



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

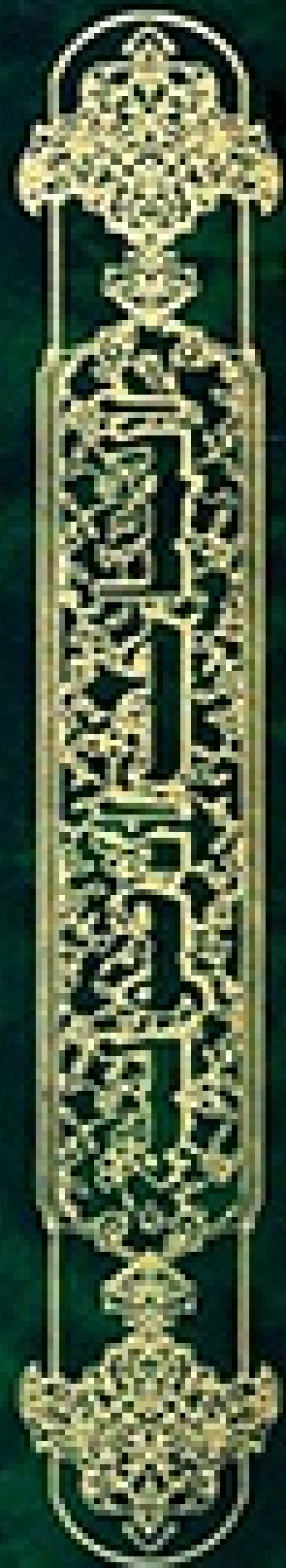
www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir

المبجل المصطفى  
صلى الله عليه وسلم

تأليف

الشيخ محمد استحاق الفياض

الجزء الثاني



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې)

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت في الطباعة:

دفتر آيت الله حاج شيخ محمد اسحاق فياض

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

|    |  |
|----|--|
| ٥  | الفهرس   |
| ٢٣ | المباحث الاصوليه (محمد اسحاق فياض كابلې) المجلد ٦  |
| ٢٣ | اشاره  |
| ٢٤ | اشاره  |
| ٢٨ | إقتضاء التهي للفساد  |
| ٢٨ | اشاره  |
| ٢٨ | المسأله الأولى: النهى المتعلق بالعبادات  |
| ٢٨ | اشاره  |
| ٢٨ | الجهه الأولى: إن اقتضاء التهي المولى المتعلق بالعبادات فساده يرتكز على أحد ركائز ثلاث    |
| ٢٨ | اشاره  |
| ٣١ | الركيزه الاولى أن الحرمه المتعلقه بحصه خاصه من العباده تقييد إطلاق دليلها بغير هذه الحصه |
| ٣١ | اشاره  |
| ٣٢ | النهي الغيري هل يقتضى تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاه                                       |
| ٣٣ | تعليقان على رأى المحقق النائيني قدس سره  |
| ٣٥ | توجيه السيد الأستاذ قدس سره لعدم اطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم للأهم                   |
| ٣٦ | الرد على التوجيه المتقدم   |
| ٤١ | إشكالان فى المسأله و الجواب عنهما  |
| ٤٢ | التعرض لما ذكره السيد الأستاذ فى تقييد إطلاق العباده                                     |
| ٤٣ | المناقشه فى كلاما ذكره السيد الأستاذ قدس سره   |
| ٤٤ | الركيزه الثانيه: إن الحصه المنهى عنها مبعوضه للمولى                                      |
| ٤٤ | اشاره  |
| ٤٦ | نتيجه المسأله و التعرض الأمرين   |
| ٤٨ | المناقشه فى كلام النائيني قدس سره  |
| ٥٠ | الركيزه الثالثه: قبح الاتيان بالحصه المنهى عنها  |
| ٥٠ | اشاره  |

|    |  |
|----|--|
| ٥١ | العناصر المعتبره في صحه العباده  |
| ٥٢ | الجهه الثانيه: المقصود من صحه العباده  |
| ٥٢ | اشاره  |
| ٥٣ | الرد على كلام النائيني قدس سزه   |
| ٥٥ | المقصود من الصحه في المعاملات  |
| ٥٧ | الأقوال في المسأله و المناقشه فيها   |
| ٦١ | نتائج البحوث المتقدمه  |
| ٦٤ | الجهه الثالثه: في كيفيه تعلق النهي بالعباده  |
| ٦٤ | اشاره  |
| ٦٥ | الكلام في فروض المسأله   |
| ٦٦ | التعرض لكلام النائيني قدس سزه في المقام و بيان وجوه المسأله                            |
| ٧١ | مناقشه السيد الأستاذ قدس سزه و الرد عليه   |
| ٧٤ | مختار الآخوند قدس سزه في الشرط المحرم و إيراد السيد الأستاذ قدس سزه                    |
| ٧٦ | المناقشه في إيراد السيد الأستاذ قدس سزه  |
| ٧٧ | كلام المحقق النائيني قدس سزه في الشرط المحرم   |
| ٧٩ | نقد الكلام النائيني قدس سزه  |
| ٨١ | الكلام في ما يستظهر من أدله الشروط   |
| ٨٣ | تقسيم شروط الصلاه و الأبحاث المتعلقة بها   |
| ٨٩ | الجهه الرابعه: البحث في هذه المسأله إنما هو عن ثبوت الملازمه بين حرمه العباده و فسادها |
| ٨٩ | اشاره  |
| ٩١ | كلام المحقق النائيني قدس سزه   |
| ٩٣ | نتائج البحث  |
| ٩٦ | المساله الثانيه: النهي عن المعاملات  |
| ٩٦ | اشاره  |
| ٩٧ | عناصر المعامله الصحيحه   |

- ١٠٦----- الفروع المرتبه على ركائز المعامله الصحيحه
- ١٠٧----- المناقشه فى أصل التفصيل بين تعلق النهى بالسبب و تعلق النهى بالمسبب
- ١١١----- المناقشه فى ما ذكر المحقق النائينى قدس سره من الفروع
- ١١٤----- استدلال المحقق النائينى قدس سره على الملازمه بين حرمة المعامله و فسادها بالروايات
- ١١٥----- الجواب عن الاستدلال
- ١٢٠----- المناقشه فى جواب السيد الأستاذ قدس سره عن ما حكاه عن الشيخ الأنصارى قدس سره
- ١٢٢----- نتائج البحث
- ١٢٦----- المفاهيم
- ١٢٦----- إستعراض المقدمات التوضيحيه
- ١٢٦----- اشاره
- ١٢٦----- المقدمه الأولى: منشأ دلالة اللفظ على المعنى بجميع مراتبها
- ١٢٧----- المقدمه الثانيه: تصنيف دلالة اللفظ على المعنى إلى مباشره و غير مباشره
- ١٢٨----- المقدمه الثالثه: ان دلالة اللفظ على مدلوله الالتزامى لفظيه
- ١٢٩----- التعرض إلى الجهات المرتبطه بمسأله المفاهيم
- ١٢٩----- اشاره
- ١٢٩----- الجهه الأولى: فى كيفيه دلالة الفضيته الشرطيه و الوصفيه على المفهوم
- ١٣٠----- الجهه الثانيه: المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامى
- ١٣٢----- الجهه الثالثه: المفهوم متمثل فى انتفاء طبيعى الحكم
- ١٣٢----- الجهه الرابعه: فى عدم رجوع مدلول القضيته الشرطيه إلى الوصفيه
- ١٣٣----- الجهه الخامسه: فى ملاك دلالة القضيته الشرطيه على المفهوم
- ١٣٥----- مفهوم الشرط
- ١٣٥----- القضيته الشرطيه على نوعين:
- ١٣٥----- النوع الأول من القضيته الشرطيه و هى متمثل فى القضيته الشرطيه التى هى مسوقه لبيان تحقق موضوعها
- ١٣٦----- النوع الثانى منها و عناصرها و هى متمثل فى القضيته الشرطيه التى تتكون من ثلاثه عناصر
- ١٣٧----- ما استدل به على دلالة القضيته الشرطيه على المفهوم، و الجواب عنه

- ١٤٠ .....التعرض إلى كلام المحقق الأصبهاني قدس سره
- ١٤٤ ..... طرق إثبات العلية المنحصرة و التعليق عليها
- ١٥٠ ..... عناصر دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم عند المشهور
- ١٥٤ ..... ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره في ملاك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم
- ١٥٦ ..... المناقشه في تفاسير الوضع
- ١٥٩ ..... ركائز الملاك الثالث لدلالة القضييه الشرطيه على المفهوم
- ١٦٢ ..... نتيجة البحث في كيفيه دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم
- ١٦٣ ..... البحث عن حالات القضييه الشرطيه
- ١٦٣ ..... اشاره
- ١٦٣ ..... الحاله الأولى: إن شيخنا العلامة الأنصاري قدس سره قد فصل في دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بين ما إذا كان الحكم في طرف الجزاء مدلولاً للهيئته
- ١٦٣ ..... اشاره
- ١٦٤ ..... إيراد المحقق النائيني قدس سره على الشيخ قدس سره و التعليق عليه
- ١٦٦ ..... بيان ضعف تفصيل الشيخ قدس سره
- ١٦٦ ..... جواب السيد الأستاذ قدس سره عن تفصيل الشيخ قدس سره
- ١٦٧ ..... توضيح مسلك الشيخ في باب الانشاء في مستلتين
- ١٦٧ ..... المسأله الأولى: ما هو المراد من الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم؟
- ١٧٠ ..... المسأله الثانيه: فيما ذكر من أن المعنى الاسمي كلي و المعنى الحر في جزئي
- ١٧١ ..... الحاله الثانيه: إن الحكم في طرف الجزاء تاره يكون متعلقاً بصرف وجود الطبيعه، ولايسرى منه إلى أفرادها
- ١٧١ ..... اشاره
- ١٧١ ..... التعرض لنظريه المحقق النائيني قدس سره
- ١٧٣ ..... إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه
- ١٧٤ ..... التعليق على النظريتين
- ١٨١ ..... المحتملات في روايه.. الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شيء..
- ١٨٤ ..... الحاله الثالثه: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما في قضيتي «إذا خفي الأذان فقصر» و «إذا خفي الجدران فقصر»
- ١٨٤ ..... اشاره
- ١٨٥ ..... و قد حاول جماعه لعلاج المعارضه بينهما بعده طرق



- ١٨٥ ----- طريق المحقق الخراساني قدس سره لعلاج المعارضه و ما أورده السيد الأستاذ قدس سره عليه
- ١٨٧ ----- طريق المحقق النائيني قدس سره
- ١٨٨ ----- إيراد السيد الأستاذ قدس سره
- ١٩١ ----- تعليق المصنف - حفظه الله - على ما ذكره النائيني قدس سره
- ١٩٦ ----- العنوانين الواردين في روايات مسأله التوارى عن البلد
- ٢٠٢ ----- عدم تماميه مناقشه السيد الأستاذ قدس سره حول الكبرى
- ٢٠٦ ----- المتحصل من الأبحاث السابقه في هذه المسأله
- ٢٠٦ ----- نتيجة البحث: عده نقاط
- ٢١٣ ----- الحاله الرابعه في تعدد الشرط و اتحاد الجزاء و علم من الخارج أو الداخل أن كل شرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص تمام العله
- ٢١٣ ----- اشاره
- ٢١٣ ----- و الجواب هاهنا في مسائل
- ٢١٣ ----- الكلام في المسأله الأولى و التعرض لما ذكره الأخوند الخراساني قدس سره
- ٢١٤ ----- إيراد السيد الأستاذ عليه قدس سره على بعض نقاط كلامه و المناقشه فيه
- ٢١٧ ----- تفويه السيد الأستاذ قدس سره من مختار النائيني قدس سره
- ٢١٨ ----- المناقشه في مختار النائيني قدس سره
- ٢١٩ ----- الكلام في اندكاك حكم مع حكم آخر
- ٢٢٢ ----- الصحيح في المقام
- ٢٢٦ ----- و أما الكلام في المسأله الثانيه، و هي التداخل في المسببات
- ٢٢٧ ----- و أما الكلام في المسأله الثالثه، فقد استثنيت عده موارد من مقتضى القاعده في المسأله الأولى و الثانيه:
- ٢٢٧ ----- المورد الأول: باب الوضوء،
- ٢٢٩ ----- المورد الثاني: باب الغسل
- ٢٣٠ ----- الكلام في تداخل المسببات
- ٢٣٢ ----- الحكم بحسب الروايات
- ٢٣٣ ----- المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد
- ٢٣٣ ----- المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلا للتعدد
- ٢٣٤ ----- المورد الخامس: الكفارات المترتبه على محرمات الإحرام

- ٢٣٥ .....الكلام فيما نسبه الأخوند قدس سزه إلى فخر المحققين
- ٢٣٦ .....نتائج البحوث
- ٢٣٨ ..... مفهوم الوصف
- ٢٣٨ ..... اشارة
- ٢٣٨ ..... الاستدلال على دلالة القضية الوصفية على المفهوم:
- ٢٣٨ ..... الوجه الأول: إنه لا فرق بينها وبين القضية الشرطية في الدلالة على المفهوم،
- ٢٤٠ ..... الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي قدس سزه و المناقشه فيه
- ٢٤٣ ..... الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سزه و الرد عليه
- ٢٤٤ ..... الوجه الرابع، و الجواب عنه
- ٢٥٠ ..... نتائج البحث عن مفهوم الوصف
- ٢٥٣ ..... مفهوم الغايه
- ٢٥٣ ..... اشارة
- ٢٥٥ ..... الطريق الأول لإثبات مفهوم الغايه
- ٢٥٦ ..... الطريق الثاني لإثبات مفهوم الغايه
- ٢٥٦ ..... اشارة
- ٢٥٨ ..... التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سزه
- ٢٥٨ ..... اشارة
- ٢٥٩ ..... المناقشه في كلامه قدس سزه
- ٢٦١ ..... نتائج البحث عن مفهوم الغايه
- ٢٦٢ ..... مفهوم الإستثناء
- ٢٦٢ ..... اشارة
- ٢٦٢ ..... انحاء الاستثناء
- ٢٦٥ ..... مفهوم الحصر
- ٢٦٥ ..... اشارة
- ٢٦٥ ..... المقام الأول: في كبرى المسأله
- ٢٦٧ ..... المقام الثاني: في صغرى المسأله

- ٢٦٧ ..... اشاره
- ٢٦٨ ..... جواب المحقق الخراساني قدس سره عن ما نسب إلى أبي حنيفة
- ٢٦٨ ..... إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه و تعليقتان للمصنف
- ٢٦٩ ..... الوجوه المحتمله في «لا صلاح إلا بطهور»
- ٢٧٣ ..... انكار الفخر الرازي دلالة كلمه «إنما» على الحصر و رد السيد الأستاذ قدس سره عليه
- ٢٧٥ ..... نتیجه البحث عن مفهوم الحصر
- ٢٧٦ ..... العام و الخاص
- ٢٧٦ ..... اشاره
- ٢٧٦ ..... المبحث الأول: فيه عدة جهات
- ٢٧٦ ..... اشاره
- ٢٧٦ ..... الجبهه الأولى: في معنى العام
- ٢٧٧ ..... الجبهه الثانيه: إن الاستيعاب قد يكون معنى إسميا و قد يكون معنى حرفيا
- ٢٧٨ ..... الجبهه الثالثه: إن الاستيعاب مفهوم أده العموم وضعاً
- ٢٧٩ ..... الجبهه الرابعه: إن الاستيعاب يكون بنحو العموم الشمولي و العموم البدلي و العموم المجموعى
- ٢٨٠ ..... الجبهه الخامسه: ذكر كلام المحقق الخراساني قدس سره
- ٢٨٠ ..... اشاره
- ٢٨١ ..... الرد على كلام المحقق الخراساني قدس سره
- ٢٨٢ ..... التعرض لكلام المحقق العراقي قدس سره و الجواب عنه
- ٢٨٤ ..... الجبهه السادسه: ما قيل أن كل مرتبه من مراتب العدد كالعشره و نحوها من أدوات العموم
- ٢٨٥ ..... الجبهه السابعه: في كيفية دلالة لفظ (كل) على العموم
- ٢٨٦ ..... الجبهه الثامنه: هل يتوقف دلالة لفظ (كل) على مقدمه خارجيه؟
- ٢٨٦ ..... اشاره
- ٢٨٧ ..... مختار النائيني قدس سره و إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه
- ٢٨٧ ..... اشاره
- ٢٨٨ ..... تعليق المصنف على ما افاده السيد الأستاذ قدس سره
- ٢٩٢ ..... وجوه اخرى لعدم منع إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمه

- ٢٩٦----- الصحيح في المسأله هو القول الثاني
- ٣٠٠----- المبحث الثاني: الجمع المحلى باللام
- ٣٠٠----- اشاره
- ٣٠٠----- أما الكلام في المقام الأول، مقام الثبوت
- ٣٠٣----- الكلام في مقام الإثبات
- ٣٠٣----- اشاره
- ٣٠٥----- كلام المحقق الخراساني قدس سره و المناقشه فيه
- ٣٠٦----- التحقيق في المقام
- ٣٠٧----- التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه
- ٣١١----- المبحث الثالث: النكره في سياق النهي أو النفي
- ٣١١----- اشاره
- ٣١٣----- نتائج البحث
- ٣١٧----- العام و الخاص يقع البحث في ضمن فصول:
- ٣١٧----- الفصل الأول
- ٣١٧----- مقدمه
- ٣١٨----- التخصيص يقع الكلام فيه في مرحلتين:
- ٣١٨----- المرحله الأولى في وجه تقديم ظهور الخاص على العام
- ٣٢١----- المرحله الثانيه: فيما إذا شك بعد التخصيص في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص
- ٣٢٢----- الأول: في الشك في الحكم من جهه الشبهه المفهوميه
- ٣٢٧----- الثاني: في الشك فيه من جهه الشبهه الحكميه
- ٣٣٠----- ما استدل به على ملاك تقديم الخاص على العام
- ٣٣٣----- الكلام فيما إذا كان الخاص منفصلا
- ٣٣٤----- في وجه تقديم الخاص المنفصل على العام،
- ٣٣٩----- الاستدلال على عدم الحجيه بوجوه:
- ٣٣٩----- الوجه الأول: إن الخاص إذا خرج من العام كان الباقي ذات مراتب متعدده
- ٣٤١----- الوجه الثاني إن المخصص المنفصل يدل على خروج الخاص من العام بلحاظ الاراده الجديده و الجواب عنه

- الوجه الثالث إن العام يحتوى على ثلاث ظهورات طوليه: و الجواب عنه ..... ٣٤٢
- وجه حجيه العام فى تمام الباقي ..... ٣٤٤
- بيان مختار الشيخ الأنصارى قدس سره ..... ٣٤٥
- إيراد السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره ..... ٣٤٦
- تعليق المصنف على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره ..... ٣٤٧
- تعليق المصنف على ما أفاده الشيخ الأنصارى ..... ٣٤٨
- نتيجه البحث ..... ٣٤٩
- الثالثه: إذا كان الشك فى التخصيص ناشئاً من الشبهه الموضوعيه ..... ٣٥٠
- المقام الأول فى المخصص المتصل ..... ٣٥٠
- المقام الثانى فى المخصص المنفصل ..... ٣٥٢
- التعرض لكلام المحقق العراقى قدس سره و الرد عليه ..... ٣٥٤
- تقريب آخر لعدو جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه ..... ٣٥٩
- نتيجه البحث ..... ٣٦٢
- التعرض إلى اخبار استثناء الدم إذا كان أقل من الدرهم ..... ٣٦٣
- الصحيح عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه ..... ٣٦٥
- تفصيل الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام ..... ٣٦٥
- الرد على التفصيل المتقدم ..... ٣٦٦
- استدلال المحقق الأصبهاني على التفصيل المتقدم ..... ٣٦٨
- الجواب عن هذا الاستدلال ..... ٣٧٠
- تفصيل آخر للمحقق النائيني قدس سره ..... ٣٧٢
- النظر فى الوجوه الذى ذكرها النائيني قدس سره ..... ٣٧٥
- تفصيل السيد الأستاذ قدس سره و بيان وجهه ..... ٣٧٩
- المناقشه فى تفصيل السيد الأستاذ قدس سره ..... ٣٨١
- تفصيل رابع فى المسأله و الرد عليه ..... ٣٨٢
- نتائج البحث ..... ٣٨٦
- الاستصحاب فى عدم الأزلى ..... ٣٩١

- ٣٩١ ..... اشاره
- ٣٩١ ..... المقام الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص أولاً؟
- ٣٩٣ ..... المقام الثاني: إنه إذا كان موجبا لذلك فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتي أو العدم المحمولى
- ٣٩٣ ..... اشاره
- ٣٩٤ ..... الأقوال في المسألة الأول مختار النائيني قدس سره
- ٤٠٠ ..... الرد على مختار النائيني قدس سره
- ٤٠٢ ..... الكلام فيما إذا اخذ عدم العرض في الموضوع
- ٤٠٢ ..... اختار المحقق النائيني قدس سره أنه عدم نعتي
- ٤٠٣ ..... الرد على الدليل الأول للمحقق النائيني قدس سره
- ٤٠٦ ..... عدم إمكان أن يكون عدم العرض نعنا للمحل
- ٤٠٧ ..... إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه بالنقص و الحل
- ٤٠٩ ..... توجيه بعض المحققين لكلام المحقق النائيني قدس سره
- ٤١٠ ..... المناقشه في التوجيه المتقدم
- ٤١٣ ..... الجواب عن إجابته بعض المحققين قدس سره
- ٤١٥ ..... منشأ الاشتباه في نظريه المحقق النائيني قدس سره
- ٤١٧ ..... التفصيل بين عوارض ماهيه و عوارض الوجود و هو مختار المحقق العراقي قدس سره
- ٤١٨ ..... الرد على هذا التفصيل
- ٤٢١ ..... نتيجة البحث و عدم معنى صحيح لهذا التفصيل
- ٤٢١ ..... بيان كلام السيد الحكيم قدس سره في المستمسك و الجواب عنه
- ٤٢٥ ..... الصحيح هو جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا
- ٤٢٦ ..... نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي
- ٤٣٠ ..... دوران الأمر بين التخصيص و التخصص
- ٤٣٠ ..... اشاره
- ٤٣٤ ..... مختار المصنف في المقام
- ٤٣٤ ..... الروايات الداله على أن الملاقى لماء الاستنجا طاهر
- ٤٣٥ ..... البحث في أن ماء الاستنجا طاهر أولاً؟ و وجوه المسألة

- الأظهر نجاسه ماء الاستنجاء دون ملاقيه ..... ٤٣٩
- نتائج البحث في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ..... ٤٤٣
- هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ ..... ٤٤٤
- اشاره ..... ٤٤٤
- المقام الأول: في أصل وجوب الفحص، و استدل عليه بوجوه ..... ٤٤٥
- اشاره ..... ٤٤٥
- الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لعموم الكتاب و السنّه ..... ٤٤٥
- التزام المحقق النائيني قدّس سرّه عدم قابليه العلم الاجمالي في المقام للانحلال ..... ٤٤٧
- إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ..... ٤٤٨
- تعليق المصنف في المسأله من عده جهات ..... ٤٤٩
- الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدّس سرّه ..... ٤٥٣
- مناقشه المصنف في الوجه الثاني ..... ٤٥٤
- إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه على المقدمه الثانيه و المناقشه فيه ..... ٤٥٥
- الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني قدّس سرّه ..... ٤٦٠
- إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ..... ٤٦١
- تحليل مراد المحقق الخراساني قدّس سرّه و إيراد المصنف على السيد الأستاذ قدّس سرّه ..... ٤٦١
- الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قدّس سرّه ..... ٤٦٣
- المناقشه في ما ذكره السيد الأستاذ قدّس سرّه ..... ٤٦٣
- الوجه الخامس: الاستدلال بالأيات و الروايات الدالّتين على وجوب التفقّه ..... ٤٦٤
- الجواب عن التمسك بظاهر آيه الذكر ..... ٤٦٥
- نتيجه المسأله و عدم تماميه الوجوه الخمسه و الصحيح في المقام ..... ٤٦٥
- المقام الثاني: في مقدار الفحص سعه و ضيقا و الأقوال فيه ..... ٤٦٧
- نتيجه البحث عده نقاط: ..... ٤٦٨
- تعقّب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله ..... ٤٧١
- اشاره ..... ٤٧١
- القول الأول: للمحقق النائيني قدّس سرّه و أن المرجع أصله العموم ..... ٤٧٢

- ٤٧٢ ..... اشاره
- ٤٧٢ ..... الوجه الاول فى كلام النائينى: إن استخدام الضمير فى الآيه الشريفه إنما يلزم إذا ارید من المطلقات معناها العام ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعیات
- ٤٧٣ ..... إیراد السيد الأستاذ قدس سره عليه و المناقشه فيه
- ٤٧٥ ..... الوجه الثانى فى كلام النائينى قدس سره: إن أصله عدم الاستخدام لانتجى فى المقام فى نفسها بقطع النظر عن معارضتها بأصله العموم
- ٤٧٦ ..... تفصیل المصنف فى المقام
- ٤٧٩ ..... الوجه الثالث فى كلام النائينى قدس سره: التفصیل بین أن يكون الاستخدام فى عقد الوضع أو فى عقد الحمل
- ٤٨٠ ..... النظر فى الوجه الثالث
- ٤٨١ ..... صورتان عن النظر فى وجه الثالث
- ٤٨١ ..... الصوره الأولى: إذا كان الكلام مشتملا على حكمين أو أكثر
- ٤٨٣ ..... الصوره الثانیه: إذا كان الكلام متكفلا لحكم واحد
- ٤٨٤ ..... القول الثانى مختار السيد الأستاذ قدس سره و هو أن المرجع أصله عدم الاستخدام
- ٤٨٤ ..... اشاره
- ٤٨٥ ..... الصحيح ما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره
- ٤٨٥ ..... القول الثالث مختار المحقق الخراسانى و هو عدم جواز التمسك بأصله العموم فيها
- ٤٨٥ ..... اشاره
- ٤٨٦ ..... الجواب عن ذلك
- ٤٨٧ ..... نتائج البحث
- ٤٨٨ ..... تعقب الاستثناء لجمل متعدده و بيان صور المسأله
- ٤٨٨ ..... اشاره
- ٤٨٩ ..... المقام الأول: فى مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع
- ٤٨٩ ..... اشاره
- ٤٩١ ..... جواب المحقق الخراسانى قدس سره ورد المصنف عليه
- ٤٩٣ ..... نتیجه المسأله
- ٤٩٤ ..... المقام الثانى: فى مقام الإثبات و الأقوال فيه و تعليق المصنف على الأقوال الثلاثه
- ٤٩٤ ..... اشاره
- ٥٠٢ ..... نتیجه البحث



- ٥٠٣----- تعارض المفهوم مع العام
- ٥٠٣----- اشاره
- ٥٠٣----- المقام الأول: في مفهوم الموافقه
- ٥٠٤----- المقام الثاني: في مفهوم المخالفه
- ٥٠٤----- اشاره
- ٥٠٥----- عناصر امتياز المفهوم الموافق عن المفهوم المخالف
- ٥٠٨----- الصور المتصوره في المسأله بحسب الصغرى
- ٥٠٩----- الصوره الأولى: أن تكون النسبه بين العام و المفهوم عموما و خصوصا مطلقا
- ٥١٠----- الصوره الثانيه: أن تكون النسبه بينهما عموما من وجه
- ٥١١----- الصوره الثالثه: أن تكون النسبه بينهما التباين
- ٥١٤----- مثالان للتعارض بين العام و المفهوم
- ٥١٧----- التخريج الفنى لما أفاده السيد الأستاذ قدس سزه
- ٥١٩----- نتائج البحث
- ٥٢١----- تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد ونقصد بعموم الكتاب أعمّ من اطلاقه
- ٥٢١----- اشاره
- ٥٢٢----- المشهور تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام من باب الحكومه
- ٥٢٢----- التحقيق هو التقديم من باب الورود و بيان وجه ذلك
- ٥٢٣----- الرد على القول بالتقديم من باب الحكومه
- ٥٢٨----- الدليل على اعتبار السند
- ٥٢٩----- التعرض إلى الشبهات حول جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد
- ٥٢٩----- اشاره
- ٥٣٠----- الشبهه الأولى: إن الكتاب قطعى السند و الخبر ظتى السند، و لا يمكن أن يعارض الظنى القطعى فضلاً عن تقديمه عليه
- ٥٣٠----- الشبهه الثانيه: إن الدليل على حجيه خبر الواحد الاجماع و القدر المتيقن منه غير الخبر المخالف لعموم الكتاب أو اطلاقه، على أساس أنه دليل لثبى لا لإطلاق له
- ٥٣١----- الشبهه الثالثه: الروايات التى تنصّ على أن الأخبار المخالفه للكتاب و السنه لا تكون حجّه
- ٥٣٢----- المراد من عدم الموافق للكتاب المخالف له
- ٥٣٣----- ان مخالفه الكتاب هل تشمل أنواع المخالفه؟

- ٥٣٥ ..... المتفاهم العرفي من المخالفه هي المخالفه المستقره
- ٥٤٢ ..... كلام المحقق الخراساني قدس سره و الرد عليه
- ٥٤٤ ..... الشبهه الرابعه: انه لو جاز التخصيص جاز نسخ الكتاب أيضا و الجواب عنه
- ٥٤٨ ..... نتائج البحث
- ٥٥١ ..... دوران الأمر بين التخصيص و التسخ
- ٥٥١ ..... استبعاد الالتزام بالنسخ و محاولات للتفصي عن إشكال نسخ الأحكام
- ٥٥١ ..... عدم تماميه محاوله المحقق الخراساني قدس سره تبعا للشيخ الأنصاري قدس سره
- ٥٥٤ ..... إيراد السيد الأستاذ قدس سره على هذه المسأله
- ٥٥٥ ..... حكم تأخير البيان عن وقت الحاجه
- ٥٥٩ ..... إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فهل الخاص مخصص له أو العام ناسخ له
- ٥٦٥ ..... نتيجته البحث عده نقاط:
- ٥٦٧ ..... الخطابات الشفاهيه و يقع الكلام في امور
- ٥٦٧ ..... اشاره
- ٥٦٧ ..... الأمر الأول: في تعيين محل النزاع في المسأله و رأى المحقق الخراساني قدس سره فيه
- ٥٦٨ ..... رأى السيد الأستاذ قدس سره في ذلك
- ٥٦٩ ..... تفصيل المحقق النائيني قدس سره بين القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه
- ٥٦٩ ..... عدم صحه الأقوال الثلاثه و الالتزام بقول رابع
- ٥٧٣ ..... الأمر الثاني: الخطابات الوارده في الكتاب و السنه هل هي مختصه بالحاضرين؟
- ٥٧٤ ..... عموم الخطابات للغائبين
- ٥٧٦ ..... الأمر الثالث: على تقدير الاختصاص هل الأحكام المجعوله بهذه انطباعات مختصه بالحاضرين فيه
- ٥٧٧ ..... ثمرتان لهذه المسأله
- ٥٧٧ ..... نتيجته ما ذكر في المسأله
- ٥٧٩ ..... هنا مسألتان:
- ٥٧٩ ..... الأولى: النسخ في الأحكام الشرعيه
- ٥٨٠ ..... الثانيه: مسأله البداء
- ٥٨١ ..... الكلام في مقامين:

- المقام الأول: في حكم المسأله بمقتضى القاعده ..... ٥٨١
- بيان خمس مقدمات ..... ٥٨١
- ما يترتب على هذه المقدمات ..... ٥٨٣
- الأمر الأول: منشأ البداء هو علمه تعالى بشيء ..... ٥٨٤
- الأمر الثاني: الإلتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص ..... ٥٨٥
- الامر الثالث: أنه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعه في مسأله البداء ..... ٥٨٦
- الأمر الرابع: أن حكمه البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافه هو الله تعالى ..... ٥٨٦
- تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره ..... ٥٨٧
- الأمر الخامس: ان القول بعدم البداء لا يستلزم القول بالجبر ..... ٥٨٧
- المناقشه فيما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ..... ٥٨٨
- المقام الثاني: البحث في هذه المسأله من ناحيه الروايات ..... ٥٨٩
- أقسام قضاء الله في كلام السيد الأستاذ قدس سره المستفاد من الآيات ..... ٥٨٩
- الروايات الداله على ذلك على ثلاث طوائف ..... ٥٩١
- نتيجه البحث عده نقاط ..... ٥٩٢
- المطلق و المقيّد ..... ٥٩٤
- اشاره ..... ٥٩٤
- هنا بحوث: ..... ٥٩٤
- البحث الأول، المراد من الاطلاق في مقام الثبوت ..... ٥٩٤
- اشاره ..... ٥٩٤
- القول الاول رأى المصنف - حفظه الله - و أن التقابل بين الاطلاق و التقييد هو التناقض ..... ٥٩٥
- القول الثاني: إن التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره ..... ٥٩٥
- القول الثالث: إن التقابل بينهما هو التضاد ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره ..... ٥٩٧
- البحث الثاني: الكلام في وضع أسماء الأجناس ..... ٥٩٩
- اشاره ..... ٥٩٩
- انحاء وجودات الماهيه في الخارج و وجوداتها في الذهن ..... ٥٩٩
- امتياز المعقولات الأوليه عن المعقولات الثانويه ..... ٦٠٢

- اسم الجنس هل هو موضوع للماهيه المهمله أو لغيرها ..... ٦٠٣
- اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لا بشرط المقسمى و لا بإزاء الماهيه بشرط شىء و لا بشرط لا ..... ٦٠٨
- اشاره ..... ٦٠٨
- إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه ..... ٦٠٨
- الصحيح فى المقام ..... ٦٠٩
- المناقشه فى مختار النائينى قدس سره ..... ٦١٠
- المناقشه فى ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره ..... ٦١١
- نتائج البحث ..... ٦١٢
- علم الجنس ..... ٦١٤
- اشاره ..... ٦١٤
- كلام المحقق الخراسانى قدس سره ..... ٦١٤
- إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه و الصحيح فى المقام ..... ٦١٥
- المفرد المعرف باللام ..... ٦١٩
- اشاره ..... ٦١٩
- الأقوال فى المسأله ..... ٦٢٠
- الرد على الأقوال الثلاثه ..... ٦٢١
- نتيجه البحث ..... ٦٢٣
- النكره ..... ٦٢٥
- مختار المصنف - دام ظله - و التعرض لمختار المحقق الخراسانى قدس سره ..... ٦٢٥
- المناقشه فى مختار المحقق الخراسانى قدس سره ..... ٦٢٦
- التقابل بين الاطلاق و التقييد ..... ٦٢٨
- اشاره ..... ٦٢٨
- المقام الأول: التقابل بينهما فى مقام الثبوت و أنه من تقابل الإيجاب و السلب ..... ٦٢٨
- اشاره ..... ٦٢٨
- ما قيل من أن التقابل بينهما تقابل التضاد و الجواب عنه ..... ٦٢٨
- المقام الثانى: التقابل بينهما فى مقام الإثبات و أنه من تقابل العدم و الملكه ..... ٦٢٩

- ٦٢٩ ..... اشاره
- ٦٣٠ ..... مقدمات الحكمه
- ٦٣٠ ..... اشاره
- ٦٣٢ ..... ما هو المراد من عدم القرينه؟ مختار السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه
- ٦٣٤ ..... التعرض لكلام المحقق الخراساني قدس سره
- ٦٣٥ ..... الرد على كلامه قدس سره
- ٦٣٦ ..... نتائج البحث
- ٦٣٨ ..... حمل المطلق على المقيّد
- ٦٣٨ ..... اشاره
- ٦٣٨ ..... المقام الأول: في المقيّد المتصل
- ٦٣٩ ..... المقام الثاني: في المقيّد المنفصل
- ٦٣٩ ..... اشاره
- ٦٣٩ ..... إذا كان الحكم متعلقا بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيّد مخالفا له
- ٦٤٠ ..... إذا كان الحكم متعلقا بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيّد موافقا له
- ٦٤٠ ..... مخالفه السيد الأستاذ قدس سره للمشهور و موافقه المصنف - دام ظله -
- ٦٤١ ..... تقديم دليل حجيه المقيّد على دليل حجيه إطلاق المطلق بالحكومته أو الورود
- ٦٤١ ..... مختار المصنف - دام ظله - و الرد على نظريه السيد الأستاذ قدس سره
- ٦٤٥ ..... كلام المحقق الخراساني لتقديم دليل المقيّد على دليل المطلق
- ٦٤٥ ..... اشاره
- ٦٤٥ ..... رد السيد الأستاذ قدس سره عليه و المناقشه فيه
- ٦٤٦ ..... الصحيح في الجواب
- ٦٥١ ..... نتائج البحث
- ٦٥٣ ..... المطلق و المقيّد في المستحبات
- ٦٥٣ ..... تصدى المحقق الخراساني قدس سره للفرق بين باب الواجبات و باب المستحبات
- ٦٥٣ ..... اشاره
- ٦٥٣ ..... الجواب عن الفرق الأول

- ٦٥٤ ----- الجواب عن الفرق الثاني -
- ٦٥٥ ----- الصحيح عدم الفرق و تقسيم دليل المقيد إلى ثلاثة أقسام
- ٦٥٧ ----- أمران:
- ٦٥٧ ----- الأول: الاطلاق الشمولى و البدلى -
- ٦٥٧ ----- الثاني: اختلاف اللفظى عن الاطلاق المقامى .
- ٦٥٩ ----- المجمل و المبين -
- ٦٥٩ ----- المجمل الذاتى و المجمل العرضى .
- ٦٥٩ ----- الاجمال و البيان من الامور الواقعيه لا النسبييه -
- ٦٥٩ ----- التعرض لكلام المحقق الخراسانى قدس سزه .
- ٦٥٩ ----- اشاره -
- ٦٦٠ ----- الرد عليه -
- ٦٦٢ ----- الفهرس -
- ٦٩٢ ----- تعريف مركز -

سرشناسه: فياض، محمد اسحاق، ۱۹۳۴ - م

عنوان و نام پديدآور: المباحث الاصوليه / تاليف محمد اسحاق الفياض.

مشخصات نشر: قم: دفتر آيه الله العظمى الشيخ محمد اسحق الفياض (دام ظلّه)

مشخصات ظاهري: ۱۵ ج.

شابك: دوره ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۱-۷؛ ج ۱. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۸-۷؛ ج ۲. ۹۶۴-۰۶-۹۱۸۹-۵؛ ج ۳. ۹۶۴-۰۶-۹۱۹۰-۹؛ ج ۱۲.

۹۷۸-۶۰۰-۹۰۴۶۲-۱-۸؛ ج ۱۴. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۵۹-۴؛ ج ۱۵. ۹۷۸-۹۶۴-۸۲۳۸-۹۳-۸؛

يادداشت: عربي.

يادداشت: فهرستنويسی بر اساس جلد چهارم: ۱۳۸۲.

يادداشت: ج. ۱-۳ (چاپ دوم: ۱۳۸۵).

يادداشت: ج. ۱۲ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

يادداشت: ج. ۱۵ (چاپ اول: ۱۳۹۵).

يادداشت: جلد دوازدهم كتاب حاضر توسط انتشارات عزيزی منتشر خواهد شد.

يادداشت: جلد چهاردهم و پانزدهم كتاب توسط انتشارات صاحب الامر (عج) منتشر شده است.

يادداشت: کتابنامه.

مندرجات: - ج. ۱۵. التعارض و الترجيح

موضوع: اصول فقه شيعه

شناسه افزوده: دفتر آيت الله العظمى شيخ محمد اسحاق فياض

رده بندي كنگره: BP۱۵۹/۸/ف م۹ ۲ ۱۳۰۰ ي

رده بندي ديويي: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۸۲-۱۸۵۹۳

ص: ۱

**اشاره**





بسم الله الرحمن الرحيم

ص: ٣

المباحث الاصوليه

تاليف محمد اسحاق الفياض

ص: ٤

### إشاره

فيه مسألتان:

### المسأله الأولى: النهى المتعلق بالعبادات

#### إشاره

الأولى: إنَّ النهى المتعلق بالعبادات هل يقتضى فسادها؟

الثانية: إنَّ النهى المتعلق بالمعاملات هل يقتضى فسادها؟

أما الكلام فى المسأله الأولى فيقع من جهات:

### الجهه الأولى: إن اقتضاء النهى المولوى المتعلق بالعبادات فسادها يرتكز على أحد ركائز ثلاث

#### إشاره

الجهه الأولى: إن اقتضاء النهى المولوى المتعلق بالعبادات فسادها، يرتكز على أحد ركائز ثلاث:

الركيزه الأولى: إن النهى عن حصه خاصه من العباده مانع عن انطباقها عليها فى الخارج، وتوجب تقييدها بغيرها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، والمحبوب للمبغوض و المراد للمكروه، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد المحرم لم ينطبق الواجب عليه، ومع عدم الإنطباق حكم بالفساد، فإن الصحه منتزعه من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج.

الركيزه الثانية: إن الحصه المنهية عنه من العباده مبغوضه للمولى فلا يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بالمبغوض و المكروه، فلهذا تقع الحصه فاسده لكونها فاقده لما هو المقوم للعباده و هو قصد القربه.

الركيزه الثالثه: استقلال العقل بقبح الإتيان بالحصه المحرّمه فعلياً و فاعلياً

باعتبار أن الاتيان بها إثمٌ ومعصيةٌ ويوجب استحقاق الإدانه و العقوبه هذا.

ثم إن النتائج التي تنجم من هذه الركائز الثلاث تختلف باختلاف صيغها، بيان ذلك: أما النتيجة التي تنجم من الركيزه الأولى فهي لاتختص بالواجبات العباديه بل تشمل الواجبات التوصليّه أيضاً لأن الحرمة إذا تعلقت بحصه خاصه من الواجب كانت مانعه عن إطلاقه وتوجب تقييده بغيرها في مرحله الصدق و الإنطباق، على أساس أن الحرام لايمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب لاستحاله إجتماع المفسده و المصلحه و الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض في شى واحد، ولافرق في ذلك بين الواجب التبعدي و الواجب التوصلي، فكما إن الأول لاينطبق على الحرام فكذلك الثاني، هذا من جهه.

ومن جهه اخرى أنّ النهى المولوى التحريمى المتعلق بالحصه لايدل على إن الحصه مانعه عن الصلاه وعدمها قيد لها في مرحله الجعل، بمعنى أن الواجب هو حصه خاصه منها و هى المقيده بعدم هذه الحصه، بل يدل على حرمتها و مبعوضيتها واشتمالها على المفسده بدون أن يدلّ على تقييد الواجب بعدمها في مرحله الجعل والاعتبار، ولهذا يكون المانع عن انطباق الواجب عليها في مرحله الامتثال، والتطبيق نفس الحرمة و المبعوضيه دون الحصّه، و هذا بخلاف النهى الغيرى في أبواب العبادات و المعاملات كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه، فإنه ظاهر في الإرشاد إلى مانعيه لبس مالا يؤكل في الصلاه، وتقييدها بعدمه في مرحله الجعل والاعتبار، بمعنى ان الصلاه الواجبه في الشريعة المقدسه إنما هى حصه خاصه منها، و هى المقيده بعدم لبس مالا يؤكل، و هذا التقييد ثابت مطلقاً حتى في حال عجز المكلف عنه إذا كان دليله مطلقاً، غايه الأمر إن وجوب المقيد به يسقط لدى العجز عنه، ولايعقل بقائه وإلاّ لزم التكليف بغير المقدور، و أمّا وجوب الفاقد له فهو بحاجه إلى دليل، و قد دلّ الدليل عليه في باب الصلاه.

ومن هنا يظهر الفرق بين مانعيه مالا يؤكل ونحوه، ومانعيه الحرمة، فإن معنى مانعيه الأول أن عدمه قيد للواجب من حين الجعل، وأن الواجب من هذا الحين هو حصه خاصه منه و هي المقيده بهذا القيد، وهذا بخلاف مانعيه الحرمة، فإنها بمعنى منع الحرمة بنفسها عن انطباق الواجب على متعلقها، و هو الحصه بدون الدلاله على تقييده بغيرها في مرحله الجعل، ولهذا لاتعقل مانعيه الحرمة مطلقاً حتى في حال العجز عنها، بل هي تدور مدارها وجوداً وعدمًا، بينما مانعيه لبس مالا يؤكل ثابتة مطلقاً حتى في فرض عدم التمكّن من تركه في الصلاه إذا كان دليلها مطلقاً. فالنتيجه، إن الفرق بين القسمين من المانع متمثل في ثلاث نقاط:

الأولى: إن المانع في النهي الإرشادي هو المنهَى عنه بينما يكون المانع في النهي المولوي نفس النهي دون المنهَى عنه.

الثانيه: إن معنى المانع في الأول، هو تقييد الواجب بعدمه جعلاً وتشريعاً، بينما يكون معناه في الثاني المنع عن انطباق الواجب على الحصه المحرّمه بدون الدلاله على التقييد بعدمها.

الثالثه: إنه لامحذور في ثبوت مانعيه الأول مطلقاً حتى في حال العجز عنه وتعدّر تركه، بينما لا يعقل مانعيه الثاني إلا في حال تمكّن المكلف منه لامطلقاً.

والخلاصه، إن نتيجه الركيزه الأولى عامه تشمل بعمومها التوصليات أيضاً ولا تختص بالعبادات فقط. و أمّا النتيجه التي تنجم من الركيزه الثانيه فهي تختص بالعبادات ولا تشمل التوصليات، حيث إن قصد القربه غير معتبر في صحتها وإنما يعتبر في صحه العبادات فحسب، وأيضاً تختص بصوره العلم بالحرمة أو ما بحكمه ولا تعمّ صوره جهل المكلف بها إذا كان جهله مركباً بأن يكون غافلاً عن حرمتها نهائياً أو بسيطاً شريطه أن يكون معذوراً، فإنه في هاتين الحالتين يتمكّن من أن

يقصد التقرب بالأتیان بها على أساس أنها حصه من العباده الواجبه، ومصداق لها و هى تنطبق عليها. و أما النتیجه التى تنجم من الرکيزه الثالثه فهى متمثله فى أمور:

الأول: أن النتیجه مختصه بالحرمة المتعلقة بحصه خاصه من العباده.

الثانى: أن تكون الحرمة حرمة نفسه لا غیریه.

الثالث: أن تكون منجزه على أساس أن الحرمة إذا لم تكن منجزه لم تكن موضوعه للادانہ و العقوبه، وكذلك إذا كانت غیریه، فإن الحرمة الغيریه كالوجوب الغيرى لم تكن قابله للنتیج حتى تكون مركزاً لحق الطاعه و المعصیه، هذا کلّه فى النتائج المترتبه على هذه الرکائز إجمالاً، وبعد ذلك يقع الکلام فى تحلیل هذه الرکائز وتفصيلها.

### **الرکيزه الاولى أن الحرمة المتعلقة بحصه خاصه من العباده تقيد إطلاق دليلها بغير هذه الحصه**

#### **اشاره**

أما الرکيزه الأولى، فقد يقال أن الحرمة المتعلقة بحصه خاصه من العباده تقيد إطلاق دليلها بغير هذه الحصه، بدعوى أن مقتضى إطلاق دليلها هو ترخيص المكلف فى تطبيقها على أى فرد من أفرادها فى الخارج وحصه ومن حصصها فيه شاء وأراد، ومن الواضح أن هذا الترخيص لا يجتمع مع حرمة الحصه أو الفرد، إذلا يمكن أن يكون فرد واحد مجمعاً لهما معاً لاستحاله إجتماعهما على شىء واحد وجوداً وماهيه فى الخارج.

ولكن سوف يأتى أن هذه الدعوى غير صحيحه، فإن مدلول الإطلاق ليس هو الترخيص فى التطبيق حتى لا يجتمع مع الحرمة، هذا کلّه فيما إذا كانت الحرمة نفسه، و أما إذا كانت غیریه كما إذا فرض كون الواجب مقدمه لترك واجب أهم أو ملازماً لتركه كالصلاه فى المسجد مثلاً. إذا كانت مزاحمه لوجوب إزاله النجاسه عنه فى الوقت المتسع، فإن النهى المتعلق بها بناءً على القول بوجوب المقدمه نهى

غيرى، وهل هذا النهى الغيرى يقتضى تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاة بغير هذه الحصة المزاحمة المنهى عنها أو لا؟

والجواب: إن فيه قولين فذهب المحقق النائنى قدس سره إلى القول الأول على أساس مابنى عليه من أن اشتراط التكليف بالقدرة إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى، لا بحكم العقل بقبح تكليف العاجز، وقد أفاد فى وجه ذلك أن الغرض من الخطاب الشرعى هو إيجاد الداعى فى نفس المكلف وبعثه وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه، ومن الواضح أن ذلك يتطلب كون متعلقه خصوص الحصة المقدوره، وإلا فلا يعقل أن يكون الخطاب داعياً ومحركاً له، بدهاه أن متعلقه لولم يكن مقدوراً لم يعقل كونه باعثاً ومحركاً نحو امتثاله، ولم يعقل أن يكون غرض المولى من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان به، لاستحاله البعث و التحريك نحو الممتنع، ولا فرق فى ذلك بين القول بمسأله التحسين و التقييح العقليين و القول بعدم هذه المسأله، لأن اقتضاء التكليف كون متعلقه خصوص الحصة المقدوره لا يبتنى على تلك المسأله، ولهذا لا تظهر الثمره بين القولين فى المسأله المذكوره على مسلكه قدس سره فى باب إعتبار القدره فى متعلق التكليف، نعم تظهر الثمره بينهما فيها على مسلك المشهور فى هذا الباب، و هو أن إعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل، بملاك قبح تكليف العاجز، فإنه مبنى على تلك المسأله.

وعلى هذا، فالفرد المزاحم بما أنه غير مقدور شرعاً، فلامحاله يكون اطلاق الواجب مقيداً بغيره، باعتبار أن متعلق الوجوب خصوص الحصة المقدوره عقلاً وشرعاً (١) هذا.

ولنا تعليقان على ما ذكره قدس سره:

ص: ٩



الأول: إن الخطاب الشرعى لا يدل بالدلاله الوضعيه على ان متعلقه خصوص الحصفه المقدوره، ضروره أن مدلوله الوضعى التصورى الوجوب أو الحرمة دون غيره، بل هو يدل عليه بالدلاله التصديقيه، بتقريب أن الخطاب الصادر من المولى يكشف كشفاً تصديقياً عن أن غرض المولى من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحوالاتيان بمتعلقه، ومن الطبيعى إن ذلك يتطلب كون الفعل مقدوراً، ومنشأ الدلاله التصديقيه بتمام أنواعها ظهور حال المتكلم، على أساس أن اللفظ إذا صدر عن متكلم عرفى ملتفت كان ظاهراً فى إنه أراد معناه تفهيماً وجداً، ومنشأ هذا الظهور اللفظى ظهور حاله فى أنه جاد فى إرادته معناه وليس بها ذل ولابممتحن، ومنشأهذا الظهور الحالى الغلبه الخارجيه النوعيه، وفى المقام منشأ ظهور الخطاب الشرعى فى أن غرض المولى من ورائه جعله داعياً ومحركاً للمكلف، هو ظهور حاله فى إنه قاصد له من ورائه طالما لم ينصب قرينه على الخلاف، إذ لا ياحتمل أن يكون صدوره منه لغواً وجزافاً، لأنه قبيح عقلاً، فكيف يعقل صدور القبح منه، وعلى هذا فلولا حكم العقل بقبح صدور اللغو و الجزاف من المولى الحكيم لم يكن مانع من صدوره منه، ومع عدم المانع منه عقلاً لا ظهور للخطاب الصادر منه فى أن غرضه من ورائه بعث المكلف وتحريكه. و إن شئت قلت: إن المولى إذا لم ينصب قرينه على أنه فى مقام الإمتحان أو غيره من الدواعى حكم بأنه فى مقام بيان مراده الجدّى النهائى، وإلا لكان صدوره منه لغواً، وحيث إنه لا يمكن أن يكون صدوره منه كذلك، فيدور أمر الخطاب الصادر منه بين أمرين لاثالث لهما، فإنه إن نصب قرينه على أنه فى مقام الإمتحان وليس فى مقام الجدّ، حمل كلامه عليه وإلا حمل على الجدّ ولاثالث فى البين.

وبكلمه واضح، إن كشف خطاب المولى إذا كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينه على الخلاف عن أن داعيه من ورائه بعث المكلف وتحريكه نحو الفعل مبنى

على حكم العقل بقبح تكليف العاجز في المرتبه السابقه، ضروره إنه لولا حكم العقل بذلك لم يكن خطاب المولى كاشفاً عنه. فإذا منشأ كشف الخطاب الشرعى وظهوره التصديقى فى أن المولى قد قصد من وراء خطابه دعوه المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به فى الخارج ظهور حاله، ومنشأ هذا الظهور الحالى السياقى هو أن غرض المولى من وراء خطابه لولم يكن ذلك لكان صدوره منه لغواً وجزافاً، إما من جهه أنه مجرد لقلقه اللسان أو من جهه أنه توجيه الخطاب إلى العاجز، وكلاهما قبيح يستحيل صدوره منه. فإذا الحاكم بأن غرض المولى من وراء خطابه ذلك هو العقل بملاك قبح تكليف العاجز، وإلا لم يحكم العقل بذلك لأن صدور اللغو و الجزاف من المولى لو كان جازماً لم يكن خطابه ظاهراً فى أنه موجه إلى القادر دون الأعم منه ومن العاجز، باعتبار أن توجيه الخطاب إلى العاجز لا يكون قبيحاً ولا مانع صدوره من المولى بعد عدم حكم العقل بقبحه.

فالنتيجه، إن التكليف لا يقتضى اعتبار القدره فى متعلقه فى عرض حكم العقل بقبح تكليف العاجز، بل إقتضائه كما ذكرناه ينتهى إلى حكم العقل بذلك على أساس أن كل ما بالغير لابد أن ينتهى إلى ما بالذات، فإذا إقتضاء الخطاب كون متعلقه مقدوراً متفرع على حكم العقل به، وعليه فالدليل على ذلك إنما هو العقل دون الشرع، ومن هنا يظهر أنه قدس سره قد أخطأ نقطه فى نظريته وغفل عنها، لأن ما ذكره قدس سره من أن خطاب المولى يكشف كشافاً تصديقياً عن أن غرضه منه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بمتعلقه مما لا شبهه فيه، ولكنه غفل عن منشأ هذا الكشف التصديقى، لفرض أنه ليس بذاتى بل هو بحاجه إلى عله، فإن كان الكشف تصورياً، فسببه الوضع، و إن كان تصديقياً، فسببه ظهور حال المتكلم، وقد عرفت أن منشأ ظهور حاله فى أن غرضه من وراءه بعث المكلف وتحريكه نحو الاتيان بالمأمور به هو حكم العقل بقبح تكليف العاجز فى المرتبه السابقه، ولولا

حكم العقل بذلك لم يكن خطابه بالآخره كاشفاً عن أن غرضه من ورائه إيجاد الداعى فى نفس المكلف وجعله محرراً له، ضروره أنه حينئذ لا يكون قبيحاً ولا يحكم العقل بقبحه، هذا إضافة إلى أن المعلول كان يستند إلى أسبق علة و هو حكم العقل فى المقام، على أساس أن ما هو بالغير لا محاله ينتهى إلى ما هو بالذات.

### توجيه السيد الأستاذ قدس سره لعدم اطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم للأهم

التعليق الثانى: مع الإغماض عما ذكرناه فى التعليق الأول، وتسليم أن الخطاب الشرعى بنفسه يقتضى كون متعلقه مقدوراً إلا أن من الواضح أنه لا يقتضى أكثر من كونه مقدوراً، والفرض إن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وعلى هذا فالأمر المتعلق بالصلاه لا يقتضى أكثر من كونها مقدوره، ولا يتطلب أن يكون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، على أساس أن اقتضاء الخطاب ذلك إنما هو بملاك أنه لا يكون لغواً، ومن الواضح أن اللغويه ترتفع بما إذا كان متعلقه مقدوراً، ولا يتوقف ارتفاعها على أن يكون خصوص الحصه المقدوره، فما ذكره قدس سره من أن الخطاب يقتضى كون متعلقه خصوص الحصه المقدوره، فلا يمكن مساعدته عليه.

ثم إن السيد الأستاذ قدس سره قد ذكر وجهاً آخر لعدم اطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم بالأهم، وحاصل هذا الوجه أن تقييد اطلاق الواجب بهذا الفرد غير محتمل بل غير معقول، فإذا كان تقييده به غير معقول كان اطلاقه أيضاً غير معقول، على أساس مذهب من يرى أن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، وحيث إن تقييد اطلاق الواجب كالصلاه مثلاً بالفرد المزاحم مستحيل، فإطلاقه أيضاً مستحيل (1).

ص: ١٢

ولكن هذا الوجه غير صحيح، لأن فيه خلطاً بين الإطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم والملكه الذى هو بمعنى عدم التقييد و هو معنى سلبى، وبين الاطلاق بمعنى الشمول أى شمول الحكم للمقيد، فإن الإطلاق بهذا المعنى إيجابى وما هو محط البحث فى المسأله إنما هو فى الإطلاق بالمعنى الثانى، و هو أن الواجب الموسع هل يشمل بإطلاقه الفرد المزاحم أو أنه مقتيد بالفرد غير المزاحم، وليس مورد البحث فى تقييد اطلاقه بالفرد المزاحم لكى يقال إن تقييده به مستحيل لاستلزامه الجمع بين الأمر و النهى فى شىء واحد، واطلاقه بمعنى عدم تقييده أيضاً مستحيل لنتيجته طبيعیه لهذا القول، بل مورد البحث فى المقام إنما هو فى تقييد اطلاق الواجب الموسع بالفرد غير المزاحم فى مقابل اطلاقه للفرد المزاحم وشموله له الذى هو معنى إيجابى، ومن الواضح أن التقابل بينهما من تقابل التضاد وليس من تقابل العدم والملكه، لأن الاطلاق بهذا المعنى أمر وجودى كالتقييد و التقابل إنما هو من تقابل العدم و الملكه إذا كان الإطلاق عباره عن عدم التقييد الذى هو معنى سلبى لا عباره عن الشمول الذى هو معنى إيجابى.

فالنتيجه، إن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن تقييد اطلاق الواجب فى المقام بالفرد المزاحم مستحيل، فإطلاقه أيضاً مستحيل على ضوء ما يراه المحقق النائينى قدس سره من أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه مبنى على الخلط بين الاطلاق بمعنى عدم التقييد و الاطلاق بمعنى الشمول وظن أن المراد من الاطلاق فى المقام هو الأول.

قد يقال: كما قيل إن إطلاق الأمر بالواجب الموسع يدور مدار امكان الواجب المعلق، فإن قلنا بإمكانه كان الأمر به مطلقاً، وإلا فهو مقتيد.

والجواب: إن إطلاقه لا يرتبط بإمكان الواجب المعلق، فإن هذا الارتباط قد

نشأ من الخطأ في نقطه، و هي أن الأمر المتعلق بالواجب الموسع كالصلاه مثلاً ينحل بإنحلال حصصه وأفراده الطويله، فيكون كل حصه منه متعلق للأمر، وعلى هذا فإذا فرض أن الحصه الأولى منه مزاحمه للواجب المضيق، وحينئذٍ فإن قلنا بإمكان الواجب المعلق كان الوجوب في زمن هذه الحصه فعلياً، ولكن متعلقه كان متأخراً و هو الحصه الثانيه المتأخره عن الأولى، فالوجوب حالي حينئذٍ و الواجب استقبالي، و إن قلنا باستحاله الواجب المعلق، فالوجوب و الواجب كلاهما استقبالي، و أما وجه خطأ هذه النقطه هو أن المطلوب من الأمر المتعلق بالواجب الموسع و هو الطبيعي الجامع صرف وجوده، ولايسرى منه إلى حصصه وأفراده في الخارج لا بما هو اعتبار ولا بماله من المبادئ على تفصيل تقدم، وخروج بعض أفراده الطويله عن كونه مقدوراً عقلاً أو شرعاً، لا ينافي كون الواجب مقدوراً، لأن الواجب الجامع بين تلك الأفراد في فتره زمنييه بين المبدأ و المنتهى، والجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، ولا مانع من تعلق الأمر به إذ يكفي في القدره عليه القدره على أحد أفراده وحصصه الطويله، مثلاً الصلاه بين فتره الزوال و فتره الغروب واجبه بنحو صرف الوجود الجامع بين أفرادها في هذه الفتره الزمنييه، ولايسرى الوجوب من الجامع إليها وتكفي القدره على الصلاه القدره على أحد أفرادها في تلك الفتره، فإذا فرضنا أن المكلف قادر على الصلاه في أول الوقت كفي ذلك في وجوبها عليه في الوقت، و إن كان عاجزاً عنها في سائر أجزائه، وكذلك إذا كان قادراً عليها في آخر الوقت فحسب دون سائر الأوقات، فإنه يكفي في وجوبها عليه ولايلزم أن يكون المكلف قادراً عليها في تمام الوقت.

فالنتيجه، إن الواجب هو صرف وجود الصلاه بين مبدأ الوقت ومنتهاه، فإذا كان المكلف قادراً عليه كان وجوبها فعلياً في حقه ولا تتوقف فعليته على قدرته

على تمام أفرادها من البدايه إلى النهايه، وتخيل الواجب التعليقى فى المقام مبنى على توهم سرايه الوجوب من الجامع إلى أفراده، وحيث إن الفرد المزاحم للواجب المضيّق لا يكون مقدوراً شرعاً فلايسرى الوجوب منه إليه، وعندئذٍ فإن قلنا بالواجب المعلق فالوجوب فعلى و الواجب متأخر، و إن قلنا باستحالته فكلاهما متأخر.

ومن هنا يظهر أن معنى اطلاق وجوب الواجب الموسّع هو تعلقه بالجامع بنحوصرف الوجود، هذا كلّه فى النهى التحريمى.

و أما إذا كان النهى المتعلق بحصّه من العباده تنزيهياً، فهل هو يوجب تقييد اطلاق العباده بغيرها أولاً؟ فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى التفصيل فى النهى المتعلق بالحصه، فإنه إن كان ناشئاً عن حرازه ومنقصه فى تطبيق الطبيعى المأمور به عليها فى الخارج من دون أى حرازه ومنقصه فى نفس الحصه وذاتها، كان حالها حال سائر حصصه وأفراده فى الوفاء بالغرض، هذا كالتّهى عن الصلاه فى الحمام ومواضع التهمه وما شاكلهما، و إن كان ناشئاً عن حرازه ومنقصه فى نفس الحصه، بمعنى أنها بذاتها مشتمله على مفسده غير ملزمه، ومتعلقه للكراهه لم يكن حالها حال سائر حصصه وأفراده فى الوفاء بالغرض. وعلى هذا، فإن كان النهى المتعلق بحصه من العباده من قبيل الأول، فهو لا يوجب تقييد اطلاق العباده بغيرها إذ لا مانع من تطبيقها عليها لأنها كغيرها فى الوفاء بالغرض، و إن كان من قبيل الثانى، فهو يوجب تقييد اطلاقها بغيرها لامحاله، على أساس أن المبعوض لا يمكن أن يكون مصداقاً للمحبوب ومتحدداً معه فى الخارج وجوداً وماهيةً، والمكروه مصداقاً للمراد ومتحدداً معه فيه كذلك، والمشتمل على المصلحه لا يعقل انطباقها على ما فيه

المفسده واتحاده معه وجوداً وماهيّة، فلذلك لابد من تقييد اطلاقها بغير هذه الحصة المنهى عنها هذا(١).

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لأن الأمر المتعلق بالعباده كالصلاه مثلاً أمر واحد شخصى متعلق بصرف طبيعه الصلاه ولايسرى منها إلى أفرادها وحصصها بأنحاء من الأوامر المشروطه حتى يقال إن الأمر لايجتمع مع النهى فى شىء واحد و إن كان الأمر مشروطاً، ضروره أن الحب لايعقل أن يجتمع مع البغض و الإراده مع الكراهه فيه و إن كان الأول مشروطاً، وذلك لأن سرايه الأمر من متعلقه و هو الجامع إلى أفراده بأنحاء من الأوامر المشروطه قهراً غير معقوله، لأن الأمر مجرد اعتبار من الشارع مباشره ولا واقع موضوعى له ماعداه فى عالم الذهن والاعتبار، ولهذا لايعقل التسبب و التوليد فيه، بداهه أنه إنما يتصور فى الأمور التكوينية التى لها واقع موضوعى فى الخارج لا الأمور الاعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فيه، أما السرايه الجعليه فلادليل عليها.

ودعوى، إن الوجوب المتعلق بالجامع بما هو اعتبار و إن لم يسر إلى أفراده بأنحاء من الوجوبات المشروطه إلا أنه لا مانع من الالتزام بالسرايه فى مرحله المبادى، مثلاً الاراده المتعلقه بالواجب تسرى إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطه وكذلك الحب المتعلق به، فإنه يسرى إليها بأنحاء من الحب المشروطه، وهكذا، وعلى هذا فلا يمكن أن تجتمع فى الفرد المزاحم الاراده مع الكراهه، و إن كانت الاراده مشروطه وكذلك الحب مع البغض فيه و إن كان الحب مشروطاً.

مدفوعه، بأنه لادليل على ذلك، وما قيل من أن اثبات ذلك بالبرهان، و إن كان غير ممكن إلا أنه مطابق للوجدان و هذا يكفى فى اثباته، لا وجه له لأن حكم

ص: ١٦

الوجدان إنما يكون حجه إذا كان موافقاً للارتكاز الثابت في أعماق النفس بالفطره و الجبله وإلا فلا قيمه له، ومن الواضح أن سرايه الاراده من الجامع إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطه ليست كذلك، بل لعل الوجدان على العكس، فإن الاراده إذا تعلقت بصرف وجود الطبيعي الجامع بدون دخل أى خصوصيه من خصوصياته الفرديه أو الزمانيه أو المكانيه فيها لم تسر إلى أفراده بأنحاء من الارادات المشروطه، وكذلك الحبّ إذا تعلّق به، نعم الفرد مراد ومحجوب بلحاظ وجود الجامع فيه لايحدّه الفردى، وعلى هذا فإذا وجد الجامع في ضمن فردٍ ما كان هذا الفرد محبوباً من جهه وجود الجامع فيه لامن جهه خصوصيته الفرديه، وبه ينتهى مفعول المحبوبيه فلا يكون إيجاده في ضمن فرد آخر محبوباً ولا مراداً، هذا هو الموافق للوجدان، وإضافه إلى ذلك أنا لو قلنا بالانحلال و السّرايه في مرحله المبادى، فلا بد أن نقول به في مرحله الجعل أيضاً مع أن الأمر في هذه مرحله ليس كذلك، كما مرّ.

وبكلمه، إن النهى التنزيهى المتعلّق بفرد من العباده كالصلاه تارة يكون منشأ وجود مفسده في الخصوصيه الخارجيه عن ذات الصلاه، كالخصوصيه الزمانيه أو المكانيه أو الوضعيه أو غيرها، وأخرى يكون وجود مفسده في ذات الفرد بحدّه الفردى وعلى كلاً- التقديرين فلا يوجب تقييد اطلاق العباده بغير هذا الفرد، أما على الأول، فهو واضح. و أما على الثانى، فلأن النهى المتعلق بالفرد بحدّه الفردى بتمام مراحلها لا ينافى الأمر المتعلق بالطبيعى الجامع كذلك، أما في مرحله المبادى فلأن المصلحه الملزمه قائمه بالطبيعى لأنه متصف بها، والإراداه و الحب كلاهما متعلق به في هذه مرحله، وقد تقدم عدم سرايتهما من الجامع إلى أفراده بأنحاء من الإرادات المشروطه و الحب المشروط، والمفروض أن المفسده قائمه بالفرد بحدّه الفردى، فإذن لا يجمع الأمر و النهى في شىء واحد في مرحله المبادى، و أما في



مرحلة الجعل والاعتبار فالأمر متعلق بالطبيعي الجامع، والنهي متعلق بالفرد بحدّه الفردى فلا يجتمعان في شيء واحد.

و أما في مرحلة التطبيق، فلأن النهى التنزيهى بما أنه لا يمنع من انطباق الطبيعى الواجب على الفرد المنهى عنه، باعتبار أنه بنفسه يدل على ترخيص المكلف فى الاتيان به فلا ينافى اطلاقه سواء أكان اطلاقه بمعنى عدم لحاظ التقييد أم كان بمعنى لحاظ عدمه، أم بمعنى عدم التقييد فى مورد قابل للتقييد، فإنه لا يوجب تقييده بغير الفرد المنهى عنه. ونتيجة ذلك، إنه لا مانع من تطبيق الواجب عليه، والحكم بالصحة، لأنها مترعه من انطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج، وعلى هذا فإذا أتى المكلف بالفرد المنهى عنه بالنهى التنزيهى، انطبق عليه الواجب وحكم بالصحة بقى هنا إشكالان:

### إشكالان فى المسأله و الجواب عنهما

الأول: إن المأمور به و إن لم يتحد مع المنهى عنه لا- فى مرحلة المبادئ ولا فى مرحلة الجعل والاعتبار إلا أنه متحد معه فى مرحلة الإمتثال و التطبيق، على أساس أن وجود الفرد فى الخارج عين وجود الطبيعى فيه، وعندئذٍ فيلزم اجتماع المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه و الحبّ و البغض فى شيء واحد فيه.

والجواب: إن مرحلة التطبيق و الإمتثال مرحلة انتهاء مفعول الواجب بتمام مراحل له لأن مفعوله ينتهى بانتهاء مبادئه، و هى المصلحه و الإراده و الحبّ وليست هذه المرحلة مرحلة الاجتماع، فإذا أتى المكلف بالفرد المنهى عنه تنزيهاً انطبق عليه الواجب ومعه انتهى مفعول الأمر بتمام مبادئه. منها، الإراده و الحب، فإن مفعولهما ينتهى بإيجاد المراد و المحبوب فى الخارج، وبعد إيجادهما فلا- إراده ولا- حبّ فى نفس المولى. ومنها، المصلحه فإنها مترتبه على وجوده فى الخارج، وبعد وجوده فيه فلا- مصلحه، ومع الاغماض عن ذلك و تسليم أن المصلحه الملزمه

تجتمع مع المفسده غير الملزمه وكذلك الإراده و الحبّ الملزمين تجتمعتان مع الكراهه و البغض غير الملزمين، إلا أنه لا قيمه للمفسده المغلوبه وكذلك للكراهه المغلوبه و البغض المغلوب، باعتبار إنها جميعاً من جهه مغلوبيتها لا- أثر لها ولا تمنع من التقرب به و الحكم بصحّته.

الثانى: إن الفرد إذا كان مرجوحاً فلا يمكن التقرب بالاتيان به حتى يحكم بصحّته.

والجواب: إن الاتيان بهذا الفرد بحده الفردى لا يمكن أن يكون بداعٍ قربى لعدم كونه محبوباً بحده و متعلقاً للأمر، و أما الاتيان به بغرض إتيان الواجب فى ضمنه وإيجاده به فهو محبوب وقابل للتقرب به.

فالنتيجه، إن الفرد بلحاظ حده الفردى لا يكون محبوباً ولا يمكن التقرب به، وبلحاظ وجود الجامع ضمنه وانطباقه عليه محبوب فلا مانع من التقرب به هذا.

### **التعرض لما ذكره السيد الأستاذ فى تقييد إطلاق العباده**

و أما ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنه لابد من تقييد إطلاق العباده بغير الفرد المنهى عنه إذا كان منشأ النهى عنه وجود مفسده غير ملزمه فى نفسه وذاته، فهو مبنى على القول بسرايه الأمر بتمام مراحل من الطبيعى الجامع إلى أفراد، وفى مرحله الجعل يسرى إلى انحاء من الأوامر المشروطه وفى مرحله المبادئ إلى انحاء من الإيرادات المشروطه، وهكذا. فعندئذ لابد من التقييد بغيره لاستحاله اجتماع الإراده مع الكراهه فى شىء واحد و إن كانت الإراده مشروطه، ولكن هذا القول لا أساس له، أما سرايه الوجوب من الجامع إلى أفراد بانحاء من الوجوبات المشروطه فهو غير ممكن، لأنه إن اريد بها السرايه القهريّه كسرايه المعلول من العله فهى مستحيله، لأن الوجوب بما هو اعتبار فعل اختيارى للمولى صادر منه مباشره، ولا يعقل تحققه بدون اعتباره كذلك، وفرض أنه متولد من وجوب آخر

ومعلول له كتولد المعلول من العله خلف، هذا إضافة إلى أن العلية و المعلوليه لاتتصوران إلا في الأمور التكوينية الواقعيه، و أما الأمور الاعتباريه التي لاواقع موضوعي لها فلا-تتصور فيها العليه، والمعلوليه كيف فإن تحققها منوط باعتبارالمعتبر مباشره، ولا يتصور تولد اعتبار عن اعتبار آخر.

### المناقشه في كلام ذكره السيد الأستاذ قدس سره

و إن اريد بها السرايه الجعليه بمعنى أن المولى كما جعل الوجوب للجامع كذلك جعل وجوبات متعدده بعدد أفراده المشروطه، فهي و إن كانت ممكنه ثبوتاً إلا أنه لايمكن اثباتها، لأن جعل الوجوب من المولى لايمكن أن يكون جزافاً فلا محاله يكون مبنياً على نكته مبرره له، وعلى هذا فجعل الوجوبات المشروطه لأفراده إما أن يكون بغرض إبراز الملاك فيها أو بغرض جعلها مركزاً لحق الطاعه و الإيدانه، وكلا الأمرين لامعنى له في المقام.

أما الأول، فلأن الملاك في المقام قائم بالجامع، و هو مبرر لجعل الوجوب له، و أما الوجوبات المشروطه لأفراده التي ترجع إلى وجوب واحد روحاً فلا مبرر لجعلها، لفرض إنه لاملاك في أفراده بخصوصياتها الفرديه، وإنما هوفي الجامع بينها.

و أما الثاني، فلأن الوجوبات المشروطه حيث إنها ترجع إلى وجوب واحدحقيقه وروحاً، فيكون ذلك الوجوب الواحد هو مركز حق الطاعه و الإيدانه، و هذا الوجوب الواحد ليس إلا وجوب الجامع دون الوجوبات المشروطه، لأنها لاتصلح أن تكون مركزاً لحق الطاعه و الإيدانه لعدم روح لها إلا لواحد منها، و هولايُنطبق إلا على وجوب الجامع باعتبار أن وجوب كل فرد منه بحدّه لا يصلح لذلك، فإذن بطبيعته الحال يكون جعلها لغواً وبلا مبرر، و أما السرايه في مرحله المبادئ فهي و إن كانت ممكنه إلا أن إثباتها بالبرهان لايمكن، و أما الوجدان فهوإنما يكون دليلاً إذا كان موافقاً للفطره وثابتاً في أعماق النفس، والأمر في المقام

ليس كذلك، إذ كثير ما تتعلق الإرادة بالطبيعي الجامع ويكون المراد منها صرف وجوده في الخارج، و أما سرايتها منه إلى أفرادها خاصة بنحو الإرادات المشروطة فلا يحكم بها الوجدان.

فالتتبع، إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل بين تعلق النهي التنزيهي بخصوصية الفرد الخارجة عن ذاته وذاتياته وتعلقه بذات الفرد. فعلى الأول، لا يوجب تقييد اطلاق العبادة بغير الفرد المنهي عنه. وعلى الثاني، يوجب تقييده بغيره (1) لا يتم، هذا تمام الكلام في الركيزه الأولى.

### الركيزه الثانيه: إن الحصره المنهيه عنها مبغوضه للمولى

#### اشاره

و أما الركيزه الثانيه، و هي إن الحصره المنهيه عنها بالنهي النفسى التحريمى مبغوضه للمولى، فلا يمكن التقرب بها فهى تامه، بداهه أن التقرب بالمبغوض غير ممكن فمن أجل ذلك تختص هذه الركيزه بالعبادات وتمنع عن صحتها ولا تشمل الواجبات التوصليه.

وبكلمه واضحه، إن النهي المولى النفسى التحريمى إذا تعلق بحصره من العباده كان كاشفاً عن مبغوضيتها واشتمالها على المفسده الملزمه ويوجب تقييد اطلاق العباده بغيرها لما عرفت من أنه لا يمكن التقرب بالحرام، وكذلك الحال فى المبعوض و المكروه فإنه لا يمكن التقرب بهما، فإذن لابد من التقييد فإذا كان كاشفاً عن مبغوضيه الحصره، فلا محاله يحكم بفسادها، لأن صحه العباده متقومه بعنصرين:

الأول: أن يكون الفعل محبوباً فى نفسه.

الثانى: الإتيان به بقصد القربه و الداعى الإلهى، و هذان العنصران مقومان للعباده فلا يمكن الحكم بصحتها إلا عند توفر كلا العنصرين معاً فيها، وعند

ص: ٢١

انتفاء أحدهما تنتفى العبادة، ومن هنا يظهر أن ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن النهى المتعلق بفرد من العبادة إن كان متعلقه بنفسه مفسده لا أن المفسده مترتبه عليه، والأمر المترقب وجوده متعلق بنفس المصلحه لا بما هي مترتبه عليه فهو يدل على الفساد إذ متعلق النهى إذا كان بنفسه مفسده فلا - محاله أنه ليس بنفسه مصلحه، لاستحاله أن يكون الشيء الواحد مفسده ومصلحه معاً، فإذا لم يكن مصلحه، فهو مفسده ومبغوض لا محاله فلا يكون مجزياً، و أما إذا لم يكن متعلق النهى بنفسه مفسده بل المفسده مترتبه عليه وكذلك متعلق الأمر، فلا يحكم بالفساد وعدم الاجزاء معللاً بأن ما تترتب عليه المفسده لا يستحيل أن تترتب عليه المصلحه أيضاً إذ كثير من الأفعال الخارجيه تترتب عليها المفسده و المصلحه معاً<sup>(١)</sup>.

لا يمكن المساعدة عليه أما أولاً: فلأن افتراض أن متعلق النهى بنفسه مفسده ومتعلق الأمر بنفسه مصلحه، و إن كان ممكناً إلا أنه خارج عما هو محل البحث في المسأله، ضروره أن محل البحث فيها إنما هو في تعلق النهى بفرد من العبادات باعتبار أنه مشتمل على المفسده المترتبه عليه في الخارج، لا - أنه بنفسه مفسده وكذلك الأمر، فإنه تعلق بالفعل على أساس أنه مشتمل على المصلحه ومترتبه عليه خارجاً، وفرض أن متعلق النهى بنفسه مفسده ومتعلق الأمر بنفسه مصلحه لا واقع له في محل الكلام، نعم قد يكون متعلق النهى مفسده بنفسه كالنهي عن الشرك، ومتعلق الأمر مصلحه بنفسه كالأمر بالإيمان، إلا أنه خارج عن محل الكلام في المسأله، لأنه إنما هو في تعلق النهى بالفعل الخارجى العبادى باعتبار أنه مشتمل على المفسده، وتعلق الأمر به باعتبار أنه مشتمل على المصلحه، لا أنه بنفسه مصلحه ومفسده. هذا إضافه إلى أنه لا يتصور أن يكون شيء واحد مفسده

ص: ٢٢

ومصلحه معاً.

وثانياً: إن ما ذكره قدس سره من أن متعلق النهى إذا لم يكن بنفسه مفسده بل المفسده مترتبه عليه وكذلك متعلق الأمر، فلا يحكم بالفساد وعدم الاجزاء معللاً بأنه لا مانع من ترتب المفسده و المصلحه معاً على فعل واحد فى الخارج، حيث إنهما مترتبان على كثير من الأفعال الخارجيه.

