كافيه فى الفرق بين اسم الجنس و علمه، إذ التعريف و لو كان لفظياً لا بد أن يكون لخصوصيه مفقوده فى اسم الجنس، و الا- لزم أن يكون تعريف علم الجنس بلا- علمه، و هو كما ترى، فلا- بد من الالتزام بالفرق المعنوى بين اسم الجنس و علمه، و هو التعين الذهنى المعتبر فيه، دون اسم الجنس، و قد صرح نجم الأئمه فى عبارته المتقدمه بأن التعريف قد يكون بالعلميه التى لا بد أن تكون فى علم الجنس بالتعين.

لكن الإنصاف أن تعريف علم الجنس لفظياً لا يدل على كون المائر هو التعين الذهنى فيه، فتدبر.

لما صح حمله على الافراد بلا تصرف و تأويل (١) «-» لأنه (٢) على المشهور كلى عقلى، و قد عرفت (٣) أنه لا يكاد يصح صدقه عليها (٤) الافراد الخارجيه منوطه بالتجريد عن القيد الذهني ليتحقق الاتحاد المصحح للحمل، مع أن المسلم صحه الحمل بدون التجريد المزبور، و هذا يدل على عدم كون الموضوع له فى علم الجنس المعنى مقيداً بالتعين الذهني.

(١). المراد بالتأويل التجريد المزبور.

(٢). أى: علم الجنس، و هذا تعليل لعدم جواز الحمل بدون التصرف، و قد مر توضيحه.

(٣). حيث قال: «و كذا المفهوم اللا بشرط القسمى فانه كلى عقلى لا موطن له الا الذهن».

(٤). أى: على الافراد، و ضمير «صدقه» راجع إلى «كلى عقلى» و ضمير

(-). يمكن أن يقال: ان ما أفاده المصنف (قده) من عدم صحه الحمل على الافراد بلا تصرف و تجريد، لأن المفهوم بملاحظه وجوده فى الذهن كلى عقلى لا يتحد مع الخارج حتى يصح حمله على الافراد (مبنى) على دخل الوجود الذهني و لحاظه اسماً. و أما إذا لوحظ بنحو المرآتيه و المعنى الحرفى فلا- حاجه إلى التجريد، لأن التعين الذهني فى علم الجنس - كأسامه مثلاً - حينئذ حاكٍ عن الخارج، و ينطبق عليه بلا مئونه، حيث انه لم يلاحظ الوجود الذهني معنى اسماً. نظير الصور الذهنيه المتصوره مرآتاً للخارج فى متعلقات الأوامر.

الا أن يقال: ان الحمل على المرآتيه خلاف الأصل، لأن الأصل فى دوران العنوان بين المشيريه و الموضوعيه هو الثانى.

الا- أن يدعى أن الحمل على الافراد بلا- عنايه التجريد دليل على كون التعين ملحوظاً مرآتاً للخارج، و معه لا يجرى الأصل المزبور، فتدبر.

ص: ٦٩٢

(على الافراد) مع (١) صحه حمله عليها بدون ذلك (٢)، كما لا يخفى، ضروره (٣) أن التصرف فى المحمول (٤) بإرادته نفس المعنى بدون قيده تعسف لا يكاد يكون بناء القضايا المتعارفه عليه (٥).

مع (٦) «انه» للشأن.

(١). يعنى: مع صحه حمل علم الجنس على الافراد بدون التصرف و التأويل.

(٢). أى: التصرف و التأويل، و ضمير «حملة» راجع إلى علم الجنس و ضمير «عليها» راجع إلى الافراد.

(٣). تعليل لصحه الحمل بدون التأويل، و حاصله: أن التصرف فى المحمول - و هو علم الجنس - بإرادته نفس المعنى بدون قيده - أعنى تعيينه الذهني - تعسف، لاستلزامه التصرف فى المعنى الموضوع له بلا وجه يوجب، و ليس بناء العرف فى القضايا المتعارفه على هذا التصرف حتى يكون هذا البناء قرينه نوعيه على التصرف المزبور، فلا دليل على هذا؛ ب ل ل ل ل التصرف أصلاً.

(٤). و هو علم الجنس، كأن يقال للأسد الخارجى: هذا أسامه.

(٥). يعنى: على التصرف فى المحمول بإرادته جزء معناه، و هو نفس الطبيعه و إلغاء جزئه الآخر أعنى تعيينه الذهني.

(٦). هذا برهان آخر على كون علم الجنس موضوعاً لنفس المعنى مجرداً عن قيد التعين الذهني، و حاصله: أنه يلزم لغويه الوضع، إذ حكمه الوضع هى تفهيم المعنى الموضوع له باللفظ، و جعل اللفظ حاكياً عنه فى مقام الاستعمال

ص: ٦٩٣

أن وضعه (١) لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن خصوصيته عند الاستعمال لا يكاد يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم.

ومنها (٢): المفرد المعرف باللام

، والمشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس (٣) أو الاستغراق (٤) أو العهد بأقسامه (٥) على نحو وحيث أن وضع اللفظ لمعنى لا يستعمل فيه أصلاً، بل يستعمل في جزئه مجازاً كان هذا الوضع لغواً منافياً لحكمه الوضع، و من المعلوم قبح صدوره عن الجاهل فضلاً عن الواضع الحكيم. فلزوم اللغوية دليل أيضاً على كون معنى علم الجنس - كاسمه - نفس الطبيعه من دون لحاظ شيء من التعيين الذهني وغيره معها، فقوله: «يحتاج» صفة ل «معنى» وقوله: «عند الاستعمال» متعلق ب «يحتاج» وقوله: «لا يكاد يصدر» خبر «ان».

(١). أى: وضع علم الجنس، يعنى: أن وضع علم الجنس لخصوص معنى - أى معنى - مقيد بخصوصيه يحتاج عند الاستعمال دائماً إلى تجريده عن خصوصيته لا يكاد يصدر عن جاهل. وهذا إشاره إلى لغويه الوضع، كما مر آنفاً. فالنتيجة:

أن المعنى فى اسم الجنس و علمه واحد، و الفرق بينهما انما هو فى اللفظ، إذ يعامل مع اسم الجنس معاملة النكره و مع علم الجنس معاملة المعرفه.

- المفرد المعرف باللام

(٢). أى: و من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق: المعرف باللام.

(٣). مثل «الرجل خير من المرأة» و ضمير «أنه» راجع إلى المفرد المعرف باللام.

(٤). كقوله تعالى: (و العصر ان الإنسان لفى خسر) فانه بمنزله قوله: «كل إنسان لفى خسر».

(٥). من العهد الذهني، و هو المشار به إلى فرد ما مقيداً بحضوره فى الذهن

ص: ٦٩٤

الاشتراك بينها (١) لفظاً أو معنى (٢). و الظاهر (٣) أن الخصوصيه فى كل واحد من الأقسام من قبيل خصوص اللام (٤)، أو من قبيل قرائن المقام (٥) كقوله: «ادخل السوق». و العهد الذكري، و هو المشار به إلى فرد مذكور سابقاً، كقوله تعالى: (و أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول).

و العهد الخارجى و هو المشار به إلى فرد متعين حاضر عند المخاطب خارجاً و ذهنأ كقوله: «افتح الباب».

(١). أى: بين أقسام المعرف باللام. أما الاشتراك اللفظى، فبأن يقال: ان لفظ الرّجل مثلا وضع تاره لتعريف الجنس، و أخرى للاستغراق، و ثالثه للعهد الذهنى، و رابعه للعهد الخارجى، و خامسه للعهد الذكرى.

(٢). بأن يدعى أن اللام وضع للعهد الجامع بين الأقسام، و أن الخصوصيه تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول.

(٣). بعد بيان احتمال كل من الاشتراك اللفظى و المعنوى استظهر عدم كون المعرف باللام مشتركاً لفظياً و لا معنوياً، بحيث يكون مجموع اللام و مدخوله موضوعاً بنحو الاشتراك اللفظى أو المعنوى بين الأقسام المذكوره، و قال: ان مدخول اللام بأقسامه لم يستعمل الا فى معناه الموضوع له، و الخصوصيات من الجنسيه و الاستغراقيه و العهديه بأنحائها انما تستفاد من نفس اللام أو القرائن الخارجيه.

(٤). بناء على اشتراك اللام لفظياً.

(٥). بناء على اشتراك اللام معنوياً، فالتعريف يستفاد من اللام، و الخصوصيات من القرائن من باب تعدد الدال و المدلول. نظير استفاده أصل الطلب من صيغته الأمر بناء على الاشتراك المعنوى، و خصوصيه الوجوب أو الندب من الخارج.

ص: ٦٩٥

من باب تعدد الدال و المدلول (١)، لا باستعمال المدخول (٢) ليلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على كل حال مستعملاً فيما يستعمل فيه غير المدخول (٣)، و المعروف أن اللام تكون موضوعه للتعريف و مفيدة للتعين في غير العهد الذهني (٤). و أنت خير (٥) بأنه لا تعين (لا تعين) في تعريف الجنس الا الإشارة إلى المعنى المتميز

(١). لدلاله المدخول على نفس المعنى، و دلالة اللام أو القرينه على الخصوصيه.

(٢). يعنى: لا أن الخصوصيات تستفاد باستعمال مدخول اللام، بأن يستعمل «رجل تاره في الجنس، و أخرى في الاستغراق، و ثالثه في العهد حتى يلزم المجاز أو الاشتراك فيه، فمعنى المدخول في كلتا صورتى دخول اللام عليه و عدمه واحد، فرجل مثلاً يستعمل في معناه المبهم مطلقاً حتى بعد دخول اللام عليه، و الخصوصيات الزائده على معناه تستفاد من الدوال الخارجيه، فلا يلزم في مدخول اللام مجاز و لا اشتراك.

(٣). يعنى: غير مدخول اللام كرجل فمعناه قبل وقوعه تلو اللام و بعده واحد، و هو الماهيه المهمله المبهمه.

(٤). لأن العهد الذهني هو ما يشار به إلى فرد ما بقيد حضوره في الذهن و لا تعين لفرد ما، فاللام لا تفيد التعين في العهد الذهني.

(٥). غرضه: رد ما هو المعروف بينهم من وضع اللام للتعريف، و عدم المساعده عليه، لأن التعريف فرع التعين، و لا- تعين في تعريف الجنس، إذ لا يتصور فيه تعين الا تميزه بما له من الحدود المميزه له عن المعانى المتصوره الذهنيه و لا يصح أن تكون اللام لتمييز المعنى كذلك، لوجه آتیه.

ص: ٦٩٦

بنفسه من بين المعانى ذهنياً، و لازمه (١) أن لا- يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف (٢) على الافراد، لما (٣) عرفت من امتناع الاتحاد مع (٤) ما (مع شىء) لا موطن له الا الذهن إلا؛ يـبـلـلـه لله (٥) بالتجريد، و معه (٦) لا فائده فى التقييد. مع (٧) أن التأويل و التصرف فى القضايا المتداوله فى العرف

(١). هذا أول تلك الوجوه، و حاصله: أن الموجود الذهنى يمتنع انطباقه على الموجود الخارجى، لاختلاف صقعى الوجودين المانع عن الاتحاد المسوغ للحمل كما تقدم الا بعد التجريد عن قيد التعيين الذهنى، و مع التجريد لا فائده فى هذا التقييد.

(٢). أى: مع لحاظ كونه معرفاً باللام، لا مع لحاظ تجريده عنه.

(٣). تعليل لعدم صحه الحمل، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «لاختلاف صقعى الوجودين ... إلخ».

(٤). متعلق ب «الاتحاد» يعنى: أنه يمتنع الاتحاد مع ما لا موطن له الا الذهن و هو قيد التعيين الذى هو من القيود الذهنيه.

(٥). استثناء من امتناع الاتحاد، يعنى: أن هذا الامتناع يرتفع بالتجريد.

(٦). أى: و مع التجريد لا فائده فى التقييد بالتعيين الذهنى، للزوم إلقائه فى مقام الاستعمال و الحمل.

(٧). هذا ثانى تلك الوجوه، و حاصله: أن التصرف بإلقاء قيد التعيين الذهنى فى مقام الحمل على الافراد لو لم يكن فيه تعسف لم يكن به بأس، لكنه لا- يخلو من التعسف، لعدم التفات أبناء المحاوره إلى هذا التصرف، بل بناؤهم على حمل المعرف بلام الجنس - كنفس اسم الجنس - على الافراد الخارجيه من دون تجريد و عناية.

ص: ٦٩٧

غير خال عن التعسف (١)، هذا.

مضافاً (٢) «-» إلى أن الوضع لما لا- حازه إليه، بل لا- بد من التجريد (التجرد) عنه و إغائه (٣) في الاستعمالات المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام (٤) أو الحمل عليه (٥) كان لغواً، كما أشرنا إليه (٦)،

(١). لبعده عن مذاق العرف بحيث لا ينتقل أذهانهم إلى التصرف المزبور.

(٢). هذا ثالث تلك الوجوه، و حاصله: أن الوضع لمعنى لا- يستعمل اللفظ فيه لعدم كونه من المعانى المحتاجه إلى تفهيمها ينافى حكمه الوضع التى هى تفهيم المعنى باستعمال اللفظ فيه، فهذا الوضع لغو، و لا يصدر عن العاقل فضلاً عن الحكيم.

(٣). معطوف على «التجريد» و ضميره و كذا ضمير «عنه» راجعان إلى «ما» الموصول.

(٤). أى: جعل المفرد المعرف باللام محمولاً مثلاً «زيد الرجل».

(٥). أى: على المعرف باللام، بأن يجعل موضوعاً مثل «الرجل زيد».

(٦). حيث قال قبل أسطر فى علم الجنس: «مع أن وضعه لخصوص معنى... إلخ».

(-). قد يقال: ان مرجع هذا الوجه إلى الوجه الثانى، لأن مناطهما لغويه الوضع، لعدم ترتب حكمه الوضع - و هى تفهيم المعنى باللفظ الموضوع له - على وضع اللام للتعين الذهنى بعد لزوم التجريد عنه فى مقام الحمل، لكن الظاهر اختلافهما، لتعدد المناط فيهما، إذ المناط فى الوجه الثانى هو بعد التصرف و التأويل عن مذاق العرف، و عدم التفاتهم بذلك. و المناط فى هذا الوجه انتفاء حكمه الوضع الموجب للغويه الوضع.

ص: ٦٩٨

فالظاهر (١) أن اللام مطلقاً (٢) تكون للترتين كما فى الحسن و الحسين عليهما السلام، و استفاده الخصوصيات (٣) انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها (٤) على كل حال و لو (٥) قيل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه (٦) بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة (٧)

(١). هذا حاصل ما أفاده من عدم إفاده اللام للتعين، إذ بعد إنكار كون اللام للتعريف الذهني لا بد أن يكون اللام للترتين، كاللام الداخلة على الاعلام، كالحسن و الحسين و نظائرها من الاعلام الشخصية.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد يكون اللام للترتين.

(٣). من العهد الخارجى و الحضورى و المذكورى، و تعريف الجنس، و الاستغراق و العهد الذهني، فان هذه الخصوصيات انما تستفاد من القرائن.

(٤). أى: تعيين الخصوصيات على كل حال حتى على القول بوضع اللام للإشارة.

(٥). لو وصلية، يعنى: للاحتياج إلى القرائن لاستفاده الخصوصيات من العهد و غيره مما ذكر على جميع الأقوال حتى على القول بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، غايه الأمر أنه على القول باشتراك اللام لفظياً أو معنوياً تكون القرينه معينه، و مع الحاجة إلى القرينه فى استفاده الخصوصيات لا- حاجة إلى وضع اللام للإشارة إلى المعنى، بل قد عرفت أن وضعه للإشارة مخل بالحمل، لاحتياج الحمل إلى التجريد.

(٦). أى: على المعنى مقروناً بتلك الخصوصيات.

(٧). أى: وضع اللام للإشارة إلى المعنى.

ص: ٦٩٩

لو لم تكن (١) مخله، و قد عرفت إخلالها (٢)، فتأمل جيداً.

و أما (٣) دلالة الجمع المعرف باللام

على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه (٤)، فلا دلالة (٥)

(١). أى: تلك الإشارة.

(٢). أى: إخلال الإشارة بالحمل، لتوقف صحة الحمل على التجريد.

- الجمع المحلى باللام

(٣). هذا إشارة إلى ما يمكن أن يتوهم فى المقام، و هو: أن إنكار إفاده اللام للتعريف، و ادعاء كونها للترتين ينافى ما عن أئمه الأدب من اتفاقهم على أن الجمع المحلى باللام يفيد العموم، مع وضوح عدم دلالة نفس المدخول على العموم، فلا بد أن تستند هذه الدلالة إلى نفس اللام، حيث ان مراتب الجمع عديده، و اللام يدل على التعيين، و لا تعين لشيء من تلك المراتب الا الاستغراق، فيتعين ببركه اللام.

و بالجملة: فدلالة اللام فى الجمع المحلى به على المعين - و هو الاستغراق - تنافى جعل اللام للترتين.

(٤). أى: على العموم، بل المدخول يدل على نفس الجمع بمراتبه العديده.

(٥). قد أجاب المصنف (قده) عن التوهم المزبور بجوابين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «فلا دلالة فيها» و حاصله: منع المقدمه التى بنى المتوهم دلالة اللام على العموم عليها، و هى تعين المرتبه المستغرقة لجميع الافراد. وجه المنع: تعين مرتبه أخرى من مراتب الجمع أيضاً، و هى أقل مراتبه كالثلاثه فى غير جمع الكثره، لأن أقل مراتبه متعينه من حيث الإراده

ص: ٧٠٠

فيها (لها) على أنها (١) تكون لأجل دلالة اللام على التعيين، حيث (٢) (انه) لا- تعين الا للمرتبه المستغرقة لجميع الافراد، و ذلك (٣) لتعين المرتبه الأخرى (٤) و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلا بد (٥) و من المعلوم أن الإشاره التي تقتضيها اللام إلى هذه المرتبه لا تفيد العموم، فلا بد من كون الدلاله على العموم مستنده إلى وضع مجموع اللام و الجمع للعموم، لا إلى دلالة اللام على الإشاره إلى المعين حتى يقال: ان اللام تدل على العموم بتوسط إشارتها إلى مرتبه معينه من مراتب الجمع، و هي المرتبه المستغرقة لجميع الافراد.

فالتتيجه: أنه لم يثبت دلالة اللام في الجمع المحلي به على التعيين.

(١). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى دلالة الجمع، يعنى: أن دلالة الجمع المعرف باللام على العموم لا تدل على كون هذه الدلاله لأجل دلالة اللام على التعيين.

(٢). هذا تعليل لدلالة اللام على التعيين، و تقريب للتوهم المزبور، يعنى:

أن اللام تدل على التعيين، و المتعين هو المرتبه الأخيره المستوعبه لجميع الافراد، فبتوسط اللام المشيره إلى تلك المرتبه المتعينه يستفاد العموم، فلا يكون اللام في الجمع للترتين، كما ادعى في المفرد المحلي باللام.

(٣). تعليل لقوله: «فلا دلالة فيها» و قد مر توضيحه بقولنا: «و حاصله منع المقدمه... إلخ».

(٤). يعنى: غير المرتبه المستغرقة لجميع الافراد، و هي أقل مراتب الجمع، و مع تعين هذه المرتبه كيف تدل اللام على العموم و هو مرتبه الاستغراق.

(٥). بعد منع دلالة اللام على التعيين حتى يترتب عليه العموم - أعنى الاستغراق - قال: فلا- بد أن تكون دلالة الجمع المحلي باللام على العموم

ص: ٧٠١

أن تكون دلالاته عليه مستنده إلى وضعه كذلك (١) لذلك، لا إلى دلالة اللام على الإشارة إلى المعين ليكون به التعريف (٢). و ان أبيت (٣) الا عن استناد الدلالة عليه إليه، فلا محيص عن دلالاته (٤) على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين «-» فلا (٥) يكون بسببه تعريف الالفظاً، مستنده إلى وضع المجموع من اللام و الجمع للعموم، فضميراً «دلالته و وضعه» راجعان إلى الجمع المحلي باللام، و ضمير «عليه» راجع إلى العموم.

(١). أى: مع اللام للعموم، و قوله: «لذلك» إشاره إلى العموم.

(٢). يعنى: ليكون التعريف باللام، و ضمير «به» راجع إلى اللام.

(٣). هذا ثانى الجوابين عن التوهم المزبور، و حاصله: أنه - بعد تسليم استناد العموم إلى اللام - لا وجه لدلالة اللام على التعيين حتى يكون العموم مستنداً إليها بل لا بد من أن نقول بدلالة اللام على الاستغراق من دون توسط دلالاتها على التعيين، فلا تدل اللام على التعريف و التعيين أصلاً، بل تدل على الاستغراق. و الفرق بين هذا الجواب و سابقه: أن هذا ناظر إلى دلالة نفس اللام على العموم من دون توسط التعيين، و ما قبله كان ناظراً إلى دلالة مجموع اللام و المدخول على العموم.