فلا يمكن المساعده عليه، وذلك لأننا لو سلمنا بأنه لا مانع من ترتب المصلحه و المفسده الدينويتين معاً على الأفعال الخارجيه، ولكن لا يمكن ذلك فى الملاكات الواقعيه للأحكام الشرعيه من الوجوب و التحريم، ضروره أن الفعل إذا كان مشتملاً على مفسده الزاميه تدعوا المولى إلى جعل الحرمة له، لا يمكن أن يكون فى نفس الوقت مشتملاً على مصلحه الزاميه كذلك، لأن لا يزم ذلك كونه محبوباً ومبغوضاً معاً ومتعلقاً للإراداه و الكراهه كذلك، فإذا كان كيف يعقل أن يكون المحبوب منطبقاً على المبغوض، والمراد على المكروه و الحرام على الواجب بل تصور ذلك فى الأفعال الخارجيه غير واقعي، لوضوح أنه لا يمكن ترتب المفسده و المصلحه معاً على فعل واحد فى الخارج وبعنوان واحد، نعم قد تكون فيه مفسده من جهه و مصلحه من جهه اخرى، وكذلك الحال بالنسبه إلى سائر المبادئ.

### نتيجه المسأله و التعرض الأمرين

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، و هى أن النهى المتعلق بفرد من العباده إذا كان نفسياً تحريمياً كان موجباً لتقييد اطلاق العباده بغيره على أساس استحاله التقرب بالمبغوض وانطباق المحبوب عليه.

بقى هنا أمران:

الأول: إن هذا التقييد عقلى لا شرعى.

الثانى: ما هو نكته هذا التقييد العقلى، أما الأمر الأول، فلأن تقييد الواجب شرعاً بقيد وجودى أو عدمى إنما هو مدلول للأوامر و النواهى الإرشاديتين، لأن مفاد الأولى تقييده بقيد وجودى كالأمر بالقيام فى الصلاة والاستقبال ونحوهما، فإنه يدل على تقييد الصلاة بهما.

ومفاد الثانى، تقييده بقيد عدمى كالنهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو الميتة أو نحوهما، ومرجه إلى مانع لابس ما لا يؤكل فى الصلاة وهكذا، وهذا بخلاف ما إذا كان النهى عن فرد العبادة نهياً تحريمياً نفسياً، كالنهى عن الصلاة فى الأرض المغصوبه بناءً على القول بإتحادها مع الغصب وجوداً وماهيةً، فإنه لا يدل على تقييد الصلاة بالمأمور بها بغير هذا الفرد المنهى عنه، لأن مدلول الأمر بالصلاة هو طلب صرف وجودها فى الخارج ومدلول النهى هو حرمة هذا الفرد ولاتنافى بينهما، حيث إن متعلق أحدهما غير متعلق الآخر، ومن هنا لا يدل هذا النهى على تقييد الصلاة بعدم هذا الفرد المنهى عنه.

فالنتيجة، إن النهى عن الصلاة فى شىء إذا كان إرشادياً كان يدل على تقييدها بعدم ذلك الشىء، و أما إذا كان نفسياً تحريمياً فلا يدل على التقييد بمدلوله اللفظى، وعلى هذا فتقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المنهى عنه يكون عقلياً، على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مقرباً ومصداقاً للواجب و المبعوض لا يعقل أن ينطبق عليه المحبوب ومتحداً معه وجوداً وماهية.

و أما الأمر الثانى، فقد ذكر المحقق النائنى قدس سره وتبعه فيه السيد الأستاذ قدس سره، إن نكته كون النهى النفسى التحريمى يوجب تقييد اطلاق الواجب بغير الفرد المنهى عنه عقلاً، هى أن الإطلاق مؤداه ترخيص المكلف فى تطبيق الواجب على أى فرد من أفراد شاء، وهذا الترخيص متعدد بعدد أفراد الواجب فى الخارج،

وعليه فالترخيص في تطبيقه على الفرد المنهى عنه ينافي النهى عنه عقلاً، ضروره أن حرمة لا-تجتمع مع الترخيص في تطبيقه عليه، لأن معنى ذلك كون هذا الفرد مجمع لهما معاً و هو لايمكن، أو فقل إن حرمة هذا الفرد لايمكن أن تجتمع مع الترخيص في تطبيق الطبيعي الواجب عليه للمضاده بينهما واستحاله إجتماعهما في شيء واحد، فلذلك يحكم العقل بتقيده بغير هذا الفرد دون الشرع إذ لاتنافي بالذات بين النهى عن الفرد و الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع، وإنما التنافي بين النهى عن الفرد و الترخيص فيه الناتج عن اطلاق متعلق الأمر، ومن هنا يظهر الفرق بين تقييد الواجب بقيد شرعاً وبين تقيده به عقلاً، فإن معنى الأول، هو أن الواجب مقيد بقيد وجودى أو عدمى مباشره من قبل الشرع فى مرحله الجعل، ومعنى الثانى، هو أن تقييد اطلاق العباده بغير الفرد المحرّم و المبعوض إنما هو من جهه استحاله انطباقها عليه فى مرحله الامتثال والانطباق واستحاله التقرب به فى هذه المرحله، ولهذا يدور هذا التقييد مدار حرمة و مبعوضيته وجوداً و عدماً لا ذاته ووجوده بقطع النظر عن حرمة و مبعوضيته، فلذلك لا عين ولا أثر لهذا التقييد فى مرحله الجعل والاعتبار(١).

### المناقشه فى كلام النائينى قدس سره

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، وذلك لأن معنى الإطلاق كما ذكرناه غير مره، عباره عن عدم لحاظ القيد مع الطبيعه ومعه لا مانع من انطباقها على أفرادها بلاحاجه إلى شيء آخر، وهذا هو معنى الإطلاق لا أن معناه الترخيص فى تطبيقها على أفرادها، لأن انطباقها عليها قهرى فلا-يتوقف على أى مؤنه زائده طالما لم يكن هناك مانع، و هو لحاظ القيد، و أما جعل الأمر على الطبيعي، فهو لا يستلزم جعل الترخيص من قبل المولى فى تطبيقه على أفراده باعتبار أنه ضرورى فلا يحتاج إلى جعل الترخيص فيه.

ص: ٢٥



وبكلمه، إن معنى الإطلاق على جميع المباني ليس هو الترخيص في التطبيق ولا- ما هو لازمه، أما بناءً على ما قويناه من أن الإطلاق عبارته عن عدم لحاظ القيد مع طبيعته، فهو واضح لأنه أمر عدمي متمثل في عدم لحاظ القيد المانع من الإنطباق، ولازم عدم لحاظ القيد الإنطباق وهو أمر طبيعي ذاتي فلا يحتاج إلى مؤنه زائده، فإذا الترخيص كما لا يكون معنى الإطلاق لا يكون لازمه أيضاً.

و أما بناءً على القول بأن الإطلاق عبارته عن لحاظ عدم القيد مع طبيعته كما هو مختار السيد الأستاذ قدس سره، فأيضاً لا يكون معنى الإطلاق الترخيص في التطبيق، لأنه على هذا المبني وإن كان أمراً وجودياً إلا- أنه عبارته عن لحاظ عدم القيد دون الترخيص فيه، ولازمه الإنطباق وهو أمر قهري طبيعي، و أما بناءً على القول بأن الإطلاق عبارته عن عدم القيد في مورد قابل له فأيضاً ليس الترخيص معناه ولا لازمه، لأن معنى الإطلاق على هذا المبني عبارته عن عدم القيد لا الترخيص في التطبيق ولازمه الإنطباق، وهو أمر ذاتي فلا يحتاج إلى الترخيص.

فالنتيجة، إن معنى الإطلاق ليس هو الترخيص في تطبيق الطبيعي المأمور به على أفراد ولا- لازمه على جميع المباني فيه، فإذا تفسير الإطلاق بالترخيص كما عن المحقق النائيني و السيد الأستاذ قدس سره في غير محله، وعلى هذا فلا تنافي بين الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع وبين النهي المتعلق بحصه خاصه منه لا- في مرحله الجعل ولا- في مرحله المبادئ، أما في الأولى، فلأن متعلق الأمر الطبيعي الجامع و المفروض أنه لا يسرى منه إلى حصصه وأفراده و متعلق النهي حصه خاصه، فلا يجتمع الأمر مع النهي في شيء واحد.

و أما في الثانية، فلما تقدم من أن المصلحه قائمه بالطبيعي الجامع و مرتبه عليه لا على الفرد بحدّه الفردى ولا تسرى منه إلى أفراد و حصصه بنحو البدليه، وإلا فلازمه سرايه الوجوب إليها كذلك بالتبع، و أما متعلق الإراده فهو أيضاً

الطبيعي الجامع لا الفرد بحده الفردى ولا تسرى منه إلى أفراده بانحاء من الإرادات المشروطه، ولا يمكن إثبات ذلك بالبرهان بل هو على عدم السرايه ولا بالوجدان كما تقدم، وكذلك الحبّ، فإن متعلقه الطبيعي الجامع ولا يسرى منه إلى أفراده بانحاء من الحبّ المشروطه كما مرّ.

فالتتيجه، إنه لا- تنافى بين الأمر المتعلق بالطبيعي الجامع و النهى المتعلق بالفرد بحده الفردى لا فى مرحله الجعل ولا فى مرحله المبادى، وإنما التنافى بينهما فى مرحله الإمتثال و التطبيق على أساس أنه لايمكن التقربّ بالحرام و المبعوض، ولهذا لايمكن أن يكونا من مصاديق العباده، وعلى هذا فالواجب سواءً أكان عبادياً أم كان توصلياً، فلايمكن أن يكون الحرام مصداقاً له و المبعوض مصداقاً للمحبوب، هذا ليس من جهه التنافى بين الأمر و النهى فى مرحله المبادى و الجعل، لما عرفت من أنه لا تنافى بينهما فى كلتا المرحلتين، بل من جهه أن الواجب لايمكن أن يتحد مع الحرام وجوداً وماهيّةً و المحبوب مع المبعوض فى مرحله الامتثال، و إذا كان الواجب عبادياً، فمضافاً إلى ذلك أنه لايمكن التقرب به أيضاً.

وعلى الجملة، فلا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغير المقدور، ومايمكن التقرب به وما لايمكن، فإذا بطلان الحصه المنهى عنها ليس من جهه تقييد إطلاق المأمور به بغير هذه الحصه فقط فى مرحله الإمتثال بل مضافاً إلى ذلك أنه لايمكن التقرب بها أيضاً.

### الركيزه الثالثه: قبح الاتيان بالحصه المنهى عنها

#### اشاره

و أما الركيزه الثالثه، و هى قبح الاتيان بالحصه المنهى عنها، فقد اختارها المحقق النائنى قدس سره، وقال: إن صحه العباده مشروطه بأمور:

الأول: حسنها الفعلى و محبوبيتها الذاتيه.

الثانى: قصد القربه بها.

الثالث: حسنها الفاعلى بمعنى أن يكون صدورها من المكلف حسناً ولا يكون قبيحاً (١).

فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة فى العباده حكم بصحتها وإلا فبالفساد كما إذا كانت العباده فاقده للحسن الفاعلى، وإن كانت واجده للشرطين الآخريين هما الحسن الفعلى وقصد القربه، فإنه يحكم بفسادها لفقدان العنصر الثالث فيها، وحيث إن الحصه المنهى عنها فى المقام مبعوضه للمولى، فبطبيعته الحال يكون صدورها من المكلف قبيحاً فلهذا لا يمكن الحكم بصحتها.

### العناصر المعتبره فى صحه العباده

والصحيح عدم اعتبارالحسن الفاعلى فى صحه العباده و المعتبرفيها عنصران:

الأول: الحسن الفعلى.

الثانى: قصد القربه، و أما الحسن الفاعلى فلا دليل على اعتباره، هذا إضافة إلى أن الحسن الفاعلى لا ينفك عن الحسن الفعلى، لأن الفعل إذا كان حسناً ومحبوباً للمولى كان صدوره من المكلف حسناً أيضاً، و أما إذا كان الفعل قبيحاً فيكون صدوره منه أيضاً قبيحاً، فإذن ليس الحسن الفاعلى شرطاً آخر فى مقابل الحسن الفعلى.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النقطة، و هى أن بطلان العباده على ضوء الركيزه الأولى، إنما هو بملاك عدم انطباق الواجب على الحرام و المحبوب على المبعوض، و هذا الملاك لا يختص بالواجبات العباديه بل يشمل الواجبات التوصلية أيضاً، و أما على ضوء الركيزه الثانيه، فإنما هو بملاك عدم إمكان التقرب بالحصه المنهى عنها بالنهى النفسى التحريمى، و هذا الملاك مختص بالواجبات التبعديه، فلا يشمل الواجبات التوصلية.

ص: ٢٨

و أما الركيزه الثالثه، فقد عرفتم أنها لاتصلح أن تكون ملاكاً لبطلان العباده أصلاً.

## الجهه الثانيه: المقصود من صحه العباده

### اشاره

الجهه الثانيه: إن الصحه فى باب العباده هل هى عباره عن التماميه، أى كونها واجده لتمام أجزائها وشرائطها أو أنها متمثله فى إسقاط القضاء و الإعاده أو فى انطباق الأمور به بكامل أجزائه وشرائطه على الفرد المأتى به فى الخارج.

والجواب: إن هناك أقوالاً:

الأول: إن الصحه متمثله فى التماميه.

الثانى: إنها متمثله فى إسقاط القضاء و الإعاده.

الثالث: فى انطباق الأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج.

والصحيح من هذه الأقوال، القول الأخير، أما القول الأول، فلو ضوح أن العباده لاتتصف بالصحه بمجرد تماميه أجزائها وشرائطها، بل لابد من كونها واجده لحيثه اخرى وراء تماميتها، وهى حيثه وجودها فى الخارج بكامل أجزائها وشروطها وانطباقها عليه كذلك، و إن شئت قلت: إنه إن اريد بتماميتها التماميه فى مرحله الإعتبار و الجعل، وهى مرحله تصورها فى عالم الذهن.

ففيه أنه لا يعقل اتصافها بالصحه فى هذه مرحله، و إن اريد بها التماميه فى مرحله الوجود الخارجى، فهو صحيح لأنها إذا وجدت فى الخارج بتمام أجزائها وشرائطها حكم بالصحه من جهه انطباق الواجب كذلك عليها، و أما إسقاط القضاء و الإعاده فهو من لوازم صحتها لا عينها على تفصيل تقدم فى مبحث الصحيح و الأعم.

والخلاصه، إن المعيار فى اتصاف الشىء بالصحه كونه واجداً للحيثه التى وراء

وجوده فى الخارج، فإن كان واجداً لها كان متصفاً بها وإلا فلا، ولا فرق فى ذلك بين كونه مركباً أو بسيطاً، ومن هنا يصح أن يقال: إن هذه الفكرة صحيحة وتلك باطلة، فإنها إن كانت واجده للحيثية التى وراء وجودها، وهى مطابقتها للفكرة للواقع فهى صحيحة وإلا فباطلة، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائى قدس سره من أن الشىء القابل للإتصاف بالصحة تاره وبالفساد اخرى إنما هو الشىء المركب دون البسيط لا يتم، وذلك لأن ما ذكره قدس سره مبنى على عنصرين:

الأول: إن إتصاف الشىء بالصحة أو الفساد إنما هو بلحاظ أثره الذى هو فى مرتبه متأخره عن وجوده، ويكون ثبوته له بمفاد كان الناقصه وعليه فبطبيعه الحال يختص ذلك الشىء بالمركب، فإنه إن وجد تاماً من حيث الأجزاء والشرائط ترتب عليه أثره وحكم بصحته، وإن وجد ناقصاً وغير تام لم يترتب عليه أثره وحكم بفساده، وهذا بخلاف ما إذا كان الشىء بسيطاً، فإن أمره يدور بين الوجود والعدم، فلا يعقل إتصافه بالفساد ولا بالصحة.

الثانى: إن التقابل بين الصحة والفساد من تقابل العدم والملكه وعلى ضوء هذين العنصرين، فلا يعقل أن يتصف الشىء البسيط تاره بالصحة وأخرى بالفساد، فإنه إن وجد فى الخارج وترتب عليه أثره فمع ذلك لا يتصف بالصحة باعتبار استحاله إتصافه بالفساد، وهى تستلزم استحاله إتصافه بها، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم والملكه واستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر.

### الرد على كلام النائى قدس سره

فالتتبعه، إن الشىء البسيط لا يخلو إما أنه موجود فى الخارج أو معدوم فيه ولا ثالث لهما، فلهذا لا يكون قابلاً للإتصاف بالصحة تاره وبالفساد اخرى، إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع، وحينئذ يكون التقابل بينهما من تقابل الإيجاب والسلب

ولكن للنظر فيما أفاده قدس سره مجالاً، أما ما أفاده من أن اتصاف الشيء بالصحة إنما هو بلحاظ ترتب الأثر عليه، فهو وإن كان صحيحاً إلا أن منشأ الاتصاف لا ينحصر بذلك، فإن الشيء مره يتصف بالصحة باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيثه ترتب الأثر عليه كما هو الحال في باب المعاملات وسوف نشير إليه، وأخرى باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيثه انطباق الأمور به عليه كما هو الحال في باب العبادات، وثالثة باعتبار وجدانه وراء وجوده لحيثه مطابقتها للواقع كما هو الحال في مطابقته وجود الفكرة له، فإنها على الرغم من كونها بسيطة تتصف بالصحة إذا كانت مطابقة للواقع، وبالبطلان إذا لم تكن مطابقة له، وعليه فما ذكره قدس سره من أن التقابل بين الصحة والفساد من تقابل العدم والملكة، فهو وإن كان صحيحاً إلا أنه لا يمنع عن اتصاف الشيء البسيط بالصحة تارة وبالفساد أخرى إذا كان له واقع موضوعي وراء وجوده، فإنه بهذا اللحاظ قابل للاتصاف بالصحة والفساد، و أما إذا لم يكن له واقع موضوعي وراء وجوده في الخارج، فلا يعقل اتصافه بهما، كما أن المركب إذا لم يكن له أثر مترتب عليه خارجاً، فلا يعقل اتصافه بالصحة تارة والفساد أخرى، ثم إن الحاكم بالصحة في المقام إنما هو العقل دون الشرع على أساس أنه يحكم بانتزاع الصحة من انطباق الأمور به على الفرد المأتي به في الخارج، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الانطباق واقعياً أو تعبيرياً، بمعنى أن الفرد المأتي به ليس مصداقاً له واقعاً، بل الشارع اعتبره مصداقاً له كما في موارد قاعدتي الفراغ والتجاوز، لأن مرد حكم الشارع بالصحة في موارد ههما هو حكمه بجعل المشكوك تاماً ومصداقاً للمأمور به في الخارج، فإذا حكم الشارع بذلك انطبق عليه المأمور به قهراً وحكم بالصحة، غايه الأمر يكون

الانطباق على الفرد التبعدي لا على الفرد الواقعي، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الشارع قد حكم في مورد هما بالانطباق (١)، لا يمكن المساعدة عليه، لأن معنى ذلك إن الشارع قد حكم بالانطباق مع الشك في مصداقه وعدم إحراز تحققه تبعداً مع أن الأمر ليس كذلك؛ لوضوح أن الشارع في مورد قاعده الفراغ قد حكم بتماميه ما أتى به من المشكوك إذا كان الشك بعد الفراغ عنه، وفي مورد قاعده التجاوز بالاتيان بالمشكوك بعد التجاوز عن محله، وحينئذ فينطبق الواجب عليه قهراً، غاية الأمر على الفرد التبعدي التنزيلي لا الواقعي ويحكم بصحته.

وعليه فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره، من أن انطباق الأمور به على الفرد المأتي به في الخارج قد يكون واقعياً وقد يكون تبعدياً، مبني على المسامحة وعدم الدقه في التعبير لأن الانطباق على كلا التقديرين واقعي، ولكن ما ينطبق عليه قد يكون فرداً واقعياً وقد يكون فرداً تنزلياً، إلى هنا قد تبين أن الصحة في باب العبادات منتزعه من حيث انطباق الأمور به على الفرد المأتي في الخارج بكامل أجزائه وشرائطه، هذا تمام الكلام في الصحة في باب العبادات.

### المقصود من الصحة في المعاملات

و أما الصحة في باب المعاملات فهل هي مجعولة شرعاً أو أنها منتزعه من انطباق المعامله على مصداقها الخارجى، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى الوجه الأول، وقد أفاد في وجه ذلك أن نسبة المعاملات إلى الامضاء الشرعى المتعلق بها نسبة الموضوع إلى الحكم لا- نسبة المتعلق إليه كما هو الحال في العبادات، وحيث إن موضوع الحكم فى القضايا الحقيقية قد أخذ مفروض الوجود فى مرحله الجعل و التشريع، فلا محاله تدور

ص: ٣٢

فعلية الحكم مدار فعلية موضوعه في الخارج، والمعاملات بما أنها مأخوذة في لسان أدله الإمضاء مفروضه الوجود في الخارج في مرحلة الجعل والإعتبار، فبطبيعته الحال تدور فعلية الإمضاء مدار فعلية المعاملات وإيقاعها خارجاً، وحينئذٍ فلا محاله يتعدد الإمضاء بتعدد المعاملات في الخارج على أساس انحلال الحكم بإنحلال موضوعه فيه، فيثبت لكل فرد من المعاملة في الخارج فرد من الإمضاء مستقلاً، مثلاً الحلية المجعولة للبيع في قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) تتعدد بتعدد أفراد البيع في الخارج، ويثبت لكل فرد من البيع فيه فرد من الحلية، ولا نعقل للصححة في باب المعاملات إلا إمضاء الشارع لها لأن كل معاملة واقعه في الخارج إذا كانت مشموله لإطلاق أدله الإمضاء كـ «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» و «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» ونحوهما، فهي صحيحة وتترتب عليها آثارها وإلا فهي فاسده (٢) هذا، وفي مقابل هذا القول قولان آخران:

الأول: إن صححة المعاملة منتزعه من انطباقها بكامل أجزائها وشرائطها على المعاملة الواقعة في الخارج، مثلاً صححة البيع منتزعه من انطباق البيع الممضى شرعاً على البيع الواقع فيه.

الثاني: التفصيل بين المعاملات الكلية المأخوذة في لسان مطلقات الكتاب والسنة، كالبيع والإجاره والصلح والنكاح ونحوها، والمعاملات الجزئية الواقعة في الخارج، فاتصاف الأولى بالصححة إنما هو بامضائها شرعاً واتصاف الثانية بها إنما هو بانطباق الأولى عليها، ومعنى ذلك أن صححة الأولى مجعولة وصححة الثانية منتزعه، وقد اختار القول الأول المحقق النائيني قدس سره (٣)، والثاني المحقق

ص: ٣٣

١- (١) - سورة البقره آيه ٢٧٥.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١١.

٣- (٣) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩١.



الخراساني قدس سره (١)، وعلى هذا ففي المسأله أقوال ثلاثه:

### الأقوال في المسأله و المناقشه فيها

القول الأول: إن الصحه في باب المعاملات مجعوله مطلقاً.

القول الثاني: إنها منتزعه كذلك.

القول الثالث: إنها مجعوله في المعاملات الكليه ومنتزعه في المعاملات الشخصيه هذا.

وللمناقشه في جميع هذه الأقوال الثلاثه مجال.

أما القول الأول، الذي اختاره السيد الأستاذ قدس سره، و هو أن صحه المعاملات عباره عن الآثار المجعوله لها في الشريعه المقدسه التي تدور فعليتها مدار فعليه المعاملات، فإذا وقع بيع مثلاً بين زيد وعمرو في الخارج بكامل أجزائه وشروطه ترتب عليه أثره المجعول له بنحو القضييه الحقيقيه، و هو ملكيه المبيع للمشتري و الثمن للبايع، وهكذا.

و هذا هو معنى صحه البيع، و إذا وقع فاسداً لا يترتب عليه هذا الأثر، و هو انتقال ملكيه المبيع إلى المشتري و الثمن إلى البايع، فلا يمكن المساعده عليه، وذلك لأن صحه المعامله لا تكون عباره عن ترتب نفس الآثار المجعوله عليها في الخارج وفعليتها فيه، لوضوح أنه ليس صفه للبيع، بل هو من آثاره ونسبته إليها نسبه المؤثر إلى الأثر و العله إلى المعلول، ومن الواضح أن الأثر ليس صفه المؤثر والمعلول صفه العله، بل صحتها منتزعه عن كونها واحده لخصوصيه وراء وجودها في الخارج، و هي ترتب الأثر عليها، فيكون ترتب الأثر عليها في الخارج منشأ لانتزاع صحتها، ومن ذلك يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن صحه المعامله

ص: ٣٤

متمثله فى نفس ترتب الأثر عليها فى الخارج مبنى على الخلط بينها وبين أن تكون منتزعه من ترتبه عليها فى الخارج، بأن يكون ترتبه عليها منشأ لانتزاعها واتصاف المعامله بها، ضروره أن الصحه صفه للمعامله، وترتب أثرها عليها ليس صفه لها، ولهذا لا يصح حملة عليها بالحمل الشايح مع أن صحتها محموله عليها كذلك، فيصح أن يقال أن البيع صحيح و الإجاره صحيحه، وهكذا.

وبكلمه، إن البيع إذا وقع فى الخارج بين اثنين بكامل أجزائه وشروطه، ترتب عليه أثره و هو منشأ لانتزاع صفه الصحه له، أو فقل إن منشأ انتزاع هذه الصفه إنما هو وجدان البيع لحيثه ترتب الأثر عليه وراء وجوده فى الخارج، لا أن صحتها عباره عن نفس ترتب الأثر عليها، وبذلك تمتاز المعاملات عن العبادات، فإن منشأ اتصاف العباده المأتى بها فى الخارج إنما هو وجدانها لحيثه انطباق العباده الأمور بها عليها فيه، وليست صحتها عباره عن نفس انطباقها عليها، ومنشأ اتصاف المعامله بالصحه وجدانها لحيثه ترتب الأثر عليها، فما ذكره السيدالأستاذ قدس سره من أن الصحه فى باب المعاملات عباره عن نفس الآثار المجعوله المترتبه عليها فى الخارج، لا يرجع إلى معنى صحيح كما عرفت.

و أما القول الثانى، الذى اختاره المحقق النائينى قدس سره، و هو أن صحه المعامله منتزعه من انطباقها على الفرد المأتى به فى الخارج، و قد أفاد فى وجه ذلك أن المعاملات متمثله فى الأسباب و المسببات، أما المسببات فحيث إنها بسيطه فلا تتصف بالصحه ولا بالفساد، بل بالوجود تاره و العدم اخرى، و أما الأسباب كالبيع و الإجاره و الصلح و النكاح ونحوها، فهى تتصف بالصحه و الفساد بتقريب أن هذه الأسباب هى مصبب إمضاء الشارع وموضوعها، فالبيع بكامل أجزائه وشروطه مشمول لإطلاقات أدله الإمضاء، وعلى هذا فإذا وقع بيع فى الخارج فإن كان واجداً لتمام أجزائه وشروطه، انطبق عليه البيع الممضى شرعاً وحكم

بصحة، وإلا فلا كما هو الحال في العبادات(١).

فلا يمكن المساعدة عليه، لأن ما ذكره قدس سره مبنى على قياس باب المعاملات على باب العبادات وعدم الفرق بينهما من هذه الناحية، ولكن القياس مع الفارق وذلك لأن نسبة العبادة إلى الحكم نسبة المتعلق إليه، وقد مرّ أن متعلق الأمر في باب العبادات هو الطبيعه، ولا يسرى الأمر منها إلى أفرادها في الخارج لا بنحو الإطلاق ولا بنحو الاشتراط، و أما الصحة فهي منتزعة من انطباق الطبيعه المأمور بها على الفرد المأني به في الخارج، لا- من جهة أن الفرد هو متعلق الأمر بحدّه، و أما نسبة المعاملات إلى أحكامها وآثارها نسبة الموضوع إلى الحكم، وحيث إن الموضوع مأخوذ مفروض الوجود في الخارج، فبطبيعه الحال ينحلّ الحكم بانحلال أفراد موضوعه فيه، وكل فرد موضوع مستقل لحكم مستقل، وكل فرد من البيع ممضاً شرعاً بإمضاء مستقل لا أنه فرد من البيع الممضى لكي يكون اتصافه بالصحة بلحاظ انطباق طبيعى البيع الممضى عليه، كما هو الحال في باب العبادات، فإذا لا محاله يكون ملاك اتصاف المعاملة بالصحة غير ملاك اتصاف العبادة بها و هو وجدان المعاملة لحيثه ترتب الأثر عليها خارجاً كما مرّ لا حيثه الإنطباق.

والخلاصه: إن اتصاف كل فرد من المعاملة بالصحة في الخارج ليس من جهة وجدانه لحيثه انطباق المعاملة عليه وراء وجوده فيه لفرض أن الممضى ليس هو طبيعه المعاملة دون أفرادها كما هو الحال في العبادات، بل الممضى كل فرد من أفرادها بحياله واستقلاله، فإذا لا محاله يكون اتصاف كل فرد منوط بخصوصيه اخرى مرتبطة بالفرد بحدّه الفردى، و هي وجدانه وراء وجوده في

ص: ٣٤

الخارج لحيثه ترتب أثره عليه، و هو منشأ لانتزاع الصحة له، وكل فرد من المعامله إذا لم يكن واجداً لهذه الحيثه وراء وجوده فيه فهو فاسد، فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن منشأ انتزاع الصحة لكل فرد من المعامله هو وجدانه لحيثه الانطباق عليه لا يرجع إلى معنى صحيح.

و أما القول الثالث، و هو التفصيل بين المعاملات الكليه و المعاملات الجزئيه، و هو الذى اختاره المحقق الخراسانى قدس سره، فيظهر بطلانه مما ذكرناه فى نقد القولين الأولين، بيان ذلك أما ما ذكره قدس سره من أن الصحة مجعوله فى المعاملات الكليه، و هى التى مأخوذه مفروضه الوجود فى مرحله الجعل و الإعتبار.

فيرد عليه أولاً: إن المعاملات الكليه بهذا المعنى لا تتصف بالصحة و الفساد، لأنهما من صفات الموجودات الخارجيه، و أما الطبيعى الذى لا وجود له فى الخارج إلا فى عالم الذهن فلا يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد.

وثانياً: إن الإمضاء مجعول من قبل الشارع بنحو القضايا الحقيقيه التى اخذت المعاملات فيها مفروضه الوجود فى الخارج، و لازم ذلك هو انحلال الإمضاء بانحلال المعاملات فيه، فيثبت لكل فرد من المعامله فرد من الإمضاء المستقل فى الثبوت و السقوط، وعلى هذا فلو سلمنا أن صحة المعامله عباره عن إمضاءها، فالمضى هو المعاملات الواقعه فى الخارج دون المعاملات الكليه، لأنها مأخوذه فى لسان الأدله بنحو المعرفيه و المشيريه إلى أفرادها فيه، و الإمضاء فى الحقيقه مجعول للأفراد الخارجيه لا للكليات الذهنيه بالحمل الأولى، وعلى هذا فما ذكره قدس سره من أن الصحة مجعوله للمعاملات الكليه دون الجزئيه لا يرجع إلى معنى محصل.

و أما ما ذكره قدس سره من أن صحة المعاملات الجزئيه منتزعه من انطباق المعاملات

الكليه الممضاه شرعاً عليها في الخارج، كما هو الحال في العبادات، فيظهر حاله ممامراً الآن، من أن الممضى إنما هو نفس المعاملات الواقعه في الخارج حقيقه دون المعاملات الكليه التي اخذت مفروضه الوجود، فإذا لا يعقل أن تكون صحتها منتزعه من انطباق المعاملات الكليه على أفرادها فيه، بل هي منتزعه من وجدانها وراء وجودها في الخارج لحيثه ترتب الأثر عليها فيه وليست عباره عن نفس ترتب الأثر عليها كما تقدم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن صحه المعاملات كصحه العبادات أمر انتزاعي لا أنها مجعوله، غايه الأمر أن منشأ انتزاعها في العبادات إنما هو وجدانها لحيثه انطباقها على أفرادها في الخارج بينما هو في المعاملات عباره عن وجدانها لحيثه ترتب الأثر عليها في الخارج.

### نتائج البحوث المتقدمه

نتائج البحوث لحدّ الآن عدّه نقاط:

الأولى: إن اقتضاء النهى المتعلق بالعبادات بطلانها يرتكز على أحد ركائز ثلاث:

الركيزه الأولى: إن حرمة حصه من العباده تمنع عن انطباق العباده عليها، وتوجب تقييدها بغيرها على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب والمبغوض مصداقاً للمحبوب.

الركيزه الثانيه: إن الحصه المنهى عنها حيث إنها مبغوضه، فلا يمكن التقرب بها.

الركيزه الثالثه: إن العقل يحكم بقبح الإتيان بالحصه المحرمه.

الثانيه: إن نتائج هذه الركائز الثلاث تختلف باختلاف صيغها، فنتيجه الأولى

عدم اختصاصها بالواجبات العباديه وشمولها للواجبات التوصليه باعتبار أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، و إن كان توصلياً. ونتيجته الثانيه اختصاصها بالعبادات وعدم شمولها لغيرها، لأن قصد القربه معتبر فى العبادات فقط. ونتيجته الثالثه أيضاً اختصاصها بالعبادات لو تمت.

الثالثه: إن النهى التحريمى النفسى عن حصه من الواجب يوجب تقييد اطلاقه بغيرها على أساس استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب، و إما إذا كان النهى التحريمى غيرياً، كالنهى عن حصه من الصلاه من أجل وجوب الإزاله، فهل يوجب تقييد الصلاه بغيرها، فيه قولان: فذهب المحقق النائينى قدس سره إلى القول الأول، بدعوى أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو باقتضاء نفس الخطاب الشرعى لابعلم العقل بملاك قبح تكليف العاجز، لأن الخطاب بنفسه يقتضى أن يكون متعلقه خصوص الحصه المقدوره عقلاً وشرعاً، وحيث إن الحصه المزاحمه غير مقدوره شرعاً، فلا محاله تكون خارجه عن متعلق الأمر، ولكن الصحيح أن اعتبار القدره فى متعلق التكليف إنما هو بحكم العقل بملاك قبح تكليف العاجز، فإنه كاشف عن اعتبارها فيه، ولولاه لم يكن الخطاب مقتضياً له فإقتضائه إنما هو بملاك حكم العقل، هذا إضافة إلى أن الخطاب لا يقتضى أكثر من كون متعلقه مقدوراً، والمفروض أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور.

الرابعه: إن تقييد اطلاق الواجب بالفرد المزاحم مستحيل، فإذا استحال تقييده به استحال اطلاقه أيضاً، على أساس أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله أحدهما تستلزم استحاله الآخر، ولكن فيه خلطاً بين الاطلاق المقابل للتقييد بتقابل العدم و الملكه الذى هو بمعنى عدم التقييد، و هو معنى سلبى وبين الإطلاق بمعنى الشمول، أى شمول الحكم للمقيد و هو معنى إيجابى

والإطلاق فى المقام إنما هو بهذا المعنى الإيجابى لا بالمعنى الأول.

ومن الواضح أن التقابل بين الإطلاق بهذا المعنى، والتقييد من تقابل التضاد لا العدم و الملكة، واستحاله أحدهما حينئذ تستلزم ضروره الآخر لا استحالته.

الخامسه: إن ما قيل من أن إطلاق الأمر بالواجب الموسع للفرد المزاحم وعدم إطلاقه يدوران مدار إمكان الواجب المعلق وعدم امكانه، فعلى الأول مطلق، وعلى الثانى مقيد، وفيه أنه مبنى على انحلال الأمر المتعلق بالواجب الموسع بانحلال أفراده، وقد تقدم بطلان هذا المبنى.

السادسه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل فى النهى التزهيى المتعلق بحصه من العباده بين ما يكون منشأ حزازه ومفسده فى الخصوصيه المقترنه بها وجوداً، وما يكون منشأ حزازه ومنقصه فى نفس الحصه، فعلى الأول لا يوجب تقييد إطلاق العباده بغيرها، وعلى الثانى يوجب تقييد إطلاقها بغيرها، لا يمكن المساعده عليه فلاحظ.

السابعه: إن النهى المتعلق بالحصه إذا كان نفسياً تحريمياً دلّ على أنها مبغوضه ومشمئله على المفسده الملزمه، وحينئذ فلا يمكن التقرب بها.

وما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن الحصه إن كانت بنفسها مفسده، فلا يمكن الحكم بصحتها لأن الشىء الواحد لا يمكن أن يكون مصلحه ومفسده معاً، و إن كانت المفسده مترتبه عليها وكذلك المصلحه فلا مانع من الحكم بالصحه، لا يمكن المساعده عليه فلاحظ.

الثامنه: إن تقييد إطلاق العباده بغير الحصه المنهى عنها عقلى لا شرعى.

التاسعه: إن قبح الاتيان بالحصه المنهى عنها ليس من شروط صحه العباده،

فما ذكره المحقق النائيني قدس سره، من أنه يعتبر في صحة العبادة الحسن الفاعلي زائداً على الحسن الفعلي وقصد القربه، لا يرجع إلى معنى صحيح.

العاشره: إن ملاك اتصاف العبادة بالصحة إنما هو على أساس كونها واحده وراء وجودها في الخارج حيثه انطباق العباده المأمور بها عليها، ولا فرق في ذلك بين كون الشيء بسيطاً أو مركباً، ولهذا يقال أن هذه الفكره صحيحه وتلك خاطئه، وملاك اتصاف المعامله بالصحة إنما هو على أساس وجدانها وراء وجودها في الخارج حيثه ترتب الأثر عليها، فوجدان كل من العباده و المعامله للحيثه وراء وجودها في الخارج هو منشأ اتصافها بالصحة وانتزاعها لها، وبذلك يظهر حال جميع الأقوال في المسأله.

### الجهه الثالثه: في كيفيه تعلق النهى بالعباده

#### اشاره

الجهه الثالثه: إن النهى المتعلق بالعباده تاره متعلق بذاتها وأخرى بجزء أو شرط منها.

أما الفرض الأول، فهو على نحوين:

أحدهما: إن النهى تعلق بنفس ما كان الأمر متعلقاً به.

الثانى: إنه تعلق بحصّه خاصه منه.

أمّا على النحو الأول، فهو داخل في باب التعارض للتنافي بينهما في تمام مراحلهما أى من مرحله المبادى إلى مرحله الإمتثال، لأن اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد وجوداً وماهيه مستحيل من جهه استحاله إجتماع المفسده مع المصلحه فيه و المحبوب مع المبغوض و الإراده مع الكراهه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون النهى نفسياً أو غيرياً، وعلى الأول لا فرق بين أن يكون تحريماً أو تنزيهاً، فإن الشىء الواحد وجوداً وماهيه لايمكن أن يكون محبوباً ومبغوضاً معاً واجباً وحراماً كذلك، ومتعلقاً للإراده و الكراهه و إن كانت مبغوضيه أحدهما غيريه،



ضروره أنه كما لا يمكن أن يكون شيء واحد محبوباً ومبغوضاً لنفسه معاً، كذلك لا يمكن أن يكون محبوباً لنفسه ومبغوضاً لغيره، وذلك لاستحالة اجتماع الحبّ والبغض في شيء واحد بتمام أنحاءهما وكذلك الإرادة والكراهة.

فالتتبعه، إن هذا النحو من النهي الذي تعلق بعين ما تعلق به الأمر خارج عن محل الكلام في المسألة وداخل في كبرى مسأله التعارض و المرجع فيها قواعد باب المعارضه، و أما على النحو الثاني، و هو تعلق النهي بحصه خاصه من العباده فهو داخل في محل النزاع في المسأله، و قد تقدم أنه يقتضى فساد العباده بملاك أحد أمرين:

الأول: إنه حيث كان يكشف عن مبغوضيه متعلقه، فلا يمكن التقرب به المعترفى صحه العباده.

الثاني: إن متعلقه حيث إنه كان حراماً ومبغوضاً، فلا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المحبوب ومراداً، ولكن هذا مختص بالنهي النفسى التحريمى، و أما إذا كان غيرياً أو تنزيهياً، فقد مرّ أنه لا يمنع من هذين الأمرين.

### الكلام فى فروض المسأله

و أما الفرض الثانى، فالنهي فيه تاره يتعلق بجزء من العباده، وأخرى بشرطها.

أما الكلام فى الأول، فهو أيضاً يتصور على نحوين:

الأول: إن النهي تعلق بنفس ما كان الأمر الضمنى متعلقاً به.

الثانى: إنه تعلق بحصه خاصه من الجزء المأمور به.

أما الأول، فهو خارج عن محل الكلام وداخل فى باب التعارض و المرجع فيه مرجحات ذلك الباب.

و أما الثانى، فهو داخل فى محل الكلام، ويقع الكلام فى اقتضائه فساد الجزء المنهى عنه بأحد الملاكين المتقدمين.

١ - عدم إمكان قصد التقرب بالحصه المنهى عنها من جهه أنها مبعوضه.

٢ - عدم انطباق الجزء الواجب عليها على أساس استحاله كون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب.

وتفصيل الكلام فيه يأتى فى ضمن البحوث القادمه، وللمحقق النائى قدس سره فى المقام كلام، و هو أن النهى عن جزء العباده أيضاً يوجب فسادها، و قد أفاد فى وجه ذلك أن جزء العباده لا يخلو من أن يكون مقيداً بالوحده كالسوره فى الصلاه، بناءً على حرمة القرآن أو لا يكون مقيداً بها ولا ثالث لهما، وحينئذٍ فإن كان الجزء المنهى عنه من قبيل الأول كان النهى عنه مستلزماً لفساد العباده، وذلك لأن المكلف فى مقام الامتثال إن اقتصر على هذا الجزء المنهى عنه بطلت من جهه أنها فاقده للجزء، على أساس أن النهى عن حصه خاصه منه يوجب تقييد اطلاق دليله بغير هذه الحصه المنهى عنها، ومع الاقتصار عليها تبطل العباده من جهه نقصان الجزء، و إن لم يقتصر عليها بأن يأتى بعدها لفرد آخر، تبطل الصلاه من جهه الاخلال بالوحده.

### **التعرض لكلام النائى قدس سره فى المقام و بيان وجوه المسأله**

والخلاصه، إن المصلى إن اقتصر على الجزء المنهى عنه بطلت صلاته من جهه النقصان، و إن لم يقتصر عليه بطلت من جهه الإخلال بالوحده، و من هنا قال قدس سره ببطلان صلاه من قرء إحدى سور العزائم فى الفريضة، فإنه إن اقتصر عليها بطلت صلاته من جهه ترك السوره، و إن لم يقتصر عليها بطلت من جهه القرآن، بل لوقلنا بجواز القرآن، فأيضاً تبطل صلاته، لأن دليل حرمة قراءه السوره يقيد

إطلاق دليل جواز القرآن بغير الفرد المنهى عنه، و أما معه فيحرم القرآن (١).

وعلى الجملة، فيظهر من كلماته قدس سره في المسألة عده وجوه لبطلان العبادة في المقام:

الأول: إن المصلي إن اقتصر على الجزء المنهى عنه بطلت صلاته من جهة نقصان الجزء، و إن لم يقتصر عليه وأتى بفردٍ آخر بعده بطلت من جهة الإخلال بالوحده.

الثاني: إن العبادة مقيدة بعدم ذلك الجزء المنهى عنه، فيكون وجوده مانعاً عن صحتها بدعوى أن النهى عنه يستلزم تقييد العبادة بعدمه، فإذا كان عدمه قيداً لها كان وجوده مانعاً عنها.

الثالث: إن الاتيان بهذا الجزء المنهى عنه زياده عمدية في الصلاة و الفرض أن الزيادة العمديه مبطله لها، ودعوى أن المعتبر في صدق الزيادة قصد الجزئية، وإلّا تصدق الزيادة.

مدفوعه، بأن قصد الجزئية إنما يعتبر في صدق الزيادة إذا لم يكن الجزء المنهى عنه مسانخاً لأجزاء الصلاة، و أما إذا كان مسانخاً لها فلا يعتبر في صدقها قصد الجزئية.

الرابع: إن الجزء المنهى عنه خارج عن إطلاق أدله جواز مطلق الذكر في الصلاة، فإن دليل حرمة يوجب تقييد اطلاقها بغير الفرد المحرم، و أما الفرد المحرم من الذكر فهو مانع عن الصلاة، و داخل في اطلاق ما دلّ على بطلان الصلاة بالتكلم العمدي، لأن المستثنى فيها انما هو الذكر الجائز لامطلق الذكر، و إن كان محرماً، و هذا هو الوجه في بطلان الصلاة بالذكر المحرم لا أنه داخل في كلام آدمي، ضروره أنه ليس بكلام آدمي بل هو ذكر محرم، و من الواضح أن حرمة لا توجب

ص: ٤٤

خروجه عن الذكر ودخوله في الكلام الآدمي، وإنما توجب خروجه عن الذكر المستثنى في الصلاة عن التكلم العمدي المبطل لها، وبكلمه، إن ما دل على بطلان الصلاة بالتكلم العمدي يشمل باطلاقه الذكر أيضاً، ولكن هذا الاطلاق قد قيد بمادل على أن التكلم بالذكر في الصلاة لا يكون مانعاً عنها، وهذا الذكر المستثنى قد قيد بالذكر الجائر، وعليه فالذكر المحرم كان يبقى تحت اطلاق دليل البطلان، هذا كله في الجزء المنهى عنه المأخوذ في الصلاة بعنوان خاص كالوحده، و أما إذا كان الجزء المنهى عنه من قبيل الثاني، وهو ما يكون مأخوذاً فيها بنحو لا بشرط، فقد اتضح الحال فيه مما تقدم، لأن جميع الوجوه المذكوره التي استدلت بها على فساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه بعنوان الوحده جاريه في هذا القسم أيضاً إلا الوجه الأول، فإنه يختص بالقسم الأول على أساس أن الجزء المنهى عنه إن كان مأخوذاً بنحو لا بشرط، فيمكن المصلى أن لا يقتصر عليه بأن يأتي بفرد آخر بعده، فعندئذ تصح صلاته، بينما في القسم الأول إذا أتى به بعده بطلت صلاته من جهه الإخلال بالوحده، و أما سائر الوجوه فهي لا تختص بالقسم الأول بل تشمل القسم الثاني أيضاً بيان ذلك:

أما الوجه الثاني، وهو أن النهي عن الجزء يقتضى تقييد العباده بعدمه، فيكون وجوده مانعاً عنها فلا فرق فيه بين القسم الأول و الثاني كما هو واضح.

و أما الوجه الثالث، وهو أن الإتيان بالجزء المنهى عنه زياده عمديه مبطله للصلاه، فلا فرق فيه أيضاً بين القسم الأول و الثاني، كما هو ظاهر.

و أما الوجه الثالث، وهو أن الجزء المنهى عنه يكون من الذكر المحرم، وخارجاً عن إطلاق ما دل على جواز الذكر في الصلاة، وداخلاً في إطلاق ما دل على بطلان الصلاة بالتكلم العمدي و إن كان ذكراً، إذ الخارج منه الذكر السايغ فقط، و أما

المحرم منه، فهو يظل باقياً في إطلاق دليل البطلان، فلا فرق فيه أيضاً بين القسم الأول و القسم الثاني كما لا يخفى هذا، وغير خفى إن الوجه الأول من هذه الوجوه تام، ولكنه مختص بالقسم الأول، حيث إن في هذا القسم إذا اقتصر المصلى على الجزء المنهى عنه بطلت صلاته من جهة النقص باعتبار أنه ليس مصداقاً للجزء المأمور به، و إن أتى بعده بفرد آخر بطلت من جهة الاخلال بالوحده، و أما سائر الوجوه فهي غير تامه.

أما الوجه الثاني: فهو مبنى على الخلط بين النهى الإرشادى و النهى المولوى، فإن النهى المتعلق بالجزء إن كان إرشادياً كان مدلوله مانعياً وجوده عن الصلاة و تقييدها بعدمه، وذلك كالنهى عن سجده التلاوه فى الصلاة، فإنه إرشاد إلى مانعيتها عنها، و اعتبار عدمها فيها، و النهى عن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه أو الذهب أو الميته أو غير ذلك، فإنه إرشاد إلى مانع هذه الأمور عن الصلاة و اعتبار عدمها فيها، و من هنا قلنا إن الأوامر و النواهى الواردتين فى أبواب المعاملات و العبادات ظاهرتان عرفاً فى الإرشاد.

أما الأولى فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه.

و أما الثانيه فى الإرشاد إلى المانعيه، و هذا بخلاف ما إذا كان النهى المتعلق بالجزء نهياً مولوياً كما هو المفروض فى المقام، فإن مفاده حرمة ذلك الجزء و مبعوضيته للمولى لا- أنه مانع عن الصلاة، أو فقل إنه يدل بالمطابقه على حرمة متعلقه و مبعوضيته، و بالالتزام على نفى سائر الأحكام عنه، فما ذكره قدس سره من أن النهى المتعلق بالجزء كالسوره مثلاً فى الصلاة يدل على تقييد الصلاة بعدمها إنما يتم فيما إذا كان النهى المذكور إرشادياً لا مولوياً، و المفروض إن محل الكلام فى المسأله إنما هو فى النهى المولوى التحريمى، و هذا النهى إذا تعلق بجزء من الصلاة و إن كان

يستلزم فسادها، ولكن لا- من جهة أن وجوده مانع عنها وعدمه قيد لها بل من جهة أن الجزء المنهى عنه محرم ومبغوض، فلا يمكن التقرب به ولا يعقل أن يكون مصداقاً للجزء الواجب لاستحاله كون الحرام مصداقاً له، والمبغوض للمحبوب، فلذلك يبطل الجزء فإذا بطل الجزء بطل الكل أيضاً من جهة بطلان جزئه، هذا إذا اقتصر على الجزء المنهى عنه، وأما إذا لم يقتصر عليه وأتى بفرد آخر بعده، فعلى ضوء القسم الأول تبطل الصلاة من جهة الإخلال بالوحده، وعلى ضوء القسم الثاني يحكم بصحتها وبذلك يفترق القسم الأول عن القسم الثاني.

و أما الوجه الثالث: فالظاهر أنه لاشبهه في أن صدق الزيادة في الصلاة يتوقف على القصد و الوجه في ذلك هو أن الصلاة مركبه من المقولات المتباينه وجوداً وماهيه، وحيث إن التركيب بين تلك المقولات اعتبارى لاهقيى فالوحده الجامعه بينهما المسماه باسم الصلاة وحده اعتباريه، وعليه فإذا أتى بها باسم الصلاة المميز لها شرعاً فهي مصداقاً للصلاة المأمور بها، وإلا فلا تكون مصداقاً لها وكذلك الحال في أجزائها، مثلاً إذا أتى بفاتحه الكتاب بعنوان أنها من واجبات الصلاة، فهي جزء لها وإلا فلا، ومن هنا يكون جزء الصلاة حصه خاصه من فاتحه الكتاب لا مطلقاً، وكذلك سائر أجزاء الصلاة، و إذا ركع بعنوان ركوع الصلاة فهو جزئها، و إذا ركع بعنوان آخر فهو ليس جزءً لها، وهكذا الحال في سائر أجزاء الصلاة، وعلى ضوء هذا الأساس فإذا أتى المصلى بفاتحتين للكتاب في ركعه واحده، فإن أتى بالثانيه بقصد إنها من الصلاة، فهي زياده فيها، وإلا فلا، وكذلك إذا أتى بتشهدين في ركعه واحده، فإن أتى بالتشهد الثاني بقصد أنه جزء الصلاة، فهو زياده وإلا فلا وهكذا، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الزائد من سنخ المزيد فيه أو لا يكون من سنخه كالتكلف في الصلاة، فإنه ليس مسانخاً مع شيء من أجزاء الصلاة، وحينئذٍ فإن أتى به بقصد أنه من الصلاة فهو زياده

فيها وإلا فلا، وعليه فما ذكره قدس سره من أنه لا يعتبر في صدق عنوان الزيادة على شىء في الصلاة قصد أنه منها إذا كان ذلك الشىء من سنخ أجزائها غريب جداً، وذلك لوضوح أن صدق الزيادة متقوم بالقصد، فلو قرأ الحمد بغايه الثواب على الميت أو بداع آخر فلا يصدق أنه زاد في صلاته، و أما إذا قرأها مره ثانيه بقصد أنها من الصلاة أيضاً، فيصدق أنه زاد فيها، و أما اطلاق الزيادة على سجده التلاوه رغم أنه لم يأت بها بعنوان أنها من الصلاة، فإنما هو بالنص و التعبد لا على القاعده، ولهذا لا يتعدى من مورده إلى سائر الموارد إلا الركوع على المشهور، وتمام الكلام من هذه الناحيه فى محله.

و أما الوجه الرابع: فقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأنه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم لأن الدليل إنما يدل على بطلانها بكلام آدمى، ومن المعلوم أن الذكر المحرم ليس بكلام آدمى فلا يكون مبطلاً لها، هذا إضافة إلى أن هذا الوجه لو تم فإنما يتم فى الصلاة فقط، ولا يعم غيرها من العباده كالحج و الصيام و ما شاكلهما(١) هذا.

### مناقشه السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه

وللمناقشه فيما أفاده قدس سره مجال، وذلك لأن الوارد فى لسان الروايات الناهيه عن التكلم فى الصلاة(٢) عنوان التكلم و يتكلم و تكلمت، و أما عنوان الكلام فضلاً عن الكلام الآدمى لم يرد فى لسان شىء من روايات الباب، وعلى هذا فالوارد فى الروايات أن من تكلم فى صلاته متعمداً فقد بطلت صلاته إلا إذا كان مع الله تعالى و مناجاه به أو دعاءً أو قرآناً، فالمستثنى من اطلاق هذه الروايات هو المناجاه و التكلم مع الله تعالى و قرآنه القرآن و ذكر النبى صلى الله عليه و آله، و من الواضح إن مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه تقتضى أن المستثنى هو التكلم مع الله تعالى،

ص: ٤٨

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ١٨.

٢- (٢) - الوسائل ج ٤ ب ٢٥ من قواطع الصلاة.

ومناجاته فيما كان فيه رضاه تعالى، ولا يصدق عنوان التكلم و المناجاة مع الله عزوجل فيما هو مبغوض عنده، لوضوح أن عنوان التكلم مع الله تعالى و المناجاة معه، إنما هو بالخضوع و الخشوع له تعالى و التضرع و التوسل، ومن الطبيعي أن ذلك لا يمكن بالمبغوض عنده سبحانه.

وبكلمه، إن الروايات التي تنص على أن التكلم في الصلاة متعمداً مبطل لها قد استثنت التكلم فيها بذكر الله تعالى و ذكر رسوله صلى الله عليه و آله و الدعاء و المناجاة و قراءه القرآن(1)، و من الواضح أن المتفاهم العرفي من دليل الاستثناء بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه هو أن استثناء هذه العناوين الخاصه المميزه من التكلم في الصلاة المبطل لها إذا كان عمدياً، إنما هو من جهه محبوبيه هذه العناوين لامطلقاً، و على هذا فإذا كانت مبغوضه لم تكن مشموله لدليل الاستثناء بل هي باقيه تحت اطلاق دليل المستثنى منه، و على هذا فمن تكلم بذكر محرم أو دعاء مبغوض في صلاته متعمداً بطلت.

بقي هنا شيء و هو أن السيد الأستاذ قدس سره قد ذكر أن النهي عن جزء من الصلاة، و إن لم يدل على تقييدها بعدم هذا الجزء شرعاً، باعتبار أن مفاده الحرمة لا التقييد، إلا أنه يدل على تقييدها بعدم الحصة المشتمله على هذا الجزء في مرحله الانطباق، على أساس استحاله انطباق الواجب على الحرام في الخارج و المحبوب على المبغوض فيه، و الفرق بين التقييد الشرعي و التقييد العقلي، هو أن تقييد الواجب بعدم شيء إذا كان شرعياً فمرده إلى أن وجوده مانع عنه كتقييد الصلاة بعدم التكلم فيها عامداً ملتفتاً و تقييدها بعدم لبس ما لا يؤكل و هكذا، فإن معنى ذلك هو أن وجود هذه الأشياء مانع عنها، و إذا كان عقلياً، فمعناه أن الطبيعي

ص: ٤٩



المأمور به لا ينطبق على الفرد المشتمل على الجزء المنهى عنه لاستحاله انطباق الواجب على الحرام، والمحبوب على المبعوض من دون أن يكون وجوده مانعاً عنها، هذا نظير ما في باب التراحم، فإن تقييد اطلاق كل من الواجبين المتراحمين بعدم الاشتغال بالآخر عقلي بملاك عدم قدره على الجمع بينهما في مقام الامتثال (١) هذا.

ولنا تعليق على ذلك، وهو ما تقدم في ضمن البحوث السالفه من أنه لاتنافى بين النهى عن فرد، وبين الأمر بالجامع بينه وبين سائر الأفراد، لأن الأمر لا يسرى من الجامع إلى أفراده بنحو الوجوبات المشروطه، وكذلك مباديه كالإرادة و الحب على تفصيل تقدم.

ومن هنا، قلنا إن الأمر الواجب الموسع يظل باقياً على اطلاقه على الرغم من تعلق النهى بفرد، على أساس أنه لا مانع من تعلق الأمر بالجامع بين المقدور وغيره، ولا فرق في ذلك بين القول باشتراط التكليف بالقدره عقلاً بملاك حكم العقل بقبح تكليف العاجز و القول باشتراطه بها باقتضاء نفس الخطاب الشرعي، ومع عدم التنافى بينهما فلا مقتضى لحكم العقل بالتقييد، وكذلك الحال في المقام و هو تعلق النهى بالجزء، فإنه لا يدل على تقييد الصلاه بعدمه لفرض أنه نهى مولوى لا إرشادى، ولا يدل عليه بحكم العقل أيضاً لعدم التنافى بين الأمر المتعلق بالجامع بينه وبين غيره، والنهى عنه في تمام مراحلهما، أى من مرحله الاعتبار إلى مرحله المبادى، نعم أن التنافى بينهما يكون في مرحله الامتثال باعتبار أن الفرد المشتمل على الجزء المنهى عنه، حيث إنه مبعوض فلا يمكن التقرب به، فمن أجل ذلك لا يمكن انطباق الواجب عليه لأنه إنما ينطبق على الفرد إذا كان واجداً لجميع

ص: ٥٠

الأجزاء و الشرائط منها قصد القربه وإلا فلا، لأن الفاقد للجزء أو الشرط ليس فرداً له حتى ينطبق عليه، فيكون عدم الانطباق حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع وعدم المتقضى له لا من باب السالبة بانتفاء المحمول، ووجود المانع مع ثبوت المقتضى كما هو الحال فيما إذا كان المنهى عنه جزء الواجب التوصلى، فإن عدم انطباقه على الفرد المشتمل على الجزء المنهى عنه فى الخارج إنما هو من جهة وجود المانع منه و هو الحرمه و المبعوضيه.

ودعوى، إنه لامانع من الانطباق، لأن المستحيل إنما هو انطباق الواجب بوصف وجوبه على الفرد المحرم و المحبوب بوصف محبوبيته على المبعوض، والمفروض أن الأمر ليس كذلك لما مرّ من أن الوجوب لايسرى منه إلى أفراده، و أما ذات الواجب فلا مانع من انطباقها على الفرد المحرم ولا يكون مستحيلاً.

مدفوعه، بأنه لايمكن أن يكون ذات الواجب متحده مع الحرام وجوداً وماهيةً وإلا لزم أن يكون وجود واحد محبوباً ومبعوضاً معاً فى الخارج، و هو كما ترى، ضروره أن الحرام لايمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب، غاية الأمر إن كان الواجب عبادياً فالمحرم ليس مصداقاً له واقعاً باعتبار أنه فاقد للقيود المقوم للعباده، و هو قصد القربه. نعم، إن كان توصلياً، فهو مصداق له حقيقه، ولكن هناك مانعاً من الانطباق، و هو الحرمه و المبعوضيه، فيكون عدم الانطباق حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء المحمول بينما يكون ذلك فى الواجب العبادى من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

#### **مختار الآخوند قدس سره فى الشرط المحرم و إيراد السيد الأستاذ قدس سره**

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن النهى عن الجزء إذا كان مولوياً فمفاده الحرمه و المبعوضيه فحسب لا التقييد، وعلى هذا فالصلاه المأتى بها إذا كانت مشتمله على الجزء المحرم و المبعوض و إن كانت فاسده، إلا أنه من جهة

كونها فاقده لقصد القربه إذ لا يمكن الاثيان بالمبغوض بقصد التقرب، وحينئذٍ فلا تنطبق الصلاة المأمور بها عليها من جهة أنها ليست فرداً لها واقعاً لا أنها فرد لها، ولكن عدم الانطباق يكون من جهة وجود المانع لا من جهة عدم المقتضى، فإذا لا يمكن أن يكون فساد الصلاة من جهة دلالة النهى على تقيدها بعدم الجزء المنهى عنه كما عن المحقق النائيني قدس سره، ولا من جهة التقييد العقلي كما عن السيد الأستاذ قدس سره بل من جهة خروج الصلاة المأتمى بها عن كونها فرداً للصلاة المأمور بها، فيكون عدم انطباقها عليها من باب السالبة بانتفاء الموضوع وعدم المقتضى لا من باب السالبة بانتفاء المحمول وبملاك وجود المانع مع ثبوت المقتضى، و أما النهى عن الشرط كما إذا تعلق بشرط من شروط الصلاة فهل يقتضى الفساد، فقد اختار المحقق الخراساني قدس سره الوجه الثاني، وقد أفاد في تقريره أن حرمة الشرط كما لا تستلزم فساده كذلك لا تستلزم فساد العبادة المشروطة به إلا إذا كان الشرط عبادة، كالوضوء و الغسل و التيمم، فإن هذه الشروط حيث إنها من الشروط العبادية، فلها تكون حرمتها مستلزمة لفسادها، وبفسادها تفسد الصلاة المشروطة بها أيضاً، و أما إذا لم يكن الشرط عبادة فحرمة لا تستلزم فساده لكي يستلزم فساد الصلاة المشروطة به، وذلك كطهاره البدن و الثوب ونحوهما، فإن حرمتها لا توجب فسادها لكي يسرى الفساد إلى الصلاة أيضاً (١) هذا.

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن ما ذكره قدس سره من أن الشرط إذا كان توصلياً فحرمة لا توجب الفساد لا يتم مطلقاً، وذلك لأن حرمة الفرد و إن كانت لا توجب تقييد الواجب بعدمه شرعاً إلا أنها توجب تقييده به عقلاً على أساس استحاله انطباق الواجب على الحرام، والمحبوب على المبغوض، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الواجب تعبدياً أو توصلياً، إذ كما أن الواجب التعبدى لا يمكن أن ينطبق

ص: ٥٢

على الحرام و المبعوض كذلك الواجب التوصلى، وعلى هذا فكما أن حرمة الوضوء بالماء المغصوب توجب تقييد اطلاق الأمر بالصلاه المشروطه بالوضوء بغير هذا الوضوء، فكذلك حرمة الستر بالساتر المغصوب، فإنها توجب تقييد اطلاق الأمر بالصلاه المشروطه بالستر بغير الستر بالمغصوب، فلو صلّى معه بطلت صلاته لأنها فاقده للشرط و هو الستر بالمباح، فالصلاه مع الساتر المغصوب لا تكون مصداقاً للصلاه المأمور بها، لأن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب كما أن الصلاه مع الوضوء بالماء المغصوب لا تكون مصداقاً للواجب و المحبوب. نعم، إذا طهر ثوبه أو بدنه بالماء المغصوب، و صلّى فيه صحت صلاته باعتبار أن حرمة التطهير به لا توجب تقييد الصلاه المشروطه بطهاره الثوب أو البدن بغير الطهاره الحاصله بالماء المغصوب.

فالتتيجه، إن الشرط إذا كان توصلياً لا تستلزم حرمة فساده مطلقاً بل لا بد فيه من التفصيل كما عرفت (1) هذا.

### المناقشه فى إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه

وللمناقشه فى هذا لا يراد مجال، وذلك لما أشرنا إليه آنفاً من أن الحرمة المولويه المتعلقه بجزء من الصلاه لا توجب تقييدها بعدمه شرعاً، و أما تقييدها به عقلاً فى مرحله الامتثال و التطبيق، فهو إنما يكون من باب السالبه بانتفاء الموضوع لا من باب السالبه بانتفاء المحمول، فعدم الانطباق على الفرد المحرم و المبعوض إنما هو من جهه أنه ليس فرداً للواجب العبادى باعتبار فقدانه لقصد القربه المقوم لعبادته لا من جهه وجود المانع، ولكن هذا التقييد إنما يتم فيما إذا كان المنهى عنه حصه من العباده أو جزئها، و أما إذا كان المنهى عنه شرط من شروط العباده فلا يتم، و ذلك لأن المنهى عنه حينئذٍ ذات الشرط، و هى خارجه عن الصلاه المأمور بها لأن ما

ص: ٥٣

هو جزء لها، و هو تقيدها بالشرط الذى هو أمر معنوى، و أما نفس الشرط فهى خارجه عنها، و على هذا فالحرام لا يكون مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب لانهما موجودان فى الخارج، فأحدهما لا ينطبق على الآخر، و إن كانا متلازمين فيه وجوداً، و على هذا فإذا كان الساتر مغصوباً كان الحرام هو التصرف فيه، و المفروض أنه خارج عن الصلاة لأن الداخل فيها هو تقيدها بالستر به الذى هو أمر معنوى لا وجود له فى الخارج، و أما الستر به فهو خارج عنها و غير داخل فيها، فإذا ما هو متعلق الحرمة و هو الستر بالساتر المغصوب خارج عن الصلاة و ما هو داخل فيها، و هو تقيدها به ليس متعلقاً للحرمة، و عليه فلا ينطبق الواجب على الحرام ولا المحبوب على المبعوض، فلا يكونا موجودين فى الخارج بوجود واحد بل بوجودين متلازمين فيه، فإذا لم يكن الحرام متحداً مع الواجب فى الخارج ولا المحبوب مع المبعوض فيه، و من هنا قلنا إن الأقوى صحة الصلاة فى الساتر المغصوب لمكان عدم اتحادها معه فى الخارج، غاية الأمر أنه آثم من جهه حرمة التصرف فيه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هى أن النهى عن الشرط لا يوجب فساد الصلاة إلا إذا كان تعديلاً، فإن النهى عنه يوجب فسادها هذا.

### **كلام المحقق النائيني قدس سره فى الشرط المحرم**

ثم إن للمحقق النائيني قدس سره فى المقام كلاً ما وحاصله أن حرمة الشرط لا توجب فساد العبادة، و قد أفاد فى وجه ذلك أن ما هو شرط للعبادة فى الحقيقة و هو اسم المصدر ليس متعلقاً للحرمة، لأن الحرمة إنما تتعلق بفعل المكلف الصادر منه بإرادته واختياره لا ما هو المسبب منه المعبر عنه باسم المصدر، و ما هو متعلق الحرمة، و هو المصدر المتمثل فى فعل المكلف ليس بشرط لها، فإذا ما هو شرط للعبادة لم تتعلق الحرمة به، و ما تعلق الحرمة به ليس شرطاً لها، و عليه فإذا افترضنا أن الشارع نهى عن لبس ثوب خاص فى الصلاة، و عندئذٍ فإن كان مردّ

هذا النهى إلى النهى عن الصلاة فيه، فمعناه أنه إرشاد إلى مانعيه لبس هذا الثوب فيها، فإذن لا محاله تكون الصلاة فيه باطله، و إن لم يكن مردّه إلى ذلك كما هو المفروض فى المقام باعتبار أنه نهى مولوى لا إرشادى، فلا يوجب بطلانها لأن متعلق النهى لبس هذا الثوب و الستر به، و هو ليس بشرط و ما هو شرط و هو التستر به الذى هو معنى اسم المصدر ليس بمنهى عنه (١).

ونتيجة ذلك، إن ما هو شرط للصلاة ليس بمنهى عنه حتى يوجب تقييدها بغيره، و ما هو منهى عنه ليس بشرط لها حتى يوجب التقييد، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى ذكر قدس سره أن شروط الصلاة بأجمعها توصليه فلا يصح تقسيمها إلى شروط توصليه كطهاره البدن و اللباس و الستر ونحو ذلك، و عباديه كالطهارات الثلاث و قد أفاد فى وجه ذلك أن شرط الصلاة هو الطهاره بمعنى اسم المصدر المسببه من الأفعال الخاصه المتمثله فى الوضوء و الغسل و التيمم خارجاً، فإن هذه الأفعال الخاصه بأنفسها ليست شرطاً للصلاة، و ما هو المسبب منها، كالطهاره المعنويه هو شرط لها، فإذن ما هو شرط للصلاة و هو الطهاره المعنويه المسببه من تلك الأفعال فى الخارج ليس بعباده، و ما هو عباده و هو نفس الأفعال المذكوره ليس بشرط لها.

فالتنتيجه، إن تقسيم شروط الصلاة إلى التوصلية و العباديه غير صحيح، ما ذكره قدس سره يرجع إلى عده نقاط:

الأولى: إن ما هو شرط للصلاة اسم المصدر الذى هو متولد من المصدر و مسبب عنه.

الثانيه: إن شرط الصلاة إنما هو الطهاره المتولده من الوضوء أو الغسل أو

ص: ٥٥

التيتم في الخارج دون نفس هذه الأفعال بعناوينها الخاصة.

الثالثة: إن شروط الصلاة بأجمعها توصلية، فلا يصح تقسيمها إلى التوصلية و التعبدية هذا.

لنأخذ بالنقد على جميع هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فيقع الكلام فيها في مرحلتين:

الأولى: في مراده قدس سره من المصدر واسم المصدر.

الثانية: إنه لا بد في المقام من النظر إلى أدلة الشروط في الصلاة، وهل هي ظاهره عرفاً فيما ذكره قدس سره من أنها جميعاً من قبيل اسم المصدر، أو لا.

### نقد الكلام النائيني قدس سره

أما الكلام في المرحلة الأولى، فالظاهر أنه قدس سره أراد من المصدر واسم المصدر أعم من السبب و المسبب بقريته أنه جعل الطهارة الحاصلة من الوضوء أو الغسل أو التيمم، اسم المصدر مع أن نسبتها إليه نسبة المسبب إلى السبب و المعلول إلى العله، وهما موجودان متباينان في الخارج وعلى هذا فيمكن تصنيف شروط الصلاة إلى أربعة أصناف:

الأول: أن يكون من قبيل اسم المصدر كالستر في الصلاة، فإن الشرط هو اسم المصدر الذي هو أثر المصدر، فإذا تعلق النهي به تعلق في الحقيقة بالمصدر الذي هو فعل اختياري للمصلي لا باسمه هذا، ولكن يرد عليه ما أورده السيد الأستاذ قدس سره من أن المصدر واسم المصدر موجودان بوجود واحد في الخارج واقعاً وحقيقه، والاختلاف بينهما إنما هو بالاعتبار كالإيجاد و الوجود، لأن الموجود الواحد باعتبار إضافته إلى نفسه اسم المصدر، وباعتبار إضافته إلى الفاعل نفس المصدر، والفرض أن النهي تعلق بذلك الموجود الواحد، و هو مبعوض و محرم

سواءً عبر عنه بالمصدر أم باسم المصدر، فيأذن لامناص من الإلتزام بتقييد اطلاق العباده بغير الحصره المقارنه مع هذا الشرط المنهى عنه فى الخارج على ما بنى عليه قدس سره من أن النهى عنه يوجب التقييد(١).

الثانى: أن يكون من قبيل المسبب، كالطهاره الحاصله من الوضوء أو الغسل على مسلكه قدس سره من أن الشرط هو الطهاره المسببه من الأفعال الخارجيه لا نفس تلك الأفعال بعناوينها الخاصه، وسوف نشير إلى أن الصحيح هو الثانى، وعلى ضوء مسلكه قدس سره، فالشرط و إن كان غير متعلق النهى لأن متعلقه الوضوء أو الغسل الذى هو فعل المكلف دون الطهاره المسببه عنه، إلا أن بطلان الوضوء أو الغسل يستلزم عدم تحقق الطهاره التى هى شرط للصلاه، وعلى هذا فالنهي عن السبب و هو الوضوء أو الغسل، حيث إنه يوجب بطلانه فلا يترتب عليه أثره و هو الطهاره، لأنها مسببه عن الوضوء أو الغسل الصحيح دون الأعم منه، ومن الباطل فما ذكره قدس سره من أن النهى حيث إنه لم يتعلق بالشرط للصلاه، وإنما تعلق بشيء آخر أجنبى عنها فلا يستلزم بطلانها، لا يتم فى هذا القسم أيضاً، هذا إضافه إلى أنه لا مانع من تعلق النهى بالمسبب، فإنه مقدور على أساس أن المقدور بالواسطه مقدور.

الثالث: أن يكون من قبيل المسبب أيضاً كطهاره الثوب و البدن الحاصله من الغسل بالماء، و هذا الصنف من الشرط يتحقق بتحقق الغسل بالماء، و إن كان الغسل محرماً ومبغوضاً كما إذا كان بالماء المغصوب، بل لو قلنا إن الشرط هو فعل المكلف المسمى بالمصدر كتطهير الثوب أو البدن، فأيضاً لا أثر للنهى ولا يوجب الفساد، فعدم دلالة النهى على الفساد فى هذا الصنف من الشرط ليس من جهه أن

ص: ٥٧



النهى تعلق بالسبب دون المسبب الذى هو شرط، بل لو فرضنا أن الشرط هو السبب فمع ذلك لا يوجب الفساد لأن قصد القربه غير معتبر فيه، والغرض منه مترتب على نفس وجوده فى الخارج، وإن كان فى ضمن فرد محرم.

الرابع: كإستقبال القبلة و القيام ونحوهما، فإن الشرط هو نفس الاستقبال بالمعنى المصدرى وكذلك القيام وهكذا.

### الكلام فى ما يستظهر من أدله الشروط

و أما الكلام فى المرحله الثانيه، وهى أن أدله الشروط هل هى ظاهره فى أنها جميعاً من قبيل اسم المصدر أولاً- فيه قولان، الصحيح هو القول الثانى دون القول الأول الذى اختاره المحقق النائينى قدس سره، فلنا دعويان:

الأولى: بطلان القول الأول.

الثانيه: صحه القول الثانى.

أما الدعوى الأولى، فلأن القول الأول لو تمّ فإنما يتم فى شروط الصلاه فحسب دون سائر العبادات مع أن محل الكلام فى شرائط مطلق العبادات كالصوم والحج ونحوهما، مثلاً غسل المستحاضه فى الاستحاضه الكبرى شرط فى صحه صوم الغد وظاهر الدليل أن الشرط هو نفس الغسل بالمعنى المصدرى، وكذلك الحال فى غسل الجنابه والحيض والنفاس قبل الفجر فى شهر رمضان، فإن ظاهر الدليل هو أن نفس الغسل شرط فى صحه صوم الغد لا الطهاره الحاصله منه، هذا أولاً.

وثانياً، إنه لا يتم فى شروط الصلاه أيضاً، فإنها تختلف باختلاف أدلتها، وظاهر أدله شرطيه الستر فى الصلاه إنه شرط بمعنى اسم المصدر، و هو تستر العورتين للرجال وتمام البدن للنساء، لا- الستر بالمعنى المصدرى، و أما أدله الطهارات الثلاث من الآيه الشريفه و الروايات فهى ظاهره فى أن الشرط هو

نفس الأفعال الخاصه لا شىء آخر يكون مسبباً عنها، و هو الطهاره المعنويه بل لا يستفاد منها أن الطهاره شىء آخر غير تلك الأفعال لأنها بنفسها طهور ورافعه للحدث، وعلى الجملة فلاشبهه فى ظهور الآيه الشريفه، والروايات فى أن الوضوء بنفسه طهور رافع للحدث وكذلك الغسل، لا أن الرفع للحدث ما هو مسبب عنهما ومبايناً لهما وجوداً لأنه خلاف الظاهر، ومن هنا قد اطلق فى بعض الروايات عنوان الطهور على الطهارات الثلاث كقوله عليه السلام: «التيتم طهور و الوضوء طهور»، وهكذا أو فقل إن الآيه الشريفه ظاهره فى أن الشرط هو نفس الوضوء و الغسل و التيمم، و أما كون الشرط شيئاً آخر مترتب عليها فلا تدل عليه، و أما الروايات فهى أوضح من الآيه الشريفه لأن مجموعها منها تنص على أنها بأنفسها طهور رافع للحدث، ولا يوجد دليل يدل على أن الشرط ما هو المسبب من الأفعال الخارجيه، و هو الطهاره المعنويه التى لا وجود لها إلا فى عالم الذهن، فإذا الطهاره ليست شيئاً آخر غير تلك الأفعال واطلاق الطهور عليها باعتبار أنها رافعه للحدث، فطالما لا يكون المكلف محدثاً فهو متطهر، نعم فرق بين الطهاره من الحدث و الطهاره من الخبث، فإن الأولى عباره عن نفس الأفعال الخاصه باعتبار أنها رافعه للحدث بينما الثانيه عباره عن طهاره الثوب و البدن التى هى مسببه عن غسلهما و طهارتهما فى مقابل نجاستهما، و هى صفة لهما و أما أدله شرطيه استقبال القبلة و القيام فى الصلاه، فهى أيضاً ظاهره فى أن الشرط هو نفس فعل المكلف بالمعنى المصدري بل لا يتصور فيها غير ذلك. إلى هنا قد تبين أن ما ذكره قدس سره من أن شروط الصلاه جميعاً بمعنى اسم المصدر لا المصدر لا يمكن المساعده عليه.

وثالثاً، مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن الشرط هو الطهاره الحاصله من الأفعال الخارجيه إلا أن شروط الصلاه لا تنحصر بما ذكر بل لها شروط اخرى

و هي شروط أفعالها وأقوالها، فإنها أيضاً شروط لها بلحاظ أنها عباره عن نفس تلك الأفعال و الأقوال، ومن هنا قد قسم شروط الصلاه على قسمين:

### تقسيم شروط الصلاه و الأبحاث المتعلقة بها

القسم الأول: منها، شروط للصلاه مباشره، وواجباتها كذلك و نقصد بشروطها كذلك أنها ثابتة لها من البدايه إلى النهايه، وفي تمام أقوالها وأفعالها وهيئاتها الوضعيه، منها الطهاره من الحدث و الطهاره من الخبث، ومنها الستر، ومنها أن لا يكون لباس المصلى مما لا يؤكل، ولا من الحرير، ولا من الذهب، ولا من الميته، وهكذا.

القسم الثانى: منها، شروط أفعالها وأقوالها مباشره، وليست شروطاً للصلاه من البدايه إلى النهايه كالقيام، فإنه شرط لتكبيره الا-حرام فى الصلاه و القراءه و لركوع القائم لا- فى تمام حالات الصلاه، ومنها الجهر والاخفات، فإنهما من شروط القراءه فى الصلاه مباشره، وهكذا.

ومن الواضح أن هذه الشروط جميعاً شروط للصلاه، غايه الأمر أن بعضها شروط للصلاه من البدايه إلى النهايه وفى تمام الحالات، وبعضها شروط لها فى بعض حالاتها، وهذه الشروط شروط لها بالمعنى المصدرى لا بمعنى اسم المصدر.

فالتتيجه، إن نفس هذه الأفعال الخاصه شروط لا ما يترتب عليها من الأثر.

لحدّ الآن قد تبين حال النقطة الثانيه أيضاً، و هي أن الشروط للصلاه إنما هو الطهاره المسببه عن الأفعال الخارجيه، ولكن قد تبين مما ذكرناه أن الشرط إنما هو نفس تلك الأفعال لأنها طهور لا أنها مسببه عنها، ومما يدل على ذلك اطلاق الطهور على نفس تلك الأفعال فى الروايات، و قد تقدم أن اطلاق الطهور عليها باعتبار أنها رافعه للحدث من الأكبر و الأصغر، وما دام المكلف يكون غير محدث فهو متطهر ولا نتصور للطهاره معنى آخر فى المقام غير رفع الحدث عن المتوضئ

و أما النقطة الثالثة: و هي أن شروط الصلاة بأجمعها توصلية، فلا يمكن المساعدة عليها اما أولاً، فلأن ما ذكره قدس سره مبنى على أن شرط الصلاة هو الطهارة المسببه عن الأفعال الخاصه دون نفس تلك الأفعال، ولكن قد عرفت أن الشرط هو نفس تلك الأفعال الخاصه، والمفروض أن الأفعال المذكوره عباديه وبحاجه إلى قصد القربه. وثانياً، مع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن الطهارة الحاصله من الأفعال المذكوره هي الشرط للصلاه دون نفس تلك الأفعال، إلا أن هناك شروطاً اخرى تكون عباديه كاستقبال القبلة في الصلاه، فإنه شرط عبادي ولا بد أن يكون بقصد القربه، وكذلك شروط أجزاء الصلاه كالقيام حال تكبيره الاحرام، والقراءه، والقيام المتصل بالركوع، والأذكار، ومنها الجهر و الإخفات.

والخلاصه، إن الظاهر اعتبار قصد القربه في القيام و الجهر و الإخفات، وأذكار الركوع و السجود، واستقبال القبلة، فإذن ما ذكره قدس سره من أن شروط الصلاة بأجمعها توصلية لا أصل له، هذا ويحتمل أن يكون مراده قدس سره من الشرط التقيد لاذات المقيّد كالتقيد بالستر، واستقبال القبلة، والطهارة من الحدث و الخبث وغيرها، والتقيد حيث إنه أمر معنوي لا يصلح أن يتعلق به النهي، فالنهي لا محاله يكون متعلقاً بالأفعال الخاصه المذكوره التي هي محصله للتقيد و المفروض أنه توصلي لا تعبدي، ويؤكد ذلك ما ذكره قدس سره من أن الشرط كالجزم متعلق للأمر الضمني النفسى، ومن المعلوم أن ما هو متعلق الأمر الضمني هو التقيد، حيث إنه داخل في الأمور به و القيد خارج عنه، ولكن هذا الاحتمال ساقط اما أولاً، فلأنه خلاف ظواهر أدله الشروط، لما عرفت من أنها ظاهره في أن الشرط هو نفس الأفعال الخاصه دون التقيد بها. وثانياً، أن لازم ذلك عدم الفرق بين الشرط و الجزء، لأن كليهما حينئذٍ جزء و متعلق للأمر، فإذن لا موجب لتقسيم واجبات

و أما السيد الأستاذ قدس سره، فقد ذكر فى المقام أن النهى عن الشرط كالنهي عن الجزء، فكما أن النهى عن الجزء يوجب تقييد الصلاه عقلاً بغير الحصة المشتمله على هذا الجزء المنهى عنه، فكذلك النهى عن الشرط، فإنه يوجب تقييدها بغير الحصة المقيده بهذا الشرط المنهى عنه، لأن ملاك هذا التقييد فى كلا- البابين واحد، و هو استحاله انطباق الواجب على الحرام و المحبوب على المبعوض(1)، هذا.

ولنأخذ بالنقد عليه، أما أولاً: فلما ذكرناه سابقاً من أن النهى عن حصه من العباده أو جزئها لا يوجب تقييد اطلاق العباده بغير الحصة المنهى عنها بنفسها أو بجزئها لا- شرعاً ولا عقلاً. أما الأول، فلأن النهى المتعلق بها حيث إنه نهى مولوى فيكون مدلوله المطابقى حرمه متعلقه لا- تقييد اطلاقه بغير الفرد المنهى عنه أو المشتمل على الجزء المنهى عنه، لأن التقييد مدلول النهى الإرشادى دون النهى المولوى، فإن مدلوله المطابقى حرمه متعلقه والالتزامى نفي سائر الأحكام عنه، فلا يدل على التقييد اصلاً لا مطابقه، ولا التزاماً، ولكن حيث إنه محرم ومبعوض، فلا يمكن التقرب به، فإذن الحصة المشتمله على الجزء أو الشرط المحرم و المبعوض لا تكون من مصاديق الطبيعه المأمور بها من جهه أنها فاقده للقيده المقوم للعباده، و هو قصد القربه فعدم الانطباق عليها من جهه أنها ليست فرداً لها لا من جهه وجود المانع عنه و هو مبعوضيتها، و أما استحاله انطباق الواجب على الحرام و المحبوب على المبعوض، فإنما هو من جهه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، و هو كون الحرام و المبعوض فرداً له حقيقه، ولكن المانع من الإنطباق موجود و هو حرمة و مبعوضيته، و من هنا لا بد من الفرق بين الواجب التعبدى و الواجب

ص: ٦٢

التوصلّي، فإن المنهى عنه إذا كان فرداً من الواجب التعبدى أو جزءاً أو شرطاً منه، فهو لا ينطبق على هذا الفرد لا من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له بل من جهة عدم المقتضى له، وهو عدم كونه فرداً له حقيقة لأنه فاقد لقصد القربه، ومن الواضح أن الفاقد لقصد القربه ليس من أفراد الواجب التعبدى واقعاً وحقيقه، وأما إذا كان فرداً من الواجب التوصلّي فيكون عدم انطباقه عليه من جهة وجود المانع مع ثبوت المقتضى له، وهو كونه فرداً له حقيقة، ولكن حرمة ومبغوضيته مانعه من الانطباق عليه.

وحيث إن الكلام في الواجب العبادى، فيكون عدم انطباقه على الفرد المبغوض بنفسه أو بواسطة جزئه أو شرطه من جهة عدم المقتضى لامن جهة وجود المانع، وعلى هذا فما أفاده قدس سره من أن النهى عن شرط الواجب كالنهي عن جزئه يوجب تقييد اطلاقه بغير الحصة المشتملة على الشرط المنهى عنه إنما يتم في الواجب التوصلّي لا في الواجب التعبدى، فإن خروج هذه الحصة من اطلاق الواجب التعبدى ليس من باب التقييد والتخصيص بل هو من باب التخصيص والخروج الموضوعى، نعم خروجها من اطلاق الواجب التوصلّي يكون من باب التقييد والتخصيص والخروج الحكمى.

وثانياً، إن ذلك إنما يتم في النهى المتعلق بحصّه من العباده أو بجزئها، فإنه يوجب تقييد اطلاقها عقلاً في مرحله الامتثال و التطبيق بغير الحصة المنهى عنها بنفسها أو بجزئها على أساس استحاله انطباق الواجب على الحرام والمحبوب على المبغوض.

و أما في النهى المتعلق بشرط من شروط العباده، فهو لا يتم، والنكته في ذلك ماتقدم من أن الشرط خارج عن حقيقه العباده المأمور بها و التقييد به داخل فيها،

والتقييد بما أنه جزء معنوي تحليلي، فلا يكون له ما يواز في الخارج، وما له ما يواز فيه، و هو ذات القيد يكون خارجاً عن الأمور به، لأن ذاته وذات المقيّد موجودان في الخارج بوجودين، غاية الأمر أنهما وجودان متلازمان فيه، فإذن ما هو حرام ومبغوض، و هو ذات القيد لا يكون متحداً مع الواجب، وما هو متحداً معه، و هو التقييد به ليس بحرام ومبغوض، وعليه فلا مانع من انطباق الواجب على الحصه المشتمله على الشرط المنهَى عنه، لفرض أن الشرط خارج عن الواجب، فلا يكون جزء مصداقه بل هو لازم له وجوداً لأن مصداقه ذات الفرد لا الفرد المشتمل على الشرط.

وبكلمه، إن النهى المتعلق بالشرط كالستر باللباس المغصوب يدل على حرمه الستر به لا على أنه ليس بستر لفرض أن النهى عنه ليس بإرشادي ليكون مفاده نفى كونه سترًا، واختصاصه بالستر المباح بنحو تكون الإباحه قيداً للشرط بل هو ستر، ولكنه محرم ومبغوض، وعلى هذا فما هو مبغوض ومحرم، و هو الستر باللباس المغصوب خارج عن الصلاة، وما هو داخل فيها، و هو القيد به ليس بمحرم ومبغوض، وعليه فإذا صلى مع الستر باللباس المغصوب، فلا مانع من انطباق الصلاة المأمور بها على هذه الصلاة المأتى بها مع الستر المغصوب، لفرض أنه خارج عن الصلاة، وليس داخلاً فيها لكي يلزم انطباق الواجب على الحرام، والمحجوب على المبغوض، فإذن لا مانع من الحكم بصحة الصلاة المذكوره باعتبار أن المكلف متمكن من الاتيان بها بقصد القربه، وما هو مبغوض وحرام، حيث إنه خارج عنها، فلا يمنع من التقرب بها، وعليه فلا تكون الصلاة المأمور بها متحده مع الحرام في الخارج، وحينئذٍ فلا مانع من الحكم بالصحة لأن المانع من الحكم بها أحد أمرين:

الأول: عدم امكان قصد القربه.

الثانى: عدم امكان انطباق الواجب على الفرد المأتى به فى الخارج، والمفروض أن شيئاً من المانعين فى المقام غير موجود، ومن هنا يفترق النهى عن الجزء عن النهى عن الشرط، فإن الجزء حيث إنه داخل فى الواجب، فإذا فرض أنه منهى عنه فهو يمنع عن التقرب بالفرد المشتمل على الجزء المنهى عنه، ولا يمكن انطباق الواجب عليه لاستحاله انطباق الواجب على الحرام، والمحبوب على المبعوض بينما إذا كان المنهى عنه الشرط، فهو لا يمنع عن التقرب بالفرد المشتمل عليه، ولا من الانطباق بملاك أنه خارج عن الواجب وغير داخل فيه، غاية الأمر أن وجوده ملازم لوجود الواجب فى الخارج، ولكن لا أثر لذلك لأن الحرمة لا تسرى من أحد المتلازمين إلى الملازم الآخر، وعليه فيكون مصداق الواجب محبوباً و الشرط الملازم له وجوداً مبعوضاً، وحينئذ فلا مانع من الانطباق ولا من التقرب به.

والخلاصه، إنه لا مانع من انطباق الصلاه المأمور بها على الفرد المأتى به مع الساتر المغصوب باعتبار أن القيد و هو الستر خارج عن الصلاه، والتقيد به داخل فيها فلا يكون الحرام و هو القيد متحداً مع الواجب فى الخارج، بل هما متلازمان وجوداً، والتلازم لا يمنع من الانطباق ولا من قصد القربه، ومن هنا قويناً أن من صلى فى الساتر المغصوب، فصلاته محكومها بالصحة بملاك عدم اتحادها مع الحرام فى الخارج، و إن كان آثماً من جهه التصرف فى المغصوب، هذا كله فى النهى عن الجزء و الشرط، و أما النهى عن الوصف الملازم، فإن كان ملازماً لذات العباده فالنهي عنه يرجع إلى النهى عن ذات العباده الموصوفه به، إذ ليس للوصف الملازم ما بإزاء فى الخارج غير موصوفها، و إن كان ملازماً لجزئها، فالنهي عنه يرجع إلى النهى عن الجزء الموصوف به، كالنهي عن الجهر فى القراءه أو الإخفات فيها، فإنه يرجع إلى النهى عن القراءه الجهرية باعتبار أنه لا وجود للجهر إلا بوجود القراءه، و إن كان ملازماً للشرط، فالنهي عنه يرجع إلى النهى عن الشرط



كما هو ظاهر، و أما النهى عن الوصف المفارق فهو خارج عن محل البحث فى المسأله، و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، فإن الوصف المفارق كالعصب إن كان متحداً مع الصلاه فى مورد الاجتماع وجوداً و ماهيةً تدخل المسأله فى كبرى مسأله التعارض، و المرجع فيها قواعد باب التعارض، و إن كان مغايراً لها وجوداً فى مورد الاجتماع، تدخل المسأله فى كبرى مسأله التزاحم، و المرجع فيها قواعد باب التزاحم.

#### الجهه الرابعه: البحث فى هذه المسأله إنما هو عن ثبوت الملازمه بين حرمه العباده و فساده

##### اشاره

الجهه الرابعه: إن محل البحث فى هذه المسأله إنما هو عن ثبوت الملازمه بين حرمه العباده و فساده، و عدم ثبوتها لا فى دلالة النهى المولى على الفساد بالمطابقه أو بالالتزام، و من هنا لا تكون هذه المسأله من المسائل الأصوليه اللفظيه بل هى من المسائل العقليه غير المستقله، و نقصد بغير المستقله أن حكم العقل بالملازمه بينهما يتوقف على ثبوت مقدمه شرعيه، و هى فى المقام تعلق النهى المولى بالعباده، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إنه لا اشكال فى ثبوت هذه الملازمه عقلاً لما تقدم فى ضمن البحوث السالفه من أن محل الكلام فى المسأله إنما هو فى النهى المولى المتعلق بالعباده أو بجزئها، و المفروض أن مدلوله حرمه متعلقه و كونه مبغوضاً، فإذا كان كذلك فلا يمكن التقرب به لاستحاله التقرب بالمبغوض، و لذلك يحكم العقل بالفساد، و هذا معنى الملازمه بين تعلق النهى بالعباده أو بجزئها، و بين فساده عقلاً و منشأ فساده عدم امكان قصد القربه بها، و هذا هو سبب عدم انطباق الصلاه المأمور بها عليها، على أساس أن الصلاه الفاقده لقصد القربه ليست مصداقاً للصلاه المأمور بها لا أنها مصداق لها، و لكن حرمتها مانعه عن انطباقها عليها.

وبكمله، إن عدم المعلول عند عدم المقتضى مستند إليه لا إلى عدم الشرط أو وجود المانع، ومع ثبوت المقتضى له مستند إلى عدم الشرط، ومع وجود الشرط أيضاً مستند إلى وجود المانع، ومن هنا يستحيل أن يتصف المانع بالمانعيه إلا مع ثبوت المقتضى بما له من الشرط، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن عدم انطباق الأمور به على الفرد المأتى به في الخارج إنما يستند إلى حرمة ومبغوضيته إذا كان فرداً له حقيقة، فإذاً يكون المقتضى للانطباق موجوداً، ولكن هناك مانعاً يمنع عن هذا الإنطباق، وهو حرمة، و أما إذا لم يكن ذلك الفرد فرداً له حقيقة من جهة أنه فاقد لقصد القربه المقوم لعبادته، فيكون عدم الإنطباق عليه مستنداً إلى عدم المقتضى لا إلى وجود المانع لاستحاله اتصافه بالمانعيه في فرض عدم المقتضى له، وعلى هذا فلا يمكن أن تكون حرمة مانعه عن الإنطباق، لاستحاله اتصافها بالمانعيه مع عدم ثبوت المقتضى له.

فالنتيجه، إن الملازمه ثابتة بين حرمة العباده وفسادها في الخارج، باعتبار أن المكلف لا يتمكن من الاتيان بها بنيه القربه، فإذا أتى بها بدونها تقع فاسده، و إن كان منشأ ذلك هو حرمة ومبغوضيته، فإذاً يكون عدم انطباق الأمور به عليها من باب السالبه بانتفاء الموضوع باعتبار أن الفرد المأتى به في الخارج ليس فرداً له حقيقة، ومن هنا يظهر أن ما في كلام السيد الأستاذ قدس سره وغيره من المحققين من أن الحكم بالفساد مستند إلى عدم انطباق الأمور به غير تام، لوضوح أن الحكم بالفساد إنما هو من جهة عدم امكان التقرب به، ولكن لا تظهر الثمره العمليه بين القولين من هذه الناحيه كما لا يخفى، ثم إن هذه الملازمه حيث إنها كانت ملازمه واقعيه فهي لا- محاله أزله، وعلى هذا فإن كانت ثابتة، فهي من الأزل وإلا فلا، وعليه فإذا فرضنا أن العقل لا يحكم بثبوت هذه الملازمه ولا بعدمها، وشككنا في ثبوتها، فلا أصل عملي في البين يقتضى ثبوتها أو عدم

ثبوتها ضروره أنها لو كانت فهي من الأزل وإلا فكذلك، وليست لها حاله سابقه لا وجوداً ولا عدماً لكي يشك في بقائها.

فالتتيجه، إنه لا أصل في المسأله الأصوليه لكي يكون هو المرجع عند الشك فيها.

و أما في المسأله الفرعيه، و هي الشك في صحه العباده المنهى عنها، وفسادها الناشئ من الشك في المسأله الأصوليه، فالظاهر أنه لا مناص من الرجوع إلى أصله الفساد، والسبب فيه أن العباده إذا كانت محرمة، وشككنا في أن حرمتهاهل تستلزم فسادها أو لا، فمقتضى القاعده الفساد لأن صحه العباده تتوقف على توفر عنصرين:

الأول: وجود الأمر بها.

الثاني: وجود الملاك فيها من المحبوبيه و المصلحه، ولكن مع فرض تعلق الحرمة بها لا يمكن إحراز شيء من العنصرين فيها. أما الأول، فلأنه لا يمكن تعلق الأمر بنفس ما تعلق به النهى، أو فقل إنه مع تعلق النهى بها لا يمكن احراز الأمر بها لاستحاله إجتماعهما في شيء واحد روحاً وملاكاً.

و أما الثاني، فلأنه لا طريق لنا إلى ملاكات الأحكام في الواقع إلا من طريق ثبوت نفسها، وحيث إنه في المقام لا أمر بها فلا طريق إلى إحراز وجود الملاك فيها، فإذن لا يمكن الاتيان بها بقصد القربه لا من ناحيه الأمر ولا من ناحيه الملاك، فلهذا يحكم بالفساد، وهذا هو معنى أن مقتضى الأصل في المقام الفساد، وإنه لا يحتاج إلى دليل ومؤنه زائده، حيث يكفى فيه عدم إحراز شيء من العنصرين فيها.

### كلام المحقق النائيني قدس سره

ثم إن للمحقق النائيني قدس سره في المقام كلاماً، وحاصله هو إن الشك في صحه

العبادة وفسادها إن كان في الشبهه الموضوعيه فمقتضى قاعده الاشتغال الحكم بفسادها وعدم سقوط أمرها، هذا بحسب مقتضى القاعده الأوليه، و أما بالنظر إلى القواعد الثانويه الحاكمه على القواعد الأوليه، فربما يحكم بالصحه كما في موارد قاعدتي الفراغ و التجاوز، فإذا شك في صحه الصلاه وفسادها بعد الفراغ عنها حكم بصحتها شريطه احتمال أنه كان حين العمل ملتفتاً ولم يكن غافلاً وكذلك إذا شك في الاتيان بجزء منها بعد التجاوز عن محله، بنى على الاتيان به على ضوء الشرط المذكور كما إذا شك في أنه قرء الحمد بعد الدخول في الركوع، أو شك فيه بعد الدخول في السجود، وهكذا بنى على الاتيان بالجزء المشكوك فيه، وعدم الاعتناء بالشك شريطه احتمال أنه كان اذكر منه حينما يشك، و إن كان في الشبهه الحكم، تدخل المسأله في كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، كما إذا شك في جزئيه شئ أو شرطيه آخر، فإن المرجع فيه أصاله البراءه(1).

وغير خفى أن ما أفاده قدس سره، و إن كان تاماً في نفسه إلا أنه لا يرتبط بمحل الكلام في مسألتنا هذه، لأن محل الكلام فيه ليس في مطلق الشك في صحه العباده وفسادها من جهه الشك في الإخلال بواجبات الصلاه من أجزائها وشروطها بل في خصوص الشك في صحتها وفسادها من جهه تعلق الحرمة بها، وأنها رغم كونها محرمة هل يمكن وقوعها صحيحه أو لا بعد فرض عدم ثبوت الملازمه بين حرمتها وفسادها، وقد مرّ أن مقتضى القاعده فيه الفساد، فالصحه بحاجه إلى دليل يقتضى صحتها، و إن كان ذلك الدليل قاعده ثانويه حاكمه على القاعده الأوليه التي تقتضى الفساد.

ص: ٦٩

هذا تمام الكلام فى المقام الأول، و هو النهى فى العبادات.

## نتائج البحث

نتائج البحث متمثلة فى عدة نقاط:

الأولى: إن النهى إذا تعلق بنفس ما تعلق به الأمر، فهو خارج عن محل الكلام لوقوع التعارض بينهما حينئذٍ، والمرجع فيه هو مرجحات باب التعارض، و أما إذا تعلق بحصه خاصه من العباده، فهو يوجب فسادها على أساس عدم امكان الإتيان بها بقصد القربه، وعندئذٍ فعدم انطباق الواجب عليهما من باب السالبه بانتفاء الموضوع لأنها باعتبار فقدانها لقصد القربه الذى هو مقوم للعباده، فلاتكون فرداً لها حقيقه لا أنها فرد لها، ولكن عدم الانطباق من جهه وجود المانع كما هو الحال فى الواجبات التوصلية.

الثانية: إن النهى عن العباده تارةً بلحاظ النهى عن جزئها، وأخرى بلحاظ النهى عن شرطها.

الثالثة: ذكر المحقق النائنى قدس سره إن النهى عن جزء العباده يوجب فسادها، و قدعلل ذلك بأن الجزء المأخوذ فى العباده لا يخلو من أن يكون مقيداً بالوحده أو لا؟ وعلى الأول، فإن اقتصر على الجزء المنهى عنه بطلت العباده من جهه النقصان، و إن لم يقتصر عليه بطلت من جهه الإخلال بالوحده، و هذا الوجه مختص بالفرض الأول، وهنا وجوه اخرى تعم كلا الفرضين معاً:

الأول: إن النهى عن الجزء يوجب تقييد اطلاق العباده بعدم ذلك الجزء فيكون وجوده مانعاً عنها.

الثانى: إن الاتيان بالجزء المنهى عنه زياده عمديه، و هى مبطله للصلاه.

الثالث: إن الجزء المنهى عنه خارج عن اطلاق دليل جواز الذكر فى الصلاه،

وداخل في عنوان التكلم الموجب لبطلانها إذا كان عمدياً.

الرابعة: صحه الوجه الأول من هذه الوجوه بناءً على أن يكون الجزء المنهى عنه مأخوذاً بنحو بشرط لا، و أما سائر الوجوه، فالوجه الأول و الثاني منها، غير صحيح، أما الأول، فلأنه مبنى على الخلط بين النهى الإرشادى و النهى المولوى، فإن مدلول النهى الإرشادى عن جزء هو أن عدمه مأخوذ فى العباده، ووجوده مانع عنها، و أما الثاني، فلأن صدق الزيادة يتوقف على أن يكون الاتيان به بعنوان أنه من الصلاه، وإلا فلا يصدق عليه عنوان الزيادة، و أما الوجه الثالث، فلا بأس به على تفصيل تقدم.

الخامسه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن النهى عن جزء من الصلاه بالنهى المولوى، و إن لم يدل على تقييدها بعدم هذا الجزء شرعاً، ولكنه يدل على تقييدها به عقلاً. فى مرحله الامتثال و التطبيق، على أساس أن الواجب لا ينطبق على الحرام، والمحبوب على المبعوض غير تام، فإن معنى ذلك هو أن النهى عنه مانع من الإنطباق مع ثبوت المقتضى له، ولكن الأمر ليس كذلك، فإن الفرد المشتمل على الجزء المنهى عنه ليس فرداً للصلاه حقيقه باعتبار أنه فاقد لقصد القربه و هو مقوم لها.

السادسه: إن النهى عن الشرط إذا كان توصلياً لا يوجب فساد، على أساس أن الشرط خارج عن الصلاه و التقيد به داخل فيها، فإذا ن ما هو المنهى عنه خارج عن الصلاه، وما هو داخل فيها ليس بمنهى عنه، وعليه فالنهى عنه لا يمنع عن قصد القربه بها ولا عن الانطباق.

السابعه: إن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن النهى عن الشرط لا يوجب الفساد معللاً بأن ما هو شرط، و هو اسم المصدر لا يكون متعلق النهى، وما هو

متعلق النهى، و هو المصدر ليس بشرط، فلهذا لا موجب لاقتضائه الفساد غير تام بتمام شقوقه على تفصيل تقدم.

الثامنة: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن النهى عن الشرط كالنهي عن الجزء يوجب تقييد اطلاق الصلاه عقلاً بغير الفرد المشتمل على الشرط المنهى عنه، لأن ملاك هذا التقييد فى كلا البابين واحد، و هو استحاله انطباق الواجب على الحرام غير تام، و قد تقدم تفصيل ذلك موسّعاً.

التاسعه: إن محل البحث فى هذه المسأله إنما هو عن ثبوت الملازمه بين حرمه العباده وفسادها لا عن دلالة النهى على الفساد بالمطابقه أو بالالتزام، و من هنالكون هذه المسأله من المسائل الأصوليه اللفظيه بل هى من المسائل العقليه غيرالمستقله.

العاشره: إن فساد العباده المنهى عنها فى المسأله مستند إلى عدم امكان قصد القربه بها لا إلى عدم انطباق العباده المأمور بها عليها، فإن عدم الانطباق إنما هو من باب السالبه بانتفاء الموضوع، وبملاك أن العباده الفاقده لقصد القربه ليست بعباده حتى تكون مصداقاً لها.

الحادي عشر: إذا فرض الشك فى المسأله الأصوليه، و هى ثبوت الملازمه وعدم ثبوتها فلأصل عملى فى البين لاثبات الملازمه أو عدم اثباتها، و أما إذا شك فى المسأله الفرعيه، و هى صحه العباده وفسادها، فيكون مقتضى القاعده الفساد لأن الصحه تتوقف على وجود أحد العنصرين:

الأول: وجود الأمر.

الثانى: الملاك و كلاهما مما لا يمكن احرازه فى المقام.

ص: ٧٢

## المسأله الثانى: النهى عن المعاملات

### اشاره

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو النهى عن المعاملات فهل يقتضى فسادها أو لا؟ فيه قولان:

الصحيح هو القول الثانى، وذلك لأن ثبوت الملازمه بين حرمه العباده وفسادها إنما هو من جهه أن العباده إذا كانت محرمة ومبغوضه، فلا يمكن الإتيان بها بقصد القربه وبدون ذلك لا محاله تقع فاسده، ولا تنطبق عليها الصلاه المأمور بها، أما من جهه وجود المانع مع ثبوت المقتضى له كما هو المعروف فى الألسنه أو من جهه عدم المقتضى، وعلى كلا التقديرين يحكم العقل بعدم الانطباق، وفساد الحصفه المأتى بها، ولكن هذا الملاك غير متوفر فى المعاملات المحرمه، على أساس أنه لا يعتبر فى صحتها قصد القربه، وإنما المعتبر فى صحتها شمول اطلاق دليل الإمضاء لها، ومن الواضح أن شمول اطلاقه لها لا يكون مشروطاً بعدم حرمته تكليفاً، فإذن لا مانع من الحكم بصحتها رغم كونها محرمة، ولا يمكن الحكم بفسادها من هذه الناحيه هذا.

نعم، هنا قولان آخران بالتفصيل فى المسأله فى مقابل القولين الأولين:

أحدهما: التفصيل بين ما إذا كان النهى متعلقاً بالتسبب و المسبب، وما إذا كان متعلقاً بالسبب، فعلى الأول يدل على صحه المعامله المنهى عليها، وعلى الثانى لا يدل على الصحه ولا- على الفساد، وقد اختار هذا التفصيل المحقق الخراسانى قدس سره (١).

الثانى: التفصيل بين ما إذا كان النهى متعلقاً بالمسبب، وما إذا كان متعلقاً بالسبب، فعلى الأول يدل على الفساد وعلى الثانى لا يدل عليه.

أما التفصيل الأول، فقد ذكر المحقق الخراسانى قدس سره، إن مانسب إلى أبى حنيفه



والشيئاني من دلالة النهى عن المعامله على صحتها تام إذا كان النهى متعلقاً بالتسبيب أو المسبب، وأفاد فى وجه ذلك أن معنى تعلق النهى بالتسبيب، و هو تعلقه بإيجاد الملكيه من سبب خاص كالنهي عن بيع الكلب مثلاً، فإن مرده إلى النهى عن إيجاد ملكيه الكلب بهذا السبب الخاص، و هو البيع، ومن الطبيعى إن مثل هذا النهى يدل على صحه هذا السبب ونفوذه، ضروره أنه لولم يكن صحيحاً و نافذاً شرعاً ولم تحصل الملكيه به، فلا معنى للنهي عن إيجادها به، أو فقل إن البيع لو كان باطلاً ولم يكن سبباً لإيجاد الملكيه فى نفسه، فلا معنى للنهي عن بيع الكلب لفرض أنه لا أثر له ويكون وجوده كعدمه، وحينئذٍ فبطبيعته الحال يكون النهى عنه لغواً وجزافاً، ومن هذا القبيل ما إذا تعلق النهى بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فإنه يدل على صحه هذا البيع فى الشريعه المقدسه، وإنه نافذ وممضا فيها لوضوح أنه لولم يكن صحيحاً و نافذاً لدى الشرع وسبباً لإيجاد الملكيه، فلا معنى للنهي عنه ويكون لغواً وجزافاً، لفرض أنه ليس من أسباب الملك شرعاً، وعليه فالنهي عن إيجادها به نهى عن أمر غير مقدور إذ لا يمكن إيجادها به بعد فرض أنه ليس سبباً له، فلهذا يدل النهى عنه على أنه من أسباب الملك (١). هذا، غاية ما يمكن أن يقال فى تبرير ما اختاره قدس سره من التفصيل ولكن مع هذا لا يمكن الالتزام به بل هو غريب من مثله قدس سره.

### عناصر المعامله الصحيحه

بيان ذلك أن المعامله الصحيحه تتكون من عدة عناصر:

الأول: السبب و هو على أصناف لأنه قد يكون لفظاً، و قد يكون فعلاً، وعلى الأول قد يكون عربياً كبعث أو اشترت أو أنكحت أو ماشاكل ذلك، و قد يكون غير عربى.

ص: ٧٤

الثانى: إنشاء البايح تمليك ماله للمشتري بقوله بعتك هذا، والإنشاء فعل البايح مباشره، و هو عين المنشأ فى عالم الاعتبار و الذهن، ضروره أنه لافرق بين الإنشاء و المنشأ لأنهما موجودان بوجود واحد فى عالم الاعتبار و الذهن والاختلاف بينهما انما هو بالاعتبار، فإنه باعتبار إضافته إلى البايح إنشاء وباعتبار إضافته إلى نفسه منشأ كالإيجاد و الوجود فى التكوينيّات.

الثالث: إمضاء الشارع للسبب بتمام أصنافه بمقتضى اطلاقات أدله الإمضاء من الكتاب و السنه، وعلى هذا فإذا تحقق بيع من المتبايعين، فإن كان واجداً للشروط المعتره فيه، فقد شملته اطلاقات أدله الإمضاء وترتب عليه آثاره من انتقال المبيع إلى المشتري و الثمن إلى البايح، و إن لم يكن واجداً لها لم تشمله الإطلاقات، وحينئذٍ فيحكم بفساده و عدم ترتب الأثر عليه من النقل و الإنتقال، و عليه فاتصاف المعامله بالصحة تاره و بالفساد اخرى مرتبط بمدى شمول اطلاقات أدله الإمضاء لها و عدم شمولها، و على ضوء هذا الأساس فالعنصر الأول و الثانى بيد المتبايعين و تحت اختيارهما مباشره.

و أما العنصر الثالث، فهو بيد الشارع، ولا يرتبط بالمتبايعين بنحو المباشر، لا بالواسطه لأنه مقدور لهما بواسطه قدرتهما على إيجاد سببه، و المفروض إن المقدور بالواسطه مقدور، و على هذا فالنهى عن بيع الكلب إن كان إرشادياً كان مفاده أن عنوان الكلب مانع عن صحه البيع كالميته و نحوها، لا أن البيع ليس سبباً، و إن كان مولوياً كان مفاده حرمة بيعه، و إنما الكلام فى أن حرمة هل تستلزم فساده أو لا؟ و سوف يأتى بيانه.

ثم إنّ السيد الأستاذ قدس سره قد أجاب عن هذا التفصيل بما حاصله أنه لا سبب و لا مسبب و لا تسبب فى باب المعاملات، و لا واقع موضوعى لهذه الألفاظ الخاصه، و إنما هى مجرد تعبيرات جافه بدون المحتوى، لأننا حللنا المعاملات

وفتشناها، فلا نجد فيها إلا عنصريين:

الأول: الإعتبار النفساني كاعتبار الملكية و الزوجيه ونحوهما في عالم الذهن والاعتبار.

الثاني: إبرازه في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، والمعامله اسم لمجموع المبرز بالفتح و المبرز بالكسر، فليس هنا سبب ولا مسبب ولا- تسيب لوضوح أن من قام ببيع داره يعتبر ملكيتها لزيد مثلاً في عالم الاعتبار و النفس ثم يبرزها في الخارج بمبرز ما من قول أو فعل، فليس هنا شيء غير ذلك، والبيع اسم لمجموع المبرز بالفتح و المبرز بالكسر، و أما الأثر الشرعي كالملكيه أو الزوجيه أو نحوها، فهو من آثار المعامله ونسبته إليها نسبه الحكم إلى الموضوع لا المسبب إلى السبب، وعلى هذا فلا واقع موضوعي لهذا التفصيل، وحينئذٍ فالنهي عن المعامله إما أن يكون مصبه المبرز بالفتح الذي هو فعل البايع مباشره أو المبرز بالكسر و هو أيضاً فعله كذلك أو مجموع الأمرين، وهما المبرز و المبرز معاً، و أما النهي عن الملكيه الشرعيه وإيجادها، فلا معنى له لأنها فعل اختياري للمولى مباشره، وليست بيدغيره و تحت قدرته فلا يعقل النهي عنها(1)، هذا.

### تعليقان على كلام السيد الأستاذ قدس سره

ولنا تعليقان:

الأول: على أصل مبناه قدس سره في باب المعاملات.

الثاني: على تقدير تسليم المبني، ولكن ما أفاده قدس سره من أنه لا يعقل أن يكون مصب النهي في باب المعاملات الملكيه الشرعيه غير تام.

أما التعليق على الأول، فلأنه مبني على نقطه خاطئه، و هي أن ألفاظ

ص: ٧٦

المعاملات موضوعه للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، و هذه النقطة مبنية على مسلكه قدس سره فى مسأله الوضع وتفسيره بأنه عباره عن التعهد والالتزام النفسانى، لأن لازم هذا التفسير هو أن الدلاله الوضعيه دلاله تصديقيه، فإن الوضع بهذا المعنى متمثل فى تعهد المتكلم بأنه متى ما تلفظ بلفظ مخصوص أراد منه معنى خاص، أو فقل بصيغه اخرى متى ما أراد معنى خاصاً تكلم بلفظ مخصوص، فالإرادته مأخوذه فى المعنى الموضوع له أو فى العلقه الوضعيه، فعلى كلاً- التقديرين فالمدلول الوضعى مدلول تصديقى، وعلى ضوء هذه النظرية فى باب الوضع، فلامناص من الإلتزام بأن ألفاظ المعاملات موضوعه للدلالة على قصد إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج، مثلاً صيغه بعت موضوعه للدلالة على قصد البايع إبراز ما اعتبره فى نفسه فى الخارج بميزم ما من قول أو فعل، و أما مدلولها التصورى و هو تملك عين بعوض عند اطلاقها ولو من لافظ بلا شعور واختيار، فهو مستند إلى الانس الذهنى لا إلى الوضع، ولكن قد ذكرنا هناك موسعاً أنه لا يمكن الإلتزام بهذه النظرية لا فى نفسها ولا بلوازمها، ومن هنا قلنا إن الدلاله الوضعيه دلاله تصوريه، والمدلول الوضعى مدلول تصورى، ولا يمكن أن يكون تصديقاً، بدهاه أن الدلاله التصديقيه لا يمكن أن تكون مستنده إلى الوضع، بل هى مستنده إلى ظهور حال المتكلم.

فالتنتيجه، إنه لا يمكن الإلتزام بهذه النظرية، وعلى هذا فلا يكون المدلول الوضعى لألفاظ المعاملات كصيغه بعت، قصد البايع إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى فى الخارج بل هو إنشاء تملك عين بعوض تصوراً، وحيث إن الإنشاء فعل تسيبى فلا يمكن إيجاده فى عالم الإعتبار مباشره إلاً بواسطه سببه، فإنشاء البيع لا يمكن إلاً بصيغه بعت التى هى فعل البايع مباشره، وعلى هذا فمدلول صيغه بعت وأنكحت ونحوهما إنشاء التملك و التزويج فى عالم الاعتبار و الذهن، ويكون

هذا المعنى هو المتبادر منهما عند الاطلاق و التصور و إن كانتا من لافظ بلا اختيار، ولا يعقل إيجاده الإنشائي بدون الصيغه الخارجيه، فلذلك تكون المعاملات متمثله فى الأسباب و المسببات لا فى الميرز و الميرز.

وعلى الجملة فلاشبهه فى أن معنى بعث تمليك عين بعوض، و هذا المعنى هو المتبادر منه بمجرد سماعه، و إن كان من لافظ بغير شعور واختيار، و حيث إن هذا المعنى معنى تسببى، فلا يمكن إيجاده وإنشائه بدون سبب، و من هنا يظهر أن إنكار السيد الأستاذ قدس سره السبب و المسبب و التسبب مبنى على مسلكه قدس سره فى باب المعاملات و الإنشاء.

و الخلاصه، إنه لا ريب فى أن معنى المعاملات معنى تسببى وليس فعلاً للمتعاملين مباشره، و قد تقدم تفصيل ذلك فى غير مورد ضمن البحوث السالفه.

و أما التعليق الثانى، فلأن الملكيه الشرعيه، و إن كانت فعل الشارع إلا أن ماهو فعل الشارع نفس جعل الملكيه وإنشائها فى عالم الإعتبار و الذهن كجعل سائر الأحكام الشرعيه، فإنه فعل الشارع مباشره فى عالم الاعتبار و الذهن ولا يرتبط بالمتعاملين أصلاً، ولا يمكن فرض النهى عنه، و هذا لا كلام فيه، وإنما الكلام فى فعليه الملكيه المجعوله من قبل الشارع بفعله سببها و موضوعها، فهل هى بيد المتعاملين أو لا؟

والجواب: نعم، لأنها بيدهما بالواسطه أى بواسطه أسبابها، والمفروض أن المقذور بالواسطه مقذور، و حيث إن الباع قادر على إيجاد سببها فى الخارج، فهو قادر على إيجادها بإيجاده فيه، فإذن لا مانع من النهى عنه.

و إن شئت قلت: إن جعل الملكيه على موضوعها المفروض وجوده فى الخارج كجعل سائر الأحكام الشرعيه على موضوعاتها كذلك يكون بيد الشارع، و أما

فعلية الملكيه بفعليه أسبابها فى الخارج، فهى بيد البايع على أساس أن المسبب مقدور بواسطه القدره على السبب، وعلى هذا فلا مانع من تعلق النهى بإيجاد الملكيه فى الخارج بإيجاد موضوعها وسببها فيه، ولا يكون هذا من النهى عن غير المقدور، ولكن حينئذ عاد الإشكال المتقدم، و هو أن النهى عن إيجاد الملكيه بالبيع يدل على صحه البيع، ضروره أنه لا يمكن النهى عن إيجادها وإن كان فاسداً، وإلا لزم التكليف بغير المقدور، لأن إيجاد الملكيه بالبيع الفاسد غير ممكن هذا، ولكن الصحيح فى الجواب عن هذه المغالطه أن يقال إن النهى تارة يتعلق بذات السبب وأخرى المسبب الذى هو فعل تسيبى للمتعاملين، وثالثه بإيجاد الملكيه الشرعيه فى الخارج بإيجاد موضوعها وسببها فيه. أما على الأول، فإن كان النهى إرشادياً كان مدلولها فساد المعامله وتقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهى عنه، ومعنى ذلك هو أن الشارع لم يجعله سبباً، فإذا فرضنا تعلق النهى ببيع المعاطاه، فإن كان إرشادياً فقد دل على أنها ليست من أسباب البيع وغير مشموله لإطلاق قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، و أما إذا كان مولوياً، فيدل على حرمة السبب فقط، ولا يدل على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهى عنه لامطابقه ولا التزاماً، وحينئذ فلا مانع من كونه مشمولاً لاطلاق دليل الإمضاء، إذ لا منافاه بين كون السبب محرماً ومبغوضاً وبين ترتب الأثر عليه، لأن دلالة النهى على الفساد تبتنى على أحد أمرين:

الأول: اعتبار قصد القربه.

الثانى: تقييد إطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهى عنه، ولكن شيئاً من الأمرين غير ثابت فى المقام.

أما الأول، فلأن قصد القربه غير معتبر فى السبب المعاملى.

و أما الثاني، فلأن النهى عنه لا يدل على تقييد إطلاقه بغيره لأن مدلوله الحرمة لا التقييد بعدمه، فإنه مدلول النهى الإرشادى، والمفروض أن النهى فى المقام مولوى لا إرشادى، فإذا لا مانع من التمسك بإطلاق دليل الإمضاء، والحكم بصحة البيع المنهى عنه حيث لا تنافى بين حرمة وصحته.

و أما على الثاني، و هو النهى عن إنشاء الملكيه بسبب خاص كالنهي عن إيجادها بالبيع الربوى أو نحوه، فإن كان النهى إرشادياً كان يدل على الفساد، لأن مدلوله عدم جعل الشارع البيع الربوى سبباً للملكيه وموضوعاً لها، و هذا معنى فساد، و إن كان تكليفاً فلا يدل على الفساد، لأن مفاده حرمة البيع الربوى، و هى لا تستلزم فساد، لأن فساد يرتكز على أحد أمرين:  
الأول: اعتبار قصد القربة فيه.

الثانى: دلالة النهى على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغيره، ولكن كلا الأمرين غير ثابت فى باب المعاملات. أما الأمر الأول، فلأن قصد القربة غير معتبر فيها. و أما الأمر الثانى، فلإن النهى حيث كان مولوياً، فلا يدل على ذلك لأن مدلوله الحرمة دون التقييد.

ومن هنا يظهر أن النهى المولى المتعلق بالمعامله لا يدل على تقييد اطلاق أدله الإمضاء بالنسبه إليها وخروجها عنها لا بالدلاله المطابقه ولا بالدلاله الإلزاميه، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون النهى متعلقاً بالمعامله من مطلق السبب أو من سبب خاص كما أنه لا يدل على صحتها، فإذا ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن النهى عن إنشاء الملكيه من سبب خاص يدل على صحة ذلك السبب، وإلا- لكان النهى عنه لغواً وتكليفاً بغير المقدور لا يرجع إلى معنى محصّل، لأن إنشاء الملكيه فعل البايع مباشره، و هو تحت قدرته سواءً أكان السبب صحيحاً أم لا.

و أما على الثالث، و هو النهى عن إيجاد الملكيه الشرعيه فى الخارج، وفعليتهافيه بإيجاد سببها، فإن كان إرشادياً كان يدل على الفساد بالمطابقه، لأن مفاده حينئذ هو عدم ترتبها على سببها فى الخارج، و أما إذا كان النهى عنه مولوياً فدلالتة على الفساد مبنيه على ثبوت الملازمه بين حرمة المعامله وفسادها، ولكن هذه الملازمه غير ثابتة، لأن ثبوتها يتوقف على توفر الأمرين المذكورين، هما اعتبار نيه القربه فيه، و دلالة النهى على تقييد إطلاق دليل الإمضاء، و قد مر أن كلا الأمرين غير ثابت، فإذن لا موجب للفساد ولامانع من الجمع بين حرمة المعامله تكليفاً و صحتها، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن هذا النهى هل يدل على صحه السبب الذى أوجد المتعاملان الملكيه الشرعيه به كانهى عن بيع المصحف من كافر.

والجواب: إنه يدل على أن طبيعى البيع سبب شرعى، و ممضى من قبل الشرع بمقتضى قوله تعالى: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» (١) الخ، ولكنه لا يدل على أن هذا الفرد من البيع و هو بيع المصحف من كافر صحيح، وعلى هذا، فإن أراد المحقق الخراسانى قدس سره بدلاله النهى المتعلق بالتسبب أو المسبب على صحه السبب.

الفرض الأول، فيرد عليه أنه و إن كان يدل على صحه طبيعى البيع فى الشريعة المقدسه، وأنه مشمول لإطلاق دليل الإمضاء إلا أن من الواضح أنه لا ملازمه بين صحته و صحه كل فرد منه فى الخارج، ضروره أن صحه كل فرد منه منوطه بتوفر شروطها فيه، فإن كانت متوفره فهو صحيح، وإلا فهو فاسد، و أما النهى عنه فلا يدل إلا على حرمة دون فساد، لأن فساد منوط بثبوت الملازمه بينهما، والنهى لا يدل على ثبوتها و إن أراد بها.

ص: ٨١



الفرض الثاني: فقد عرفت أنه لا يدل على صحته بل هي مبنيه على عدم ثبوت الملازمه بين حرمة معامله وفسادها، والنهي لا يدل على عدم ثبوتها ولا- على ثبوتها. نعم، بناء على ثبوت الملازمه فيكون إيجاد الملكيه الشرعيه بهذا السبب الخاص غير مقصور باعتبار أنه فاسد، ولا يمكن إيجادها به ولكن حيث إن عدم قدرته على إيجادها في الخارج بالسبب المذكور معلول للنهي عن إيجادها به فهو لا يمنع منه، لأن النهي تعلق بالمقدور وإنما صار غير مقصور بتعلقه به، وهذا لا يضرب صحه النهي عنه بل هو الغايه القصوى منه، لأن الغرض من النهي هو المنع التشريعي، فإذا كان مؤدياً إلى المنع التكويني فهو أوفى بالغرض.

إلى هنا قد تبين أنه لا أصل لهذا التفصيل، ولا يرجع إلى معنى محصل.

و أما التفصيل الثاني، وهو التفصيل بين النهي المتعلق بالسبب بالمعنى المصدرى، والنهي المتعلق بالمسبب بمعنى الاسم المصدرى، فعلى الأول لا يدل على الفساد وعلى الثاني يدل عليه، فقد اختاره المحقق النائيني قدس سره، وقد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: إن النهي إذا تعلق بالسبب بالمعنى المصدرى، فلا يدل على الفساد إذ لا تنافي بين حرمة السبب تكليفاً وصحته وضعاً، لما مرّ من أن التنافي بينهما مبني على أحد أمرين:

الأول: اعتبار نيه القربه فيه، والفرض عدم اعتبارها.

الثاني: دلالة النهي المتعلق به على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير السبب المنهى عنه، والفرض أنه لا يدل على هذا التقييد، و أما إذا تعلق بالمسبب بمعنى اسم المصدر، فهو يدل على الفساد لأن صحه معامله ترتكز على ثلاث ركائز:

الأولى: أن يكون كل من المتعاملين مالكاً للعين أو في حكم المالك كالوكيل أو الولي.

الثانية: أن لا يكون المالك ممنوعاً من التصرف المعاملي بأحد أسباب المنع كالسفه، والفلس، والحجر، والصغر، والجنون بأن يكون له كامل السلطنة على التصرف في أمواله من التصرفات الخارجيه والاعتباريه كالبيع، والصلح، والهبة، ونحوها.

الثالثة: أن يكون إيقاع المعامله في الخارج بسبب خاص أو آله مخصوصه، فإذا توفرت هذه الركائز الثلاث في المعامله حكم بصحتها، وإلا- بطلانها، وعلى هذا الأساس، فإذا فرض أن المولى نهى عن المسبب، و هو إيجاد الملكيه الشرعيه في الخارج بإيجاد سببها فيه كالنهى عن بيع المصحف من كافر، كان هذا النهى معجزاً مولوياً للمالك عن التصرف في ماله، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المالك ممنوعاً من التصرف في ماله بأحد الأسباب المتقدمه أو بالنهى المولوى، وعليه فيكون هذا البيع فاقد للركيزه الثانيه المتقدمه فيكون فاسداً، ثم إنه قدس سره قد رتب على ذلك عده فروع:

### **الفروع المرتبه على ركائز المعامله الصحيحه**

الفرع الأول: إن الأصحاب قد تسالموا على فساد الإجاره على الأعمال الواجبه على المكلف مجاناً كغسل الميت و الصلاه عليه ودفنه و كفته وغيرها، على أساس أن تلك الأعمال مملوكه لله تعالى وخارجه عن سلطنه غيره، ولهذا ليس بإمكان أحد تملكها من غيره بإجاره أو غيرها باعتبار أنها ليست مملوكه له، فمن أجل ذلك تكون إجارته فاسده.

الفرع الثانى: إنهم قد تسالموا على بطلان بيع منذور الصدقه على أساس أن نذره أو جب عجزه عن التصرف بكل ما ينافى الوفاء بنذره.

الفرع الثالث: إنهم تسالموا على بطلان بيع شىء إذا كان عدم بيعه مشروطاً فى ضمن عقد على أساس أن وجوب الوفاء بالشرط مانع عن بيعه، مثال ذلك

إذا باع زيد كتابه من عمرو، واشترط عليه في ضمن البيع أن لا يبيعه من شخص آخر، ففي مثل ذلك إذا باعه من آخر بطل باعتبار أن وجوب الوفاء بالشرط يجعل عمرو محجوراً عن التصرف فيه فيكون فاقداً للركيزه الثانيه المعتره في صحه المعامله كما عرفت (١)، هذا.

ولنا تعليقان:

الأول: على أصل هذا التفصيل.

الثاني: على ما ذكره قدس سره من الفروع.

### المناقشه في أصل التفصيل بين تعلق النهى بالسبب و تعلق النهى بالمسبب

أما التعليق الأول، فلا شبهه في أن صحه كل معامله من بيع أو إجاره أو صلح أو غيرها منوطه بتوفر شروطها كشرط العوضين و المتعاملين، ومن شروط المتعاملين البلوغ وعدم السفه وعدم الفلس وعدم الجنون وهكذا، فلو كان أحدهما أو كلاهما صبيّاً أو مجنوناً أو سفياً أو مفلساً، فالمعامله باطله لأنها من أسباب الحجر و المنع الوضعي من التصرفات الاعتباريه في أمواله كالبيع، والصلح و الهبه، والإجاره، ونحوها، فإن هذه التصرفات منه غير نافذه، ولا تكون مشموله لاطلاقات أدله الإمضاء، لأن ما دل على اعتبار هذه الشروط في المتعاملين يكون مقيداً لاطلاقاتها بما إذا كانا واجدين لها، و أما إذا كانت هذه الشروط متوفره فيهما، ولكن الشارع نهى عن المعامله بالمعنى المسبب كالنهى عن بيع المصحف مثلاً من كافر، فهل هذا النهى يدل على الفساد أو لا؟

والجواب: إن النهى عنه إن كان إرشادياً، فهو يدل على الفساد لأن مفاده الإرشاد إلى عدم حصول الملك و النقل و الإنتقال، ولكنه خارج عن محل الكلام، و أما إذا كان النهى عنه مولوياً تحريمياً، فتاره يقع الكلام في امكان هذا النهى،

ص: ٨٤

وأخرى على تقدير امكانه، فهل يدل على الفساد.

أما الكلام فى الأول، فقد يقال بأنه غير ممكن لأن المسبب الشرعى فعل الشارع، ولا يمكن أن يوجه النهى عنه إلى المكلف، لأنه تكليف بغير المقدور بل لـامعنى للنهى عن فعل الشارع، ضروره أن فعله لو كان مبغوضاً لم يفعله الشارع بنفسه لا أنه نهى عنه، ويوجه النهى إلى المكلف.

والخلاصه، إن النهى الموجه إلى المكلف لابد أن يكون متعلقاً بفعله الاختيارى هذا، والجواب، أن هذه المقاله مبنيه على الخلط بين المسبب الذى هو فعل الشارع فى عالم الاعتبار و الجعل، وبين فعليته فى الخارج بفعله موضوعه، وما لا يمكن النهى عنه هو فعل الشارع لذى هو متمثل فى جعل المسبب واعتباره، و أما فعليته بفعله موضوعه فى الخارج، فهى لا ترتبط بالشارع، حيث إنها لا تكون فعله، وحينئذٍ فلا مانع من النهى عنه لأنها مقدوره للمكلف من جهه قدرته على إيجاد سببها، و هو إنشاء المعامله خارجاً، حيث إن الشارع جعله سبباً لحصول النقل والانتقال الشرعى، وما قيل من أن المسبب إذا كان مبغوضاً للمولى، فالأولى له أن يسد بابه نهائياً بعدم جعله، باعتبار أنه يعلم بأن ترتبه على سببه فى الخارج مبغوض.

مدفوع، بأن جعل المسبب لسبب بنحو كلى مرتبط بمصلحه عامه التى هى مترتبه على نفس الجعل، و إن شئت قلت إن الشارع أمضى المسببات العقلائيه المجعوله لحفظ النظام العام إذا رأى فيها مصالح عامه، ولكن قد يكون ترتبها على أسبابها فى الخارج فى مورد مبغوضاً ومنهياً عنه لسبب أو آخر، كالنهى عن بيع المصحف من كافر، فإن المبغوض هو نقل المصحف من ملك مسلم إلى ملك كافر، ولكن هذه المبغوضيه التكليفيه لا تمنع عن النقل والانتقال الوضعى، لأن الكافر

قابل لأن يملك المصحف ومبغوضيه ملكه لا تمنع عن إنشاء بيعه، بل لو كان في نفسه مبغوضاً، فأيضاً لا مانع منه باعتبار أن المانع إنما هو نيته القربه، و هي غير معتبره فيه، وعليه فإذا أنشأ البيع ترتب عليه الملك على أساس أن ترتب المسبب على السبب قهري، فإذا دل على أن صحه المعامله مشروطه بعدم النهى عنها لمامر من أن النهى المتعلق بها حيث إنه نهى تكليفي مولوي، فلا يدل إلا على حرمتها، ومن الواضح أنها لا توجب بطلانها إذ لا منافاه بين صحه المعامله وحرمتها تكليفاً، لفرض أنه لا يعتبر فيها نيته القربه حتى تمنع عن صحتها، أو فقل إن ترتب الملكيه الشرعيه على المعامله لا يكون مشروطاً بأن تكون محبوبه وقابله للتقرب بل هي مرتبه على وجودها في الخارج و إن كان مبغوضاً، وقد تقدم أن التنافي بين صحه المعامله وحرمتها التكليفيه مبني على أحد أمرين:

الأول: إعتبار نيته القربه فيها، والفرض عدم اعتبارها.

الثاني: دلالة النهى على تقييد اطلاق دليل الإمضاء بغير المعامله المنهى عنها، والفرض أنه لا يدل عليه لا بالمطابقه ولا بالالتزام، فإذا لا مانع من كونها مشموله لاطلاق دليل الإمضاء رغم أنها مبغوضه ومحرمه، ولا مانع من اجتماع الصحه و الحرمة في المعامله لا في عالم الجعل والاعتبار، ولا في عالم المبادى، أما في الأول، فلما ذكرناه غير مره من أنه لا تنافي بين الأحكام الشرعيه بما هي اعتبارات صادره من المعتبر مباشره في عالم الاعتبار و الذهن، ولا مانع من اجتماعها في شىء واحد في هذا العالم، و أما في الثاني، فلأن حرمة المعامله ناشئه من مفسده ومبغوضيه في نفس إيجادها، و أما صحتها فهي تتبع المصالح العامه العقلانيه التي قررها الشارع وامضاها، و أما في عالم التطبيق فلأن التنافي في هذه المرحله مبني على اعتبار نيه القربه في المعامله، فعندئذ لا يمكن الإتيان بها بقصد القربه إذا كانت محرمه ومبغوضه، والفرض عدم اعتبارها فيها.

إلى هنا قد تبين أن النهى المولوى لا يدل على فساد المعامله لامطابقه ولا التزاماً، بل افرق فى ذلك بين تعلقه بالسبب أو بالمسبب أو بالتسيب، فما ذكره المحقق النائنى قدس سره من التفصيل بين تعلق النهى بالسبب وتعلقه بالمسبب غير تام.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن صحه المعامله مشروطه بتوفر ثلاث ركائز فيها تام، ولكن تفسيره الركيزه الثانيه بالأعم من المنع الوضعى و المنع التكليفى غير صحيح، لوضوح أن المراد منها خصوص المنع الوضعى الثابت بدليل خاص كبطلان بيع الصبى و المحجور عليه و السفيه و المجنون، و أما المنع التكليفى فلا يمكن أن يكون شرطاً فى صحه المعامله، لأنه لا يوجب زوال سلطنه المالك على إيجاد المسبب الشرعى بإيجاد سببه فى الخارج، كما لا يمكن أن يراد منها السلطنه التكوينيّه، إذ مضافاً إلى أنها لا تزول بالنهى عن إيجاد المسبب الشرعى انه لا يمكن أن تكون مأخوذه فى موضوع دليل الإمضاء، بأن يكون الإمضاء مشروطاً بها، ضروره أنها فى طولها و متفرّعه عليه، فلو كانت مأخوذه فى موضوعه لكان الإمضاء متفرّعاً عليها وفى طولها، ومعنى هذا أن الإمضاء متوقف على القدره، والسلطنه التكوينيّه على المسبب الشرعى، و هو كماترى، ضروره أنه مع عدم امضائه لا قدره له على إيجاده من باب السالبه بانتفاء الموضوع بمعنى أنه لا وجود له فى عالم الاعتبار و الجعل، حتى يكون البايع قادراً على إيجاده بإيجاد سببه فى الخارج، ومن هنا لا يمكن أن تكون القدره على إيجاد المسبب الشرعى فى الخارج بإيجاد سببه مأخوذه فى موضوع دليل الإمضاء، فإذن لامحاله تكون القدره فى طول الإمضاء، و متفرّعه عليه و معتبره بحكم العقل لا بحكم الشرع.

فالتتيجه، إن المراد منها سلطنه المالك على ماله فى حجره من التصرف فيه الاعتبارى و الخارجى.

و أما التعليق على ما ذكره قدس سره من الفروع، فلأن استشهاده قدس سره بها غير تام. أما الفرع الأول، فلأن تسالم الأصحاب على بطلان الإجاره في الأعمال الواجبه على المكلف مجاناً، و إن كان ثابتاً إلا أن بطلانها ليس من جهه ما ذكره قدس سره من أنها مملوكه لله تعالى، و هي تمنع عن ملكيه غيره، وذلك لأنه لا دليل على أنها ملك الله تعالى بملكه اعتباريه، لوضوح أن مجرد وجوبها على المكلف مجاناً لا يدل على أنها مملوكه له تعالى، لأن معنى وجوبها عليه أنه ملزم من قبل الله سبحانه بالإتيان بها، و أما أنها مملوكه لله تعالى في ذمه المكلف، فهو لا يدل عليه، هذا إضافة إلى أنه لا معنى لملكيتها تعالى لها بالملكه الإعتباريه لأنها لغو، على أساس أن الأشياء بكافه أشكالها وألوانها مملوكه له تعالى بالذات، ومرتبطه به سبحانه تكويناً ووجوداً، على أساس أنها عين الفقر و الربط لا ذات له الفقر و الربط. ومنها، أعمال الناس وأفعاله المتنوعه، فإنها و إن لم تكن مربوطه بذاته تعالى مباشره إلا أنها مربوطه بواسطه ارتباط وجود الإنسان بها، فإذا كانت الملكيه التكوينيّه الحقيقيه موجوده، فلامبرر لاعتبارها لأنه لغو، ولكن هذه الملكيه الحقيقيه لا تمنع عن ملكيه الإنسان لها اعتباراً وجعلاً.

فالتتيجه، إن بطلان الإجاره فيها ليس من جهه أنها مملوكه له تعالى، بل هو من جهه أخذ المجانيه فيها وعدم جواز أخذ الأجره عليها لأنها واجبه على المكلف مجاناً، فيكون عنوان المجانيه من العناوين المقومه أو فقل إنه قيد للمأمور به، فإذا أتى به مع الأجره فقد أخل بقيده وانتفى بانتفائه، فلا ينطبق عليه المأمور به، ولا فرق في العمل المأخوذ فيه قيد المجانيه بين أن يكون واجباً أو مستحباً كالأذان.

و أما الفرع الثاني، و هو ما ذكره قدس سره من أن وجوب الوفاء بالنذر مانع عن صحه بيع المنذور، فيرد عليه:

أولاً: إن بطلان بيع منذور الصدقه ليس أمراً متسالماً عليه بين الأصحاب، وعلى تقدير التسالم بينهم، فلا يمكن الإعتماد عليه إذ لا يمكن إحراز أن هذا التسالم قد وصل إليهم من زمن الأئمه عليهم السلام يداً بيد وطبقه بعد طبقه، وبدونه فلا يكون حجه.

وثانياً: إن وجوب الوفاء بالنذر بما أنه وجوب تكليفي، فلا يمنع عن صحه بيع المال المنذور، فإن مقتضى وجوب الوفاء بالنذر، و إن كان حرمه بيعه إلا أنه قد مرّ عدم التنافي بين حرمة تكليفاً، وصحّته وضعاً لا في مرحله الإعتبار ولا في مرحله المبادى ولا في مرحله التطبيق، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل الإمضاء، والحكم بصحته رغم أنه محرم وموجب لاستحقاق الأدانه والعقوبه عليه، هذا.

قد يقال، كما قيل: إن مفاد صيغه النذر لله على أن اتصدق بدينار على الفقراء، إنشاء ملكيه التصدق لله سبحانه فيكون التصدق به ملكاً له تعالى، وعليه فيكون المال متعلق ملكه تعالى وحقّه، فإذا كان الأمر كذلك لم يجز التصرف فيه من بيع أو إجاره أو هبه أو غير ذلك، لأنه مناف لحقّه تعالى، فلا سلطنه للناذر عليه فيكون محجوراً من التصرف فيه، فلهذا يكون باطلاً.

والجواب: أولاً، إن الظاهر من صيغه النذر هو جعل الناذر التصدق على عهده وذمته لله سبحانه، ومن الواضح أن ذلك ليس تعبيراً عن إنشاء الناذر ملكيته التصدق لله تعالى بل هو تعبير عن جعل التصدق على ذمته وعهده لله بأمل أن يقبل الله تعالى منه ذلك، وبكلمه واضحه، إن ثبوت شيء على ذمه المكلف وعهده لله قد يكون بجعل نفس المكلف ذلك ابتداءً، وإلزام الشارع له بالوفاء به.

ثانياً، كما في النذر والعهد والشرط في ضمن العقد وغيرها، وقد يكون بجعل الشارع ابتداءً من دون أن يكون مسبقاً بالتزام المكلف وتعهدده كما في الواجبات



الشرعيه، كالصلاه و الصيام و الحج ونحوها، فإنها واجبات ابتدائية من قبل الشارع، وكلا الجعلين لا يدل على ملكه تعالى تلك الواجبات على ذمه المكلف وعهدته.

ومن هنا يظهر أن قوله تعالى: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» (١)، لا يدل على أن الحج الثابت على ذمه المستطيع مملوك لله تعالى، وحال صيغته النذر حال الآية الشريفة من هذه الناحية، وثانياً، إن كلمة اللام لا تدل على الملك لأنها موضوعه للدلالة على مطلق الاختصاص أعم من الاختصاص الملكي أو الحقى أو التكليفي، ومستعمله فيه وإرادته خصوص الملك بحاجة إلى قرينه حاله أو مقالیه، و أما مع عدم وجود القرينه على التعيين، فالقدر المتيقن منه الإختصاص التكليفي، لأن إرادته الإختصاص الملكي أو الحقى منه بحاجة إلى عناية زائده.

فالتتيجه، إن كلمه اللام لا تدل على الإختصاص الملكي.

و أما نذر النتيجة، فهو و إن كان يدل على أن المال المنذور ملك للمنذور له إلا أنه باطل لأن الملك بحاجة إلى سبب، فلا يمكن تحققه بدونه وبصرف الجعل إلا فيما يمكن تحققه بدونه.

و أما الفرع الثالث، فيظهر حاله مما مرّ، فإن الشرط لا يحدث حقاً للشارط على المشروط عليه في المال المشروط بل مفاده إلزام المشروط عليه بالوفاء بالشرط تكليفاً، فإذن لا يلزم من مخالفه هذا الشرط بالبيع أو نحوه تفويت حق شخص آخر حتى يكون باطلاً.

فالتتيجه، إن وجوب الوفاء بالشرط حيث إنه تكليفي، فلا يكون مانعاً عن

ص: ٩٠

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أنه لاملازمه بين حرمة المعامله وفسادها، لأنها كما تقدم ترتكز على إحدى الركيزتين:

الأولى: اعتبار قصد القربه فيها.

### استدلال المحقق النائيني قدس سره على الملازمه بين حرمة المعامله و فسادها بالروايات

الثانية: دلالة الحرمة على التقييد، ولكن كلتا الركيزتين غير ثابتة، ثم إن المحقق النائيني قدس سره قد استدلال على الملازمه بين حرمة المعامله، وفسادها بعده من الروايات:

منها، صحيحه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: سألته عن مملوك تزوج بغير إذن سيده. فقال: ذاك إلى سيده إن شاء أجازة، و إن شاء فزق بينهما. قلت: أصلحك الله أن الحكم بن عتيبه وإبراهيم النخعي وأصحابهما يقولون إن أصل النكاح فاسد، ولا- تحل إجازة السيد له، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده، فإذا أجازة فهو له جائز» (1)، ومنها غيرها.

وتقريب الإستدلال بها أن الإمام عليه السلام قد علل صحه نكاح العبد بإجازة السيد بأن العبد لم يعص الله، وإنما عصى سيده، و هذا التعليل يدل بوضوح على أنه لو عصى الله لكان نكاحه باطلاً، و هذا يكشف عن ثبوت الملازمه بين حرمة العقد، وفساده، وعلى هذا فنكاح العبد لو كان عصيانياً لله تعالى كان فاسداً، ولا أثر لإجازة السيد حينئذٍ، وحيث إنه لم يكن عصيانياً له تعالى، وإنما يكون عصيانياً لسيدته، فيرتفع عصيانه بإجازته، ومقتضى عموم التعليل إن كل معاملة إذا كانت محرمة، فهي فاسده لأنها معصية لله تعالى، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الحرمة

ص: ٩١

متعلقه بالسبب أو بالمسبب (١)، هذا.

## الجواب عن الاستدلال

والجواب: إن دلالة التعليل في الصحيحه على الفساد مبنيه على أن يكون المراد من العصيان فيها العصيان التكليفي دون الوضعي، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن العصيان وإن كان في نفسه ظاهراً في العصيان التكليفي إلا أنه لا بد من حمله على العصيان الوضعي لوجود قرائن:

القرينه الأولى: إن قوله عليه السلام في الصحيحه: «إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده»، قرينه على أن المراد من العصيان هو العصيان الوضعي إذ لو كان تكليفاً لم يمكن التفكيك بين عصيان السيد وعصيانه تعالى، على أساس أن وجوب إطاعه السيد على العبد إنما هو بأمره تعالى لا ذاتاً، لأن ما هو واجب إطاعته بالذات هو الله تعالى، و أما إطاعه غيره فهي واجبه بأمره سبحانه لا بالذات كإطاعه الرسول صلى الله عليه و آله وإطاعه الأئمة الأطهار عليهم السلام، ومن هنا تكون إطاعه الرسول صلى الله عليه و آله، وكذلك الأئمة الأطهار عليهم السلام إطاعه لله عزوجل حقيقه وذاتاً، على أساس أن كل ما بالغير لا بد و إن ينتهي إلى ما بالذات.

ومن هنا لا يعقل أن تكون إطاعه الرسول صلى الله عليه و آله في مقابل إطاعه الله تعالى بل إطاعته إطاعه لله سبحانه في الحقيقه، ولهذا لا يعاقب إلا بعقاب واحد، وما نحن فيه كذلك، فإن الله تعالى قد أمر العبد بإطاعه سيده، وعليه فإذا أطاع سيده فقد أطاع الله سبحانه في الحقيقه، و إذا خالفه فقد خالف الله تعالى كذلك، ومن هنا لا يعقل انفكاك عصيان العبد لسيده عن عصيانه تعالى، وعليه فالتعليل المذكور قرينه واضحه على أن المراد من العصيان في قوله عليه السلام في الصحيحه: «إنه لم يعص الله و إنما عصى سيده»، هو العصيان الوضعي، ولا يمكن أن يكون المراد منه

ص: ٩٢

العصيان التكليفي، ونقصد بالعصيان الوضعي أن العبد لم يستأذن سيده في إيقاع العقد مع أن صحته منوطه بإذنه وإجازته، وبكلمه، إن العبد قد تزوج بإمرأه بزواج مشروع، وممضى من قبل الله تعالى في الكتاب و السنه لابزواج غير مشروع كالزواج في أيام العده أو ما شاكله، غايه الأمر أنه حيث كان عبداً لغيره أيضاً، فمعامله منها نكاحه مشروطه بإذن سيده زائداً على الشروط العامه المعتبره في صحتها شرعاً، وعليه فإذا كان نكاحه واجداً للشروط العامه، وفاقداً لهذا الشرط الخاص حكم بفساده، ودعوى، إن اعتبار إذن السيد في صحه عقده إنما هو بحكم الشارع لا في نفسه، فإذا كان أن عصيان السيد تكليفاً إنما هو بعصيان الله تعالى لا بالذات كذلك عصيانه وضعاً، ضروره أن عصيان السيد إنما هو من تبعات عصيانه تعالى و إن كان وضعاً، إذ لا معنى لعصيانه بقطع النظر عن عصيانه سبحانه تعالى، وعليه فلا يمكن التفكيك بينهما في كلا الموردين.

مدفوعه، بأن التفكيك بين عصيان السيد تكليفاً وعصيانه تعالى كذلك غير ممكن، ضروره أنه لا يتصور عصيان السيد إلا بعصيان الله تعالى بينما هذا التفكيك بين عصيان السيد وضعاً وعصيانه تعالى كذلك أمر ممكن، لأن معنى أنه لم يعص الله هو أنه عقد على امرأه بنكاح مشروع، وممضى في الشريعه المقدسه بالكتاب و السنه، ولكن حيث إنه كان عبداً لغيره أيضاً في طول كونه عبداً لله عز وجل، فيجعل الله تعالى حقاً لهذا الغير عليه، وهذا الحق خاص له، ولا يرجع إليه تعالى، و هو أن صحه معاملاته المشروعه مشروطه بإذنه وإجازته أيضاً، فإذا أتى بها بدون الإستهذان منه فقد عصاه وضعاً بدون أن يرجع إلى عصيانه تعالى كذلك باعتبار أن هذا حق خاص له، و إن كان جاعله هو الله تعالى، وعليه فإذا عقد على امرأه بدون أخذ الإذن من سيده فقد عصاه، ولا يكون عصيانه بعصيانه تعالى، لفرض أنه عقد عليها بنكاح مشروع شرعاً، أو فقل إن التعليل في

الصحيحه ناظر إلى أنه بلحاظ كونه عبداً لله تعالى لم يعص الله، حيث إنه تزوّج بزواج مشروع في الكتاب و السنه في مقابل زواج غير مشروع فيهما، ولا فرق من هذه الناحيه بينه وبين سائر عبادته تعالى، ولكن حيث إنه عبد لغيره أيضاً في طول كونه عبداً لله تعالى، فنكاحه بحاجه إلى إذنه أيضاً، فإذا أتى به بدون إذنه، فقد عصاه، على أساس أن إذن سيده في عقده في طول إذنه تعالى، فيكون إذنه سبحانه فيه مفروغاً عنه في المرتبه السابقه، فلهذا يكون عصيان للسيد دونه تعالى.

القرينه الثانيه: إنه لادليل على أن كل تصرّف من تصرفات العبد محرم شرعاً إذا كان بدون إذن سيده حتى تكلمه مع غيره أو عقده على امرأه لنفسه أو لغيره أو بيعه أو ما شاكل ذلك. ضروره أنه لادليل على أن تكلمه بصيغه «أنكحت» أو «زوّجت» أو «قبلت» أو «بعث» محرم إذا كان بدون إذن سيده سواء أكان بالوكاله أم بالأصالة، فإذا لم يحاله يكون المراد من العصيان، العصيان الوضعي لا التكليفي إذ لا يحتمل أن يكون تلفظه بصيغ النكاح أو البيع محرماً شرعاً.

القرينه الثالثه: إن المراد من العصيان في الصحيحه لو كان العصيان التكليفي، فلا يعقل ارتفاعه بإجازة السيد مع أن قوله عليه السلام في الصحيحه: «فإن أجاز فهو جائز» ناص في ارتفاعه بالإجازة، وهذا قرينه قطعيه على أن المراد من العصيان، العصيان الوضعي لأنه قابل للرفع بالإجازة، حيث إنه عبارته عن عدم إذن السيد لنكاح عبده، فإذا أجازته بعد ذلك صح نكاحه وارتفع عصيانه، و أما العصيان الناشئ من الحرمة التكليفية فيستحيل أن يرتفع بالإجازة لاستحاله أن تتبدل الحرمة بالجواز بالإجازة.

القرينه الرابعه: موثقه زواره قال: سألته عن رجل تزوج عبده امرأه بغير

إذنه، فدخل بها ثم اطلع على ذلك مولاه، قال: «ذاك لمولاه إن شاء فزق بينهما، وإن شاء أجاز نكاحهما، فإن فزق بينهما، فللمرأة ما أصدقها إلا أن يكون اعتدى، فاصدقها صدقاً كثيراً، وإن أجاز نكاحه فهما على نكاحهما الأول»، فقلت: لأبي جعفر عليه السلام، فإن أصل النكاح كان عاصياً، فقال أبو جعفر عليه السلام: «إنما أتى شيئاً حلالاً، وليس بعاص لله إنما عصى سيده، ولم يعص الله إن ذلك ليس كإتيان ما حرم الله عليه من نكاح في عده وأشباهه»<sup>(١)</sup>.

فإنها تنصّ بذيلها على أن المراد من العصيان، العصيان الوضعي، وإنه لم يعص الله من جهه أنه أتى بعقد مشروع وحلال في الشريعة المقدّسه، ولم يأت بعقد حرام فيها وغير مشروع، كالنكاح في العده وما شابهه، ومعنى ذلك أنه إذا أتى بعقد حرام وغير مشروع، كالنكاح في العده، فهو عاص لله تعالى، وحيث إنه لم يأت به وأتى بعقد حلال ومشروع، فلهذا لم يعص الله عزّ وجلّ، إلى هنا قد تبين أن هذه الروايات لا تدل على أن النهي عن المعاملات يستلزم فسادها، هذا.

ثم إن السيد الأستاذ قدس سره نقل عن شيخنا الأنصاري قدس سره، القول بالتفصيل: بين ما إذا عقد العبد على امرأه بنفسه لنفسه، وما إذا عقد على امرأه لغيره، فعلى الأول لا يمكن تصحيحه بالإجازة المتأخره من المولى لأن العقد إذا وقع فاسداً، فلا يمكن تصحيحه، لأن الشيء لا ينقلب عما وقع عليه، أو فقل إن استناد هذا العقد إلى من له العقد ثابت ولا يتوقف على الإجازة، و أما الإنشاء الصادر منه لما كان بدون إذن سيده، فهو فاسد، فلا يمكن تصحيحه بها لاستحاله انقلاب الشيء عما وقع عليه، وعلى الثاني فيما إن استناده إلى من له العقد غير ثابت، فلا مانع من تصحيحه بالإجازة لأنها تبرّر صحه استناده إليه، فيكون العقد حينئذٍ عقداً له

ص: ٩٥

---

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٤ ص ٥٢٣ ب ٢٤ من نكاح العبيد والاماء ح ٢.

ومشمولاً لدليل الإمضاء (١)، هذا.

وقد أجاب عن ذلك السيد الأستاذ قدس سره، وحاصله: إن صحة عقد الفضولي بالإجازه تكون على القاعده بلا فرق في ذلك بين موارده، إذ كما أن الإجازه المتأخره تصحح العقد في المورد الثاني، كذلك في المورد الأول، وما ذكره قدس سره من لزوم الانقلاب فيه، فهو لا يمنع عن تصحيحه بها، لأن الانقلاب المستحيل إنما هو الانقلاب في الأمور التكوينية، حيث إن الشيء إذا وقع في الخارج على صفه كالجوهر أو العرض يستحيل أن ينقلب عما وقع عليه لاستحاله انقلاب الجوهر عرضاً وبالعكس، و أما الانقلاب في الأمور الإعتباريه التي لا واقع موضوعي لها في الخارج، فلا مانع منه بل هو على القاعده في باب الفضولي، على أساس أن الإجازه حيث إنها من الأمور التعلقيّه، فهي تتعلق بالعقد السابق، فإذا تعلقت به من حينه كان مشمولاً لاطلاق دليل الإمضاء من ذلك الحين، فيكون عقداً للمجيز من حين صدوره من الفضولي.

ونتيجه ذلك، إن المولى اعتبر ملكيه المبيع من حين صدور العقد، وكذلك زوجيه المرأة، غايه الأمر إن زمان الاعتبار متأخر وزمان المعتبر متقدم، ولا مانع من عدم كون المرأة التي جرى عليها العقد زوجه له من حين إيقاع عقد النكاح إلى زمان الإجازه، وبعدها صارت زوجه له بحكم الشارع في نفس تلك الفتره، و هي ما بين العقد و الإجازه، ولا مانع من ذلك إذا كان زمان الاعتبار متعدداً، و إن كان زمان المعتبرين واحداً، إذ لا يلزم من ذلك اجتماع الضدين أو النقيضين أو المثليين، لأن استحاله اجتماع ذلك إنما هي في الأمور التكوينية الخارجيه دون الأمور الإعتباريه التي لا واقع موضوعي لها ماعدا وجودها في

ص: ٩٤

عالم الإعتبار و الذهن، ومن هنا بنى قدس سره أن الانقلاب الإعتبارى فى باب العقد الفضولى يكون على القاعده، ولهذا التزم قدس سره فى مسأله الفضولى بالكشف الإنقلابى، و أما الكشف الحقيقى فهو مستحيل، و أما الكشف الحكمى ففعل المراد منه هو الكشف الإنقلابى (١)، هذا.

### المناقشه فى جواب السيد الأستاذ قدس سره عن ما حكاه عن الشيخ الأنصارى قدس سره

وللمناقشه فى هذا الجواب مجال، بتقريب أن ما أفاده قدس سره من أنه لامانع من الإلتزام بالإنقلاب فى الأمور الإعتباريه بالشكل الذى ذكره قدس سره، و إن كان ممكنًا ثبوتًا إلا أن الإلتزام به فى مقام الإثبات بحاجه إلى دليل، وما ذكره قدس سره من أن الإجازة لما كانت من الأمور التعليقيه، فهى برغم كونها متأخره زمنًا عن العقد تتعلق به، فإذا تعلقت به كان مشمولًا لإطلاق دليل الإمضاء من حينه لا يتم، وذلك لأن الإجازة و إن كانت من الأمور التعليقيه إلا أنها تعلقت بالعقد السابق من الآن لا من السابق، و فرق بين تعلقت بالعقد السابق من الآن، وتعلقها به من السابق وبينهما بون بعيد، فإن معنى تعلقها بالعقد السابق من الآن هو أن العقد السابق من الآن مشمول لإطلاق دليل الإمضاء.