فالتتيجه: أن اللام و ان دلت على العموم، لكنها لا تدل على التعيين الذى يدعيه المتوهم.

(٤). أى: دلالة اللام على العموم و هو الاستغراق، و ضمير «عليه» راجع إلى العموم، و ضمير «إليه» إلى اللام.

(٥). هذه نتيجة الجواب الثانى، يعنى: بعد منع دلالة اللام على التعريف

(-). المستفاد من هذين الجوابين - و هو تسليم دلالة الجمع المحلى

ص: ٧٠٢

فتأمل جيداً.

و منها (١): النكره

مثل «رجل (٢) في «و جاء رجل من أقصى المدينة» أو في «جئني برجل (٣)، و لا- إشكال أن المفهوم منها؛ ث ث لله لله في الأول (٤) و لو بنحو تعدد الدال و المدلول هو الفرد المعين في الواقع المجهول و التعيين، فلا يكون تعريف الجمع المحلى باللام الا لفظياً، بمعنى: أنه بحكم معرفه في اللفظ فقط، لا بحكم النكره كما مر سابقاً، و ضمير «بسببه» راجع إلى اللام.

- النكره

(١). أى: و من الألفاظ التي يطلق عليها لفظ المطلق: النكره.

(٢). مما يكون معيناً عند المتكلم، و غير معين عند المخاطب.

(٣). مما يكون غير معين عند كل من المتكلم و المخاطب.

(٤). و هو «رجل في «و جاء رجل و ضمير «منها» راجع إلى النكره، و غرضه من قوله: «و لا إشكال» بيان وجه إطلاق المطلق على النكره، و حاصله:

أنه لا- ريب في كون النكره في مثل «و جاء رجل هو الفرد المعين في الواقع المجهول عند المخاطب، حيث ان الاخبار عن مجيء رجل يستلزم تعيين فرد على العموم اما بالمجموع و اما بنفس اللام - ينافى ما تقدم عنه في العام و الخاص في الفصل المعقود لبيان صيغ العموم من منع دلالة المحلى باللام على العموم، حيث قال: «و لكن دلالة على العموم وضعاً محل منع» إلى أن قال: «و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام و لا مدخوله و لا وضع آخر للمركب منهما».

ص: ٧٠٣

عند المخاطب المحتمل الانطباق على غير واحد من أفراد الرّجل كما أنه (١) في الثاني هي الطبيعه المأخوذه مع قيد الوحده، فيكون (٢) حصه من الرّجل و يكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً من طبيعه الرّجل واقعاً و ان كان المخاطب جاهلاً به، و لجهله به يكون الفرد المخبر بمجيئه محتمل الانطباق عنده على غير واحد من الافراد.

(١). أى: أن المفهوم من النكره فى مثل «رجل فى «جئنى برجل هى الطبيعه المقيده بالوحده، بمعنى أن المراد بالنكره بالمعنى الثانى هو الحصه القابله للانطباق على كل فرد على البدل، لا ما قيل من: ان النكره هى الفرد المردد، ضروره أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شىء من الافراد، حيث ان كل فرد فى الخارج هو نفسه، لا هو أو غيره كما هو قضيه الفرد المردد.

و بالجمله: لا يصدق الكلى على شىء الا إذا كان بما له من الحدود منطبقاً عليه، فان العالم العادل مثلاً لا ينطبق على كل فرد من أفراد الإنسان، بل على خصوص المتلبس بالعلم و العداله، فالعناوين الكليه الجوهرية و العرضيه لا تصدق الا على ما يكون واجداً لحدودها. و عليه، فلا- يتصور للفرد المردد مصداق، ضروره امتناع انطباق عنوان الفرد المردد - بما هو مردد - على الخارجيات، لأن الافراد الخارجيه متعينه لا تردد فيها حتى تكون مصاديق لعنوان الفرد المردد.

مع أن من الواضح تحقق الامتثال فى مثل «جئنى برجل ياتيان أى فرد من أفراد الرّجل فلا- مجال للقول بأن النكره هى الفرد المردد، و انما هى الحصه المقيده بالوحده الصادقه على كل فرد على البدل.

(٢). هذا متفرع على كون المفهوم من النكره الطبيعه المأخوذه مع قيد

ص: ٧٠٤

و بالجمله: النكره - أى ما (١) بالحمل الشائع يكون نكره عندهم - اما هو فرد معين فى الواقع غير معين للمخاطب، أو حصه كليه «-» الوحده، يعنى: فيكون المراد ب «رجل فى قوله: «جننى برجل حصه من الرجل و الحصه كليه تنطبق على كثيرين، و ليس المراد بها فرداً مردداً، إذ لو كان كذلك لامتنع صدقه على الخارجيات، لما مر آنفاً.

(١). أى: الألفاظ التى يحمل عليها بالحمل الشائع النكره ك «رجل إنسان،

(-). الحق أن للنكره معنى واحداً لا- معنيين، و هما: الفرد المعين واقعاً غير معين للمخاطب، و الحصه المقيده بالوحده، و ذلك لبعده الاشتراك و قلته، و كونه خلاف الأصل، لاحتياجه إلى تعدد الوضع. و المراد بذلك المعنى الواحد هو الحصه المقيده بالوحده المفهوميه، بأن يقال: ان النكره - و هى اسم الجنس المنون بتنوين التنكير - وضعت للحصه المزبوره، فالدال على نفس الطبيعه هو اسم الجنس ك «رجل و على الوحده هو التنوين، ففى جميع الموارد يكون معنى النكره واحداً و هو الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على كثيرين.

نعم قد تخرج النكره عن قابليه الانطباق على كثيرين بقريته خارجيه تقوم على التعين، كالاخبار عن مجىء رجل فان الاخبار قريته على تعين الرجل عند المتكلم، كما أن الإنشاء فى قوله: «أكرم أى رجل جاءك» قريته على التعين عند المخاطب، و التعين المدلول عليه بدال آخر غير اسم النكره - التى هى اسم الجنس المنون - لا يقدح فى مفهوم النكره، كما لا يقدح تقييد المطلق بمعنى الإطلاق كتقييد الرقبه بالايمن، و لذا لا يكون التقييد موجباً للمجازيه كما حقق فى محله.

لا الفرد المردد بين الافراد، و ذلك (١) لبداهه كون لفظ (رجل فى «جئى برجل نكره، مع أنه (٢) يصدق على كل من يجى ء (جى ء) به من الافراد، و لا يكاد يكون واحد منها (٣) هذا أو غيره، كما هو (٤) ماء» إذ يصح حمل النكره عليها، فيقال: رجل مثلاً- نكره، فان مفهوم رجل مغاير لمعنى المحمول و هو «نكره»، نظير «زيد إنسان» فى تغاير الموضوع و المحمول مفهوماً، و اتحادهما وجوداً، كما هو شأن الحمل الشائع. و أما الحمل الأولى، فهو حمل النكره على مفهومها، مثل أن يقال: «الطبيعه المقيدہ بالوحده نكره».

و بالجملة: فالنكره اما فرد معين واقعاً عند شخص و غير معين عند غيره كالمخاطب كرجل فى «و جاء رجل من أقصى المدينه» و لذا يحتمل عند المخاطب صدقه على زيد و عمرو و غيرهما. و اما حصه من الطبيعه مقيدہ بالوحده كرجل الواقع فى حيز أمر أو نهى، كما فى «جئى برجل، و هذا كلى يقبل الصدق على كثيرين. بخلاف الأول، لأنه فرد معين لا يصدق على كثيرين. و احتمال انطباقه على كثيرين ناش عن جهل المخاطب.

(١). تعليل لكون النكره أحد المعنيين المذكورين، لا الفرد المردد، و قد مر توضيحه بقولنا: «ضروره أنها بمعنى الفرد المردد لا تنطبق على شى ء... إلخ».

(٢). يعنى: مع أن «رجل يصدق على كل فرد جى ء به.

(٣). أى: من الافراد، يعنى: لو كانت النكره الفرد المردد لزم أن يصدق على فرد - كزيد - أنه هذا أو غيره مع وضوح بطلانه، لأن كل فرد من الافراد متعين لا مردد.

(٤). أى: كون واحد من الافراد هذا أو غيره قضيه الفرد المردد لو كان هو المراد من النكره، فضمير «هو» فى قوله: «هو المراد» راجع إلى الفرد المردد.

ص: ٧٠٦

قضية الفرد المردد لو كان هو المراد منها، ضروره (١) أن كل واحد هو هو (٢)، لا- هو أو غيره، فلا بد (٣) أن تكون النكره الواقعه فى متعلق الأمر (٤) هو الطبيعى المقيد بمثل مفهوم الوحده، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً.

إذا عرفت ذلك (٥) فالظاهر صحه إطلاق المطلق عندهم حقيقه على اسم الجنس و النكره بالمعنى الثانى (٦)، (١). تعليل لقوله: «و لا يكاد يكون» و ضمير «منها» راجع إلى النكره.

(٢). أى: هو نفسه و شخصه، لا هو أو غيره، لأن التشخص و التعين يمنع عن التردد.

(٣). هذه نتيجه إبطال الفرد المردد، يعنى: فبعد إثبات امتناع إرادته الفرد المردد من النكره لا بد من الالتزام بكون النكره الواقعه فى حيز الأمر - كقوله جئنى برجل هى الطبيعه المقيده بمفهوم الوحده القابل للانطباق على كثيرين.

(٤). لا النهى، إذ ليس متعلقه الطبيعه المقيده بالوحده، بل الطبيعه الساريه مثل «لا تجئنى برجل».

(٥). أى: إذا عرفت ما ذكر من الألفاظ التى يطلق عليها المطلق، و غرضه التنبيه على صحه الإطلاق المزبور. و حاصله: أنه لا مانع من إطلاق المطلق على اسم الجنس الموضوع للماهيه المبهمه اللا- بشرط المقسمى، و على النكره التى يراد بها الحصره الكليه المقيده بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على أفراد كثيره على البدل.

(٦). و هو الماهيه الكليه المقيده بالوحده. و أما المطلق المشهورى الأصولى فسيأتى.

كما يصح لغه (١)، و غير بعيد (٢) أن يكون جريهم في هذا الإطلاق (٣) على وفق اللغه (٤) من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح (٥)

(١). حيث ان النكره في اللغه بمعنى المرسل، و معنى الإطلاق أيضا هو الإرسال.

(٢). غرضه: أنه لا يبعد أن يكون مراد الأصوليين من المطلق معناه اللغوى، و هو الإرسال، فان معنى «أطلقت الدّابّه»: أرسلتها عن القيد أو الحبس، في مقابل تقييدها بقيد. و عليه، فلا وجه للإشكال على تعريف المطلق بعدم الطرد و العكس، لأنه متجه في التعريفات الحقيقيه دون اللغويه.

(٣). أى: الإطلاق المبحوث عنه عند الأصوليين.

(٤). فيصدق المطلق بمعناه اللغوى حينئذ على اسم الجنس و النكره بمعنى الحصه الكليه. أما الأول، فواضح، لعدم قيد فيه بعد البناء على وضعه للماهيه المبهمه، فهو مرسل. و أما الثانى، فلان قيد الوحده من حدود مفهوم النكره و ليس زائداً على مفهومها، حيث ان لكل مفهوم حدوداً تميزه عن غيره، فليس قيد الوحده أمراً زائداً على الحصه الكليه التى هى مفهوم النكره، إذ المراد بالقيد ما يكون زائداً على الماهيه كتنقييد الرقبه بالايمان و الرّجل بالعلم، فلو كان مفهوم فى نفسه أخص من مفهوم آخر كالإنسان بالنسبه إلى الحيوان لا يسمى مقيداً، و لا الحيوان بالنسبه إليه مطلقاً.

(٥). أى: ليس للأصوليين اصطلاح خاص فى المطلق على خلاف اللغه، و ضمير «خلافها» راجع إلى اللغه. فالنتيجه: أن الإطلاق أمر عدمى، و هو عدم القيد المعبر عنه بالإرسال.

ص: ٧٠٨

على خلافها، كما لا يخفى. نعم (١) لو صح ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالإرسال و الشمول البدلي لما كان ما أريد منه الجنس أو الحصة (٢) «-» عندهم بمطلق (مطلقاً) الا أن الكلام في صدق النسبه (٣)،

(١). غرضه أنه لو ثبت اصطلاح خاص للأصوليين في المطلق، كما ادعى ذلك - وهو ما نسب إلى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً للماهيه المقيده بالإرسال و الشمول - لم يكن اسم الجنس و النكره من مصاديق المطلق، لفقدان قيد الشمول فيهما، حيث ان اسم الجنس وضع للماهيه المبهمه من دون لحاظ قيد معها، و النكره وضعت للماهيه المقيده بالوحده، فلحاظ الشمول مفقود في كليهما.

(٢). المراد بها اسم النكره، كما أن المراد بقوله: «الجنس» اسم الجنس.

(٣). إذ لو كانت هذه النسبه صحيحه لم يكن وجه لجعل اسم الجنس و النكره من المطلق، مع أنهم عاملوا معهما معاملة المطلق، ضروره أن المطلق إذا كان هو الطبيعه المقيده بالشيوع، فهو غير نفس الطبيعه غير المقيده بشىء، فلا تصدق على ما لم يقيد بالشيوع. و اعترف بعض الأعظم بعدم العثور في كلماتهم على الخلاف المزبور، و انما خلافهم يكون في معنى اسم الجنس، و أنه موضوع للماهيه المهمله كما عليه السلطان و جماعه، أو للماهيه المقيده بالإطلاق كما عليه المشهور.

(-). لم يظهر وجه لعدم صدق المطلق المشهورى الأصولى على النكره بمعنى الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه المعبر عنها بالحصه مع وجود الشمول البدلي فيها، فتدبر.

ص: ٧٠٩

ولا يخفى أن المطلق بهذا المعنى (١) لظروء التقييد (لظروء القيد) غير قابل، فان (٢) ما له من الخصوصية (٣) ينافيه، و يعانده (٤)، بل و هذا بخلافه بالمعنيين (٥)، فان كلا منهما له قابل، لعدم (٦) انثلامهما بسببه أصلا، كما لا يخفى.

(١). أى: المعنى المشهور و هو المقيد بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب إلى المشهور، و حاصله: أن الإطلاق بمعنى الشيوخ غير قابل للتقييد الموجب للضيق، لأن السعه و الضيق متنافيان و متقابلان، و من الواضح عدم قابليه أحد المتقابلين لقبول الآخر، و لا ريب فى صحه تقييد المطلق عندهم فلا بد أن يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد، فلا مجال لصحه المطلق الذى نسب إلى المشهور من أنه الماهيه المقيده بالشيوخ.

(٢). هذا وجه عدم القابليه للتقييد، و قد عرفت تقريبه.

(٣). و هى الإرسال و الشيوخ.

(٤). الضمير المفعول فى هذا الفعل و فى «ينافيه» راجع إلى التقييد، و الضمير الفاعل المستتر فيهما راجع إلى «ما» الموصول.

(٥). أى: المعنيين المزبورين لاسم الجنس و النكره، فانهما قابلان للتقييد، لأن معنى اسم الجنس هو صرف المفهوم و الطبيعه المهمله، و المعنى الثانى للنكره هو الطبيعه المقيده بالوحده المفهوميه، و من المعلوم قابليه كليهما للتقييد و عدم انثلامهما به، و ضمير «بخلافه» راجع إلى المطلق، و ضمير «منهما» إلى المعنيين، و ضمير «له» إلى التقييد.

(٦). تعليل لقوله: «قابل» و تقريبه: أن الماهيه المهمله قابله للتقييد، فإذا قال: «جنتى برجل عالم» مثلا، ف «رجل قد استعمل فى نفس الطبيعه، و قيده

ص: ٧١٠

و عليه (١) لا يستلزم التقييد تجوزاً في المطلق، لإمكان (٢) إرادته معنى لفظه (٣) منه، وإرادته (٤) قيده من قرينه حال أو مقال، و
انما استلزمه (٥) لو كان (المطلق) بذاك المعنى (٦). و هو العالميه قد أريد بدال آخر، فتقييده لا يوجب انثلامه أصلاً، و ضمير
«انثلامهما» راجع إلى المعنيين، و ضمير «بسببه» إلى التقييد.

(١). يعنى: و على ما ذكر - من معنئى اسم الجنس و النكره - لا يلزم من التقييد مجاز في المطلق، لإمكان إرادته معناه من لفظه،
و إرادته قيده من قرينه حاله أو مقالیه، كقوله: «أكرم رجلاً عالمًا»، فان لفظ المطلق و هو «رجلاً» فى المثال يدل على معناه - و
هو الماهيه المهمله -، و لفظ «عالمًا» يدل على القيد، فلا يلزم من تقييد المطلق مجاز بعد تعدد الدال و المدلول أصلاً.

(٢). تعليل لعدم لزوم المجاز من التقييد، و قد عرفت تقريبه.

(٣). أى: لفظ المطلق من لفظه، يعنى: لإمكان إرادته معنى لفظ المطلق من لفظ المطلق و إرادته قيده من الخارج، فيراد المقيد
بتعدد الدال و المدلول، و المراد بالإرادته الاستعمال.

(٤). معطوف على «إرادته» يعنى: و إمكان إرادته قيد المطلق من قرينه حال.

(٥). أى: و انما استلزم التجوز، و غرضه: أنه لا يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المذكور لاسم الجنس و النكره، و انما
يستلزم التقييد مجازاً بناء على المعنى المنسوب إلى المشهور للمطلق - و هو الماهيه المقيده بالشيوع و الإرسال -، لاستلزام
التقييد تجريده عن قيد الإرسال و الشيوع، فيكون المطلق حينئذ مستعملاً فى جزء معناه، فيصير مجازاً.

(٦). أى: المعنى المنسوب إلى المشهور، و قد عرفت تقريبه.

ص: ٧١١

نعم (١) لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان (٢) التقييد بمتصل أو منفصل (أو بمنفصل).

فصل

إشاره

قد ظهر (٣) لك أنه لا دلالة لمثل «رجل الا على الماهيه المبهمه

(١). استدراك على قوله: «لا- يستلزم التقييد تجوزاً»، و حاصله: أنه يمكن استلزام التقييد للمجازيه بناء على المختار أيضا من المعنيين المذكورين لاسم الجنس و النكره. بيانه: أنه إذا استعمل المطلق فى المقيد بأن أريد القيد من نفس لفظ المطلق، لا من دالٍ آخر، كما إذا أريد «الرقبه المؤمنه» من لفظ «الرقبه» كان مجازاً على المختار و على مسلك المشهور، من غير فرق فى ذلك بين اتصال القيد و انفصاله إذا أمكن استعمال لفظ المطلق فى مجموع الرقبه المؤمنه مع انفصال القيد.

(٢). بيان للإطلاق، و ضمير «لفظه» راجع إلى المطلق، و المراد بالمعنى المقيد مجموع المطلق و قيده، بحيث استعمل لفظ المطلق فى هذا المجموع كأن يستعمل لفظ «الرقبه» فى مثل «أعتق رقبه مؤمنه» فى الرقبه المؤمنه، و يجعل قوله: «مؤمنه» قرينه على أن المراد من الرقبه: الرقبه مع الإيمان.

مقدمات الحكمه

(٣). حيث بين معنى اسمى الجنس و النكره، و غرضه من عقد هذا الفصل:

أنه بعد وضوح أن اسم الجنس لا يدل الا على الماهيه المبهمه، و لا يدل على

ص: ٧١٢

وضعاً (١) و أن (٢) الشيعاء و السريان كسائر الطوائى (٣) يكون خارجاً عما وضع له (٤)، فلا بد فى الدلالة عليه (٥) من قرينه حال أو مقال (٦) أو حكمه (٧)

و هى تتوقف على مقدمات:

إحداها (٨): كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد (٩)

، لا الإهمال الشيعاء و السريان، كسائر الأوصاف و الطوائى الخارجه عن معناه وضعاً، فلا بد فى الدلالة على الشيعاء و السريان من قرينه حاله أو مقالیه أو حكمیه. و الأولان واضحان. و أما الثالث، فهو موقوف على مقدمات آتیه.

(١). قيد لقوله: «لا دلالة»، يعنى: لا دلالة وضعاً لمثل «رجل من أسماء الأجناس الا على الماهيه المبهمه.

(٢). معطوف على «أنه»، يعنى: و قد ظهر لك أن الشيعاء و السريان.

(٣). كخصوصيه التعيين و التقييد بفرد ما.

(٤). إذ المفروض أن الموضوع له نفس الماهيه المبهمه.

(٥). أى: على الشيعاء الذى تقيده به الماهيه.

(٦). هاتان القرينتان تختلفان باختلاف خصوصيات الكلام أو المقام، فلا ضابط تدرجان تحته.

(٧). هذه القرينه تسمى بقرينه الحكمه و هى تتوقف على مقدمات.

(٨). هذه إحدى مقدمات الحكمه، و هى عباره عن كون المتكلم فى مقام البيان أى: افهام تمام ما أراد بيانه سواء أ كان مراداً جدياً له أم مراداً استعمالياً لضرب قاعده يرجع إليها عند الشك، و عدم حجه أقوى على خلافه.

(٩). أى: تمام ما أراد بيانه، فلو كان فى مقام بيان أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، كما إذا قال: «صوم شهر رمضان واجب» و لم يتعرض

ص: ٧١٣

ثانيتها (٢): انقضاء ما يوجب التعيين.

لما يعتبر في وجوبه و صحته، فلا يصح التمسك بإطلاق كلامه، و إثبات أن ما بينه هو تمام مراده، و أنه لا دخل لشيء آخر فيه.

(١). قيل: هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعته الموضوع في الجملة مع علمه بكيفية تحقق الموضوع، و كيفية تعلق الحكم به كقول الطبيب للمريض «اشرب السقمونيا» مع علمه بحقيقته السقمونيا، و كيفية شربه، لكنه لا يبينهما لأجل مصلحه في إخفائهما. و الإهمال قيل: هو كون المتكلم في مقام إثبات الحكم لطبيعته الموضوع في الجملة و ان لم يكن عالماً بالكيفيتين، كقول غير الطبيب للمريض: «لا بد لرفع المرض من شرب الدواء» حيث لا يعلم بالدواء و لا بكيفية شربه.

و بالجملة: ما لم يكن المتكلم في مقام البيان من الجهة التي يراد إثباتها لم يصح التمسك بالإطلاق لإثبات تلك الجهة، كما إذا كان في مقام التشريع فقط، أو في مقام بيان حكم آخر، كقوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) الوارد في مقام بيان حليه ما اصطاده الكلب المعلم، فانه لا يجوز التمسك بإطلاق الأمر بالأكل لإثبات طهاره موضع عض الكلب، لعدم إحراز كون المتكلم في مقام بيان الجهة التي يراد إثباتها بالإطلاق، فلو ورد دليل على التقييد لم يكن قبيحاً، لعدم كونه في مقام البيان بالإطلاق حتى يكون التقييد منافياً له.

(٢). هذه ثانيه مقدمات الحكمه، و حاصلها: عدم القرينه المعينه للمراد، إذ معها يكون المراد متعيناً، فلا وجه حينئذ للحمل على الإطلاق.

(1). هذه ثالثه المقدمات، و حاصلها: أن الإطلاق موقوف على انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب، إذ معه يصح أن يعتمد المتكلم في مقام البيان عليه إذا كان ذلك المتيقن منسباً إلى ذهن المخاطب من اللفظ، بحيث يكون الكلام ظاهراً في كون ذلك البعض متيقن الإرادة بالنسبه إلى أفراد المطلق، فهذا التيقن يمنع عن إحراز إرادته الإطلاق من المطلق، فلو أراد البعض المتيقن منه لم يكن التعبير بالمطلق مخللاً بالغرض، لصحة الاتكال في بيان المتيقن على تيقنه بعد أن كانت وظيفته افهام المخاطب باللفظ، و كان المتيقن منفهماً من اللفظ، فكأنه صرح بأن مراده هو المتيقن.

و بالجملة: فالتيقن صالح لأن يكون بياناً لإرادته ذلك المتيقن، دون غيره، فلو أطلق المتكلم الكلام و أراد غير المتيقن، و لم ينصب قرينه على مراده كان ذلك مخللاً بغرضه. و لا بأس بذكر مثال للمتيقن عند التخاطب، و هو كما إذا فرض أن المعصوم (عليه السلام) سئل عن حكم وقوع نجاسه في بئر معينه، فأجاب صلوات الله عليه بأن «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»، فان تيقن تلك البئر من الآبار في الحكم المذكور انما هو بسبب وقوعها في السؤال، فالتيقن مستند إلى الكلام لا إلى الخارج.

و كذا إذا كان التيقن مستنداً إلى ما يكتنف بالكلام من الخصوصيات بحيث لا يخرج سبب التيقن عن الكلام، كما إذا قال: «أكرم عالماً» فان العالم و ان كان شاملاً للمنجم الا- أن نفس لفظ العالم - خصوصاً بمناسبه وجوب الإكرام - ينصرف إلى الفقيه، بحيث يصير هو متيقن الإرادة. هذا كله في القدر المتيقن في مقام التخاطب. و أما القدر المتيقن الخارج عن مقام التخاطب، فسيأتي إن شاء الله تعالى.

انتفاء القدر المتيقن في مقام التخاطب «-» و لو (١) كان المتيقن بملاحظه الخارج عن ذلك المقام (٢)

(١). هذا هو بيان حكم القدر المتيقن الخارجى الأجنبى عن مقام التخاطب لعدم استناده إلى اللفظ، بل تيقنه اما لقطع المخاطب به، و اما لحكم العقل.

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن التيقن إذا كان مستنداً إلى ما هو خارج عن مقام التخاطب، فوجوده غير مضر بالإطلاق، فلا يكون عدمه شرطاً في الإطلاق، ضروره أن في جميع المطلقات أو جلّها قدراً متيقناً، فلو بنى على قدحه في الأخذ بالمطلقات لانسد باب التمسك بها.

(٢). أى: مقام التخاطب.

(-). الظاهر كون هاتين المقدمتين - اللتين مرجعهما إلى عدم قرينه معينه للمراد سواء كانت لفظاً أم تيقناً عند التخاطب - محققين للموضوع لا- كونهما من شرائط الإطلاق الثابت، و ذلك لأن قوام الإطلاق بعدم البيان، إذ معه لا معنى للإطلاق. و ان شئت فقل: ان الإطلاق مورد الشك، و مع القرينه المعينه للمراد لا شك حتى تجرى فيه الإطلاق، فشرطيه هاتين المقدمتين على حدو شرطيه شرائط تنجيز العلم الإجمالى، حيث انها محققه لموضوع التنجيز و هو العلم بالتكليف الفعلى.

ثم انه مع الغض عن ذلك، و تسليم شرطيتهما للإطلاق، لا وجه لعد كل منهما شرطاً، بل مرجعهما إلى شرط واحد و هو عدم القرينه على المراد، غايه الأمر أن القرينه تاره تكون لفظاً، و أخرى حالا، و ثالثه تيقناً ناشئاً من التخاطب كما أشرنا إليه، فتدبر.

ص: ٧١٦

فى البين (١)، فانه (٢) غير مؤثر فى رفع الإخلال بالعرض لو كان بصدد البيان (٣) كما هو (٤)

(١). متعلق ب «المتيقن»، يعنى: لو كان المتيقن فى البين بملاحظه الخارج عن مقام التخاطب، بأن لا يكون التيقن ناشئاً عن ظهور اللفظ فى الفرد المتيقن.

(٢). جواب «لو» و ضمير «انه» راجع إلى المتيقن الخارجى، توضيحه:

أن المتيقن فى غير مقام التخاطب لو كان مراداً للمتكلم، و أطلق الكلام، و لم ينصب قرينه على كون ذلك المتيقن مراده لأخل بغرضه، إذ ليس له أن يعتمد فى تفهيم مراده على هذا التيقن، حيث انه ليس كل متيقن صالحاً للقرينه، و انما الصالح لهما ما يفهم من الكلام الملقى إلى المخاطب، إذ المفروض كون المتكلم فى مقام البيان بحسب مقام التخاطب، فالمؤثر فى رفع الإخلال بالعرض لا بد أن يكون المتيقن بحسب هذا المقام أيضاً، لا المتيقن الخارجى الأجنبى عنه.

و الحاصل: أن المتيقن فى مقام التخاطب صالح للقرينه، بحيث لو أراد المتكلم و أطلق الكلام لم يلزم إخلال بغرضه، لصحة الاعتماد على هذا المتيقن لانفهامه عرفاً من الكلام. بخلاف المتيقن الخارجى، فانه لأجنيته عن مقام التخاطب لا يصح الركون إليه فى مقام التفهيم، فلو كانت الرقبه المؤمنه موضوعاً للحكم و كانت فى مقام الامتثال مجزئه قطعاً، لكن لم تكن متيقنه من نفس الكلام، كان الإطلاق حينئذ مخالفاً بالعرض، لعدم كون هذا التيقن بياناً لذلك الغرض.

(٣). أى: لو كان المتكلم بصدد البيان بالكلام الملقى إلى المخاطب.

(٤). يعنى: أن كون المتكلم بصدد البيان بالخطاب - كما هو قضيه المقدمه الأولى من مقدمات الحكمه - مفروض البحث.

ص: ٧١٧

الفرض، فانه (١) فيما تحققت لو لم يرد (المتكلم) الشياح لأخل بغرضه، حيث (٢) انه لم يبينه مع أنه بصدده (٣)، و بدونها (٤) لا يكاد يكون هناك

(١). يعنى: فان المتكلم فيما تحققت مقدمات الحكمة لو لم يرد الشياح الذى هو المطلق لأخل بغرضه. تقريبه: أنه مع تماميه المقدمات الثلاث المذكوره لو لم يرد المتكلم الإطلاق، و أراد المقيد لأخل بغرضه، لما مر من عدم كون المطلق بياناً للمقيد حتى يصح الاتكال عليه، و أن بيانيه المطلق للمقيد منحصره بالمتيقن التخاطبى كما تقدم، و حيث ان الإخلال بالغرض قبيح، فلا محيص عن إرادته الإطلاق.

(٢). تعليل للإخلال بالغرض، بيانه: أن المتكلم مع كونه بصدد البيان إذا لم يبين المقيد و لم يكن المطلق بياناً له، فالإطلاق مراد فى عالم الإثبات، و هو دليل إئى على كونه مراداً فى عالم الثبوت أيضا من دون تخصصه بخصوصيه خاصه، فيتطابق الإثبات و الثبوت.

(٣). أى: البيان، و ضميرا «أنه» فى كلا-الموردين راجع إلى المتكلم، و الضمير البارز فى «يبينه» راجع إلى غرضه، و الضمير الفاعل المستتر فيه راجع إلى المتكلم.

(٤). أى: و بدون المقدمات الثلاث المذكوره لا- يلزم إخلال بالغرض أصلا لأنه إذا لم يكن فى مقام البيان، بل كان فى مقام أصل التشريع من دون نظر إلى الخصوصيات، لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالغرض، و هو المقيد. و عليه، فالإخلال بالغرض مترتب على وجود المقدمات المزبوره مع إرادته المقيد.

و كذا الحال فى انتفاء غير المقدمه الأولى من سائر المقدمات، كما أوضحه المصنف، و ضمير «به» راجع إلى الغرض.

إخلال به، حيث (١) لم يكن (٢) مع انتفاء الأولى (٣) الا فى مقام الإهمال أو الإجمال، و مع انتفاء الثانيه (٤) كان البيان بالقرينه، و مع انتفاء الثالثه (٥) لا إخلال بالعرض لو كان المتيقن تمام مراده، فان الفرض أنه بصدد بيان تمامه (٦)،

(١). بيان لوجه الحاجه إلى المقدمه الأولى، و قد عرفته.

(٢). يعنى: لم يكن المتكلم مع انتفاء المقدمه الأولى الا فى مقام الإهمال أو الإجمال.

(٣). أى: المقدمه الأولى، و هى كون المتكلم فى مقام بيان تمام المراد.

(٤). أى: المقدمه الثانيه، و هى انتفاء ما يوجب التعيين، و وجه عدم لزوم الإخلال بالعرض بانتفائها هو وجود القرينه المعينه للمراد، كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» فان «المؤمنه» قرينه معينه، فلا يلزم من ذكر المطلق حينئذ إخلال بالعرض.

(٥). أى: المقدمه الثالثه و هى القدر المتيقن فى مقام التخاطب، إذ مع انتفاء هذه المقدمه - بمعنى وجود المتيقن المزبور - لا يلزم من ذكر المطلق إخلال بالعرض، و هو إرادته المقيّد أعنى المتيقن التخاطبى، لما مر من صلاحيه التيقن المذكور للقرينه على المراد، بحيث يصح للمتكلم الاتكالم عليه مع ذكر المطلق إذا كان المتيقن تمام مراد المتكلم، إذ لو كان بعض مراده لم يكن البيان تاماً، فيلزم الإخلال بالعرض من الاكتفاء بالمتيقن.

(٦). أى: تمام مراده من المطلق، و قد بينه بالمتيقن الخطابى، فلو لم يرد الشيع منه لم يلزم إخلال بغيره أصلاً، فلا- يقدرح الإطلاق حينئذ، لكون المتيقن

و قد بينه، لا بصدد بيان أنه (١) تمامه كى أخل بيانه (٢) كالتقرينه اللفظيه الحافه بالكلام المانعه عن إرادته الإطلاق. نعم إذا كان بصدد بيان وصف التماميه للمتيقن، و أنه موصوف بكونه تمام مراده من المطلق بحيث لا يكون شىء وراء هذا المتيقن مراداً له منه، و مع ذلك أطلق الكلام و أمر بعنق رقبه مثلاً، و لم ينصب قرينه على اتصاف المتيقن بوصف كونه تمام المراد لزم من ذكر المطلق الإخلال بالغرض، و هو إرادته المتيقن بما هو تمام المراد، ضروره أن التيقن الخطابى قاصر عن إثبات هذا الوصف للمتيقن بعد إمكان أن يكون المتيقن مراداً فى ضمن سائر الافراد، و المفروض أنه لم ينصب قرينه على ذلك فلا- ينفى تيقن بعض الافراد مراديه سائر الافراد حتى يتصف المتيقن بكونه تمام المراد، فتيقن الرقبه المؤمنه لا- ينفى مطلوبيه غيرها من أفراد الرقبه حتى يثبت لها وصف التماميه، فحينئذ لا مانع من التمسك بالإطلاق لإثبات كون الموضوع نفس الطبيعه لا المقيد.

(١). يعنى: لا- بصدد بيان أن المتيقن تمام المراد كى يلزم الإخلال ببيان مراده لما عرفت من أنه لو كان بصدد بيان وصف المتيقن بكونه تمام المراد، و أطلق لزم الإخلال بغرضه، و هو بيان وصف التماميه للمتيقن، فلا بد من الأخذ بالإطلاق. فاتضح المراد من قوله: «بصدد بيان تمامه» و من قوله: «لا بصدد بيان أنه تمامه» كما اتضح أيضا أن الصواب أن تكون العبارة هكذا: «كى يخل» أو «كى يكون أخل».

(٢). أى: بيان مراده، و ضمير «انه» راجع إلى المتيقن، و ضمير «تمامه» راجع إلى المراد.

ص: ٧٢٠

فافهم (Z) .

ثم لا يخفى عليك (١) أن المراد بكونه فى مقام بيان تمام مراده مجرد (٢)

(١). هذا إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم الناشئ من عبارته التقريرات «و انما حمل على الإطلاق و الإشاعه بواسطه عدم الدليل، فالإطلاق بمنزله الأصول العمليه فى قبال الدليل» فحاصله: أن مقتضى الظاهر عدم جواز التمسك بالمطلقات بعد الظفر بمقيد منفصل، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده، و أنه كان فى مقام الإهمال أو الإجمال، مع أن السيره استقرت على التمسك بها بعد الظفر بالمقيد.

بل ربما يقال: بأنه يشكل التمسك بالإطلاق مع وجود الظن الغالب بوجود المقيد بالنسبه إلى الإطلاقات المتعارفه.

(٢). هذا إشاره إلى دفع التوهم، و حاصله: أن البيان على وجهين: أحدهما:

بيان المراد الجدى الواقعى، و هو المقصود فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ثانيهما: ما هو أعم من بيان المراد الواقعى، بأن يظهر الواقع و ان لم يكن -

(Z). إشاره إلى أنه لو كان بصدد بيان أنه تمامه ما أخل ببيانه بعد عدم نصب قرينه على إرادته تمام الافراد، فانه بملاحظته يفهم أن المتيقن تمام المراد، و الا- كان عليه نصب القرينه على إرادته تمامها، و الا قد أخل بغرضه. نعم لا يفهم ذلك إذا لم يكن الا بصدد بيان أن المتيقن مراد، و لم يكن بصدد بيان أن غيره مراداً و ليس بمراد قبالا للإجمال أو الإهمال المطلقين، فافهم، فانه لا يخلو عن دقه.

ص: ٧٢١

بيان ذلك (١)، و إظهاره و افهامه و لو (٢) لم يكن عن جد، بل قاعده و قانوناً (٣) لتكون حجه فيما لم تكن حجه أقوى على خلافه (٤)، لا- البيان (٥) فى قاعده قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، فلا (٦) يكون مراداً جدياً له، بل يظهره و يلقيه إلى المخاطب بصوره القانون ليكون حجه و مرجعاً عند الشك فى التقييد ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، و هى دليل التقييد.

و المراد بالبيان فى المقام هو هذا المعنى. و عليه، فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان حتى لا يصح التمسك بالإطلاق، لكشف المقيد عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، بل فى مقام الإهمال أو الإجمال، فما جرت عليه السيره من التمسك بالإطلاقات بعد الظفر بمقيد منفصل فى غايه المتانته.

(١). أى: تمام مراده، و ضميراً «إظهاره، افهامه» راجعان إلى تمام مراده.

(٢). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو لم يكن بيان تمام المراد و إظهاره عن جد بل كان إظهاره من باب القاعده و القانون، و جعله حجه فى الافراد المشكوكه، فلو قال: «أعتق رقبه» و كان مراده الجدى خصوص المؤمنه، فلا مانع من التمسك بإطلاق الرقبه فيما إذا شك فى تقيده بقيد حتى يقوم دليل على التقييد.

(٣). بل كان بيانه و إظهاره لأجل القاعده ليرجع إليه فى موارد الشك، كغالب العمومات و الإطلاقات، و البيان بهذا الوجه الثانى هو المراد فى مقدمات الحكمه.

(٤). و هو دليل التقييد، فانه أقوى من دليل الإطلاق لا معارض له.

(٥). هذا هو الوجه الأول من البيان الذى بيناه بقولنا: «أحدهما... إلخ».

(٦). هذا تعريض بالتقريرات، و قد عرفته آنفاً بقولنا: «هذا إشاره إلى توهم

ص: ٧٢٢

الظفر بالمقيد و لو كان مخالفاً «-» كاشفاً (١) (لو كان كاشفاً) عن عدم كون المتكلم في مقام البيان (٢)، و دفعه» و تفرع على كون المراد بالبيان إظهار تمام مراده و لو لم يكن عن جد.

و قد ظهر تقريب التفرع بقولنا: «و عليه فلا يكون المقيد المنفصل كاشفاً عن عدم كون المتكلم في مقام... إلخ».

(١). خبر «يكون» يعنى: لا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً.

(٢). قد اتضح مما تقدم - من أن المراد بالبيان مجرد إظهار تمام المراد حتى يكون حجه ظاهراً في الافراد المشكوكه حتى تقوم حجه أقوى على خلافه -

(-). هذا هو الموجود في نسختنا، و الظاهر أنه مستدرک، حيث ان مورد الكلام هو القيد المخالف للإطلاق، لأنه القادح في البيان، و لذا فسر بالبيان القانوني، فلا وجه لجعل القيد المخالف فرداً خفياً بكلمه «و لو» فالمناسب أن تكون العبارة هكذا «فلا يكون الظفر بالمقيد كاشفاً».

و في بعض النسخ كحاشيه علامه الرشتي (قده): «فلا يكون الظفر بالمقيد لو كان كاشفاً» و هو أولى من سابقه، لسلامته من ذلك الإشكال، لكن قوله:

«لو كان» أيضاً مستدرک، لأن كلمه «الظفر» تدل على وجدان المقيد - بالكسر - يعنى: فلا يكون وجدان دليل التقييد كاشفاً. و عليه يكون المعنى مع وجود «لو كان» هكذا: «فلا يكون وجدان القيد لو وجد كاشفاً» و هو كما ترى، إذ لا معنى لوجدان القيد لو وجد.

ثم ان كلمه «كان» - على تقدير وجودها - تامه، و العبارة على كلتا النسخين لا تخلو من الاضطراب، فتأمل فيها.

ص: ٧٢٣

و لذا (١) لا ينثلم به إطلاقه، و صحه (٢) التمسك به أصلاً، فتأمل جيداً.

و قد انقدح بما ذكرنا (٣) أن النكره فى دلالتها على الشيعاء و السريان أيضاً (٤) تحتاج فيما لا يكون هناك دلالة حال أو مقال إلى (٥) مقدمات الحكمه، فلا تغفل. عدم كون دليل التقييد كاشفاً عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، و لذا لا ينثلم بالظفر بالمقيد إطلاق المطلق و صحه التمسك به، فلو قال: «أعتق رقبه» ثم ورد «لا تعتق رقبه كافره» لا يكشف هذا التقييد عن عدم كون المتكلم فى مقام البيان، و لذا يصح التمسك بالإطلاق فى غير مورد التقييد، فلو شك فى تقييده بغير الإيمان أيضاً يتمسك فى نفيه بالإطلاق بلا إشكال.