ونتيجه هذا، أن المرأه تصبح زوجه للمجيز من وقت الإجازة لا من حين العقد، ومعنى تعلقها بالعقد السابق من حين صدوره هو أنه مشمول له من ذاك الحين لا من الآن، وما ذكره السيد الأستاذ قدس سره مبنى على الفرض الثانى، و هو خلاف الواقع بل الوجدان، ضروره أن الإجازة تتعلق بالعقد السابق من حينها لا من حينه، ولا يعقل تعلقها به من حين العقد، فإذا تعلقت به فبطبيعته الحال صار العقد عقداً له من حين الإجازة، ولا يعقل أن يكون العقد عقداً له من حين صدوره من الفضولى، بداهه أنه منتسب إليه من حين الإجازة، و مشمول لإطلاق

ص: ٩٧



دليل الإمضاء من هذا الحين، فإذن لا محاله تكون المرأة زوجها له من حين الإجازة لا من السابق، وفرق بين كونه مشمولاً له من السابق وكونه مشمولاً له من الآن، لوضوح أن اتصاف العقد بالإمضاء إنما هو من الآن لا من السابق، ومن هنا قد بنينا في مسأله الفضولي أن مقتضى القاعده النقل دون الكشف، وعلى هذا، فإلفرق بين الموردین لأن عقد الفضولی عقد مشروع فی نفسه، غایه الأمر أن صحته فعلاً منوطه بإجازة من یبده الإجازة، فإذن لا یكون فسادة فساداً مطلقاً بل هو مراعی بعدم تحقق الإجازة، هذا إضافة إلى أن الإجازة كما أن فی المورد الثانی تبرر انتساب العقد إلى من له العقد كذلك فی المورد الأول، فإن العقد فیہ و إن صدر ممن له العقد إلا أنه لیس عقداً له ومشمولاً لاطلاق دلیل الإمضاء إلا بالإجازة إذ مجرد صدوره منه لنفسه لا یكفی فی صحه استناده إلیه، وعلیه فالإجازة فی كلا الموردین تصحح انتساب العقد إلى من له العقد ومعه یكون مشمولاً لاطلاق دلیل الإمضاء، والخلاصه إنه لاشبهه فی أن روايات الباب تدل بإطلاقها على صحه العقد الفضولی فی المورد الأول أيضاً بالإجازة، فإذن لامجال للإشكال و المناقشه فیہ.

بقى هنا شئان:

الأول: إن التفصیل الذی نقل السید الأستاذ قدس سره عن الشیخ قدس سره لا یطابق مع الواقع، لأن الشیخ قدس سره ذكر هذا التفصیل فی كتاب المكاسب بنحو الإحتمال لا بنحو المختار ثم قال: الأقوی صحه العقد فیہ بالإجازة وعدم الفرق بین الموردین المذكورین، وروایات الباب تدلّ على الصحه بالإجازة فی كلا هذین الموردین(1).

ص: ٩٨

الثاني: إن هذا التفصيل في نفسه مما لامعنى له، لأن إيقاع العقد من العبد لغيره وكاله لا يكون عصياناً لسيده لا وضعاً لأنه ليس تصرفاً في حقه، ولا تكليفاً لعدم الدليل على حرمه مثل هذا التصرف من العبد بدون إذن سيده كما مر، وقد صرح به شيخنا الأنصاري قدس سره، وكذلك السيد الأستاذ قدس سره معللاً بأنه لا دليل على حرمه مثل هذا التصرف من العبد بدون إذن سيده، فإذن لامعنى لتوقف صحه هذا العقد على الإجازة، ومن هنا فالصحيح في المقام تفصيل آخر، وهو الظاهر من كلام الشيخ قدس سره، وهو التفصيل بين ما إذا عقد العبد على امرأه بنفسه لنفسه، وما إذا عقد غيره على امرأه له، فإن استناد العقد إلى من هو له ثابت في الأول، و أما في الثاني، فهو غير ثابت إلا بالإجازة من المولى (1).

هذا، ولكن قد ظهر مما تقدم أنه لا وجه لهذا التفصيل أيضاً، فإن صحه العقد في كلا الموردين بحاجه إلى الإجازة بدون فرق بينهما من هذه الناحية، هذا إضافة إلى أن اطلاق الروايات يشمل كلا الموردين، لأن الوارد فيها مملوك تزوج بغير إذن سيده كما في الصحيحه، وفي الموثقه عن رجل تزوج عبده بغير إذنه وكلتا الصيغتين تشمل الفرض الأول والثاني معاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

### نتائج البحث

الأولى: إن الملازمه ثابتته بين حرمه العبادات وفسادها بملاك أن المعتبر في صحتها قصد القربه، ومع حرمتها لا يمكن التقرب بها، و أما الملازمه بين حرمه المعامله وفسادها فهي غير ثابتته، على أساس عدم اعتبار قصد القربه في صحتها، لأنها تدور مدار شمول اطلاق دليل الإمضاء لها وعدم شموله لها.

الثانيه: إن ما اختاره المحقق الخراساني قدس سره من أن النهي إذا تعلق بالتسبيب أو

ص: ٩٩

المسبب دل على الصحة، و إذا تعلق بالسبب لم يدل على الصحة ولا على الفساد(١)، غير تام بل غريب لأن المعامله تتكون من امور:

الأول: السبب لفظاً كان أم فعلاً.

الثاني: إنشاء المتعاملين الملكيه أو الزوجيه أو ماشاكلها بالسبب، و هو فعل لهما مباشره.

الثالث: إمضاء الشارع للمعامله المنشأه، فإذا توفرت هذه الأمور مع سائر الشروط المعتره فيها، فالمعامله صحيحه وإلا ففاسده، فإذا نهى المولى عن بيع الكلب مثلاً، فلو قلنا بالملازمه بين حرمة البيع وفساده فهو فاسد، وإلا فهو صحيح، نعم أن هذا النهى يدل على أن طبعى البيع صحيح ومجعول فى الشريعه المقدسه لا الفرد المنهى عنه، وما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين الأمرين:

الثالثه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنه لاسبب ولا مسبب ولا تسيب فى باب المعاملات لأنها مركبه من عنصرين:

الأول: الإعتبار النفسانى كاعتبار الملكيه أو الزوجيه أو نحوها.

الثانى: إبرازها فى الخارج بمرز ما من قول أو فعل، وكلا العنصرين فعل المباشر للمتعاملين، وعلى هذا فالنهي إما أن يكون متعلقاً بالأول أو بالثانى أو بمجموع الأمرين، فعلى جميع التقادير فهو لا يدل على الصحة، و أما الملكيه الشرعيه، فهى فعل الشارع فلا يعقل النهى عنها غير تام.

الرابعه: إن ما هو فعل الشارع هو جعل الملكيه، وإنشائها فى عالم الإعتبار و الذهن كجعل سائر الأحكام الشرعيه، و أما فعليه الملكيه بفعليه موضوعها فى

ص: ١٠٠

الخارج، فهي ليست بيد الشارع، ومن هنا قلنا إنها ليست من مراتب الحكم بل هي بيد البائع، على أساس أن موضوعها وسببها في الخارج بيده و المقدور بالواسطة مقذور، فيأذن لآمانع من النهى عن إيجادها فى الخارج بإيجاد سببها، نعم الذى لا يمكن هو النهى عن جعل الملكيه وإنشائها فى عالم الإعتبار الذى هو فعل الشارع مباشره.

الخامسه: ذكر المحقق النائى قدس سره إن النهى إذا تعلق بالسبب بالمعنى المصدرى، فلا يدل على الفساد و إذا تعلق بالمسبب بمعنى الإسم المصدرى، يدل عليه على أساس أن النهى عنه يوجب منع البائع عن إيجاده، فإذا نهى المولى عن بيع المصحف من كافر، فهو يدل على فساد من جهة أنه يوجب المنع عن التصرف فيه، فيكون فاقد الشرط الصحه، و هو عدم كون البائع ممنوعاً عن التصرف فى المبيع، ولا فرق من هذه الناحيه بين المنع الشرعى و المنع العقلى(1)، هذا.

ولكن ما ذكره قدس سره غير تام، فإن ما هو شرط لصحه البيع هو عدم منع البائع عن التصرف فى ماله وضعاً لا تكليفاً، والمنع فى المقام تكليفى.

السادسه: إن ما ذكره المحقق النائى قدس سره من الفروع الثلاثه استشهداً على ما أفاده قدس سره من أن النهى عن إيجاد الملكيه الشرعيه بسبب خاص، يدل على الفساد غير تام على تفصيل تقدم.

السابعه: إن المحقق النائى قدس سره قد استدل على الملازمه بين حرمة معامله وفسادها بعده من الروايات:

منها صحيحه زراره حيث قد علل فيها صحه نكاح العبد بإجازه سيده بأنه لم يعص الله، وإنما عصى سيده فإذا أجازه جاز، و هذا التعليل يدل على الملازمه بين

ص: ١٠١

النهي عن المعامله وفسادها، باعتبار أنها معصيه لله تعالى، فإذا أتى بها فقد عصى الله (١) هذا، وفيه أن هذا الاستدلال مبني على أن يكون المراد من العصيان، العصيان التكليفي دون الوضعي، ولكن تقدم أنه لا بد من حمله على العصيان الوضعي من جهة وجود قرائن فيها تدل على ذلك.

الثامن: قد نقل من شيخنا الأنصاري قدس سره القول بالتفصيل بين ما إذا عقد العبد على امرأه بنفسه لنفسه، و ما إذا عقد غيره على امرأه له، فالعقد على الأول فاسد لا يمكن تصحيحه بالإجازة المتأخره من المولى، وعلى الثاني يصح بالإجازة (٢)، هذا.

وقد علّق عليه السيد الأستاذ قدس سره أن صحه عقد الفضولي بالإجازة المتأخره تكون على القاعده بلا فرق بين موارده، لأن الإجازة أمر تعلقى تعلقت بالعقد السابق، فإذا تعلقت به كان مشمولاً لاطلاق دليل الإمضاء من حين صدوره، فإن الإمضاء وإن كان من الآن، ولكن الممضى هو العقد السابق، واعتبار الملكيه أو الزوجيه وإن كان من حين الإجازة ولكن المعتبر الملكيه أو الزوجيه من حين العقد، فزمان الإعتبار متأخر وزمان المعتبر متقدم، ولا مانع من الالتزام بذلك في الأمور الإعتباريه (٣).

التاسعه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التعليق مبني على الخلط بين كون العقد السابق مشمولاً لاطلاق دليل الإمضاء بالإجازة من حينه، وبين كونه مشمولاً له من حين الإجازة، وواضح أنه مشمول له من حين الإجازة لأنه من هذا الحين صار عقداً للمالك لا من السابق.

ص: ١٠٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٠٦.

٢- (٢) - المكاسب ص ١٢٨.

٣- (٣) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٤٦.

نستعرض فيما يلي عدد من المقدمات التوضيحية.

**المقدمه الأولى: منشأ دلالة اللفظ على المعنى بجميع مراتبها**

المقدمه الأولى: إن دلالة اللفظ على المعنى بتمام مراتبها من الدلالة التصوريه إلى الدلالة التصديقيه النهايه لما لم تكن ذاتيه، فبطبيعته الحال تستند إلى سبب ومنشأ، و هو متمثل في عنصرين:

أحدهما، الوضع.

والآخر، ظهور حال المتكلم.

أما الأول، فهو منشأ للدلالة التصوريه الإخطاريه، و هي لاتتوقف على أى مقدمه خارجيه غير سماع اللفظ، و إن كان من لافظ بلاشعور واختيار على تفصيل تقدم.

و أما الثانى، فهو منشأ للدلالة التصديقيه، و هي ذات مرتبتين:

الأولى: الدلالة التصديقيه بلحاظ الإراده الإستعماليه، و هي لاتستند إلى الوضع لأن الوضع ثابت فى تمام الحالات حتى فى حال صدوره من لافظ بغيراختيار بل تستند إلى ظهور حال المتكلم، فإذا صدر منه كلام فى حال الإختيار و الإلتفات كان ظاهراً فى أنه فى مقام الإستعمال وإرادته تفهيم معناه لا فى مقام الهزل أو الإمتحان، و منشأ هذا الظهور هو ظهور حاله فى ذلك.

الثانيه: الدلاله التصديقيه بلحاظ الإراده الجدّيه، و هي الدلاله النهايه للفظ، و هذه الدلاله تتوقف على مقدمه خارجيه، و هي كون المتكلم في مقام بيان تمام مراده من كلامه وعدم نصب قرينه على الخلاف زائداً على الوضع، هذه هي المراتب الثلاث لدلاله اللفظ على المعنى، و هذه المراتب حيث إنها طويله، فلا يمكن أن تبقى جميعها بحدودها، فالمرتبه الأولى مندكه في الثانيه، والثانيه مندكه في الثالثه، و هي محفوظه بحددها، و هذا يعني أن مدلول اللفظ في المرتبه الأولى معروض للتصور، وفي الثانيه معروض لمرتبه أوليه من التصديق، وفي الثالثه معروض لمرتبه نهايه من التصديق.

### المقدمه الثانيه: تصنيف دلاله اللفظ على المعنى إلى مباشره و غير مباشره

المقدمه الثانيه: إن دلاله اللفظ على المعنى تصنّف إلى صنفين:

الصنف الأول، ما هو مستند إلى نفس اللفظ مباشره بدون أى مؤنه، ومقدمه خارجيه ماعدا الوضع، ويعبر عن هذا الصنف من الدلاله تاره بالدلاله المطابقه، وأخرى بالدلاله المنطويه.

الصنف الثاني، ما هو مستند إلى اللفظ بشكل غير مباشر، ويعبر عن هذا الصنف من الدلاله، بالدلاله الإلتزاميه، ومنشأ هذه الدلاله ثبوت الملازمه بينها وبين الدلاله المطابقه، و هذه الملازمه قد تكون بينه بالمعنى الأخص، و هي التي يلزم من تصور الملزوم تصور اللازم بدون حاجه إلى أى مؤنه ومقدمه خارجيه، وقد تكون بينه بالمعنى الأعم، و هي التي يلزم من تصور الملزوم، و تصور اللازم و النسبه بينهما الإنتقال من الملزوم إلى اللازم، وقد تكون غير بينه، و هي التي يكون الإنتقال من الملزوم إلى اللازم زائداً على تصورهما و تصور النسبه بينهما بحاجه إلى مقدمه خارجيه، ولكن هذا الإنتقال، انتقال تصديقي على أساس توقفه على مقدمه تصديقيه لا تصوري، وذلك كالملازمه بين وجوب شيء ووجوب

مقدمته أو وجوب شيء وحرمة ضده، وهكذا. لوضوح أنه لا يكفي في الانتقال إلى وجوب المقدمه تصور وجوب ذيها ووجوب المقدمه، والنسبه بينهما بل لابد من التصديق بمقدمه خارجيه، و هي حكم العقل بثبوت الملازمه بينهما، وكذلك حال الملازمه بين وجوب شيء وحرمة ضده، ومن هنا لا يكون البحث في هذه المسائل عن دلالة اللفظ على وجوب المقدمه أو على حرمة الضد بالدلالة الإلتزاميه، على أساس أن الدلالة الإلتزاميه تركز على نقطه، و هي أن الملازمه بين المدلول المطابقي و المدلول الإلتزامي ملازمه بينه بالمعنى الأخص أو الأعم، فلهذا يكون الانتقال من المدلول المطابقي إلى المدلول الإلتزامي تصورياً، فإن تصور اللفظ ولو كان بغير اختيار يوجب تصور معناه المطابقي قهراً، ومنه إلى تصور معناه الإلتزامي كذلك، ومن الواضح أن هذه النقطه غير متوفره في تلك المسائل، لأن الملازمه بين وجوب شيء ووجوب مقدمته أو بين وجوب شيء وحرمة ضده إنما هي ملازمه تصديقيه لاتصوريه، بداهه أن الذهن لا ينتقل من تصور وجوب شيء إلى تصور وجوب مقدمته، ومن هنا لا مجال لجعل محط البحث في تلك المسائل في الدلالة الإلتزاميه بل محط البحث فيها إنما هو عن ثبوت الملازمه، وعدم ثبوتها في مرحله التصديق.

والخلاصه، إن اللزوم إن كان بيناً بالمعنى الأخص أو الأعم، فهو منشأ للدلالة الإلتزاميه اللفظيه، و هذه الدلاله و إن كانت مستنده إلى اللزوم مباشره، ولكنها في نهايه المطاف مستنده إلى الوضع، و إن كان اللزوم غير بين، فهو لا يصلح أن يكون منشأ للدلاله الإلتزاميه اللفظيه، وإنما هو منشأ لحكم العقل بالملازمه بينهما في الخارج.

### المقدمه الثالثه: ان دلالة اللفظ على مدلوله الإلتزامي لفظيه

المقدمه الثالثه: ما مرّ من أن دلالة اللفظ على مدلوله الإلتزامي تركز على أن الملازمه بينه وبين مدلوله المطابقي بينه بالمعنى الأخص أو الأعم حتى تكون



دلالتة عليه مستنده إلى اللفظ فى نهايه المطاف، باعتبار أن تصور المعنى المطابقى مستند إلى الوضع مباشره، و أما تصور المعنى الإلتزامى، فهو و إن لم يكن مستنداً إليه كذلك إلاّ أنه مستند إليه بالواسطه، ومن هنا تكون الدلاله الإلتزاميه دلالة لفظيه لا عقليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن المفهوم هل هو مدلول التزامى تصورى للقضيه الشرطيه أو الوضعيه أو مدلول تصديقى لها، فإن دلت عليه بالوضع، فهو مدلول تصورى و إن دلت عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمه، فهو مدلول تصديقى، وسوف يأتى تفصيل ذلك.

## التعرض إلى الجهات المرتبطه بمسأله المفاهيم

### اشاره

ثم إنه لا فرق بين أن تكون الملازمه بين المدلول المطابقى و المدلول الإلتزامى ملازمه واقعيه كالملازمه بين طلوع الشمس ووجود النهار، والملازمه بين وجود النار ووجود الإحراق، وهكذا. أو جعليه كقولك: «إن جاءك فقير أطعمه» أو ماشاكله، وبعد التنبيه على هذه المقدمات و الإشاره إليها نستعرض عدد من الجهات التى ترتبط بمسأله المفاهيم مباشره.

## الجهه الأولى: فى كيفيه دلالة الفئتين الشرطيه و الوصفيه على المفهوم

الجهه الأولى: إن فى دلالة القضيه الشرطيه أو الوصفيه على المفهوم نظريات ثلاث:

الأولى: إن دلالتها على المفهوم إنما هى بالوضع بالدلاله الإلتزاميه باللزوم البين، وعلى هذا فالمفهوم مدلول تصورى كالمنطوق، ودلاله القضيه عليه دلالة تصوريه كدلالتها على المنطوق.

الثانيه: إن دلالتها عليه تكون بالإطلاق ومقدمات الحكمه، وعلى هذا فالمفهوم مدلول تصديقى لاتصورى، فيكون مستنداً إلى مقدمات الحكمه دون الوضع.

الثالثه: إن دلالتها عليه مبنيه على كون الشرط عله تامه منحصره، وعلى هذا

فأيضاً يكون المفهوم مدلولاً تصديقياً، وسوف نشير إلى الصحيح من هذه النظريات الثلاث، و أما ما قيل من أن مباحث المفاهيم من المباحث العقلية غير المستقلة كمباحث مقدمه الواجب و الضد واجتماع الأمر و النهى، وهكذا. بدعوى، إن المفهوم بما أنه عباره عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه فى القضية الشرطيه و بانتفاء وصف الموضوع فى القضية الوصفيه، فلاتدل القضية على الإنتفاء عند الإنتفاء مباشره، بل تبتنى دلالتها عليه على مقدمه اخرى، و هى إثبات أن الشرط فى القضية الشرطيه و الوصف فى القضية الوصفيه، عله منحصره للحكم فى طرف الجزاء، فإذا ثبت كونه عله منحصره له استلزم انتفائه انتفاء الحكم لا محاله ولا يعقل بقائه، فإذا كان انتفاء الحكم مستنداً إلى كون الشرط عله منحصره له لا إلى دلالة اللفظ عليه، و يترتب على ذلك أمران:

الأول: إن المفهوم مدلول تصديقى لاتصورى.

الثانى: إنه مستند إلى الملازمه العقلية، و هى الملازمه بين انتفاء العله المنحصره و انتفاء معلولها، فيرد عليه ماسياتى موسعاً من أن دلالة القضية على المفهوم لا تبتنى على هذه النظرية و إن كانت مشهوره بين الأصوليين إلا أنه لا يمكن إثباتها، لأن الطريق الوحيد لإثبات أن الشرط عله منحصره للجزاء هو اثبات إطلاقه بمقدمات الحكمه فى مقابل العطف (باو)، و سياتى أنه لا يمكن إثبات هذا الإطلاق بإجزاء المقدمات.

### الجهه الثانيه: المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامى

الجهه الثانيه: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الإلتزامى، لأن كل مدلول الترامى للفظ ليس مفهوماً فى اصطلاح الأصوليين، بيان ذلك، أن المدلول الإلتزامى مره يكون لازماً لخصوصيه فى موضوع القضية، وأخرى يكون لازماً لخصوصيه فى محمولها، مثال الأول قولك: «هذا الماء كثر»، فإنه يدل بالالتزام على

أنه ليس بقليل، ومثال الثاني، قولك: «الماء الكثر معتصم»، فإنه يدل بالإلتزام على أنه لا ينفعل بالملاقاه، وثالثه يكون المدلول الإلتزامى لازماً لخصوصيه الربطيين طرفى القضية بنحو يكون الربط بينهما محفوظاً، وإن تبدل كلا طرفيها، مثال ذلك قولك: «إن زارك ابن العالم فأكرمه»، فإنه يدل بالإلتزام على أمرين:

الأول: على وجوب إكرام العالم نفسه إذا زارك بالأولى العرفيه.

الثانى: على انتفاء وجوب إكرامه عند انتفاء الزياره، والفرق بين هذين المدلولين الإلتزاميين هو أن المفهوم الأول مرتبط بخصوصيه قائمه بموضوع القضية ومحمولها، وتبديل أى منهما ينتفى المفهوم الأول، فإذا قيل: «إن زارك هاشمى فأكرمه»، انتفى المدلول الإلتزامى الأول، وكذلك إذا بدل محمول القضية بمحمول آخر، كما إذا قيل: «إن زارك ابن العالم لم يكرمه»، فإنه ينتفى أيضاً، وأما المفهوم الثانى، فحيث إنه مرتبط بخصوصيه الربط و الإلتصاق بين طرفى القضية، فهو لا ينتفى بتبديل كل واحد من الطرفين بطرف ثالث فيظل ثابتاً، لأن الربط و الإلتصاق إنما هو بين الشرط بوجوده التقديرى، والجزاء و لاخصوصيه للشرط بحده الشخصى، و لا للجزاء كذلك، و لا لوجودهما فى الخارج، ضروره أن هذا الربط ثابت سواء كان طرفاه صادقين أم كاذبين بل مستحيلين مثل قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» (١)، ومن هنا لافرق بين أن يكون الشرطان العالم أو ابن الهاشمى أو اليتيم أو العالم وهكذا، وكذلك الجزاء سواء أكان وجوباً أو جوازاً أم غيرهما، وعلى الجملة، فالقضيه الشرطيه متقومه بالربط و الإلتصاق بين الشرط تقديراً و الجزاء، سواء أكانا فى الواقع ممكنين أم مستحيلين، وعلى الأول سواء أكان موجودين فى الخارج أم لا.

ص: ١٠٨

فالتجيه، إن المفهوم عند الأصوليين متمثل فى المدلول الإلتزامى الخاص، و هو المرتبط بخصوصيه بين طرفى القضيّه.

### الجهه الثالثه: المفهوم متمثل فى انتفاء طبيعى الحكم

الجهه الثالثه: إن المفهوم لدى الأصوليين متمثل فى انتفاء سنخ الحكم، و أمانتفاء شخصه الذى هو مدلول صيغه الأمر فى القضيّه، فهو ليس من المفهوم فى شىء لأن انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلى، ولا يرتبط بدلاله اللفظ.

والخلاصه، إن محل الكلام إنما هو فى دلاله القضيّه الشرطيه أو الوضعيه على انتفاء طبيعى الحكم عند انتفاء الشرط أو الوصف، و أما انتفاء شخص الحكم الثابت فى القضيّه بانتفاء قيده فيها كالشرط أو الوصف فهو عقلى، ضروره أنه لا يعقل بقاءه بعد انتفاء موضوعه.

### الجهه الرابعه: فى عدم رجوع مدلول القضيّه الشرطيه إلى الوصفيه

الجهه الرابعه: إن مدلول القضيّه الشرطيه كقولك: «إن زارك زيد، فاحترمه»، هل هو تعليق وجوب الإحترام و التصاقه بالزياره على تقدير وقوعها أو أنه ثبوت وجوب الإحترام لزيد الزائر بنحو القضيّه الوصفيه، الظاهر بل لاشبهه فى أن مدلولها هو الأول، لأنه المرتكز منها لدى العرف العام دون الثانى، ضروره أنه فرق بين مدلول القضيّه الشرطيه، مدلول القضيّه الوصفيه، والمعنى الثانى مدلول للقضيّه الوصفيه دون الشرطيه، ومن الواضح أن القضيّه الشرطيه لا ترجع إلى القضيّه الوصفيه، ولا يمكن تفسيرها بها هذا، قد يقال كما قيل: إن مدلول القضيّه الشرطيه هو استلزام الشرط للجزاء دون استلزام عدمه، فذلك لا تدل على المفهوم، أو فقل إنها تدل بالمطابقه على أن الشرط يستلزم الجزء، ولا تدل بالالتزام على أن عدمه يستلزم عدمه حتى يكون لها مفهوم، ولكن هذا القول أيضاً لا أساس له إذ لاشبهه فى أن المتفاهم العرفى الإرتكازى من القضيّه الشرطيه، هو تعليق الجزء على الشرط وارتباطه به

دون استلزام الشرط للجزاء، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيدٌ فأكرمه» كان المتفاهم العرفي الإرتكازي منه تعليق وجوب الإكرام على تقدير المجيء و التصاقه به دون استلزام المجيء لوجوب الاكرام فإنه لا يكون متفاهماً منه عرفاً، وعلى هذا الأساس فالقضية الشرطية تدل بالمطابقه على تعليق الجزاء على الشرط و التصاقه به، وبالإلتزام على انتفاء طبيعي الجزاء بانتفاء الشرط، و أما انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب فيها بانتفاء الشرط، فهو قهري ولا يرتبط بدلاله القضية الشرطية على المفهوم، وفي المثال تدل القضية الشرطية على انتفاء طبيعي وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء، و هو الجامع بين وجوب الإكرام المعلق على الشرط في القضية الشرطية، وبين فرد آخر منه، و هو وجوب الإكرام في حال عدم المجيء، هذا هو معنى دلالة القضية الشرطية على المفهوم، وسوف نشير إلى نكته دلالتها على انتفاء طبيعي الحكم عند انتفاء الشرط، وبكلمه، إن القضية الشرطية قد فسرت بثلاث تفسيرات:

الأول: إن مدلولها تعليق الجزاء على الشرط و التصاقه به.

الثاني: إن مدلولها معنى وصفى.

الثالث: إن مدلولها استلزام الشرط للجزاء، ولكن قد عرفت أن المتفاهم العرفي الإرتكازي منها هو المعنى الأول دون الثاني و الثالث، ونتيجة التعليق، هي دلالة القضية الشرطية على انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لا شخص الحكم، وإلا لزم كون وجود التعليق و الإلتصاق به لغواً.

#### الجهة الخامسة: في ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم

الجهة الخامسة: إن ملاك دلالة القضية الشرطية على المفهوم إنما هو الخصوصيه القائمه بالربط بين الجزاء و الشرط في القضية الشرطية ذاتاً، و هي خصوصيه التعلق، والتفرع في مقابل خصوصيه الإلتزام، وعلى هذا فالقضية

الشرطية تدل بالوضع على ارتباط خاص بين الجزاء و الشرط المتمثل في تعليقه عليه عرفاً، ولازم ذلك هو انتفاء طبيعي الجزاء بانتفاء الشرط.

وملخص هذه الجهات ما يلي:

الأول: إن المفهوم داخل في المدلول الالتزامي اللفظي، لأن الدال عليه اللفظ لا العقل.

الثاني: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامي، إذ ليس كل مدلول التزامي مفهوماً عند الأصوليين.

الثالث: إنه متمثل في انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط لاشخص الحكم، فإن انتفائه بانتفاء الشرط أمر قهري وليس من المفهوم في شيء.

الرابع: إن مدلول القضييه الشرطيه ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق و التفريع لا بنحو استلزام الشرط للجزاء.

الخامس: إن ملاك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، إنما هو الخصوصيه المربوطه بالعلاقه بين الشرط و الجزاء، و هي خصوصيه التعليق و التفريع، فإذا توفرت في القضييه الشرطيه هذه الجهات و الخصوصيات جميعاً دلت على المفهوم، وإلا فلا.

وفي مقابل ذلك قولان آخران:

القول الأول: إن ملاك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، إنما هو تقييد ثبوت الجزاء للموضوع بحاله خاصه منه لامطلقاً، وعندئذٍ فطبيعته الحال تدل القضييه على انتفاء الجزاء بانتفاء تلك الحاله، و هي الشرط أو الوصف مثلاً، قولك: «إن جاءك زيد فأكرمه» يدل على وجوب إكرام زيد لامطلقاً، بل في حاله خاصه منه، و هي

حاله المجيء، وحينئذٍ فبطبيعته الحال يدل على انتفائه بانتفاء تلك الحالة.

القول الثاني: إن ملاك دلالة القضييه الشرطيه أو الوضعيه على المفهوم، إنما هو خصوصيه قائمه بالشرط أو بالوصف، و هي كونه عله منحصره للحكم.

أما القول الأول، فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره بتقريب أن الجملة الإنشائية موضوعه للدلاله على قصد إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف فى الخارج، فإذا كانت الجملة الإنشائية شرطيه، فهي تدل على قصد إبراز اعتباره على ذمه المكلف لامطلقاً، بل فى حاله خاصه، وعليه فبطبيعته الحال تدل على انتفائه بانتفاء تلك الحاله، على أساس أن اعتباره كان معلقاً على وجودها(١)، وسوف يأتي نقد هذا القول فى ضمن البحث عن مفهوم الشرط.

و أما القول الثانى، فهو إن كان معروفاً ومشهوراً بين الأصوليين، وسيأتى بيانه إلا أنه لا يمكن اثباته على تفصيل نشير إليه.

## مفهوم الشرط

### القضييه الشرطيه على نوعين:

#### النوع الأول من القضييه الشرطيه و هي متمثل فى القضييه الشرطيه التى هي مسوقه لبيان تحقق موضوعها

النوع الأول: متمثل فى القضييه الشرطيه التى هي مسوقه لبيان تحقق موضوعها كقولك: «إن رزقت ولدًا فاختنه» و «إن ركب الأمير، فخذ ركابه» وهكذا، فإن الشرط هو الموضوع فى القضييه الحقيقيه، لأن موضوع الختان فيها وجود الولد، والشرط محقق له وليس أجنبيًا عنه، ومثل هذه القضييه الشرطيه لاتدل على المفهوم، لأن انتفاء الحكم فيها إنما هو بانتفاء موضوعه، و هو عقلى لا يرتبط بدلاله

ص: ١١٢

اللفظ عليه، ومحل الكلام فى دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم، إنما هو فيما إذا كان الحكم فيها مرتبطاً بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، و أما إذا لم يكن كذلك فهو خارج عن محل الكلام، ولهذا يكون قولك: «إن رزقت ولداً، فاختنه» فى قوه قولك: «فاختن ولداً».

مفهوم الشرط

مفهوم الشرط

فالتـيـجـه، إن كل قضيـه شرطيـه إذا كان انتفاء الشرط فيها يوجب انتفاء الموضوع، إما من جهه أنه نفس الموضوع أو قيده، فهى خارجـه عن محل الكلام، و أما مثل قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنْتًا فَتَبَيَّنُوا» (١)، فهو ذو وجهين على أساس أن المراد من النبأ فى الآيه الشريفه إن كان خصوص نبأ الفاسق، فالقضيـه الشرطيـه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فلا مفهوم لها، و إن كان طبيعى النبأ الجامع بين نبأ العادل و الفاسق، فالقضيـه الشرطيـه غير مسوقه لبيان تحقق الموضوع، لأن الموضوع حينئذٍ غير الشرط، ويكون ارتباط الجزاء به وراء ارتباطه بالموضوع.

### النوع الثانى منها و عناصرها و هى متمثل فى القضيـه الشرطيـه التى تتكون من ثلاثه عناصر

النوع الثانى: متمثل فى القضيـه الشرطيـه التى تتكون من ثلاثه عناصر:

١ - الموضوع.

٢ - الشرط.

٣ - الجزاء.

فلـهـذا، يكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع كقولك: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فإنه مركب من العناصر الثلاثه: الموضوع، و هو زيد. الشرط، و هو المجيء. الجزاء، و هو وجوب الإكرام.

ص: ١١٣



وارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، لأنهما أمران متغايران وجوداً، وهذا النوع من القضييه الشرطيه داخل في محل الكلام بين الأصوليين، وبعد ذلك يقع الكلام في دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، المعروف والمشهور بين الأصوليين أنها تدل على المفهوم، وقد استدل على ذلك بوجه:

### ما استدل به على دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، و الجواب عنه

الوجه الأول: إن القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على أن الشرط عله منحصره للجزاء، وعليه فبطبيعته الحال تدل على المفهوم، و هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط.

والجواب، أولاً: إن القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط، وتعليقه عليه لأن هذا المعنى هو المتفاهم منها عرفاً عند سماعها و إن كان من لافظ بغير شعور واختيار، وهذا دليل على أنه معناها الموضوع له دون كون الشرط عله منحصره، ضروره أنها لاتدل على كونه عله فضلاً عن كونه عله منحصره، مثلاً إذا قال المولى: «إن زارك زيّد، فاحترمه»، فإنه يدل على أن وجوب الإحترام متفرع على الزياره ومعلق عليها، ولا يدل على أن الزياره عله فضلاً عن كونها منحصره.

وثانياً: إنها لو دلت على كون الشرط عله، فلاتدل على أنها عله تامه.

وثالثاً: على تقدير تسليم أنها تدل على أن الشرط في القضييه عله تامه للجزاء إلا أنها لاتدل على أنها عله تامه منحصره، والدليل على ذلك صحه استعمالها في موارد عدم كون الشرط عله منحصره بدون أيّ عناية ومؤنه، فلو كانت موضوعه للدلاله على ذلك لكان استعمالها في غير موارد الإنحصار مجازاً وبحاجه إلى عناية زائده مع أن الأمر ليس كذلك.

فالنتيجه، إن القول بأن القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على كون الشرط

عله منحصره للجزاء ضعيف جداً بل غير محتمل عرفاً، ضروره أن المتفاهم منها عرفاً وارتكازاً هو ترتب الجزاء على الشرط و التصاقه به، و أما كون الشرط عله للجزاء أو كلاهما معلولان لعله ثالثه أو لا عليه بينهما، بل كان الترتب و التلازم بينهما على سبيل الإتفاق و الصدفة، فالقضيه لاتدل على شيء من ذلك فضلاً عن كون الشرط عله منحصره.

الوجه الثاني: إن القضيه الشرطيه موضوعه للدلاله على الملازمه بين الشرط و الجزاء ولكن اطلاقها منصرف إلى أن هذه الملازمه بينهما تكون بنحو العليه المنحصره على أساس أنها أكمل أفرادها وأقواها.

فالنتيجه، إن العليه المنحصره مستفاده من القضيه الشرطيه بالانصراف لبالوضع.

والجواب، أولاً: ما مرّ من أن القضيه الشرطيه تدل على ترتب الجزاء على الشرط و التصاقه به، و إن كان هذا الترتب و الإلتصاق على سبيل الإتفاق و الصدفة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك و تسليم أنها تدل على الملازمه بينهما إلا- أنها لاتدل بالانصراف على أنها تكون بنحو العليه المنحصره، إذ أن العليه المنحصره ليست أقوى من العليه غير المنحصره، لأن العلقه بين المعلول و العله التامه علاقته ذاتيه تقوم على أساس مبدأ التناسب و السنخيه، باعتبار أن المعلول من مراتب وجود العله النازله وليس شيئاً أجنبياً عنها، و من الواضح أنه لافرق في هذه العلقه بين أن تكون بين المعلول و العله المنحصره أو بين المعلول و العله غير المنحصره، لأنها إن كانت تامه كان تأثيرها في إيجاد معلولها ضرورياً، كانت منحصره أم لا؟ لأن صفه الإنحصار صفه انتزاعيه منتزعه من عدم وجود عدل

لها، وغير دخيله في تأثيرها، لأن الدخيل فيه واقع تماميتها، و هو مؤلف من العناصر الثلاثة المقتضى الشرط وعدم المانع، و أما عدم وجود العدل فهو ليس من أجزائها.

وثالثاً: إن الأكملية و الأقوائيه لاتصلح أن تكون منشأً للإنصراف، فإن منشأ انصراف اللفظ إلى معنى، إنما هو كثره استعماله فيه الموجه لحصول الأنس الذهني بينه وبين هذا المعنى، فإذا اطلق انصرف الذهن إليه، و أما غير كثيره الإستعمال من الخصوصيات و المزايا لاتصلح أن تكون منشأً للإنصراف.

الوجه الثالث: إن أداء الشرط موضوعه للدلاله على الملازمه بين الشرط و الجزء و الربط بينهما، وعليه فالأداه تدل بالوضع على ترتب الجزء على الشرط وبالإطلاق على أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العله، وحيث إنه كان كذلك في مقام الإثبات، فهو كاشف عن أنه كذلك في مقام الثبوت أيضاً تطبيقاً لأصالة التطابق بين المقامين، و هذا معنى أن الجزء معلول للشرط واقعاً و مترتب عليه ترتب المعلول على العله.

والخلاصه، إن القضييه الشرطيه تدل بأداتها على ترتب الجزء على الشرط، و بإطلاقها على أن هذا الترتب من ترتب المعلول على العله.

والجواب عن ذلك يتطلب البحث في مقامين:

الأول: إن أداء الشرط هل هي موضوعه للدلاله على الربط بين الجزء و الشرط و ترتبه عليه أو لا؟

الثاني: إن هيئه القضييه الشرطيه هل تدل على أن هذا الترتب يكون من ترتب المعلول على العله أو لا؟

أما الكلام فى المقام الأول، فالمعروف و المشهور بين علماء الأدب أن أداء الشرط موضوعه للدلاله على الربط و العلاقه بين الشرط و الجزاء، وأن هذا الربط هو المتبادر و المرتكز منها عند الإطلاق.

### التعرض إلى كلام المحقق الأصبهانى قدس سره

ولكن المحقق الأصبهانى قدس سره قد خالفهم فى ذلك، وذهب إلى أن أداء الشرط موضوعه للدلاله على أن مدخولها، و هو الشرط واقع موقع الفرض و التقدير، فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد فأكرمه»، فكلمه (إن) التى هى من أداء الشرط تدل أن مدخولها و هو مجيء زيد واقع موقع الفرض و التقدير، و هذا المعنى هو المتبادر و المنسب منها عرفاً و ارتكازاً، و هل يمكن الجمع بين ما هو المشهور من أن أداء الشرط موضوعه لإيجاد الربط بين جملة الشرط و جملة الجزاء، و بين ما ذهب إليه المحقق الأصبهانى قدس سره من أنها موضوعه لافاده أن مدخولها واقع موقع الفرض و التقدير، و الموضوع بإزاء الربط و العلاقه بينهما هيئه الجملة(1).

و الجواب: إنه لا يمكن و سوف يظهر وجهه، هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى، إن الصحيح هو ما ذهب إليه المحقق الأصبهانى قدس سره لأنه المتفاهم من الجملة الشرطيه و المرتكز منها عرفاً، وذلك لأن جملة الشرط قبل دخول أداء الشرط عليها جملة مستقلة و مشتمله على النسبه التامه، و هى النسبه بين الفعل و الفاعل، و كذلك جملة الجزاء و إذا دخلت أداء الشرط عليها فتصبح الجملتان الحملتان جملة واحده شرطيه، و لها هيئه قائمه بين الجزاء و الشرط، و على هذا فبطبيعته الحال لا تكون هيئه الجملة الشرطيه الحاصله بدخول أداء الشرط لاغيه و بدون معنى، فإنه خلاف الوجدان و الضروره، لوضوح أنها تدل على ربط جملة الجزاء بجملة الشرط و الأداء تدل على أن الشرط واقع موقع

ص: ١١٧

الفرض و التقدير، فإذاً يكون هذا الربط بين الجزاء وبين الشرط بوجوده الفرضي و التقديري، ومن الواضح أن الهيئه لاتدل على هذا التقدير و الفرض بل على الربط بين الشرط بوجوده التقديري و الجزاء، وعلى هذا فمدلول الأداة إيقاع الشرط موقع الفرض و التقدير، ولا يمكن أن يكون مدلولها الربط بين وجود الشرط تقديراً وبين الجزاء، لأنه في مرتبه متأخره عن وقوع الشرط موقع الفرض و التقدير و متفرع عليه.

والخلاصه، إن الأداة تدل على أن الشرط في القضية واقع موقع الفرض و التقدير، و أما الدال على ارتباط الجزاء، فهو هيئه القضية الشرطيه دون أداتها، و هذا المعنى هو الموافق للإرتكاز العرفي من الجملة الشرطيه، فإن مجموع الأداة و الهيئه يدل على مجموع من المعنيين هما فرض وجود الشرط في الخارج و الربطيه و بين الجزاء.

ومن هنا يظهر أن الأداة إذا دخلت على الجملة الشرطيه تغيرت عمياً يصحّ السكوت عليها إلى مالا يصح وأصبحت جزء من الجملة الشرطيه التي هي مركبه من جملتين هما جملة الشرط و جملة الجزاء، ولهذه الهيئه مدلول و هو الربط بين مفاد جملة الجزاء و مفاد جملة الشرط، و أما الجملتان فهما مندكتان في الجملة الشرطيه ولا وجود لهما في ضمنهما إلا بوجود تصوري، ولا يعقل أن يكون لهما وجود تصديقي في ضمنها، لأن كل جملة مصب تصديق واحد، و هو التصديق بثبوت المحمول للموضوع أو الجزاء للشرط، ضروره أن كل من الموضوع و المحمول و الشرط و الجزاء ليس بحدّه مصب للتصديق، وإلا فلا يعقل التركيب بينهما و كونهما معاً جملة موحده ذات هيئه فارده، إذ لا يعقل أن تكون جملة واحده مصباً لأكثر من تصديق واحد، مثلاً فإذا قيل: «زيد قائم»، فزيد بما هو موضوع في القضية يكون ملحوظاً بلحاظ تصوري، وكذلك القيام بما هو محمول فيها، و أما

وجود زيد في الخارج، وإن كان مصباً للتصديق إلا- أنه بلحاظ كونه محمولاً لموضوع آخر، وهو ماهية زيد في قضية زيد موجود التي هي بمفاد كان التامه غيرالقضية الأولى التي تكون بمفاد كان الناقصه وكيف كان، فلايمكن أن تكون الجملة الواحده بما هي واحده مصباً لتصديقين معاً، وفي عرض واحد، وبذلك يتبين أنه لايعقل بقاء النسبه على تماميتها في كل واحده من الجملتين بحدها الخاص بعد دخول الأداة على الجملة الشرطيه لأمرين:

الأول: إن معنى بقائها على التماميه أنه يصح السكوت عليها مع أن الأمر ليس كذلك.

الثاني: إن لازم بقائها عليها أنها نسبه تامه تصديقيه وليست بنسبه ناقصه تصوريه، وقد مرّ أن اجتماع التصديقين في قضية واحده غير معقول، بداهه أن لازم تعدد التصديق تعدد القضية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره في تفسير القضية الشرطيه من أن الأداة الداخلة عليها موضوعه للدلاله على أن الشرط فيها واقع موقع الفرض و التقدير، و أما هيئتها القائمه بجملتي الشرط و الجزاء، فهي موضوعه للدلاله على الربط بينهما بنحو الترتب والتفريغ، هو الظاهر منها و الموافق للارتكاز العرفي دون ما هو المشهور من أن أداتها موضوعه للدلاله على الربط بين جملة الجزاء وجملة الشرط، فإنه خلاف المتفاهم العرفي من القضية الشرطيه، ومن هنا يظهر أنها لاتدل على أن ترتب الجزاء على الشرط يكون بنحو ترتب المعلول على العله، ضروره أنها تدل بالوضع على ترتب الجزاء على الشرط وتفريعه عليه، و أما أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العله أو بنحو الإتفاق و الصدفة، فهي لاتدل على

ذلك، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، إن منشأ دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم عند المشهور هو دلالتها على ربط الجزاء أو بالشرط بنحو ربط المعلول بالعلله التامه المنحصره، ومناطق دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم هو دلالتها على ربط حكم الموصوف بالوصف بنحو العليه المنحصره، وقد تمسك لاثبات الإنحصار بعده طرق:

الطريق الأول: إن الشرط الذى يترتب عليه الجزاء لا يخلو من أن يكون تمام المترتب عليه أو جزئه، فعلى الأول يترتب عليه الجزاء فى كل حالاته أى سواءً أكانت معه ضميمه أم لا، وعلى الثانى، فلا يترتب عليه الجزاء إلا فى حاله خاصه، وهى حاله وجود جزء آخر وانضمامه معه، مقتضى اطلاق ترتب الجزاء على الشرط وعدم تقييده بحاله خاصه أنه مترتب عليه فى كل الحالات، وهذا هو مقتضى اطلاقه الأحوالى وعدم تقييد الترتب فى القضييه بحاله خاصه، ونتيجه ذلك، أن مقتضى اطلاق الشرط الأحوالى إنه عله تامه للجزاء بنحو الإنحصار، فإذا ثبت أن الشرط عله تامه بنحو الإنحصار دلت القضييه على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم فى طرف الجزاء بانتفاء الشرط، لأن انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضييه بانتفاء الشرط عقلى، فلا يتوقف على كونه عله فضلاً عن كونه تامه بنحو الإنحصار.

والخلاصه، إن مقتضى الإطلاق الأحوالى للشرط هو عدم وجود عله اخرى للجزاء، وإلا ففى حال الإقتران معه كان المجموع عله لا الشرط وحده وبشكل مستقل على أساس استحاله اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وعندئذ يكون الشرط جزء العله، وهو خلاف الإطلاق الأحوالى فلا يمكن الأخذ به.

ولنا تعليقان على هذا الوجه:

الأول: على ما ذكره من أن الأداه موضوعه للدلاله على اللزوم وترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العله.

### طرق إنبات العليه المنحصره و التعليق عليها

الثانى: على ما ذكر من كون الشرط عله منحصره للجزاء.

أما التعليق على الأول، فلما تقدم من أن أداه الشرط موضوعه للدلاله على أن مدخولها واقع موقع الفرض و التقدير، ومعنى هذا أن الجزاء معلق على الوجود الفرضى و التقديرى للشرط، و أما الدال على هذا التعليق و التفريع فهو هيئه الجمله الشرطيه دون الأداه، على أساس أن التعليق و التفريع على الوجود الفرضى للشرط إنما هو فى مرتبه متأخره عنه، بملاك أن المعلق على شىء متأخر عنه رتبه و متوقف على الفراغ عن وجوده فى موطنه، فلا يعقل أن يكون مدلولاً لها أيضاً، و أما تفريع الجزاء على الشرط بكلمه (فا)، فهل يدل على أنه من تفريع المعلول على العله أو لا؟

والجواب: إنه لا يدل عليه لوضوح أن التفريع لا ينحصر بتفريع المعلول على العله فى مقام الثبوت، لأنه كما يصحح أن يكون بين العله و المعلول كذلك يصحح بين المتقدم و المتأخر زماناً كالحركه، فإن الجزاء الثانى منها متفرع على الجزاء الأول أوطبعاً كالجزء و الكل، فإن الكل متفرع على الجزاء بل يصحح بين المتضايين أيضاً، مثل قولك: «إن كان السماء فوق رؤوسنا، فالأرض تحت أرجلنا» و «إن كان المشرق فى يميننا، فالمغرب فى يسارنا»، وهكذا.

فالنتيجه، إن الأداه لاتدل بالوضع إلا- على كون الشرط واقعاً موقع الفرض و التقدير، والهيئه تدل على ربط الجزاء بالشرط و تفريعه عليه، و أما أنه بنحو تفريع المعلول على العله أو لا، فهى لاتدل عليه.



و أما التعليق على الثانى، فلأن اطلاق ترتب الجزاء على الشرط وعدم تقييده بحاله خاصه منه يدل على أن الشرط بنفسه عله تامه للجزاء، ولا- نقصان فى عليته له بمعنى أنه ليس جزء العله، مثلاً- ترتب الحراره على النار مطلقاً، وعدم تقييده بحاله خاصه يدل على أنها بنفسها عله تامه لها فى مقابل أنها جزء العله التامه، و أما أن هذا الشرط عله منحصره بمعنى أنه ليس له عدل، فلايمكن اثباته بهذا الإطلاق، لأن هذا الإطلاق، إطلاق أحوالى، فمفاده أن الشرط تمام العله للجزاء لا جزئه، وليس مفاده نفي العدل له وعدم وجود عله تامه اخرى.

وبكلمه، إن اطلاق ترتب الجزاء على الشرط، وعدم تقييده بحاله خاصه يدل على أنه ليس جزء العله بل هو تمام العله، و أما أنها عله منحصره وليس لها عدل، فهو لايدل على انحصارها لأن الإطلاق النافى لوجود العدل للشرط غير هذا الإطلاق النافى لكون الشرط ليس جزء العله، فإن الإطلاق الأول فى مقابل العطف بكلمه (أو)، والإطلاق الثانى فى مقابل العطف بالواو، و هو لاينافى وجوده اخرى للجزاء، وعلى هذا فلإمانع من أن يكون هنا عله اخرى للجزاء، غايه الأمر إذا اقترن الشرط معها كان كل منهما جزء العله بالعرض لا بالذات و الإطلاق الأحوالى لاينفى ذلك، وإنما ينفى كونه جزء العله بالذات لا مطلقاً.

فالنتيجه، إنه لايمكن اثبات انحصار عليه الشرط بهذا الطريق.

وقد يجاب عن ذلك إن الإطلاق الأحوالى ينفى وجود عله اخرى للجزاء إذا لم يكن مضاداً للشرط، وذلك لأنه لو لم ينفى وجودها كذلك لزم فى صورته اقتران الشرط معها أحد محذورين:

الأول: خلف فرض كونه عله تامه. الثانى: إجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وكلاهما محال، و أما إذا كانت عله اخرى مضاده مع وجود

الشرط، فالإطلاق المذكور لا ينفى وجودها على أساس أنه لا يمكن اجتماع الشرط معها لمكان المضاده بينهما.

ولكن هذا الجواب غير تامّ في العلل التكوينيّة، وذلك لأن العلة الأخرى إذا لم تكن مضاده للشرط، فلا مانع من اجتماعهما على شيء واحد، ولا يلزم من ذلك شيء من المحذورين، لأن المؤثر حينئذ هو مجموع العلتين لا كل واحد منهما كما هو الحال في جميع موارد اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وحينئذ فيكون كل منهما جزء المؤثر بالعرض لا بالذات، ولهذا لا يلزم الخلف أيضاً، و أما إذا كانت مضاده له فلا يمكن اجتماعهما على شيء واحد، وذلك لأن تأثير العلة التكوينية في معلولها مبتنى على مبدأ التناسب بين العلة و المعلوم، ولا يمكن أن يكون شيء واحد في الخارج معلولاً لعتلتين متباينتين وجوداً، لأن المعلوم إن كان من سنخ وجود إحداهما، فيستحيل أن يكون من سنخ وجود الأخرى وبالعكس، مثلاً الحرارة لا يعقل أن تكون معلولاً للنار، وفي نفس الوقت تكون معلوله للماء أيضاً لأنها من سنخ وجود النار ومن مراتب وجودها النازلة، ولا يمكن أن تكون معلوله للماء ومن مراتب وجوده النازلة أيضاً، و أما في العلل المجعولة فلا مانع من وجود علة أخرى للجزء مضاده بوجودها للشرط، فإذا قيل: «إن زارك زيدٌ، فاحترمه»، فالزيارة شرط لوجوب الإحترام ولا مانع من أن يكون له شرط آخر مضاداً للشرط الأول.

فالنتيجة، إن هذا الجواب، و إن كان غير تام في العلل التكوينية إلا أنه لا بأس به في العلل المجعولة.

الطريق الثاني: هو أن الجزء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص ترتب المعلوم على العلة، فلو كانت هناك علة أخرى للجزء، فلا تخلو الحال من أن يكون كل منهما علة بعنوانها الخاص، واسمها المخصوص بنحو الإستقلال أو

يكون مجموعهما معاً عله بدون دخل لخصوصيه كل منهما في عليته وكلاهما غير صحيح، أما الأول، فلأن لازمه اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وهو مستحيل لاستحاله صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير، وحيث إن الحكم في طرف الجزاء واحد في عالم الجعل و التشريع يستحيل أن تكون له علتان مستقلتان، وإلا لزم تأثير الكثير في الواحد.

و أما الثاني، فلأنه خلاف ظاهر القضييه الشرطيه، فإن ظاهرها هو أن الجزاء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، و هذا بنفسه يقتضى أنه بهذا العنوان الخاص عله له لا أنه جزء العله، و إذا ضمنا إلى ذلك استحاله صدور الواحد إلا عن واحد.

فالتتيجه، إنه عله منحصره وإلا لزم أحد المحذورين المذكورين، فإذن لامناص من الإلتزام بالإنحصار و التمام معاً.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً واسعاً لأن هذا البيان إنما يدل على أن الحكم الشخصى المجمعول فى القضييه المدلول عليه بخطابها معلول للشرط فيها بعنوانه الخاص، ولا يعقل أن تكون له عله اخرى، وإلا لزم اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد شخصى أو كون المجموع المركب منهما عله له بحيث يكون كل منهما جزء العله، والأول محال و الثانى خلاف الظاهر، ولكن هذا البيان لا ينفى وجود عله اخرى لفرد آخر من الحكم المماثل للفرد المجمعول فى القضييه، إذ لا مانع فى مقام الثبوت من أن يكون المجمعول فردان من الحكم أحدهما معلول للشرط المذكور فى القضييه بعنوانه الخاص. والآخر معلول لعله اخرى، والبيان المذكور لا يدل على انتفاء فرد آخر من الحكم أيضاً بانتفاء هذا الشرط لكى تدل القضييه الشرطيه على المفهوم.

وبكلمه، إن الطريق المذكور لا يثبت أن الشرط عله منحصره للجزاء، وإنما يثبت أنه بعنوانه الخاص عله له، وهذا لا يمنع من أن يكون هناك عله اخرى لفرد آخر من الحكم، نعم لو ثبت كونه عله منحصره لدلت القضية على المفهوم إذ بانتفائه ينتفى سنخ الحكم، و أما انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضية فهو لا يتوقف على كونه عله منحصره، ضروره أن انتفائه بانتفاء شرطه وموضوعه قهرى، هذا إضافة إلى أن هذا البيان لو نفى وجود عله اخرى للجزاء، فإنما ينفى وجودها فى عرض وجود الشرط لافى طوله، و أما وجود عله اخرى فى طول وجود الشرط فلا مانع منه. فالنتيجه، إنه لا يمكن اثبات انحصار عليه الشرط فى القضية الشرطيه بهذا الطريق.

الطريق الثالث: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن القضية الشرطيه حيث كانت ظاهره فى أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله بالوضع أو مع الإنصراف، فإذا كانت فى مقام البيان واقتصرت فى تقييد الجزاء بالشرط بدون ذكر عدل له بالعطف بكلمه أو دلت على أنه عله منحصره للجزاء، إذ لو كانت له عله اخرى لكان على المولى بيانها بالعطف بكلمه أو لفرض أنه فى مقام البيان، فعدم البيان منه قرينه على عدم وجود عله اخرى له، وبذلك يثبت الإطلاق للشرط المذكور فى القضية فى مقابل العطف بكلمه (أو) (١)، وبه يفترق هذا الطريق عن الطريق الأول، فإن الطريق الأول يثبت الإطلاق الأحوالى للشرط فى مقابل العطف بكلمه (الواو).

ثم قال قدس سره إن المقام نظير اثبات الوجوب التعينى بإطلاق صيغه الأمر فى مقابل الوجوب التخييرى، لأن بيان الوجوب التخييرى بحاجه إلى مؤنه زائده

ص: ١٢٥

ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ أفراد، ولحاظ الجامع بينها على البديل، و أما الوجوب التعيينى فهو لا يتوقف إلا على لحاظ الواجب بعنوانه الخاص واسمه المخصوص، أما اثباتاً فلأن بيان الوجوب التخييرى يتوقف على العطف بكلمه (أو) دون الوجوب التعيينى، وحينئذٍ فإذا أمر المولى بشىء وكان فى مقام البيان واقتصر عليه ولم يذكر عدلاً له كان ظاهراً فى الوجوب التعيينى، و إن ذكر عدلاً له كان ظاهراً فى الوجوب التخييرى وكذلك الحال فى المقام، فإنه إذا قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، وكان فى مقام البيان ولم يذكر عدلاً له بالعطف بكلمه (أو)، فالقضية ظاهره فى أن الشرط عله منحصره للجزاء، إذ لو كان له عدل لذكره لأنه كان فى مقام البيان، فعدم ذكره والسكوت عنه رغم كونه فى مقام البيان قرينه على عدم وجود عله اخرى له، و إن علتة منحصره بالمجىء فيها، وقد يجاب عن ذلك بأن هذا الطريق وحده لا يكفى فى اثبات كون الشرط فى القضية عله تامه منحصره للجزاء بل لا بد من ضمّ الطريق الأول إليه أيضاً، و هو الإطلاق الأحوالى للشرط فى مقابل العطف بالواو، لأنه يثبت أنه عله تامه لا أنه جزء العله، والإطلاق فى مقابل العطف (أو) يثبت أنه عله منحصره له (1)، ولكن هذا الجواب غير صحيح، لأنه مبنى على أن يكون الإطلاق الانحصارى، و هو الإطلاق فى مقابل العطف (أو) فى طول الاطلاق التامى و هو الاطلاق الأحوالى فى مقابل العطف بالواو مع أن الأمر ليس كذلك جزمًا، وأنه فى عرضه لا فى طوله كما سوف نشير إليه.

والصحيح فى الجواب عن ذلك أن يقال: إن هذا الإطلاق، و هو الإطلاق الإنحصارى فى نفسه غير ثابت فى المقام حتى يكون مفاده كون الشرط عله منحصره كما سيأتى تفصيله عن قريب.

ص: ١٢٤

إلى هنا قد تبين أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم عند المشهور تتوقف على العناصر التاليه:

الأول: أن يكون مدلول القضييه الشرطيه ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العله بالوضع أو مع الأنصراف.

الثاني: إثبات الإطلاق الأحوالى للشرط فى مقابل العطف بالواو.

الثالث: إثبات الإطلاق السياقى للشرط فى مقابل العطف بكلمه (أو)، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه فى القضييه الشرطيه كان لها مفهوم، وإلا فلا، هذاولكن قد تقدم أن العنصر الأول غير ثابت، فإن القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط بنحو الالتصاق، والتعليق لا بنحو اللزوم فضلاً عن اللزوم العلى، ضروره صدق القضييه الشرطيه حقيقه فى موارد يكون ترتب الجزاء على الشرط وتعلقه به اتفاقياً بدون وجود ملازمه بينهما واقعاً.

و أما العنصر الثانى، فهو ثابت، ولكن قد يقال كما قيل: إنه متوقف على العنصر الأول، إذ لا بد أولاً من اثبات أن القضييه الشرطيه تدل بالوضع على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله حتى يثبت بالإطلاق الأحوالى أنه عله تامه، وليس جزء العله، وبالإطلاق السياقى أنه عله تامه منحصره، فيكون الإطلاق السياقى، و هو الإطلاق فى مقابل العطف (بأو) فى طول الاطلاق التمامى و هو الاطلاق فى مقابل العطف هذا، وفيه أنه لا-طويله بينهما، فإن الإطلاق الأحوالى، و هو الإطلاق التمامى يثبت أن الشرط عله تامه لا أنه جزء العله و الإطلاق السياقى، و هو الإطلاق الإنحصارى يثبت أنه لا يعدل للشرط بلا توقفه على كونه عله تامه، لأن مفاده عدم وجود العدل له سواءً أكان عله تامه أم لا، فإذا لا طويله بينهما ولا موجب لها بل هما فى عرض واحد، ولكن

الذى يسهل الخطب أنه لا يمكن اثبات الإطلاق السياقى فى مقابل العطف (باو) فى المقام، وذلك لأن التمسك بالإطلاق إنما هو فى موارد الشك فى التقييد الزائد كالشك فى تقييد الحكم أو متعلقه أو موضوعه، والجامع هو الشك فى تقييد ماله دخل فى مراد المولى من كلامه، و أما إذا كان الشك فى وجود شىء غير دخيل فى مدلول كلام المولى ومراده الجدى منه سعةً وضيقةً، فلا إطلاق له لنفيه كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء» وكان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينه على تقييد وجوب إكرامهم بالعدالة وشك فى اعتبارها، فمقتضى إطلاقه عدم الإعتبار وعدم التقييد بها، وهذا بخلاف ما إذا شك فى أن المولى أوجب إكرام الهاشميين أيضاً أو لا؟ فإنه لا يمكن التمسك بإطلاق وجوب إكرام العلماء لنفى وجوب إكرامهم إذ لا إطلاق له بالنسبة إليه، فإن وجوب إكرام الهاشميين وعدم وجوب إكرامهم بالنسبة إلى وجوب إكرام العلماء على حدّ سواء.

وبكلمه، إن الضابط العام لإثبات الإطلاق للكلام الصادر من المولى بمقدمات الحكمه هو احراز أنه كان فى مقام بيان مراده منه، ومع هذا إذا سكت عما يصلح أن يكون قرينه على تقييده، وبيان أن مراده النهائى منه المقيّد انعقد ظهوره فى الإطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله فى أن مراده المطلق دون المقيّد، وحينئذٍ فإذا شك فى تقييده بقيد كما إذا شك فى أن وجوب إكرامهم هل هو مقيّد بكونهم هاشمياً أو لا؟ فلا مانع من التمسك بإطلاقه لنفى اعتباره، و أما المقام فهوليس كذلك، ولا يمكن تطبيق هذا الضابط العام على المقام، وذلك لأن وجود عدل للشرط فى القضية الشرطيه بالعطف بكلمه (أو) ليس قيّداً له ودخيلاً فى تأثيره فى الجزاء الذى هو مدلول القضية الشرطيه عند المشهور، لأن تأثيره فيه لا يكون مقيداً بعدم وجود عدل له، بداهه أن تأثيره فيه مبنى على تماميه عليه من المقتضى، ووجود الشرط وعدم المانع باعتبار أن العله التامه مركبه من هذه

العناصر الثلاثة، ومن الواضح أن عدم وجود العدل له ليس من أجزائها ودخيلاً في تأثيرها، وعلى هذا فإذا توفرت فيه العناصر الثلاثة كان مؤثراً في الجزء سواءً أكان له عدل في الواقع أم لا؟ فإن وجوده وعدمه من هذه الناحية على حدّ سواء، غايه الأمر إذا كان له عدل في الواقع فهو يؤثر في الفرد الآخر من الجزء المماثل للفرد المجعول في القضية، وعلى هذا فحيث إن وجود العدل له بالعطف بكلمه (أو) لا-يكون قيماً له وموجباً لتضييق دائره تأثيره بل هو عله اخرى، ولهامعلول آخر لا ترتبط بمدلول القضية الشرطيه الذي هو معلول للشرط فيها، فلا يمكن التمسك بإطلاق الشرط لنفيه، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم، فأكرمه»، وكان في مقام البيان وسكت عن ذكر عدل له، فلا يكون سكوته عن ذكره قرينه على أنه لا عدل له، ضروره أنه غير دخيل في تأثير الشرط في القضية في وجوب الإكرام، فإنه مؤثر فيه كان هناك عدل له أم لا؟ فوجوده وعدمه من هذه الناحية سيان، وعلى هذا فلا معنى لدعوى أن المتكلم إذا كان في مقام البيان وكان للشرط عدل في الواقع، فعليه بيانه وإلا لزم خلف فرض كونه في مقام، وذلك لأن المراد من كون المتكلم في مقام البيان هو أنه في مقام بيان ما يصلح أن يكون دخيلاً في مدلول كلامه سعهً وضيقاً، و أما ماهو أجنبي عنه ولا يرتبط به أصلاً، فلا يكون سكوته عنه قرينه على عدمه، فإن سكوته عنه من جهه أنه أجنبي عن مراده من كلامه لا من جهه أنه غير دخيل فيه.

والخلاصه، إن بيان العله المنحصره لا يحتاج إلى مؤنه زائده على بيان العله غير المنحصره إذ لا فرق بينهما في العليه و التأثير أصلاً، لأن وصف الإنحصار وصف انتزاعي منتزع من عدم وجود عله اخرى لفرد آخر المماثل للجزء، ومن الواضح أنه لا دخل لوجود عله اخرى في عله الشرط وتأثيره في الجزء، فإنه مؤثر فيه كانت هناك عله اخرى أم لا؟ لأن وجودها وعدمها من هذه الناحية



على حد سواء ولا- دخل لوجودها في تماميه عليه الشرط، لأن وصف الإنحصار ليس متمماً لعليته بل هو أمر خارجي قد يعرض على العله بسبب خارجي لا يرتبط بعليتها للجزاء، ومن الطبيعي أن سكوت المولى عن وجود عدل للشرط بنحو العطف بكلمه (أو) لا- يكون دليلاً على عدمه، على أساس ما عرفت من أنه لا يرتبط بعليه الشرط، وقد مرّ أن سكوت المولى عن كل شيء لا يرتبط بمدلول كلامه لا يكون قرينه على عدمه، لأن سكوته عما يرتبط بمدلول كلامه سعهً وضيقاً إذا كان في مقام البيان، قرينه على عدم دخله فيه لامطلقاً.

ومن هنا يظهر أن قياس المقام بالوجوب التعيني و التخييري قياس مع الفارق لأن الوجوب التعيني حيث إنه سنخ وجوب تعلق بالفعل بعنوانه الخاص، وبحدّه المخصوص و الوجوب التخييري سنخ وجوب تعلق بالجامع الإنتزاعي البدلي، و هو عنوان أحدهما مشروطاً بعدم الإتيان بالآخر، فلذلك يكون الوجوب التخييري بحاجة إلى مؤنه زائده ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه بحاجة إلى لحاظ فردين أو أفراد، ولحاظ الجامع بينهما على البدل، بينما يكفي في الوجوب التعيني لحاظ الواجب بعنوانه الخاص، و أما إثباتاً فلأن بيان الوجوب التخييري بحاجة إلى العطف بكلمه (أو) دون الوجوب التعيني، وعلى هذا فإذا أمر المولى بشيء وكان في مقام البيان، فإن ذكر عدلاً له بالعطف بكلمه (أو)، فهو دليل على أنه واجب تخييري، و إن لم يذكر عدلاً له فهو دليل على أنه واجب تعيني، و هذا بخلاف المقام، إذ لا- فرق بين العله المنحصره و العله غير المنحصره في العليه والتأثير في المعلول، فلا- يكون بيان العله التامه المنحصره بحاجة إلى مؤنه زائده دون العله غير المنحصره، لما مرّ من أن وصف الإنحصار وصف انتزاعي عارضى متترع عما لا يرتبط بالعله وتأثيرها في معلولها.

فالتتيجه في نهايه الشوط، إنه لا يمكن اثبات دلالة القضييه الشرطيه على

المفهوم على مسلك المشهور من أن مدلولها ترتب الجزاء على الشرط بنحو اللزوم العلى، فإنها تتوقف على إثبات كون الشرط  
عنه منحصره للجزاء، وقد مرّ أنه لا يمكن إثباته، وأما الملاك الثانى لدلاله القضية الشرطية على المفهوم هو ما ذكره السيد  
الأستاذ قدس سره، وقد أطال الكلام فى ذلك ونلخصه فى ضمن امور:

الأول: إن تفسير المشهور الأخبار بدلاله الجملة الخبرية على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه غير صحيح.

الثانى: إن تفسيرهم الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ لا يرجع إلى معنى محصل.

أما التفسير الأول، فقد ذكر قدس سره أن الجملة الخبرية لا تدل على ثبوت النسبه فى الواقع ظناً بقطع النظر عن حال المخبر و  
القرائن الخارجيه، مع أن من الطبيعى أن دلالة اللفظ لا يمكن أن تنفك عن مدلوله الوضعى بمقتضى قانون الوضع، فإذن ما هو  
فائده وضع الجملة الخبرية بإزاء ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه.

و أما التفسير الثانى، فقد ذكر قدس سره أن تفسير الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ مما لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه إن اريد  
بإيجاد المعنى إيجاداً تكوينياً، فهو غير معقول، لأن اللفظ لا يكون واقعاً فى سلسله علل وجود الشىء فى الخارج، و إن أريد به  
إيجاداً اعتبارياً، فهو لا يتوقف على اللفظ، فإنه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواءً أكان هناك لفظ يتلفظ به أم لا؟ نعم، قد يكون  
اللفظ مبرزاً له.

الثالث: إن حقيقه الوضع عباره عن التعهد و الإلتزام النفسانى المبرز فى الخارج بمبرز ما وهما لا يتعلقان إلا بالفعل الإختيارى، إذ  
لا يمكن أن يتعهد شخص أمراً غير إختيارى، وحيث إن ثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه فى الجمل الخبرية أمر خارج عن  
الإختيار، لأنه تابع لثبوت عللها وأسبابها فى الواقع، فلذلك لا يمكن تعلق التعهد و الإلتزام به، وعلى هذا فالجملة الخبرية

موضوعه للدلالة على قصد الحكاياه عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها فيه، والجمله الإنشائية موضوعه للدلالة على قصد إبراز الأمر الإعتبارى النفسانى فى الخارج، فمن أجل ذلك بنى قدس سره على أن المدلول الوضعى للفظ مدلول تصديقى لاتصورى، لأن الجمله إذا كانت خبريه، فإن كانت حمليه تدل على قصد الحكاياه عن ثبوت شىء فى الواقع أو عدم ثبوته فيه، و إن كانت شرطيه تدل على ذلك على تقدير ثبوت شىء آخر كقولك: «إذا طلعت الشمس، فالنهار موجود»، فإنه يدل على قصد الحكاياه عن وجود النهار على تقدير طلوع الشمس لامطلقاً، و أما إذا كانت الجمله إنشائية، فهى إن كانت حمليه تدل على قصد إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف، و إن كانت شرطيه تدل على قصد إبراز اعتباره على ذمته لامطلقاً بل فى حاله خاصه، كما إذا قال المولى: «إن استطعت فحج»، فإنه يدل بالمطابقه على قصد إبراز اعتبار الحج على ذمه المكلف فى حاله خاصه، و هى حاله وجود الإستهاعه لامطلقاً، وبالإلتزام على انتفاء هذا الإعتبار بانتفاء هذه الحاله، و هذا هو معنى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم.

والخلاصه، إن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بناءً على مسلكه قدس سره واضحه، فإنها إن كانت خبريه فتدل بالمطابقه على قصد الحكاياه عن ثبوت شىء على تقدير ثبوت شىء آخر لامطلقاً، وبالإلتزام على انتفاء قصد الحكاياه عنه بانتفاء ذلك الشىء، و إن كانت إنشائية فتدل بالمطابقه على قصد إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف فى حاله خاصه وبالإلتزام على انتفاء هذا القصد بانتفاء تلك الحاله.

فالتتيجه، إن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بناءً على مسلك السيد

الأستاذ قدس سره فى تفسير الوضع ظاهره ولا اشكال فيها(١) ، هذا.

## المناقشه فى تفاسير الوضع

وللمناقشه فى جميع هذه التفاسير مجال، و قد فصلنا الحديث فى كل ذلك فى محله موسعاً ونشير إليها هنا إجمالاً.

أما الأول، فالصحيح فيه هو تفسير المشهور فى معنى الجملة الخبرية، وملخص ما ذكرناه فى وجهه هو أن الجملة الخبرية موضوعه بإزاء واقع النسبه التى هى معنى حرفى ومتقومه بشخص طرفيها ذهنياً أو خارجاً، وهما بمثابة الجنس و الفصل للنوع و الجملة تدل عليها بالدلالة التصوريه، و هذه الدلالة مستنده إلى الوضع بعدما لم تكن دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيه، ومن هنا كان المتبادر من هذه الجملة عند سماعها ولو من متكلم بغير شعور واختيار هو مفهومها النسبى فانياً بالنظر التصورى فى مصداق يرى ثبوته مفروغاً عنه فى الخارج، فإذا سمع زيد قائم من لافظ، و إن كان بغير شعور، إنتقل ذهنه إلى مفهومه النسبى قهراً، و هو ثبوت القيام لزيد فانياً فى مصداق يرى بالنظر التصورى ثبوته أمراً مفروغاً عنه فيه.

و أما ما ذكره قدس سره من أن الجملة الخبرية لاتدل على ثبوت النسبه فى الواقع ظناً بقطع النظر عن حال المخبر و القرائن الخارجيه، فهو مبنى على الخلط بين المدلول التصديقى للجملة و المدلول التصورى لها، فإن الجملة لاتدل على ذلك بالدلالة التصديقيه باعتبار أنها غير مستنده إلى الوضع، بل إلى ظهور حال المتكلم و تدور مداره وجوداً و عدماً لا مدار الوضع، و أما بالدلالة التصوريه فلا شبهه فى أنها تدل على ذلك مباشرة و أن الذهن ينتقل إليه بمجرد سماعها، ولو من لافظ بغير اختيار وجداناً وقهراً، ومن الواضح أن الدلالة التصوريه لاتتوقف على أى

ص: ١٣٣

مقدمه خارجيه غير العلم بالوضع، ومراد المشهور من أن الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه في الواقع أو عدم ثبوتها فيه هو الدلالة التصوريه، على أساس أن الدلالة الوضعيه عندهم هي الدلاله التصوريه دون التصديقيه، فإنها غير مستنده إلى الوضع بل إلى ظهور حال المتكلم، ولهذا لو صدرت من متكلم بغير شعور دلت على معناها النسبي بالدلاله التصوريه دون التصديقيه، لأن منشأها ظهور حال المتكلم، و هو غير موجود على الفرض.

إلى هنا قد تبين أن الدلاله الوضعيه للجملة الخبريه دلالة تصوريه لاتصديقيه، وعليه فالصحيح هو مسلك المشهور في تفسير الجملة الخبريه دون ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

و أما الثاني، و هو تفسير الإنشاء، فقد ذكرنا في محله أن الصحيح فيه هو تفسير المشهور للإنشاء، و هو إيجاد المعنى باللفظ، وكلماتهم في تفسير الإيجاد و إن كانت مختلفه ولكن الصحيح فيه أن يقال إن المراد منه الإيجاد بالنظر التصوري، فإن صيغه الأمر موضوعه للدلالة على النسبه الطلبيه المولويه التي هي مساوقه للوجوب، وتدل على تلك النسبه بالمعنى الحرفي أي الفانيه بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس اللفظ، و هذا هو معنى الإيجاد في مرحله التصور، ولهذا إذا سمع المكلف صيغه الأمر، كان المتبادر منها الطلب النسبي الفاني بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس الصيغه، و إن كان سماعها من لفظ بغير شعور واختيار، ومثلها الجمل المشتركه بين الإخبار و الإنشاء، فإن جملة يعيد مثلاً إذا استعملت في مقام الإنشاء، تدل على النسبه الطلبيه المولويه الفانيه بالنظر التصوري في مصداق يرى ثبوته بنفس الجملة، و قد تقدم موسعاً في محله أن الجمل المشتركه بين الإنشاء و الإخبار إنما يكون اشتراكها في الصيغ فقط لا في المعنى، لأن الجمل المستعمله في مقام الإنشاء لاتشترك مع الجمل المستعمله في مقام

الإخبار لا فى المعنى التصورى، ولا فى المعنى التصديقى على تفصيل هناك.

فالتتبعه، إن المراد من إيجاد المعنى باللفظ الإيجاد التصورى الذى هو المدلول الوضعى للجمل الإنشائيه، ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن تفسير الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ تفسير خاطيء مبنى على الخلط بين الإيجاد بالنظر التصديقى و الإيجاد بالنظر التصورى، فإن ما لا يمكن أن يكون معنى الإنشاء هو الإيجاد بالنظر التصديقى لا بالنسبه إلى الواقع الخارجى ولا- بالنسبه إلى الأمر الاعتبارى. أما الأول، فلا- يمكن إيجاده باللفظ. و أما الثانى، فهو يوجد بنفس اعتبار المعبر، فلا- يتوقف على اللفظ هذا، إضافه إلى أن ما ذكره قدس سره من المعنى للجمله الإنشائيه يكون على خلاف ما هو المرتكز و المتبادر منها فى الأذهان، و هذا شاهد على أنه ليس المعنى الموضوع له لها، و أما التزام قدس سره بذلك فهو مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الوضع، فإنه يتطلب كون المعنى الموضوع له مدلولاً تصديقىاً لا تصورى، و أما الثالث، فقد ذكرنا فى مبحث الوضع موسعاً أن حقيقه الوضع ليست عباره عن التعهد و الإلتزام النفسانى، ولا يمكن الإلتزام بهذه النظرية ولا بلوازمها هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، قد عرفت أن التزام السيد الأستاذ قدس سره بأن المدلول الوضعى فى الجمل الخبرية و الإنشائيه مدلول تصديقى لا تصورى مبنى على نظريته قدس سره فى باب الوضع، لوضوح أن الوضع بمعنى التعهد و الإلتزام النفسانى يتطلب كون المعنى الموضوع له معنى تصديقىاً لا- تصورياً، و أما مع عدم الإلتزام بهذه النظرية، فلاموجب للإلتزام بأن المدلول الوضعى مدلول تصديقى، لأن الوضع على سائر التفاسير لا يتطلب إلا كون المدلول الوضعى مدلولاً تصورياً، ولا يمكن أن يكون تصديقىاً، ومن هنا يظهر أن تفسير السيد الأستاذ قدس سره الإنشاء و الإخبار بالمعنى التصديقى مبنى على نظريته قدس سره فى باب الوضع.

إلى هنا قد تبين أن الصحيح ما هو المشهور بين الأصوليين من أن المدلول الوضعي مدلول تصوري لا تصديقي، و أما الدلالة التصديقيه فهي لا يمكن أن تكون مستنده إلى الوضع بل هي مستنده إلى ظهور حال المتكلم.

### ركائز الملاك الثالث لدلاله القضييه الشرطيه على المفهوم

و أما الملاك الثالث لدلاله القضييه الشرطيه على المفهوم، فهو يرتكز على ثلاث ركائز:

الركيزه الأولى: أن يكون الشرط فى القضييه الشرعيه غير الموضوع بأن تكون القضييه مركبه من ثلاثه عناصر: ١ - الموضوع. ٢ - الشرط. ٣ - الجزاء.

الركيزه الثانيه: أن يكون مدلولها الوضعي ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق و التفريغ لا بنحو ترتب المعلول على العله.