(١). يعنى: و لأجل عدم كون المراد بالبيان فى المقام بيان المراد الجدى.

(٢). معطوف على «إطلاقه» و ضمير «به» راجع إلى الظفر، و ضمير «إطلاقه» راجع إلى المطلق المستفاد من العبارة، و ضمير «به» الآتى راجع إلى الإطلاق فى غير مورد التقييد.

(٣). من كون النكره هى طبيعه المقيد بالوحده المفهوميه، و خروج الشيعه عن مفهومها ظهر: أن دلالتها على الشيعه لا بد أن تستند إلى قرينه حاله أو مقاليه أو حكميه ان تمت مقدمات الحكمه، فان النكره و ان كانت داله على الشيعه، لكنه بدلى لا عرضى، فدلالته على الشيعه العرضى لا بد أن تكون بالقرينه.

(٤). يعنى: كاسم الجنس الذى وضع للماهيه المهمله، فلا يدل على الشيعه الا بالقرينه.

(٥). متعلق بقوله: «تحتاج».

ص: ٧٢٤

، و هو: أنه لا- يبعد أن يكون الأصل فيما إذا شك في كون المتكلم في مقام بيان تمام المراد هو كونه بصدده بيانه (٢) و ذلك (٣) لما جرت عليه سيره أهل المحاورات «-» من التمسك

تأسيس الأصل عند الشك في أن المتكلم في مقام البيان

(١). الغرض من بيانه: أنه لما كان من مقدمات الحكمه التي يتوقف عليها الإطلاق كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده، و كان إحرازه بالعلم في جل الموارد في غايه الصعوبه، صار بصدده إثبات ذلك في موارد الشك في كون المتكلم في مقام البيان.

و حاصل ما أفاده في ذلك: أن مقتضى الأصل كونه في مقام البيان فيما إذا شك في ذلك، و هذا أصل عقلائي جرت عليه سيره أبناء المحاوره، حيث انهم يتمسكون بالإطلاقات مع عدم علمهم بكون المتكلم في مقام البيان إذا لم تكن منصرفه إلى وجهه خاصه، بحيث يكون انصرافها إلى تلك الجبهه مانعاً عن التمسك بإطلاقها.

(٢). يعنى: بيان تمام المراد، و ضمير «كونه» راجع إلى المتكلم.

(٣). تعليل لقوله: «لا يبعد» و غرضه: أن دليل هذا الأصل العقلائي سيره أبناء المحاوره على التمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم في مقام البيان.

(-). قال في التقريرات: «و هل هناك أصل يرجع إليه عند الشك في ورود المطلق في مقام البيان، قد يقال: إذ أغلب موارد استعمال المطلقات انما هو ذلك، فعند الشك تحمل عليه، و ليس بذلك البعيد، فتأمل». و ظهور هذه العبارة في

..... عدم تسلّم السيره المزبوره مما لا ينكر.

نعم المتيقن من بناء العقلاء على كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده هو ما إذا جرت عادة المتكلم على الركون إلى القرائن المتصله بحيث يبين تمام مراده فى مجلس واحد، و لا يعتمد فى بيان مراده على القرائن المنفصله، فحينئذ إذا احتملنا عدم كون المطلق تمام الموضوع للحكم - كالرقبه - و أن الطبيعه جزء الموضوع، فلا بأس بالتمسك بالأصل العقلانى المزبور، و البناء على أن المطلق تمام مراده.

و أما إذا جرى دأب المتكلم على الاعتماد على القرائن المنفصله لمصالح توجب ذلك، فبناء العقلاء على جريان الأصل المذكور حينئذ غير ثابت و الشك فيه يوجب التوقف عن إجرائه، بل لا بد فى الأخذ بالإطلاق من الوثوق و الاطمئنان بكون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده بهذا الكلام.

ثم ان الظاهر أن منشأ سيره أبناء المحاوره التى أشار إليها فى المتن هو التحفظ على حكمه الوضع و فائدته، و هى الحكايه عن المعنى الموضوع له للتفهيم و التفهم، حيث ان المتكلم العاقل لا يصدر عنه التكلم الذى هو فعل اختيارى له الا بداعى غايته الطبيعيه و هى تفهيم المعانى بالألفاظ الموضوعه لها، بحيث يكون إلقاء الكلام بدون إرادته معناه إهمالا لتلك الفائده من دون قرينه على هذا الإهمال، فكونه مريداً لمعنى الكلام الذى جعل قالباً له مما يحكم به العقلاء، و يحتجون عليه بظاهر كلامه، و لذا لو ادعى إرادته خلافه لا تسمع دعواه. و هذا أصل عقلاى جرت عليه سيرتهم قديماً و حديثاً، فهذا الأصل من

ص: ٧٢٦

بالإطلاقات فيما إذا لم يكن هناك ما يوجب صرف وجهها (١) إلى جهة خاصه، و لذا (٢) (و لذلك) ترى أن المشهور لا يزالون يتمسكون بها (٣) مع عدم إحراز كون مطلقها (٤) بصدد البيان، و بُعد (٥) كونه لأجل ذهابهم

(١). يعنى: صَيرَف وجه الإطلاقات إلى جهة خاصه، كانصراف إطلاق «ما لا يؤكل لحمه» إلى غير الإنسان من سائر الحيوانات التى لا يؤكل لحمها.

(٢). أى: و لأجل هذه السيره.

(٣). أى: بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم بصدد بيان تمام مراده.

(٤). بصيغه اسم الفاعل - أى المتكلم - و الضمير راجع إلى الإطلاقات.

(٥). بضم الباء و سكون العين و كسر الدال معطوف على «عدم» يعنى:

و مع بُعد كون تمسك المشهور بالإطلاقات لأجل ذهابهم إلى أنها موضوعه للشيعاء و السريان.

و الغرض من قوله: «و بعد» دفع توهم، و هو: أنه يمكن أن يوجه تمسك المشهور بالإطلاقات بذهابهم إلى وضع المطلق للشيعاء و السريان، فلا يكون تمسكهم بالإطلاقات مستنداً إلى الأصل المزبور حتى يكون شاهداً على صحه الأصل. و دفع هذا التوهم بقوله: «و بعد»، و حاصله: أن هذا التوجيه بعيد و غير وجيه، لما مر سابقاً من وضع المطلق للماهيه المهمله التى لم يلاحظ معها الأمارات العقلائيه التى تكون مثبتاتها حجه، و ليس من الأصول العمليه التى لم تثبت حجيه مثبتاتها.

و بالجملة: فهذه الطريقه العقلائيه أوجبت حمل الألفاظ على معانيها الحقيقيه عند عدم القرينه على إرادته خلافها، إذ الحمل على ذلك بدون القرينه إهمال لتلك الطريقه العقلائيه و الفائده الوضعيه بلا مسوغ.

ص: ٧٢٧

إلى أنها (١) موضوعه للشياع و السريان، و ان كان ربما نسب ذلك (٢) إليهم، و لعل وجه النسبه ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الإحراز (٣) و الغفله (٤) عن وجهه (٥)، فتأمل جيداً (٦). شىء أصلاً، فالشيوع خارج عن معناه. و لعل وجه نسبه وضع المطلق للمعنى المقرون بالشياع إلى المشهور ملاحظه عدم الوجه فى التمسك بالإطلاقات بدون إحراز كون المتكلم فى مقام البيان. و قد بينا أن الوجه فيه هو سيره العقلاء.

(١). أى: الإطلاقات، و ضمير «ذهابهم» راجع إلى المشهور، و ضمير «كونه» إلى التمسك.

(٢). أى: نسب وضع المطلق للشياع و السريان إلى المشهور.

(٣). أى: بدون إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، و ضمير «بها» راجع إلى الإطلاقات، و ضمير «انه» للشأن.

(٤). معطوف على «ملاحظه»، و غرضه: أن الداعى إلى نسبه وضع المطلق للماهيه المقيده بالشياع إلى المشهور أمران:

أحدهما: ملاحظه تمسكهم بالإطلاقات مع عدم إحراز كون المتكلم فى مقام البيان، مع لزوم إحرازه فى التمسك بها.

ثانيهما: الغفله عن وجه تمسكهم بها، و هو الأصل العقلاى المزبور. فهذان الأمران أوجبا التوجيه المزبور - أعنى نسبه وضع المطلق للمشروط بالشياع إلى المشهور - لكنك قد عرفت وجه تمسكهم بالمطلقات، فالتوجيه المزبور غير سديد.

(٥). أى: وجه تمسك المشهور و هو سيره أهل المحاورات، و قد تقدم بيانها.

(٦). لعله إشاره إلى ضعف التوجيه المزبور، و أنه كيف يمكن نسبه وضع

ص: ٧٢٨

ثم انه قد انقذح بما عرفت - من توقف حمل المطلق على الإطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حاله أو مقالیه على قرينه الحكمة المتوقفه على المقدمات المذكوره (١) - أنه (٢) المطلق للمقيد بالشياع إلى المشهور، و جعله وجها لتمسكهم بالإطلاقات، مع أن فيهم من ينكر وضع المطلق له، و يلتزم بكون الموضوع له نفس الماهيه المهمله المعراه عن كل قيد من الشيوخ و غيره، كالسلطان و من تبعه، و مع ذلك يتمسك بالإطلاقات مع عدم العلم بكون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده.

الانصراف و أنواعه

(١). و هي المقدمات الثلاثه المعروفه بمقدمات الحكمة التي منها عدم قرينه على تعيين المراد، و قوله: «على قرينه» متعلق ب «توقف».

(٢). فاعل «انقذح»، و الغرض من قوله: «انقذح» بيان الانصراف الذى يكون قرينه مانعه عن الإطلاق، و حاصله: أنه إذا كان هناك للإطلاق انصراف إلى جهة خاصه، فهو على أنواع:

أحدها: الانصراف الخطورى الناشئ عن غلبه الوجود الموجه لانصراف المطلق إليه، كخطور ماء الفرات فى ذهن من فى سواحله، و هذا الانصراف لا يقيد المطلق، للقطع بعدم كون المنصرف إليه مراداً قبل التأمل و بعده و لا يزول بالتأمل.

ثانيها: الانصراف البدوى الموجب للشك فى إرادته المنصرف إليه الزائل بالتأمل، و منشأ هذا الانصراف البدوى غلبه استعمال المطلق فى المنصرف إليه الموجه لأُنس الذهن به، و هذا الانصراف أيضا لا يقيد المطلق كسابقه، لكنه

ص: ٧٢٩

..... لا- يزول بالتأمل. و الفرق بينهما: أن هذا يوجب الشك البدوى فى إرادته المنصرف إليه من المطلق، و يزول بالتأمل. بخلاف سابقه، فانه لا يوجب الشك البدوى فى إرادته منه، و لا يزول بالتأمل، كما تقدم، فهما مشتركان فى عدم تقييد المطلق و مفترقان فى استقرار الأول و زوال الثانى.

ثالثها: الانصراف الناشئ عن التشكيك فى الماهيه فى متفاهم العرف، و هو على نحوين: الأول: أن يكون التشكيك بمثابه يحكم العرف بخروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «ما لا يؤكل لحمه» عن الإنسان، و عدم شموله له بنظرهم، و صيروره لفظ «ما لا يؤكل» ظاهراً فى غير الإنسان، و لذا جوز الفقهاء الصلاه فى شعره و ظفره و بصاقه. و لا إشكال فى كون هذا الانصراف مقيداً للإطلاق بغير المنصرف عنه، لكون المطلق مع هذا التشكيك كاللفظ المحفوف بالقريته اللفظيه المتصله فى المنع عن انعقاد الظهور للمطلق فى الإطلاق، و موجب لظهوره فى المنصرف إليه.

الثانى: أن يكون التشكيك بمثابه يشك العرف فى خروج الفرد المنصرف عنه عن مصاديق المطلق، كانصراف لفظ «الماء» عن ماء الزاج و النفط. و هذا الانصراف و ان لم يكن موجباً لظهور اللفظ فى المنصرف إليه كما فى الفرض السابق، الا أنه من قبيل اللفظ المحفوف بما يصلح للقريته، و معه لا يكون اللفظ ظاهراً فى الإطلاق، لفقدان شرط الإطلاق و هو عدم احتفاف الكلام بالقريته و بالصالح للقريته، فالانصراف فى هذين الفرضين مانع عن التمسك بالإطلاق، غايه الأمر أن المطلق فى الفرض الأول ظاهر فى المنصرف إليه، و فى الثانى مجمل، فيؤخذ بالمنصرف إليه من باب القدر المتيقن، لا من باب الظهور اللفظى كما فى سابقه.

لا إطلاق له فيما كان له (١) الانصراف إلى خصوص بعض الافراد أو الأصناف، لظهوره (٢) فيه، أو كونه (٣) متيقناً منه و لو (٤)

رابعها: الانصراف الناشئ عن بلوغ غلبه الاستعمال في فرد خاص حد المجاز المشهور عند تعارضه مع الحقيقه المرجوحه، لكنه يحكم في المجاز بالتوقف، و في المقام بالتقييد، لما مر في سابقه من فقدان شرط الإطلاق.

(١). أى: للإطلاق، و ضمير «له» راجع إلى المطلق.

(٢). أى: لظهور المطلق في خصوص بعض الافراد أو الأصناف، و قوله:

«لظهوره» تعليل للانصراف، يعنى: أن عله الانصراف إما ظهور المطلق في الفرد المنصرف إليه، و إما كون المنصرف إليه متيقناً من المطلق، فقوله (قده) «لظهوره فيه» إشاره إلى النحو الأول من نحوى النوع الثالث من الانصراف، و قوله: «أو كونه متيقناً منه» إشاره إلى النحو الثانى منهما.

(٣). معطوف على «ظهوره» و عدل له، يعنى: أو لكون خصوص بعض الافراد أو الأصناف متيقناً من المطلق، فضمير «كونه» راجع إلى خصوص، و ضمير «منه» إلى المطلق.

(٤). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو لم يكن المطلق ظاهراً في خصوص بعض الافراد كما هو الحال في ثانى نحوى التشكيك في الماهيه على ما مر آنفاً، كما أن قوله: «لظهوره» إشاره إلى أول نحوى التشكيك.

خامسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ شيوع المطلق و غلبه استعماله في المنصرف إليه حد اشتراك لفظه بين المعنى الحقيقى الإطلاقى و بين المعنى المنصرف إليه، قيل: بأنه لا يحمل على أحدهما الا بالقرينه المعينه، فهذا الانصراف يمنع أيضاً عن الأخذ بالإطلاق، كما إذا فرض أن «الصعيد» وضع لمطلق وجه

ص: ٧٣١

لم يكن ظاهراً فيه (١) بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنه (أن) منها (٢) ما لا يوجب ذا و لا ذاك (٣)، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل. كما أنه (أن) منها (٤) ما يوجب الاشتراك أو النقل. الأرض، ثم استعمل كثيراً في خصوص التراب الخالص بحيث صار مشتركاً بينهما، فإذا قال المولى: «تيمم بالصعيد» لا يحمل على المطلق الا بالقرينه.

لكن فيه أنه يحمل على المنصرف إليه - و هو التراب الخالص - لأن كثره الاستعمال قرينه، أو صالحه للقرينه على الحمل على المعنى المنصرف إليه، لما تقدم من توقف الإطلاق على عدم ما يصلح للقرينه.

سادسها: الانصراف الناشئ عن بلوغ كثره الاستعمال حد النقل، و مهجوريه المعنى المطلق، و حمل اللفظ على المعنى المنصرف إليه في هذه الصوره أولى من السابقه، كما لا يخفى. هذه هي الأنواع الستة للانصراف، و قد عرفت ان أيا منها يقيد المطلق، و أيا منها لا يقيده و ان كان فيما ذكرناه خلاف.

(١). أى: فى خصوص بعض الافراد أو الأصناف، و الضمير المستتر فى «يكن» راجع إلى المطلق.

(٢). أى: من مراتب الانصراف ما لا يوجب الظهور، و لا كونه متيقناً من المطلق.

(٣). أى: المتيقن من المطلق، و المراد ب «ذا» الظهور كما عرفته، و قوله:

«كما أنه منها» إشاره إلى الانصراف البدوى الذى جعلناه ثانى أنواع الانصراف.

(٤). أى: من مراتب الانصراف ما يوجب الاشتراك أو النقل، و هذا إشاره إلى النوعين الأخيرين، و هما الخامس و السادس.

ص: ٧٣٢

لا يقال: كيف يكون ذلك (١)؟ وقد (٢) تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق أصلاً.

فانه يقال (٣):

(١). أى: كيف يكون الانصراف موجباً لحصول الاشتراك أو النقل؟ و هذا إشكال على الانصراف الموجب للاشتراك و النقل، و هو مذكور فى التقريرات، و حاصله:

أنه كيف يوجب الانصراف إلى بعض الافراد الاشتراك أو النقل؟ مع توقف الوضع التعينى الذى به يتحقق الاشتراك أو النقل على كثره الاستعمال و غلبته، فقبل تحقق الغلبه يكون الاستعمال فى المعنى المنصرف إليه مجازاً، و المجازيه تنافى ما تقدم من كون استعمال المطلق فى المقيد حقيقه لا مجازاً، فالانصراف المؤدى إلى الاشتراك أو النقل مجرد فرض له لا تحقق له خارجاً.

(٢). يعنى: و الحال أنه قد تقدم أن التقييد لا يوجب التجوز فى المطلق، مع أن الاشتراك و النقل المسببين عن الغلبه موقوفان على التجوز، كما عرفت آنفاً، هذا.

و يمكن توجيه الإشكال من ناحيه أخرى، و هى: لزوم تعدد المعنى حتى يصير المعنى الثانى - و هو المنصرف إليه - بسبب كثره الاستعمال حقيقه مع بقاء المعنى الأول ليلزم الاشتراك، أو هجره حتى يلزم النقل، و كلاهما مفقود، لأن المعنى المنصرف إليه ليس مغايراً لما وضع له لفظ المطلق حتى يلزم المجاز و تعدد المعنى.

(٣). هذا جواب الإشكال و هو مذكور فى التقريرات أيضاً، و ذلك ينحل إلى وجهين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً» و حاصله: أن ما تقدم من أن التقييد لا يوجب التجوز يراد به نفي استلزام التجوز، لا نفي إمكانه،

ص: ٧٣٣

مضافاً إلى أنه «-» انما قيل (١) لعدم استلزامه له، لا عدم إمكانه، فان استعمال المطلق في المقيد (٢) فمعنى أن التقييد لا يوجب التجوز في المطلق: أن استعمال المطلق و إرادته المقيد منه لا يستلزم التجوز فيه - أى كون المقيد مجازاً - لا أن استعماله و إرادته المقيد منه يمتنع أن يكون على نحو التجوز، بل يمكن فيه كل من الاستعمال الحقيقي و المجازي، فلو أريد المقيد من المطلق بتعدد الدال و المدلول ك «أعتق رقبه» كان الاستعمال على وجه الحقيقة، و لو أريد المقيد من المطلق - مع عدم تعدد الدال و المدلول - كان الاستعمال على وجه المجاز. فلا وجه للإشكال المزبور، لأنه مبني على عدم إمكان المجاز الموجب لحصول التنافي بين الاشتراك و النقل، و بين عدم كون إرادته المقيد من المطلق مجازاً. و أما مع إمكان المجاز فلا مانع من تحقق الاشتراك و النقل بالانصراف إذا استعمل المطلق في المقيد بلحاظ خصوصيه، كإرادته المقيد ك «الرقبه المؤمنه» من نفس الرقبه مجازاً.

(١). يعنى: انما قيل بعدم التجوز بمعنى أن التقييد لا- يستلزم التجوز بحيث لا- ينفك تقييد المطلق عن المجازيه، فالمنفى هو الاستلزام، لا- الإمكان، فيجوز أن يكون تقييد المطلق مجازاً كما عرفت. و ضمير «استلزامه» راجع إلى التقييد و ضميراً «له و إمكانه» راجعان إلى التجوز.

(٢). بأن يراد من المطلق المقيد مع عدم دالين يكون أحدهما دالاً على

(-). الضمير للشأن، و يحتمل أن يرجع إلى ما يستفاد من العبارة من: عدم إيجاب التقييد التجوز، و الأنسب على التقديرين ذكر «به» بعد قوله: «قيل».

ص: ٧٣٤

بمكان من الإمكان - أن (١) كثره إرادته المقيد لدى إطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابه توجب له (٢) المطلق و الآخر على المقيد كالرقبه المؤمنه، بل كان الدال على مجموع الطبيعه و القيد لفظ المطلق و هو الرقبه فقط، و هذا الاستعمال مجاز و لا مانع عنه، لكن مع القرينه على ذلك كسائر المجازات المحتاجه إلى القرائن.

(١). هذا ثانى الوجهين اللذين ذكرهما فى التقريرات لدفع الإشكال، و حاصله: منع توقف الاشتراك و النقل على المجازيه، لأن كثره إرادته المقيد من المطلق و لو من باب تعدد الدال و المدلول مثل «أعتق رقبه مؤمنه» ربما توجب مزيه أنس للمقيد مع استعمال اللفظ فيه مجازاً، و يشتد هذا الأنس بالاستعمالات تدريجاً إلى أن يصل إلى حد الحقيقه، فيصير لفظ المطلق مشتركاً بين معناه الأصلي و بين معناه الثانوى الحاصل بالاستعمالات التدريجيه الحقيقه لفرض تعدد الدال و المدلول، فان هجر معناه الأول و بقى الثانى صار منقولاً.

(٢). أى: للمقيد، يعنى: أن كثره إرادته المقيد من المطلق بتعدد الدال بأن يكون للقيد دال على حده كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» توجب للمقيد مزيه أنس، كما يحصل الأنس بسبب القرينه فى المجاز المشهور، كما إذا استعمل لفظ الصلاه كثيراً مع القرينه فى الأركان المخصوصه، و صارت كثره الاستعمال مع القرينه موجهه للأنس، بحيث صار لفظ الصلاه مجازاً مشهوراً فى الأركان، و كلفظ الدآبه الموضوع لمطلق ما يدب على الأرض، ثم استعمل كثيراً فى الفرس مع القرينه المعينه حتى صار منقولاً.

و الحاصل: أن الوجدان حاكم بتحقق الأنس بواسطه الاستعمالات الواقعه بنحو تعدد الدال و المدلول، ثم يشتد و يصل إلى مرتبه الاشتراك أو النقل.

ص: ٧٣٥

مزيه أنس (مزيد أنس) كما فى المـجاز المشهور، أو تعيناً (١) و اختصاصاً به، كما فى المنقول بالغلبه، فافهم (٢).

تنبيه (٣)

و هو: أنه يمكن أن يكون للمطلق جهات عديدة كان وارداً

(١). معطوف على «مزيه»، يعنى: أن كثره إرادته المقيد توجب مزيه أنس بالمقيد كما فى المـجاز المشهور، أو تعيناً و اختصاصاً به كما فى المنقول بالغلبه و الظاهر من عبارته المتن كون الانصراف البالغ حد المـجاز الراجح و الاشتراك و النقل مقيداً للإطلاق، و مانعاً عن التمسك به، و كذا إذا كان الانصراف للتيقن الخطابى.

(٢). لعله إشاره إلى الفرق بين التقييد بالانصراف فى المـجاز المشهور، و بين التوقف فيه و عدم الحمل على المـجاز. وجه الفرق: أن الحمل على الإطلاق منوط بعدم القرينه، و ما يصلح للقرينه، و الانصراف صالح لذلك، فيقيد به الإطلاق. و هذا بخلاف الحمل على المـجاز، فانه منوط بعدم جريان أصاله الحقيقه، فتدبر.

إذا كان للمطلق جهات عديدة

(٣). غرضه: أنه إذا كان للمطلق جهات، فان كان المتكلم فى مقام بيان تمام الجهات، فلا بد من التمسك بالإطلاق فى جميعها كالنصوص المفسره للاستطاعه، فانها مطلقه بالنسبه إلى اذن الوالد و الزوج بالنسبه إلى الولد و الزوجه، و بالنسبه إلى اعتبار الرجوع إلى الكفايه ان لم تنهض النصوص الخاصه على اعتباره، فان إطلاق النصوص المفسره للاستطاعه ثابت، لكون المعصوم (عليه السلام) فى مقام بيان جميع ما له دخل فى الاستطاعه.

ص: ٧٣٦

فى مقام البيان من جهه منها (١)، و فى (و وارداً فى مقام) الإهمال أو الإجمال من أخرى (٢)، فلا بد فى حملة على الإطلاق بالنسبه إلى جهه من كونه بصدد البيان من تلك الجهه، و لا يكفى كونه بصدده (٣) من

و ان كان المتكلم فى مقام بيان بعض الجهات و الإهمال فى الجهات الأخرى فلا يجوز التمسك بالإطلاق فى غير تلك الجهه، كالتشبه بإطلاق قوله تعالى: (فكلوا مما أمسكن) لظهاره موضع العض، و ذلك لأنه ليس فى مقام بيان الطهاره و النجاسه حتى يصح التمسك بالإطلاق للطهاره، و انما هو فى مقام بيان الحليه فقط، خلافاً لما نسب إلى شيخ الطائفه (قده) من استدلاله على الطهاره بهذه الآيه الشريفه، كما فى التقريرات. و قد نبه فى التقريرات على هذا التنبيه بعنوان «تذنيب».

(١). كالمثال المزبور، حيث ان إطلاق الآيه الشريفه سيق لبيان الحليه، و أن الكلب المعلم من آلات الصيد، و أن ما يصطاده حلال، فالاستدلال بها على طهاره موضع العض غير سديد، لعدم كون الآيه مسوقاً لبيان طهاره موضع العض و نجاسته.

(٢). كنجاسه موضع عض الكلب و طهارته فى الآيه الشريفه، فلا- يصح التمسك بها للطهاره، و كجواز الصلاه فى القلنسوه المتنجسه، فانه لا- يستفاد منه جواز الصلاه فيها و ان كانت من الحرير، أو المغصوب، أو مما لا- يؤكل لحمه، إذ لا إطلاق له بالنسبه إلى هذه الجهات. و مثل ما دل على العفو عما دون الدرهم من الدم فى الصلاه، فانه ناظر إلى العفو من حيث النجاسه، فلا إطلاق له يدل على جواز الصلاه فيه إذا كان مما لا يؤكل لحمه.

(٣). أى: بصدد البيان، و ضمير «كونه» الأول و الثانى راجع إلى المتكلم.

ص: ٧٣٧

جبهه أخرى (١) إلا إذا كان بينهما (٢) ملازمه عقلاً (٣)، أو شرعاً (٤)، أو عادة (٥) كما لا يخفى.

(١). فإن كون المتكلم بصدد البيان من جهه - كالتجاسه فى الأمثله المزبوره - لا يكفى فى الحمل على الإطلاق من الجهات الأخرى التى لم يكن المتكلم بصدد بيانها، كالتجاسه، و الحريريه، و عدم المأكوليه فى الأمثله المتقدمه.

(٢). أى: إلا- إذا كان بين الجهتين ملازمه بحيث يكون البيان من إحداهما ملازماً لثبوت الحكم من الجبهه الأخرى التى هى غير مقصوده بالبيان. فىكون الكلام حجه فى كلتا الجهتين، لأن الحجه على أحد المتلازمين حجه على الآخر.

(٣). مثل ما ورد فى صحه الصلاه فى ثوب فيه عذره ما لا يؤكل لحمه من حيث التجاسه عند الجهل بها أو نسيانها بناء على جزئيه العذره للحيوان، فانه يدل عقلاً على صحه الصلاه فى أجزاء ما لا يؤكل لحمه عند الجهل أو النسيان لأنه - بناء على جزئيه العذره - لا- فرق فى نظر العقل فى الحكم بصحه الصلاه بين الأجزاء من العذره و غيرها و ان كان الكلام مسوقاً لبيان حكم العذره.

(٤). كما إذا دل دليل على وجوب قصر الصلاه على المسافر فى مورد، فانه يدل على وجوب الإفطار عليه فى ذلك المورد أيضاً، للملازمه الشرعيه بينهما الثابته بمثل قول أبى عبد الله (عليه السلام): «إذا قصرت أفطرت، و إذا أفطرت قصرت» فالدليل على أحدهما دليل على الآخر الا فى موارد خاصه خرجت بالدليل.

(٥). مثل ما ورد فى طهاره سؤر الهره، مع أن الغالب عدم خلو موضع السؤر عن التجاسه، فان إطلاق ما دل على طهاره سؤر الهره و ان كان ناظراً

ص: ٧٣٨

إذا ورد مطلق و مقيد متنافيين (١)، فاما يكونان (أن يكونا) متوافقين .

فان كانا مختلفين مثل «أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافر» فلا إشكال فى التقييد (٢).

و ان كانا متوافقين (٣)، إلى حكم الهره من حيث ذاتها كما يظهر من النصوص، الا أن النجاسه العرضيه الحاصله بملاقاه الميتة لما كانت مقارنه لموضع السؤر غالباً كان إطلاق دليل الطهاره مقتضياً لطهاره السؤر مطلقاً و لو كان موضع السؤر قبل الملاقاه ملائقياً للنجاسه، و الا لوجب التنبيه على نجاسته، هذا. ثم ان هذه الملازمات الثلاثه مذكوره فى التقريرات.

المطلق و المقيد المتنافيان

(١). ضابط التنافى: أن لا يمكن الجمع بينهما مع حفظ أصاله الظهور فيهما.

(٢). لأن حكم العقل بالتخير بين الافراد منوط بتساوى أقدامها بالنسبه إلى الطبيعه، و مع النهى عن بعضها - كعتق الرقبه الكافره - لا يحكم العقل بالتخير، لعدم إحراز التساوى المزبور المقوم للحكم بالتخير، فلا يكون عتق الرقبه الكافره فى نظر العقل كعتق المؤمنه فى الاجزاء، فلا بد من تقييد الرقبه بالايمان.

(٣). مثل «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه».

ص: ٧٣٩

فالمشهور فيهما الحمل و التقييد (١)، و قد استدل بأنه (٢) جمع بين الدليلين «-»

(١). كالمختلفين فى النفى و الإثبات، فىحمل المطلق على المقيد، و يقال:

ان المراد الجدى هو المقيد، فالمطلوب هو عتق الرقبه المؤمنه، لا كل رقبه.

(٢). أى: أن الحمل و التقييد جمع بين الدليلين، و قد قيل: «ان الجمع بين الدليلين مهما أمكن أولى من الطرح». و أما كون التقييد جمعاً بين المطلق و المقيد فلائنه يؤخذ بكل منهما، حيث ان المطلق يصير جزء الموضوع، ففى «أعتق رقبه» الظاهر فى كون الرقبه تمام الموضوع لوجوب العتق يجعل الرقبه جزء

(-). بل طرح لدليل المطلق، لأن نتيجته هذا الجمع - و هى تركيب الموضوع من جزءين أحدهما المطلق و الآخر القيد - مما يدل عليه دليل المقيد مع الغض عن دليل المطلق، فان تركيب موضوع وجوب العتق من الرقبه و الإيمان هو مدلول المقيد، بحيث لو لم يكن دليل المطلق لكان دليل المقيد كافياً فى إثبات هذا الموضوع المركب، فلا بد أن يراد بالجمع الجمع بينهما فى الثبوت لا الإثبات، بأن يقال: ان المطلق لم يرد فى مقام بيان المراد الواقعى الجدى، بل كان مراداً صورياً اقتضت المصلحه إبرازه و إخفاء القيد و تأخير بيانه إلى زمان يقتضى الصلاح إظهاره فيه كالعمومات الواردة عليها التخصيصات بعد مضى زمان، فانها تكشف عن عدم تعلق إرادته المولى جداً بتلك العمومات، بل كانت إرادتها صوريه. و الا فالجمع فى مقام الإثبات بمعنى حفظ أصاله الظهور فى كلا الدليلين ممتنع، بل لا بد من التصرف فى أحد الأصلين، هذا فى المقيدات المنفصله.

و أما المقيدات المتصله، فلا ينعقد لمطلقاتها ظهور فى الإطلاق، لوضوح توقف الإطلاق على مقدمات الحكمه التى منها عدم القرينه، و ما يصلح للقرينه، و فى صورته اتصال المقيد تنتفى هذه المقدمه.

ص: ٧٤٠

و هو (١) أولى.

و قد أورد عليه (٢) بإمكان الجمع على وجه آخر (٣)، مثل حمل الأمر في المقيد على الاستحباب.

و أورد عليه (٤) بأن (٥) التقييد ليس تصرفاً في معنى اللفظ، و إنما الموضوع، و في «أعتق رقبه مؤمنه» يجعل المؤمنه جزء آخر لموضوع وجوب العتق، فنتيجة الجمع بينهما كون الموضوع مركباً من الرقبه و الإيمان.

(١). أى: الجمع بين الدليلين أولى من الطرح، و المقام من صغريات تلك القاعدة.

(٢). قال في التقريرات: «فاستدل الأكثرون بأنه جمع بين الدليلين و هو أولى. و أورد عليه بإمكان الجمع على وجه آخر، كحمل الأمر فيهما على التخيير أو في المقيد على الاستحباب» إلى آخر ما ذكر في المتن.

توضيح الإيراد: أن الكبرى - و هى أولويه الجمع من الطرح - و ان كانت مسلمه، الا أن صغراه لا تنحصر في الجمع المزبور، بل يمكن الجمع بين المطلق و المقيد بوجه آخر، و هو حمل الأمر في المقيد كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» على الاستحباب، لمزیه فيها أوجبت ذلك، و إبقاء المطلق على إطلاقه، فيجزى حينئذ عتق الرقبه مطلقاً و ان كانت كافره، لكن عتق المؤمنه أفضل، و هذا جمع حكمی، كما أن سابقه جمع موضوعی.

(٣). یعنی: غير الجمع الأول الذى هو جمع موضوعی.

(٤). أى: على هذا الإيراد المذكور في التقريرات أيضا.

(٥). هذا تقريب الإيراد، توضيحه: أن الجمع الأول - و هو حمل المطلق

ص: ٧٤١

هو تصرف فى وجه (١) من وجوه المعنى (٢) اقتضاه تجرده (٣) عن القيد على المقيد - أولى من الجمع الثانى و هو حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، و ذلك لأن حمل المطلق على المقيد ليس تصرفاً فى معنى لفظ المقيد، لما عرفت من أن إرادته المقيد انما هو بتعدد الدال و المدلول، لا باستعمال المطلق فى المقيد حتى يكون مجازاً، فلا يلزم من حمل المطلق على المقيد تصرف فى معنى المطلق، بل يلزم منه تصرف فى وجه من وجوه المعنى، حيث ان تجرد لفظ المطلق الموضوع لنفس الطبيعه يقتضى سعه دائره انطباقه على الافراد، و التقييد تصرف فى هذا الوجه و الشأن، و من المعلوم عدم كونه تصرفاً فى نفس المعنى المذى وضع له اللفظ و هو نفس الطبيعه، بل فى وجهه الذى اقتضاه تجرد اللفظ عن القرينه، حيث ان لفظ المطلق المجرد عن كل قيد يقتضى سعه الانطباق المعبر عنها بالسريان و الشيوخ.

و هذا بخلاف حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، لأنه تصرف فى نفس معنى الأمر الذى هو حقيقه فى الوجوب، فلا ينبغى الإشكال فى تعيين التقييد عند الدوران بينه و بين حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب.

(١). و هو الإطلاق المقتضى للشيوخ و السريان المسبب عن تجرد اللفظ عن القرينه.

(٢). أى: معنى المطلق و هو نفس الطبيعه.

(٣). أى: تجرد اللفظ، و «تجرده» فاعل «اقتضاه» و ضمير «اقتضاه» راجع إلى الوجه المراد به الإطلاق، يعنى: اقتضى التجرد عن القرينه ذلك الوجه مع تخيل ورود اللفظ - أى لفظ المطلق - فى مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على دليل المقيد نعلم إجمالاً- بوجود قيد فى البين إما يرجع إلى الموضوع، و هو المسمى بحمل المطلق على المقيد، و إما يرجع إلى الحكم كحمل الأمر على التخيير. و على

ص: ٧٤٢

مع تخيل وروده (١) فى مقام بيان تمام المراد، و بعد الاطلاع على ما يصلح للتقييد نعلم وجوده (٢) على وجه الإجمال، فلا إطلاق فيه (٣) حتى يستلزم تصرفاً، فلا يعارض ذلك (٤) بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب.

و أنت خبير (٥) كل حال يعلم بعد ورود دليل المقيد بأن المتكلم حين إبراز المطلق لم يكن فى مقام البيان، بل كان فى مقام الإهمال، و لم يكن زعم وجود الوجه المزبور أعنى الإطلاق صواباً.

(١). أى: ورود اللفظ المراد به لفظ المطلق.

(٢). أى: وجود القيد على وجه الإجمال، و قد مر توضيح الإجمال بقولنا:

«اما يرجع إلى الموضوع و هو المسمى بحمل المطلق على المقيد».

(٣). أى: فى اللفظ حتى يستلزم التقييد تصرفاً فيه، بل كان الإطلاق أمراً خيالياً.

(٤). أى: تقييد المطلق بالمقيد - الذى قد عرفت أنه لا يستلزم تصرفاً فى معنى المطلق - لا يعارض بالتصرف فى المقيد بحمل أمره على الاستحباب. وجه عدم المعارضه: انتفاء موضوعها، إذ التقييد - كما عرفت - لا يستلزم تصرفاً فى معنى المطلق. بخلاف حمل أمر المقيد على الاستحباب، فانه تصرف فى نفس معنى اللفظ، لا فى وجه من وجوهه حتى يكون كالتقييد الذى يكون تصرفاً فى وجه من وجوه المعنى. و ضمير «أمره» راجع إلى المقيد.

(٥). هذا جواب الإشكال الذى تعرض له بقوله: «و أورد عليه بأن التقييد ليس تصرفاً فى معنى اللفظ»، و قد أجاب عنه بوجهين:

ص: ٧٤٣

بأن التقييد أيضا (1) يكون تصرفاً في المطلق، لما «-»

الأول: ما ذكره بقوله: «بأن التقييد أيضا» و حاصله: أن ما ذكره المورد في وجه تقديم التقييد على حمل أمر المقييد على الاستحباب من كونه تصرفاً في نفس المعنى، بخلاف التقييد، فانه تصرف في وجه المعنى لا في نفسه، فلا يكون خلاف الظاهر (مخدوش) بأن التقييد أيضا خلاف الظاهر، لأن الظاهر كون المطلق مراداً جدياً للمتكلم، وقضيه التقييد خلافه و ان لم يكن الظفر بالمقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان، لما مر سابقاً من أنه أعم من بيان الحكم الواقعي و الظاهري، و انما هو كاشف عن عدم الإطلاق مراداً جدياً للمتكلم، فلا يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى - و هو الإطلاق - حتى يقدم على حمل أمر المقييد على الاستحباب، لكونه تصرفاً في نفس المعنى كما أفاده المورد.

بل التقييد خلاف الظاهر من جهة أن ظاهر المطلق كونه مراداً جدياً، فتقديم دليل التقييد على المطلق لا بد أن يكون بالأظهرية. فالنتيجة: أن التقييد أيضا تصرف في الظاهر و ان لم يكن مجازاً.

(1). يعنى: كحمل أمر المقييد على الاستحباب.

(-). الظاهر أن العبارة لا تخلو عن الاضطراب و سوء التأديبه، لأن قوله:

«لما» ظاهر في كونه عله لكون التقييد تصرفاً في المطلق، و لا يلائمه، لعدم المناسبه بين التعليل و المعلل، فان المعلل و هو لزوم التصرف أمر وجودي، فلا بد أن يعلل بما يناسبه، و هو أن هذا التصرف خلاف ظاهر المطلق، حيث ان ظاهره كونه مراداً جدياً للمتكلم، فلا وجه لجعل قوله: «لما» عله لعدم التصرف في وجه المعنى و هو الإطلاق كما ادعاه المورد، فلو كانت العبارة هكذا «بأن التقييد أيضا يكون تصرفاً في المطلق، لأن قضيه التقييد عدم كون المطلق

ص: ٧٤٤

عرفت من أن الظفر بالمقيد لا يكون كاشفاً عن عدم ورود المطلق في مقام البيان (١)، بل (٢) عن عدم كون الإطلاق الذي هو ظاهره بمعونه (٣) الحكمه بمراد جدى، غايه الأمر أن التصرف فيه بذلك لا يوجب التجوز فيه (٤). مع (٥) أن حمل الأمر في المقيد على الاستحباب لا يوجب

(١). حتى يكون التقييد تصرفاً في وجه المعنى أعمى الإطلاق.

(٢). يعنى: بل يكون الظفر بالمقيد كاشفاً عن عدم كون الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه مراداً جدياً للمتكلم. و مرجع ضمير «هو» الإطلاق.

(٣). متعلق ب «ظاهره» و ضمير «ظاهره» راجع إلى المطلق.