الركيزه الثالثه: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط مدلولياً لا ذاتياً وطبيعياً، فإذا توفرت هذه الركائز الثلاث فى القضييه الشرطيه دلت على المفهوم، و هو انتفاء طبعي الحكم بانتفاء الشرط، فإذا نيق الكلام فى تماميه هذه الركائز الثلاث وتوفرها فى القضييه الشرطيه.

أما الركيزه الأولى: فقد تقدم فى مستهل البحث أن محل الكلام فى المسأله إنما هو فى القضييه الشرطيه التى يكون الشرط فيها غير الموضوع، و يانتفائه لا ينتفى الموضوع، و أما إذا كان الشرط فيها عين الموضوع أو قيداً له بحيث ينتفى الموضوع بانتفائه، فهي خارجه عن محل الكلام لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع، ولا يعقل أن يكون لها مفهوم.

و أما الركيزه الثانيه، فالظاهر أن القضييه الشرطيه موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط بنحو التفريغ و التعليق لا بنحو اللزوم العلى، لأن هذا المعنى هو المتبادر، والمتفاهم منها عرفاً وارتكازاً، فإذا قال المولى: «إن جاء ك

عالم، فأكرمه» كان المتفاهم العرفي الإرتكازي منه تعليق وجوب الإكرام على تقدير المجيء وتفريعه عليه و التصاقه به، و هذا المعنى هو المتبادر من مثل هذه القضية الشرطيه، و إن كانت صادرة من لافظ بدون اختيار و التفات، و أما لزوم الجزاء للشرط بنحو اللزوم العلي، فهو لا يكون متبادراً منها أصلاً، و من الواضح أن هذا التفاهم و التبادر العرفي الإرتكازي منها دليل على أنها موضوعه بإزاء ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق و التفريع، سواء أكانت هناك ملازمه بينهما أم لا، فإذن لا دليل على أنها موضوعه لترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العله، لأنها لا تدل على أصل اللزوم فضلاً عن كونه بنحو اللزوم العلي، و على تقدير تسليم أنها موضوعه بإزاء ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على العله، فهل يمكن اثبات أنها تدل على المفهوم أو لا؟

والجواب: إنه لا يمكن، وذلك لأن دلالتها عليه حينئذٍ تتوقف على اثبات كون الشرط عله منحصره للجزاء، و هو يتوقف على اثبات الإطلاق للشرط في مقابل العطف بكلمه (أو) بإجراء مقدمات الحكمه، و قد تقدم أنه لا يمكن اثبات هذا الإطلاق له بإجراء المقدمات لأنها لا تجرى في المقام على تفصيل قد مرّ، تحصل مما ذكرناه أن الصحيح هو وضع القضية الشرطيه بإزاء ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق و التفريع لابنحو اللزوم فضلاً عن كونه علياً.

أما الركيزه الثالثه، فلأن التعليق و التفريع في القضية الشرطيه لو كان ذاتياً، فبطبيعته الحال تكون القضية مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فلامفهوم لها كقولك: «إذا طلعت الشمس، فالنهار موجود» و «إذا أوقد النار، فالحراره موجوده»، وهكذا. وذلك لأن الترتب إذا كان ذاتياً، فلا يخلو من أن يكون الجزاء معلولاً للشرط أو عله له أو كلاهما معلولين لعله ثالثه، و على جميع هذه التقادير فلا يكون الشرط غير الموضوع، و قد مرّ أن مثل هذه القضايا خارجة عن محل



الكلام، ولا تدل على المفهوم، لأن مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع، ومحل الكلام إنما هو فيما إذا كان الترتب و التعلق مولوياً كقولك: «إن زارك عمرو، فاحترمه».

فإن الموضوع فى القضية عمرو و الشرط فيها الزيارة و الجزاء و جوب الإحترام، هذا من ناحيه. و من ناحيه اخرى أن للموضوع حالات:

الأولى: زيارته الشخص المخاطب بهذا الخطاب.

الثانيه: تركه الزياره له و جلوسه فى البيت.

الثالثه: زيارته لشخص آخر، وحيث إن المولى قد علقّ وجوب الإحترام على الحاله الأولى دون الحاله الثانيه و الثالثه، فمن أجل ذلك يكون المتفاهم العرفى من هذا التعليق هو انتفاء وجوب احترام زيد بانتفاء هذه الحاله مطلقاً و فى تمام حالاته، و هذا معنى أن المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه، إذ كما أن شخص وجوب الإحترام المجعول فى القضية ينتفى بانتفاء الشرط، كذلك وجوب احترامه فى حال جلوسه فى بلده و فى حال زيارته لشخص آخر.

والخلاصه، إن الجملة الشرطيه التى تدل على تعليق الجزاء على الشرط و تفريقه عليه بالمطابقه تدل بالالتزام على انتفائه بانتفاء الشرط عن الموضوع مطلقاً، و نكته هذه الدلاله هى أن تعليق المولى الجزاء على حاله خاصه من موضوع القضية دون سائر حالاته لا يمكن أن يكون جزافاً و بلا- مبرر، و المبرر له عدم ثبوت الجزاء له فى سائر حالاته، و ثبوته له فى هذه الحاله الخاصه فقط، و إلا- لكان التعليق عليها لغواً، و على هذا فانتفاء هذه الحاله يدل على انتفائه عنه مطلقاً و فى تمام حالاته، و هذا معنى أن المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط، و من هنا يكون المتفاهم العرفى من قولك: «إن جاءك زيد، فأكرمه» هو انتفاء وجوب الإكرام عن زيد فى تمام حالاته عند عدم مجيئه، و منشأ هذا الفهم

العرفى الإرتكازى هو كون هذا التعليق مولوياً، فإنه يدل على أنه لا منشأ لوجوب إكرامه فى حاله اخرى، وإلا لكان هذا التعليق لغواً، ومن أجل ذلك يكون المتبادر منه عرفاً انتفاء وجوب الإكرام مطلقاً بانتفاء المعلق عليه و هو الشرط، و إن شئت قلت: إن الحكم المجعول فى القضييه الشرطيه كوجوب الإ-كرام فى المثال و إن كان شخص الحكم، لأن المجعول لا يمكن أن يكون طبيعى الحكم، ولكن حيث إن انتفائه بانتفاء الشرط عقلى، فلا يحتاج إلى عناية زائده، ومع هذا إذا علق المولى وجوب الإكرام على الشرط وفرعه عليه بنحو القضييه الشرطيه الذى هو عناية زائده، فيدل على أن المعلق طبيعى وجوب الإكرام لا شخصه، وإلا لكان هذا التعليق من المولى لغواً و هو لا يمكن، والنكته فى ذلك هى دلالة التعليق عرفاً على أن المعلق على الشرط هو طبيعى الحكم أى بحدّه الجامعى لاشخص الحكم أى بحدّه الشخصى، فإذا قال المولى يجب عليك إكرام زيد الجائى كان المتفاهم العرفى منه أن زيد المعنون بهذا العنوان موضوع لوجوب الإ-كرام، وعليه فيكون انتفاء وجوب الإ-كرام بانتفاء هذا العنوان من انتفائه بانتفاء موضوعه، و هو عقلى ليس من المفهوم فى شىء، و أما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرمه» كان المتفاهم العرفى منه أن موضوع وجوب الإكرام زيد، ومجيئه ليس قيماً للموضوع، بل هو شرط الحكم وسبب له، و هذا التغيير فى اسلوب الكلام المشتمل على عناية زائده، و هى جعل المولى المجرى فى المثال شرطاً للحكم وعله لاقيداً للموضوع قرينه عرفيه ارتكازيه على أن المعلق على الشرط هو طبيعى الحكم لاشخصه المجعول فى القضييه.

### نتيجه البحث فى كيفيه دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم

فالنتيجه فى نهايه الشوط، هى أن القضييه الشرطيه إذا كانت موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعلق و الإلتصاق كانت دلالتها على المفهوم بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمه، و أما لو كانت موضوعه للدلاله على

ترتب الجزاء على الشرط بنحو اللزوم العلى كما هو المشهور، فتكون دلالتها عليه بالإطلاق ومقدمات الحكمه لا بالوضع، ولكن تقدم أن المقدمات لا تتم ولا يمكن إثبات الإطلاق للشرط فى مقابل العطف بكلمه (أو) بها، و أما على مسلك السيد الأستاذ قدس سره، فهى تدل على المفهوم بالوضع، وقد تقدم أن الظاهر من هذه الأقوال هو القول الأول هذا كله فى ملاك دلاله القضييه الشرطيّه على المفهوم.

## البحث عن حالات القضييه الشرطيّه

### اشاره

البحث عن عده حالات:

**الحاله الأولى: إن شيخنا العلامة الأنصارى قدس سره قد فصل فى دلاله القضييه الشرطيّه على المفهوم بين ما إذا كان الحكم فى طرف الجزاء مدلولاً للهيئه**

### اشاره

كما إذا قال المولى: «إن جاءك عالم، فأكرمه»، وما إذا كان مدلولاً للماده كوجب ويجب كما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد، وجب إكرامه»، فعلى الأول، لا تدل القضييه الشرطيّه على المفهوم معللاً. بأن مدلول الهيئه معنى حرفى، والمعنى الحرفى جزئى حقيقى، وهو شخص الوجوب المجعول فى القضييه الشرطيّه، ومن الواضح أن انتفائه بانتفاء الشرط عقلى، فلا يرتبط بدلاله القضييه على المفهوم، وعلى الثانى، وهو كون الحكم مفاد الماده تدل القضييه على المفهوم لأن مفادها معنى اسمى، وهو كلى، وحينئذ فيكون المعلق على الشرط الحكم الكلى وانتفائه بانتفاء الشرط من المفهوم، وعلى هذا فإذا قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، فلا مفهوم له، لأن وجوب الإكرام الذى هو مفاد الهيئه جزئى حقيقى وانتفائه بانتفاء الشرط عقلى وليس من المفهوم فى شىء، و أما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد، وجب إكرامه»، فيكون له مفهوم لأن مفاد الماده حكم كلى، وهو معلق على الشرط وانتفائه بانتفاء الشرط من المفهوم (1)، هذا.

ص: ١٤٠

و قد أورد عليه المحقق النائيني قدس سره بأن المعلق على الشرط في القضية الشرطية ليس مفاد الهيئه بالمطابقه، لأنه معنى حرفي، والمعنى الحرفي ملحوظاً آلياً، والملحوظ الآلي غير قابل للتعليق و التقييد، كما أنه غير قابل للإطلاق لأنهما من شؤون المعنى الملحوظ استقلالاً، ولهذا لا يتصف المعنى الحرفي بالإطلاق و التقييد بل هو الوجوب الذي هو معنى إسمي، ويكون نتيجة المعنى الحرفي، و هو النسبه الطلييه المولويه باعتبار أنها تستلزم الوجوب، فإذن المعلق على الشرط ليس نفس النسبه الطلييه التي هي مفاد الهيئه مباشره بل الوجوب الذي هو مفهوم اسمي (١).

ولنا تعليق على ما أفاده المحقق النائيني قدس سره، وحاصله، إن هذا التصرف في القضية الشرطية حيث إنه خلاف الظاهر فهو بحاجه إلى قرينه، لوضوح أنها ظاهره في أن المعلق على الشرط هو نفس مفاد الهيئه، لأن القضية الشرطية مركبه من جملتين هما جملة الجزاء و جملة الشرط، وهاتان الجملتان مستقلتان قبل دخول أداء الشرط، و أما إذا دخلت الأداء على جملة الشرط، فهي تدل على تعليق مفاد جملة الجزاء على مفاد جملة الشرط مباشره، وحينئذ تصبح الجملتان جزئيين من جملة واحده، و هي الجملة الشرطيه و مندكتان فيها، و أما إذا فرضنا أن المعلق على الشرط ليس مفاد جملة الجزاء مباشره بل مفهوم اسمي لازم لمفادها أو منتزع منه، فلان ذلك هو أن جملة الجزاء جملة مستقلة لا ترتبط بجملة الشرط بنفسها، و هذا خلف فرض أنها جزء الجملة الشرطيه و مندكه فيها و مرتبطه بها، هذا إضافه إلى أن ما ذكره قدس سره من أن المعنى الحرفي حيث إنه معنى آلي، فلا يعقل اتصافه بالتقييد و الإطلاق لأنهما من شؤون المعنى الإستقلالي فلا يتم، أما أولاً فلأن المعنى الحرفي بذاته غير مستقل، و إنه مندك في المعنى

ص: ١٤١

الإسمى ذاتاً، ولا- وجود له إلا- بوجوده لا- باللاحظ فحسب، وذلك لما ذكرناه في مبحث الحروف من أنه ليس للمعنى الحرفي تقرّر ماهوى ذاتى فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن أو الخارج بل هو وجود تعلقى متقوم بشخص وجود طرفيه فى الذهن أو الخارج ولا وجود له إلا بوجودهما، ومن هنا تكون نسبتهم إليه كنسبه الجنس و الفصل إلى النوع، ولذلك لا وجود للمعنى الحرفى إلا- بوجود شخص طرفيه فى الذهن أو الخارج ولا- يتصور جامع ذاتى بين أنحاء النسب، ولهذا إذا الغيت خصوصيات أطرافها فى الذهن أو الخارج الغيت النسبه فيه أيضاً، لأن الغائها إنما هو بالغائها لا بنفسها على أساس أن تلك الخصوصيات هى مقوماته الذاتيه، ومن هنا تكون النسب بانحائها متباينات بالذات، وهذا بخلاف المعنى الإسمى، فإن له تقرراً ماهوياً ذاتياً فى المرتبه السابقه على وجوده، وتلك الماهيه هى المقومه الذاتيه لأفرادها، فإذا الغيت خصوصياتها فهى محفوظه مثلاً- أفراد الإنسان، فإنها مشتركه فى المقومات الذاتيه، فإذا الغيت خصوصياتها الفرديه، فالمقومات الذاتيه محفوظه بينها و هى الحيوانيه و الناطقيه، ومن ذلك يظهر أن الفرق بين المعنى الحرفى و المعنى الإسمى ليس باللاحظ الآلى و الإستقلالى، بل بالذات و الحقيقه و تمام الكلام فى ذلك فى مبحث الحروف، وعلى هذا الأساس فحيث إن المعنى الحرفى لا وجود له إلا بوجود شخص طرفيه فى الذهن أو الخارج، فهذا يكون تقييده واطلاقه إنما هو بتقييد واطلاق طرفيه، لأنهما من المعانى الإسميه القابله للاطلاق و التقييد، فإذن لا مانع من أن يكون المعلق على الشرط مفاد الهيئه، فإن تعليقه عليه إنما هو بتعليق طرفيه خاصه باعتبار أنه لا وجود له إلا بوجودهما ولا يمكن تعليقه إلا بتعليقهما.

ومع الإغماض عن جميع ذلك، وتسليم أن المعلق على الشرط ليس مفاد الهيئه، و هو النسبه الطلبيه مباشره بل المفهوم الإسمى الذى هو لازم مفادها، و هو

الوجوب إلا- أن فيه إشكالاً آخر، و هو أن الوجوب الذى هو لازم مفاد الهيئه جزئى وليس بكلى لأن الوجود مساوق للشخص، وعليه فالمعلق على الشرط و إن كان مفهوماً اسماً إلا أنه جزئى حقيقى، فإذا كان كذلك فانتفاؤه بانتفاء الشرط يكون قهرياً، وليس من المفهوم فى شىء ولكن فى هذا الإشكال تأملاً، ويظهر وجهه مما تقدم.

### بيان ضعف تفصيل الشيخ قدس سره

ومن ذلك يظهر حال ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من التفصيل بين ما إذا كان الوجوب مفاد الهيئه، وما إذا كان مفاد المادة، فعلى الأول لاتدل القضية الشرطيه على المفهوم، على أساس أن مفاد الهيئه جزئى حقيقى وانتفاؤه بانتفاء الشرط عقلى. وعلى الثانى، تدل عليه، وجه الظهور ما عرفت من أن المعنى الحرفى فى نفسه لا- وجود له، فإن وجوده بوجود شخص طرفيه وتقييده بتقييده.

### جواب السيد الأستاذ قدس سره عن تفصيل الشيخ قدس سره

وأجاب السيد الأستاذ قدس سره عن تفصيل الشيخ قدس سره بأنه مبنى على مسلك المشهور فى باب الإنشاء، على أساس أنهم قد فسّروا الإنشاء بإيجاد المعنى باللفظ و الوجود مساوق للشخص، فإذاً لا- محاله تكون مفاد الهيئه جزئى حقيقى، فإذا كان كذلك فلاتدل القضية الشرطيه على المفهوم، و أما بناءً على ما اخترناه من أن الإنشاء عباره عن إبراز الأمر الإعتبارى فى الخارج بمرز ما فلا مجال لهذا التفصيل، لأن حقيقه الحكم المنشأ هى اعتبار شىء على ذمه المكلف، و هو معلق على الشرط بلا فرق فى ذلك بين أن يكون ابرازه بالماده أو بالصيغه، فإذاً لا فرق بين قولنا: «إن جاءك زيد، فأكرمه»، وقولنا: «إن جاءك عالم، وجب إكرامه»، فإن كلمه (وجب) وصيغه (اكرم) كلتاهما مبرزه لا اعتبار شىء على ذمه المكلف، ولهذا لا قيمه لهما غير كونهما مبرزه بدون أى دخل لهما فى الحكم المعلق المبرز بهما

وغير خفى أن ما أفاده قدس سره تام على ضوء مسلكه فى باب الإنشاء، ولكن الصحيح فى المقام أن يقال إنه لا مجال لما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من التفصيل فى المقام على ضوء مسلك السيد الأستاذ قدس سره، وكذلك لا مجال له على ضوء مسلك المشهور فى باب الإنشاء أيضاً، توضيح ذلك يتطلب التكلم فى مسألتين:

### توضيح مسلك الشيخ فى باب الإنشاء فى مسألتين

#### المسألة الأولى: ما هو المراد من الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعى الحكم؟

المسألة الأولى: فى المراد من الحكم المعلق على الشرط فى القضية الشرطية هل هو طبيعى الحكم أو شخصه؟

المسألة الثانية: إن ما ذكر من أن المعنى الإسمى كلى، والمعنى الحرفى جزئى حقيقى، هل يصلح أن يكون مبرراً لهذا التفصيل أو لا؟

أما الكلام فى المسألة الأولى، فقد يقال كما قيل إن الحكم المجعول فى القضية الشرطية المدلول عليه بخطابها شخص الحكم وفرده الخاص، ولا يعقل أن يكون الحكم المجعول كلياً باعتبار أن الوجود مساوق للتشخص فى موطنه سواء أكان فى موطن الخارج أم الذهن أم الإعتبار، فإذن لا يمكن أن يكون الحكم المعلق على الشرط فى القضية الشرطية طبيعى الحكم بل هو فرد الشخصى بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الحكم المعلق مفاد الهيئه أو المادة؟

والجواب: إن الأمر و إن كان كذلك لأن الحكم المجعول فى القضية الشرطية المعلق على الشرط هو شخص الحكم دون الطبيعى إلا أن تعليقه على الشرط الذى هو من إحدى حالات الموضوع تعليقاً مولوياً مع أنه غير معلق عليه ذاتاً، يدل بالإرتكاز العرفى على أن تعليقه عليه لا- بما هو فرد الحكم وشخصه، بل بما هو طبيعى الحكم، لأن النظر إلى الفرد تاره يكون بملاك فرديته، وأخرى يكون بملاك

ص: ١٤٤

وجود الجامع فيه، مثلاً تاره ينظر إلى زيد بما هو فرد الإنسان بحدّه الفردى، وأخرى ينظر إليه بما هو إنسان، ويترتب عليه أحكامه والحكم أيضاً كذلك، لأن الحكم المجعول فى القضية وإن كان شخصياً، إلا أنه تاره يكون منظوراً بما هو فرد الحكم، وأخرى يكون منظوراً بما هو طبيعى الحكم، وفى المقام عنايه التعليق من المولى تدلى على أن المعلق على الشرط طبيعى الحكم، ولا خصوصيه للفرد بما هو فرد، وإن شئت قلت إن عنايه التعليق قرينه عرفيه على أن الملحوظ فى المعلق على الشرط جهة طبيعى الحكم لا- جهة فرديته، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم، فأكرمه» كان المتفاهم العرفى منه انتفاء طبيعى وجوب الإكرام بانتفاء الشرط، وهو مجىء العالم كما أن وجوب إكرامه المجعول فى القضية ينتفى بانتفاء الشرط كذلك وجوب إكرامه فى حاله عدم المجىء وجلوسه فى بلده أو سفره إلى بلد ثالث، هذا معنى انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الوجوب المعلق على الشرط فى القضية الشرطيه مدلولاً للماده، كقولنا: «إن جاءك زيد، وجب إكرامه» أو مدلولاً للهيئه، كقولنا: «إن جاءك عالم، فاحترمه»، فإن المجعول فى القضية على كلا التقديرين شخص الوجوب وفردّه الخاص، على أساس أن الإنشاء مساوق للتشخص، وعلى هذا فلا مجال لما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من التفصيل بينهما، لأن الحكم المنشأ فى طرف الجزاء سواء أكان منشأً بالماده أم بالهيئه جزئى حقيقى، ولا يعقل أن يكون كلياً، وهذا لا ينافى أن يكون معنى الماده كلياً، لأنه كلى بلحاظ تقرره فى لوح الواقع و المرتبه السابقه على عالم الوجود، و أما إذا وجد معناها ومدلولها بالإنشاء، فيكون المنشأ فردّه لأن الوجود مساوق للتشخص سواء أكان وجوداً خارجياً أم إنشائياً، وعليه فالتفصيل المذكور مبنى على الخلط بين معنى الماده وبين فردّه المنشأ بها، وما هو كلى هو معناها، و هو غير معلق على الشرط، وما هو معلق عليه و هو فردّه المنشأ



ودعوى، إن الوجوب إذا كان مفاد المادة، فالمادة تدل على أن الطبيعى الموجود فى ضمن فرده معلق على الشرط دون الفرد بحدّه الفردى، و هذه الدلاله غير موجوده فيما إذا كان الوجوب مدلول الهيئه.

مدفوعه، بأن هذه الدلاله بحاجه إلى قرينه، لأن المادة تدل على أن طبيعى الوجوب موجود فى ضمن الفرد المنشأ بها فى القضيه، ولا تدل على أن المعلق على الشرط هو طبيعى الوجوب بحدّه الطبيعى دون الفرد بحدّه الفردى، أو فقل أن المجعول فى القضيه الفرد وتعليقه على الشرط تاره يكون بما هو حكم، وأخرى بما هو فرد، فعلى الأول، يكون المعلق عليه طبيعى الحكم بلا خصوصيه للفرد وعلى الثانى فرده بحدّه الفردى، ولكن المادة لا تدل على الأول دون الثانى.

نعم، هنا نكته اخرى تدل على الأول و هى مولويه التعليق، فإنها تتطلب كون الحكم المعلق على الشرط فى القضيه طبيعى الحكم دون فرد، بلا- فرق فى ذلك بين كون الحكم مدلولاً للماده أو الهيئه باعتبار أن فيه عنايه زائده من المولى، ومن الواضح أن انتفاء شخص الحكم بانتفاء الشرط لا يتطلب هذه العنايه الزائده لأنه عقلى، وما يتطلب هذه العنايه الزائده هو انتفاء طبيعى الحكم بانتفائه على أساس أنها تقتضى كون المعلق عليه الطبيعى دون الفرد كما تقدّم.

إلى هنا قد تبين أن الحكم المجعول فى القضيه الشرطيه شخصى على كلّ تقدير أى بلا فرق بين كونه مدلولاً للهيئه أو للماده، كما أنه لا فرق بينهما فى اقتضاء مولويه التعليق على كون المعلق على الشرط طبيعى الحكم لا شخصه، فما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من التفصيل بين كون الحكم المعلق على الشرط مدلولاً للماده، و كونه مدلولاً للهيئه فعلى الأول، يكون المعلق عليه طبيعى الحكم دون فرد،

وعلى الثانى، الفرد. لا يمكن المساعدة عليه لما عرفت من أن المادة لا تدل على ذلك، والحكم المنشأ فى القضيـه الشرطيـه على كلا التقديرين جزئى أى سواءً أكان مدلولاً للماده أو للهيئه، ولهذا لا مجال لما ذكره قدس سره من التفصيل فى المسأله، ونتيجـه ما ذكرناه هنا امور:

الأول: إنه لا فرق فى دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم بين نظريـه المشهور فى باب الإنشاء ونظريـه السيد الأستاذ قدس سره فى هذا الباب، فإنها تدل على المفهوم على ضوء كلتا النظريتين.

الثانى: قد ظهر مما ذكرناه معنى انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط بلا فرق فى ذلك بين كون الحكم مدلولاً للماده أو للهيئه.

الثالث: إن كون المعلق على الشرط طبيعى الحكم مع أن المجعول فى القضيـه فردـه وشخصه بحاجه إلى قرينه، والقرينه على ذلك هى مولويه التعليق، ولولاها لم يكن بوسعنا إثبات دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم.

### **المسأله الثانیه: فيما ذكر من أن المعنى الاسمى كلى والمعنى الحرفى جزئى**

و أما الكلام فى المسأله الثانیه، فقد ظهر مما تقدم أن كليه المعنى الاسمى إنماهى بملاك أن له تقرراً ماهوياً ذاتياً فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن أو الخارج، وهذا المعنى المتقرر ذاتاً و ماهوياً فى المرتبه السابقه كلى ينطبق على أفرادـه ومصاديقه فى الخارج انطباق الطبيعى على أفرادـه، والمعنى الحرفى ليس له تقرر ماهوى ذاتى فى المرتبه السابقه بحيث قد يوجد فى عالم الذهن، وقد يوجد فى عالم الخارج بل هو وجود تعلقى متقوم بشخص وجود طرفيه فى الذهن أو الخارج، فلهذا يكون جزئياً حقيقياً، على أساس أن الوجود مساوق للتشخص ذهنياً كان أم خارجياً، ومن هنا لا يعقل الجامع الذاتى بين أنحاء النسب، ولكن هذا الفرق بينهما لا يبرر الإلتزام بهذا التفصيل، لأن مدلول الماده و إن كان كلياً

ومدلول الهيئه و إن كان جزئياً، إلا أن كليته إنما هي في المرتبه السابقه على وجوده، والمفروض أنه في تلك المرتبه غير معلق على الشرط، والمعلق عليه إنما هو وجوده الإنشائي و هو فرد له، فإذن ما هو مدلول ماده غير معلق على الشرط، وما هو معلق عليه ليس بمدلول لها بل هو فرده، فلهذا لا يرجع هذا التفصيل إلى معنى محصل.

### الحاله الثانيه: إن الحكم في طرف الجزاء ناره يكون متعلقاً بصرف وجود الطبيعه، ولايسرى منه إلى أفرادها

#### اشاره

، مثل قولك: «إذا دخل الوقت، فصل» و «إن جاءك زيد، فأكرمه» و «إذا رأيت هلال رمضان، فصم» و «إن استطعت، فحج» وهكذا، فإن مفهوم هذه القضايا الشرطيه انتفاء الحكم عن صرف وجود الطبيعه عند انتفاء الشرط، وأخرى يكون متعلقاً بمطلق وجود الطبيعه، ويسرى منه إلى أفرادها في الخارج فيكون كل فرد منها محكوماً بحكم مستقل مثل قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء»<sup>(١)</sup>. فإن الشيء نكره، وحيث إنه وقع في سياق النفي، فيدل على العموم، فإذن بطبيعه الحال ينحل الحكم بانحلال أفرادها، وهذا ممالا كلام فيه، وإنما الكلام في أن مفهوم هذه القضيه هل هو موجب كليه أو جزئيه، فيه وجوه:

#### التعرض لنظريه المحقق النائيني قدس سره

فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى التفصيل بين ما يكون المعلق على الشرط العام المجموعى، وما يكون المعلق عليه العام الاستغراقي، فعلى الأول مفهومه الإيجاب الجزئى، وعلى الثانى الإيجاب الكلى، وقد أفاد في وجه ذلك أن المعلق على الشرط إن كان العام المجموعى كان ظاهراً في انتفاء عموم الحكم بانتفاء الشرط، وحيث إن انتفاء العموم لا ينافى ثبوته للبعض، فيكون المفهوم موجب جزئيه، و إن كان

ص: ١٤٨

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٧ ب ٩ من الماء المطلق ح ١.

المعلق على الشرط العام الإستغراقى كان ظاهراً فى انتفاء آحاد الأفراد بنحو الإستغراق بانتفاء الشرط، و هو مساوق لعموم النفى، فيكون المفهوم حينئذٍ السلب الكلى، وعلى الجملة فإن كان المعلق على الشرط نفى العموم كان مفهومه الإيجاب الكلى بنحو العموم المجموعى، لأن نفى نفى العموم المجموعى مساوق له، و إن كان المعلق عليه نفى العموم الإستغراقى كان مفهومه نفى نفى العموم الإستغراقى، و هو مساوق للإيجاب الكلى بنحو العموم الإستغراقى، و إن كان المعلق على الشرط العموم المجموعى كان مفهومه مساوق للإيجاب الجزئى، لأن نفى المجموع لا ينافى صدق البعض، و إن كان المعلق عليه العموم الإستغراقى كان مفهومه السلب الكلى، هذا كله فيما إذا كان المعلق على الشرط العام الإستغراقى أو العام المجموعى، و أما إذا كان المعلق على الشرط صفة العموم فيكون مفهومه انتفاء تلك الصفة بانتفاء الشرط لا السلب الكلى، فإذا قال المولى: «إن جاءك عالم، فأكرم كل العلماء»، ففي مثل ذلك، إن المعلق على الشرط العام الإستغراقى أى آحاد الأفراد كان مفهومه السلب الكلى، و إن كان المعلق عليه صفة العام كان مفهومه نفى هذه الصفة، ومعناه انتفاء وجوب إكرام جميع العلماء عند انتفاء الشرط، و هو لا ينافى وجوب إكرام البعض، هذا بحسب مقام الثبوت، و أما فى مقام الإثبات، فإن كان العموم معنى إسمياً ومدلولاً وضعياً للفظ كلفظه (كل) أو ماشاكلة، يمكن أن يكون المعلق على الشرط نفس صفة العموم، كما يمكن أن يكون المعلق عليه آحاد أفراده، وكلا هذين الأمرين محتمل فى المقام كما أنه كان محتملاً فى مقام الثبوت، وذلك لأن عموم الجزء إذا كان وضعياً كالمثال المذكور، فلا يكون ظاهراً فى أن المعلق على الشرط صفة العموم، كما أنه لا يكون ظاهراً فى أن المعلق عليه واقع العموم المتمثل فى أفراده، فإذا ورد من المولى: «إن جاءك زيد، فأكرم كل الفقراء» كان كلا الأمرين محتملاً، فلا يكون ظاهراً فى أحدهما

خاصه، فيأراده كل منهما بحاجه إلى قرينه، و أما إذا كان العموم معنى حرفياً كما إذا كان مدلولاً لهيئه الجمع المعرّف باللام أو نحوها أو مستفاداً من وقوع النكره فى سياق النفى من دون كونه مدلولاً للفظ، فلا محاله يكون المعلق على الشرط حينئذ هو الحكم العام لا صفه العموم، و أما على الأول فالعموم حيث إنه معنى حرفى فهو مرآه لآحاد الحكم بنحو الإستغراق و الإستيعاب، و حينئذ فالمعلق على الشرط لا محاله يكون آحاد الحكم التى هى معنى اسمى، و أما على الثانى، فلا يدل الجزء على العموم حتى يكون هو المعلق ومورد الروايه من قبيل الثانى، فإن الشىء نكره واقعه فى سياق النفى و العموم المستفاد من هذا السياق المعلق على الشرط هو العموم الإستغراقى، و هو الحكم العام وتدل الروايه على عموم النفى، و هو عدم تنجس الماء البالغ حد الكثر بشىء من أفراد النجس، وعلى هذا فمنطوق الروايه أن الماء إذا بلغ حد الكثر لا ينجسه شىء من أفراد النجس بنحو السلب الكلى ومفهومها أنه إذا لم يبلغ حد الكثر ينجسه كل فرد من أفرادها بنحو الإيجاب الكلى، وعليه فلا معنى للقول بأن مفهومها موجب جزئيه هذا.

### إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه عليه

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره، وحاصل ما أورده أنه لافرق بين العام المجموعى و العام الإستغراقى من هذه الناحيه، وذلك لأن العام المعلق على الشرط فى القضييه الشرطيه هو مصب النفى، فإذا كان المعلق عليه العام، فهو المنفى فى جانب المفهوم بلا فرق بين أن يكون العام المعلق مجموعياً أو استغراقياً، وعلى كلا التقديرين لا فرق بين أن يكون العام مدلولاً اسمياً أو حرفياً أو سياقياً، وكان بالوضع أو بالإطلاق ومقدمات الحكمه، ومن الواضح أن نفى العموم و إن كان استغراقياً، ظاهر فى نفى استغراق الحكم لكل فرد من أفراده، و هذا لا ينافى ثبوته لبعض أفراده، ومعنى هذا أن المفهوم حينئذ مساوق للإيجاب الجزئى على أساس

## التعليق على النظريتين

ولنا تعليق على نظريه المحقق النائيني قدس سره فى المقام، وتعليق على نظريه السيد الأستاذ قدس سره، وقبل البدء بالتعليق على هاتين النظريتين ينبغى لنا بيان ضابط كلى لاقتناص المفهوم من اللفظ عرفاً، و هو مرتبط سعةً و ضيقاً بسعه البيان و ضيقه، فإذا ورد من المولى يجب إكرام العالم عند الإستطاعه، فالعالم موضوع و الوجوب حكم و الإكرام متعلق و الإستطاعه شرط، فإذا كان المكلف قادراً على الإكرام و استطاع، كان وجوب الإكرام عليه فعلياً يعنى فاعليته، وحينئذٍ فإذا شك فى أن وجوبه مشروط بشرط آخر أيضاً كالوقت مثلاً، حكم بعد اشتراطه به لأنه بحاجة إلى بيان زائد، ولا يكون كلام المولى متكفلاً له ووافياً ببيانه و الدليل الآخري غير موجود، وكذلك إذا شك فى أن موضوعه هل هو طبعى العالم أو حصه خاصه منه، و هى العالم العادل، حكم بأن موضوعه طبعى العالم لأن التقييد بحاجة إلى بيان زائد، و المفروض عدمه.

ومن هنا إذا حكم المولى بشىء و دار أمره بين أن يكون موضوعاً بطبيعته المطلقة أو بحصته الخاصه، تعين بمقدمات الحكمة كونه موضوعاً بطبيعته المطلقة لبحصته الخاصه، لأن الإطلاق أخف مؤنه من التقييد، و التقييد بحاجة إلى مؤنه زائده، و على ضوء هذا الأساس فإذا أمكن وقوع شىء بنفسه موضوعاً أى بماهيته المهمله بدون أن يتخصص بخصوصيه الإطلاق أو التقييد تعين ذلك، إذ كل من الإطلاق و التقييد بحاجة إلى مؤنه زائده، لأن الإطلاق بحاجة إلى إجراء مقدمات الحكمة و التقييد بحاجة إلى بيان زائد، و كلام المولى فى نفسه لا يتكفل مؤنه الإطلاق ولا مؤنه التقييد، لأنه إنما يتكفل مؤنه الإطلاق بسبب مقدمات

ص: ١٥١

الحكمه لابنفسه وبمدلوله اللفظى الوضعى ومؤنه التقييد بسبب بيان زائد، وعلى هذا فإذا علق الجزاء على الشرط فى القضية الشرطيه ودار أمره بين أن يكون المعلق على الشرط طبيعى الجزاء المهمل الجامع بين المطلق و المقيّد الذى هو معنى اللفظ بالوضع أو المطلق أو المقيّد تعين الأول، لأن الثانى و الثالث بحاجه إلى مؤنه زائده، أما الثانى فهو يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، و أما الثالث فهو يتوقف على مؤنه التقييد و الجزاء بنفسه، وبمقتضى وضعه لا يدل إلا على معناه الموضوع له و هو الطبيعه المهمله، وعلى ذلك فبطبيعته الحال يكون التعليق وارداً على طبيعى الجزاء المهمل الذى هو معناه الموضوع له مباشره، ولا يدل الجزاء على المطلق إلا بمؤنه مقدمات الحكمه، ولا على التقييد إلا بسبب قرينه خارجيه، وإلا فهو بنفسه لا يدل إلا على معناه الموضوع له وما يكون زائداً عليه، فهو بحاجه إلى مؤنه ودليل، وعلى هذا فمقتضى القاعده بحسب استظهار العرفى وارتكازهم من القضية الشرطيه هو تعليق الجزاء بمدلوله الوضعى أو العرفى على الشرط مباشره، مثلاً الشئ فى قوله عليه السلام فى الروايه المتقدمه: «لا ينجسه شئ» يدل بنفسه على معناه الموضوع له، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، ولا يدل بالدلاله اللفظيه الوضعيه على أكثر من ذلك، وعلى هذا فالمعلق على الشرط فى الروايه إنما هو نفي تنجيس الماء الكر بملاقاه شئ بنحو الطبيعه المهمله باعتبار أنها معنى الشئ وضعاً، فإذا نرد التعليق على الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، و أما الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه فهو فى مرتبه متأخره عن التعليق.

وعلى الجملة فكل كلام صادر من المتكلم العرفى ظاهر فى مدلوله الوضعى أو العرفى، و أما إرادته الإطلاق الحكمى أو التقييد، فهى بحاجه إلى قرينه اخرى، وعلى هذا فإذا علق الجزاء على الشرط، فهو ظاهر فى أن المعلق عليه ذات الجزاء أى الجزاء بمدلوله الوضعى أو العرفى مباشره باعتبار أنه ظاهر فيه لا بمدلوله

الإطلاقي، فإن ظهوره فيه بحاجة إلى تماميه مقدمات الحكمه، و هي في مرتبه متأخره عن التعليق، وعلى ذلك فيدل التعليق على انتفاء الجامع بين المطلق و المقيّد بانتفاء الشرط، و هو مساوق للقضيّه الكليه، وحيث إن التعليق في الروايه وارد على الطبيعي المهمل الجامع بين المطلق و المقيّد، فيكون مفهومها كلي، لأن الروايه تدل بالمفهوم على أن التنجيس بكلا قسميه المطلق و المقيّد منتف بانتهاء الكزيه، و هذا معنى أن مفهومها على هذا موجه كليّه، و أما إذا كان التعليق وارداً على العام كما إذا كان العام مدلولاً لفظياً أو عرفياً أو بمقدمات الحكمه، فالمفهوم حينئذٍ جزئي، وعلى هذا فلو كان المعلق على الشرط في الروايه الشيء المطلق و العام، كان المفهوم الذي هو نقيض المعلق مساوقاً للإيجاب الجزئي، هذا نظير قولنا: «إذا جاء عالم، فاستمع إلى كل أحاديثه»، وحيث إن التعليق فيه وارد على العام المطلق، فيدل بالمنطوق على وجوب استماع كل أحاديثه إذا جاء، وبالمفهوم على انتفاء وجوب استماع كل أحاديثه عند انتفاء المجيء، و هذا لا ينافي وجوب الإستماع إلى حديث خاص منه، فلهذا يكون مفهومه جزئياً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن شمول شيء في الروايه للنجس و المتنجس معاً بحاجة إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، و أما شموله لعين النجس فحسب، فإنما هو بالظهور العرفي، ولا يتوقف على إجراء المقدمات، وعليه فقوله عليه السلام: «لا ينجسه شيء» متجه إلى نفى تنجيس الماء البالغ حدّ الكر بملاقاه عين النجس، والقدر المتيقن من الشيء هو عين النجس في الجملة، و أما شموله لتمام الاعيان النجسه هل هو بالظهور العرفي الإرتكازي بمناسبه الحكم و الموضوع أو بالاطلاق و مقدمات الحكمه، الظاهر هو الأول دون الثاني، وعليه فمفهوم الروايه موجه جزئيه، و أما شموله للأعيان المتنجسه، فإنما هو بالاطلاق و مقدمات الحكمه كما سوف يأتي تفصيله.



ودعوى، إن المعلق على الشرط هو المطلق حتى فيما إذا كان اطلاقه ثابتاً بمقدمات الحكمه، وذلك لأن الجزاء بمدلوله التصديقي النهائي معلق على الشرط لا بمدلوله الوضعي التصوري، فإذا كان المدلول الوضعي للجزاء الطبيعه المهمله، فإنه إنما يكون معلقاً على الشرط بعد إثبات اطلاقه بمقدمات الحكمه، فإذا قال المولى: «إن جاء عالم، فاستمع إلى حديثه»، فإن وجوب الاستماع إنما يكون معلقاً على مجيئه بعد إجراء مقدمات الحكمه فيه، وإثبات اطلاقه في المرتبه السابقه على تعليقه.

مدفوعه، بأن الظاهر من تعليق الجزاء على الشرط أنه معلق عليه بمدلوله الوضعي أو العرفي مباشره دون مدلوله الإطلاقي الثابت بمقدمات الحكمه، لأنه متأخر رتبه عن مدلوله الوضعي أو العرفي وإثباته يتوقف على إجراء المقدمات في المرتبه المتأخره، وكون الجزاء بمدلوله الإطلاقي معلقاً على الشرط في القضييه الشرطيه بحاجه إلى قرينه، وحيث إنه لا قرينه على ذلك، فلا يمكن رفع اليد عن ظهور القضييه في أن الجزاء بمدلوله الوضعي أو العرفي معلق على الشرط مباشره واطلاقه بمقدمات الحكمه وارد على التعليق ومتأخر عنه، لا أن التعليق وارد عليه، وإن شئت قلت إنه لا شبهه في أن القضييه الشرطيه ظاهره في تعليق الجزاء على الشرط بظهورها التصوري بمعنى أن الذهن ينتقل إليه بمجرد سماع القضييه، وإن كان سماعها من لفظ بغير شعور واختيار، ومن الواضح أن الجزاء في هذه المرحله معلق على الشرط بمدلوله الوضعي التصوري أما مدلوله التصديقي، فحيث إنه يكون في المرحله المتأخره رتبه عن هذه المرحله، فلا يمكن أن يكون متعلقاً على الشرط مباشره ومن البدايه، ضروره أنه لا وجود له في مرحله التعليق و هي مرحله التصور، فإذن لا محاله يكون وارداً عليه، ولا مناص حينئذٍ من الأخذ بظاهر القضييه الشرطيه، وهو تعلق الجزاء بما له من المعنى الوضعي أو

العرفى الظاهر فيه بنفسه على الشرط مباشره، والإطلاق الحكمى إنما يرد عليه بعد التعليل وفي المرتبه المتأخره و هى مرتبه التصديق، وتظهر الثمره بينهما فى تحديد المفهوم مباشره، فإن الإطلاق إذا كان وارداً عليه بعد التعليل، فالمفهوم موجب كلي، و إذا كان التعليل وارداً على الإطلاق، فالمفهوم موجب جزئيه، إلى هنا قد تبين الضابط الكلى لمفهوم القضييه الشرطيه سعته و ضيقاً، فيما إذا كان الجزاء مطلقاً وعماماً، فإنه إن كان عمومه وضعياً أو عرفياً، فالتعليل فى القضييه وارد عليه، وحينئذٍ فيكون مفهومه قضييه مهمله، و إن كان عمومه ثابتاً بالإطلاق، ومقدمات الحكمه فالعموم وارد على التعليل، وحينئذٍ يكون مفهومه قضييه كليته.

هذا على أساس نكته أن المفهوم نقيض ما هو المعلق على الشرط، فإن كان المعلق عليه الطبيعى فمفهومه انتفاء الطبيعى بانتفاء الشرط، و هو مساوق للقضييه الكليه، و إن كان المعلق عليه المطلق و العام، فمفهومه نفي المطلق و العام، و هو مساوق للقضييه المهمله، و هذا هو الضابط العام لاقتناص المفهوم فى القضييه الشرطيه إذا كان الحكم فى طرف الجزاء عاماً، وبذلك يظهر حال ما ذكره المحقق النائينى قدس سره و السيد الأستاذ قدس سره فى المسأله.

أما الأول، فلأن ما ذكره قدس سره من أن المعلق على الشرط إن كان العام المجموعى كان نفيه مساوقاً للإيجاب الجزئى، و إن كان العام الإستغراقى كان نفيه مساوقاً للإيجاب الكلى (١) لا يتم، لما عرفت من أن المعلق على الشرط إن كان العام و المطلق سواءً أكان مجموعياً أم استغراقياً، كان نفيه مساوقاً للقضييه المهمله بلافرق من هذه الناحيه بينهما، لوضوح إن انتفاء وجوب إكرام كل الفقراء بنحو الإستغراق لا ينافى وجوب إكرام البعض، و إن شئت قلت إن ما ذكره المحقق

ص: ١٥٥

النائيني قدس سره من التفصيل بين العامين مبنى على الخلط بين نفى المطلق و العام، وبين مطلق النفي، فإذا كان المعلق على الشرط المطلق و العام في القضية الشرطية، فحيث إن مفهومها نقيض المعلق الذي هو عبارته عن المطلق و العام، فيكون المنفى هو المطلق لأنه مصب النفي، ومعنى نفيه نفى اطلاقه واستغراقه، و هو سريانه إلى جميع أفراده ومصاديقه وانطباقه عليها جميعاً، ومن الواضح أن نفى انطباقه عليها جميعاً لا يستلزم نفى انطباقه على البعض، و هذا معنى ما ذكرناه من أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية إن كان المطلق و العام، كان مفهومها الذي هو نقيض المعلق نفى المطلق و العام، ومن الطبيعي أن نفى المطلق و العام لا يستلزم النفي عن البعض باعتبار أنه ليس نفى المطلق و العام، ومعنى نفى المطلق و العام هو نفى صدقه على جميع أفراده ومصاديقه، و هذا لا ينافي صدقه على البعض فما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية إذا كان المطلق و العام، فمفهومها سالبه كليه مبنى على تخيل أن مفهومها حينئذٍ مطلق النفي لانفى المطلق مع أن الأمر ليس كذلك لأن المفهوم نقيض المعلق، ونقيضه في مفروض المسألة نفى المطلق و العام لا مطلق النفي كما هو واضح، كما أن المعلق على الشرط إذا كان الطبيعي الجامع بين المطلق و المقيد، فالمفهوم نفى الجامع بينهما، و هو مساوق للقضية الكلية، و إذا كان الفرد، فالمفهوم نفى الفرد وهكذا، و أما الثاني، و هو ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (1)، فلأن ما ذكره و إن كان تاماً كبروياً، و هي أن المعلق على الشرط إن كان المطلق و العام، فالمفهوم حيث إنه نقيض المعلق و هو المطلق فنفيه، لا يستلزم نفى المقيد، بل يفرق في ذلك بين أن يكون العام مجموعياً أو استغراقياً.

وعلى الثاني، لافرق بين أن يكون مدلولاً اسماً أو حرفياً، فإن المعيار إنما هو

ص: ١٥٦

بكونه مدلولاً للكلام وضعاً أو عرفاً أو اطلاقاً، إلا أنه لا يتم صغرياً، لأن المطلق و العام إن كان عمومه واطلاقه ثابتاً بمقدمات الحكمه، فهو وارد على التعليق، و أما التعليق، فهو وارد على الطبيعه المهمله، ويكون المفهوم حينئذٍ نفى الطبيعه، و هو مساوق للسالبه الكليه، نعم ما ذكره قدس سره تام صغرياً أيضاً إذا كان العام و المطلق ثابتاً بالوضع أو الظهور العرفي، فعندئذٍ يكون التعليق وارداً على المطلق و العام، و عليه فالمفهوم الذى هو نقيض المعلق نفى المطلق و العام، و هو مساوق للإيجاب الجزئى.

ولتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأول: ما إذا قال المولى: «إن جاء عالم فى بلدك، فأكرم كل فقراء البلد»، ففى مثل ذلك حيث إن المعلق على الشرط مباشره هو العام، فيكون المفهوم نفى وجوب إكرام كل فقراء البلد باعتبار أن المفهوم نقيض المنطوق، و من المعلوم أن نفى وجوب إكرام الكل لا ينافى وجوب إكرام البعض، و هذا معنى أن المفهوم حينئذٍ مساوق للإيجاب الجزئى، و مثل ذلك ما إذا قال المولى: «إن جاءك زيد، فأكرم العلماء» بناء على أن هيئه الجمع المعرف باللام موضوعه للدلاله على العموم، فإن المعلق على الشرط حينئذٍ هو العام و المطلق مباشره، و عليه فالمفهوم الذى هو نقيض المعلق يكون نفى المطلق و العام، و هو مساوق للإيجاب الجزئى، و أما إذا لم تكن الهيئه موضوعه للدلاله على العموم، وإنما تكون دلالتها عليه بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فعندئذٍ يكون المعلق على الشرط هو طبيعى العلماء و الإطلاق وارد عليه، باعتبار أنه متأخر عن المدلول الوضعى للعلماء، و على هذا فالمفهوم الذى هو نقيض المنطوق انتفاء وجوب إكرام طبيعى العلماء الجامع بين المطلق و المقيّد بانتفاء الشرط، و هو مساوق للقضييه الكليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنا إذا فرضنا أن علماء البلد يكونوا أعمّ من السنه و الشيعه، فحينئذٍ يكون القدر المتيقن منهم علماء الشيعه فحسب، وذلك لأن الأمر في المقام يدور بين امور:

### **المحتملات في روايه.. الماء إذا بلغ قدر كَر لا ينجسه شيء..**

الأول: أن يكون المراد من العلماء أعمّ من علماء السنه و الشيعه.

الثاني: أن يكون المراد منهم خصوص علماء السنه.

الثالث: أن يكون المراد منهم خصوص علماء الشيعه.

و أما الثاني، فهو غير محتمل لأن حمل الكلام عليه ليس بعرفي، أما الأول فهو بحاجة إلى ترتيب مقدمات الحكمه، و أما الثالث فهو متيقن بمقتضى الفهم العرفي الإرتكازي بلا حاجه إلى مؤنه زائده، وعلى هذا فالمعلق على الشرط مباشره هو عموم العلماء الإماميه، وحينئذٍ فيكون المفهوم الذي هو نقيض المعلق نفى العموم، و هو مساوق للإيجاب الجزئي.

الثاني: ما إذا قال المولى: «إن جاءك ولدك من السفر، أكرم الفقير»، ففي مثل ذلك يكون المعلق على الشرط مدلول الفقير وضعاً، و هو الطبيعي الجامع بين المطلق و المقيد، وعليه فيكون المفهوم نفى الطبيعي الجامع بينهما، و هو مساوق للقضيه الكليه. فالنتيجه، إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الكبرى لا تنطبق على مثل المقام.

و أما ما ذكره قدس سره من الأمثله الثلاثه، فالجميع من قبيل المثال الثاني، ويظهر حالها مما ذكرناه حول هذا المثال فراجع ولاحظ.

و أما الروايه الشريفه، و هي قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَر، لا ينجسه

شئ» (١)، ففيها محتملات:

الأول: أن يكون المراد من الشئ عين النجس.

الثاني: أن يكون المراد منه عين المتنجس.

الثالث: أن يكون المراد منه الأعم من عين النجس و المتنجس، هذه هي محتملات الروايه بالنظر السطحي، و أما بالنظر ا لتحقيقي فالأمر يدور بين المحتمل الأول و الثالث، و أما المحتمل الثاني، فهو مقطوع العدم، ضروره أنه من غير المحتمل بالنظر العرفي الإرتكازي أن تكون القضيه الشرطيه متجهه منطوقاً ومفهوماً إلى حكم ملاقاه عين المتنجس خاصه للماء الكثر و القليل مع أن موردها الملاقاه مع عين النجس، بل هي المسؤول عنها في أكثر روايات الباب، ومن الواضح أن حمل الشئ في الروايه على خصوص المتنجس غير عرفي بل هو مستهجن عرفاً، فلا يمكن أن تكون الروايه ناظره إلى حكم ملاقاه الماء مع المتنجس خاصه، والسكوت عن حكم الملاقاه مع عين النجس، فإذن يدور الأمر بين الإحتمالين: الأول و الثالث، أما الإحتمال الأول، فهو المرتكز في أذهان العرف والمتيقن من الروايه، وإنما الكلام في اطلاقه لجميع الأعيان النجسه، وهل هو متفاهم منها عرفاً وارتكازاً بدون حاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه أو لا؟

فيه وجهان، ولا يبعد الأول، لأن مناسبه الحكم و الموضوع الإرتكازيه تقتضى التساوى بين الأعيان النجسه من هذه الناحيه، وعدم خصوصيه لبعضها على بعضها الآخر، واحتمال الخصوصيه ليس بدرجه يمنع عن تبادل الإطلاق من الشئ عرفاً وارتكازاً بدون التوسيل و اللجوء إلى إجراء المقدمات، واختلافها في الأحكام المجعوله لملاقيها لا يكشف عن اختلافها في أصل تنجيس الملقى

ص: ١٥٩

وتأثيرها فيه، وعلى هذا فالمتفاهم العرفي الإرتكازي من الشيء هو تمام أعيان النجسه يعنى المطلق و العام، وعليه فيكون المعلق على الشرط هو المطلق و العام مباشره، وحينئذ فالروايه تدل بالمنطوق على عدم تنجيس الماء البالغ حدّ الكربملاقاه الأعيان النجسه جميعاً بنحو السالبه الكليه، وبالمفهوم على أن عدم التنجيس بملاقاتها كذلك منتف بانتفاء الكزيه بنحو الموجهه الجزئيه، على أساس أن نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه هذا بحسب القاعده، ولكن حيث إنه لايمكن الحكم بتنجيس الماء القليل بملاقاه بعض الأعيان النجسه دون بعضها الآخر، لأنه على خلاف الإرتكاز العرفي القطعي، فلا بد حينئذ من الحكم بتنجسه بملاقاه جميع الأعيان النجسه بدون فرق، على أساس أن هذا الإرتكاز العرفي يصلح أن يكون على عموم المفهوم.

و أما على الإحتمال الثاني، و هو أن إطلاق الشيء لجميع الأعيان النجسه ثابت مقدمات الحكمه لبالفهم العرفي، فيكون المعلق على الشرط حينئذ الطبيعي الجامع بين المطلق و المقيد، وعلى هذا فالروايه تدل بمنطوقها على عدم تنجيس الماء البالغ حدّ الكز بملاقاه عين النجس بنحو القضييه المهمله، وبمفهومها على أن عدم التنجيس بالملاقاه بكلا قسميه المطلق و المقيد منتف بانتفاء الكزيه بنحو الموجهه الكليه، على أساس أن نقيض السالبه الجزئيه موجهه كلييه، هذا كله بناء على أن يكون المراد من الشيء خصوص عين النجس، و أما بناء على أن يكون المراد منه الأعمّ منها ومن عين المتنجس كما هو الظاهر عرفاً، وذلك لأن مناسبه الحكم والموضوع الإرتكازيه تقتضى أن يكون المراد منه مطلق الشيء الصالح لأن يكون منجساً لملاقاه، و هو يشمل المتنجس أيضاً باعتبار أنه صالح لذلك ولو في الجملة، فلا وجه حينئذ لتخصيصه بخصوص عين النجس، فإذن يتعين الإحتمال الثالث، وعلى هذا فالشيء في الروايه ظاهر بمقتضى الفهم العرفي الإرتكازي فيما يصلح أن

يكون منجساً للماء بالملاقاه فى الجملة، و هو الجامع بين المطلق الشامل للمتنجس والمقيد المختص بعين النجس، فإذن تدل الروايه بالمنطوق بالدلاله التصوريه على نفي تنجيس الماء إذا بلغ كراً بالملاقاه مع ما يصلح أن يكون منجساً فى الجملة، ويإطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه على نفي تنجيسه بالملاقاه مطلقاً سواءً أكانت مع الأعيان النجسه أم المتنجسه، وعليه فالمنطوق فى الروايه على كل حال سالبه كليه بلافرق بين أن يكون الإطلاق وارداً على المعلق بعد التعليق وفى المرتبه المتأخره، أو التعليق وارداً على المعلق فى المرتبه السابقه، لأن المنطوق على كلا التقديرين مطلق بحسب المراد الجدى النهائى، وإنما الكلام فى أن تعليق الجزاء على الشرطه هو بلحاظ مدلوله التصورى الوضعى أو العرفى أو بلحاظ مدلوله التصديقى النهائى، و هو المطلق فى المقام، ولكن تقدم أن الصحيح هو الأول، إلا أنه لا تظهر الثمره بين الأمرين فى طرف المنطوق فى ذلك، فإنه مطلق على كلا التقديرين بلحاظ المراد الجدى، و إن لم يكن مطلقاً بلحاظ المراد التصورى، وحينئذ لا بد من العمل بإطلاقه الذى هو مراد جدى نهائى للمولى، نعم تظهر الثمره بينهما فى طرف المفهوم، فإنه على الأول قضيه كليه، وعلى الثانى قضيه جزئيه، هذا كله فى دلاله الروايه بالمنطوق، و أما دلالتها بالمفهوم الذى هو نقيض المنطوق، فحيث أن المنطوق و هو طبيعى الجزاء الجامع بين المطلق و المقيد معلق على الشرط مباشره، فإنما هى على أن نفي التنجيس بكلا قسميه المطلق و المقيد منتف بانتهاء الكريه، و هو مساوق للحكم بتنجيس الماء القليل بالملاقاه بنحو القضيه الكليه، على أساس أن نقيض السالبه الجزئيه و هى المنطوق بحسب مدلوله الوضعى أو العرفى موجه كليه.

**الحاله الثالثه: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء كما فى قضيتى «إذا خفى الأذان فقصر» و «إذا خفى الجدران فقصر»**

**اشاره**

، فتقع المعارضه بين إطلاق منطوق كل منهما

ص: ١٤١



وإطلاق مفهوم الاخرى، و قد حاول جماعه لعلاج المعارضه بينهما بعده طرق:

## و قد حاول جماعه لعلاج المعارضه بينهما بعده طرق

### طريق المحقق الخراسانى قدس سرّه لعلاج المعارضه و ما أورده السيد الأستاذ قدس سرّه عليه

الطريق الأول: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره بتقريب أنه لا يمكن الأخذ بظاهر كل منهما، والحكم بأن خفاء الأذان بعنوانه سبب لوجوب القصر، وخفاء الجدران بعنوانه سبب لوجوبه، معللاً بأنه يلزم من ذلك تأثير الكثير فى الواحد، و هو مستحيل لاستحاله صدور معلول واحد من علل متعددة متباينه، لأن الواحد لا يمكن أن يصدر إلا من واحد (١)، هذا.

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره، أولاً: بأن هذه القاعده إنما تتم فى الواحد الشخصى الحقيقى، لأن وحده الأثر تكشف عن وحده المؤثر ويستحيل صدوره إلا عن واحد حقيقى ولا تتم فى الواحد الإعتبارى كما فى المقام، فإنه لا يكشف عن وحده المؤثر، وحيث إن وحده الجزاء وحده اعتباريه لاحقيقه فلا تكشف عن جامع واحد ذاتى.

وثانياً: إن هذه القاعده تختص بالعلل و المعاليل الطبيعيه التكوينيّه التى تتركز على أساس مبدأ التناسب و السنخيه الذاتيه، ولا يمكن تطبيقها على الأحكام الشرعيه التى هى امور إعتباريه لا واقع موضوعى لها ماعدا اعتبار المعتمرباشره، فلا يعقل فيها التأثير و التأثر و السبب و المسبب (٢)، هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً أما على الإيراد الأول، فإنه لاشبهه فى أن القاعده لا تختص بالواحد الشخصى الحقيقى بل تشمل الواحد بالنوع أيضاً، ضروره أن وحده المعلول إذا كانت بالنوع فهى تكشف عن أن وحده العله أيضاً كذلك، إذ يستحيل أن تكون وحده المعلول نوعيه دون وحده العله، لوضوح أن الأشياء

ص: ١٦٢

١- (١) - كفايه الاصول ص ٢٠١.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ١٠٠.

المتجانسه تكشف عن تجانس عللها لاستحاله تأثير الأشياء المتخالفه فى الأشياء المتجانسه وإلا لزم تأثير المباين فى المباين و هو مستحيل، بداهه أن التأثير و التأثيرين الأشياء مبنى على مبدأ التناسب و السنخيه بينها، على أساس أن المعلول من مراتب وجود العله النازله لا أنه شىء مستقل.

وبكلمه، إن الأشياء المتماثله فى الخارج تكشف عن اشتراكها فى عله ذات أفراد متماثله ومتجانسه فيه، مثلاً اشتراك أفراد الإنسان فى مجموعه من الصفات، كالنطق و الضحك و التعجب و الإدراك يكشف عن اشتراكها فى عله تتناسب مع هذه الصفات، إذ لا يمكن أن يكون وجدان كل فرد تلك الصفات من باب الصدفة، بداهه أن الصدفة لاتدوم إلى النهايه، ومن هذا القبيل أفراد النار، فإنها تشترك فى إيجاد الحراره، و هذا الإشتراك يكشف عن الإشتراك فى عله الحراره، إذ لا يعقل أن تكون الحراره المتولده من فرد من النار معلوله لعله قائمه به بحده الفردى و الحراره المتولده من فرد آخر منها معلوله لعله قائمه به بحده الفردى وهكذا، ونتيجه ذلك، إن الحراره المتولده من كل فرد لاتخلو من أن تكون معلوله لعله قائمه به ومباينه لعله قائمه بفرد آخر وهكذا، أو لا تكون معلوله، وكلاهما لا يمكن. أما الأول: فهو خلاف الضروره و الوجدان، كيف فإن كل فرد من الحراره لا يكون مبايناً لفرد آخر منها، ومع هذا يستحيل أن تكون عله كل منهما مباينه لعله الآخر. و أما الثانى: فلأن الصدفة يستحيل أن تدوم إلى النهايه، ومن هنا تكون عله كل فرد من الحراره متناسبه مع عله فرد آخر، وهكذا.

و هذا معنى أن أفراد الحراره المتناسبه و المتماثله تكشف عن عله ذات أفراد كذلك، ومن هنا أن العله بالمفهوم الفلسفى متمثله فى علاقته ذاتيه بين ماهيتين ترتبط إحدى الماهيتين بالماهيهِ الأخرى إرتباطاً وثيقاً ذاتياً كالعلاقه بين ماهيه النار وماهيهِ الحراره، والعلاقه بين ماهيه الحركه وماهيهِ الحراره، وهكذا.

ولا يمكن أن تكون العلة بالمفهوم الفلسفي قائمه بين فردين في الخارج بحدّهما الفردي، لوضوح أن كل فرد بحدّه الفردي مباين للفرد الآخر كذلك بقطع النظر عن الماهية الموجوده في ضمنه، ومعها لا يمكن أن يكون مؤثراً تأثير العلة في المعلول، وتفصيل ذلك في محله.

و أما على الإيراد الثاني، فلأن مقصود صاحب الكفايه قدس سره من التمسك بقاعده أن الواحد لا يصدر إلا من واحد كما استشهد بها في غير مورد من كتابه، هو أن المعلول الواحد الشخصى كما لا يمكن أن يصدر من علتين متباينتين في الخارج كذلك لا يمكن أن يصدر من المولى حكم واحد بسببين متباينين وشرطين مختلفين، إذ لا يمكن أن يكون لحكم واحد إلا سبب واحد وموضوع فارد، لاستحاله أن يكون شيء واحد شخصى مرتبطاً بسببين متباينين في الوجود سواء أكان ذلك الشيء من الأمور الاعتباريه أم التكوينيّه، فالحكم وإن كان فعلاً اختيارياً للشارع مباشره إلا أن فعليته في الخارج إنما هي بفعليه موضوعه فيه ولا يمكن أن يكون لحكم واحد شخصى في الخارج سببين مختلفين فيه، وإلا لزم خلف فرض كونه واحداً شخصياً، وعلى هذا فإذا خفى على المسافر الخارج عن البلد الأذان و الجدران، فلازم ذلك اجتماع السببين المختلفين على حكم واحد شخصى، ومعنى هذا أن فعليه فاعليته في الخارج مستنده إلى كل واحد منهما مستقلاً و هي غير ممكنه، هذا. ولكن سوف يأتي علاج التنافى و التعارض بينهما.

### طريق المحقق النائيني قدس سره

الطريق الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الشرط مجموع الأمرين لا كل واحد منهما بعنوانه الخاص، و قد أفاد في وجه ذلك أنه لا يمكن الأخذ بإطلاق كل من الدليلين لا بالإطلاق المقابل للعطف بالواو ولا بالإطلاق المقابل للعطف (باو)، فإن مقتضى الإطلاق الأول أنه تمام العلة لا جزئها، ومقتضى الإطلاق الثاني إنه عله منحصره، وذلك للعلم الإجمالى بعدم إرادته كلا الإطلاقين في

المسألة، فإذن لا محاله يسقط كلاهما معاً فيرجع إلى الأصل اللفظي من عام فوقى إن كان، وإلا فإلى الأصل العملي، وحيث إن وجوب القصر في مفروض المقام عند خفا أحدهما دون الآخر مشكوك فيه لاحتمال أن مجموعهما معاً شرط، فيكون المرجع فيه أصالة البراءة، هذا من ناحيته.

ومن ناحيته أخرى، إنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام لفرض أن المكلف في هذه الحالة شاك في أن وظيفته هل تبدل من التمام إلى القصر أو لا؟

وبكلمه، إنه لا شبهه في أن وظيفه المكلف التمام قبل خفاء الأذان و الجدران معاً كما أنه لا إشكال في أن وظيفته تبدلت من التمام إلى القصر عند خفاء كليهما معاً، وإنما الإشكال و الكلام فيما إذا خفى أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك حيث إن اطلاق كل منهما قد سقط عن الإعتبار من جهة العلم الإجمالي بمخالفه احدهما للواقع، فبطبيعته الحال ينتهي الأمر إلى الأصل العملي، و هو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام للشك في أن وظيفته هل تبدلت من التمام إلى القصر، فإذن تكون النتيجة هي نتيجة العطف بالواو(1)، هذا.

### إيراد السيد الأستاذ قدس سره

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره صغرى وكبرى، أما الصغرى، فلأن المقام ليس من صغريات كبرى الرجوع إلى الأصل العملي بل من صغريات كبرى الرجوع إلى الأصل اللفظي، و هو إطلاقات أدله وجوب القصر على المسافر من الكتاب و السنه، و قد أفاد في وجه ذلك ما ملخصه: إنه لا شبهه في أن وظيفه المسافر في الشريعة المقدسه بمقتضى الآيات و الروايات القصر و الإفطار والموضوع لهما المسافر، و هذا العنوان يصدق على من نوى السفر، وخرج عن

ص: ١٦٥

آخر عماره البلد، فإنه مادام يكون متواجداً في داخل البلد لا يصدق عليه عنوان المسافر، فإذا خرج عنه وبرز صدق عليه هذا العنوان، وترتب عليه أحكامه منها وجوب القصر عليه.

وهنا طائفة أخرى من الروايات، وهي تنصّ على أن وجوب القصر على المسافر منوط بوصوله إلى حدّ الترخّص، وهذه الروايات تقيد إطلاق مادّل على وجوب القصر على المسافر مطلقاً أي سواء وصل إلى حدّ الترخّص أم لا؟

وقد جعل في بعض هذه الطائفة علامه الوصول إلى حدّ الترخّص خفاء الأذان، وفي بعضها الآخر خفاء الجدران، وعلى هذا فإذا خفي أحدهما دون الآخر، فبطبيعته الحال كان المسافر يشك في أن وظيفته في هذه الحالة التمام أو القصر، وحيث إن مرجع هذا الشك إلى الشك في تقييد إطلاق دليل وجوب القصر على المسافر بغير هذه الحالة، فيكون المرجع فيها إطلاق دليل وجوبه لا الأصل العملي.

وإن شئت قلت إن هنا صوراً:

الأولى: إن وظيفه المسافر وجوب القصر وجواز الإفطار جزماً، وهي ما إذا خفي الأذان والجدران معاً.

الثانية: إن وظيفته وجوب التمام وعدم جواز الإفطار كذلك، وهي ما إذا لم يخف الأذان ولا الجدران رغم أنه مسافر.

الثالثة: إنه شاك في أن وظيفته في هذه الصورة التمام أو القصر، وهي ما إذا خفي أحدهما دون الآخر، ففي مثل ذلك حيث إن هذا الشك يرجع إلى الشك في تقييد إطلاق دليل وجوب القصر بغير هذه الصورة، فلا مانع من التمسك بإطلاق دليل وجوبه، فإذاً يكون المرجع في المقام الأصل اللفظي دون الأصل العملي كما

ذكره المحقق النائيني قدس سره، ونتيجة ذلك هي نتيجة العطف بكلمه (أو) لا (الواو).

و أما الكبرى، فلأن ما أفاده قدس سره من أن رفع اليد عن إطلاق الشرط في كل من القضيتين الشرطيتين بتقييد إطلاقه بوجود الشرط في الأخرى بالعطف بالواو، وإن كان رافعاً للتعارض و التنافي بينهما إلا أنه لا يمكن الأخذ بكل ما يكون رافعاً للتعارض بل لابد من أن يكون ذلك داخلاً في أحد موارد الجمع العرفي، والمفروض أنه غير داخل فيه، فمن أجل ذلك قال الصحيح في المسألة أن يقال إنه لا تنافي بين منطوقي القضيتين في نفسها، لأن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا ينافي وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً لفرض أن ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره، مثلاً قضيه إذا خفي الأذان فقصر، لا تدل على أن خفاء الجدران ليس بشرط، وعله لوجوب القصر، لأن مفادها وجوب القصر عند خفاء الأذان، ومقتضى إطلاقها التامى وجوبه مطلقاً أى سواء خفي الجدران أيضاً أم لا؟ وكذلك الأمر بالعكس، ولهذا تقع المعارضه بين إطلاق مفهومها وإطلاق منطوق الأخرى، لأن مقتضى إطلاق مفهومها عدم وجوب القصر إذا لم يخف الأذان، وإن خفي الجدران وبالعكس.

فالنتيجة، إن المنافاه إنما هي بين إطلاق مفهوم إحداهما، وإطلاق منطوق الأخرى بقطع النظر عن دلالتها على المفهوم، ولهذا لو كان الوارد في الدليلين هكذا إذا خفي الأذان فقصر، ويجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران، كان بين ظهور القضيه الأولى في المفهوم وظهور القضيه الثانيه في المنطوق تعارض، وحيث إن نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبه الخاص إلى العام و المقيد إلى المطلق، فيكون مقتضى القاعده تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الأخرى تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد.

فالنتيجه، هي العطف بكلمه (أو) في مقابل العطف بكلمه الواو، على أساس أن رفع اليد عن إطلاق المفهوم لا يمكن بدون رفع اليد عن إطلاق المنطوق لأنه مدلول تبعي ولازم عقلي للمنطوق، فيأذن لا بد من رفع اليد عن إطلاق المنطوق بما يرتفع به التعارض، ولا يكون ذلك إلا بتقييد المنطوق ورفع اليد عن إطلاقه وتقييده بكلمه (أو)، و أما رفع اليد عن الإطلاق التامى للشرط المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين، و إن كان موجبا لارتفاع المعارضه بين الدليلين إلا أنه بلا موجب، ضروره أنه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور دليل ما مع عدم كونه طرفاً للمعارضه بظهور آخر، وفي المقام و إن ارتفع بذلك التعارض بين الدليلين إلا أنه ليس طرفاً ثالثاً للمعارضه، فلا مقتضى لرفع اليد عنه لعلاج المعارضه لأنه ليس بعرفي، هذا نظير ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء ثم ورد في دليل آخر لا يجب إكرام زيد العالم، والتعارض بينهما و إن ارتفع برفع اليد عن ظهور الأمر في الدليل العام في الوجوب وحمله على الإستحباب إلا أنه ليس بعرفي، هذا ما ذكره قدس سره في هامش أجود التقريرات (١).

### تعليق المصنف - حفظه الله - على ما ذكره النائيني قدس سره

ولنا تعليق على ما ذكره المحقق النائيني قدس سره، وتعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره. أما التعليق على الأول، فإنه لاتنافي بين إطلاق كل من القضيتين في مقابل العطف بالواو، إذ لا مانع من ظهور كل منهما في ترتب الجزاء على الشرط بعنوانه الخاص، لأن كلا منهما تدل على أن الشرط المذكور فيها عله تامه للجزاء سواء أكانت هناك عله اخرى له أيضاً أم لا؟

و هذا معنى عدم التنافي بين إطلاقي القضيتين، وإنما التنافي بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى كما سوف نشير إليه، و أما إطلاق كل منهما في أن

ص: ١٦٨

الشرط عله منحصره للجزاء فى مقابل العطف (باو)، و إن كان منافياً لإطلاق الأخرى كذلك، ولكن قد ذكرنا فيما تقدم أنه لا يمكن إثبات هذا الإطلاق لكل منهما بإجراء مقدمات الحكمه، على أساس أن المقدمات إنما هى فى مقام تحليل حال المتكلم العرفى فى مقام كشف كلامه الصادر منه عن تمام مراده الجدى النهائى، و هى متمثله فى كونه شاعراً ملتفتاً و كان فى مقام البيان، ولم ينصب قرينه على تقييد الحكم أو الموضوع بحصه خاصه منه، فإذا تمت هذه المقدمات تكشف عن أن مراد المولى من كلامه هو المطلق لا-المقيد، و أما نفي العدل للشرط وانحصاره فيه فلا يمكن إثباته بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لوضوح أن المقدمات إنما تعين مراد المتكلم من كلامه سعه، فإن تمت دلت على سعته وإطلاقه و إن لم تتم من جهه نصب قرينه على التقييد تعين أن مراده المقيد، وعلى هذا فسكوت المولى رغم أنه فى مقام البيان إنما يصلح أن يكون قرينه على الإطلاق إذا كان سكوته عما يكون دخليلاً فى مدلول كلامه، و أما سكوته عما لا يكون دخليلاً فيه، فلا قيمه له، و أما وجود العدل فحيث إنه لا يرتبط بمدلول الشرط، فلا يمكن نفيه بإطلاقه باعتبار أنه غير دخیل فى تأثير الشرط فى الجزاء، فإن الشرط مؤثر سواء أكان له عدل أم لا-؟، فإذا سكوت المولى عن بيان العدل للشرط لا يصلح أن يكون قرينه على نفيه، فإنه سكوت عن شىء لا يرتبط بمدلول كلامه أصلاً لا سعه ولا تأثيراً.

وبكلمه، إن المتكلم فى القضية الشرطيه إنما هو فى مقام بيان ترتب الجزاء على الشرط وتأثيره فيه، ومن الواضح أن عدم وجود العدل له غير دخیل لا فى ترتب الجزاء عليه ولا فى تأثيره فيه، فإن وجوده وعدمه بالنسبه إليه على حد سواء، نعم لو كان تماميه الشرط فى التأثير متوقفه على عدم وجود العدل له، فعند الشك فيه تجرى مقدمات الحكمه، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن تماميته فى التأثير إنما تثبت بالإطلاق المقابل للعطف بالواو لا بالإطلاق المقابل للعطف (باو)، ولهذا



لا مقتضى له أصلاً.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن إثبات إطلاق الشرط في مقابل العطف (باو)، و هو الإطلاق الإنحصارى، وعلى هذا الأساس فالثابت فى كل من القضيتين الشرطيتين فى المقام إنما هو إطلاق الشرط فى مقابل العطف بالواو، و هو الإطلاق التامى بمقتضى مقدمات الحكمة، و قد تقدم أنه لاتنافى بين هذين الإطالقين لهما، وإنما التنافى بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى و النسبه بينهما عموم من وجه كما سوف نشير إليه، وما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن نسبة المنطوق إلى المفهوم نسبة المقيد إلى المطلق، فمقتضى القاعده حينئذٍ هو حمل المطلق على المقيد، لا يمكن المساعده عليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، لو أغمضنا النظر عما ذكرناه، وسلمنا أن مقدمات الحكمة كما تثبت الإطلاق التامى للشرط فى كل من القضيتين الشرطيتين و هو الاطلاق المقابل للعطف (بالواو) كذلك تثبت الإطلاق الإنحصارى له فى كل منهما و هو الإطلاق المقابل للعطف (باو)، و قد تقدم أنه لاتنافى بين الإطلاق التامى للشرط فى كل منهما مع الإطلاق التامى له فى الأخرى، فعندئذٍ يقع التعارض و التنافى بين الإطلاق الإنحصارى للشرط فى كل منهما مع الإطلاق الإنحصارى له فى الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما، وحيث إنه لاترجيح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً وعندئذٍ يكون المرجع فى المسأله الإطلاق التامى، ومقتضاه وجوب القصر فيها، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، إن الإطلاق التامى للشرط فى كل منهما هل يكون معارضاً مع الإطلاق الإنحصارى له فى الأخرى أو لا؟

والجواب: إن هنا وجهين:

قد يقال كما قيل إن الإطلاق الإنحصارى لا يكون طرفاً للمعارضه مع الإطلاق

ص: ١٧٠

التمامى، وذلك لأنه فى طول الإطلاق التمامى ومتفرع عليه إذ لا بد أولاً من اثبات أن الشرط عله تامه للجزء فى مقابل أنه جزؤها، ثم إثبات أنه عله تامه منحصره فالإنحصار، فى العله فى طول إثبات أصل العليه هذا، وقد أجب عن ذلك المحقق النائنى قدس سره بعد تسليم أن الإطلاق الإنحصارى فى طول الإطلاق التمامى بما حاصله، إن منشأ التعارض بينهما حيث إنه العلم الإجمالى بكذب أحدهما ونسبته إلى كليهما على حد سواء، وإن فرض وجود طوليه بينهما فى الرتبة فيسقطان معاً، ويرجع بعد ذلك إلى الأصل العملى، وهو أصاله البراءه عن وجوب القصر الذى يشك فى وجوبه فى هذه الحاله، وهى ما إذا خفى أحدهما دون الآخر.

وفيه، أولاً: إن المرجع بعد سقوط الإطلاقين بالتعارض العام الفوقى، وهو إطلاق دليل وجوب القصر فى السفر، فإنه قد قيد بخفاء الأذان وخفاء الجدران، فإذا خفى كلاهما معاً فلا إشكال فى وجوب القصر، وأما إذا خفى أحدهما دون الآخر، ففي هذه الحاله حيث إن دليل التقييد المتمثل فى هاتين الشرطيتين مجمل، فالمرجع هو المطلق و العام المقتضى لوجوب القصر فيها.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك وتسليم عدم العام الفوقى، إلا أن أصاله البراءه عن وجوب القصر معارضه بأصاله البراءه عن وجوب التمام للعلم الإجمالى، أما بوجوب القصر أو التمام فى هذه الحاله، ومن هنا عدل قدس سره من التمسك بأصاله البراءه فى المقام إلى التمسك باستصحاب بقاء وجوب التمام ولا مانع من التمسك به إلا العام الفوقى، هذا كله بالنسبه إلى أن المرجع فى المسأله بعد سقوط كلا الإطلاقين هل هو العام الفوقى أو الأصل العملى، هذا من جانب.