(٤). أى: فى المطلق، و المشار إليه فى قوله: «بذلك» هو عدم كونه مراداً جدياً، و ضمير «فيه» راجع إلى المطلق، يعنى: غايه الأمر أن التصرف فى المطلق بعدم كونه مراداً جدياً لا يوجب التجوز فى المطلق، لما مر من عدم وضع المطلق للشيوخ و السريان حتى تكون إرادته غيره مجازاً. و غرضه من قوله: «غايه الأمر» أن التصرف لازم على كل حال، و ارتكاب خلاف الظاهر فى المطلق أو المقيد مما لا بد منه، غايه الأمر أنه فى المطلق أهون من ارتكابه فى المقيد، لعدم لزوم مجاز فى الأول.

(٥). هذا ثانى وجهى الجواب عن الإشكال المزبور، و هذا الجواب ناظر مراداً جدياً للمتكلم، و هو خلاف الظاهر» كانت صواباً.

و أما التصرف فى الإطلاق بأن يكون التقييد كاشفاً عن عدم ورود المطلق فى مقام البيان كما ادعاه المورد، ففيه: أن البيان الذى هو أعم من الواقعى و الظاهرى القانونى موجود، فلا- يكون التقييد حينئذ كاشفاً عن عدم ورود المتكلم فى مقام البيان حتى يكون التقييد تصرفاً فى الإطلاق الذى هو وجه من وجوه المعنى.

ص: ٧٤٥

تجوزاً فيه، فانه (١) فى الحقيقه مستعمل فى الإيجاب، فان (٢) المقيد إذا كان فيه ملاك الاستحباب كان من أفضل أفراد الواجب، لا مستحياً فعلاً (٣)، ضروره (٤) أن ملاكه لا يقتضى استحبابه إذا اجتمع مع ما يقتضى إلى ما أفاده المورد من أن حمل أمر المقيد على الاستحباب تصرف فى معنى الأمر.

و حاصله: إنكار مجازيه حمل أمر المقيد على الاستحباب، و ذلك لأن ملاك الوجوب فى المقيد كالرقبه المؤمنه التى هى من أفراد المطلق - أعنى الرقبه - يمنع عن اتصافه بالاستحباب، لاندكالك ملاكه فى ملاك الوجوب، فالمراد بالاستحباب حيثند أفضلية المقيد من سائر أفراد الواجب، دون الاستحباب المصطلح، كما هو الحال فى استحباب الجماعه فى الصلوات الواجبه، فان صلاه الجماعه واجبه، و استحبابها بمعنى أفضليتها من الفرادى، و كصلاه الجمع - بناء على وجوبها التخييرى - فانها أفضل من صلاه الظهر. و عليه فليس للمورد ترجيح التقييد على حمل الأمر فى المقيد على الاستحباب، بدعوى استلزام الثانى للمجاز دون الأول، فيدور الأمر بين هذين التصرفين من دون استلزام شىء منهما للمجاز، فلا مرجح للتقييد على صاحبه.

(١). هذا الضمير و ضمير «فيه» راجعان إلى الأمر، و قوله: «فانه» تعليل لعدم التجوز.

(٢). تعليل لكون الأمر مستعملاً فى الإيجاب، و حاصله: أن ما يكون فيه ملاك الوجوب كالرقبه المؤمنه التى تكون لفرديتها للرقبه المطلقه واجده لملاك الوجوب يمتنع أن يتصف فعلاً بالاستحباب، للزوم اجتماع الضدين - و هما الوجوب و الاستحباب - فى شىء واحد و لو مع تعدد الحيثيه، فلا بد أن يراد بالاستحباب هنا الأفضليه، فيكون عتق الرقبه المؤمنه أفضل أفراد الواجب.

(٣). يعنى: كسائر المستحبات الفعلية.

(٤). تعليل لعدم كون المقيد مستحياً فعلاً، و حاصله ما عرفته: من أن ملاك

وجوبه (١).

نعم (٢) فيما إذا كان إحراز كون المطلق (٣) فى مقام البيان بالأصل كان (٤) من التوفيق بينهما حملة (٥) على أنه سيق فى مقام الإهمال على خلاف مقتضى الأصل (٦)، الوجوب الموجود فى جميع أفراد المطلق التى منها الرقبة المؤمنة فى المثال المزبور يمنع عن تأثير ملاك الاستحباب فى الاستحباب الفعلى، للزوم اجتماع الضدين - وهما الوجوب و الاستحباب - فاستحباب المقيد معناه كونه أفضل أفراد الواجب.

(١). هذا الضمير و ضمير «استحبابه» راجعان إلى المقيد، و ضمير «ملاكه» راجع إلى الاستحباب.

(٢). غرضه من هذا الاستدراك تسليم ما ذكره المورد من ترجيح التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب فى مورد واحد، و هو ما إذا أحرزنا بالأصل العقلائى المتقدم سابقاً كون المتكلم فى مقام البيان، ثم ظفرنا بدليل المقيد، فلا مانع حينئذ من كشف دليل التقييد عن عدم كونه فى مقام البيان، بل فى مقام الإهمال أو الإجمال، و جعل المقيد بياناً، فحينئذ يقدم التقييد على حمل أمر المقيد على الاستحباب، إذ الأصل المزبور متبع ما لم يقم ما يصلح للقرينه على خلافه.

(٣). بكسر اللام يعنى المتكلم.

(٤). جواب «إذا» يعنى: كان من التوفيق بين المطلق و المقيد حمل المطلق على كونه مسوقاً فى مقام الإهمال، فيكون المقيد بياناً له.

(٥). اسم «كان» و «من التوفيق» خبره، و ضميراً «حملة و أنه» راجعان إلى المطلق، و ضمير «بينهما» راجع إلى المطلق و المقيد.

(٦). و هو الأصل العقلائى المذكور الذى يبنى عليه فى إحراز كون المتكلم فى مقام البيان عند الشك فى ذلك.

ص: ٧٤٧

فافهم (١).

و لعل (٢) وجه التقييد كون ظهور إطلاق الصيغه (٣) فى الإيجاب

(١). لعله إشاره إلى أن الحمل على الإهمال متجه فيما إذا كان المقييد وارداً قبل الحاجه. و أما إذا كان وارداً بعدها فلا يصح الحمل على الإهمال، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجه. أو إشاره إلى أن لازم ذلك عدم جواز التمسك بهذا المطلق فى غير مورد المقييد، فتأمل. أو إشاره إلى غيرهما.

(٢). توضيحه: أنه بعد البناء على وحده التكليف و عدم تعدده يدور الأمر بين التصرف فى ظهور إطلاق الصيغه فى دليل التقييد - كأعتق رقبه مؤمنه - فى الوجوب التعيينى، و عدم كفايه عتق غيرها، بحمله على الأفضليه، و كون المقييد أفضل أفراد الواجب التخييرى، و بين التصرف فى ظهور المطلق - كأعتق رقبه - فى الإطلاق، و تساوى أفراد الرقبه فى تعلق الوجوب و الاجزاء، بحمله على المقييد، و تقييده به، و أن المقييد هو المراد من المطلق، ففى المثال يكون الواجب خصوص عتق المؤمنه كما هو قضيه المقييد.

و بالجملة: يكون التعارض بين ظهورين إطلاقيين: أحدهما ظهور المطلق فى الإطلاق، و الآخر ظهور المقييد فى التعيين، و كلا الظهورين مستند إلى الإطلاق و منافاتهما واضحه، فان إطلاق المطلق يقتضى التخيير بين الافراد، و إطلاق الصيغه فى المقييد يقتضى التعيين، و هما متنافيان، و لا بد فى رفع التنافى من اختيار أحد التصرفين، و لعل ثانيهما - و هو التصرف فى ظهور المطلق بحمله على المقييد و تقييده به - أقوى من أولهما و هو التصرف فى ظهور إطلاق الصيغه فى دليل التقييد، فيقدم عليه.

(٣). فى المقييد ك «أعتق رقبه مؤمنه».

ص: ٧٤٨

التعيني أقوى (١) من ظهور المطلق في الإطلاق «-» .

و ربما يشكل (٢) بأنه يقتضى التقييد في باب المستحبات، مع أن

(١). الظاهر: أن وجه التقديم هو الغلبه الوجوديه للتصرف الثانى على التصرف الأول.

(٢). يعنى: يشكل توجيه التقييد بأقوائيه ظهور إطلاق الصيغه فى الإيجاب التعينى من ظهور المطلق فى الإطلاق بأن لازمه التقييد فى المستحبات، و الحكم باستحباب خصوص المقيد دون المطلق، كما إذا ورد استحباب زياره مولانا الحسين (عليه السلام) بنحو الإطلاق، ثم ورد استحبابها فى أوقات خاصه كالعيدين و عرفه و نصفى رجب و شعبان، فان مقتضى أقوائيه ظهور إطلاق الصيغه فى المقيد فى الاستحباب التعينى من ظهور المطلق فى الإطلاق هو تقييد المطلق، و الحكم بتعين المقيد فى الاستحباب، و عدم استحباب المطلق و هو زيارته صلوات الله عليه فى غير الأوقات الخاصه، و هو كما ترى خلاف المشهور، حيث انهم لم يذهبوا إلى التقييد فى المستحبات، و بنوا فيها على حمل المقيد على تأكيد

(-). كيف يكون أقوى مع كون كليهما مستنديين إلى الإطلاق، فهما فى مرتبه واحده. و يمكن أن يكون وجه التقديم صغرويه المقام لكبرى التعيين و التخيير.

بيانه: أن إطلاق الرقبه مثلاً فى «أعتق رقبه» لا يقتضى تعين فرد من الافراد، و لذا يجرى فى الامثال عتق أى فرد من أفراد الرقبه. بخلاف الرقبه المؤمنه فى «أعتق رقبه مؤمنه» فانه يقتضى تعين خصوص المؤمنه، و مع الدوران بين التعيين و التخيير يحكم العقل بالأول، لحصول يقين الفراغ به دون غيره، فلو لم تثبت أقوائيه ظهور المقيد فى التعيين كان مقتضى الأصل التعينيه، كما أنها قضيه المقتضى و اللا مقتضى، ضروره تقدم الأول على الثانى، فتأمل جيداً.

ص: ٧٤٩

بناء المشهور على حمل الأمر بالمقيد فيها (١) على تأكيد الاستحباب.

اللهم الا أن يكون الغالب في هذا الباب (٢) هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيه «-» الاستحباب، و ربما يكشف هذا عن عدم كون حمل المطلق على المقيد في الواجبات جمعاً عرفياً.

(١). أى: فى المستحبات، فىكون المطلق مستحباً و المقيد مستحباً مؤكداً.

(٢). أى: المستحبات. و المصنف (قده) أجاب عن إشكال عدم حمل المطلق على المقيد فيها بوجهين: أحدهما: قوله: «اللهم الا أن يكون الغالب» و حاصله: إبداء الفرق بين الواجبات و المستحبات، و أن عدم حمل المطلق على المقيد فى المستحبات مع كونه جمعاً عرفياً انما هو لأجل ظهور أدله المستحبات فى محبوبيه جميع أفرادها و اشتغالها على الملاك، مع تفاوتها غالباً فى المحبوبيه، و عدم اختصاص المقيد منها بالمحبيه حتى يختص الاستحباب به، فمع وجود ملاك الاستحباب فى جميع الافراد لا بد من حمل المقيد منها على تأكيد الاستحباب، فإذا دل دليل على استحباب مطلق الدعاء فى القنوت، ثم ورد نصّ على استحباب كلمات الفرج فيه، فيحمل هذا على تأكيد استحباب كلمات الفرج.

(-). ان كان المدار فى التقديم أقوائه الظهور فكيف يوجب اختلاف المستحبات فى المحبوبيه ظهور دليل المقيد فى تأكيد الاستحباب، و الغلبه و ان كانت موجه للظن بالتأكد، لكنها لا؛ صص لله لله توجب ظهور اللفظ فى ذلك، و هو المدار فى تقديم أحد الظاهرين على الآخر. نعم الغلبه المذكوره و ان كانت مقيده للظن لكن لا دليل على اعتباره، فهذا الوجه لا يصلح لحمل المقيد على تأكيد الاستحباب.

ص: ٧٥٠

فتأمل (١).

أو أنه (٢) كان بملاحظه التسامح في أدله المستحبات، و كان عدم

و الحاصل: أنه مع العلم باستحباب المطلق لا وجه لحمله على المقيد.

و هذا بخلاف الواجبات، فإنه لا- ظهور لأدلتها في وجود ملاك المحبوبيه في جميع أفرادها، بل الظاهر منها اختصاص ملاكها بالمقيد، و لذا وجب حمل المطلق عليه، لعدم وجود الملاك فيه.

(١). لعله إشاره إلى ضعف هذا التوجيه الفارق بين الواجبات و المستحبات.

توضيحه: أن غلبه تفاوت مراتب المحبوبيه في المستحبات لا توجب حمل المقيد على تأكيد الاستحباب، لأن المناط في الحمل هو الأظهرية، و كون الغلبه موجه لظهور القيود الواقعه في المستحبات في التأكد بحيث يكون هذا الظهور أقوى من ظهور القيد في الدخل في أصل المطلوبيه (في حيز المنع) إذ لا بد أن يكون الظهور مستنداً إلى اللفظ.

و الحاصل: أن غلبه أفراد المستحبات في المحبوبيه لا- تكون قرينه نوعيه على حمل المقيد على المحبوبيه الزائده على محبوبيه المطلق، بل مقتضى قاعده التقييد تعين المقيد في الاستحباب.

(٢). أى: عدم حمل المطلق في المستحبات على تأكيد استحبابه، و عدم حمل المطلق عليه، و هو معطوف على «أن يكون» يعنى: «اللهم الا أن عدم حمل... إلخ» و هذا ثانى الجوابين عن إشكال عدم حمل المطلق على المقيد، و حاصله:

أن وجه عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات هو صدق موضوع أخبار «من بلغ» على المطلق، فإذا ورد بلوغ الثواب على زياره مولانا المظلوم أرواحنا فداءه صدق عليه بلوغ الثواب، فيشملة عموم أو إطلاق أخبار من بلغ فيستحب المطلق، لصدق عنوان بلوغ الثواب عليه، لا لدليل استحبابه،

ص: ٧٥١

رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، وحملة (١) على تأكيد استحبابه من التسامح (٢) «-» فيها (Z) إذ لو كان لذلك لزوم تقييده، والحكم بعدم استحبابه، وأن المستحب هو المقيد فقط كلزوم تقييد المطلق في الواجبات.

والحاصل: أنه يحكم باستحباب المطلق مع وجود المقيد مسامحة من باب صدق بلوغ الثواب عليه، لا لدليل نفس المطلق حتى يلزم تقييده. وهذا التسامح مفقود في الواجبات، ولذا يقيدون مطلقها بمقيدها.

(١). بالجر معطوف على «مجيء» وضميره راجع إلى دليل المقيد.

(٢). خبر «وكان» وضمير «فيها» راجع إلى أدلة المستحبات، وضمير «استحبابه» إلى المقيد.

(-). هذا التوجيه لعدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات أيضاً غير وجيه، لأن مرجعه إلى تقوية دلالة دليل المطلق، و تضعيف دلالة دليل المقيد، وعدم صلاحيتها لتقييد المطلق، وذلك مبنى على جابريه أخبار من بلغ لضعف الدلالة، وهذا في غاية الضعف والسقوط، وأجنبي عن مفاد تلك الأخبار، وقد تعرضنا للاحتتمالات المتطرفة فيها وما ينبغي المصير إليه من محتملاتها في محله. -

(Z). ولا يخفى أنه لو كان حمل المطلق على المقيد جمعاً عرفياً كان قضيته عدم الاستحباب الالمقيد، وحينئذ ان كان بلوغ الثواب صادقاً على المطلق كان استحبابه تسامحياً، و الا فلا استحباب له وحده، كما لا وجه بناء على هذا الحمل و صدق البلوغ يؤكد الاستحباب في المقيد، فافهم.

ص: ٧٥٢

ثم ان الظاهر (١) أنه لا يتفاوت فيما ذكرنا (٢) بين المثبتين و المنفيين «-»

(١). هذا التعبير تعريض بالخلاف فى المنفيين، حيث ان العلامه (قده) نفى الخلاف عن عدم الحمل، بل عن شيخنا البهائى (قده) فى الزبده «الإجماع عليه» و عن المعالم «الاتفاق عليه»، لعدم الداعى إلى الحمل بعد عدم التنافى بين انتفاء الحكم عن الطبيعه و بين انتفائه عن الفرد أيضا، فان التأكيد بابه واسع. و ضمير:

«انه» للشأن، و قوله: «لا يتفاوت» بالبناء للمفعول أو للفاعل بتقدير الكلام أو الحال.

(٢). من حمل المطلق على المقيد، و أشار بقوله: «متنافيين» و «كما لا يتفاوتان»

و الأولى فى وجه عدم الحمل فى المستحبات أن يقال: ان المطلوب فى المستحبات متعدد، فأصل الطبيعه مطلوب و تقيدها بالمقيد الكذائى مطلوب آخر، فلا تنافى بين المطلق و المقيد حتى يلزم الحمل.

أو يقال: انه لا سبيل إلى إحراز شرط الحمل و هو وحده التكليف فى المستحبات، مع إمكان الأخذ بظاهر دليلى المطلق و المقيد ان كانا من باب تعدد المطلوب، و إحراز كونهما من هذا الباب غير لازم، بل احتمالاه كاف مع مساعده ظاهر دليليهما على ذلك، فلو أحرز وحده التكليف فى المستحبات بحيث كان دليلا المطلق و المقيد فى مقام بيان حكم واحد كانت كالواجبات فى لزوم التقييد.

و الفرق بين الوجهين: أن الأول مبنى على إحراز تعدد المطلوب، و الثانى مبنى على احتمالاه، و كون ظاهر الدليلين دليلا على إثباته.

(-). لعل وجه عدم التعرض للمختلفين هو عدم الإشكال فى الحمل فيهما كما تقدم فى صدر هذا الفصل، حيث قال: «فان كانا مختلفين مثل أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره، فلا إشكال فى التقييد».

ص: ٧٥٣

بعد فرض كونهما (١) متنافيين، كما لا يتفاوتان (٢) في استظهار التنافي بينهما من (٣) استظهار اتحاد التكليف من (٤) وحده السبب (٥) إلى أمرين مذكورين في التقارير:

أحدهما: أن حمل المطلق على المقيد لا يختص بنوع خاص منهما، بل يجرى في جميع أنواعهما من كونهما مثبتين كـ «أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه» أو منفيين كـ «لا تعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره» إذ المناط في الحمل هو التنافي بينهما المستكشف من وحده التكليف، ففي كل مورد أحرز هذا المناط وجب الحمل من غير فرق بين موارد.

(١). أى: المطلق و المقيد فى المثبتين و المنفيين. و قد عرفت منشأ التنافى بينهما.

(٢). يعنى: المثبتين و المنفيين، و هذا ثانى الأمرين المشار إليهما، و حاصله:

أنه لا تفاوت فى حمل المطلق على المقيد فى المثبتين و المنفيين بين إحراز وحده التكليف فيهما التى هى شرط التنافى الموجب للحمل من وحده السبب، كقوله:

«ان أفطرت فأعتق رقبه و ان أفطرت فأعتق رقبه مؤمنه» و بين إحراز وحدته من الإجماع مثلاً.

(٣). متعلق بـ «فى استظهار» و ضمير «بينهما» راجع إلى المثبتين و المنفيين.

(٤). متعلق بـ «استظهار» فى قوله: «من استظهار».

(٥). كقوله: «ان ظاهرت فأعتق رقبه و ان ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه» فان وحده السبب تكشف عن وحده الحكم، و كون المطلوب صرف الوجود، فيتحقق التنافى الموجب لحمل المطلق على المقيد.

ص: ٧٥٤

و غيره «-» من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر (١).

تنبيه (٢)

: لا- فرق فيما ذكر من الحمل في المتنافيين (٣) بين كونهما (٤) في بيان الحكم التكليفي و في بيان الحكم الوضعي، فإذا ورد
مثلا

(١). في كلمات من خالف في المنفيين، و أنكر الحمل فيهما، و قد أشرنا إلى هذا الخلاف عند شرح قول المصنف: «ثم ان
الظاهر أنه».

عدم اختصاص التقييد بالحكم التكليفي

(٢). غرضه توسعه دائره حمل المطلق على المقيد، و عدم اختصاصها بالحكم التكليفي، و أن هذا البحث يعم الحكم الوضعي، و
قد عقد له في التقريرات هدايه مستقلة. و كيف كان لا- يختص حمل المطلق على المقيد بالاحكام التكليفيه، بل يجرى في
الأحكام الوضعيه أيضا إذا اجتمعت فيه شرائط الحمل.

(٣). أي: المطلق و المقيد المتنافيين سواء كانا مثبتين أم منفيين، كما تقدم مثالهما، أم مختلفين مثل «البيع حلال» و «لا يحل البيع
الربوي».

(٤). أي: كون المطلق و المقيد المتنافيين في مقام بيان الحكم التكليفي، و في مقام بيان الحكم الوضعي.

(-). الأولى أن تكون العبارة هكذا: «كما لا يتفاوتان في استظهار ما يوجب التنافي بينهما من اتحاد التكليف بين استظهاره من
وحده السبب و غيرها» و ذلك لاقتضاء قوله: «لا يتفاوتان» وجود كلمه «بين» كما لا يخفى. و ينبغي تأنيث ضمير «غيره» لرجوعه
إلى وحده، لا إلى السبب. و استظهار التنافي منوط بإحراز وحده الحكم، فلا بد من استظهار وحدته أولا، ثم إضافة التنافي إلى
الدليلين.

ص: ٧٥٥

أن البيع سبب و أن البيع الكذائي سبب (١) و علم أن مراده (٢) إما البيع على إطلاقه، أو البيع الخاص، فلا بد من التقييد لو كان ظهور دليله (٣) في دخل التقييد (القيد) أقوى «-» من ظهور دليل الإطلاق فيه، كما هو (٤) ليس ببعيد، ضروره (٥) تعارف ذكر المطلق و إرادته المقيد - بخلاف

(١). هذا مثال للمثبتين، فان كلا من المطلق و المقيد كقوله: «البيع سبب للنقل» و «البيع العربي سبب له» مثبت.

(٢). يعنى: و علم أن مراد المتكلم واحد، و هو سببيه البيع المطلق أو الخاص، لما تقدم من أن العلم بوحده المراد مما لا بد منه فى إحراز التنافى الموجب للتقييد.

(٣). أى: دليل التقييد، و غرضه عدم كفايه مجرد العلم بوحده المراد فى التقييد، بل لا بد من كون ظهور دليله فى التقييد أقوى من ظهور دليل الإطلاق.

(٤). أى: كون ظهور دليل التقييد أقوى ليس ببعيد، و ضمير «فيه» راجع إلى الإطلاق.

(٥). تعليل لقوله: «ليس ببعيد»، و حاصله: أن ذكر المطلق و إرادته المقيد

(-). هذه الأقوائيه شرط فى التقييد لو لم يكن المقيد قرينه على المراد من المطلق، بل كان معارضاً له، و كان تقديم أحدهما على الآخر بالأظهرية. و أما إذا كان قرينه، فيندرج المطلق و المقيد فى كبرى القرينه و ذيهما، و قد قيل بحكومته القرينه عليه، فلا يلاحظ فى تقديمها على ذيهما الأظهرية و لا النسبه، فتقدم عليه و لو كانت أضعف ظهوراً منه، و كذا لو كانت أعم منه. لكن حكومه القرينه على ذيهما و ان كانت مشهوره - على ما قيل - لا تخلو من إشكال، و لعلنا نتعرض له فيما يأتى. فالحق أن المدار فى تقديم المقيد على المطلق هو الأظهرية، و المقام حقيق بالتأمل.

ص: ٧٥٦

العكس (١) - بإلغاء القيد، و حمله على أنه (٢) غالبى، أو على وجه آخر، فانه (٣) على خلاف المتعارف.

تبصره لا تخلو من تذكره (٤)

و هي: أن قضيه مقدمات الحكمه منه متعارف، كما يشهد به مراجعه المحاورات العرفيه على ما قيل، و هذا التعارف يؤيد دلالة المقيد، فيصير أقوى ظهوراً فى مدلوله من ظهور المطلق فى الإطلاق و عدم دخل القيد فيه.

(١). و هو ذكر المقيد و إرادته المطلق منه بإلغاء قيده، و عدم الاعتداد به، و حمله على بعض الوجوه من كونه غالبياً، أو لأنه مما يهتم به المتكلم، لدخله فى تأكيد ملاك الحكم فى المقيد، أو لندرته، أو غير ذلك من الوجوه الداعيه إلى ذكر القيد مع عدم دخله فى موضوع الحكم. و من هنا يتضح المراد بقوله:

«على وجه آخر».

(٢). هذا الضمير و ضمير «حملة» راجعان إلى القيد.

(٣). أى: فان العكس - و هو إرادته المطلق من المقيد بإلغاء قيده - خلاف المتعارف.

اختلاف نتيجه مقدمات الحكمه

(٤). لتقدمها سابقاً فى مبحث الأوامر و فى أوائل المطلق و المقيد، فتكون إعادته تذكره. و حاصل ما أفاده: أن مقدمات الحكمه التى توجب حمل المطلق على الإطلاق تختلف نتيجهتها باختلاف المقامات و المناسبات، فقد تكون هى حمل المطلق على العموم الاستغراقى كالبيع فى قوله تعالى: (أحل الله البيع) حيث ان حملة على فرد واحد لا يناسب مقام الامتنان، فمقدمات الحكمه - و هى

ص: ٧٥٧

فى المطلقات تختلف حسب (بحسب) اختلاف المقامات، فانها (١) تاره يكون حملها على العموم البدلى، و أخرى على العموم الاستيعابى (٢)، و ثالثه (٣) كون المتكلم فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على فرد خاص، و عدم متيقن من الخطاب مع ورود الحكم مورد الامتان - توجب حمل المطلق و هو البيع على العموم الاستغراقى، لأنه المناسب لتلك المقدمات.

(١). أى: فان قضيه المقدمات تاره تكون حمل المطلقات على العموم البدلى كقوله: «جئنى برجل فان قضيه المقدمات من كون المتكلم فى مقام البيان و عدم نصب قرينه على مراده، و عدم متيقن فى البين مع دلالة التنوين على الوحده هى الحمل على الحصة المقيدة بالوحده المفهوميه القابله للانطباق على كل فرد من أفراد طبيعه الرجل على البدل، و قد مر حكم هذا المطلق إذا ورد معه مقيد مناف له.

(٢). مثل لفظ «البيع» المفيد للعموم الاستغراقى على التقريب المتقدم آنفاً، يعنى: و أخرى تكون قضيه المقدمات حمل المطلقات على العموم الاستيعابى.

(٣). يعنى: و ثالثه تكون قضيه المقدمات حمل المطلق على نوع خاص ينطبق المطلق عليه، كحمل الوجوب المطلق فى مثل قوله: «صل» على نوع خاص من أنواعه و هو الوجوب العينى التعيينى النفسى، لاحتياج غيرها من الكفايه و التخييره و الغيره إلى مثونه زائده. فالتكلم مع كونه فى مقام البيان لم ينصب قرينه على إرادته واحد من هذه الأنواع، إذ لم يقل: «افعل أنت أو غيرك» حتى يكون الوجوب كفائياً، أو «صم أو أعتق» حتى يكون الوجوب تخييرياً، أو «توضأ

على نوع خاص مما (١) ينطبق عليه حسب (٢) اقتضاء خصوص المقام «-» للصلاه» حتى يكون الوجوب غيرياً، فان نتیجه هذه المقدمات كون الوجوب نوعاً خاصاً منه، و هو العيني التعيني النفسى الذى ينطبق عليه المطلق.

(١). أى: من الأنواع التى ينطبق عليها المطلق، فالضمير المستتر فى «ينطبق» راجع إلى المطلق، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول.

(٢). متعلق بقوله: «اختلاف المقامات» يعنى: أن اختلاف المقامات يكون لاختلاف المقتضيات و الآثار من حيث الحكم الوضعى و التكميلى، فان حليه البيع تناسب حليه كل بيع، لا بيع مجهول عندنا معلوم عند الشارع، و لا بيع واحد على البدل. كما أن المناسب للطلب فى مثل قوله: «جئنى برجل هو الحمل على العموم البدلى». فنفس اختلاف الأحكام قرينه على ما يراد من المطلق، إذ لا يمكن إرادته الجامع بين أنواع الوجوب كما مر آنفاً.

(-). الحق أن يقال: ان نتیجه مقدمات الحكمه فى المطلقات ليست الا الإرسال أعنى به عدم تقييد الطبيعه فى مقام موضوعيتها للحكم بشىء من الحالات و الطوارئ، و أن تمام الموضوع له هو نفس الطبيعه، و ليست نتیجه المقدمات الشيعه حتى تكون تاره العموم البدلى و أخرى الاستيعابى، نعم تختلف نتیجه كون حيثه الطبيعه تمام الموضوع باختلاف الأحكام المتعلقة بها، فان نتیجتها فى الأوامر هى العموم البدلى، إذ المطلوب فيها إيجاد الطبيعه، و هو يتحقق بصرف الوجود الصادق على كل فرد من أفرادها بدلياً. و فى النواهي هى العموم الاستغراقى، حيث ان المطلوب فيها الزجر عن إيجاد الطبيعه، و إبقاؤها على العدم، و هو يتوقف على ترك كل فرد من أفرادها، فقوله: «لا تغتب مؤمناً» بمنزله «لا تغتب أحداً من المؤمنين» ضروره أن إطاعه هذا النهى منوطه عقلاً بذلك.

ص: ٧٥٩

(١). معطوف على «اقتضاء» أما اقتضاء خصوص المقام، فكصيغته الأمر، فإن إطلاق الصيغته في مقام الإيجاب يقتضى أن يكون مراد الموجب فرداً معيناً و هو الوجوب العيني التعيني. و أما اقتضاء الآثار و الأحكام، فكلفظ «الرقبه» و مثل النواهي في إفاده العموم الاستغراقى الأحكام الوضعيه المتعلقه بالطباع كقوله تعالى: (أحل الله البيع) إذ لا يناسب الحليه الوضعيه صرف الوجود من البيع مع كونه في مقام إمضاء ما عند العرف من البيوع، فنفس الحكم الوضعى يقتضى عموم متعلقه، و الا لم يكن له أثر، إذ لا معنى لحليه فرد ما من البيع، و لذا يصح - كما اشتهر - إطلاق كل من العام و المطلق على الطبيعه المتعلقه للحكم الوضعى كالبيع فى الآيه المباركه.

فالأول باعتبار أن نتيجة الإطلاق فيه شمول الحكم لجميع أفراد الطبيعه.

و الثانى باعتبار أن نفس الطبيعه من دون انضمام حيثه أخرى إليها تمام الموضوع للحكم، بل قيل: انه قد اشتهر بينهم أن كل عام مطلق و كل مطلق عام.

ثم انهم فرقوا بين العام و المطلق تاره بأن المطلق يطلق على طبيعه مستقله بالموضوعيه، بحيث لا يشاركها غيرها فى موضوعيتها للحكم، و يقابله التقييد، و العام يطلق على الطبيعه باعتبار شمول حكمها لجميع أفرادها، و يقابله التخصيص.

و أخرى بأن العام ما لوحظ فيه الكثره بأن جعلت الطبيعه فيه مرآةً للأفراد، و المطلق ما لوحظ فيه نفس الطبيعه من دون لحاظ الكثره فيها. و ثالثه بأن العام لا يطلق الا على الشمول المستند إلى الوضع من غير فرق بين كونه استيعابياً و مجموعياً و بدلاً، و المطلق يقال على ما يستند شموله إلى قرينه الحكمه، هذا. و لم يظهر فرق بين الوجهين الأولين، فتأمل جيداً.

الآثار و الأحكام كما هو الحال في سائر القرائن بلا كلام، فالحكمه (١) في إطلاق صيغه الأمر تقتضى أن يكون المراد خصوص الوجوب التعيينى العينى النفسى، فان إرادته غيره تحتاج إلى مزيد بيان (٢)، و لا معنى (٣) الدال على موضوع حكم تكليفى فى مثل «أعتق رقبه» و كلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعى فى مثل «أحل الله البيع» فان الأثر الأول مع ضم مقدمات الحكمه الثلاثه إلى العلم بعدم إرادته الاستغراق و إمكان إرادته الجامع البدلى يوجب حمل المطلق على العام البدلى، إذ لو لم يرد المتكلم لكان مخلا بغرضه. و الأثر الثانى بعد ضم تلك المقدمات الثلاثه إلى إمكان إرادته الاستغراق و عدم مناسبه إرادته الجامع البدلى لمقام الحكم الوضعى، إذ يلزم منه مجعوليته بيع واحد، فإذا صدر عن واحد كان صحيحاً، و إذا صدر ثانياً عنه أو عن غيره كان فاسداً، و هو كما ترى بديهى البطلان (يوجب) حمل المطلق - أعنى البيع - على العموم الاستغراقى، و الحكم بنفوذ كل بيع صدر عن كل شخص.

و الحاصل: أن خصوصيه المقامات و الأحكام التكليفيه و الوضعيه توجب اختلاف قضيه مقدمات الحكمه كما عرفت، كاختلافها بسائر القرائن.

(١). هذه نتیجه ما ذكره من اختلاف قضيه المقدمات، و إشاره إلى بعض الصغريات.

(٢). كما عرفت مفصلاً.

(٣). غرضه: أنه ليس قضيه مقدمات الحكمه الحمل على الشيعاء فى جميع الموارد، بل هى مختلفه باختلاف المقامات، إذ لا معنى لحمل الطلب على الجامع بين أنواع الوجوب لتضادها.

ص: ٧٤١

لإرادته الشياح فيه، فلا محيص عن الحمل عليه (١) فيما إذا كان بصدد البيان (٢)، كما أنها (٣) قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع» إذ إرادته البيع مهملاً أو مجملاً ينافى ما هو المفروض من كونه بصدد البيان، وإرادته العموم البدلى لا يناسب المقام (٤)، ولا مجال (٥)

(١). أى: على خصوص الوجوب التعيينى، و ضمير «فيه» راجع إلى الوجوب.

(٢). إذ لو لم يكن المتكلم بصدد البيان، فهو فى مقام الإهمال، و معه لا سبيل إلى إحراز مراده.

(٣). يعنى: كما أن الحكمه قد تقتضى العموم الاستيعابى كما فى «أحل الله البيع» لأن المفروض كونه بصدد البيان، فحمل الكلام على الإهمال أو الإجمال ينافيه، و إرادته العموم البدلى لا تناسب الوضع الوارد فى مقام الامتتان، فالحكمه تقتضى حمل المطلق - أعنى البيع - على العام الاستغراقى، و نفوذ كل فرد من أفراد البيع.

(٤). أى: مقام الامتتان، إذ المناسب له العموم الاستغراقى المفروض إمكانه فتتبعين إرادته.

(٥). غرضه دفع توهم إمكان إرادته بيع يختاره المكلف، بأن يكون المراد بالبيع فى «أحل الله البيع» البيع الذى يختاره المكلف أى بيع كان.

وجه عدم المجال: عدم مناسبه لمقام الامتتان، إذ المناسب له حليه كل بيع بنحو العام الاستغراقى حتى يكون المكلف فى سعه من أمره، فتقيده بما يختاره هو ينافى الامتتان و ان كان القيد راجعاً إلى نفس المكلف.

ص: ٧٦٢

لاحتمال إرادته بيع اختياره المكلف أى بيع كان (١). مع أنها (٢) تحتاج إلى نصب دلالة عليها لا يكاد (٣) يفهم بدونها من الإطلاق، ولا يصح قياسه (٤)

مضافاً إلى أنه إحالة على أمر مجهول، إذ لو أريد به كل ما يختاره المتعاملون فهو عموم استغراقى، ولا يناسب التعبير عنه بهذه العبارة. ولو أريد به فرد واحد يختاره المكلف، ففيه أن المقصود به مجمل، ولا يعلم أنه أى بيع، وهو مناف لما فرضناه من كونه فى مقام البيان.

(١). أى: غير معين بحسب الواقع أيضاً.

(٢). هذا إشكال آخر، و حاصله: أن إرادته بيع مقيد بما يختاره المكلف تحتاج ثبوتاً إلى اللحاظ وإثباتاً إلى البيان، و ضميراً «انها و عليها» راجعان إلى إرادته.

(٣). يعنى: لا يكاد يفهم البيع الذى يختاره المكلف بدون دلالة عليه، فان الإطلاق الناشئ عن مقدمات الحكمه قاصر عن إثباته، و الدلالة عليه.

(٤). أى: قياس المطلق الواقع عقيب غير الحكم التكليفى، كالبيع الواقع عقيب «أحل» فى المثل بالمطلق الواقع عقيب الحكم التكليفى مثل «جئنى برجل». و الغرض من هذا القياس منع دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعى على العموم الاستيعابى، كعدم دلالة المطلق الواقع عقيب الحكم على العموم الاستغراقى. بيان وجه المقاييسه: أن كلا منهما مطلق، فكل معنى يراد من أحدهما لا بد أن يراد من الآخر، و من المعلوم أنه لا يراد من «جئنى بالرجل حيث لا عهد العموم الاستغراقى، فكذلك فى مثل البيع فى قوله تعالى: (أحل الله البيع).

فالتتيجه: أن المطلق مطلقاً سواء وقع فى حيز الحكم التكليفى أم الوضعى لا يدل على العموم الاستيعابى أصلاً.

ص: ٧٦٣

على ما إذا أخذ (١) فى متعلق الأمر، فان (٢) العموم الاستيعابى (فى مثل ذلك) لا- يكاد يمكن إرادته، و إرادته غير العموم البدلى (٣) و ان كانت ممكنه الا أنها (٤) منافية للحكمه، و كون (٥) المطلق بصدد البيان «-» (كما لا يخفى).

(١). أى: المطلق.

(٢). هذا وجه فساد المقاييسه المزبوره. توضيحه: أنه قياس مع الفارق، لأن إرادته العموم الاستغراقى من المطلق فى المقيس عليه ممتنع، لكون التكليف به تكليفاً بما لا يطاق، إذ لو كان المأمور به فى قوله: «جئنى برجل مجىء جميع أفراد هذه الطبيعه بنحو العام الاستغراقى كان تكليفاً بغير المقدور، و صدوره عن العاقل فضلا عن الحكيم قبيح، فلا بد من إرادته العام البدلى منه، لإمكانه و عدم قبح فى إرادته. و هذا بخلاف المطلق الواقع عقيب الحكم الوضعى، كالبيع فى الآيه الشريفه، فان مقتضى مقدمات الحكمه مع مناسبه الامتنان و إمكان إرادته العموم الاستغراقى منه هو هذا العموم الاستيعابى، فالقياس المزبور فاسد.

(٣). أى: من المطلق الواقع عقيب الحكم التكليفى.

(٤). يعنى: إرادته غير العموم البدلى كفرد معين واقعاً مبهم ظاهراً و ان كانت ممكنه ذاتاً، لكنها ممتنعه عرضاً، لأنها منافية للحكمه، لعدم نصب قرينه على إرادته غير العموم البدلى.

(٥). معطوف على «الحكمه» و مفسر لها، و المطلق - بكسر اللام - هو المتكلم.

(-). بقى هنا أمور لم يتعرض لها المصنف:

الأول: أنه إذا ورد مقيدان مستوعبان للمطلق، كما إذا قال: «أعتق رقبه

ص: ٧٦٤

..... مؤمنه، و أعتق رقبه كافر» ففي تساقطهما، و الحكم بالإطلاق، أو التخيير بين المقيدین نظراً إلى العلم بالتقييد، و عدم ترجيح بينهما، أو التوقف، لتعارض البيان، وجوه أظهرها كونهما بياناً للمطلق كالتصريح بالإطلاق، بأن يقال: أعتق رقبه مطلقاً مؤمنه كانت أم كافر. نعم إذا كان المطلق مثبتاً و المقيدان منفيين كأن يقال:

«أعتق رقبه و لا- تعتق رقبه مؤمنه و لا- تعتق رقبه كافر» فالظاهر جريان أحكام التعارض بينها ان لم يكن أحد المقيدین فاقداً لشرائط الحجية، و الا كان واجدها مقيداً للإطلاق، و فاقدتها ساقطاً عن الاعتبار، لعدم كونه في نفسه - مع الغض عن التعارض - مشمولاً لدليل الحجية، فلا يصلح للتعارض.

و بالجملة: التعارض بين المطلق و المقيدین منوط بحجيه كلا المقيدین.

الثاني: أن جميع ما تقدم في العام و الخاص من جواز تخصيص العام الكتابي بخبر الواحد، و تخصيص المنطوق بالمفهوم الموافق و المخالف، و أحكام تخصيص العام بالمخصص المجمل مفهوماً أو مصداقاً، و بالمتصل أو المنفصل و غيرها يجرى في المطلق و المقيد حتى استهجان تخصيص الأكثر، إذ المناط - و هو قبح التكلم بعام لم يُرد منه الا بعض أفراده بحيث يعد ما بقى فيه من الافراد بالنسبه إلى ما خرج منه في غايه القله - موجود في المطلق أيضاً، لقبح بيان الإطلاق ثم تقييده بقيود كثيره يخرج عرقاً عن الإطلاق بحيث يعد بيانه مع تلك القيود خارجاً عن طريقه أبناء المحاوره في محاوراتهم. فعدم إجراء بعض أحكام العام من استهجان تخصيص الأكثر في تقييد المطلق، و عدم القدح في تقييده بقيود كثيره غايه الكثره، و جعل جوازه مما لا كلام فيه - كما

..... فى التقريرات - حيث قال: «و لعله مما لا كلام فيه أيضا عندهم» لا يخلو عن الغموض.