ومن جانب آخر، إن الإطلاق الإنحصارى لو كان فى طول الإطلاق التمامى، فلا معارضه بينهما، لأن العلم الإجمالى بكذب أحدهما ينحل إلى العلم التفصيلى

بكذب الإطلاق الإنحصاري، لأن الإطلاق التامى إن كان كاذباً، فكذبه يستلزم كذب الإطلاق الإنحصاري، لفرض أن الشرط إذا لم يكن عله تامه فلاموضوع للإطلاق الإنحصاري، وعلى هذا فحيث إننا نعلم إجمالاً أما بكذب الإطلاق التامى، و هو أن الشرط ليس بعله تامه أو بكذب الإطلاق الإنحصاري، و هو أنه ليس بعله منحصره.

فبالنتيجة، نعلم تفصيلاً بكذب الإطلاق الإنحصاري، وعدم مطابقته للواقع إما من جهة أن الشرط ليس بعله تامه، فلاموضوع له أو من جهة أنه و إن كان عله تامه إلا أنها ليست بمنحصره، والحاصل أن كذب الإطلاق الإنحصاري وعدم وجوده معلوم تفصيلاً، و أما كذب الإطلاق التامى فهو مشكوك فيه بالشك البدوى، فلا مانع من التمسك به ومقتضاه وجوب القصر فى هذه الحالة، و هى ما إذا خفى الأذان دون الجدران أو بالعكس.

إلى هنا قد تبين أنه على تقدير تسليم أن الإطلاق الإنحصاري، و هو الإطلاق المقابل للعطف (باو) فى طول الإطلاق التامى، و هو الإطلاق المقابل للعطف بالواو، فلا معارضه بينهما كما عرفت.

ومن جانب ثالث، هل إن الإطلاق الأنحصارى فى طول الإطلاق التامى رتبه أو لا؟ فيه وجهان:

فذهب بعض المحققين قدس سره إلى الوجه الثانى بتقريب أنه لا طوليه بين الإطالقين لابلحاظ الدال ولا بلحاظ المدلول، فإن سكوت المولى فى مقام البيان عن العطف بالواو فى كل من القضيتين الشرطيتين قرينه على كون الشرط عله تامه وسكوته فى هذا المقام فى كل منهما عن العطف (باو) قرينه على أن ما وقع شرطاً فيهما لا

عدل له سواءً أكان عله تامه أم لا(1).

هذا ولكن الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن الكلام في المقام إنما هو في أن الشرط المذكور في كل من القضيتين الشرطيتين الذي هو مؤثر في ترتب الجزاء عليه، هل هو منحصر في ذلك أي في ترتبه عليه، وليس له عدل أو ليس بمنحصروه عدل، ومن الواضح أن البحث عن انحصاره وعدم عدل له، وعدم انحصاره، ووجود عدل له إنما هو بعد الفراغ عن أصل ترتب الجزاء عليه وتأثيره فيه، ضروره أنه لا معنى للبحث عن انحصار تأثيره في الترتب مع فرض أن أصل الترتب و التأثير غير معلوم، و هذا معنى أن الإطلاق الإنحصاري في طول الإطلاق التامى بمعنى أن ثبوته متوقف على ثبوته دون العكس، فتأمل.

### العنوانين الواردين في روايات مسأله التوارى عن البلد

و أما التعليق على ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ه في الصغرى من أن المرجع في المسأله عند الشك في وجوب القصر الأصل اللفظى، و هو إطلاق دليل وجوبه دون الأصل العملى، فهو لا-يتم في هذه المسأله، بيان ذلك أن الوارد في روايات المسأله عنوانان:

الأول: توارى المسافر عن آخر بيوت البلد كما في صحيحه محمد بن مسلم و المتفاهم العرفى منها بمناسبه الحكم و الموضوع الإرتكازيه توارى المسافر عن عيون أهل البيوت الكائنه في منتهى البلد، ومعنى ذلك أنه إذا وقف شخص في آخر بيوت البلد و منتهى عماراته، وكان يرى المسافر يتعد عنه إلى أن حجت عنه رؤيته بحيث لا هو يرى المسافر ولا المسافر يراه، فيتوارى كل منهما عن الآخر، فحينئذٍ يجب عليه القصر سواءً غابت عن عين المسافر عمارات البلد و بناياته الواقعه في منتهاه أولاً؟ و هذا معيار ثابت لتعيين حد الترخّص للكل ولا يزيد

ص: ١٧٣

ولا ينقص، ولا يختلف ذلك باختلاف البلدان وضخامه عماراتها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن عنوان التوارى المأخوذ فى الصحيحه إنما هو صرف معرف وطريق إلى ما هو موضوع لوجوب القصر، و هو المسافه المعينه المحدده، ولا يحتمل دخله فى الموضوع، ومن هنا لا يكون توارى المسافر عن أنظارهم وبالعكس إلا فى حاله انبساط الأرض وصفاء الجو وعدم وجود حائل بينهما، فإذا غاب المسافر عن عيون الواقف فى منتهى البلد لا لبعده مسافه بينهما بل لأجل وجود حائل كالجبل أو نحوه أو نزل وادياً أو دخل فى نفق أو ما شاكل ذلك، لم يكف هذا فى وجوب القصر، فإذاً يكون حدّ الترخّص حدّاً واقعياً، و هو عبارته عن ابتعاد المسافر عن آخر بيوت البلد بمسافه حجبتة عن عيون أهل تلك البيوت كما أنها حجبتهم عن عيون المسافر، وهذا يعنى أنها لا تتيح لكل منهما رؤيه الآخرفى حال انبساط الأرض وعدم وجود الحائل و صفاء الجو، هذا.

الثانى: عدم سماع المسافر أذان البلد كما فى صحيحه عبدالله بن سنان، والمتفاهم العرفى منها بمناسبه الحكم و الموضوع الإرتكازيه هو أنها قد جدّدت موضوع وجوب القصر بابتعاد المسافر عن آخر بيوت البلد بمسافه لا تتيح له أن يسمع أذان المؤذن العادى الساكن فى منتهى بيوت البلد، فإن هذه المسافه هى حد الترخّص للكل، إذ لا يحتمل أن يكون المراد من الأذان مطلق أذان البلد و إن كان فى وسطه أو فى الطرف الآخر منه، على أساس أنها فى مقام تحديد ابتعاد المسافر عن البلد بامتداد شعاع الأذان، وهذا بطبعه يقتضى أن يكون المراد منه أذان آخريوته، كما أنه لا يحتمل أن يكون الحكم إضافياً يختلف باختلاف أفراد المسافر، بأن يكون وجوب القصر على كل مسافر منوطاً بعدم سماعه الأذان وذلك، أولاً: إن الأذان إنما هو فى وقت خاص لافى كل وقت يخرج المسافر عن البلد، هذا إضافة إلى أن المسافر قد يكون أصم لا يسمع.

وثانياً: إنه من غير المحتمل أن يختلف حد الترخيص باختلاف أفراد المسافر، على أساس اختلاف سامعته من حيث القوة و الضعف، فإذا لامحاله يكون المراد من حدّ الترخيص هو المعنى الواقعي الموضوعي وتكون نسبته إلى جميع أفراد المسافر على حد سواء، ولا يختلف باختلاف أفراد، ولا معنى لإناطته في حق كل مسافر بعدم سماعه بنفسه الأذان، وحيث إن الصحيحه في مقام التحديد، فلامحاله يكون المراد منه عدم سماع المسافر الاعتيادي المتعارف، كما أن المراد من الأذان هو أذان أدنى فرد الإنسان الإعتيادي، فإنه المتبع في تمام التحديدات الشرعيه، لأن إرادته غيره بحاجه إلى قرينه، ثم إن المراد من العادي و المتعارف ليس هو الجامع بين أفراد بل المراد منه أدنى فرد من أفراد الذي يصدق عليه عنوان الإعتباري و المتعارف، ولا يصدق على ما دونه على أساس أنه لامعنى للتحديد بالجامع بينها، فإنه من التحديد بالأقل و الأكثر و هو غير معقول، وكذلك الحال بالنسبه إلى الصحيحه الأولى، فإنها في مقام بيان تحديد معنى واقعي موضوعي، و هو مقدار ابتعاد المسافر عن البلد الذي هو موضوع لوجوب القصر و شرط له، ولا يختلف ذلك المعنى باختلاف أفراد المسافر، ولا يمكن أن يراد منها تحديد معنى نسبي، لوضوح أن حد الترخيص لا يختلف باختلاف أفراد المسافر، بدهاه أن الصحيحه في مقام بيان تحديد حد الترخيص بمسافه معينه محده في الخارج للكل بالمعيار المذكور فيها.

وبكلمه، إن كلا العنوانين معرف لمعنى واحد، و هو المسافه المحدده واقعاً بين موقف الإنسان المسافر و آخر بيوت البلد بالنسبه إلى جميع أفراد، فإذا وصل المسافر إلى هذا الحدّ المعين في الواقع تعين عليه القصر و إلا فلا، وعلى هذا فإذا تحقق كلا العنوانين و حصل له الوثوق بالوصول إليه فلا إشكال، و أما إذا تحقق أحدهما دون الآخر، فيشكك في وصوله إلى الحدّ المذكور، لاحتمال أن تحققه كان

لسبب داخلي أو خارجي لا في نفسه، أو عدم تحقق الآخر كان لذلك، بعد ما مرّ من أن المراد من التواري هو التواري عن عين المجزّده المتعارفه المتمثله في أدنى فردها في حال استواء الأرض وانبساطها وعدم وجود عائق في البين، كما أن المراد من عدم سماع الأذان هو عدم سماعه بالأذان المتعارفه المتمثله في أدنى فردهابدون أى سبب ووسيله خارجيه.

وعلى ضوء هذا، فإذا قطع المسافر مسافه ونظر ولم ير من هو واقف في آخريوت البلد، ومع ذلك سمع أذان البلد لم يكن متأكداً ووثقاً بالوصول إلى حدّ الترخّص، إذ يحتمل أن عدم رؤيته كان مستنداً إلى سبب خارجي أو داخلي أو أن سماعه لأذان كان بسبب داخلي أو خارجي، فمن أجل هذا لا يكون متأكداً بالوصول إليه، فإذن لا معارضه بين الطائفه الأولى التي تدل على تحديد حد الترخّص بما إذا أبتعد المسافر عن البلد بمسافه لا تتيح له رؤيه من هو واقف في منتهى بيوت البلد وبالعكس، شريطه أن يكون في ظروف إعتياديه ككون الأرض منبسطة و الجو صافياً و الرؤيه متمثله في أدنى فرد من أفرادها المتعارفه، وبين الطائفه الثانيه التي يؤكد على تحديده بما إذا ابتعد عنه بمسافه لا تتيح له أن يسمع أذان آخر بيوت البلد، شريطه أن يكون أيضاً في ظروف إعتياديه كانبساط الأرض و صفاء الجو وعدم وجود ريح من أحد الطرفين إلى الطرف الآخر، وكون أذانه من أدنى فرد من أفراد الأذان المتعارفه ونحوها، وفي ضوء ذلك إذا حجب من هو واقف في آخر عمارات البلد عن عين المسافر، ولكنه كان يسمع الأذان منه أو بالعكس، لم يكن متأكداً ووثقاً بأنه وصل إلى حد الترخّص الواقعي، حيث يحتمل أن يكون حجه عن نظره في الفرض الأول لسبب داخلي كضعف نظره أو خارجي، كما يحتمل أن يكون سماعه الأذان لسبب داخلي ككون سامعته قويه وحاده أو خارجي كوجود ريح من جانب البلد إليه أو صفاء الجو

وسكونه، فلايحتمل التنافى بين العنوانين المعرفين، على أساس أن المعرف ليس كل منهما على نحو الإطلاق لكي يقع التنافى بينهما، بل حصه خاصه من كل منهما، بل قد لا يحصل له تأكيد ووثوق بوصوله إلى حدّ الترخّص عند تحقق كلا العنوانين معاً، فيأذن يكون المقياس إنما هو بحصول الوثوق له بالوصول إليه، فإن حصل فعليه القصر وإلاّ فالتمام، وكذلك الحال لو كان العنوانان مأخوذين بنحوالموضوعيه، على أساس يكون الموضوع حصه خاصه منهما، وهذه الحصه و إن لم تكن مجمله مفهوماً إلاّ أنها مجمله تطبيقاً، فمن أجل ذلك لا إطلاق لهما حتى تقع المعارضه بين إطلاقيهما.

إلى هنا قد تبين أن التعارض بين الطائفتين من الروايات مبنى على أحد أمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين معرفاً بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون كل منهما دخيلاً في الحكم كذلك بنحو الموضوعيه، ولكن كلا الأمرين غير ثابت.

أما الأمر الأول، فلما عرفت من أن عدم سماع الأذان بإطلاقه ليس بمعرف، وكذلك توارى المسافر عن عيون أهل آخر بيوت البلد بل حصه خاصه منهما كما مرّ.

و أما الثاني، فلما عرفت من أنه لا ياحتمل دخلهما في الحكم، وعلى هذا فلامعارضه بينهما، وحينئذٍ فإذا شك المسافر في تحقق ما هو المعرف واقعاً، كان يشك في الوصول إلى حدّ الترخّص ومعه يرجع إلى العام الفوقى، و هو إطلاقات أدله وجوب التمام، فإن الخارج منها المسافر الواصل إلى حدّ الترخّص، وعند الشك في الوصول إليه يرجع إلى تلك الإطلاقات بعد إحراز موضوعها بإستصحاب عدم الوصول إليه.



ومن هنا يظهر أنه لو كان الوارد في روايات الباب بصيغته: «إذا خفى الأذان، فقصر» و «إذا خفى الجدران، فقصر»، فأيضاً لاتعارض بينهما، لأنه مبنى على أن يكون كل من العنوانين المأخوذين في لسان الروايات ملحوظاً بنحو الموضوعيه مع أن الأمر ليس كذلك جزماً، لوضوح أن المتفاهم العرفي منهما بمناسبه الحكم و الموضوع الإرتكازيه أن كلاً من العنوانين مأخوذ بنحو المعرفيه و الطريقيه الصرفه إلى معنى واحد، و هو المسافه المعينه المحدده في الواقع التي لاتزيد ولاتنقص، و هي المسافه التي ابتعد المسافر عن منتهى بيوت البلد إلى أن لا- يسمع أذان آخر بيوته أو يتوارى عن عيون المسافر جدرانها، شريطه أن تكون الأرض منبسطة و الجو صافياً، وأن تكون الأذان من الأذان الإعتياديه وكذلك العيون و الجدران، وحيث إن كلا العنوانين معرف عن شيء واحد في الواقع، و هو حدالترخص و مرآه له، فلامفهوم لهما حتى يقع التعارض بينهما، لأنهما عنوانان لمعنون واحد في الخارج، و من ذلك يتبين أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن المسافر إذاشك في وجوب القصر عليه، و عدم وجوبه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر، يرجع إلى إطلاق دليل وجوب القصر، مبنى على أحد أمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين مأخوذاً في موضوع وجوب القصر بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون وجوب القصر على كل مسافر مشروطاً بعدم سماعه الأذان أو تواريه عن عيون أهل آخر بيوت البلد أو مجموع الأمرين<sup>(١)</sup>، ولكن قد اتضح مما ذكرناه أن كلا الأمرين خاطيء ولا واقع موضوعي له، أما الأمر الأول، فلما مرّ من أنه لا شبهه في أن المتفاهم العرفي من الروايات بمناسبه الحكم و الموضوع

ص: ١٧٨

الإرتكازيه أن كلا العنوانين فى لسانها قد أخذ بنحو المعرفيه و الطريقيه الصرفيه إلى معنى واحد فى الواقع، و هو حدّ الترخص المحدد بهما، فلايختلف بإختلاف المسافرين لأنه حدّ واقعى لمسافه معيّنه محدده ولا-يزيد ولا-ينقص، و أما أخذه بنحو الموضوعيه، فهو بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، ولا قرينه على ذلك بل هو خلاف الضروره لدى العرف العام، وعلى هذا فإذا شك المسافر فى وجوب القصر عليه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر، كان مردّه إلى الشك فى وصوله إلى حدّ الترخص، وإنه وصل إليه أو لا؟ فحينئذ يرجع إلى العام الفوقى، و هو إطلاق دليل وجوب التمام بعد إحراز موضوعه باستصحاب عدم وصوله إليه دون إطلاقات وجوب القصر، لأنه قد قيد بالوصول إلى حد الترخص و المسافر شاك فى ذلك، وعليه فتكون الشبهه بالنسبه إليه موضوعيه، فلايمكن التمسك به لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه.

و أما الأمر الثانى، فقد تقدم بطلانه و إن وجوب القصر لايمكن أن يكون وجوباً نسبياً بأن يختلف بإختلاف أفراد المسافر من حيث قوه البصره وضعفهاوكذلك السامعه، ولازم ذلك اختلاف حدّ الترخص بإختلاف أفراد المسافرين بالبصره و السامعه قوه وضعفاً، و هذا كما ترى، لأن ذلك خلاف الضروره، بداهه أن حال التحديد فى المقام حال سائر التحديدات الشرعيّه، فيكون بأمر واقعى لانسبى. هذا كله حول ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من المناقشه فى الصغرى.

### عدم تماميه مناقشه السيد الأستاذ قدس سره حول الكبرى

و أما ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من المناقشه حول الكبرى، و هى أنه لاتعارض بين منطوقى القضيتين، وإنما التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما مع منطوق الأخرى(1)، فهو لا يتم.

ص: ١٧٩

أما أولاً، فلما تقدم من أن التعارض بين الطائفتين من الروايات مبني على أحد الأمرين المتقدمين، وقد عرفت أن كلا الأمرين غير ثابت و الثابت هو أن كلاً من العنوانين ملحوظ بنحو المعرفيه و المرآتيه الصرفيه إلى معنى واقعي واحد، و هوحد الترخص للكل، فإذن لا موضوع للمعارضه بينهما.

وثانياً، إن التعارض إنما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما وإطلاق منطوق الأخرى، ولاتعارض بين إطلاق المفهوم وأصل المنطوق بقطع النظر عن إطلاقه، لأن دلالة القضية الشرطيه على أصل المنطوق إنما هي بالوضع، والمفروض أنها لاتدل بهذه الدلاله على أن الشرط تمام العله لكي تكون معارضه مع إطلاق المفهوم، مثلاً قضية «إذا خفي الأذان، فقصر» تدل بمقتضى إطلاق مفهومها على انتفاء وجوب القصر بانتفاء خفاء الأذان حتى إذا خفي الجدران، و أما قضية «إذا خفي الجدران»، فهي لاتدل بمقتضى وضعها إلا- على أصل المنطوق، و هو ترتب وجوب القصر على خفاء الجدران في الجملة، ولاتدل على أن خفاء الجدران تمام العله لوجوب القصر وإنما تدل على ذلك بالإطلاق، ولهذا يكون المعارض لإطلاق المفهوم هو إطلاق المنطوق الثابت بمقدمات الحكمة لا أصله الثابت بالوضع، فإن المقدار المتيقن منه هو أنه جزء العله، و هو لاينافي إطلاق المفهوم.

وثالثاً، مع الإغماض عن ذلك أيضاً، وتسليم أن الإطلاق الإنحصاري ثابت للشرط في القضيتين أيضاً، إلا أن ما ذكره قدس سره سابقاً من أنه لاتعارض بين الإطلاق التمامي للطائفتين المقابل للعطف بالواو في نفسه(1)، و إن كان صحيحاً إلا أن الكلام ليس في ذلك بل الكلام في أنهما حينئذ يكونا طرفاً للمعارضه مع الإطلاق الإنحصاري للشرط في كل من الطائفتين، لأن الإطلاق الإنحصاري في كل منهما

ص: ١٨٠

ينفى الإطلاق التامى فى الأخرى، فتكون المعارضه بينهما بالنفى و الإثبات، وترتفع هذه المعارضه بينهما بحمل الشرط فى القضيتين على أنه جزء العله لا- تمامها، غايه الأمر أن التعارض بين الإطلاق الإحصارى للشرط فى كل منهما مع الإطلاق الإحصارى له فى الأخرى إنما هو بين المدلول المطابقى لكل منهما مع المدلول الإلتزامى للآخر، فإن قضيه خفاء الأذان تدل بالمطابقه على أنه عله للجزء، وبالإلتزام على نفى عليه خفاء الجدران له، وقضيه خفاء الجدران بعكس ذلك، بينما الإطلاق التامى للشرط فى كل من القضيتين يعارض الإطلاق الإحصارى له فى الأخرى فى نفى العدل منطوقاً ومفهوماً.

فالتتيجه، إن الإطلاق الإحصارى فى كل من القضيتين كما أنه معارض مع الإطلاق الإحصارى فى الأخرى كذلك معارض مع الإطلاق التامى فيها، فإذن يسقط الجميع من جهه المعارضه فيرجع إلى الأصل اللفظى فى المسأله إن كان وإلا فالعملى، هذا كله بناءً على ثبوت الإطلاق الإحصارى، و أما على هو الصحيح من أنه غير ثابت فيكون التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما إطلاق منطوق الأخرى المقتضى لكون الشرط عله تامه لا- أصل المنطوق، لوضوح أن دلالة القضيه الشرطيه بالوضع على المنطوق، و هو ترتب الجزء على الشرط فى الجمله لاينافى إطلاق مفهوم القضيه الأخرى، لأن مقتضى إطلاق المفهوم هو انتفاء الجزء بانتفاء أحدهما، ومقتضى إطلاق المنطوق ثبوته بثبوت أحدهما فيقع التعارض و التكاذب بينهما فى هذا المورد، و أما إذا كان كلا الشرطين منتفياً، فهو مورد افتراق المفهوم، فإنه يقتضى انتفاء الجزء و المنطوق لا يقتضى ثبوته، و أما إذا كان العكس بأن يكون كلا الشرطين موجوداً فبالعكس يعنى أن المنطوق يقتضى ثبوت الجزء و المفهوم لا ينفيه، و هذا هو مورد افتراق المنطوق.

فالتتيجه، إن الصحيح هو ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن النسبه بينهما عموم

من وجه فيقع التعارض بين إطلاقي المفهوم و المنطوق في مورد الإلتقاء و الإجتماع، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر فيسقطان معاً، فيكون المرجع الأصل اللفظي إن كان وإلا فالأصل العملي على تفصيل تقدم.

هنا يظهر أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن النسبه بينهما عموم مطلق غير سديد، و أما لو أراد قدس سره من المنطوق أصل منطوق القضية وضعاً، و هو دلالتها على ترتب الجزاء على الشرط في الجملة لا إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمة، فيرد عليه أنه لا- معارضه بينهما كما عرفت، لأن أصل المنطوق لها وضعاً لا ينافي إطلاق مفهوم الأخرى ولا يعارضه، لأنه عبارة عن ترتب الجزاء على الشرط، و أما أن الشرط جزء العله أو تمامها، فهو لا يدل على أنه تمامها حتى ينافي إطلاق المفهوم، فإذا لا يكون إطلاق المفهوم في كل منهما معارضاً مع أصل المنطوق في الأخرى، بل مع إطلاقه فيها، فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الإطلاق التمامي للشرط المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين ليس طرفاً للمعارضه مع إطلاق المفهوم في الأخرى غريب جداً، وما ذكره قدس سره في الهامش من أنه لا مقتضى لرفع اليد عن ظهور ثالث، يكون موجباً لارتفاع المعارضه بين الدليلين المتعارضين مع أنه ليس طرفاً للمعارضه معهما لا ينطبق على المقام، لما عرفت من أن الإطلاق التمامي طرف للمعارضه مطلقاً، و إن قلنا بالإطلاق الإنحصاري، هذا إضافة إلى ذلك غير متصور، لأن رفع اليد عن الدليل الثالث إذا كان موجباً لارتفاع المعارضه بينهما، فمعناه أنه طرف للمعارضه لهما، لأن معنى ذلك أن صدقهما يتوقف على رفع اليد عنه و كذبه يتوقف على عدم رفع اليد عنهما و صدقه يتوقف على رفع اليد عنهما، و هذا معنى أنه طرف للمعارضه لهما، فإذا كيف لا يكون طرفاً لهما، و أما المثال الذي ذكره قدس سره في الهامش فليس ممّا نحن فيه، لأنه داخل في موارد الجمع العرفي فليس التعارض فيه مستقراً، وحيث إن حمل الأمر في طرف العام على

الإستحباب ليس من موارد الجمع العرفي، فلا يمكن الأخذ به بينما يكون حمل العام على الخاص من موارده فلا بدّ من الأخذ به.

### المتحصل من الأبحاث السابقة في هذه المسألة

و قد تحصل مما ذكرناه في المسألة امور:

الأول: إنه لاتعارض بين الطائفتين من الروايات في المسألة، لما مرّ من أن العنوانين المأخوذين فيهما قد اخذا بنحو المعرفيه و الطريقيه الصرفيه إلى معنى واقعي واحد، و هو حدّ الترخّص للكل المتمثل في مسافه معينه محدده بحدّ واقعي شرعاً لانسبي.

الثاني: إن التعارض في المقام مبني على أن الشرط المذكور في كل من القضيتين مأخوذ بنحو الموضوعيه، وعلى هذا فيقع التعارض بين إطلاق مفهوم كل منهما مع إطلاق منطوق الأخرى بالعموم من وجه لابين إطلاق المفهوم واصل المنطوق بالعموم المطلق كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

الثالث: إن الإطلاق التامى للشرط، و هو الإطلاق المقابل للعطف بالواو في كل من القضيتين ثابت بمقدمات الحكمه، و أما الإطلاق الإنحصاري للشرط المذكور في كل منهما و هو الإطلاق المقابل للعطف (باو)، فهو غير ثابت بمقدمات الحكمه لأنها لاتنفى وجود العدل للشرط كما تقدّم.

### نتيجه البحث: عدّه نقاط

نتيجه البحث عدّه نقاط:

الأولى: إن دلالة اللفظ على المعنى من الدلاله التصوريه إلى الدلاله التصديقيه ليست بذاتيه، فإن الأولى مستنده إلى الوضع.

الثانيه: إلى ظهور حال المتكلم والأولى مندكه في الثانيه و هي ذات مراتب، فالمرتبه الأولى مندكه في المرتبه النهائيه التي هي مطلوبه من اللفظ حقيقه

الثانية: إن الدلالة الإلتزاميه دلالة لفظيه مستنده إلى اللفظ بالواسطة لا بالمباشرة، بينما الدلالة المطابقيه مستنده إلى اللفظ مباشرة و الواسطه متمثله فى الملازمه بين المعنى المطابقى و المعنى الإلتزامى، و هذه الملازمه بينهما قد تكون بينه بالمعنى الأخصّ و قد تكون بينه بالمعنى الأعم، و أما إذا كانت غير بينه، فهى خارجه عن الدلالات الإلتزاميه اللفظيه وداخله فى الملازمات العقلية غير المستقله.

الثالثه: إن المفهوم قسم خاص من المدلول الإلتزامى، فإن كان لازماً للمدلول المطابقى لزوماً بيناً بالمعنى الأخصّ أو الأعمّ، فهو مدلول لفظى و مستند إلى حاق اللفظ بالملازمه التصوريه و إن كان لازماً للمدلول المطابقى، فإن كان مستنداً إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه، كان مدلولاً لفظياً تصديقياً لا تصورياً، و إن لم يكن لازماً للمدلول المطابقى بأن يكون مستنداً إلى كون الشرط فى القضييه الشرطيه عله تامه منحصره، فهو مدلول تصديقى عقلى، و عندئذٍ يكون مبحث المفاهيم من المباحث العقلية غير المستقله.

الرابعه: إن المفهوم لازم لخصوصيه الربط بين طرفى القضييه الشرطيه.

الخامسه: إن المفهوم متمثل فى انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الشرط أو الوصف، و أما انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضييه فهو ليس من المفهوم فى شىء، لأن انتفائه بانتفاء شرطه عقلى كانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

السادسه: إن مفاد القضييه الشرطيه قد فسّر بوجوه:

الأول: إن مفادها تعليق الجزاء على الشرط و تفريعه عليه.

الثاني: إن مفادها معنى وصفى.

الثالث: إن مفادها استلزام الشرط للجزاء، والصحيح منها التفسير الأول.

السابعه: إن القضييه الشرطيه على نوعين:

الأول: إنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

الثاني: إنها تتكون من ثلاثه عناصر:

الموضوع، والشرط، والجزاء، ويكون ارتباط الجزاء بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، ومحل الكلام فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هو فى النوع الثانى دون النوع الأول.

الثامنه: إن المشهور قد استدلوا على دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بوجه:

الأول: إنها موضوعه للدلاله على أن الشرط عله منحصره للجزاء، وفيه أنهالم توضع بإزاء ذلك.

الثاني: إنها موضوعه للدلاله على الملازمه بين الشرط و الجزاء، ولكن إطلاقها منصرف إلى أن هذه الملازمه تكون بنحو العليه المنحصره من باب أنها أكمل أفرادها، وفيه مضافاً إلى أنها لاتدل على الملازمه بينهما أن الأكمليه لاتصلح أن تكون منشأً للإنصراف.

الثالث: إن أداه الشرط موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط، ومقتضى إطلاق القضييه أن هذا الترتب يكون بنحو ترتب المعلول على العله، وفيه أنها غير موضوعه بإزاء ذلك.

التاسعه: إن ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره من أداه الشرط موضوعه للدلاله



على أن مدخولها واقع موقع الفرض و التقدير هو الصحيح، و موافق للإرتكاز العرفى دون ماهو المشهور بين علماء الأدب من أنها موضوعه للدلاله على الربط و العلاقه بين الشرط و الجزاء، و أما هيئه الجمله الشرطيه فهى موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط و تعليقه عليه.

العاشره: قد ذكر عده طرق لإثبات كون الشرط عله منحصره:

الأول: إن الشرط لا يخلو من أن يكون تمام العله أو جزئها، و مقتضى الإطلاق الأحوالى أنه تمام العله، و فيه أن الإطلاق الأحوالى لا يثبت كون الشرط عله منحصره.

الثانى: إن الجزاء مترتب على الشرط بعنوانه الخاص، و مقتضى إطلاقه أنه عله بهذا العنوان الخاص لا مع ضميمه غيره.

وفيه: إن غايه ما يدل ذلك أن الشرط بعنوانه الخاص عله.

الثالث: إن مقتضى الإطلاق المقابل للعطف (باو) أن الشرط عله منحصره.

وفيه: إن مثل هذا الإطلاق غير ثابت.

الحاديه عشر: إن الميزان فى دلاله القضييه الشرطيه على المفهوم هو أنها إن كانت إخباريّه كانت موضوعه للدلاله على قصد الحكايه عن ثبوت شىء على تقدير ثبوت آخر و بالإلتزام على انتفاء قصد الحكايه عنه عند انتفاء ذلك، و إن كانت إنشائيه كانت موضوعه للدلاله على قصد إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف فى حاله خاصه و بالإلتزام على انتفاء هذا القصد بانتفاء تلك الحال، هذا هو مختار السيد الأستاذ قدس سره، و هو مبنى على مسلكه قدس سره فى باب الإخبار و الإنشاء، ولكن مسلكه غير تام كما تقدم.

الثانيه عشر: إن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم منوطه بتوفر امور:

الأول: أن يكون ارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون مدلولها الوضعي ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق و التفرغ لا بنحو ترتب المعلول على العله.

الثالث: أن يكون تعليق الجزاء على الشرط مولوياً لا ذاتياً طبيعياً، فإذا توفرت هذه الأمور في القضييه دلت على المفهوم وإلا فلا.

الثالث عشر: الصحيح إن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هي بالوضع لا بالإطلاق ومقدمات الحكمه ولا بما ذكره السيد الأستاذ قدس سره.

الرابعه عشر: إنه لا فرق في دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم بين أن يكون الجزاء مدلول الهيئه أو الماده، لأن المعنى الحرفي حيث إن وجوده تعلقى، فيكون وجوده بنفس وجود شخص طرفيه في الذهن أو الخارج، فلذلك يكون إطلاقه وتقييده إنما هو بإطلاق وتقييد نفس طرفيه، وكذلك اتصافه بالكلية و الجزئية، وبذلك يظهر حال ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره من التفصيل بين كون الجزاء مدلول الهيئه أو الماده كما يظهر به حال ما ذكره المحقق النائيني قدس سره في رد الشيخ قدس سره، و أما جواب السيد الأستاذ قدس سره عن الشيخ قدس سره، فهو تام على مسلكه لامطلقاً.

الخامسه عشر: إن الحكم المجمعول في القضييه الشرطيه المعلق على الشرط شخصه، وانتفائه بانتفاء الشرط عقلي وليس من المفهوم في شىء، لأنه متمثل في انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء الشرط، ولكن حيث إن تعليق الحكم على الشرط مولوى فيكون هذا عنايه زائده من المولى، و هي تدل على أن المعلق عليه طبيعى الحكم.

السادسه عشر: إن الحكم فى طرف الجزاء إن كان متعلقاً بصرف وجود الطبيعه، فمفهوم القضييه انتفاء ذلك الحكم بانتفاء الشرط و إن كان متعلقاً بمطلق وجودها السارى إلى أفرادها فى الخارج إما بنحو العموم المجموعى أو الإستغراقى، وحينئذٍ فهل مفهومها سالبه جزئيه أو كليه؟

والجواب: إن فيه تفصيلاً، فإن التعليق إن كان وارداً على العام و المطلق كما إذا كان العام وضعياً أو عرفياً، كان المفهوم سلب العموم و هو مساوق للقضييه الجزئيه، و إن كان العام وارداً على التعليق، فالمفهوم قضييه كلييه، هذا هو الضابط العام فى اقتناص المفهوم إذا كان الحكم فى طرف الجزاء عاماً ومطلقاً، وبذلك يظهر حال ما ذكره المحقق النائينى و السيد الأستاذ ٠ فى المقام.

السابعه عشر: إن المراد من شىء فى قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرْ، لا ينجسه شىء» عده احتمالات، أظهرها أنه أعم من النجس و المنتجس، وحيث إن العموم وارد على التعليق فى المرتبه السابقه، فيكون مفهومه: إن نفى التنجيس بكلا قسميه المطلق و المقيد منتف بانتفاء الكريه، و هو مساوق للحكم بتنجيس الماء القليل بالملاقاه بنحو القضييه الكليه.

الثامنه عشر: إن فى قضيتى: «إذا خفى الأذان، فقصر» و «إذا خفى الجدران، فقصر» عده محاولات لعلاج المعارضه بينهما:

الأولى: ما ذكره صاحب الكفايه قدس سره من أنه لا بد من رفع اليد عن ظهور كل منهما فى أنه عله للجزاء لاستحاله صدور الواحد عن الكثير، وعلق عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن هذه القاعده لاتتم فى الأمور الإعتباريه كما فى المقام، و قد تقدمت المناقشه فى ذلك.

التاسعه عشر: ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن الشرط فى المقام مجموع

الأمرين: وهما خفاء الأذان و الجدران معاً، و أما إذا خفى أحدهما دون الآخر، فالمرجع فيه الأصل العملي، و هو استصحاب وجوب التمام، وأورد عليه السيد الأستاذ قدس سره صغرى وكبرى. أما الصغرى، فلأن المرجع فى الصورة المفروضه إطلاق دليل وجوب القصر للشك فى تقييده لا استصحاب وجوب التمام. و أما الكبرى، فلأن التعارض بينهما و إن ارتفع بتقييد إطلاق كل منهما بالآخر بالعطف بالواو إلا أنه لا موجب لذلك.

العشرون: إنه لاتنافى بين الاطلاق التامى لكل من الشرطين مع الآخر، وعليه فلاموجب لرفع اليد عن إطلاق كل منهما بالتقييد بالواو كما عن المحقق النائينى قدس سره، و أما إطلاق كل منهما فى مقابل العطف (باو)، فهو غير ثابت بمقدمات الحكمة.

الحادية و العشرون: الصحيح أنه لا- معارضه بين الطائفتين من الروايات فى المسألة، لأن كل من العنوانين المأخوذين فيهما ملحوظ بنحو المعرفيه و الطريقيه المحضه إلى معنى واحد و هو حد الترخّص للكل، و هذا المعنى أمر واقعى لانسبى، ولايختلف باختلاف عيون المسافرين وسامعتهم قوه وضعفاً.

وعلى هذا، فإذا شك المسافر فى الوصول إلى حد الترخّص، فلايمكن التمسك بإطلاق دليل وجوب القصر، لأن الشبهه بالنسبه إليه موضوعيه، فإذا ن يستصحب عدم الوصول إليه وبه يحرز موضوع وجوب التمام، فيتمسك بإطلاق دليل وجوبه.

الثانيه و العشرون: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن المسافر إذا شك فى وجوب القصر عليه وعدم وجوبه عند تحقق أحد العنوانين دون الآخر يرجع إلى إطلاق دليل وجوب القصر مبنى على أحد الأمرين:

الأول: أن يكون كل من العنوانين مأخوذاً في موضوع وجوب القصر بنحو الإطلاق.

الثاني: أن يكون وجوب القصر على كل فرد من المسافرين مشروطاً بعدم سماعه الأذان أو تواريه عن عيون أهل آخر بيوت البلد، ولكن كلا الأمرين خاطيء ولا واقع موضوعي له كما تقدم.

**الحاله الرابعه فى تعدد الشرط و اتحاد الجزاء و علم من الخارج أو الداخلى أن كل شرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص تمام العله**

**اشاره**

الحاله الرابعه:

إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، وعلم من الخارج أو الداخلى أن كل شرط بعنوانه الخاص واسمه المخصوص تمام العله، ففي مثل ذلك هل مقتضى القاعده تداخل الشروط و الأسباب أو تداخل المسببات، ونقصد بالأول أن كل شرطين معاً يقتضى حكماً واحداً، فيكون المجموع سبباً مؤثراً له وكل واحد منهما جزءه، ونقصد بالثاني الإكتفاء فى مقام الإمتثال بإتيان فرد واحد من الطبيعه المأمور بهامع افتراض تعدد الحكم فى مرحله الجعل.

والجواب: إن ها هنا مسائل:

الأولى: فى مقتضى القاعده فى الشروط و الأسباب، وهل هو التداخل أو لا؟

الثانيه: فى مقتضى القاعده فى المسببات أى مرحله الإمتثال، وهل هو التداخل فيها أو لا؟

الثالثه: فى المستثنيات عن مقتضى القاعده فى المسألتين الأولىين.

**و الجواب ها هنا فى مسائل**

**الكلام فى المسأله الأولى و التعرض لما ذكره الآخوند الخراسانى قدس سره**

أما الكلام فى المسأله الأولى، فقد ذكر المحقق الخراسانى قدس سره إن القضييه الشرطيه فى نفسها ظاهره فى حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه. وعليه، فإذا كان الشرط متعدداً كان الجزاء أيضاً متعدداً فى مورد يعقل

ص: ١٩٠

فيه التعدّد. نعم، إذا كان الجزاء حقيقه واحده كالوضوء مثلاً، فلا يمكن تعدد الحكم بتعدد الشرط، كما إذا بال مكرراً أو بال ونام معاً وهكذا، ضروره أن الوضوء لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين متماثلين لاستحاله ذلك كاستحاله اجتماع حكمين متضادين على شيء واحد، فإذا لا بد من التصرف إما برفع اليد عن ظهور القضية الشرطيه في الحدوث عند الحدوث، وحمله على مجرد الثبوت عند الثبوت، أو الإلتزام بان الجزاء وإن كان حقيقه واحده صورته إلا أنه في الواقع حقائق متعدده حسب تعدد الشروط، وعلى هذا فالذمه وإن اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط إلا أن الإجتزاء يكون بإمتثال واحد منها باعتبار أنه مطابق للجميع نظير ما إذا قال المولى «أكرم هاشمياً» ثم قال: «أضف عالماً»، فإن المكلف إذا أكرم زيداً يكون عالماً هاشمياً، أجزء عن كلا التكليفين معاً، باعتبار أنه مجمع لكلا الإكرامين (١)، هذا. وما أفاده قدس سره يرجع إلى ثلاث نقاط:

الأولى: ظهور القضية الشرطيه في الحدوث عند الحدوث، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشرط بعنوانه سبباً أو كاشفاً عن السبب.

الثانيه: إن الجزاء إذا كان واحداً، فلا يمكن الأخذ بهذا الظهور، وإلّا لزم اجتماع حكمين متماثلين في شيء واحد، وهو مستحيل كاستحاله اجتماع المتضادين.

الثالثه: إنه على القول بالتداخل لا بد من الإلتزام بأحد أمرين: إما رفع اليد عن ظهور القضية الشرطيه في الحدوث عند الحدوث، أو إن الجزاء وإن كان واحداً صورته إلا أنه متعدد واقعاً، هذا.

### **إيراد السيد الأستاذ عليه قدس سره على بعض نقاط كلامه و المناقشه فيه**

وقد أورد السيد الأستاذ قدس سره على النقطة الثانيه و الثالثه.

أما على النقطة الثالثه، فقد ذكر قدس سره إنه لا موجب للتصرف في ظهور القضية

ص: ١٩١

الشرطية فى الحدوث عند الحدوث ورفع اليد عنه، وذلك لأن وحدة الجزاء ليست وحدة شخصيه لكى لا يمكن أن يكون محكوماً بحكمين متماثلين بل وحدته وحدة نوعيه ذات أفراد متعدده لوضوح أن وحدة الموضوع وكذلك وحدة الغسل نوعيه ولها أفراد عديده فى الخارج، وعلى هذا فلا تقتضى وحدة الجزاء النوعيه وحدة التكليف، إذ لا مانع من تعدده بتعدد أفرادها، فإذن لا مبرر لرفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث ولا مانع من الأخذ به، وهذا يعنى أن الوجوب المتعلق بالموضوع يتعدد بتعدد سببه وشرطه، مثلاً وجوبه بسبب البول غير وجوبه بسبب النوم، وهكذا.

والخلاصه: إن الموضوع وإن كان حقيقه واحده، ولكن حيث إن وحدته نوعيه، فهو ذو أفراد متعدده فى الخارج، وعلى هذا فإذا تعلق الوجوب به بسبب تعلق بإيجاده فى ضمن فرد، وإذا تعلق به مره اخرى بسبب آخر تعلق بإيجاده فى ضمن فرد آخر وهكذا، فلذلك لا مانع من الإلتزام بتعدد الوجوب عند تعدد الشرط. وعليه، فلاموجب لرفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث، وبذلك يظهر حال النقطة الثانيه، وهى أن الإلتزام بتعدد الحكم فى طرف الجزاء بتعدد الشرط يستلزم اجتماع حكمين متماثلين فى شىء واحد وهو محال (١).

ولكن قد ظهر مما ذكرناه فى النقطة الثالثه من أنه لا يلزم من ذلك اجتماع حكمين متماثلين فى شىء واحد لأن متعلق الجزاء يتعدد بتعدد أفرادها، فكل حكم متعلق بإيجاده فى ضمن فرد، فإذن لا مانع من الإلتزام بأن الجزاء يتعدد بتعدد الشرط، ولا يلزم منه محذور.

هذا إضافة إلى أنه لا مانع من الإلتزام باجتماع حكمين متماثلين فى شىء واحد،

ص: ١٩٢

ولا يكون محالاً ولا يقاس ذلك بإجتماع حكمين متضادين فيه لأن استحاله اجتمع حكمين متضادين فى شىء واحد إنما هى من ناحيه المبدأ و المنتهى، إما من ناحيه المبدأ، فمن جهه أن اجتمع المصلحه و المفسده فى شىء واحد محال، وكذلك اجتمع الحب و البغض و الإراده و الكراهه فيه لمكان المضاده بينهما واستحاله اجتمع المتضادين فى شىء واحد، و أما بين الوجوب بما هو اعتبار و الحرمة بما هى اعتبار، فلامضاده حتى يكون اجتماعهما فى شىء واحد بقطع النظر عن المبدأ و المنتهى محالاً.

و أما من ناحيه المنتهى، فمن جهه استحاله الجمع بينهما فى مرحله الإمتثال، فإن الوجوب يقتضى الإتيان بالفعل و الحرمة تقتضى الإجتنب و الإبتعاد عنه، فلا يمكن الجمع بين اقتضاء كل منهما فى الخارج، و أما مع قطع النظر عن ناحيه المبدأ و المنتهى، فلا مضاده بينهما بما هما اعتباران، لأن المضاده إنما تتصور بين الأشياء التكوينية الخارجيه، و أما فى الأمور الإعتباريه التى لا واقع موضوعى لها ماعدا اعتبار المعبر فى عالم الذهن و الإعتبار، فلا تصور المضاده بينهما، كيف فإنها ليست بشىء حتى تكون بينها مضاده.

فالنتيجه، إن استحاله اجتمع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد إنما هو من جهه استحاله اجتمع ملاكيهما فيه فى مرحله المبادى، واستحاله الجمع بينهما فى مرحله الإمتثال لا فى نفسيهما، و أما إذا كان الحكمان متماثلين كما فى المقام، فلامانع من اجتماعهما فى شىء واحد لا من ناحيه المبدأ ولا من ناحيه المنتهى. أما من ناحيه المبدأ فلأن نتيجه اجتماع المصلحتين فى شىء واحد اندكاك إحداهما فى الأخرى، فتصبحان مصلحه واحده أقوى و أكد من كل منهما بحدده، وكذلك الحال فى الإرادتين و الحيين المتعلقين به، و على هذا فالوجوبان يندك أحدهما فى الآخر فيتولد منهما وجوب واحد أقوى و أكد من كل منهما ملاكاً.



فالتبجيه، إنه لا مانع من اجتماع وجوبين متمثلين فى شىء واحد، غاية الأمر بئندك أحدهما فى الآخر، فيتولد من ذلك وجوب واحد أقوى وأكد هذا، ثم قوى قدس سره فى المسأله ما اختاره المحقق النائيني قدس سره من أن مقتضى القاعده فيها عدم التداخل، وقد أفاد فى وجه ذلك أمرين:

الأول: إن القضيئه الشرطيه ظاهره فى انحلال الحكم بانحلال شرطه على أساس أن الشرط فيها هو الموضوع فى القضيئه الحقيقيه الذى أخذ مفروض الوجود فى الخارج، لأن كل قضيئه حقيقيه ترجع إلى قضيئه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت الحكم له، ومن الواضح أن انحلال الحكم بإنحلال موضوعه أمر طبيعي قهري، وإلا- لزم خلف فرض كونه موضوعاً له. ونتبجه ذلك هى تعدد الحكم بتعدد شرطه وسببه الذى هو الموضوع له بلافارق فى ذلك بين أن يكون التعدد بلحاظ الأفراد أو الأنواع أو الأجناس.

الثانى: إن متعلق الطلب فى الجزاء هو إيجاده فى الخارج لاصرف وجوده حتى لا يكون قابلاً للتعدد، وقد أفاد فى وجه ذلك أن صبغه الأمر التى يكون مفادها الطلب و البعث المولوى، لاتدل على أن متعلق الطلب صرف الوجود لا- ماده ولاهيئه، لأن مفاد ماده الطبيعه المهمله، ومفاد الهيئه طلب إيجادها لاصرف وجودها ونقض عدمها المطلق المنطبق على أول وجودها فقط، فإذن ليس هناك ما يدل على أن متعلق الطلب صرف وجود الطبيعه، فما هو المعروف فى الألسنه من أن متعلق الطلب صرف وجودها لا أصل له، وعليه فبطبيعه الحال يتعدد الإيجاد بتعدد الطلب، فيتعلق الطلب بإيجاد كل فرد منها بنحو الإستقلال فلا يجتمع الطلبان أو أكثر على شىء واحد، مثلاً الوضوء أو الغسل و إن كان واحداً إلا أن وحدته لما كانت نوعيه فهو لا محاله يتعدد بتعدد أفراده فى الخارج، فيتعلق كل فرد من الطلب بإيجاد فرد من الطبيعه، ولا موجب حينئذٍ لحمل الطلب على التأكيد،

فإنه بحاجة إلى قرينه (١)، هذا.

### المناقشه فى مختار النائىنى قدس سره

وللمناقشه فيما أفاده قدس سره مجال، و هذه المناقشه ترجع إلى نقطتين من كلامه قدس سره:

الأولى: ما أفاده قدس سره من أنه لا مانع من اجتماع حكيمين متماثلين فى شىء واحد، غاية الأمر يندك أحدهما فى الآخر، ويتولد من ذلك حكم ثالث أكد وأقوى من كل واحد منهما بحدّه.

الثانيه: إن متعلق الطلب المولوى هو إيجاد ماده أى الطبيعه المهمله لا صرف وجودها.

أما فى النقطه الأولى، فلأين الأحكام الشرعيه، حيث إنها من الأمور الإعتباريه التى لا واقع موضوعى لها فى الخارج، وإنما هى قائمه بالمعتبر مباشره فى عالم الإعتبار و الذهن، فلذلك لا تتصور المماثله و المضاده بينها فى أنفسها، لأن المماثله و المضاده إنما هى من صفات الأشياء التكوينيّه الخارجيه دون الأحكام الشرعيه التى هى أمور اعتباريه. نعم، إن المضاده و المماثله بينها إنما هى بتبع المضاده و المماثله بين ملاكاتهما فى مرحله المبادى، و هى المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه و الحب و البغض، لأن المصلحه و المفسده لا- تجتمعان فى شىء واحد وكذلك الإراده و الكراهه و الحب و البغض، فمن أجل ذلك يستحيل اجتماع الوجوب و الحرمة فى شىء واحد لا بما هما أمران اعتباريان، و أما اجتماع حكيمين متماثلين فى شىء واحد، فهو و إن كان لا-يمكن ولكن لا من جهه أن اجتماعهما فى شىء واحد مستحيل، لما مرّ من أنه لا مانع منه لا بلحاظ نفيهما فى مرحله الإعتبار ولا- بلحاظ ملاكيهما فى مرحله المبادى، بل من جهه أن المولى إذا جعل الوجوب للوضوع بلحاظ تحقق شرطه، فبطبيعه الحال كان جعل وجوب آخر له بعينه لغواً

ص: ١٩٥

محضاً، فلا يمكن أن يكون تأسيساً فلا محاله يكون تأكيداً للأول.

و أما ما ذكره قدس سره من أنه لا مانع من جعل الوجوبين له، غاية الأمر حيث إن متعلقهما شيء واحد فيندك أحدهما في الآخر، ويتولد من ذلك وجوب ثالث أكد وأقوى من كل منهما بحدّه، فلا يرجع إلى معنى معقول، لأن الوجوب حيث إنه أمر اعتباري قائم بالمعتبر مباشرة قيام الفعل بالفاعل ولا وجود له غير وجوده في عالم الذهن و الاعتبار، فلا يتصور فيه الإندكاك، بداهه أنه لا يعقل اندكاك اعتبار باعتبار آخر و التفاعل بينهما بالتأثير و التأثير بحيث يتولد من ذلك اعتبار ثالث أقوى من كل منهما، لوضوح أن التفاعل بالتأثير و التأثير إنما يتصور في الأشياء الخارجيه لا في الأمور الإعتباريه، لأنها فعل المعبر مباشرة ولا يعقل فيها التسبب و التسبب و التأثير و التأثير، وإلا- لزم خلف فرض كونه أمراً اعتبارياً أو فعلاً- للمعتبر مباشرة، فالإندكاك من أوصاف الموجودات الخارجيه دون الإعتباريه، هذا إضافة إلى أن الحكم بما هو اعتبار لا يتصف بالشده و الضعف إلا بتبع ملاكه، وبكلمه واضحه أن الكلام في الإندكاك يقع في موردين:

### الكلام في اندكاك حكم مع حكم آخر

الأول: في اندكاك حكم مع حكم آخر تاره في مرحله الإعتبار، وأخرى في مرحله التطبيق.

الثاني: في اندكاك ملاك مع ملاك آخر في مرحله المبادى.

أما الكلام في الأول، و هو الإندكاك في مرحله الإعتبار، فإنه غير متصور ضروره أنه لا يعقل أن يندك اعتبار في اعتبار آخر في هذه مرحله، فيصحبان اعتباراً ثالثاً أقوى و أكد من كل واحد منهما بحدّه، لأنه خلف فرض كونه فعلاً للمولى مباشرة، ولا يوجد في عالم الذهن إلا باعتباريه ولهذا لا يعقل اتصافه بالشده و الضعف أيضاً، و أما الإندكاك في مرحله الفعلية و الإنطباق، فهو أيضاً

كذلك، فإذا فرضنا أن المولى أمر بإكرام عالم وأمر أيضاً بإكرام هاشمي، ففي مثل ذلك يكون متعلق الأمر في كلا المثالين طبعي الإكرام و المطلوب منه صرف وجوده في الخارج. وعلى هذا، فإذا قام المكلف بإكرام فرد يكون مصداقاً لكلا العنوانين معاً، فينطبق عليه كلا- الواجبين وحصل بذلك الإمتثال بالنسبة إلى كل منهما، هذا مما لا شبهه فيه. وإنما الكلام في أن هذا المجمع في مورد الإجتماع هل يكون محكوماً بوجود أقوى وأكد من وجوب كل منهما مستقلاً على أساس اندكاك وجوب كل منهما فيه أو لا؟

والجواب: إنه لا يعقل ذلك، لأن سرايه الوجوب من كل من الواجبين إليه بالسرايه القهريه كسرايه المعلول من العله غير معقوله في الأحكام الشرعيه، وخلف فرض كونه أمراً اعتباراً ويدور مدار الإعتبار مباشره، و أما السرايه الجعليه بمعنى أن المولى جعل الوجوب للمجمع، فهي و إن كانت ممكنه إلا- أنها غير واقعته جزماً ومجرد فرض لاواقع له وبحاجه إلى دليل يدل عليه، والمفروض عدمه.

و أما الكلام في الثاني، و هو السرايه في مرحله المبادى كسرايه المصلحه من الطبيعي الواجب إلى أفراده، فهو غير واقع، لأن المصلحه مترتبه على الطبيعي وقائمه به ولا تسرى منه إلى فرده ومصداقه، ضروره أن فرده لو كان مشتملاً على مصلحه، كان واجباً بنفسه مع أن الأمر ليس كذلك، لأنه مصداق الواجب لا أنه واجب، و هذا دليل على أنها لا تسرى من الطبيعي الواجب إلى فرده، وكذلك الحال في الإراده و الحب، فإن متعلقهما نفس الطبيعي الواجب ولا تسريان منه إلى فرده في الخارج لأن الفرد و إن كان مراداً ومحبوباً إلا- أنه باعتبار وجود الطبيعي فيه لا يحده الفردي، فإذا الأجزاء إنما هو بلحاظ انطباق الواجب عليه، فإنه إذا انطبق على الفرد المأتي به في الخارج، انتهى مفعول الوجوب بما له من المبادى، ولهذا يتحقق الإمتثال به، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، لو سلمنا السرايه في

المبادئ، فلا مانع من الإلتزام بالإندكاك فيها باعتبار أنها أمور واقعيه.

و أما النقطة الثانيه: وهى أن تعدد الطلب يستلزم تعدد الإيجاد فى الخارج، و هو عين الوجود فيه فلا فرق بينهما إلا بالاعتبار، وحيثئذ فلا موجب لحمل الطلب الثانى على التأكيد.

فيرد عليها أولاً: إنها مخالفه لما بنى عليه قدس سره من أن صيغته الأمر موضوعه للدلاله على إبراز اعتبار شىء على ذمه المكلف لا للدلاله على الطلب المولوى.

وعليه، فإذا بال المكلف اعتبر الشارع وجوب الوضوء على ذمته، وعندئذ إذا نام بعد ذلك، فلا يمكن للشارع اعتباره على ذمته أيضاً لفرض أنه ثابت فيها، فاعتباره ثانياً تحصيل الحاصل إلا أن يقيّد اعتباره فى ضمن فرد آخر، و هو بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه يتوقف على اعتبار المولوى فرداً آخر من الطبيعه على ذمته، و أما إثباتاً فلأبد من تقييد الجزاء فى الشرطيه الثانيه بقيد زائد كالتقييد بمره اخرى كما إذا قال المولوى: «إذا بليت فتوضاً، و إذا نمت فتوضاً» مره اخرى، فإذا كان يكون المعتر على ذمته وجوبان، و أما إذا لم يقيد بالقيد المذكور لاثبوتاً ولا إثباتاً فلا ميز بين الإعتبارين.

والخلاصه: إن مدلول صيغته الأمر إذا كان طلب إيجاد الطبيعه فتعدده يستلزم تعدد الإيجاد، و أما إذا كان مدلولها إبراز اعتبار الطبيعه على ذمه المكلف فيكون مدلولها فى الشرطيه الثانيه نفس ذلك بلا ميز بينهما لاثبوتاً ولا إثباتاً طالما لم يقيد مدلولها فى الثانيه بقيد زائد، فإذا ما ذكره قدس سره لا يتم على مسلكه.

وثانياً: إن ما أفاده قدس سره فى المقام مبنى على أن يكون متعلق الطلب الإيجاد الخارجى، إذ على هذا يستلزم تعدد الطلب تعدد الإيجاد فى الخارج، و هو عين الوجود فيه، ولكن من الواضح أن هذا المبنى لا أساس لها ولا يرجع إلى معنى

معقول، لأن الوجود الخارجى لا يعقل أن يكون متعلق الطلب كيف فإنه مسقط له وينتهى مفعوله به. هذا إضافة إلى أن الطلب أمر إعتبارى، فلا يعقل أن يتعلق بأمر خارجى، وإلا لكان خارجياً وهذا خلف.

فالتتبعه، إن متعلق الطلب ليس هو الإيجاد الخارجى بل متعلقه الإيجاد المفهومى الملحوظ فانياً فى الإيجاد الخارجى ومرآه له، وهذا الإيجاد المفهومى المضاف إلى الطبيعه الملحوظ فانياً فى إيجادها فى الخارج لامتياز له ولالون طالما لم يقيد بقيد خاص و الفرض عدمه، لأن متعلق الطلب المولوى فى الشرطيه الثانيه هو نفس متعلقه فى الشرطيه الأولى، وهو الإيجاد المفهومى المضاف إلى الطبيعه بدون وجود قيد مميز فى البين، فإذن لافرق بين متعلق الطلب فى الشرطيه الأولى ومتعلقه فى الشرطيه الثانيه، لأن الفرق بينهما منوط بتقييد متعلق الطلب فى الثانيه بقيد خاص كمره اخرى و المفروض عدمه.

فالتتبعه، إن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره فى المقام غير تام.

### الصحيح فى المقام

والصحيح فى المقام أن يقال إن فى هذه المسأله ظهورين متعارضين:

الأول: ظهور القضييه الشرطيه بالوضع فى ترتب الجزاء على الشرط فى مقابل ظهورها فى تأكده وشدته، وعلى هذا فيتعدد الجزاء بتعدد الشرط و هذا هو ظهور القضييه الشرطيه فى عدم التداخل.

الثانى: ظهور ماده الجزاء فى أنها متعلقه للحكم بعنوانها الخاص كالوضوء فى مثل قضييه إذا نمت فتوضأ، فإن ماده الجزاء و هى الوضوء ظاهره بالوضع فى أنها بعنوانها المخصوص، و هو عنوان الوضوء متعلقه للوجوب فى كلتا الشرطيتين، و هذا الظهور هو ظهور الجزاء فى التداخل.

فالتتبعه، إن الظهور الأول، يدل على عدم التداخل فى الأسباب. والظهور

الثانى يدل على التداخل فيها، فإذا تقع المعارضه بين هذين الظهورين، لأن مقتضى الظهور الأول ترتب الجزاء على الشرط وثبوتة عند ثبوتة. ونتيجته ذلك هى تعدد الحكم بتعدد الشرط وعدم التداخل، ومقتضى الظهور الثانى التداخل ووحده الحكم وعدم تعدده بتعدد الشرط، فإذا لا بد من علاج هذا التعارض، وهل يمكن علاجه برفع اليد عن أحدهما و التحفظ على الآخر؟

والجواب: قد يقال بإمكان ذلك، بدعوى إن ظهور ماده الجزاء فى أنها بعنوانها الخاص متعلقه للحكم قرينه على رفع اليد عن الظهور الأول، و هو ظهور القضية الشرطيه فى ترتب أصل الجزاء على الشرط وثبوتة عند ثبوتة بملاك أن ظهورها فى الثبوت عند الثبوت منوط بأن لا يكون متعلق الجزاء فى الشرطى ه الثانى نفس ما هو متعلق الجزاء فى الشرطيه الأولى، وإلا فلا ظهور لها فيه، ولكن هذه الدعوى غير سديده، لأن هذا الظهور للقضية الشرطيه منوط بأن يكون الجزاء قابلاً للتعدّد إما بتعدد متعلقه كما فى وجوب الوضوء مرتين أو بتعدد الجزاء نفسه مع وحده المتعلق كما فى حق الخيار، فإنه قد يثبت أكثر من خيار فى بيع واحد، وحيث إن المفروض فى المقام أن الجزاء قابل للتعدد، فلأمانع حينئذٍ من ظهور القضية الشرطيه فى ذلك، فإذا إما أن يرفع اليد عن الظهور الأول فى التأسيس و الحمل على التأكيد، أو عن الظهور الثانى و تقييد ماده بقيد كمره أخرى، وحيث إنه لا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيسقطان معاً ويرجع حينئذٍ إلى الأصل العملى فى المسأله، و هو أصاله البراءه عن الوجوب الآخر للشك فيه أو فقل أن الثابت هو وجوب واحد، و أما الوجوب الثانى، فهو مشكوك ثبوتة فيكون المرجع فيه أصاله البراءه، فالنتيجه هى التداخل فى الأسباب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن هناك ظهورين آخرين فى المسأله الأولى:

الأول: الظهور الإطلاقي لمفهوم كل من القضيتين الشرطيتين.

الثاني: الظهور الإطلاقي التامى لكل منهما في أن الشرط تمام العله، وقد تقدم أن بين هذين الظهورين معارضة بالعموم من وجه وبعد سقوطهما في مورد الإجماع، فيكون المرجع العام الفوقى. هذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في أن ظهور ماده الجزاء بالوضع على أنها بعنوانها الخاص متعلقه للحكم لا بعنوان آخر، فهل يكون طرفاً للمعارضه مع الظهورين المذكورين أو لا؟

والجواب: إنه ليس طرفاً للمعارضه معهما، أما بالنسبه إلى إطلاق المفهوم، فلامعارضه بينه وبين ظهور ماده الجزاء في أنها متعلقه للحكم بعنوانها الخاص، ولازم ذلك أن الحكم لا يتعدد بتعدد القضية الشرطيه، وإطلاق المفهوم لا ينفى ذلك ولا يعارضه، لأن مدلوله انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط مطلقاً، و أما بالنسبه إلى الإطلاق التامى للشرط في كل منهما و إن كان طرفاً للمعارضه إلا أن ظهور ماده الجزاء في أنها متعلقه للحكم بعنوانها الخاص إنما هو بالوضع، و أما دلالة القضية الشرطيه على أن الشرط عله تامه للجزاء، فإنما هى بالإطلاق ومقدمات الحكمه، وعلى هذا فلا تكون المعارضه بينهما مستقره لإمكان الجمع العرفى بينهما بحمل الظاهر على الأظهر، على أساس أن الظهور الوضعى يتقدم على الظهور الإطلاقي تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر، و أما ظهور القضية الشرطيه بالوضع في ترتب الجزاء على الشرط بنحو التعليق لا ينافى إطلاق الشرط التامى، و هو إطلاقه في أنه عله تامه للجزاء، لأن ظهوره الإطلاقي في طول ظهوره الوضعى ومرتب عليه و هو من ذلك فيه، كما أنه لا تنافى بين ظهوره الوضعى وبين إطلاق المفهوم أيضاً، لما عرفت من أن المنافى له إنما هو إطلاقه التامى لا ظهوره الوضعى في ترتب الجزاء عليه في الجملة.

ص: ٢٠١



ودعوى، إن إطلاق الشرط التامى معارض بإطلاق المادة فى طرف الجزاء وعدم تقييدها بفرد آخر من الطبيعه، لأن مقتضى الإطلاق الأول تعدد الجزاء بتعدد الشرط، وعدم التداخل فيه ومقتضى الإطلاق الثانى التداخل ووحده الجزاء، فإذا ن تقع المعارضه بينهما فيسقطان معاً، ويرجع حينئذٍ إلى الأصل العملى و هو أصاله عدم التداخل فى الأسباب و المسببات.

مدفوعه، بأن المادة طالما تكون ظاهره بالوضع فى أنها بعنوانها الخاص متعلقه للحكم، فلا تصل النوبه إلى الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، لأن التمسك به إنما هو لنفى تقييدها ب قيد عند الشك، و أما كونها متعلقه للحكم بعنوانها الخاص، فهو لا يحتاج إلى أى مقدمه خارجيه ماعدا الوضع، والمفروض أن ظهورها فى ذلك حيث إنه بالوضع فيتقدم على إطلاق الشرط التامى من باب تقديم الأظهر على الظاهر. هذا إضافة إلى أن الإطلاق التامى للشرط لا يقتضى ترتب الجزاء عليه وحده فى حال اجتماعه مع شرط آخر وإنما يقتضى ذلك فى حال انفراده لامطلقاً، فإنه فى حال الاجتماع جزء العله لاتمامها، ومن هنا يظهر أن إطلاق الشرط التامى لا يصلح أن يكون منشأ لظهور القضييه فى ترتب الجزاء على الشرط وثبوته عند ثبوته مطلقاً، فإنه إنما يثبت ذلك فى حال الإنفراد فحسب.

إلى هنا قد تبين أن التعارض فى المسأله الأولى، إنما هو بين إطلاق مفهوم كل من القضيتين الشرطيتين وإطلاق منطوق الأخرى، و هو الإطلاق التامى للشرط المقابل للعطف بالواو، و أما الإطلاق الإنحصارى له، فقد تقدم أنه غير ثابت، و أما التعارض فى المسأله الثانیه، فإنما هو بين ظهور القضييه الشرطيه فى ترتب الجزاء على الشرط وضعاً وبين ظهور ماده الجزاء فى أنها بعنوانها الخاص متعلقه للحكم، ومقتضى الظهور الأول تعدد ترتب الجزاء بتعدد الشرط، ومقتضى الظهور الثانى إن طبيعه واحده بعنوان واحد لا يمكن أن تكون محكومته بحكمين متماثلين، لأن

جعل الحكم الثانى له لغو إلا- على القول بالإندكاك وتولد حكم ثالث أقوى وأكدم من كل منهما بحده، ولكن تقدم أن الاندكاك فى الأحكام الشرعيه غير معقول، لحد الآن قد ثبت أن القضييه الشرطيه و إن كانت ظاهره فى عدم التداخل فى الأسباب إلا أنه حيث لا يمكن الأخذ بهذا الظهور، فالنتيجه فى النهايه هى التداخل.

### و أما الكلام فى المسأله الثانيه، و هى التداخل فى المسببات

أى فى مرحله الإمتثال، فيقع بعد الفراغ عن أن مقتضى المسأله الأولى عدم التداخل فى الأسباب وتعدد الحكم، ولكن قد تقدم أن مقتضى ظهور القضييه الشرطيه و إن كان تعدد الحكم وعدم التداخل، إلا أن هذا الظهور معارض بظهور ماده الجزاء فى وحده الحكم و التداخل، فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بظهور القضييه الشرطيه فى الثبوت عند الثبوت، وعلى هذا فلاموضوع للبحث فى المسأله الثانيه، لأن البحث فيها إنما يعقل بعد الفراغ عن تعدد الحكم فى المسأله الأولى. ومع الإغماض عن ذلك وتسليم أن الحكم فى المسأله الأولى متعدد، فعندئذ يقع الكلام فى هذه المسأله فى أن مقتضى القاعده فيها التداخل بينهما فى مرحله الإمتثال أو عدم التداخل؟

والجواب: إن مقتضى القاعده فيها عدم التداخل فى هذه مرحله، لأن تعدد الحكم إما من جهه أن كل من الحكمين فى كل من القضيتين الشرطيتين تعلق بعنوان خاص أو من جهه تقييد إطلاق ماده فى الشرطيه الثانيه بفرد آخر من طبيعه، وعلى كلا التقديرين فلا يمكن الإكتفاء بامتثال واحد، لأن الإمتثال إنما يحصل بانطباق المأمور به على الفرد المأتى به فى الخارج، أما على الأول، فلأن متعلق كل منهما غير متعلق الآخر فلا ينطبق أحدهما على ما ينطبق عليه الأول، وإلزام خلف فرض تعلق كل منهما بعنوان خاص.

و أما على الثاني، فلأن كل منهما تعلق بفرد من الطبيعه، فإذن إجزاء أحدهما عن الآخر في مقام الإمتثال بحاجه إلى دليل.

فالتتيجه، إن مقتضى القاعده عدم التداخل في المسببات أى مرحله الإمتثال.

**و أما الكلام فى المسأله الثالثه، فقد استثنيت عده موارد من مقتضى القاعده فى المسأله الأولى و الثانيه:**

### **المورد الأول: باب الوضوء،**

فإنه إذا اجتمع أسباب متعدده لوجوب الوضوء على المكلف ففيه حالتان:

الحاله الأولى: ما إذا كان اجتماعهما عليه فى عرض واحد، وفى هذه الحاله يكون الأثر مستند إلى مجموع الأسباب، و هو اعتبار الشارع كون المكلف محدثاً بالحدث الأصغر، و إذا اعتبره محدثاً به ترتب عليه أثره، وعدم جواز الدخول فى كل ما هو مشروط بالطهاره.

الحاله الثانيه: ما إذا كان اجتماعهما عليه طويلاً، وفى هذه الحاله إذا نام المكلف اعتبره الشارع محدثاً، و إذا نام ثانياً فلا أثر له، إذ لا معنى لاعتباره محدثاً ثانياً لأنه تحصيل الحاصل، فإن المحدث لا يعقل أن يكون محدثاً مره ثانيه، وكذلك الحال إذا بال بعده، فإنه لا أثر له ولا معنى لاعتباره محدثاً مره اخرى، لأن اعتبار المكلف محدثاً لا يكون حيثياً ومقيداً بكونه محدثاً بحدث البول مثلاً بل يكون مطلقاً. وعليه، فالبول الثانى أو النوم بعد البول أو العكس سقط عن الشرطيه، و هذه النكته هى القرينه القطعيه على أنه لا أثر لتعدد الشرط فى مثل إذا نمت فتوضأ وهكذا، واحتمال أن الوضوء الأول يرفع حدث النوم فحسب دون حدث البول ضعيف جداً وغير محتمل، ضروره أنه منافى لجعل الشارع الوضوء طهوراً ورافعاً للحدث بدون التقييد بقيد، وكيف كان فالإرتكاز القطعى على أن المحدث

لا يقبل الحدث مره ثانيه، قرينه على أنه لا أثر لتعدد الشرط فى باب الوضوء، وإنه خارج عن مقتضى القاعده فى المسأله الأولى.

فالتتيجه، إن الشرط الثانى فارغ عن معنى الشرطيه بلا فرق فى ذلك بين أن يكون فرداً من نوع واحد أم كان فرداً من نوع آخر، هذا كله فى السبب.

و أما المسبب، و هو وجوب الوضوء على تقدير تعدده بتعدد الشرط، فلاشبهه فى كفايه وضوء واحد، حيث إن الفرض منه الداعى إلى وجوبه، و هو الظهور يحصل به، فإذن الإتيان بالوضوء مره ثانيه يكون لغواً وبلا أثر، فلا يمكن أن يكون واجباً: و إن شئت قلت: إن المكلف إذا توضأ كان متطهراً إما بلحاظ أنه بنفسه طهوراً وإنه محصل له، وعلى كلا التقديرين، فالطهاره قد تحققت، فإذا تحققت صح الإتيان بكل ما هو مشروط بها، وعليه فيسقط وجوب الوضوء مره اخرى بسقوط موضوعه، و هو الحدث لفرض ارتفاعه بالوضوء الأول، والنكته فى ذلك أن وجوب الوضوء وجوب غيرى، لأنه واجب من أجل وجوب الصلاه ونحوها وشرط لصحتها. وعليه، فإذا توضأ المكلف تحقق شرط الصلاه، فإذن لا معنى لوجوب الوضوء مره ثانيه، فإن وجوبها إنما هو من أجل أنها شرط لصحة الصلاه ونحوها، و المفروض تحقق شرطها بالوضوء الأول، فإذن لا مقتضى لوجوبه، أو فقل إن الشارع إعتبر المكلف متطهراً بالوضوء الأول، وعليه فلا مجال للوضوء الثانى، لأن المتطهر لا يقبل أن يكون متطهراً مره ثانيه، ولهذا يكون باب الوضوء خارجاً عن المسأله الثانيه أيضاً، ولا مجال للبحث عن أن مقتضى القاعده فيه التداخل أو لا؟

هذا كله بالنظر إلى مقتضى القاعده فى باب الوضوء موضوعاً وحكماً.

أما الأول، فلأن موضوع وجوب الوضوء اعتبار الشارع كون المكلف محدثاً.

و أما الثاني، فلأن المترتب عليه الطهاره أو أنه بنفسه طهاره، فالوضوء من جهه الموضوع خارج عن المسأله الأولى، من جهه الحكم خارج عن المسأله الثانيه.

و أما بالنظر إلى الروايات الوارده فى باب الوضوء، فقد ورد كثير منها بلسان لاينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفى الإنسان أو النوم، ومقتضى هذا اللسان أن الناقض هو صرف وجود ما خرج.

ونتيجه ذلك، هى أنه لا-أثر لوجوده الثاني سواءً أكان من نوع واحد أم من نوعين، وعلى هذا فالشرط الثاني فارغ عن معنى الشرطيه، بداهه أنه لا يكون ناقضاً، لأن مانقض لا يعقل أن يقبل نقضاً مره ثانيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن مقتضى القاعده و النص خروج الوضوء عن موضوع المسأله الأولى و الثانيه معاً.

### المورد الثاني: باب الغسل

، فإنه إذا اجتمع أسباب الغسل على المكلف فتاره يكون اجتماعها عليه عرضياً، وأخرى يكون طولياً وعلى كلا التقديرين مره يكون الاجتماع بين أفراد نوع واحد عرضياً كان أو طولياً، وأخرى يكون بين أنواع متعدده كذلك، فعلى الأول، إذا كان الاجتماع عرضياً فالأثر مستند إلى المجموع فيكون كل واحد منها جزء المؤثر لاتمامه، و إن كان فرض الاجتماع العرضى بين أفراد نوع واحد معدوم.

و أما إذا كان طولياً، فالأثر مستند إلى الفرد الأول كما إذا أجنب نفسه مرتين، فالأثر مستند إلى الجنابه الأولى، و هو صيروره المكلف محدثاً بالحدث الأكبر. وعليه، فبطبيعته الحال لأثر للتانيه إذ المحدث بحدث الجنابه لا يقبل أن يكون محدثاً بحدثها مره اخرى، وكذلك الحال فى سائر أسباب الغسل.

وعلى الثاني، فإن كان السبب الأول متمثلاً فى حدث الجنابه، فلا أثر لحدوث

السبب الثانى إذا كان متمثلاً فى مس الميِّت ونحوه، على أساس أنه لا يترتب على حدثه أثر زائد على ما يترتب على حدث الجنابه، فإذا لا يمكن للشارع أن يعتبره محدثاً بحدث المس زائداً على كونه محدثاً بحدث الجنابه لأنه لغو وبلا أثر، وكذلك الحال إذا كان السبب الثانى متمثلاً فى حدث الحيض أو النفاس باعتبار أنه لا يتضمن أثراً زائداً على حدث الجنابه، وإن كان السبب الأول متمثلاً فى مس الميت، والثانى فى الجنابه اعتبره الشارع محدثاً بحدث الجنابه أيضاً، باعتبار أن له أثراً زائداً على ما يترتب على حدث المس، فلهذا لا بدّ من اعتباره محدثاً بحدثها بلحاظ هذا الأثر الزائد، وفى هذه الحالة لا تدخل بين الأسباب.

والخلاصه، إن السبب الأول إن كان أثره أقلّ من أثر السبب الثانى، فلامناص من الإلتزام بعدم التداخل فى الأسباب، وإن كان العكس أو كانا متساويين فى الأثر، فلامناص من الإلتزام بعدم تأثير السبب الثانى.

ومن هنا يظهر أن المؤثر إذا كان السبب الأول دون الثانى والثالث، فلا مجال للبحث حينئذٍ عن التداخل فى المسببات إذ ليس عندئذٍ إلاّ مسبب واحد مستند إلى السبب الأول، وأما إذا كان للسبب الثانى أثر زائد على السبب الأول، فيكون هناك مسّبان:

الأول: الأثر الحادث بحدوث السبب الأول.

الثانى: الأثر الزائد عليه الحادث بحدوث السبب الثانى.

### الكلام فى تداخل المسببات

وعلى هذا، فيقع الكلام فى التداخل فى المسببات وهل مقتضى القاعده التداخل فيها؟

والجواب: نعم، وذلك لأن من عليه غسل الجنابه ومس الميِّت، فإذا اغتسل من الجنابه أصبح متطهراً بحكم الشارع، فيجوز له حينئذٍ الدخول فى كل ما هو

مشروط بالطهاره كالصلاه ونحوها، وكذلك فى كل ما لا يسوغ للجنب الدخول فيه وممارسته كالدخول فى المسجدين الشريفين، والمكث فى سائر المساجد، ومس كتابه القرآن، وقراءه آيات السجده ونحوها وهكذا، وعليه فلامعنى لبقاء حدث المس أو الحيض أو النفاس، ضروره أن معنى بقاؤه عدم جواز الدخول فى الصلاه ونحوها مما هو مشروط بالطهاره، وإلا فلازمه أن يكون غسل الجنابه لغواً، و هو كما ترى، فإذا نيسقط وجوب سائر الأغسال بسقوط موضوعه.

فالتتيجه، إن مقتضى القاعده هو التداخل، و أما إذا اغتسل ناوياً به غسل مس الميت، فهل يسقط به سائر الأغسال عنه أو لا؟

والجواب: الظاهر هو السقوط بسقوط موضوعها، وحصول غايتها حتى غسل الجنابه، والنكته فى ذلك هى أن الشارع جعل الغسل طهوراً إما بنفسه أو محصلاً له، و هو ينطبق على غسل مس الميت أيضاً، فإذا كان غسل المس طهوراً، جاز للمكلف بعد الإتيان به الدخول فى كل ما هو مشروط بالطهاره كالصلاه ونحوها، إذ احتمال أن الشارع اعتبره متطهراً بالنسبه إلى حدث المس فقط غير محتمل، وبحاجه إلى دليل وإلا فظاهر إطلاق الدليل أنه طهور مطلقاً لا طهور نسبى أى بالنسبه إلى الأثر المشترك دون الأثر المختص بالجنابه، فإن ذلك بحاجه إلى دليل يدل على أن من اغتسل بنيه غسل الميت وعليه جنابه أيضاً، فإنه و إن جاز له الدخول فى الصلاه ونحوها، إلا أنه لا يسوغ له الدخول فى المسجدين الحرميين، والمكث فى سائر المساجد وقراءه آيات السجده، ونحوها إلا بغسل الجنابه، ولكن المفروض عدم وجود مثل هذا الدليل فى المسأله، فإذا لامناص من الأجزاء و التداخل، أو فقل إن من مس ميتاً ثم صار جنباً، فإذا اغتسل بنيه غسل الميت، فلا يخلو إما أنه لا يكون رافعاً للحدث أصلاً أو يكون رافعاً للحدث المس فقط أو رافعاً للحدث مطلقاً، ولارابع فى البين، أما الإحتمال الأول، فهو غير

محتمل جزماً، و أما الإحتمال الثاني، فهو خلاف إطلاق الدليل، فإن مقتضاه أنه رافع للحدث مطلقاً، ولا يمكن حمله على الرفع النسبي فإنه بحاجه إلى دليل، فإذن يتعين الإحتمال الثالث.