الثالث: أن كلام من المفاهيم الإفراديه و التركيبيه يتصف بالإطلاق و التقييد، و لا يختصان بالمفاهيم الإفراديه. و الفرق بينهما: أن الإطلاق فى المفاهيم الإفراديه يقتضى التوسعه، فان إطلاق لفظ الرقبه مثلا يقتضى سعه دائره انطباقه، فيشمل المؤمنه و الكافره. بخلاف إطلاق الجمل التركيبيه، فانه يقتضى التضييق، كما يقال: إطلاق العقد يقتضى السلامه و نقد البلد و نحو ذلك. لكن محل الكلام فى مبحث المطلق و المقيد هو المفاهيم الإفراديه دون الجمل التركيبيه، إذ ليس لها ضابط كلى يعرف به أحوالها من حيث الأحكام المترتبه على إطلاقها، ضروره أن لإطلاق كل جمله حكماً يخصه، فاللازم البحث عن إطلاق كل جمله بخصوصها فى المورد المناسب له، و البحث فى باب المفاهيم كلها يرجع إلى البحث عن إطلاقها و تقييدها، لما مر هناك من أن الضابط فى كون القضييه ذات مفهوم رجوع الشرط أو الوصف أو الغايه إلى الحكم ليكون من تقييد الجمله الطليه.

الرابع: أن التقابل بين الإطلاق و التقييد هل هو التضاد، أم السلب و الإيجاب أم العدم و الملكه؟ و ضابط الأول كون المتقابلين أمرين وجوديين يمتنع اجتماعهما فى محل واحد، فان كانا من الضدين اللذين لا ثالث لهما امتنع ارتفاعهما أيضا كالحركه و السكون، و الارتفاعان كالسواد و البياض. و ضابط الثانى كون المتقابلين وجود شىء و عدمه المحمولين سواء كان ذلك الشىء جوهرأ كوجود زيد و عدمه، أم عرضأ كوجود السواد و عدمه، و المتقابلان فى هذا التقابل لا يجتمعان و لا يرتفعان، لاستحاله اجتماع النقيضين و ارتفاعهما. و ضابط الثالث كون العدم

..... فى أحد المتقابلين مأخوذاً فيه قابليه الاتصاف بالوجود كالعنى، فانه عدم البصر ممن له قابليه الاتصاف بالبصر لا من كل شىء، و لذا لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار.

إذا عرفت إجمالاً- أقسام التقابل الثلاثة، فاعلم: أنه لا مجال لتقابل السلب و الإيجاب هنا، لأن هذا التقابل انما يكون بين وجود الماهيه و عدمها المحمولين، فيمتنع اجتماعهما و ارتفاعهما، لأنه شأن المتناقضين. و ليس الإطلاق و التقييد كذلك، لارتفاعهما عن المحل غير القابل لهما، كتقييد الخطاب بوجود متعلقه أو عدمه، كأن يقال: «يجب عليك الصلاه المقيده بالوجود أو العدم» إذ التقييد بالوجود يوجب تحصيل الحاصل، و لا معنى لطلب إيجاد الصلاه الموجوده.

مضافاً إلى أن وجود المتعلق ظرف سقوط الخطاب لا ثبوته.

و التقييد بالعدم مناف للطلب الذى يبعث على الإيجاد، و نقض العدم بالوجود.

و كذا امتناع إطلاقه أيضاً بالنسبه إلى كل من وجود المتعلق و عدمه، إذ لا- يعقل مطلوبيه الصلاه مثلاً- مطلقاً سواء أ كانت موجوده أم معدومه.

و بالجملة: فارتفاع كل من الإطلاق و التقييد فى الانقسامات المتأخره عن الخطاب كاشف عن عدم كون التقابل بينهما السلب و الإيجاب، فيدور الأمر بين تقابل التضاد، و العدم و الملكه. فان كان الإطلاق عباره عن الماهيه المقيده بالشيوع و السريان - كما نسب إلى المشهور - كان التقابل بينهما التضاد، لكون كل من الإطلاق و التقييد أمراً وجودياً.

ص: ٧٦٧

..... و ان كان الإطلاق أمراً عديمياً - و هو عدم التقييد بشئ ء - كان التقابل بينهما العدم و الملكة.

و حيث ان الحق كون المطلق نفس الماهية المهملة - كما عليه السلطان و جماعه - فالتقابل بينهما هو العدم و الملكة، لا السلب و الإيجاب، لما مر من أن ارتفاع المتقابلين فى السلب و الإيجاب يكون محالاً، لكونه من ارتفاع النقيضين. بخلاف المتقابلين فى العدم و الملكة، فان ارتفاعهما مما لا مانع عنه. و لا التضاد، لأنه يتحقق بين أمرين وجوديين كما عرفت، و الإطلاق بناء على ما تقدم من كون المطلق عبارته عن نفس الماهية المهملة دون المرسله أمر عديمى، فلا- محيص عن كون التقابل بينهما العدم و الملكة، و الا- لانسد باب البراءة فى الأقل و الأ- كثر الارتباطيين سواء كان منشأ الشبهه فقد الحججه المعتمره على الحكم كعدم الدليل على جزئيه السوره مثلاً، أم الأمور الخارجيه كالشك فى كون اللباس مما يؤكل.

وجه انسدادها: أنه - بناء على كون التقابل بينهما التضاد أى كونهما أمرين وجوديين - يلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر عقلاً، كما هو شأن الضدين، فإذا نفينا جزئيه السوره مثلاً للصلاه لزم منه إطلاق الاجزاء المعلومه، إذ مقتضى الارتباطيه جزئيه كل جزء فى نفسه، و شرطيته لغيره مما سبقه و لحقه من الاجزاء، فإذا ثبت عدم جزئيه السوره ثبت إطلاق الاجزاء المعلومه، فلو كان الإطلاق أمراً وجودياً لزم مثبتيه البراءه، لأنها تثبت ضد ما نفته من الجزئيه و القيديه، فان نفي الجزئيه يلزم إطلاق الاجزاء، و قد ثبت فى محله عدم حججه الأصول

ص: ٧٤٨

..... المثبتة. هذا فى الشبهه الحكميه التى منشؤها فقد الحججه على الحكم.

و كذا إذا كان منشؤها الأمور الخارجيه كالشك فى كون اللباس مما يؤكل لحمه، فانه تجرى فيها البراءه بلا كلام كجريانها فى الشبهه الحكميه، فلو جرت البراءه فى مانعيته ثبت إطلاق الصلاه بالنسبه إلى هذا اللباس، و عدم تقيدها بعدمه، و من المعلوم كون هذا الأصل حينئذ مثبتاً، فلا يجرى، و لازم عدم جريانه وجوب الاحتياط فى اللباس المشكوك فيه، و قد ذهب الجبل بل الكل فى هذه الأعصار إلى جواز الصلاه فيه.

و بالجمله: ينسد باب البراءه فى الأقل و الأكثر الارتباطين مطلقاً بناء على كون التقابل بين الإطلاق و التقييد التضاد أو السلب و الإيجاب، لأن إثبات أحد الضدين أو النقيضين بنفى الآخر بالأصل منوط بحججه الأصل المثبت.

و هذا بخلاف ما إذا كان التقابل بينهما العدم و الملكه، فانه لا يلزم إشكال الإثبات أصلاً، لكون الإطلاق أمراً عدمياً، إذ ليس نفي التقييد الا الإطلاق، فلا يكون الأصل مثبتاً أصلاً، فتأمل جيداً.

الخامس: أن المطلق المبحوث عنه فى المطلق و المقيد - و هو الماهيه القابله للانطباق على كثيرين - لا يصدق على الاعلام الشخصيه، و مع ذلك يتمسكون فيها بالإطلاق، و المراد بالإطلاق هناك انما هو بالنسبه إلى العوارض و الطوارئ، و ذلك ليس جزء المدلول، بل هو خارج عنه، و انما يثبت الإطلاق بمقدمات الحكمه، كما لا يخفى.

ص: ٧٦٩

و الظاهر (١) أن المراد من المبلن فى موارد إطلاقه الكلام «-»

المجلل و المبلن

(١). توضيحه: أن الإجمال تاره يكون فى الكلام بأن لا يكون له ظهور فى

(-). ظاهره: أن المجلل و المبلن من أوصاف الكلام، و خروج مجملات المفردات كالغناء و الآنيه و غيرهما، و الخطوط و الإشارات عما يتصف بهما، لعدم كونهما من الكلام، مع أن الظاهر عدم الوجه فى التخصيص بالكلام، و لذا عد الفقهاء رضوان الله عليهم أجمعين جملة من الألفاظ كالغناء و الوطن و غيرهما من الألفاظ المجلله، فلا يختص المجلل و المبلن بالمعانى التركيبية، بل يجريان فى المعانى الإفرادية أيضا.

كما أن الظاهر أنهما ملحوظان بالنسبه إلى العارف بالوضع، لا الجاهل به، فالكلام العربى العدى له معنى ظاهر لا يعد مجملا عند غير العرب ممن لا يعرف معناه، و كذا لا تكون اصطلاحات أهل المعقول مجمله عند غيرهم ممن لا يعرفها.

فالإجمال عباره عن عدم صلاحية اللفظ عن حكاية معناه و تعيينه للعالم بالوضع لاشتراكه بين معان عديده. و ليس الإجمال عباره عن عدم علم المخاطب بالمعنى لجهله بوضعه. لكن يطلق لفظ المجلل كثيراً على هذا الأخير، و منه إطلاق المجلل على الغناء و نحوه، فان المراد به عدم تحصيل مفهومه بحدده من أهل اللغة. و على كل حال لا يطلق لفظ المجلل الا بعد الفحص و المراجعة.

ص: ٧٧٠

الَّذِي لَهُ ظَاهِرٌ، وَ يَكُونُ بِحَسَبِ مَتَفَاهِمِ الْعَرَفِ قَالِباً لَخُصُوصِ مَعْنَى، وَ الْمَجْمَلُ بِخِلَافِهِ، فَمَا لَيْسَ لَهُ ظُهُورٌ مَجْمَلٌ وَ ان (١) عِلْمٌ بِقَرِينِهِ خَارِجِيهِ مَا أُرِيدُ مِنْهُ، كَمَا أَنَّ مَا لَهُ الظُّهُورُ مَبِينٌ وَ ان عِلْمٌ بِالْقَرِينَةِ الْخَارِجِيهِ أَنَّهُ مَا أُرِيدُ ظُهُورَهُ (٢) وَ أَنَّهُ (٣) مَوْوَلٌ. وَ لِكُلِّ مِنْهُمَا فِي الْآيَاتِ وَ الرِّوَايَاتِ (٤) مَعْنَى إِمَّا لَتَعَدُّدِ الْوَضْعِ، وَ إِمَّا لَتَسَاوَى الْمَعْنَى الْمَجَازِي لِلْحَقِيقِي، وَ إِمَّا لِجِهَةِ أُخْرَى. وَ أُخْرَى يَكُونُ فِي الْمَرَادِ مَعَ ظُهُورِ الْكَلَامِ فِي مَعْنَى، لَكِنْ مَعَ الْعِلْمِ بَعْدَ إِرَادَةِ ظَاهِرِهِ، كَالْعَامِ الَّذِي عِلْمٌ إِجْمَالاً بِتَخْصِيصِهِ بِمَخْصَصٍ مَعَ عَدَمِ الْعِلْمِ بِذَلِكَ الْمَخْصَصِ تَفْصِيلاً. وَ الْمَصْنَفُ جَعَلَ الْمَبِينِ الْكَلَامَ الَّذِي لَهُ ظَاهِرٌ وَ ان عِلْمٌ بَعْدَ إِرَادَتِهِ، وَ الْمَجْمَلُ بِخِلَافِهِ وَ ان عِلْمٌ بِالْمَرَادِ، فَمُورِدُ الْإِتِّصَافِ بِالْمَبِينِ وَ الْمَجْمَلِ هُوَ الْكَلَامُ، لَا الْمَرَادُ، خِلَافاً لِمَا فِي التَّقْرِيرَاتِ مِنْ أَنَّ الْمُتَصِفَ بِهِمَا هُوَ الْمَرَادُ لَا الْكَلَامَ، فَالْمَبِينُ عِنْدَ الشَّيْخِ الْأَعْظَمِ (قَدَهُ) عَلَى مَا فِي التَّقْرِيرِ الْمَنْسُوبِ إِلَيْهِ هُوَ الْوَاضِحُ الْمَرَادُ وَ ان لَمْ يَكُنْ لَهُ ظُهُورٌ، كَمَا إِذَا فَرَضَ إِجْمَالُ صَيْغِهِ الْأَمْرَ، وَ عَدَمُ ظُهُورِهِ فِي الْوَجُوبِ، لَكِنْ عِلْمٌ بِالْقَرِينَةِ إِرَادَةَ النَّدْبِ مِنْهَا، وَ الْمَجْمَلُ هُوَ مَا لَمْ يَتَضَحَّ الْمَرَادُ مِنْهُ وَ ان كَانَ لَهُ ظُهُورٌ.

(١). وَصَلِيهِ، وَ هَذَا تَعْرِيفٌ بِمَا فِي التَّقْرِيرَاتِ وَ قَدْ عَرَفْتَهُ.

(٢). مِثْلُ «جَاءَ رَبُّكَ» وَ «مَا» فِي قَوْلِهِ: «مَا أُرِيدُ» نَافِيَهُ.

(٣). مَعْطُوفٌ عَلَى «أَنَّهُ» وَ ضَمَائِرُ «أَنَّهُ وَ ظُهُورُهُ وَ أَنَّهُ» رَاجِعَةٌ إِلَى مَا لَهُ الظُّهُورُ.

وَ ضَمِيرُ «مِنْهُمَا» رَاجِعٌ إِلَى الْمَجْمَلِ وَ الْمَبِينِ.

(٤). وَ غَيْرُهُمَا مِثْلُ مَا عَنِ عَقِيلِ بْنِ أَبِي طَالِبٍ: «أَمَرَنِي مَعَاوِيَةَ بَلَعَنَ عَلِيَّ (عَلَيْهِ السَّلَامُ) أَلَا فَالْعَنُوهُ»، وَ مِثْلُ قَوْلِ بَعْضِ أَصْحَابِنَا

حِينَ سَأَلَ عَنِ الْخَلِيفَةِ بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سَلَّمَ: «مَنْ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ».

ص: ٧٧١

و ان كان أفراد كثيره (١) لا- تكاد تخفى، الا أن لهما (٢) أفراداً مشتبهه وقعت محل البحث و الكلام للاعلام فى أنها (٣) من أفراد أيهما، ك آيه السرقة (٤)، و مثل «حرمت عليكم أمهاتكم» و «أحلت لكم بهيمه الأنعام» مما (٥)

(١). و عد منها قوله تعالى: (و ان طلقتموهن من قبل أن تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم الا أن يعفون أو يعفو العدى بيده عقده النكاح) حيث انه قيل: يحتمل أن يكون المراد بالمعطوف الزوج، فيكون العفو عما فى ذمه الزوجه إذا قبضت المهر، و أن يكون ولى الزوجه، فيكون المعفو عنه الزوج بإبراء ذمته عن المهر.

(٢). أى: للمجمل و المبين أفراد مشتبهه صارت مورداً للبحث.

(٣). أى: تلك الافراد المشتبهه من أفراد أيهما أى من أفراد المجمل أو المبين.

(٤). و هى قوله: (السارق و السارقه فاقطعوا أيديهما). و الإجمال فى هذه الآيه يمكن أن يكون بالنسبه إلى كل من اليد و القطع. أما الأول، فلان اليد تطلق تاره على الأنامل و الأصابع، و أخرى على ما ينتهى إلى المرفق، و ثالثه إلى ما ينتهى إلى المنكب، و لا قرينه فى الآيه المباركه على المراد. و أما الثانى، فلأنه قد يطلق على الفصل و قطع الاتصال، و قد يطلق على الفصل فى الجمله، كما إذا قطع عضواً و صار معلقاً بالجلد. و الآيه الشريفه ليست ظاهره فى شىء من هذه المعانى، فتعد من المجازات.

(٥). أى: من الأحكام المضافه إلى الأعيان مع وضوح تعلقها بالافعال الصادره من المكلفين، فان الفعل المتعلق بالأم مجمل، كالنظر و اللمس و التقبيل. لكن عد هذا من المجملات مجرد فرض، لأن مناسبه الحكم للموضوع التى هى من

ص: ٧٧٢

أضيف (التحريم و) التحليل إلى الأعيان، و مثل «لا صلاحه إلا؛ غ لله لله بطهور» (١).

و لا يذهب عليك (٢) أن إثبات الإجمال أو البيان لا يكاد يكون بالبرهان، لما عرفت (٣) من أن ملاكهما أن يكون للكلام ظهور، و يكون (٤) قالباً لمعنى و هو (٥) مما يظهر بمراجعته الوجدان، فتأمل (٦). القرائن تعين الفعل المتعلق للحرمة، و هو الوطاء، فينعقد للكلام ظهور عرفى فلا إجمال فيه.

(١). إجمال هذا التركيب مبنى على القول بوضع ألفاظ العبادات للأعم، لأنه حينئذ يدور الأمر بين نفي الصحة و الكمال، و لا قرينه فى الكلام على أحدهما، فلا محاله يصير مجملاً. و أما على القول بوضعها للصحيح، فلا إجمال، لأن الظاهر حينئذ نفي الصحة، إذ غير الصحيح ليس بصلاحه حقيقه حتى ينفى.

(٢). توضيحه: أن إقامه البرهان على الإجمال أو البيان فى الموارد التى اختلفوا فى كونها مجمله أو مبنيه - كما صنعه جماعه - ليست فى محلها، لأن الظهورات من الأمور الوجدانية لا البرهانية، فربما يكون كلام مجملاً عند بعض و مبيناً عند آخر، لمساعدته وجدان بعض على إجماله، و مساعدته وجدان غيره على خلافه.

(٣). يعنى: فى أول الفصل حيث قال: «و الظاهر أن المراد من المبين فى موارد إطلاقه الكلام الذى له ظاهر» و ضمير «ملاكهما» راجع إلى الإجمال و البيان.

(٤). معطوف على «يكون».

(٥). أى: الملاك - و هو الظهور - يظهر بمراجعته الوجدان، فبعد المراجعته إليه يظهر أن للكلام ظهوراً أو لا.

(٦). لعله إشاره إلى: أن الغرض من إقامه البرهان التنبيه على ما هو ثابت

ثم لا يخفى أنهما (١) وصفان إضافيان ربما يكون مجملاً عند واحد، لعدم معرفته بالوضع (٢)، أو لتصادم (٣) ظهوره بما حُف به لديه (٤)، و مبيناً لدى الآخر، لمعرفته، و عدم التصادم بنظره، فلا يهمننا التعرض لموارد الخلاف و الكلام، و النقض و الإبرام فى المقام، و على الله التوكل و به الاعتصام. بالوجدان، فيكون البرهان طريقاً إلى الأمر الوجدانى الذى هو برهان حقيقه.

(١). غرضه: أن المجل و المبين ليسا من الصفات الحقيقيه المحدوده بحد معين بحيث يكون اللفظ مجملاً عند الجميع أو مبيناً كذلك، بل هما من الصفات الإضافيه، فيمكن أن يكون لفظ أو كلام مبيناً عند شخص لعلمه بالوضع، و عدم مانع عن الأخذ بالمعنى الموضوع له بنظره، و مجملاً- عند غيره، لعدم علمه بالوضع، أو علمه بالوضع مع الظفر بقريته مانعه عن الأخذ بمعناه، فحينئذ يتصف لفظ أو كلام بالإجمال عند شخص و بالبيان عند غيره، فيختلف الإجمال و البيان بحسب الأنظار و الأشخاص، فهما من الأمور الإضافيه، لا الأوصاف الحقيقيه.

(٢). عدم المعرفه بالوضع أحد موجبات الإجمال.

(٣). معطوف على «عدم» و هذا موجب آخر للإجمال، فان احتفاف الكلام بما يمنع عن ظهور اللفظ فى معناه الحقيقى يوجب الإجمال.

(٤). هذا الضمير راجع إلى واحد، و ضمير «به» راجع إلى الموصول و ضمير «ظهوره» راجع إلى الكلام.

ص: ٧٧٤

..... هذا آخر ما أردنا إيرادَه من توضيح الجزء الأول من كتاب كفاية الأصول للمحقق الخراسانيّ قدس سره، وأسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصاً لوجه الكريم، و أن ينفَع به إخواننا المحصلين المتقين. و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشتری المروج عفا الله عز و جل عن سيئاتهما في جوار الروضه الشريفه العلويه علي من حل بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاه و السلام و التحيه و الحمد لله رب العالمين و الصلاه علي محمد و آله المعصومين و لعنه الله علي أعدائهم أعداء الله إلي يوم الدين.

ص: ٧٧٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