### الحكم بحسب الروايات

إلى هنا قد تبين أن الغسل مهما كان سببه فهو طهور رافع للحدث، ويكون المكلف حينئذٍ متطهراً، ولا يكون محدثاً لأنهما عنوانان متقابلان فلا يصدق أحدهما على من يصدق عليه الآخر، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الحدث متمثلاً في الجنابه أو الحيض أو النفاس أو مس الميت أو غير ذلك، هذا بحسب مقتضى القاعده، و أما بحسب الروايات فأيضاً الأمر كذلك، لأن مفادها التداخل فيها.

منها، قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر، أجزاء غسلك ذلك للجنابه و الجمعه وعرفه» إلى أن قال: «فإذا اجتمعت عليك حقوق أجزاءها عنك غسل واحد»<sup>(١)</sup>.

ومنها، قوله عليه السلام في صحيحه شهاب بن عبد ربه: «يجزى غسل واحد لهما، أى لغسل مس الميت و الجنابه»<sup>(٢)</sup>.

قد يقال إن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «إذا اجتمعت عليك حقوق عدم التداخل في الأسباب مع أنه لا مناص من الالتزام بالتداخل فيها إلا في بعض الصور» كما مرّ.

والجواب: إن الصحيحه ناظره إلى الأغسال الواجبه و المستحبه، ولا - مانع من اجتماعهما على شخص واحد كغسل الجمعه و الجنابه وغسل دخول مكة المكرمه ومدينه المنوره، وهكذا. وكذلك لا مانع من اجتماع الأغسال المستحبه باعتبار أن

ص: ٢٠٩

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ٥٢٥ ب ٤٣ من الجنابه ح ١.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ١ ص ٥٢٦ ب ٤٣ من الجنابه ح ٣.



استحبابها نفسى، ولا تداخل فى أسبابها، لحد الآن قد تبين أن مقتضى القاعده فى باب الأغسال التداخل أما فى الأسباب أو فى المسيبات، فلذلك يكون باب الأغسال خارج عن المسأله الأولى و الثانية معاً، ولا مجال للبحث عن أن مقتضى القاعده فيها التداخل أو لا؟

### **المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد**

المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد كالقتل، فإنه إذا اجتمع أسباب القتل على شخص واحد، فإنها وإن كانت جميعاً مؤثره فى وجوب قتله إلا أنه لاشبهه فى التداخل فى مرحله الإمتثال، و هو التداخل فى المسيبات، فإذا قتل بسبب ارتداده سقط وجوب قتله بسبب آخر بسقوط موضوعه، فإذا قتل زيد مثلاً جماعه من المؤمنين كان لأولياء كل منهم حق الإقتصاص، فإذا قام أحدهم بالإقتصاص منه، سقط حق الباقي فى الإقتصاص بسقوط موضوعه، وينتقل الأمر إلى الديه، لأن دم المسلم لا يذهب هدرًا.

### **المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد**

المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد كالإفطار فى نهار شهر رمضان، فإنه شرط لوجوب الكفاره على المفطر فى نهار شهر رمضان متعمداً، ومن الواضح أن عنوان الإفطار إنما يصدق على صرف وجود الأكل أو الشرب فيه، ولا يصدق على وجوده.

الثانى، لأنه ليس مصداقاً للإفطار، و إن كان مصداقاً للأكل أو الشرب إلا أنه ليس موضوعاً للكفاره، وعلى هذا فإذا أكل الصائم أو شرب فى نهار شهر رمضان متعمداً، فقد أفطر وعليه الكفاره، و إذا أكل أو شرب فيه مره اخرى، فلا كفاره عليه لعدم صدق الإفطار و إن كان محرماً باعتبار وجوب الإمساك عليه.

نعم، لو كان موضوع وجوب الكفاره عنوان الأكل أو الشرب فيه، لتعددت بتعددده كما هو الحال فى الجماع و الإستمناء فى نهار شهر رمضان، فإن موضوع

وجوب الكفاره هو نفس عنوان الجماع و الإستمناء فيه، فلهذا تعددت الكفاره بتعدددهما فى الخارج، فلو جامع زوجته فى نهار شهر رمضان عدّه مرات، فعليه عدّه كفاره.

وعلى هذا، فلا مجال للبحث عن التداخل فى الأسباب، ولا فى المسببات لا فى الفرض الأول، ولا فى الفرض الثانى، أما فى الفرض الأول فلا من موضوع الكفاره فيه هو الإفطار فى نهار شهر رمضان عامداً ملتفتاً، و هو حيث لا يقبل التكرار، فلا موضوع للبحث عن التداخل فيه، و أما فى الفرض الثانى، فلأن الموضوع فيه عنوان الجماع و الإستمناء فى نهار شهر رمضان متعمداً، و هو حيث يقبل التكرار، فلهذا لا فرق بين وجوده الأول ووجوده الثانى من هذه الناحيه، و من الطبيعى أن بتكراره تتكرر الكفاره، ولا مجال حينئذٍ للبحث عن التداخل فيه، ولا موجب له لا فى الأسباب ولا فى المسببات.

### **المورد الخامس: الكفارات المترتبه على محرمات الإحرام**

المورد الخامس: الكفارات المترتبه على محرمات الإحرام، وعلى مخالفه النذر والإيمان ونحوها، فإنها تتعدد بتعدد هذه المحرمات فلا تداخل فيها لا فى الأسباب ولا فى المسببات. نعم، قد ثبت فى بعض هذه الكفارات، ككفاره التظليل أنها لا تتعدد بتعدد التظليل مثلاً للتظليل فى إحرام العمره كفاره واحده، و إن تعدد، وفى إحرام الحج كفاره واحده كذلك، ولكن هذا من جهه النصّ لامن باب التداخل.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن البحث فى المسأله الأولى، إنما هو عن كبرى المسأله، و هى أن مقتضى القاعدة فيها هل هو تعدد الجزاء بتعدد الشرط، وعدم التداخل فى الأسباب أو لا؟ وكذلك البحث فى المسأله الثانیه، فإنه إنما هو عن كبرى المسأله، و هى أن مقتضى القاعدة فيها هل هو تعدد الإمثال

بتعدد الجزاء، وعدم التداخل في المسببات أو لا؟

والموارد الخمسه المتقدمه مستثناه من هاتين الكبيرين، ولا تكون من صغرياتهما.

### الكلام فيما نسب إليه الآخوند قدس سره إلى فخر المحققين

ثم إن ما نسب إلى فخر المحققين قدس سره من أن مسأله التداخل في الأسباب تبثني على أن الأسباب الشرعيه معرفات محضه لا- أسباب، فإذا كانت كذلك فلا مانع من اجتماع معرفين أو أكثر على شيء واحد، ومسأله عدم التداخل فيها تبثني على أنها أسباب لا معرفات، لا يرجع إلى معنى محصل، وذلك لأنه إن اريد بذلك استحاله اجتماع الأسباب المتعدده على مسبب واحد و العلل المتعدده على معلول واحد(1).

فيرد عليه، إنه لا مانع من اجتماع الأسباب المتعدده إذا كانت من سنخ واحد على مسبب واحد، والعلل الكثيره على معلول واحد، لأن المعلول حينئذٍ مستند إلى المجموع لا إلى كل واحد منها بحده، لأن كل منها جزء العله لاتمامها و المؤثر إنما هو المجموع من حيث المجموع، و إن اريد بكونها معرفات محضه أنها ليست كالأسباب التكوينية التي تؤثر في مسبباتها بمقتضى مبدأ التناسب.

فيرد عليه، إنها مؤثره في حقيقه الحكم وروحه، و هي الملاك كتأثير السبب التكويني في مسببه، و أما الحكم بما هو اعتبار فلا قيمه له، و إن اريد بذلك أنها غير دخيله في الملاك ولا موضوعه للحكم، ففيه أنه لا يرجع إلى معنى محصل، لوضوح أن النوم مثلاً- لولم يكن دخيلاً في ملاك وجوب الضوء، ولا موضوعاً له، كان جعل الشارع وجوب الضوء مترتباً على النوم أو البول بلا مبرر، ويكون لغواً وجزافاً.

ص: ٢١٢

نتائج البحوث

فالتنتيجه، إن هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل، هذا تمام الكلام فى مفهوم الشرط ولواحقه.

نتائج البحوث عدده نقاط:

النقطه الأولى: إذا تعدد الشرط واتحد الجزاء، فيقع الكلام فى ثلاث مسائل:

الأولى: فى التداخل فى الأسباب وهل هو مقتضى القاعده فيها أو لا؟ ونقصد بالتداخل فيها أن المؤثر هو مجموع الشرطين و السببين معاً.

الثانيه: فى التداخل فى المسببات و التسأل فى أنه مقتضى القاعده أو لا؟ ونقصد بالتداخل فيها الإكتفاء بإمثال واحد فى مرحله التطبيق، ومورد البحث فى كلتا المسألتين هو ما يعقل فيه تعدد الحكم.

الثالثه: فى المستثنيات عن مقتضى القاعده فى هاتين المسألتين.

النقطه الثانيه: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن مقتضى القاعده عدم التداخل فى الأسباب، على أساس ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عندالحدوث، نعم إذا كان الجزاء حقيقه واحده، فلايمكن الأخذ بهذا الظهور(1)، وفيه إشكال من السيد الأستاذ قدس سره كما مرّ.

النقطه الثالثه: أفاد السيد الأستاذ قدس سره إن ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن مقتضى القاعده عدم التداخل فى الأسباب من جهه ظهور القضييه الشرطيه فى إنحلال الحكم بإنحلال موضوعه من جهه، وكون متعلق الطلب فى طرف الجزاء إيجاد الطبيعه فى الخارج لاصرف وجودها، و هو يتعدد بتعدد الطلب من جهه أخرى غير تام، لأن متعلق الطلب ليس هو الإيجاد الخارجى الذى هو عين

ص: ٢١٣

الوجود فيه، بداهه أن متعلق الطلب لا يمكن أن يكون الوجود الخارجى، فإنه مسقط له فكيف يعقل تعلقه به، هذا إضافة إلى أنه أمر إعتبارى فلا يعقل تعلقه بأمر خارجى (١).

النقطة الرابعة: إن هناك ظهورين متعارضين:

أحدهما، ظهور القضية الشرطية فى ترتب أصل الجزاء على الشرط فى مقابل ظهورها فى تأكده وشدته.

الثانى، ظهور مادته الجزاء فى أنها متعلقة للحكم بعنوانها الخاص، وكلا الظهورين يكونان بالوضع ولا يمكن التحفظ بهما معاً، فإذن لا بد من رفع اليد عن أحدهما دون الآخر إن كان هناك مرجح وإلا فيسقطان معاً ويرجع إلى الأصل العملى، وهو أصالة البراءة عن وجوب آخر للشك فى حدوثه.

النقطة الخامسة: إن محل الكلام فى التداخل فى المسببات إنما هو بعد الفراغ عن تعدد الحكم بتعدد السبب فى المسألة الأولى، ومقتضى القاعدة فى هذه المسألة عدم التداخل فى مقام الإمتثال بل لا بد من التعدد إلا إذا كان هناك دليل على التداخل.

النقطة السادسة: قد استثنى من مقتضى القاعدة فى المسألة الأولى والثانية عدّة موارد منها باب الوضوء، ومنها باب الغسل، ومنها ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد، ومنها ما إذا لم يكن الشرط قابلاً له، ومنها الكفارات المترتبة على محرمات الإحرام.

ص: ٢١٤

مفهوم الوصف

غير خفى أن محل الكلام فى مفهوم الوصف إنما هو فى الوصف الذى يكون موصوفه مذكوراً فى الكلام، و أما الوصف الذى لا-يكون موصوفه مذكوراً فيه، فهو خارج عن محل الكلام لأن حاله حال اللقب، وسوف يأتى الكلام فى أن اللقب لايدل على المفهوم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن محل الكلام فى المقام إنما هو فى الوصف الذى يكون أخص من الموصوف، و أما إذا كان الوصف مساوياً له أو أعم منه، فهو خارج عن محل الكلام وداخل فى مفهوم اللقب ولا مفهوم له.

والخلاصه: إن دلالة الوصف على المفهوم ترتكز على ركيزتين.

الأولى: إنه لايدل أن يكون موصوفه مذكوراً فى الكلام.

الثانيه: إن الوصف لايدل أن يكون أخص من الموصوف بحيث لا-ينتفى بانتفاء الوصف، ويكون ارتباط الحكم به وراء ارتباطه بالموصوف.

و قد استدل على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم بوجوه:

### الاستدلال على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم:

**الوجه الأول: إنه لا فرق بينها وبين القضييه الشرطيه فى الدلاله على المفهوم،**

و قد تقدم أن القضييه الشرطيه تتكون من ثلاثه عناصر:

١ - الموضوع.

٢ - الشرط.

٣ - الحكم.

ص: ٢١٥

وارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع، ومن هنا قلنا أن القضيـه الشرطيـه التي هي مسوقه لبيان تحقق الموضوع خارجه عن محل الكلام، ولا تدل على المفهوم كما تقدم، وكذلك الحال في القضيـه الوصفيـه، فإنها تتكون من ثلاثه عناصر: ١ - الموضوع. ٢ - الوصف. ٣ - الحكم.

ويكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولا يتنفى الموضوع بانتفاء الوصف، وعلى هذا فحيث إن الحكم في القضيـه الوصفيـه مرتبط بالوصف بنحو التعليق و التفريع مولوياً، فمن أجل ذلك يكون المتفاهم العرفي منها انتفاء طبعي الحكم بانتفاء الوصف كما هو الحال في القضيـه الشرطيـه، و إن شئت قلت إن النكته التي توجب دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم، و هي ارتباط الحكم بالشرط وراء ارتباطه بالموضوع من جهه، وكون هذا الإرتباط مولوياً من جهه أخرى هي التي توجب دلالة القضيـه الوصفيـه على المفهوم، وعلى هذا الأساس فلافرق بين القضيـه الشرطيـه و القضيـه الوصفيـه في الدلاله عليه.

والجواب: إن القضيـه الوصفيـه تختلف عن القضيـه الشرطيـه في نقطه وتشارك معها في نقطه أخرى، و أما نقطه الإشتراك فلأنها كالقضيـه الشرطيـه متكونه من العناصر الثلاثه المتقدمه، و أما نقطه الإختلاف فلأن الوصف في القضيـه الوصفيـه قيد للموضوع بينما يكون الشرط في القضيـه الشرطيـه قيداً للحكم، وعلى ضوء هذا الإختلاف فالموضوع في القضيـه الوصفيـه حصه خاصه، و هي العالم المقيّد بالعداله في قولنا: «أكرم العالم العادل»، ونتيجه ذلك أنه لا يكون للحكم ارتباطان في القضيـه الوصفيـه.

أحدهما، بالموضوع. والآخر، بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، بينما يكون له ارتباطان في القضيـه الشرطيـه الأول بالموضوع، والثاني بالشرط، بل له ارتباط

واحد و هو ارتباطه بالموضوع الخاص، فوجوب الإكرام فى المثال مرتبط بحصّه خاصه من العالم، و هى العالم المقيد بالعداله.

و إن شئت قلت: إن المتفاهم العرفى الإرتكازى من القضيّه الوضعيه كقولك: «أكرم العالم الهاشمى» هو أن الموضوع لوجوب الإكرام حصه خاصه من العالم، و هى العالم المقيد بكونه هاشمياً، فإذن لا يكون فى القضيّه إلا إرتباط واحد و هو ارتباط الحكم بالموضوع الخاص. وعليه، فلا تكون القضيّه الوصفيه كالقضيّه الشرطيه، وإنما تكون مثلها إذا كان الوصف فيها قيداً للحكم كالشرط فى القضيّه الشرطيه، فحينئذ يكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولكن الأمر ليس كذلك لأنه قيد للموضوع، وعندئذ يكون الموضوع حصه خاصه لا-الطبيعى المطلق، وعلى هذا فحال القضيّه الوصفيه من هذه الناحيه حال اللقب، كقولك: «أكرم زيداً»، فكما أن الحكم فيه ينتفى بانتفاء موضوعه، فكذلك فى القضيّه الوصفيه باعتبار أن الوصف قيداً للموضوع و بانتفائه ينتفى الموضوع، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلى وليس من المفهوم فى شىء.

فالنتيجه، إن القضيّه الوضعيه كالقضيّه الشرطيه المسوقه لبيان تحقق موضوعها فى الخارج.

### **الوجه الثانى: ما ذكره المحقق العراقى قدس سرّه و المناقشه فيه**

الوجه الثانى: ما ذكره المحقق العراقى قدس سره وحاصله: إن كافه الحمل التى يقع الكلام فى دلالتها على المفهوم كالجمل الشرطيه و الوصفيه ونحوهما تدل على الربط الخاص الذى لازمه الإنتفاء عند الإنتفاء، فالجمله الشرطيه تدل على الربط الخاص بين الجزاء و الشرط، والجمله الوصفيه تدل على الربط الخاص بين الحكم و الوصف، ولأزم ذلك هو انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط فى الأولى، وانتفاء الحكم بانتفاء الوصف فى الثانيه، ومن هنا اتفق الكل على انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد شرطاً كان أم وضعاً، وإنما اختلفوا فى انتفاء طبيعى الحكم بانتفائه، ومن



الواضح أن هذا الإتفاق يكشف عن اتفاقهم على أن الحمل المذكوره تدل على الربط الخاص بين الحكم و القيد المذكور فيها سواء أكان القيد شرطاً أم وضعاً، ويشهد على ذلك تسالمهم على انتفاء الحكم ولو انتفاء شخص الحكم بانتفاء القيد، وعلى ضوء هذا الأساس فعلى القائلين بالمفهوم اثبات أن طرف الربط الخاص فى تلك الجمل ليس شخص الحكم المجعول فيها بل طبيعى الحكم لكى تدل الجمل المذكوره على أساس هذا الربط الخاص على المفهوم، و هو انتفاء طبيعى الحكم بانتفاء القيد و إن كان وصفاً، و أما إثبات ذلك فهو مرهون بإثبات الإطلاق بإجراء مقدمات الحكمه فى مفاد هيئه الجزاء فى القضيئه الشرطيه، ومفاد صيغه الأمر فى القضيئه الوصفيه، بتقريب أن مقتضى اطلاق مفاد الهيئه وعدم وجودالقرينه على أن المرتبط بالشرط أو الوصف شخص الحكم أنه طبيعى الحكم، وعليه فالقضيئه الشرطيه تدل على المفهوم بالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لا بالوضع، وكذلك القضيئه الوصفيه، فإنها تدل على المفهوم بالإطلاق ومقدمات الحكمه(1)، هذا.

وللمناقشه فيه مجال، أما أولاً: فلما عرفت من أن القضيئه الوصفيه لاتدل على الربط الخاص بين الحكم وبين الوصف وراء ربطه بالموضوع، بل تدل على ربط الحكم بالموضوع الخاص و هوالمقيد بالوصف، فلذلك تختلف عن القضيئه الشرطيه، لأن القضيئه الشرطيه تدل على ربط الحكم بالشرط وراء ربطه بالموضوع، فإذا ن ليست الجمله الوصفيه كالجمله الشرطيه فلاوجه لجعلها من واد واحد.

وثانياً: إن ملاك دلالة القضيئه على المفهوم ليس دلالتها على الربط الخاص،

ص: ٢١٨

لأن كل قضية تدل على الربط الخاص، و هو الربط بين محمولها وموضوعها، فالقضية الوصفية تدل على ربطالحكم بالموضوع المقيد بقيد خاص، وقضية اللقب تدل على ربطه بموضوعه الخاص، وهذا الربط الخاص لا يستدعي إلا انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفاء موضوعه، ومن الواضح أن ذلك ليس من دلالة القضية على المفهوم لأن هذا الإنتفاء عقلي، وانتفاء الحكم في القضية الوصفية بانتفاء الوصف إنما هو من جهة أن انتفائه يوجب انتفاء الموضوع، على أساس أن المقيد ينتفى بانتفاء قيده، وقد تقدم أن ملاك دلالة القضية على المفهوم يتمثل في أمور:

الأول: أن يكون إرتباط الحكم بالقيد وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق و الإلتصاق لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا- ذاتياً وطبيعياً، فإذا توفرت هذه الأمور في القضية دلت على المفهوم، و هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء القيد، ومن الواضح أن هذه الأمور لا تتوفر في القضية الوصفية، لأن الأمر الأول غير متوفر فيها كما تقدم و كذلك الأمر الثاني، فإن ثبوت الحكم للموضوع ليس بنحو التعليق و الإلتصاق، بل هو طبيعي على أساس أن الحكم لا يمكن أن يكون بلا موضوع.

وثالثاً: إن ما ذكره قدس سره من أن مقتضى إطلاق الهيئه وعدم وجود قرينه على أن المرتبط بالشرط أو الوصف شخص الحكم أنه طبيعي الحكم، لا يمكن المساعدة عليه، إذ لا شبهه إن المرتبط بالشرط في القضية الشرطيه وبالوصف في القضية الوصفية شخص الحكم المجعول فيهما، ولا إطلاق لمفاد الهيئه من هذه الناحية، بداهه أن مفادها المجعول بها شخص الحكم المربوط بالشرط أو الوصف، فكون المرتبط به طبيعي الحكم بحاجه إلى قرينه، و هي موجوده في القضية الشرطيه دون

### الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سرّه و الرد عليه

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن القضية الوصفية تدل على المفهوم لا كدلاله القضية الشرطية عليه، بل هي حد الوسط بينها وبين ما لا يدل على المفهوم، بيان ذلك إنها و إن كانت لاتدل على انتفاء الحكم عن غير موردها، ولكنها تدل على انتفائه عن موردها بانتفاء الوصف، فإذا قال المولى: «أكرم العالم العادل»، فإنه و إن كان لا يدل على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده، و هو العالم الهاشمي مثلاً- بانتفاء الوصف و هو العدالة في المثال، إلا- أنه يدل على انتفائه عن مورده بانتفاء الوصف، والنكته في ذلك هي ظهور القيد في الإحتراز ودلالته على أن الحكم المجعول في القضية لم يثبت لطبيعي الموصوف بنحو الإطلاق، وإنما هو ثابت لخصه خاصه منه، و هي المقيد بالوصف وإلا لكان القيد لغواً.

و إن شئت قلت: إن الوصف في المثال يدل على أن وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي العالم بنحو الإطلاق على أساس ظهور القيد عرفاً في الإحتراز، وحمله على التوضيح بحاجه إلى قرينه، و هذا معنى دلالة القضية الوصفية على المفهوم، ومن هنا قال قدس سره إن الصحيح في القضية الوصفية التفصيل، فإنه إن اريد بدلالاتها على المفهوم دلالتها على انتفاء الحكم عن غير موردها بانتفاء الوصف، فهي لاتدل على ذلك بل لا إشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله، و إن اريد بهادلالتها على عدم ثبوت الحكم لطبيعي الموصوف (1) بنحوالإطلاق، فهي صحيحه لأنها تدل على ذلك على أساس ظهور القيد في الإحتراز، هذا.

والجواب: إن القيد على أساس ظهوره في الإحتراز، و إن كان يدل على أن الموضوع في القضية حصه خاصه لا الطبيعي بنحو الإطلاق، إلا أن هذا ليس من

المفهوم فى شىء، فإذا قال المولى: «أكرم العالم الهاشمى»، فالقيد فيه و إن كان ظاهراً فى أن موضوع وجوب الإكرام حصه خاصه من العالم، و هى العالم المقيد بكونه هاشمياً، إلاّ أن لازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه و هو الحصه الخاصه، و من الواضح أن هذا الإنتفاء عقلى لا يرتبط بدلاله القضيه على المفهوم، وعلى هذا، فإن أراد قدس سره بدلاله الوصف على المفهوم، دلّلته على عدم ثبوت الحكم لطبيعى الموصوف بنحو الإطلاق، فهى ليست من الدلاله على المفهوم عند الأصوليين، هذا إضافه إلى أنه يدل على عدم شخص الحكم المجعول فى القضيه لالاسنخ الحكم و إن أراد قدس سره بها انتفاء الحكم بانتفاء الوصف.

فيرد عليه، إنه من انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه، على أساس أن الموضوع حصه خاصه، و بانتفاء الوصف تنتفى الحصه، و انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه عقلى لا يرتبط بدلاله الوصف على المفهوم، ولا فرق من هذه الناحيه بين القضيه الوصفيه و قضيه اللقب، غاية الأمر أن فى اللقب يكون الموضوع من الأول خاصاً، و فى الوصف يكون الموضوع فيه خاصاً بواسطه القيد.

فالتتيجه، إن الحكم فى كلا الموردین ثابت لموضوع خاص.

و الخلاصه، إن الوصف بمقتضى ظهوره فى الإحتراز، و إن كان يدل على أن موضوع الحكم فى القضيه حصه خاصه لا الطبيعى المطلق، إلاّ أن لازم هذه الدلاله هو انتفاء شخص الحكم المجعول فيها بانتفاء موضوعه، و هو عقلى لا يرتبط بدلاله اللفظ على المفهوم، فإذن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من دلاله القضيه الوصفيه على المفهوم لا يتم.

#### الوجه الرابع، و الجواب عنه

الوجه الرابع: إن تقييد وجوب إكرام العالم بالعاقل يدل على أنه لم يجعل

وجوب الإكرام للعالم غير العادل ولو بجعل آخر، إذ لو كان وجوب إكرام العالم غير العادل أيضاً مجعولاً ولو بجعل آخر، لكان هذا التقييد و هو تقييد العالم بالعادل بلا فائده ولغواً، إذ حينئذٍ كان إكرام جميع العلماء واجباً أعم من العدول وغيرهم، فإذن لافائده في التقييد، وعلى هذا الأساس فتقييد المولى وجوب إكرام العالم بالعدالة يدل على انتفاء وجوب إكرام تمام العلماء بانتفاء القيد و هو العدالة أعم من العلماء العدول وغير العدول، و هذا هو معنى دلالة القضية الوصفية الوصفية على المفهوم، و هو انتفاء طبعي الحكم بانتفاء الوصف.

والجواب: إن تقييد وجوب إكرام العالم بخصوص حصه خاصه و هي العالم العادل لا بد أن يكون مبنياً على نكته، و هي أن ملاك وجوب الإكرام موجود في إكرام هذه الحصه من العالم لا في جميع حصصه، وإلا لكان هذا التقييد لغوياً، لوضوح أن ملاك وجوب الإكرام لو كان موجوداً في إكرام العالم مطلقاً وبتمام أصنافه، فلا يمكن للمولى تقييد وجوبه بحصه خاصه منه لأنه بلا مبرر، و أما إذا كان ملاك وجوب الإكرام في بعض الأصناف دون بعضها الآخر، كما إذا كان في إكرام العالم الفاسق إذا كان فقيهاً دون ما إذا كان نحويًا أو اصولياً أو غير ذلك، فلا يكون هذا التقييد لغوياً وبلا فائده، لأنه إنما يدل على نفي وجود الملاك في إكرام جميع أصناف العالم الفاسق أعم من النحوى والأصولى و الفقيه وغيرهم، ولا يدل على نفي وجوده عن بعضها دون بعضها الآخر، والسرّ فيه أن منشأ هذه الدلاله هو لزوم لغويه القيد، و هي لا تقتضى أكثر من نفي وجود الملاك في جميع أصناف العالم الفاسق، و أما وجوده في البعض دون الآخر فهي لا تقتضى نفيه، لأنه لا يوجب لغويته، وعليه فمفهوم القضية الوصفية مساوق للإيجاب الجزئى.

والخلاصه، إن تقييد وجوب إكرام العالم بالعداله لا يدل على نفي وجوبه عن العالم غير العادل مطلقاً كما هو ظاهر هذا الوجه، وإنما يدل على أن ملاك وجوب

الإكرام غير موجود في إكرام جميع أصنافه، وإلا لكان هذا التقييد لغواً، ولا يدل على أنه غير موجود في البعض أيضاً بنحو الإيجاب الجزئي، باعتبار أنه لا يوجب لغويته، كما أن وجوده في البعض لا يضر في ظهور قيد العدالة في دخله في الحكم، هذا كله بناء على ما هو الصحيح من أن الوصف قيد للمجموع لا للحكم.

و أما بناءً على أنه قيد للحكم دون الموضوع بأن يكون ارتباط الحكم به وراء ارتباطه بالموضوع فهل يدل على المفهوم أو لا؟

والجواب: إن فيه قولين، فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى القول الأول، بتقريب أن حال القضية الوصفية على هذا حال القضية الشرطية في ملاك الدلالة على المفهوم، لأن ملاكها في القضية الشرطية هو تعليق الحكم على الشرط وارتباطه به وراء ارتباطه بالموضوع، وهذا الملاك بعينه موجود في القضية الوصفية على هذا الفرض، لأن الحكم فيها معلق على الوصف ومرتب به وراء ارتباطه بالموضوع، فلهذا تدل على المفهوم كالقضية الشرطية، وهو الإنتفاء عند الإنتفاء (1).

والجواب: إن مجرد كون الوصف قيماً للحكم لا يكفي في دلالة على المفهوم، لوضوح أن الوصف قيد لشخص الحكم المجعول في القضية المدلول عليه بالخطاب، والفرض أن انتفائه بانتفائه عقلي وليس من المفهوم في شيء، لأن المفهوم متمثل في انتفاء نسخ الحكم عند الإنتفاء، ومن الواضح أن دلالة القضية الوصفية على المفهوم تتوقف مضافاً إلى ذلك على إثبات كون المعلق على الوصف طبعي الحكم وليس هنا ما يدل على ذلك.

والخلاصة، إن ما أفاده قدس سره من التفصيل بين كون الوصف قيماً للموضوع وبين كونه قيماً للحكم، فعلى الأول لا تدل القضية الوصفية على المفهوم. وعلى الثاني

ص: ٢٢٣

تدل عليه غير تام، لأن مجرد كون الوصف قيداً للحكم لا يكفي في دلالة على المفهوم، و هو انتفاء طبيعي الحكم بانتفاء الوصف التمسك بالإطلاق، لإثبات أن الحكم المعلق على الشرط في القضية الشرطية و المعلق على الوصف في القضية الوصفية طبيعي الحكم، لأن ظاهر القضية الشرطية هو أن الحكم المعلق على الشرط نفس الحكم المجعول للموضوع في مرحلة الجعل وكذلك الحال في القضية الوصفية، إذ إثبات أن المعلق على الشرط في القضية الشرطية وعلى الوصف في القضية الوصفية، طبيعي الحكم الثابت للموضوع لا شخصه بحاجة إلى قرينه لا أن المعلق شخص الحكم بحاجة إليها.

الطريق الثاني: إن تعليق المولى الحكم على الوصف وراء تعليقه بالموضوع لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون مبنياً على نكته تبرر ذلك، وتلك النكته هي أن المعلق عليه طبيعي الحكم، ضروره أنه لو كان شخص الحكم المجعول في القضية فلا مبرر له، وحيث إن فيه عنايه زائده، فلهذا يدل على أن المعلق عليه سنخ الحكم لا شخصه كما هو الحال في القضية الشرطية.

وبكلمه، إن الوصف إذا كان قيداً للموضوع فهو شرط لترتب الملاك، و أما إذا كان قيداً للحكم فهو شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحلة المبادئ أيضاً، وعلى هذا الأساس، فإذا فرضنا أن الوصف قيد للحكم، فمعناه أنه شرط له في مرحلة الجعل ولا تصاف متعلقه بالملاك في مرحلة المبادئ، فإذا علق المولى وجوب إكرام العالم بعدالته، دل على أن عدالته شرط للوجوب في عالم الجعل وللملاك في عالم المبادئ، و هذا التعليق كما يدل على ذلك يدل على أن اتصاف إكرامه بالملاك إنما هو في حاله كونه عادلاً لا مطلقاً، و هذا معنى دلالة هذا التعليق على أن المعلق على الوصف طبيعي الحكم لا شخصه.

فالتبعية، إن الوصف في القضية الوصفية لو كان قيداً للحكم لا- للموضوع، فيدل على المفهوم فيكون حاله حال الشرط في القضية الشرطية بل هو على هذا يرجع إليه لباً، ولكن قد تقدم أن القضية الوصفية ظاهره عرفاً وارتكازاً في أن الوصف قيد للموضوع دون الحكم، فلذلك لا مفهوم لها، هذا من ناحيته.

ومن ناحيته أخرى، قد ذكر المحقق النائيني قدس سره في بعض كلماته أنه لو كانت هناك قرينه على أن الوصف عله للحكم ثبت المفهوم، فقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره أن مجرد كونه عله لا يكفي في الدلالة على المفهوم، بل لابد من إثبات أنه عله منحصراً للحكم.

وفيه: إنه لا يمكن إثبات كونه عله منحصراً إلا بالإطلاق ومقدمات الحكمه التي تنفي وجود عدل له، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن إثبات ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لأنها لا تنفي وجود العدل له على تفصيل قد مرّ.

هذا إضافة إلى أنه لا يكفي في دلالة الوصف على المفهوم انحصار عليته التامه بل لابد من اثبات أن المعلق طبيعي الحكم، وهو لا يمكن إثباته في القضية الوصفية، على أساس أن الحكم المرتبط بالموضوع المقيد بقيد شخص الحكم لاسنخه، والوصف عله منحصره له، وللمحقق الأصهباني قدس سره في المقام كلام وحاصله: إنه إذا فرض أن بإمكاننا إثبات عليه الوصف في الجملة الوصفية ولو بقرينه خاصه أو عامه، كان بإمكاننا إثبات أنه عله منحصره، وذلك لأنه لو فرض وجود عله أخرى، لزم محذور ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأنه لو كان كل منهما بخصوصه وعنوانه عله، لزم صدور الواحد بالنوع عن الكثير وهو مستحيل، ثم اشكل قدس سره على ذلك بأن قاعده الواحد لا يصدر إلا من واحد لا يشمل الواحد بالنوع، وأما إثباتاً فلأن العله لو كانت الجامع بينهما، كان هذا خلاف ظهور الجملة الوصفية في



دخل الوصف بخصوصه وعنوانه فى الحكم لا- لجامع بينهما وإلغاء الخصوصية، أوفقل إن مقتضى أصاله التتابع بين مقامى الإثبات و الثبوت أن كل واحد منهما بخصوصه وعنوانه دخل فى الحكم وعله له، وإلا لزم خلاف أصاله التتابع(1).

والجواب: إنه لو فرض كون الوصف عله للحكم ولو بقريه خارجيه إلا أنه ليس بالإمكان إثبات أنه عله منحصره، إذ لا مانع من فرض وجود عله اخرى للحكم، ولا يلزم من ذلك محذور لا اثباتاً ولا ثبوتاً.

أما الأول، فلأنه لا مانع من أن يكون كل واحد منهما بخصوصه وعنوانه الخاص عله للحكم، ولا يلزم من فرض وجود عله اخرى له غير الوصف أن تكون العله الجامع بينهما بل كل منهما بخصوصه عله غايه الأمر فى صوره الاجتماع يكون كل واحد منهما جزء المؤثر بالعرض لا- بالذات كما هو الحال فى جميع موارد اجتماع عليتين مستقلتين على معلول واحد، فإن المؤثر فى هذه الحاله، و هى حاله الاجتماع المجموع ويكون كل منهما جزء المؤثر، و أما فى حال الإنفراد فيكون كل واحد منهما بعنوانه الخاص عله.

و أما الثانى، فمضافاً إلى أن قاعده الواحد لا يصدر إلا من واحد تشمل الواحد بالنوع أيضاً ولا تختص بالواحد الشخصى، أن هذه القاعده لا تنطبق على المقام و هو الحكم الشرعى وموضوعه، لأنه إن اريد بالحكم، الحكم فى مرحله الجعل و الإعتبار، فهو فعل اختياري للشارع مباشره ومعلول له وليس معلولاً- للموضوع، و إن اريد به الحكم فى مرتبه الفعلية، و هى فعلية الحكم بفعلية موضوعه.

ففيه، إنه لا وجود للحكم فى الخارج، بداهه أن الحكم أمر اعتبارى لا وجوده إلا فى عالم الإعتبار و الذهن، ولا يعقل وجوده فيه وإلا لكان خارجياً، و هذا

ص: ٢٢٤

خلف، ومن هنا قلنا إن المواد من فعلية الحكم، لفعلية موضوعه فعلية فاعليته بها لا- فعليه نفسه. تحصل مما ذكرناه أن ما أفاده المحقق الأصبهاني قدس سره من التقريب لدلاله الوصف على المفهوم لا-يمكن المساعدة عليه، ثم إن حمل المطلق على المقيّد لا يتوقف على دلالة القضية الوصفية على المفهوم، لأن ملاك هذا الحمل أحد أمرين:

## نتائج البحث عن مفهوم الوصف

### نتائج البحث

الأول: ظهور القيد في الإحتراز.

الثاني: قرينه القيد لتفسير المراد الجدّي النهائي من المطلق، وعلى كلا التقديرين فلا يرتبط حمل المطلق على المقيّد بدلاله القضية على المفهوم، وتمام الكلام في ذلك في محلّه.

نتائج البحث عن مفهوم الوصف عدّه نقاط:

الأولى: إن محل الكلام في مفهوم الوصف إنما هو في الوصف المعتمد على موصوفه من ناحيه، وكونه أخصّ من الموصوف من ناحيه اخرى، و أما إذا لم يكن معتمداً على الموصوف أو كان أعمّ منه أو المساوي، فهو خارج عن محل الكلام، ويكون حال اللقب فلا فرق بينهما من هذه الناحيه.

الثانيه: إن دلالة القضية الوصفية على المفهوم كالقضية الشرطيه، تتوقف على أن تكون متكوّنه من ثلاثه عناصر: ١ - الموضوع. ٢ - الوصف. ٣ - الحكم. ويكون ارتباط الحكم بالوصف وراء ارتباطه بالموضوع، ولكن تقدم أنها متكوّنه من عنصرين: الموضوع و الحكم، والوصف قيد للموضوع لا أنه قيد للحكم، فلهذا لا مفهوم للوصف.

الثالثه: ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن دلالة الجملة الوصفية على المفهوم إنما هو من جهه دلالتها على الربط الخاص الذي يكون لازمه الإنتفاء عند وجوب

الترك، ومثل لذلك السيد الأستاذ قدس سره بالصوم وتروك الاحرام. بدعوى، إن الواجب في باب الصوم ترك المفطرات و المصلحه قائمه به، وكذلك الحال في تروك الاحرام، فإنها واجبه على أساس أن المصلحه قائمه بها ومتربه عليها لا- أن فعلها محرم، هذا.

ولكن للمناقشه في كلا- المثالين مجالاً: أما المثال الأول، فلأن الظاهر من الآيه الشريفه و الروايات هو أن الصوم متمثل في الإمساك عن ممارسه المفطرات.

منها، قول عليه السلام في صحيحه محمد بن مسلم لا يضرّ الصائم ما صنع إذا اجتنب ثلاث خصال: الطعام، والشراب، والفساد.

فإنه ظاهر في أن حقيقه الصوم متقومه بالإمساك عن هذه الخصال الثلاث والإجتناّب عنها. فالنتيجه، إن المأمور به في باب الصوم هو الأمر الوجودى لا الأمر العدمى.

و أما المثال الثانى، فلأن الظاهر من روايات تروك الإحرام الناهيه عن الإرتماس و التظليل و الصيد و الجماع و النظر بشهوه إلى غير ذلك، هو حرمة هذه الأشياء على المحرم لا- أن تركها واجب عليه، والوجه في ذلك هو أن هذه النواهي لا- تخلو من أن تكون نواهي إرشاديه، فمفادها الإرشاد إلى مانعيه الأشياء المذكوره عن الإحرام، وفي نهايه المطاف عن العمره و الحج، أو نواهي مولويه تكليفيه، فيكون مفادها حرمة تلك الأشياء على المحرم، والأول غير محتمل لأنه خلاف الضروره الفقهيّه، حيث لا شبهه في عدم بطلان الحج و العمره بإرتكابها، و إن كان عامداً و ملتفتاً إلى عدم جوازه إلاّ الجماع إذا كان قبل السعى في العمره و قبل الوقوف بالمزدلفه في الحج، فإذا نيتين الإحتمال الثانى و هو كون هذه النواهي، نواهي مولويه تكليفيه و مفادها حرمة الأشياء المذكوره على المحرم

بدون إرتباطها بالحج و العمره. فالنتيجه، إن هذين المثالين ليسا من أمثله كون الواجب هو الترك.

الثالث: إنه إذا فرض عدم تعدد النهى بتعدد أفراد متعلقه، بأن يكون مفاد لاتشرب الخمر مثلاً حرمه واحده كما هو الحال فى الأمر المتعلق بالطبيعه، لأن مفاده وجوب واحد، وعلى هذا فهل هناك فرق بين هذا النهى و الأمر أو لا؟

والجواب: إن هناك فرقاً بينهما فى كيفية الإمتثال، فإن امتثال الأمر ممكن بإتيان فرد واحد من أفراد الطبيعه، و أما عصيانه فلا يمكن إلا بترك تمام أفراد الطبيعه المأمور بها، و أما النهى المتعلق بالطبيعه فلا يمكن امتثاله إلا بترك هذه الطبيعه، ومن الواضح أن تركها لا يتحقق إلا بترك تمام أفرادها بنحو العموم الإستغراقى ولا يكفى اجتناب بعضها و الإتيان ببعضها الآخر.

ص: ٢٢٩

الجملة المغيابه بالغايه فهل تدل على المفهوم أو لا؟ فيه تفصيل، وذلك لأن دلالتها على المفهوم ترتكز على العناصر التاليه:

الأول: أن تكون الغايه قيدهاً للحكم لا للموضوع بأن يكون ارتباط الحكم بهاء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق و التفرغ لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثه فيها، دلت على المفهوم كالجمله الشرطيه وإلا فلا، و أما إذا كانت الغايه قيدهاً للموضوع كما فى قوله تعالى: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ» (١). فلاتدل على المفهوم ويكون حالها، حال الوصف من هذه الناحيه، وكذلك الحال إذا كانت قيدهاً للمتعلق كما فى قوله تعالى: «ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (٢)، فإنه الغايه قيد للصيام، وعليه فالواجب حصه خاصه منه وانتفاء الحكم بانتفاء تلك الحصه عقلى ولا يرتبط بالمفهوم. نعم، بناء على ما ذكرناه من أن الوصف كان يدل على المفهوم فى الجمله، فالغايه كالوصف من هذه الناحيه، بل المراد من الوصف مطلق القيد، فيشمل الغايه أيضاً، وعليه فتقييد الموضوع أو المتعلق بالغايه، يدل على انتفاء الحكم عن جميع حالاته بانتفائها، وهو لا ينافى ثبوته لبعضها، لأن نفي العموم مساوق للإيجاب الجزئى، هذا فيما إذا كانت الغايه قيدهاً

ص: ٢٣٠

١- (١) - سورة المائده آيه ٦.

٢- (٢) - سورة البقره آيه ١٨٧.

و أما إذا كانت قيداً للحكم كقولك: «صم إلى الليل»، فتدل على أن ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، وعلى هذا، فلا مانع من الإلتزام بدلاله الغايه على المفهوم كالقضيه الشرطيه و الوصفيه إذا كان الوصف قيداً للحكم، لما تقدم من أن دلاله القضيه على المفهوم تتوقف على توفر امور:

الأول: أن يكون القيد قيداً للحكم دون الموضوع، بأن يكون ارتباط الحكم بالقيد وراء ارتباطه بالموضوع.

الثاني: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق و الإلتصاق لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، و هذه الأمور الثلاثه متوفره فى القضيه المغياه بالغايه إذا كانت الغايه قيداً للحكم، على أساس أن ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، و إنَّ هذا الإرتباط يكون بنحو التعليق لا بنحو الإستلزام، ويكون مولوياً لا ذاتياً، و قد تقدم أن مولويه التعليق تصلح أن تكون قرينه على أن المعلق على الغايه طبيعى الحكم لا شخصه هذا.

و أما المحقق العراقى قدس سره فى المقام فقد بنى دلاله الغايه على المفهوم على ما ذكره قدس سره من المعيار العام فى باب المفاهيم، و هو دلاله القضيه على الربط الخاص الذى هو يقتضى الإنتفاء عند الإنتفاء، وحيث إن هذا الإنتفاء شخصى، فعلى القائل بالمفهوم إثبات أن طرف الربط الخاص طبيعى الحكم لا شخصه، ويمكن إثبات ذلك بالإطلاق ومقدمات الحكمه فيه (1) ، ولكن قد تقدم الإشكال فيه موسعاً فى مفهوم الوصف، فلا حازه إلى الإعادته، ثم إن هناك طريقتين لأثبات مفهوم الغايه.

الطريق الأول: متمثل فى امور:

الأول: أن تكون الغايه قيداً للحكم لا للموضوع أو المتعلق بأن يكون ارتباطالحكم المغيى بالغايه وراء ارتباطه بالموضوع كما هو الحال فى القضيه الشرطيه.

الثانى: أن يكون هذا الإرتباط بنحو التعليق و التفرغ لا بنحو الإستلزام.

الثالث: أن يكون هذا التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه الأمور فى جمله الغايه دلت على المفهوم، و هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الغايه، و قد تقدم أن مولويه التعليق تدل على نكته زائده، و هى أن المعلق على الغايه طبيعى الحكم لاشخص الحكم المجموع فى القضيه المدلول عليه بالخطاب.

فالتنتيجه، إن الغايه إذا كانت قيداً للحكم، فلا مانع من الإلتزام بدلالاتها على المفهوم شريطه توفر الأمرين الآخريين فيها أيضاً، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، هل تكون هذه الدلاله للغايه على المفهوم بالوضع أو بالظهور السياقى الناشىء من ظهور حال المتكلم فيه وجهان:

لايبعد الوجه الأول، وذلك لأن المتبادر عرفاً من جمله الغايه هو ترتب ثبوت الحكم على ثبوت الغايه وانتفائه بانتفائها، و هذا التبادر فى الذهن حاصل بمجردسماع الجملة وتصورها و إن كانت من لافظ بغير شعور واختيار، و هذا دليل على أنها موضوعه للدلاله على المنطوق و المفهوم.

و أما على الثانى، فدلالاتها على المفهوم إنما هى بالظهور التصديقى، و هو الظهور السياقى للجمله الناشىء من ظهور حال المتكلم، ولهذا تتوقف على أن يكون صدورها من متكلم عرفى ملتفت جاد فى بيان مراده النهائى، فحينئذٍ تدل على المفهوم، فإذا ن حال جمله الغايه حال الجملة الشرطيه على المفهوم، فكما أن دلاله

الأولى على المفهوم بالوضع، فكذلك دلاله الثانية.

## الطريق الثاني لإثبات مفهوم الغايه

### اشاره

الطريق الثاني: إثبات مفهوم الغايه بالإطلاق ومقدمات الحكمه بدعوى، إن مقتضى المقدمات هو أن المعلق عليها طبعى الحكم لا- شخصه، ولكن الظاهر أنه لا-يمكن إثباته بذلك، لأن الغايه إن كانت قيدهاً للحكم، فيمكن إثبات ذلك بما تقدم آنفاً من النكته، و أما إثباته بالإطلاق ومقدمات الحكمه بقطع النظر عنها، فهو لا-يمكن، لأن المعلق على الغايه نفس الحكم المنشأ و المجمعول فرده لأن الوجود مساوق للتشخص و إن كان وجوداً إنشائياً، فإذن إثبات أن المعلق على الغايه طبعى الحكم بحاجه إلى قرينه لا- أن كون المعلق شخص الحكم بحاجه إليها، و إن كانت قيدهاً للموضوع أو المتعلق، فالحكم حينئذ ثابت لحصيه خاصه من الموضوع أو المتعلق و هى المقتيده بالغايه كقوله تعالى: «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١)، فإن الغايه قيد للصوم، ومعنى ذلك وجوب الصوم المعنى بالليل ثابت، وعلى هذا فالوجوب طرف للنسبه الناقصه، لأن النسبه بين الوجوب و الصوم بالمعنى بالليل نسبه ناقصه، فلا يمكن إجراء الإطلاق ومقدمات الحكمه فيها، لأنها إنما تجرى لإثبات إطلاق مفهوم يكون مورداً للتصديق بأن يكون طرفاً للنسبه التامه، و أما المفهوم الذى يكون طرفاً للنسبه الناقصه، فهو ليس مورداً للتصديق، لأن طرفيها بمثابة مفهوم واحد تصورى باعتبار أن النسبه الناقصه نسبه تصوريه لاتصديقيه و الإطلاق من المفاهيم التصديقيه.

فالتجيه، إنه لا يمكن التمسك بالإطلاق ومقدمات الحكمه لإثبات أن المعلق على الغايه طبعى الحكم دون شخصه.

نعم، إذا كانت قيدهاً للحكم كانت تدل على المفهوم بالوضع لا بالإطلاق

ص: ٢٣٣



إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن الحكم مره يكون مجعولاً للموضوع ومرتباً به سواءً أكان الموضوع عاماً أم خاصاً، وأخرى يكون مجعولاً- له ولكنه مرتبط بشيء آخر وراء ارتباطه به كارتباطه بالغايه أو الوصف أو الشرط، فعلى الأول يكون الحكم المجعول ثابتاً لموضوع خاص، وينتفى بإنتفائه عقلاً.

نعم، إذا كان الموضوع فى القضية مقيداً بالوصف أو الغايه، فالقضييه تدل على المفهوم بنحو إيجاب جزئى، وعلى الثانى فالحكم الثابت للموضوع، حيث إنه معلق على الشرط أو الوصف أو الغايه ومرتب به وراء ارتباطه بالموضوع، فيدل على المفهوم إذا كان التعليق مولوياً وكان بنحو التفريغ والإلتصاق.

ومن هنا لايبعد دعوى، إن المتفاهم العرفى من جمله صم إلى الليل، وجمله كل شىء نظيف حتى تعلم أنه قدر ونحوهما هو أن الشارع جعل الليل فى الجملة الأولى غايه لطبيعى وجوب الصوم بقريته أن فى ذلك عنايه زائده من المولى، وهى تكشف عن شىء زائد ثبوتاً وإثباتاً. أما الأول، فلأنها تكشف عن أن الغايه شرط لاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى وللحكم فى مرحله الجعل، و أما الثانى، فإنها تدل على أن المعلق على الغايه طبيعى الحكم لا شخصه وفرده، فإن ثبوت الشخص و الفرد ليس بحاجه إلى التعليق، أو فقل أن الوجوب المجعول فى القضييه المعلق على الغايه زائداً على تعليقه بالموضوع، و إن كان فرداً من الطبيعى المدلول عليه بالخطاب إلا أن له نسبتين.

الأولى: نسبه إلى الفرد بحده الفردى.

الثانيه: نسبه إلى الطبيعى إذ لكل فرد إضافتين، إضافه إلى الفرد بحده الفردى إضافه إلى الطبيعى بلا فرق بين أن يكون الفرد فرداً حقيقياً أو إعتبارياً، وحيث

إن تعليق الوجوب على الغايه يكون مولوياً، فهو يصلح أن يكون قرينه على أن المعلق عليها الوجوب بما هو لا بما هو فرده.

## التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سره

### اشاره

ودعوى، إن ظهور حال المولى فى مقام الجعل يقتضى أن الوجوب المجمعول فى القضية ملحوظ بما هو لا بما هو شخصه وفرده، فمن أجل ذلك يكون مقتضى الإطلاق ومقدمات الحكمه هو أن المعنى طبيعى الوجوب دون فرده.

مدفوعه، بأن ظهور حال المولى فى ذلك بحاجه إلى نكته ثبوتيه، وإلاّ فلا ظهور لها، بل الظاهر هو أن المعلق شخص الحكم المجمعول فى القضية لا الطبيعى، فإنه بحاجه إلى عنايه زائده، وبذلك يظهر حال المثال الثانى وما شاكله، ثم أن السيد الأستاذ قدس سره قد ذكر أمرين:

الأول: إن الغايه إذا كانت قيداً للحكم فتاره يقع الكلام فيه فى مقام الثبوت، وأخرى فى مقام الإثبات.

أما الكلام فى المقام الأول، فلا شبهه فى دلاله الغايه على المفهوم، و هى انتفاء الحكم عند تحقق الغايه، بل لا يبعد أن يقال إن دلالتها على المفهوم أقوى من دلاله القضية الشرطيه عليه، لوضوح أنها لولم تدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغايه عدم وجودها، وهذا خلف، فإذن لا ريب فى دلاله الغايه على المفهوم.

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو مقام الإثبات فقد ذكر قدس سره ضابطاً عاماً فى هذا المقام، و هو أن الحكم فى القضية إن كان مفاد الهيئه، فالغايه غايه للمتعلق كما فى قوله تعالى: «أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» (١)، و هذا لا من جهه ما أفاده المحقق النائينى قدس سره من أن مفاد الهيئه معنى حرفياً، و هو غير قابل للتقييد، لما عرفت من أن المعنى الحرفى كالمعنى الإسمى قابل للتقييد، بل من جهه ظهور القضية المغياه فى

ص: ٢٣٥

رجوع الغايه إلى المتعلق دون الحكم الذى هو مفاد الهيئه، و إن كان مفاد ماده فإن كان المتعلق مذكوراً، فلا ظهور فى القضييه فى أن الغايه غايه للحكم أو المتعلق كقولنا: «يحرم شرب الخمر إلى أن يضطر»، فإن الإضطرار كما يحتمل أن يكون غايه للمتعلق يحتمل أن يكون غايه للحكم، و إن لم يكن المتعلق مذكوراً، فالغايه غايه للحكم كما فى مثل قولنا: «يحرم الخمر إلى أن يضطر».

وعلى الجملة، فالحكم إن كان مفاد الهيئه كما هو الغالب، فالظاهر أن الغايه قيد للمتعلق حيث إن حالها حال سائر القيود، و إن كان مفاد ماده، فالغايه قد تكون مجمله من حيث كونها غايه للحكم أو المتعلق و قد تكون مبنيه كما مرّ، و أما كون الغايه قيدا للموضوع، فهو بحاجه إلى قرينه كما فى الآيه الشريفه: «إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ» (١). فإن المرافق غايه للموضوع، و هو اليد دون الحكم و المتعلق، بقرينه أن الآيه الشريفه فى مقام بيان حدّ المغسول ومقداره لافى مقام بيان ترتيب الغسل (٢) هذا، وللمناقشه فى كلا المقامين مجال.

### المناقشه فى كلامه قدس سرّه

أما فى المقام الأول، فلأن ما ذكره قدس سره من دلالة الغايه على المفهوم لا يتضمن ما هو نكته هذه الدلاله وملاكها غير ما ذكره قدس سره من أن الغايه لولم تدل على المفهوم لزم كونها لغواً، ولكن هذا المقدار لا يكفى فى دلالتها على المفهوم، إذ يكفى فى رفع محذور اللغويه انتفاء شخص الحكم المجعول فى القضييه بتحقيق الغايه، ولا يتوقف دفعه على انتفاء طبيعى الحكم بتحققها، بينما تتوقف دلالتها على المفهوم على أن يكون المعلق على الغايه طبيعى الحكم حتى يكون هو المنتفى عند تحققها، فإنه معنى المفهوم إما انتفاء شخص الحكم بتحقيق الغايه، فهو عقلى وليس من المفهوم فى

ص: ٢٣٦

١- (١) - سورة المائده آيه ٦.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ١٣٧-١٣٦.

شىء، فالنتيجه، إن الصحيح فى المسأله ما ذكرناه.

و أما فى المقام الثانى، فلأن ما ذكره قدس سره من أن الحكم إذا كان مفاد الهيئه، فالقضية ظاهره فى أن الغايه غايه للمتعلق، لا يتم بنحو ضابط كلى بل هو يختلف باختلاف الموارد، وفى كل مورد لابد من ملاحظه الغايه فيه، فإن مناسبه الحكم والموضوع الإرتكازيه قد تتطلب كونها غايه للمتعلق كما فى قوله تعالى: «أَتَمُّوا الصَّيَّامَ إِلَى اللَّيْلِ»، فإنه ظاهر فى أن الليل غايه للصوم لا- للوجوب، و أما فى مثل قولك صم إلى الليل، فلا ظهور فى كون الليل غايه للصوم دون الوجوب، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل كونه غايه للوجوب، و أما إذا قيل: «لا تشرب الخمر إلى أن تضطر»، فالقضية ظاهره فى أن الإضطراب غايه للحرمة لا للمتعلق.

والخلاصه، إنه ليس لما ذكره قدس سره ضابط كلى، بل لابد فى كل مورد من ملاحظه الغايه فيه، فقد تقتضى خصوصيه المورد أن تكون الغايه قيداً للحكم، و قد تقتضى أن تكون قيداً للمتعلق، و قد لا تقتضى شيئاً منهما و التعيين بحاجه إلى قرينه.

و أما ما ذكره قدس سره من أن الحكم إذا كان مفاداً للماده، فإن كان المتعلق مذكوراً، فالغايه قيد للمتعلق، فهو أيضاً لا يتم بنحو ضابط كلى بل هو يختلف باختلاف الموارد، ففى مثل قولك: «يجب إطعام الفقير إلى أن يشبع» كان المتفاهم منه أن الغايه قيد للمتعلق، بينما كان المتفاهم من قولك: «يحرم شرب الخمر إلى أن يضطر إليه»، أن الغايه قيد الحكم و هو الحرمة، و قد يكون ظاهراً فى أن الغايه قيد للموضوع كما فى آيه الوضوء.

فالنتيجه، إنه ليس هناك ضابط كلى لرجوع الغايه إلى الحكم فى القضية أو المتعلق أو الموضوع، فإن ذلك يختلف باختلاف الموارد على أساس مناسبات الحكم و الموضوع الإرتكازيه.

نتائج البحث عن مفهوم الغايه عدّه نقاط:

الأولى: إن دلالة الغايه على المفهوم منوطه بكونها قيداً للحكم بأن يكون ارتباط الحكم بها وراء ارتباطه بالموضوع، ويكون هذا الإرتباط و التعليق مولوياً لا ذاتياً وبنحو الإلتصاق و التفرّيع لا بنحو الاستلزام، و أما إذا كانت قيداً للموضوع أو المتعلق فحالها حال الوصف.

الثانيه: إن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من المعيار العام للمفهوم، و هو دلالة القضايا منها الغايه على الربط الخاص بين الحكم المجعول فيها وبين القيد فيها كالشرط أو الوصف أو الغايه، و هذا الربط الخاص يقتضى الإنتفاء عند الإنتفاء، وحيث إن هذا الإنتفاء، انتفاء شخص الحكم، فإثبات أن المنتفى طبيعى الحكم يتوقف على الإطلاق و مقدمات الحكمه، غير تام على تفصيل تقدم.

الثالثه: إن هناك طريقتين لإثبات مفهوم الغايه.

الأول: أن تكون الغايه قيداً للحكم، و على هذا فتدل على المفهوم إذا كان تعليق الحكم عليها مولوياً و كان بنحو التفرّيع، و هذا الطريق هو الصحيح كما تقدّم.

الثاني: الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، ولكن هذا الطريق غير صحيح كما مرّ.

الرابعه: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الغايه إذا كانت قيداً للحكم، فلاشبهه في دلالتها على المفهوم بل لعلّ دلالتها عليه أقوى من دلالة القضيّه الشرطيّه عليه، بتقريب أن الحكم لولم ينتفى بتحقيق الغايه، لكان وجودها كعدمها بمعنى أنها ليست بغايه و هذا خلف، وفيه أنه يكفى في دفع محذور اللغويه انتفاء شخص الحكم المجعول في القضيّه بتحقيق الغايه، و هو لا يقتضى أن يكون المنتفى عند تحققها طبيعى

الخامسة: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الضابط، و هو أن الحكم إذا كان مفاد الهيئه، فالقضية ظاهره في أن الغايه قيد للمتعلق، و إن كان مفاد الماده، فإن كان المتعلق مذكوراً في القضية، فلاظهور لها في رجوع الغايه إلى المتعلق، ولا إلى الحكم و إن لم يكن مذكوراً فيها، فالغايه ترجع إلى الحكم، غير تام على تفصيل تقدّم.

مفهوم الإستثناء

## مفهوم الإستثناء

### اشاره

غير خفى أن الإستثناء تاره يكون قيدهاً للموضوع كما إذا كان الإستثناء بكلمه (غير) أو ما شاكلها مثل قولنا: «يجب إكرام العالم غير العادل»، فإن الإستثناء قيد للموضوع ويوجب تخصيصه بحصه خاصه، و هى العالم العادل، وأخرى يكون قيدهاً للحكم كما هو الغالب في موارد استعمال كلمه (إلا) مثل قولنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم»، فإن الظاهر منه رجوع الإستثناء إلى الحكم، و هو الوجوب الذى هو مفاد الهيئه.

### انحاء الاستثناء

أما النحو الأول من الإستثناء، فيكون حاله حال الوصف بل هو هو، لأن المراد من الوصف مطلق القيد الموجب لتخصيص الموضوع بحصه خاصه سواءً أكان ذلك القيد متمثلاً في الوصف أم في الإستثناء، فإذاً يكون مفهومه مساوياً للإيجاب الجزئى كما تقدم.

و أما النحو الثانى من الإستثناء، فهو يدل على المفهوم شريطه توفر جميع العناصر التاليه فيه:

الأول: أن يكون الإستثناء قيدهاً للحكم بأن يكون ارتباط الحكم بالإستثناء وراء ارتباطه بالموضوع.

الثانى: أن يكون ارتباط الحكم بالإستثناء بنحو التعليق و التفرغ لا بنحو اللزوم.

الثالث: أن يكون التعليق مولوياً لا ذاتياً، فإذا توفرت هذه العناصر الثلاثة فى الإستثناء، دل على المفهوم و هو انتفاء طبيعى الحكم عن المستثنى، فإن الاستثناء على ثبوت طبيعى للحكم للمستثنى منه ونفيه عن المستثنى.

والخلاصه، إن الإستثناء إذا كان قيدياً للحكم، كان حاله حال الشرط فى القضييه الشرطيه و الوصف فى القضييه الوصفيه إذا كان الوصف قيدياً للحكم، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، إن دلالة الإستثناء على المفهوم هل هى بالوضع أو بالدلاله العرفيه السياقيه الناشئه عن ظهور حال المتكلم، فيه وجهان:

الظاهر هو الوجه الأول، وذلك لأن المتبادر و المنسب إلى الذهن من الإستثناء فى مثل قولنا: «أكرم العلماء إلا الفساق منهم» هو حصر الحكم فى المستثنى منه، وانتفاء الحكم المحصور عن المستثنى، و إن كان الإستثناء صادراً من لفظ بغير شعور واختيار، ومن الطبيعى أن الحصر فى نفسه قرينه على أن المحصور طبيعى الحكم لا الحكم الشخصى المجعول فى القضييه، وإلا فلا مانع من ثبوت فرد آخر للمستثنى المماثل للفرد المجعول و هو كماترى، ضروره أنه لامعنى للإستثناء حينئذ الذى معناه الإقتطاع و الإخراج، وعليه فالإستثناء بنفسه يدل على إخراج المستثنى عن طبيعى حكم المستثنى منه واقتطاعه منه، ولا فرق فى ذلك بين أن تكون الجملة الإستثنائيه موجهه أو نافية، والأول كقولنا: «أكرم الفقراء إلا الفساق»، والثانى كقولنا: «لا يجب إكرام العلماء إلا العدول»، ودعوى أن الجملة الإستثنائيه إذا كانت موجهه، فدلاله الإستثناء على المفهوم تتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمه، لإثبات أن الثابت للمستثنى منه طبيعى الحكم لا حصه خاصه

منه، باعتبار أن إثبات الطبيعي لا يتوقف على إثبات تمام حصصه، بل يكفي فيه إثبات حصه منه، بينما إذا كانت نافية، فدلاله الإستثناء على المفهوم لا يتوقف على الإطلاق ومقدمات الحكمه، على أساس أن نفي الحكم عن المستثنى منه لا يمكن إلا بنفي تمام أفراده وحصصه.

مدفوعه، أما أولاً: فلأن مولويه تعليق الحكم على الإستثناء نفيًا أو إثباتاً بنفسها قرينه على أن الإستثناء إنما يكون من الطبيعه النافيه أو المثبتة.

وثانياً: مع الإغماض عن ذلك أن إطلاق الحكم في طرف المستثنى منه نفيًا وإثباتاً يتوقف على تماميه مقدمات الحكمه، فإذا قال المولى: «لا يجب إكرام العلماء إلاّ العدول»، فالإستثناء يدل على وجوب إكرام العلماء العدول، لأن الإستثناء من النفي إثبات، و أما قوله في طرف المستثنى منه و هو لا يجب، فلا يدل بالوضع إلاّ على نفي الوجوب بنحو القضييه المهمله، فإطلاقه بحاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه، فإذن لافرق بين أن تكون الجملة الاستثنائية نافية أو مثبتة.

ومع الإغماض عن ذلك، وتسليم أن الإستثناء لا يدل على المفهوم بالوضع، وإنما يدل عليه بالدلاله السياقيه العرفيه الناشئه من ظهور حال المتكلم، وعليه فالإستثناء يدل على أن الحكم المجعول في القضييه الإستثنائية المحصور في المستثنى منه منفي عن المستثنى، وعلى هذا، فدلالته على المفهوم دلالة تصديقيه مستنده إلى ظهور حال المتكلم.

والخلاصه، إن المتفاهم العرفي الإرتكازي من قولك: «أكرم العلماء إلاّ الفساق»، إن وجوب الإكرام المحصور في المستثنى منه هو طبيعي الوجوب، أي الوجوب بما هو لا- بما هو فرده المجعول في القضييه المدلول عليه بالخطاب، فإذن يكون الإستثناء من الطبيعي، إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن



الإستثناء إذا كان قيداً للموضوع كان حاله حال الوصف الذى هو قيد له، وإذا كان قيداً للحكم كان حاله حال الشرط فى القضية الشرطيه، وحال الغايه فى القضية الغائيه و الوصف فى القضية الوصفيه إذا كانت من قيود الحكم، غايه الأمر أن أسلوب الدلاله على المفهوم يختلف باختلاف الموارد، فإن دلالة الإستثناء على المفهوم تتمثله فى اقتطاع المستثنى عن حكم المستثنى منه وإخراجه منه، وقد تقدم أن هذا الإقتطاع و الإخراج عن طبيعى الحكم الثابت للمستثنى منه ودلاله الغايه على المفهوم، تتمثله فى انتفاء طبيعى الحكم عند تحقق الغايه، بينما دلالة القضية الشرطيه و الوصفيه على المفهوم بالإيجاب و السلب، على أساس أن المفهوم فيهما نقيض المنطوق، هذا تمام الكلام فى مفهوم الإستثناء.

## مفهوم الحصر

### إشاره

يقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول: فى كبرى المسأله.

الثانى: فى صغراها.

### المقام الأول: فى كبرى المسأله

أما الكلام فى المقام الأول، فلأن نكته دلالة القضية على المفهوم سواءً أكانت شرطيه أم وصفيه أم غائيه أم إستثنائيه، هى إرتباط الحكم بالشرط فى الأولى، وبالوصف فى الثانيه، وبالغايه فى الثالثه، وبالإستثناء فى الرابعه، كل ذلك وراء إرتباطه بالموضوع، وحيث إن هذا الإرتباط مولوى ويكون بنحو التعليق، فيدل على أن الحكم الثابت للموضوع محصور فى حاله خاصه منه سواءً أكانت تلك حاله تتمثله فى الشرط أم الوصف أم الغايه أم الإستثناء، وعلى هذا فانتفاء هذه الحاله فى الصورتين الأوليين يدل على انتفاء الحكم عن تمام حالات الموضوع،

ص: ٢٤٢

وتحقق الغايه فى الصوره الثالثه يدل على انتفاء طبيعى الحكم عن المعنى، والإستثناء فى الصوره الرابعه يدل على إخراج المستثنى عن طبيعى حكم المستثنى منه و المقام كذلك، فإن أداه الحصر فى القضييه تدل على حصر الحكم بالموضوع، ونتيجته ذلك أن المحصور طبيعى الحكم، على أساس أن الحصر يدل على انتفائه عن غير المحصور به، لأنه معنى دلالة أداه الحصر على المفهوم، و هو انتفاء الحكم المحصور عن غير المحصور به.

### مفهوم الحصر

وعلى الجملة، فالحصر فى نفسه يستبطن كون المحصور طبيعى الحكم، لوضوح أنه لا معنى لحصر شخص الحكم الثابت للموضوع به، بداهه أن حكم كل موضوع خاص به، وعلى هذا فبطبيعته الحال يكون المحصور طبيعى الحكم، وإلا فلا معنى للحصر، ومن هنا فرق بين قولنا: «وجوب إكرام العلماء» إنما هو ثابت للعلماء العدول، وبين قولنا: «وجوب إكرام العلماء العدول» ثابت، فإن الأول يدل على نفى وجوب الإكرام عن غير علماء العدول. بينما الثانى لا يدل على النفى، ولذلك يدل الأول على قضيتين:

إحدهما إيجابيه، و هى وجوب إكرام العلماء العدول. والأخرى سلبيه، و هى نفى وجوب إكرام علماء غير العدول، بينما الثانى لا يدل إلا على قضيه إيجابيه فقط، فالقضيه إذا كانت خاليه عن أداه الحصر، فلا تدل إلا على اختصاص الحكم المجعول فيها بموضوعه، و هو لا يحتاج إلى أى عنايه زائده لا ثبوتاً ولا إثباتاً كما أن انتفائه بانتفائه عقلى، و أما إذا كانت القضيه محفوفه بأداه الحصر، فهى تدل على أن الحكم المجعول فيها محصور بموضوعها ومنفى عن غيره، و هى تكشف عن أنه كذلك ثبوتاً، على أساس أصاله التطابق بين مقام الثبوت ومقام الإثبات.

فالتتيجه، إن الكبرى تامه، و هى دلالة أداه الحصر على المفهوم، و هذه الدلاله

مستنده إلى الوضع لا إلى الإطلاق، ومقدمات الحكمه ولا إلى الدلاله العرفيه السياقيه.

## المقام الثاني: في صغرى المسأله

### اشاره

و أما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى أداء الحصر، منها أداء الإستثناء ككلمه (إلا)، بتقريب أنها تدل وضعاً على حصر الحكم بالمستثنى منه، وإخراج المستثنى من حكمه واقتطاعه منه، وقد مرّ أن الإستثناء إذا كان قيداً للحكم، فبعنايه مولويه يكون ظاهراً فى أن إخراج المستثنى واقتطاعه من طبيعى حكم المستثنى منه.

وقد يناقش فى ذلك بدعوى، أن أداء الإستثناء لم توضع للدلاله على الحصر، وإنما توضع للدلاله على خروج المستثنى عن حكم المستثنى منه بدون الدلاله على الحصر، فإذا قيل أكرم العلماء إلا الفساق، كان المتبادر منه إخراج الفساق من العلماء عن حكم المستثنى منه، وهو وجوب الإ-كرام، وحيث إن الحكم الثابت للمستثنى منه حكم خاص به، فالمستثنى منه إنما هو عن ذلك الحكم الخاص، وعلى هذا فلا مفهوم لها، وهو انتفاء نسخ الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى، ولناخذ بالنقد على هذه المناقشه، وذلك لأن مفاد أداء الإستثناء لو كان خروج المستثنى عن الحكم الشخصى للمستثنى منه واقتطاعه منه، فلازم ذلك أن ارتباط هذا الحكم بتلك الأداء يكون لغواً فلا حاجه إليه، لأن قولك: «أكرم العلماء إلا الفساق» يرجع على هذا إلى قولك: «يجب إكرام العلماء العدول» أوغير الفساق، فلا حاجه إلى الإستثناء بها، ومن هنا ذكر السيد الأستاذ قدس سره إنه لاشبهه عند علماء الأديب فى أن أداء الإستثناء من أداء الحصر، وتدل عليه بالوضع، ولكن نسب إلى أبى حنيفه أنها ليست من أداء الحصر، وقد استدل على ذلك

بقوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»<sup>(١)</sup> بتقريب أنه لو دلّ على الحصر لكان معناه صلاتيه الطهور، و هو كما ترى، فلذلك لا يمكن أن تكون كلمه (إلا) موضوعه للدلاله على الحصر.

### جواب المحقق الخراساني قدس سرّه عن ما نسب إلى أبي حنيفة

و قد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني قدس سره بوجه:

الوجه الأول: إن المراد من الصلاة في هذا التركيب هو الواجده لكل الأجزاء و الشرائط ماعدا الطهور، وعلى هذا فمعنى التركيب المذكور على القول بالصحيح نفى الصلاة حقيقه بدون الطهور، على أساس أنه على هذا القول مقوم لها وبانتفائه تنتفى حقيقه الصلاة، وعلى القول بالأعم، فمعناه نفى الصلاة التامه بدون الطهور، وعلى هذا فالتركيب المذكور على القول الأول يدل على أن الصلاة لا تتحقق إلا بضم الطهور إلى سائر أجزائها وشرائطها، وعلى القول الثاني يدل على أن الصلاة لا تتحقق بتمام أجزائها وشرائط بدون ضمّ الطهور إليها<sup>(٢)</sup>، هذا.

### إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه عليه و تعليقاتان للمصنف

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بما حاصله إن لازم ما أفاده قدس سره تعدد معنى الصلاة بتعدد هذا التركيب، و إن الصلاة في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب»<sup>(٣)</sup> مستعمله في معنى آخر غير ما استعملت الصلاة فيه في التركيب الأول مع أنه لا شبهه في أن المتفاهم العرفي من الصلاة في كلا التركيبين معنى واحد<sup>(٤)</sup>.

لنا تعليقاتان:

الأول: على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من الإيراد الثاني على ما أفاده المحقق

ص: ٢٤٥

١- (١) - وسائل الشيعة ج ص ٢٢٢ ب ٩ من أحكام الخلوه ح ١ و ب ٢ من الوضوء ح ٣ وب ١٤ من الجنابه ح ٢.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٢٠٩.

٣- (٣) - وسائل الشيعة ج ٤ ص ٧٣٢ ب ١ من القراءة في الصلاة ح ١.

٤- (٤) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٤٥.

أما الأول، فلأن ما أفاده قدس سره إنما يرد على المحقق الخراساني قدس سره إذا كان مراده استعمال الصلاة في التركيب الأول في جميع الأجزاء و الشرائط ماعدا الطهور، وفي التركيب الثاني في جميع الأجزاء و الشرائط ماعدا فاتحه الكتاب، ولكن ذلك غير ظاهر من كلامه، فإن الظاهر منه أن المراد من الصلاة في التركيب الأول جميع الأجزاء و الشرائط ماعدا الطهور، وفي التركيب الثاني كذلك ماعدا فاتحه الكتاب، و أما أنها مستعمله فيهما كذلك في كلا التركيبين أو أنها مستعمله في معناها الموضوع له في كليهما معاً، والخصوصيات الزائدة مستفاده من دال آخر بنحو تعدد الدال و المدلول، فلا ظهور لكلامه في شيء من ذلك.

وعلى الجملة، فما ذكره المحقق الخراساني قدس سره لا يدل على أن الصلاة في كل تركيب من تلك التركيبات مستعمله في معنى حقيقه، إذ كما يحتمل ذلك يحتمل أن يكون استعمالها في بعضها حقيقياً، وفي الآخر مجازياً أو في الجميع حقيقياً بنحو تعدد الدال و المدلول، بل لا يمكن أن يكون في بعضها حقيقياً كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور»، على أساس أن الطهور مقوم للصلاة وبدونه لا صلاة حقيقه، فإذن لا محاله يكون إطلاق الصلاة على سائر الأجزاء والشرائط بدون الطهارة مجازاً، هذه هي احتمالات المسألة. أما المحتمل الأول، فهو ضعيف جداً بل هو غير محتمل، وكذلك المحتمل الثالث و الرابع، فالمتعين هو المحتمل الثاني.

و أما التعليق على ما أجاب به المحقق الخراساني قدس سره، فلأن احتمالات الصلاة في قوله: «لا صلاة إلا بطهور» ثلاثة:

### الوجه المحتمل في «لا صلاة إلا بطهور»

الأول: أن يكون المراد منها الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ماعدا الطهور.

الثانى: أن يكون المراد منها معظم الأجزاء و الشرائط غير الطهور.

الثالث: أن يكون المراد منها خصوص الأركان ما عدا الطهور، وإرادته كل منها بحاجه إلى قرينه معينه ولا قرينه فى المقام على أن المراد منها الإحتمال الأول.

الوجه الثانى: إن عدم دلالة كلمه (إلا) على الحصر فى هذا التركيب إنما هو بسبب القرينه الخارجيه من الحاليه و المقاميه لا فى نفسها.

وفيه، إنه لا قرينه هناك كما سوف نشير إليه، ولهذا لا فرق بين استعمالها فى هذا التركيب واستعمالها فى سائر الموارد.

الوجه الثالث: إن مفاد هذا التركيب نفى الإمكان، وعلى هذا فمفاد قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» عدم إمكان تحقق الصلاة بدون الطهاره، فخير لا- فيه ممكن أى لا صلاة ممكنه إلا بطهور، فإذا تدل كلمه (إلا) على الحصر أى حصر إمكان تحقق الصلاة بتحقيق الطهاره، و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن موارد استعمالها تشهد بأنها تستعمل للنفى الفعلى، فإذا قيل: «لا أقرأ القرآن إلا مع الطهاره»، كان المتبادر منه نفى وجود القراءه لا إمكانها وخبر (لا) المقدر موجود لا ممكن، وكذلك إذا قيل: «لا أزور الحسين عليه السلام إلا حافياً»، فإن خبر (لا) المقدر فيه موجود وما نحن فيه كذلك، فإن معنى لا صلاة إلا بطهور، لا صلاة موجوده إلا بها.

فالنتيجه، إن ما ذكره قدس سره من أن مصبّ النفي فى هذه التركيبات الإمكان لا الوجود لا يمكن المساعده عليه، فإن الظاهر منها عرفاً أن مصبّه الوجود دون الإمكان، و أما ما قيل من أن كلمه (لا) فى قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» لاتدل على الحصر، فلا يتم، وذلك لأن محتملات هذه الجملة ثلاثه:

الأول: أن يكون المراد منها إثبات صلاتيه الطهاره فيكون قوله عليه السلام: «لا

صلاه إلا بطهور» فى قوه قولنا: «لا صلاه إلا الطهور».

الثانى: أن يكون المراد منها أن كل ما هو مقترن بالطهاره، فهو صلاه و إن كان المقترن جزء الصلاه.

الثالث: أن يكون المراد منها أن الصلاه لا تتحقق إلا بضم الطهاره إليها، أما الإحتمال الأول و الثانى، فهو غير محتمل فالمتعين هو الإحتمال الثالث، وعلى هذا فسواءً أكان المراد من الصلاه جميع الأجزاء و الشروط ماعدا الطهور أم كان معظم أجزائها وشرائطها أم خصوص الأركان، فكلمه (إلا-) تدل على أن تحقق الصلاه سواءً أكانت بالمعنى الأول أم الثانى أم الثالث محصور بتحقيق الطهور ولا-تتحقق بدون تحققها، ومن هنا يكون مردّ قوله عليه السلام: «لا- صلاه إلا بطهور» إلى قولنا لا تتحقق الصلاه بدون الطهاره، و إذا تحققت فلا محاله تكون مع الطهاره، وليس معناه أن الطهاره إذا تحققت، تحققت الصلاه بل معناه أن الصلاه إذا تحققت لا بد أن تكون مع الطهاره، ولا يعقل تحققها بدونها، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن خبر (لا) المقدرّ فى مثل هذه التركيبات يختلف باختلافها، فالمقدّر فى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بطهور» كما يمكن أن يكون الوجود يمكن أن يكون الإمكان ولا ظهور له فى شىء منهما.

و أما فى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه إلا بفاتحه الكتاب»، فخبيره المقدرّ الصّححه لا الوجود ولا الإمكان، و قد يكون الوجود كما فى مثل قولنا: «لا أזור الحسين عليه السلام إلا حافياً» أو ماشاكله.

ومن هنا يظهر حال كلمه التوحيد، إذ لا شبهه فى دلالة هذه الكلمه بحسب المتفاهم العرفى الإرتكازى على الحصر بلا فرق فى ذلك بين أن يكون خبر (لا) المقدر فيها موجود أو ممكن، لأن إمكان واجب الوجود مساوق لوجوده ولا

إلى هنا قد تبين أنه لاشبهه في أن أداه الإستثناء من أدوات الحصر وتدل عليه بالدلالة الوضعيه.

ومنها، كلمه (إنما) وقد صرح علماء الأدب بأنها من أداه الحصر، وتدل عليه بالدلالة الوصفيه، ويشهد على ذلك أنه المتبادر منها عند الإطلاق، وإن كان من لفظ بغير شعور واختيار.

والخلاصه: إنه لا شبهه في دلالتها على الحصر، فإذا دلت عليه دلت على المفهوم أيضاً، وذلك لأن الحصر في نفسه قرينه على أن المحصور طبيعي الحكم لاشخصه وفرده، إذ لا معنى لحصر شخص الحكم لأنه محصور بموضوعه ذاتاً وطبعاً بقطع النظر عن أداه الحصر، ولا يتوقف حصره على عنايه زائده لا ثبوتاً ولا إثباتاً، وعليه فبطبيعته الحال تدل أداه الحصر على عنايه زائده، وهي أن المحصور طبيعي الحكم، وإلا- لكان إتيان المولى بها لغواً، فإذا كان المحصور طبيعي الحكم، فكلمه إنما تدل على المفهوم، وهو انتفاء سنخ الحكم عن غير الموضوع المحصور به.

ثم إن هذه الكلمه أى كلمه إنما قد تستعمل في قصر الصفه على الموصوف، وقد تستعمل في قصر الموصوف على الصفه، فعلى الأول تدل على الحصر بنحو الإدعاء والمبالغه كقولك إنما زيد مصلح أو عالم أو عادل أو ما شاكل ذلك رغم أن صفاته لا تنحصر به، فالحصر به لا محاله يكون من باب المبالغه والتجوز لا من باب الحقيقه، وكأنه لا صفه له غير صفه الصلح أو العلم، وهكذا.

وعلى الثاني، تدل على الحصر كقولك: «إنما القدره لله تعالى» و«إنما الفقيه زيد»، وهكذا. فإن كلمه إنما في هذه الموارد تدل على الحصر إلا إذا كانت هناك



قرينه على العدم، ففي المثال الأول تدل على حصر القدره بالله تعالى على أساس أن قدره غيره معنى حرفى فى مقابل قدرته تعالى، ومرتبطة بها ذاتاً وحقيقه بل عين الربط بها، فإذن لا قدره لغيره إلا بقدرته ولا حول له إلا بحوله.

فالتبجيه، إن قدره غيره من شؤون قدرته لا أنها قدره مستقلة، فإذن يكون الحصر حقيقياً، وكذلك فى المثال الثانى إذا لم يكن هناك فقيه آخر مثله، ومن هذا القبيل قوله تعالى: «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ» (١).

فإن كلمه إنما تدل على حصر الولاية بالله ورسوله و المؤمنين، والمراد من المؤمنين هو على بن أبى طالب عليه السلام، وإطلاق الجمع وإرادته فرد واحد فى القرآن كثير ولا مانع منه هذا.

### انكار الفخر الرازى دلالة كلمه «إنما» على الحصر ورد السيد الأستاذ قدس سره عليه

ولكن أنكر فخر الرازى دلالة كلمه إنما على الحصر، واستشهد على ذلك بمجموعه من الآيات:

منها، قوله تعالى: «إِنَّمَا مَثَلُ الدُّنْيَا كَمَاءٍ أَنْزَلْنَاهُ مِنَ السَّمَاءِ» (٢) مع أن مثل الدنيا لا ينحصر به.

ومنها، قوله تعالى: «إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌّ وَلَهْوٌ» (٣) مع أن الحياه الدنيا لا تنحصر بهما بل هناك حياه كريمه (٤)، هذا.

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره تاره بالنقض وأخرى بالحلّ.

ص: ٢٥٠

١- (١) - سورة المائدة آيه ٥٥.

٢- (٢) - سورة يونس آيه ٢٤.

٣- (٣) - سورة محمد آيه ٣٦.

٤- (٤) - تفسير الكبير ج ١١ ص ٣٠ الطبعة الثالثه.

أما النقص فيقوله تعالى: «وَمَا الْحَيَاءُ الدُّنْيَا إِلَّا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ» (١).

وقوله سبحانه: «وَمَا هَذِهِ الْحَيَاءُ إِلَّا لَهْوٌ وَ لَعِبٌ» (٢). إذ لا-شبهه في دلالة كلمه (إلا-) على الحصر ولا خلاف فيها عند علماء الأدب، فإذن ما هو جواب فخر الرازي عن هاتين الآيتين، فإن أجاب بأن عدم دلالة كلمه (إلا) على الحصر فيهما إنما هو من ناحيه قيام قرينه خارجيه على ذلك، و هي العلم الخارجى بعدم انحصار حياه الدنيا بهما، نجيب بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين، و إن عدم دلالة كلمه إنما على الحصر فيهما إنما هو من جهه العلم الخارجى بعدم انحصار حياه الدنيا بهما.

و أما الحل، فلأن الحياه تاره تضاف إلى الدنيا وأخرى تكون صفه لها، أما على الأول، فالمراد منها حياه هذه الدنيا فى مقابل حياه الآخره، كما هو المراد فى قوله تعالى: «إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَا وَ مَا نَحْنُ بِمَبْعُوثِينَ» (٣).

فإن المراد من الحياه فيهما هو حياه الدنيا فى مقابل حياه الآخره.

و أما على الثانى، و هو أن الدنيا صفه للحياه، فالمراد منها الحياه الدينئه فى مقابل الحياه الكريمه الشريفه، وعلى هذا فالمراد من الحياه فى الآيتين المذكورتين الحياه الدينئه الرذيله فى مقابل الحياه الكريمه، لأنه على نوعين:

الأول: الحياه الدينئه كاللهو و اللعب و الكذب و الغيبه ونحوها.

ص: ٢٥١

١- (١) - سورة الانعام آيه ٣٢.

٢- (٢) - سورة العنكبوت آيه ٦٤.

٣- (٣) - سورة المؤمنون آيه ٣٧.

الثانى: الحياه الكريمه و الشريفه(١).

والخلاصه، إنه لا وجه لانكار فخر الرازى دلالة كلمه إنما على الحصر، و أما استشهاده بالآيتين المتقدمتين، فقد تقدم أنه مبنى على الخلط بين الحياه الدينيه فى هذه الدنيا فى مقابل الحياه الكريمه فيها، وبين حياه الدنيا فى مقابل حياه الآخره، تحصل مما ذكرناه أنه لا شبهه فى دلالة كلمه (إنَّما) على الحصر بالدلاله الوضعيه التصوريه.

### نتيجه البحث عن مفهوم الحصر

نتيجه البحث عن مفهوم الحصر عدّه نقاط:

الأولى: إن أداه الحصر تدل على المفهوم، على أساس دلالتها على الحصر، لأن الحصر بنفسه يدل على أن الحكم المحصور طبيعى الحكم لا شخصه.

الثانيه: إن كلمه (إلاّ) تدل على الحصر إذا كانت قيداً للحكم بأن تكون بمعنى الإستثناء، و أما إذا كانت بمعنى الصفه فلا تدل عليه، و هذه الدلاله مستنده إلى الوضع كما تقدّم.

الثالثه: إن كلمه إنما تدل على الحصر بالوضع، ولهذا تدل على المفهوم.

الرابعه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن كلمه التوحيد ونحوها ظاهره فى أن خبر (لا) المقدّر فيها موجود لا ممكن، لا يتم بنحو الإطلاق.

الخامسه: إن إنكار فخر الرازى دلالة كلمه إنما على الحصر مستشهداً ببعض الآيات مبنى على الخلط بين الحياه الدينيه و الحياه الدنيويه فى مقابل الحياه الأخرويه.

ص: ٢٥٢

فيهما مباحث:

### المبحث الأول: فيه عده جهات

#### اشاره

المبحث الأول، فيه عده جهات:

#### الجهه الأولى: فى معنى العام

الجهه الأولى: فى معنى العام، و هو لغه و عرفاً عباره عن الإستيعاب و الشمول، وعلى هذا فإن كان الإستيعاب و الشمول مدلولاً للفظ بالوضع، فهو عام، وبه يفترق العام عن المطلق الشمولى باعتبار أن الشمول و الإستيعاب فى المطلق ليس مدلولاً له بالوضع، وإنما يكون مدلولاً له بالإطلاق ومقدمات الحكمه، ولهذا ذكر السيد الأستاذ قدس سره إن الفرق بين العام الوضعى و المطلق الشمولى هو أن العام الوضعى يدل على الشمول و الإستيعاب مباشره بينما المطلق لا يدل عليه إلا بالإطلاق ومقدمات الحكمه (1) ، وفيه أن هذا الفرق و إن كان مشهوراً بين الأصوليين إلا أنه غير سديد، وذلك لأن الشمول و الإستيعاب ليس مدلولاً للمطلق لا مباشره ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لأن المطلق يدل بالوضع على جعل الحكم على الطبيعه المهمله الملحوظه، ومقدمات الحكمه تثبت إطلاقها فى مقابل تقييدها بحصه خاصه، لأن معنى الإطلاق هو عدم التقييد، و أما الإستيعاب و الشمول، فهو إنما يكون بلحاظ عالم الخارج و الإنطباق فى مرحله المجمعول، و هى مرحله فعلية الحكم بفعليه موضوعه فيه،

ص: ٢٥٣

على أساس أن الحكم المجعول على الطبيعه المطلقه ينحل بإنحلال أفرادها فيه، فإذا لا يكون الإستيعاب و الشمول مدلولاً للمطلق لا- بالوضع كما هو ظاهر ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمه، وإنما يكون فى انطباق المطلق على أفراده فى الخارج، ومن الواضح أن الشمول فى هذه المرحله أمر قهرى لا يرتبط بمدلول المطلق، لأن مدلوله الوضعى ثبوت الحكم للطبيعه المهمله بجعل واحد، ومدلوله الإلتاقي ثبوته للطبيعه المطلقه فى مقابل ثبوته للحصه الخاصه، كل ذلك إنما هو فى مرحله الجعل، و أما فى مرحله التطبيق فهى خارجه عن مدلول اللفظ ولا يرتبط به، فإذا يكون الفرق بين العام الوضعى و المطلق الشمولى إنما هو فى مرحله الجعل، فإن مفاد العام الوضعى الشمول و الإستيعاب فى هذه المرحله، بينما يكون مفاد المطلق الشمولى جعل الحكم على الطبيعه المهمله بجعل واحداً بجعول متعدده كما فى العام الوضعى، و هذا هو الفارق بينهما، و أما الإستيعاب و الشمول فى المطلق، فإنما هو بلحاظ عالم الخارج و مرحله الإنطباق و خارج عن مدلوله.

والخلاصه: إن المطلق لا يدل على الإستيعاب و الشمول بالوضع ولا بالإطلاق ومقدمات الحكمه، لأنه من شؤون الحكم المجعول فى مرحله الفعلية ولا يرتبط بدلاله المطلق.

### **الجهه الثانيه: إن الاستيعاب قد يكون معنى إسمياً و قد يكون معنى حرفياً**

الجهه الثانيه: إن الإستيعاب و الشمول قد يكون معنى إسمياً كما إذا كان الدال عليه لفظ (كل)، وما يرادفه من الألفاظ كلفظ جميع أو كافه أو عموم أو غير ذلك، على أساس أن هذه الألفاظ التى تعامل معها معامله الأسماء موضوعه للدلاله على الشمول و الإستيعاب، و قد يكون معنى حرفياً، كما إذا كان الدال عليه الجمع المحلى باللام بناءً على دلالتها على العموم، فإنها كغيرها من الهيئات موضوعه لمعان حرفيه وغير مستقله، وعلى هذا فالإستيعاب معنى نسبى متمثل

فى نسه وجوب الإ-كرام إلى كل عالم. فالنتيجه، إنه لافرق بين كون الإستيعاب معنىً إسمياً أو حرفياً ولا تظهر الثمره بينهما فى المسأله.

العالم و الخاص

### الجهه الثالثه: إن الاستيعاب مفهوم أده العموم وضعاً

الجهه الثالثه: إن الإستيعاب و الشمول مفهوم أده العموم وضعاً كلفظه (كل) أو جميع أو كافه، وليس المراد من استيعاب المفهوم لأفاده أن يلحظ المفهوم الواحد فى الذهن مرآه لتمام أفراده، كان يلحظ مفهوم الإنسان فانياً فى تمام أفراده أو مفهوم العالم كذلك، بل المراد منه أن الأده تدل بالوضع على مفهوم مستوعب لتمام أفراد مفهوم آخر، و هو مفهوم مدخولها، فإذا ورد فى الدليل (أكرم كل عالم) فلفظه (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد العالم، لأن معناها ذات طبيعه التعدد و التكثر فيصلح أن يستوعب تمام أفراد مدخولها فى الخارج، و أما المفهوم الواحد فلايمكن أن يستوعب تمام أفراد نفسه وذلك لأمرين:

الأول: ما ذكرناه فى مبحث الوضع من أن كل مفهوم فى عالم الذهن مرآه لنفسه، ولا- يعقل أن يكون مرآه لغيره، بداهه أن تصور كل عنوان تصور نفسه، فتصور الإنسان مثلاً- تصور له لا-تصور لأفاده ولايعقل أن يجعل مفهوم الإنسان فانياً فى أفراده ومرآه لها لأنه مرآه لنفسه، و هى ما به الإشتراك بين أفراده.

وعلى الجملة، فكل مفهوم فى عالم الذهن مباين لمفهوم آخر فيه، فمفهوم الإنسان مباين لمفهوم زيد فلا-يمكن أن يكون أحدهما مرآه للآخر، لأن الموجودات الذهنيه كالموجودات الخارجيه متباينات، فكل وجود يأبى عن وجود آخر، فلايعقل أن ينطبق عليه وفانياً فيه، ولا فرق فى ذلك بين الوجود الذهنى و الوجود الخارجى، ولهذا لايعقل أن يكون تصور مفهوم واحد فى الذهن مرآه لتصور أفراده، لأن التصور الأول فى الذهن مباين للتصور الثانى فيه، ولايعقل أن يكون فانياً فيه ومرآه له، ومن هنا قلنا هناك أن الوضع الخاص

والموضوع له العام غير متصور، و أما الوضع العام و الموضوع الخاص فكذلك، إلا في المفاهيم و العناوين المنتزعه من نفس الأفراد الخارجيه، باعتبار أن تصورهابنفسها تصور لها بوجهها وعنوانها على تفصيل تقدم هناك.

الثاني: مع الإغماض عن الأول وتسليم أنه لا مانع من أن يكون مفهوم واحد في الذهن ملحوظاً فانياً في تمام أفرادها، إلا أن مدلول أده العموم ليس لحاظ مدخولها فانياً في تمام أفرادها في المرتبه السابقه، لوضوح أن الإستيعاب و الشمول مدلول الأده كلفظه الكل، فإن هذه اللفظه موضوعه للدلاله على استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر كمفهوم العالم في مثل قولك: «أكرم كل عالم»، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن أده العموم تختلف بعضها عن بعضها الآخر في نقطه وتترك في نقطه اخرى.

أما نقطه الاختلاف، فإن لفظه جميع أو كافه أو عموم لا تدخل إلا على الجمع حقيقه أو حكماً كاسم الجمع مثل) قوم وناس (، ولهذا لا يصح أن يقال كافه عالم أو عموم عالم أو جميع إنسان، ولكن يصح أن يقال كافه علماء أو عموم فقراء أو كافه الناس أو عموم القوم وهكذا، بينما لفظه) كل (تدخل على المفرد و الجمع معاً، مثل كل إنسان كل عالم كل العلماء وهكذا.

و أما نقطه الإشتراك فالجميع تدل على مفهوم واحد، و هو الإستيعاب لأفراد مفهوم مدخولها.

#### **الجهه الرابعه: إن الاستيعاب يكون بنحو العموم الشمولى و العموم البدلى و العموم المجموعى**

الجهه الرابعه: إن الإستيعاب يكون بنحوالعموم الشمولى لجميع أفرادمدخول الأده في عرض واحد، و هذا هو العام الإستغراقى، و قد يكون بنحو العموم البدلى لجميع أفراده كذلك أى في عرض واحد، و هذا هو العام البدلى، و قد يكون بنحوالعموم المجموعى لجميع أفراده كموضوع واحد، و هذا هو العام المجموعى، ثم إن

هذا التقسيم كما يمكن أن يكون بلحاظ كيفية تعلق الحكم بالموضوع، يمكن أن يكون بلحاظ الموضوع نفسه بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به.

أما الأول، فلأن الشارع تارةً يجعل الحكم لكل فرد من أفراد المدخول مستقلاً في عرض واحد، فيكون هنا جعل متعدد حسب تعدد أفراد، وأخرى يجعل الحكم لكل فرد من أفراد بنحو البديل في عرض واحد، فيكون هنا جعل واحد لفرد واحد على البديل، وثالثه يجعل الحكم لمجموع أفراد بنحو المجموع كموضوع واحد، فيكون الجعل هنا أيضاً واحداً، فعلى الأول يكون العام استغراقياً، وعلى الثاني بديلياً، وعلى الثالث مجموعياً.

و أما الثاني، فلأن الملحوظ فيه تارةً يكون جميع أفراد العالم بنحو الإستيعاب، وأخرى يكون جميع أفراد بنحو البديل وثالثه يكون جميع أفراد بنحو المجموع كموضوع واحد، والأول عام استغراقى، والثاني بدلى، والثالث مجموعى.

فالنتيجة، إنه يمكن أن يكون هذا التقسيم على أساس كيفية لحاظ أفراد العام بقطع النظر عن تعلق الحكم به، ولكنه مجرد افتراض لا واقع موضوعى له، فإن ماله واقع موضوعى هو أن هذا التقسيم يكون على أساس كيفية تعلق الحكم بالموضوع لا بقطع النظر عنها.

#### الجهة الخامسة: ذكر كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه

#### إشارة

الجهة الخامسة: ذكر المحقق الخراسانى قدس سره أن هذه الأقسام الثلاثة من العام المتمثلة في الإستغراقى و البديلى و المجموعى، إنما هي على أساس اختلاف كيفية تعلق الحكم بها، وإلا فالعموم في الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول، غاية الأمر أن تعلق الحكم به تارةً بنحو يكون كل فرد موضوعاً مستقلاً له، وأخرى بنحو يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث لو أخلّ بإكرام فقيه واحد في أكرم كل فقيه مثلاً، لم يمتثل أصلاً.



وثالثه، بنحو يكون كل فرد موضوعاً على البدل بحيث لو أكرم واحداً منهم، فقد حصل الإمتثال (١)، هذا ما ذكره قدس سره يرجع إلى نقطتين:

الأولى: تفسير العموم في جميع الأقسام الثلاثة بشمول المفهوم، كمفهوم العام مثلاً لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه.

الثانية: إن الاختلاف بينها إنما هو في كيفية تعلق الحكم به، فإن تعلقه به إن كان بكل فرد فرد في عرض واحد بنحو الإستغراق، فهو عام استغراقي، وإن كان بكل فرد كذلك بنحو البدل فهو عام بدلي، وإن كان بمجموع الأفراد كموضوع واحد، فهو عام مجموعي، ولناخذ بالنظر إلى هاتين النقطتين.

### الرد على كلام المحقق الخراساني قدس سره

أما النقطة الأولى، فيرد عليها أن العموم في جميع الأقسام المذكوره ليس بمعنى واحد، لوضوح أن العموم الإستغراقي يختلف عن العموم البدلي و المجموعى ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأن العموم الإستغراقي متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر بنحو الإستغراقي، بينما العموم البدلي متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر على البدل، والعموم المجموعى متمثل في استيعاب مفهوم لأفراد مفهوم آخر كموضوع واحد بحيث يكون كل فرد من أفراد ملحوظاً بنحو الجزئية لا بنحو الإستقلال كما في العام الإستغراقي، ولا بنحو البدليه كما في العام البدلي، هذا إضافة إلى أن ما ذكره قدس سره من التفسير للعموم ليس تفسيراً له، لما عرفت من أن تصور مفهوم فانياً أفراده ومرآه لها غير معقول فضلاً عن كونه معنى العام، لأن كل مفهوم مرآه لنفسه لا غيره كما تقدم، و أما إثباتاً فلأن الفرق بين قولنا كل إنسان، وقولنا أى إنسان واضح، فإن الأول يدل على العموم الإستغراقي، والثاني على العموم البدلي بقطع النظر عن تعلق الحكم به، لأن هذا الفرق بينهما يكون في

ص: ٢٥٨

المدلول التصوري، حيث إن المتبادر من الأول العموم الإستغراقي، و إن كان صدوره من متكلم بغير شعور كما أن المتبادر من الثاني كذلك، و أما الفرق بين العموم الإستغراقي و العموم المجموعي، فإنما هو في كيفية تعلق الحكم به في مرحله الجعل.

و أما النقطة الثانية، فيرد عليه أن الإختلاف بين العام الإستغراقي و العام البدلي إنما هو في المدلول التصوري، و بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به. نعم، يختلف العام المجموعي عن الأوليين في كيفية تعلق الحكم به.

### التعرض لكلام المحقق العراقي قدس سره و الجواب عنه

وللمحقق العراقي قدس سره في المقام كلام، و تقريره هو أن الفارق بين العام الإستغراقي و العام البدلي إنما هو في مدخول الأداة، فإن كان مدخولها إسم الجنس دلت على العموم الإستغراقي كقولنا: «أكرم كل العالم أو كل الإنسان» وهكذا، و إن كان مدخولها النكرة، فلاتدل على العموم الإستغراقي بل تدل على العموم البدلي، على أساس أن التنكير ناشيء من أخذ قيد الوحده فيه، فإذا لا- محاله يكون العموم بدلياً، لأن قيد الوحده في طرف النقيض مع الإستغراق، وعلى هذا فالإستغراقيه و البدليه خارجتان عن العموم الذي هو مدلول الأداة، فإنها تدل على عموم أفراد مدخولها، غاية الأمر إن كان المدخول اسم الجنس، فالعموم استغراقي، و إن كان النكرة فالعموم بدلي، فالبدليه و الإستغراقيه ناشئتان عن خصوصيه المدخول بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم بهما، و أما العام المجموعي فهو من شؤون كيفية تعلق الحكم به(1).

والجواب: أما ما أفاده قدس سره من أن الفرق بين العام الإستغراقي و العام البدلي ثابت بقطع النظر عن كيفية تعلق الحكم به، و ناشيء عن خصوصيه مدخول

ص: ٢٥٩

الأداة، فلا يمكن المساعدة عليه وذلك، لأنه لا فرق بين أن يكون مدخول الأداة كلفظه (كل) اسم الجنس أو النكرة، لوضوح أنه لا فرق بين قولنا: «كل العالم أو كل الإنسان» وقولنا: «كل عالم أو كل إنسان»، فإن لفظه (كل) في كلا المثالين تدل على العموم الإستغراقي بلا فرق بينهما بل الغالب يكون مدخول لفظه (كل) اسم النكرة في موارد استعمالها، وأما لفظه (أى) فهي تدل على العموم البدلى سواء أكان مدخولها اسم النكرة أم اسم الجنس، فلا فرق بين قولنا: أى عالم، وقولنا: أى العالم، فإنها في كلا المثالين تدل على العموم البدلى بلا فرق بينهما.

فالتتبع، إن ما ذكره قدس سره لا يرجع إلى معنى محصل، نعم ما ذكره قدس سره تام لو قلنا بأن أداة العموم لا تدل إلا على عموم مدخوله بالنسبة إلى أفراده مثلاً، ففي مثل قولنا: «أكرم كل عالم» تدل لفظه (كل) على عموم مفهوم العالم لأفراد نفسه، فعندئذ إن كان مدخول الأداة اسم الجنس، فلا محالة يكون عمومها لأفراد نفسه استغريقياً، وإن كان اسم النكرة المأخوذ فيها قيد الوحده، كان عمومها لأفراد نفسه بدلياً، ولكن من الواضح أن هذا مجرد اقتراض لا واقع موضوعى له، ضرورة أن الأداة تدل على معنى غير عموم مدخوله لأفراد نفسه، وهو استيعابه لأفراده، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون مدخول الأداة اسم الجنس أو اسم النكرة، لأن الأداة كلفظه (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد مدخوله وإن كان منكراً كقولنا: «أكرم كل عالم».

و أما ما أفاده قدس سره من أن العموم المجموعى إنما هو من شؤون كيفية تعلق الحكم به، فهو صحيح، و هى الفارق بين العموم المجموعى و العموم الإستغراقى و البدلى فى مقام الإثبات، على أساس أنه ليس للعموم المجموعى صيغه خاصه وأداة مخصوصه كما كانت للعموم الإستغراقى و البدلى، ولهذا يكون تعيينه بحاجه إلى قرينه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، الصحيح هو أن أداه العموم موضوعه للدلاله على الشمول و الإستيعاب لتمام أفراد مدخولها، وهذا المعنى هو المتبادر من لفظه (كل) عند إطلاقها و إن كان من لافظ بغير شعور واختيار.

### الجهه السادسه: ما قيل أن كل مرتبه من مراتب العدد كالعشره و نحوها من أدوات العموم

الجهه السادسه: قد يقال كما قيل أن كل مرتبه من مراتب العدد كالعشره ونحوها من أدوات العموم على أساس استيعابها لما تحتها من الوحدات.

والجواب: إن هذا القيل لا- أساس له لا- من جهه ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن العموم هو استيعاب الأفراد لا الأجزاء و الوحدات و التى تشتمل عليها كلمه عشره و تستوعبها أجزاءها لا أفرادها(1)، لأن ما ذكره قدس سره غير صحيح لما تقدّم من أن معنى العموم هو الشمول و الإستيعاب، ولا فرق بين أن يكون الإستيعاب بلحاظ الأفراد أو الأجزاء، ولهذا يصحّ أن يقال، اكتب كل هذا الكتاب أو أقرء كل هذا المصحف، ولا فرق بينه وبين قولنا: «أكرم كل عالم».

فالتنتيجه، إن مفاد أداه العموم الشمول و الإستيعاب، ولا فرق بين أن يكون الاستيعاب و الشمول بلحاظ الأفراد أو الأجزاء، بل من جهه أن العشره اسم للوحدات التى هى مركبه منها، فتكون العشره عنواناً لنفس هذه الوحدات واسم لها، فلا يعقل أن تكون العشره أداه لها، لوضوح أن أداه العموم مغايره لمدخولها ومباينه لها مفهوماً، حيث إن مفهومها استيعاب تمام أفراد مفهوم مدخولها، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فمفهوم (كل) الإستيعاب و الشمول لتمام أفراد مفهوم العالم، و هو مدخولها، و هذا المعنى لا ينطبق على العشره وما شاكلها، فإذا لا يمكن أن تكون من أدوات العموم، و إن شئت قلت إن أسماء مراتب الأعداد لا تدل على الإستيعاب، وإنما تدل على مفهوم مركب من آحاد العدد، فيكون حالها من هذه

ص: ٢٤١

الناحية حال سائر المركبات، فكما أن سائر المركبات عنوان واسم لأجزائها لأداه عموم لها، فكذلك مراتب الأعداد، لوضوح أن الإستيعاب و الشمول ليس مفهوم العشره مثلاً، فإن مفهومها منتزع من هذه المرتبه من آحاد العدد واسم لها، ولهذا تدخل عليها أداه العموم كقولنا: «أكرم كل عشره من الفقراء»، وهذا دليل قطعى على أنها ليست من أداه العموم.

### الوجه السابعه: فى كيفية دلالة لفظ (كل) على العموم

الوجه السابعه: أن لفظه (كل) كما تقدم موضوعه للدلاله على الإستيعاب و الشمول، و هو كما يمكن أن يكون بلحاظ الأفراد يمكن أن يكون بلحاظ الأجزاء، و الإستيعاب و الشمول فى كلا الموردين بمعنى واحد، و هو واقع الإستيعاب و الشمول، و لفظه (كل) تدل عليه، و أما كونه تاره بلحاظ الأفراد، وأخرى بلحاظ الأجزاء، فهو ناشىء من خصوصيه المدخول، فإذا قيل: «أكرم كل هاشمى» كان الإستيعاب و الشمول بلحاظ الأفراد، و إذا قيل: «إقرء كل هذا الكتاب» كان الإستيعاب و الشمول بلحاظ الأجزاء.

وهل هناك فرق بين دخول لفظه (كل) على المفرد، ودخولها على الجمع؟

والجواب: إنه لا فرق بينهما، فإنها تدخل عليها بمعنى واحد، و هو استيعاب تمام أفراد الطبيعه التى هى ماده الجمع، فيكون دخولها على الجمع كدخولها على المفرد، فلا فرق بينهما، و أما مراتب الجمع فهى غير ملحوظه كأجزاء له، ولا يكون الإستيعاب بلحاظ مراتب الجمع بل بلحاظ أفراد مدخوله، لوضوح أن المتفاهم العرفى من قولنا: «أكرم كل العلماء»، هو الإستيعاب بلحاظ أفراد مدخول الجمع، و هو العالم لا- الإستيعاب بلحاظ مراتبه، و أما إذا دخلت لفظه (كل) على مراتب الأعداد كالعشره، فإن كانت منكروه كقولنا: «أطعم كل عشره من الفقراء»، دلت على استيعاب أفراد العشره بمعنى أن كل عشره فرد من المدخول و كل آحاد

العشره جزء الفرد، و إن كانت معرفه كقولنا: «أقرء كل العشره من الكتب»، دلت على استيعاب تمام آحاد العشره وأجزائها.

ودعوى، إن عموم العشره بالنسبه إلى آحادها استغراقى بلحاظ الواحد لامجموعى، لأن كل مرتبه من مراتب العدد مؤلفه من الآحاد، والواحد ينطبق على كل واحد منها، فالعشره توجب استغراق الواحد إلى هذا الحد، وعدم انطباق العشره بما هي على الواحد غير ضائر، فإن كل عالم لا ينطبق على كل فرد من أفرادها في الخارج، فالإنطباق بلحاظ ذات ماله الإستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق وإلا فليس له إلا مطابق واحد في الخارج.

مدفوعه، بأن مراتب الأعداد، و إن كانت مؤلفه من الآحاد إلا أن الواحد ليس ماده لفظ العشره حتى يكون له الإستيعاب و الشمول، بل مفهوم العشره مباين لمفهوم سائر مراتب الأعداد وحتى مفهوم الواحد، فإذن لا يمكن أن يكون الواحد ماده العشره، لأنه مباين لها لفظاً ومعنى، و هذا بخلاف الرجل الداخلى عليه لفظه (كل)، فإنه ينطبق على كل فرد من أفرادها في الخارج، على أساس أن عنوان الرجل يصدق على كل فرد منها، و هو متحد مع الكل فى المعنى. فالنتيجه، إنه لا يقاس مراتب العدد بالجمع، و أما إذا دخلت على التشبيه كما إذا قال المولى: «أكرم كل العالمين» أو قال: «أكرم كل عالمين»، فالظاهر أن الإستيعاب بلحاظ مراتب التشبيه، و أما إذا قال المولى: «إقرء كل هذين الكتابين»، فالظاهر أن الإستيعاب بلحاظ الأجزاء، إذ لا تعدد بلحاظ المراتب أى مراتب التشبيه.

والخلاصه: إن لفظه (كل) الداخلى على التشبيه تختلف باختلاف الموارد، فقد يكون الإستيعاب بلحاظ مراتبها، و قد يكون بلحاظ الأجزاء

**الجهه الثامنه: هل يتوقف دلالة لفظ (كل) على مقدمه خارجيه؟**

**إشاره**

الجهه الثامنه: قد ظهر مما تقدم أنه لاشبهه فى أن أدوات العموم كلفظه (كل)

ص: ٢٤٣

أو جميع أو عموم تدل على الإستيعاب و الشمول، و هذا مما لا كلام فيه، وإنما الكلام في نقطه اخرى، و هي أن دلالة لفظه (كل) على استيعاب تمام أفراد مدخولها، هل تتوقف على مقدمه خارجيه أو لا؟ فهنا قولان:

القول الأول: إن دلالة الأداة على استيعاب تمام أفراد مدخولها تتوقف على قرينه الحكمه ولا تتولى الأداة بنفسها دور القرينه.

**مختار النائيني قدس سره و إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه**

**إشارة**

القول الثاني: إن دلالة الأداة على ذلك لا تتوقف على قرينه الحكمه بل هي بنفسها تتولى دورها، و قد اختار المحقق الخراساني قدس سره القول الأول، و قد أفاد في وجه ذلك، إن أداة العموم كلفظه (كل) موضوعه للدلالة على استيعاب ما يراد من المدخول، فإذا لا بد أولاً وفي المرتبه السابقه من تعيين المراد من المدخول و إنه المطلق أو المقيد، فإذا تعين المراد منه سواءً أكان المطلق بقرينه الحكمه أم المقيد بقرينه خاصه دلت الأداة على عمومها، ولهذا لا ينافي دلالتها على العموم تقييد مدخولها بقيد خاص (١)، و قد اختار هذا القول المحقق النائيني قدس سره أيضاً (٢).

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن دلالة أداة العموم على استيعاب تمام أفراد مدخولها لو كانت متوقفه على الإطلاق، و مقدمات الحكمه في المرتبه السابقه لم تكن بحاجة إلى تلك الأداة، و كانت لغواً، إذ لا فائده فيها حتى التأكيد، فإن التأكيد إنما هو بين دالين عرضيين لا طوليين، بحيث لو ارتفع ملاك الأول يرتفع ملاك الثاني أيضاً، أو فقل: إن اطلاق المدخول إذا ثبت بمقدمات الحكمه، كفى ذلك في انطباقه على أفراد و سرايه الحكم إليها، فإذا لا حاجة إلى أداة العموم، و يكون وجودها كعدمها، و إن شئت قلت: إن دلالة الأداة على الإستيعاب لو

ص: ٢٤٤

١- (١) - كفايه الاصول ص ٢١٦.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٤.

كانت متوقفه على اثبات إطلاق مدخولها بقرينه الحكمه فى المرتبه السابقه، لزم لغويتها، ضروره أنه بعد إثبات إطلاق المدخول فى المرتبه السابقه على دخولها عليه كان الإطلاق هو الذى يقوم بدورها، و هو سرايه الحكم منه إلى جميع أفرادها و الفرض أن الأداة لا تفيد أكثر من ذلك (١)، هذا.

### تعليق المصنف على ما افاده السيد الأستاذ قدس سره

ولنا تعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره:

أما أولاً: فلأن المحقق الخراسانى قدس سره قد ذكر قولين فى المسأله واحتمل كلا القولين فيها نظرياً. أحدهما، إن أدوات العموم موضوعه للدلاله على استيعاب مايراد من مدخولها.

وثانيهما، إنهما موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ماينطبق عليه مدخولها، ثم قال الصحيح هو القول الثانى، على أساس أن المدخول فى نفسه صالح للانطباق على تمام أفرادها، و هذه الصلاحيه ذاتيه وأداة العموم تدل على استيعاب تطبيقه الفعلى على تمام أفرادها، باعتبار أن المدخول فى نفسه صالح للانطباق على ذلك ذاتاً طالما لم يكن هناك مانع من هذه الصلاحيه، وعليه فإذا دخلت عليه الأداة كلفظه (كل) دلت على استيعاب هذا الانطباق فعلاً.

و أما القول الثانى، فقد علل قدس سره بأنه يستلزم لغويه وضع الأداة للعموم.

فالنتيجه، إن هذا الإشكال غير وارد على المحقق الخراسانى قدس سره، نعم، هو وارد على المحقق النائينى قدس سره.

وثانياً: إن ما ذكره قدس سره من لزوم لغويه الأداة قابل للمناقشه، وذلك لأن المدخول الوضعى للأداة كلفظه (كل) مدلول تصورى لاتصديقى، وعلى هذا

ص: ٢٦٥



فلا يمكن أن تكون الأداة موضوعه للدلالة على استيعاب ما يراد من مدخولها، لأن لازم ذلك هو أخذ الإرادة في مدلولها، ومن الواضح أن مدلولها الوضعي مدلول تصوري كما هو الحال في سائر الألفاظ، فلا يمكن أن تكون الإرادة مأخوذة فيه وإلا لزم أن يكون تصديقاً، وهو كما ترى، وعلى هذا فحيث إن المدلول الوضعي للأداة تصوري فبالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لمدخولها تصديقي فلا يعقل أن تكون دلالة الأداة على الاستيعاب و الشمول لمدخولها متوقفه على اثبات اطلاقها بمقدمات الحكمه، ضروره أن الدلالة التصوريه لاتعقل أن تتوقف على مقدمه خارجيه، وإلا لزم خلف فرض كونها تصوريه، لأنها تدخل في الذهن قهراً بمجرد سماع اللفظ و إن كان من لفظ بغير شعور واختيار بدون توقف على شيء، وعليه فإذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، فلفظه (كل) تدلّ على استيعاب تمام أفراد مدخولها ذاتاً بالدلالة الوضعيه التصوريه، وحينئذٍ فلاتصل النوبه إلى إجراء مقدمات الحكمه لاثبات إطلاق المدخول، لأن الدلالة الوضعيه حيث إنها تصوريه فلاتتوقف على مقدمات الحكمه، وإلا لزم الخلف. نعم، كون هذا المدلول التصوري مراداً للمولى يتوقف على تلك المقدمات.

فالتنتيجه، إن المدلول التصوري للأداة لا يتوقف على قرينه الحكمه، وإنما المتوقف عليها المدلول التصديقي لها.

وثالثاً: ما تقدم في محله من أن مقدمات الحكمه تثبت الإطلاق بمعنى عدم التقييد بقيد خاص، واما أن الاطلاق شمولي أو بدلي، فالمقدمات لا تقتضى ذلك فإذن الشموليه و البدليه إنما هي بدال آخر من العقل أو العرف أو خصوصيه المورد، ومن الواضح أن الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة ليس في طول الدال على هذه الخصوصيه، و هي الشموليه أو البدليه بل في عرضه، لأنه إنما يكون في طول

الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، فإذا ثبت إطلاق المدخول بها فالمدال آخريدل على استيعابه وشموله لتمام أفراده فى عرض واحد استغراقياً أو بدلاً، والأداه تدل على ذلك أيضاً فى عرض هذا الدليل فتكون مؤكده وبذلك ترتفع اللغويه.

ورابعاً: إن إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمه ليس شمولياً دائماً حتى يكون دخول الأداه عليه لغواً بل قد يكون كذلك، وقد يكون بدلاً كما إذا كان مدخولها استغراقاً نكره، فإذا كان بدلاً لم يكن دخول الأداه عليه لغواً لأنها تدل على الشموليه الاستغراقيه، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فالمدخول منكر من جهه تنوين التنكير، وعليه فالإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه يكون بدلاً، و أما لفظه (كل)، فحيث إنها تدل على الاستيعاب الإستغراقى فلا يكون دخولها عليه لغواً، إلى هنا قد تبين أن أداه العموم كلفظه (كل) تختلف عن قرينه الحكمه فى نقاط:

الأولى: إن الأداه تدل بالدلاله الوضعيه التصوريه على الاستيعاب و الشمول لجميع ما يصلح المدخول للإلتحاق عليه ذاتاً، وقرينه الحكمه لاتدل على الاستيعاب و الشمول لا- بالدلاله التصوريه ولا- بالدلاله التصديقيه، وإنما هى تساهم فى تكوين الدلاله التصديقيه للمطلق على ذلك، أو فقل إن الأداه تدل على الاستيعاب و الشمول بالدلاله الوضعيه فى مرحله التصور، بينما الإطلاق الثابته بقرينه الحكمه يدل على الشمول و الإستيعاب بالدلاله التصديقيه فى مرحله التطبيق وبين الأمرين بون بعيد.

الثانيه: إن الأداه تدل على استيعاب الحكم وشموله لكل فرد من أفرادمدخولها بالدلاله المطابقيه، بينما تدل قرينه الحكمه على نفى القيد عنه كذلك.

الثالثه: إن الأداه تدل على استيعاب الحكم لتمام أفراد مدخولها مباشره فى مرحله الجعل، بينما الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمه يدل على سرايه الحكم من

الطبيعى إلى أفراده فى مرحله التطبيق.

الرابعه: إن الأداة تدل على الاستيعاب الاستغراقى، بينما الإطلاق الثابت بمقدمات قد يكون مفاده الإستيعاب البدلى بسبب أو آخر، ونتيجته هذه النقاط أن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لمدخول الأداة لايعنى عن وضع الأداة للاستيعاب و الشمول، بل إنها إذا دخلت على مدخولها أدت إلى الغاء قرينه الحكمه فيه.

ومن هنا يظهر دفع الإشكال بأن إطلاق المدخول الثابت بمقدمات مانع عن دخول الأداة عليه، لأن ذلك من دخول الإستيعاب على المستوعب، و هو مستحيل على أساس استحاله قبول الاطلاق للاطلاق والاستيعاب للاستيعاب، لأنه من قبول المماثل للمماثل، و هو غير معقول، وجه الظهور:

أولاً: إن دخول الأداة على شىء كالعالم مثلاً أدى إلى إلغاء إطلاقه بإلغاء مقدمات الحكمه، فلاموضوع حينئذٍ لدخول الاستيعاب على المستوعب.

وثانياً: إنه لا مماثله بين الاستيعابين، لأن الاستيعاب الذى هو مفاد الأداة إنما هو مدلول تصورى متعلق بالأفراد مباشره فى مرحله الجعل، بينما الاستيعاب الذى هو مفاد الإطلاق مدلول تصديقى متعلق بالأفراد بالتطبيق لا بالمباشرة، فإذن لا مماثله بينهما لأنهما سنخان من الاستيعاب، وأيضاً لا يجتمعان فى شىء واحد، فإن مصب الإستيعاب الذى هو مفاد الأداة الأفراد مباشره فى مرحله الجعل ومصب الاستيعاب الذى هو مفاد الاطلاق الأفراد بواسطه التطبيق لا بالمباشرة.

هذا إضافة إلى أن الاستيعابين لو كانا من سنخ واحد، كان استيعاب واحد لا استيعابين، غايه الأمر أن الدال عليه متعدّد، و هذا لا مانع منه، فإن المانع إنما هو

لزوم اجتماع المثليين ولا موضوع له حينئذٍ.

### وجوه اخرى لعدم منع إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة

وهنا وجوه اخرى لعدم منع إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمة عن دخول أداء العموم عليه.

الوجه الأول: إن دلالة الأداء على الاستيعاب و الشمول حيث إنها بالوضع، فهي أقوى من دلالة المطلق على الإطلاق الثابت بمقدمات الحكمة، فلذلك لا يكون دخولها عليه لغواً.

الوجه الثاني: إن نفس دخول أداء العموم على مدخولها قرينه على عدم تقييده بقيد، باعتبار أنها تدل على استيعاب تمام ما يصلح أن ينطبق عليه المدخول ذاتاً، فإذا قيل: «أكرم كل عالم»، فلفظه (كل) تدل على وجوب إكرام جميع ما يصلح انطباق طبيعه العالم عليه بالذات من أفرادها ومصاديقها، و هي تلعب دور قرينه الحكمة بل بنحو الأقوى.

و إن شئت قلت: إن المدخول و إن كان متمثلاً في الطبيعه المهمله، و هي الطبيعه الملحوظه بذاتها وذاتياتها بدون ملاحظه خصوصيات اخرى معها، إلا أنه إذا دخلت عليها الأداء دلت على استيعاب تمام ما يصلح انطباقها عليه، والمفروض أن صلاحية انطباق الطبيعه على أفرادها ذاتيه طالما لم يكن هناك مانع عن ذلك، والمانع إنما هو تقييدها بقيد فإنه يكون لها مفهوماً آخر، و هو مفهوم الحصة التي تكون دائره انطباقها أضيق من دائره انطباق الطبيعه المهمله.

فالنتيجه، إن الأداء تدل على استيعاب تمام ما يصلح انطباق مدخولها عليه تصوراً وتصديقاً، ولا تتوقف هذه الدلاله على أي مقدمه خارجيه لا تصوراً ولا تصديقاً، أما الأول فواضح. و أما الثاني، فلأن المانع منها تقييده بقيد و الفرض عدمه.

الوجه الثالث: إن دلالة أداة العموم على الاستيعاب و الشمول لو كانت متوقفه على إطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمه لزم أحد محذورين:

الأول: الالتزام بأن مدلول الأداة وضعاً مدلول تصديقي لاتصوري باعتبار أن مدلولها عموم مايراد من مدخولها، فالإراداه مأخوذه فيه، و هذا مما لايمكن الالتزام به.

الثاني: إن لازلزم ذلك كون مدلولها الوضعي التصوري مرتباً بالمدلول التصديقي، و هو الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه وكلاهما لايمكن.

أما الأول: فلما ذكرناه موسعاً في باب الوضع أن المدلول الوضعي مدلول تصوري لاتصديقي.

و أما الثاني: فلايعقل أن يكون المدلول التصوري مرتباً بالمدلول التصديقي، لأنه إن اريد به أن المدلول التصوري رغم أنه تصوري لايتحقق إلابتحقق المدلول التصديقي، فهو خلاف الوجدان و الضروره، لأن المدلول التصوري يتحقق بمجرد تصور الأداة وسماعها و إن كان من لافظ بغير شعورواختيار مع عدم تحقق المدلول التصديقي، و إن اريد به أنه مرتبط به واقعاً، ففيه، إنه مدلول تصديقي لاتصوري، بداهه أن المدلول التصوري لايتوقف على مقدمه خارجيه، وإلا لكان تصديقياً و هو خلف.

وقد يقال في تقريب القول الأول الذي اختاره المحقق النائيني قدس سره ما حاصله: إن مدخول الأداة إسم الجنس، و هو موضوع للطبيعه المهمله الجامعه بين الطبيعه المطلقه و الطبيعه المقيدده و الطبيعه المجرده، و هي الطبيعه لابشرط التي لاموطن لهاإلا-الذهن، باعتبار إنها مجردة عن جميع الخصوصيات الخارجيه، ولهذا تكون من المعقولات الثانويه مثل الانسان نوع، الحيوان جنس، وهكذا، والطبيعه

المهملة الجامعه يستحيل أن تنطبق على الأفراد الخارجيه جميعاً، لأنها جامعته بين مايقبل الانطباق على جميع الأفراد، و هو الماهيه المطلقه وما لايقبل الانطباق على الجميع، و هو الماهيه المقيده وما لايقبل الانطباق أصلاً، و هو الماهيه المجزده، والجامع بين ما يقبل الانطباق على الجميع وما لايقبل الانطباق كذلك لايقبل الانطباق.

ومن الواضح، إن أداء العموم لايمكن أن تدخل عليها، ضروره أنها لاتدل على الاستيعاب و الشمول إلا إذا كان مدخولها مما يقبل الانطباق و الصدق على جميع الأفراد فى الخارج، وعلى هذا، فإن قيل: إن الأداء تدل على استيعاب أفرادمدخولها بعد دلالتها على أنه مطلق، فهو باطل لأن لازم ذلك دلالة الأداء على معنيين طوليين:

الأول: إطلاق مدخولها.

الثانى: إستيعاب أفراده مع أنه ليس لها إلا معنى واحد، و هو واقع الاستيعاب و الشمول، فإذا ن يتعين أن يكون إثبات إطلاق المدخول القابل للإنطباق على جميع أفراده بقرينه الحكمة(1).

و الجواب: إن الماهيه المهملة و إن كانت جامعته بين الماهيه المطلقه، و الماهيه المقيده ونقصد بالمايه المطلقه عدم لحاظ القيد معها، وبالمايه المقيده لحاظ القيد معها، ولكن شيئاً من الخصوصيتين هما خصوصيه الاطلاق و التقييد غير مأخوذفيها حتى تكون خصوصيه التقييد مانعه عن انطباقها على جميع الأفراد الخارجيه، ومعنى هذا أن الملحوظ و المرئى هو الماهيه بذاتها وذاتياتها بدون لحاظ أى خصوصيه معها حتى خصوصيه الجامعيه، فالاطلاق و التقييد من

ص: ٢٧١

شؤون نفس اللحاظ الذهني دون ذات الملحوظ، و هو الماهية المهملة، و هي قابله للانطباق على جميع أفرادها الذاتيه، و إذا دخلت عليها أداه العموم دلت على استيعاب تمام أفرادها، هذا إضافة إلى أن كون الماهية المهملة جامعها بين الماهية المطلقة و الماهية المقيده لا يمنع عن انطباقها على جميع الأفراد الخارجيه على أساس أن الماهية المطلقة ينطبق على الجميع، والفرض أن الماهية المهملة التي هي جامعها بينهما موجوده فيها، فإذا كانت موجوده فيها كانت منطبقه على تمام الأفراد الخارجيه.

وبكلمه، إن الاطلاق و التقييد تارة يكون في مرحله التصديق كالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه في مقابل التقييد الثابت بدليل، ودلاله الأداه على العموم و الشمول لا تتوقف على ثبوت هذا الاطلاق مدخولها، وأخرى يكون في مرحله التصور، وذلك لأن الماهية إما أن تكون ملحوظه بدون القيد أو تكون ملحوظه مع القيد أو تكون ملحوظه مجردة عن لحاظ التقييد، ولحاظ الاطلاق.

فعلى الأول، مطلقه في مرحله التصور و اللحاظ، إذ معنى الاطلاق هو عدم التقييد بقيد ما. وعلى الثاني، مقيده في هذه المرحله. وعلى الثالث، مجردة عن خصوصيه الاطلاق و التقييد للحاظيين، و هي الماهية المهملة التي هي عين الطبيعه المطلقة و المقيده، لوضوح أن الماهية إما أن تلاحظ بدون القيد أو مع القيد ولا ثالث لهما لاستحاله ارتفاع النقيضين. فعلى الأول، مطلقه بالحمل الشايح. وعلى الثاني، مقيده كذلك، و أما الماهية التي غير ملحوظه لا مع القيد لا بدونها فلا يعقل أن يحكم عليها بشيء، ضروره أن موضوع الحكم لا بد أن يكون ملحوظاً، إذ لا يعقل الحكم على شيء بدون تصوره ولحاظه و إن كان ذلك الحكم الاستيعاب أو الوضع أو غير ذلك.

نعم، تمتاز الماهية المهملة عن الماهية المطلقة أنها خالية عن النظره الاطلاقية بمعنى أن النظر مقصور على ذاتها وذاتياتها فحسب من دون أن يتجاوز عنها، وهذه الماهية و إن كانت مطلقة بالحمل الشايع باعتبار أنه لم يلحظ قيماً معها حتى قيد الاطلاق بينما يلحظ في الماهية المطلقة زائداً على لحاظ ذاتها وذاتياتها عدم لحاظ تقييدها بقيد ما، ولهذا تكون دائره تطبيقها على أفرادها أوسع من دائره تطبيق الماهية المهملة عليها، لأن دائره التطبيق فيها بنحو الموجهه الجزئيه، بينما يكون في الماهية المطلقة بنحو الموجهه الكلئيه، ثم إن حيثه الاطلاق حيثه تعليليه وتكون من شؤون اللحاظ لامن شؤون الملحوظ، فإنه ذات الماهية الملحوظه و هي تصلح أن تقع موضوعاً للحكم، وعلى هذا فمدخول الأداة الطبيعه الملحوظه بدون قيد، و هي الطبيعه المطلقة بالحمل الشايع فلا يحتاج حينئذٍ إلى الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، لأن موضوع الاستيعاب الذي هو مفاد الأداة الطبيعه المطلقة في مرحله التصور و اللحاظ، فإذا دخلت الأداة على اسم الجنس بدون قيد دلت على استيعاب تمام أفرادها، واحتمال أن مراد المتكلم في الواقع هو المقيد، مدفوع بظهور الكلام في عدم التقييد في مقام الاثبات.

### الصحيح في المسأله هو القول الثاني

إلى هنا قد تبين أن ما أفاده المحقق النائيني قدس سره تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره: من أن دلالة الأداة على الاستيعاب و الشمول تتوقف على اثبات اطلاق مدخولها بمقدمات الحكمه في المرتبه السابقه غير تام، ولا يرجع إلى معنى صحيح، نعم هي تتوقف على لحاظ الماهية بالذات ولا تتوقف على لحاظ اطلاقها فضلاً عن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه، ومن هنا يظهر أن الصحيح في المسأله هو القول الثاني، ثم إن لفظه (كل) قد يرد على النكره كقولنا: «اقرأ كل كتاب تحت يدك»، و قد يرد على المعرفه: «اقرأ كل الكتاب».

فعلى الأول: تدل على الاستيعاب و الشمول لتمام ما يصلح انطباق المدخول



عليه من أفراد.

وعلى الثانى: تدل على الاستيعاب و الشمول لأجزاء المدخول، وإنما الكلام فى أنها تدل على ذلك بالوضع أو بالقرينه فيه قولان:

فذهب المحقق العراقى قدس سره إلى القول الثانى، و قد أفاد فى وجه ذلك: إن كلمه (كل) أو ماشاكلها موضوعه للدلاله على استيعاب تمام أفراد مدخولها، ولكنها إذا دخلت على المعرفه اتجه الاستيعاب نحو أجزاء المدخول المعرف باللام، على أساس أن الأصل فى اللام العهد والاشاره إلى أن مدخوله فرد معين فى الخارج، فإذا قيل: «إقرأ كل الكتاب»، فالكل يدل على استيعاب أجزاء مدخوله بقرينه أن لام العهد حيث إنه مشير إلى كتاب معين فى الخارج، فلا يمكن أن يكون الاستيعاب بلحاظ الأفراد إذ لا أفراد له فيه، فإذن لامحاله يكون بلحاظ الأجزاء، ومعناه وجوب قراءه كل جزء من أجزاء الكتاب و كل صفحه من صفحاته.

فالتنبيه، إن لفظه (كل) تدل بالدلاله الوضعيه على استيعاب أفراد مدخولها، و أما استعمالها فى استيعاب أجزاءه، فهو بحاجة إلى قرينه كما فى المثال المذكور، و قد يقال كما قيل أن لفظه (كل) إذا دخلت على المعرفه أدت إلى جعل كل جزء من أجزاء المدخول موضوعاً مستقلاً للحكم، فيكون قولنا: «إقرأ كل الكتاب» فى قوه قولنا: إقرأ كل صفحه من صفحات هذا الكتاب من البدايه إلى النهايه، بحيث يكون قراءه كل صفحه من صفحاته واجبه مستقلة، بقرينه أنها تدل على تكثير الجعل وتعدده و هو لامحاله يكون بتعدّد موضوعه (1).

والجواب: إنه لأساس لهذا القول، لوضوح أن لفظه (كل) فى مثل قولنا:

ص: ٢٧٤

«إقرأ كل الكتاب»، لاتدل على تعدد الجعل وتكثره بلحاظ أجزائه، بل الظاهر أنها تدل على جعل واحد، و هو جعل وجوب قراءه كل الكتاب كموضوع واحد، أو فقل: إن أداء العموم تدل على الاستيعاب، غايه الأمر إن كان مصبه أجزاء المدخول، فالعموم مجموعى، و إن كان أفراده فالعموم استغراقى، فخصوصيه الاستغراقيه و المجموعيه خارجه عن مدلول الأداة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، الصحيح فى المقام القول الأول، و هو أن أداء العموم كلفظه (كل) موضوعه للدلاله على الاستيعاب و الشمول، غايه الأمر إن كان مدخولها متمثلاً فى فرد معين فى الخارج وذى أجزاء، فاستيعابه إنما هو بلحاظ أجزائه، و إن كان متمثلاً فى طبيعه ذات أفراد، فاستيعابها إنما هو بلحاظ أفرادها، و إن شئت قلت: إن الموضوع له لأداء العموم هو الاستيعاب و الشمول لا استيعاب الأفراد وشمولها حتى يكون استعمالها فى استيعاب الأجزاء مجاز أو بحاجه إلى قرينه، فقيد الأفراد غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له لها، و إن كان موارد استعمالها فى استيعاب الأفراد أكثر من موارد استعمالها فى استيعاب الأجزاء، ولكن هذه الكثره لاتوجب اختصاص وضعها بالأول.

فالنتيجه، إن الأداة موضوعه لمعنى واحد، و هو واقع الاستيعاب و الشمول ولكنه يختلف باختلاف مدخولها، هذا فيما إذا كان المدخول المعرف المعين ذاً أجزاء، و أما إذا لم يكن ذاً أجزاء، فإن كان فرداً معيناً فى الخارج، فلايصح دخول أداء العموم عليه مثل قولنا: «أكرم كل زيد» فى الخارج فإنه غلط، و أما إذا لم يكن فرداً معيناً فى الخارج، فلا فرق بين أن يكون مدخول للأداة منكرأً كقولنا: «أكرم كل عالم»، أو معرفاً كقولنا: «أكرم كل العالم».

وبكلمه واضحه، إن أدوات العموم كلفظه (كل) ونحوها موضوعه لمعنى

واحد، و هو الاستيعاب و الشمول الواقعي، غاية الأمر أن مصبّ الاستيعاب قديكون أفراد المدخول و قد يكون أجزائه، كما إذا كان المدخول متمثلاً في مصداق معين في الخارج و مركب من أجزاء، و من هنا لافرق بين قولنا: «أقرأ كل كتاب»، و قولنا: «أقرأ كل الكتاب»، فإن لفظه (كل) في كلا المثالين مستعمله في معنى واحد، و هو واقع الاستيعاب و الشمول، و أما أن متعلقه أفراد المدخول أو أجزائه، فهو ناشيء من خصوصيه مدخولها و خارجها عن معناها الموضوع له لأن مدخولها سواءً أكان نكره أم معرفه إذا كان طبيعه ذات أفراد في الخارج، دلّت على استيعاب تمام أفرادها، والأول، و قولنا: «أكرم كل عالم»، والثاني، و قولنا: «أكرم كل العالم»، فإن لفظه (كل) مستعمله في كلا المثالين في معنى واحد، و هو واقع الاستيعاب و الشمول بنحو الاستغراق، و أما إذا كان مدخول الأداة ذات أجزاء و أفراد معاً، فإن كان منكرأ كان العموم استغراقياً كما إذا قال المولى: «إشتر كل دوره من الوسائل»، فإن الاستيعاب الذي هو مدلول لفظه (كل) في المثال ظاهره في الاستيعاب الاستغراقي، و إن كان المدخول معرفاً، كان العموم مجموعياً كما إذا قال المولى: «إشتر كل دوره». فإن الاستيعاب الذي دلّت عليه لفظه (كل) ظاهر في الاستيعاب المجموعي، فالاستغراقيه و المجموعيه خارجتان عن مدلول الأداة و ناشئتان عن خصوصيه المورد، لأن لفظه (كل) في كلا المثالين مستعمله في معنى واحد و هو الاستيعاب و الشمول و تدل عليه بالدلاله الوضعيه التصوريه، غاية الأمر إن كان مصبّه أفراد المدخول فالاستيعاب استغراقي، و إن كان أجزائه فمجموعي.

### إشاره

هل هو من أداه العموم؟

والجواب: إن الكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

الأول: فى مقام الثبوت.

الثانى: فى مقام الاثبات.

### أما الكلام فى المقام الأول، مقام الثبوت

فلا اشكال فى أن الجمع المحلى باللام يشتمل على ثلاث دول:

الأول: ماده الجمع، و هى موضوعه للدلاله على الماهيه المهمله المرئيه بالرؤيه الذهنيه الخاليه عن كل قيد وخصوصيه حتى الرؤيه الذهنيه، فإنها حيثه تعليليه خارجه عن ذات الطبيعه المرئيه، فالموضوع له ذات الطبيعه المهمله المرئيه.

الثانى: هيئه الجمع، فإنها موضوعه للدلاله على معنى أدناه متمثل فى ثلاثه أفراد ماده وأقصاه متمثل فى كل أفرادها ومستوعب لجميعها.

الثالث: كلمه اللام، وقد ادعى دلالته على استيعاب أدنى مرتبه الجمع لتمام أفراد ماده، فإذا قيل: «أكرم العلماء»، دلت كلمه اللام على استيعاب أول مرتبه الجمع، و هى (الثلاثه) لجميع أفراد العالم، وتدل على وجوب إكرام تمام أفراد ثلاثه ثلاثه، وكلمه اللام حيث إنها حرف فيكون مدلولها نسبه استيعايه بين المستوعب (بالكسر)، و هو مدلول هيئه الجمع و المستوعب (بالفتح)، و هو مدلول ماده، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن دلاله الجمع المحلى باللام على العموم يمكن تفسيرها

الأول: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد نفسه، و هو متمثل في ثلاثة وما زاد.

الثاني: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد مادّته، و هي العالم في قولنا: «أكرم العلماء»، أما على التفسير الأول، فالعموم و الاستيعاب الذى هو مدلول الجمع المحلى باللام لايشمل الفرد لأنه ليس مصداقاً للجمع و العموم هو استيعاب المفهوم لأفراده، و الفرد ليس من أفراد الجمع لأن فرده لا يقل عن ثلاثة، ثم إن استيعاب الجمع وشموله لجميع أفراده هل هو بمعنى استيعابه بكل ثلاثة ثلاثة وهكذا إلى النهاية. أو أنه بمعنى استيعابه لأقصى مرتبه الجمع و هي المرتبه العليا، والاستيعاب بهذا المعنى إنما هو بلحاظ أن جميع مراتب الجمع داخله تحت المرتبه العليا أو بمعنى استيعابه من المرتبه الأدنى إلى المرتبه الأقصى، وشموله لجميع المراتب مباشره هذا.

ولكن الفرض الأول غير صحيح، وذلك، لأن مراتب الجمع ليست محدده بثلاثة وثلاثة بل مراتبه مختلفه من ثلاثة ثلاثة وأربعه أربعه وخمسه خمسة وهكذا إلى أقصى مرتبه، و أما الفرض الثانى و الثالث، فكلاهما محتمل ثبوتاً.

ولكن هذا التفسير غير صحيح، وذلك لأن الدال على الاستيعاب و الشمول لا يخلو من أن يكون هيئه الجمع أو يكون كلمه اللام، وعلى كلا- التقديرين فالصحيح هو تفسير الثانى، لأن هيئه الجمع لا تدل على استيعاب تمام أفراد نفسه، وإنما تدل على استيعاب تمام أفراد مادّته، لأن ذلك هو الظاهر منها فى مقام الاثبات الكاشف عنه فى مقام الثبوت بمقتضى أصاله التطابق بين مقامى الاثبات و الثبوت، و أما إذا كان الدال على الاستيعاب و العموم كلمه اللام، فهى تدل على استيعاب تمام أفراد ماده.

ومن ناحيه ثالثه، إن الدال على العموم لا يخلو من أن يكون كل من هيئه الجمع، وكلمه اللام بنحو الاستقلال أو يكون بنحو المجموع من حيث المجموع.

أما الفرض الأول، فلا يمكن الالتزام به، لأن لازم ذلك لغويه وضع إحداهما، لأن كلمه اللام إن كانت موضوعه للدلاله على الاستيعاب و الشمول مطلقاً حتى إذا كان مدخولها المفرد، كان وضع هيئه الجمع المحلى للدلاله على الاستيعاب لغواً، لفرض أنه لم يوضع للدلاله على الاستيعاب إذا لم يكن المحلى بها.

هذا إضافه إلى أن المتفاهم العرفى من الجمع المذكور ليس استيعاب أفراد مادّته مرتين فى عرض واحد. و أما الثانى، فلامانع من الالتزام به، لأن الظاهر أن هيئه الجمع المتكوّنه بدخول اللام عليه موضوعه للدلاله على الاستيعاب لا مجرد هيئه الجمع بدون دخول اللام.

ودعوى، إن لازم ذلك تعدد الوضع لهيئه الجمع، لأنها مع دخول اللام عليه موضوعه بوضع، وبدون دخوله عليه موضوعه بوضع آخر، وهذا مما لا يمكن الالتزام به.

مدفوعه، إذ لا مانع من الالتزام بتعدد الوضع من جهه تعدّد المعنى، فإن هيئه الجمع المحلى باللام موضوعه للدلاله على النسبه الاستيعابيه لتمام أفراد مادّته، و أما هيئته بدون اللام فهى موضوعه للدلاله على النسبه غير الاستيعابيه، ولا مانع من الالتزام بذلك، و إن شئت قلت الصحيح فى المقام أن يقال: إن كلمه اللام لم توضع للدلاله على العموم والاستيعاب، وإنما وضعت للدلاله على التعيين، ولهذا لا فرق بين أن يكون مدخولها المفرد أو الجمع، فإذن الدال على العموم والاستيعاب إنما هو هيئه الجمع المحلى باللام.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع ثبوتاً من الالتزام بدلاله الجمع المحلى باللام على الاستيعاب و العموم، هذا كله بحسب مقام الثبوت.

## الكلام فى مقام الإثبات

### إشاره

و أما الكلام فى مقام الإثبات، فقد استدل على دلاله الجمع المحلى باللام على الاستيعاب و العموم بوجه:

الوجه الأول: إن كلمه اللام موضوعه للدلاله على الاستيعاب و العموم لتمام أفراد المرتبه الأولى من الجمع.

والجواب، أولاً: إن كلمه اللام لاتدل على الاستيعاب و العموم بل لا إشعار فيها فضلاً عن الدلاله، هذا إضافة إلى أن لازم ذلك تعدد الوضع فيها، فإذا كان مدخولها إن كان الجمع فهى موضوعه للدلاله على العموم، و إن كان مدخولها المفرد، فهى موضوعه للدلاله على التعيين، ومن الواضح أن معناها لا يختلف باختلاف مدخولها، فإن لها معنى واحداً سواءً أكان مدخولها الجمع أو المفرد.

وثانياً: إن لازم ذلك، أما الالتزام بتعدد الوضع فيها بملاك تعدد مدخولها أو الالتزام بالحقيقه و المجاز، بأن يكون استعمالها فى العهد مثلاً مجازاً، ومن المعلوم أنه لا يمكن الالتزام بذلك، ضروره أنها مستعمله فى معناها الموضوع له سواءً أكان مدخولها الجمع أو المفرد.

وثالثاً: إنه لا معنى لوضعها لاستيعاب تمام أفراد المرتبه الأولى من الجمع، لأن أفراد الجمع ليست كل ثلاثه ثلاثه وهكذا، ضروره أن الجمع موضوع للثلاثه وما زاد كأربعه أربعه، وخمسه خمس، وسته سته، وسبعه سبعه، وهكذا، بمعنى أنه إذا زاد العدد عن الثلاثه فهو داخل فى الموضوع له، وإلا فلا يضر به.

الوجه الثانى: إن هيئه الجمع المتكوّنه من دخول اللام عليه موضوعه للدلاله على الاستيعاب و العموم لتمام أفراد الماده، و أما كلمه اللام فهى موضوعه للدلاله

والجواب، أولاً: إن هيئته الجمع لاتدل على الاستيعاب و العموم بالدلاله الوضعيّه التصوريّه، و لهذا لا- يكون المتبادر منها في الذهن الاستيعاب مطلقاً حتى إذا كان سماعها من متكلم بغير شعور واختيار، نعم يمكن إثبات الاستيعاب بالاطلاق و مقدمات الحكمه.

وثانياً: إنها موضوعه للدلاله على تلبس مرتبه خاصه من العدد التي لاتقل عن الثلاثه بالمبدأ، فإذا قيل: «أكرم العلماء» كان المتبادر منه وجوب إكرام أفراد متلبسين بالعلم في الجملة، و أما جميع الأفراد المتلبسين به بنحو الاستيعاب، فهو لايدل عليه إلا بالاطلاق و مقدمات الحكمه.

الوجه الثالث: إن كلمه اللام موضوعه للدلاله على العهد، وتدل عليه بالدلاله الوضعيه، وحينئذٍ فإن كان مدخولها المفرد دلت على تعيينه في الذهن، و إن كان الجمع، فتعيين الجمع لا-يمكن إلا بتحديد أفراد الماده في مرتبه معيّنه من مراتبه، و هي تتمثله في المرتبه العليا منها، و هذه المرتبه و إن كانت من إحدى مصاديق الجمع لاتمام مصاديقه، إلا أنه لما كانت سائر مراتب الجمع كلاً- داخله فيها، فلذلك تكون المرتبه العليا من مراتبه مساوقه للاستيعاب و العموم، ولايمكن التعيين في سائر المراتب، لأن كل مرتبه من مراتبه تتمثله في عدد خاص من آحاد الماده، مثلاً المرتبه الأدنى منها تتمثله في عدد لايقبل عن ثلاثه، ولكن لاتتميز بين ثلاثه و ثلاثه في أفراد الماده، وكذلك سائر مراتب الجمع كأربعه و أربعه و خمسه و خمسه و هكذا إلى أن تنتهي إلى المرتبه الأخيره، فإنها معيّنه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، ذكر المحقق الخراساني قدس سره إن تعيين الجمع كما يمكن بإرادته



المرتبه النهايه منه، و هي المرتبه العليا المساوقه لاستيعاب تمام أفراد ماده كذلك يمكن بإرادته مرتبه اخرى منه، و هي أدنى مرتبه المسماه بالمرتبه الأولى التي لا تقل عن ثلاثه أفراد ماده، فإنها متعینه بالنسبه إلى مادونها لأنها محدده من ناحيه القله، والمرتبه العليا محدده من ناحيه الكثره، فإذا كانت كلتا المرتبتين متعینه، فكلمه اللام لا تتدل على تعيين المرتبه العليا، فإن مفادها التعيين، و هو كما يمكن أن يكون في المرتبه العليا يمكن أن يكون في المرتبه الأولى، فإذا إرادته كل منهما بحاجه إلى قرينه، فما ذكر من أنها تدل على التعيين المنطبق على المرتبه الأقصى فحسب، و هي المساوقه للعموم والاستيعاب في غير محله (1)، هذا.

### كلام المحقق الخراساني قدس سره و المناقشه فيه

ولكن ما ذكره قدس سره غير تام، وذلك لأن المرتبه الأولى، و إن كانت محدده من ناحيه القله مفهوماً، ولكنها غير متعینه من ناحيه المصداق الخارجى، حيث إن الثلاثه مردده بين ثلاثه وثلاثه في أفراد ماده بلا تمييز فى البين، و هذا بخلاف المرتبه العليا، فإنها متعینه مفهوماً ومصداقاً، لأن مصداقها تتمثل فى مرتبه معينه فى الخارج، و إن شئت قلت: إن كل مرتبه من مراتب الجمع و إن كانت متعینه مفهوماً وماهيةً باعتبار أن كلاً منها متعينه فى مرتبه خاصه من العدد كأربعة وأربعه وخمسه وخمسه وهكذا، إلا أنها غير متعينه مصداقاً، ولا يفرق من هذه الناحيه بين المرتبه الأولى وسائر المراتب غير المرتبه العليا، فإنها متعينه مفهوماً ومصداقاً، فإذا لا يمكن تطبيق التعيين فى مدخول اللام إذا كان جمعاً على المرتبه الأدنى بل ينطبق قهراً على المرتبه الأقصى، فما ذكره المحقق الخراساني قدس سره غير تام.

فالتتيجه، إن كل مرتبه من مراتب الجمع فلا تعين فيها فى الخارج غير المرتبه

ص: ٢٨٢

العليا، فلهذا كلمه اللام تدل على تعيين الجمع، و هو لايمكن إلا بإرادته المرتبه العليا منه المساوقه للعموم والاستيعاب هذا.

### التحقيق فى المقام

والتحقيق فى المقام أن يقال: إن هيئه الجمع المحلى باللام موضوعه للدلاله على معنى نسبي، و هو المعنى الحرفى أى تلبس مرتبه من العدد التى لاتقل عن ثلاثه بالمبدأ كالعلم أو نحوه. و هذا المعنى ينطبق على كل مرتبه من مراتب الجمع من المرتبه الأدنى إلى المرتبه الأقصى، و كل مرتبه من مراتبه مصداقاً لمفهوم الجمع لا أنها معناه ومفهومه بالوضع، وإلا لزم كونه مشتركاً لفظياً بين مراتبه، وعلى هذا فكلمه اللام تدل على تعيين مدخولها، و هذا التعيين قد يكون بحسب الصدق الخارجى لا التعيين الماهوى كعدد الثلاثه مثلاً، فإنه و إن كان متعيناً بحسب المفهوم و الماهيه، ولكنه ليس بمتعين بحسب الصدق الخارجى لامكان انطباقه على هذه الثلاثه أو تلك، وهكذا سائر المراتب، و قد يكون ذهنياً فى مقابل أن يكون خارجياً، و قد يكون ماهوياً أى تعييناً للجنس و طبيعه فى وعائها النفس الأمري كما هو الحال فى موارد دخول اللام على الجنس، فإن كان مفرداً، فاللام مشير إلى الجنس فى وعائه، و إن كان جمعاً فتدل كلمه اللام على تعيينه ماهوياً أى جنس الجمع، و طبيعته فى وعائها القابله للانطباق على جميع مراتبه من المرتبه الأدنى إلى المرتبه الأقصى، و عليه فالتعيين الذى هو مفاد كلمه اللام يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون خارجياً كما إذا كانت للعهد الخارجى، و قد يكون ذهنياً كما إذا كانت للعهد ذهنى، و قد يكون ماهوياً، وعلى هذا فكلمه اللام هنا لاتدل على تعيين الجمع فى إحدى مراتبه فى مرحله التطبيق و الصدق الخارجى، لأنها تدل على تعيين مدلول الجمع ماهوياً فى نفس الأمر لاتعيين مصداقه لكى يقال إن مصداقه غير معين فى الخارج إلا المرتبه العليا، وعلى هذا فلا فرق بين أن يكون مدخولها اسم الجنس أو الجمع، فإنها لاتدل على تعيين

مدخولها فى مرحله الانطباق و الصدق الخارجى بل تدل على تعيينه ماهوياً ومشيراً إلى أنه جنس قابل للانطباق على كثيرين بلا فرق بين أن يكون مفرداً أو جمعاً.

هذا إضافة إلى أن المرتبة العليا من الجمع كسائر مراتبه مرتبه خاصه محدده ومميزه عن سائر المراتب بحدودها، و هى المرتبه المركبه من جميع أفراد ماده و مراتبها و المندمجه فيها، ولهذا تكون موضوعاً واحداً ومحكوم به بحكم واحد، ولها مصداق واحد فى الخارج، و هو مجموع أفراد ماده، ونتيجه ذلك هى إن عموم الجمع المحلى باللام مجموعياً لا استغراقياً مع أن المشهور عند الأصوليين أن عمومه استغراقى، و هذا شاهد على أن دلالة الجمع المحلى باللام على العموم ليست من هذه الناحيه.

### التعرض لكلام السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه

ومن هنا يظهر أن ما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره من أن الجمع المحلى باللام يدل على العموم، على أساس أن كلمه اللام تدل على التعيين و التعريف الخارجى، ولا يمكن إلاّ بإرادته المرتبه العليا من الجمع، و هى المرتبه التى تستوعب تمام أفراد ماده (١).

فلا يمكن المساعده عليه، إما أولاً: فلأن كلمه اللام موضوعه للدلاله على التعيين، و هذا التعيين إنما هو خارجى أو ذهنى فى مورد ما إذا كان هناك عهد كذلك، و أما إذا لم يكن هناك عهد فهى لا تدل إلاّ على تعيين الماهوى فى وعائه، فإذا كان مدخولها فرداً معيناً فى الخارج دلت على تعيينه فيه، و إن كان اسماً جنساً دلت على تعيينه ماهوياً فى نفس الأمر، وكذلك إذا كان جمعاً كالعلماء، فإنها تدل على تعيينه ماهوياً أى جنس الجمع فى وعائه النفس الأمري، و قد مرّ

ص: ٢٨٤

أنها لاتدل على التعيين فى مرحله الانطباق و الصدق الخارجى، لأنها موضوعه لطبيعى التعيين لا للتعين الخارجى أو الذهنى، فإنه بحاجه إلى قرينه.

ودعوى، إن التعيين الجنسى و إن كان صحيحاً عرفاً ولا مانع من الالتزام به كما فى مثل قولنا: «الرجل خير من المرأة» إلا أنه لا يمكن الالتزام به فى الجمع والتثنيه، لأن النظر فيهما إلى التعدد فى الوجود الخارجى لا إلى الجنس.

مدفوعه، بأن النظر فيهما إلى التعدد فى الوجود الخارجى إذا كان الجمع أو التثنيه موضوعاً للحكم مثل قولك: «أكرم العلماء»، فإن العلماء حيث إنها قد أخذت موضوعاً لوجوب الاكرام فلا محاله يكون النظر إلى وجودها الخارجى، و هذا بخلاف ما إذا لم تؤخذ موضوعاً للحكم كقولنا: «العلماء»، فإن محط النظر فيها ليس إلى وجودها الخارجى بل إلى وجودها الجنسى.

وثانياً: إن لازم ما أفاده قدس سره هو أن يكون عموم الجمع المحلى باللام عمومًا مجموعياً لا استغراقياً، باعتبار أن للمرتبه الأخيره من الجمع مطابقاً واحداً فى الخارج كما قد صرح قدس سره بذلك و هو مجموع أفراد الماده ومراتبها، ولازم ذلك أنه لا يعقل أن يكون عمومه استغراقياً، لأنها لاتنطبق إلا على المجموع لا على كل واحد منها كما هو الحال فى العام الاستغراقى.

إلى هنا قد تبين أن الجمع المحلى باللام لا يبدل على العموم والاستيعاب بالوضع لا من جهه الهيئه، لأنها لاتدل وضعاً إلا على تلبس الذات التى هى متمثله فى مرتبه من العدد التى لاتقل عن ثلاثه بالمبدأ، ولا تدل على الشمول والاستيعاب لتمام مراتب أفراد الماده، ولا- من جهه كلمه اللام، فإنها تدل بالوضع على طبيعى التعيين، ولا تدل على العموم والاستيعاب لا بالمطابقه ولا بالالتزام، نعم يمكن إثبات الاستيعاب له بالاطلاق ومقدمات الحكمه، وعليه فلا يكون الجمع المحلى

باللام من أداء العموم بل هو من أداء الاطلاق.

وقد يستدل على دلالة الجمع المحلى باللام على العموم بصحة الاستثناء منه كما فى مثل قولنا: «أكرم العلماء إلا زيدا»، فإن هذا الاستثناء يدل على أن الجمع المحلى باللام يدل على العموم بالوضع، لأن الظاهر هو أن الاستثناء إنما هو بلحاظ المدلول الوضعى التصورى لا بلحاظ المدلول الاطلاقى الحكمى، لأنه مدلول تصديقى، وصحة الاستثناء لا تتوقف على ذلك.

والجواب: إن معنى الاستثناء هو اقتطاع شىء وإخراجه عما كان داخلاً فيه، وهو لا يتوقف على أن يكون من المدلول الوضعى التصورى، بل يصح أن يكون بلحاظ المدلول الجدى، وفى المقام وإن كان هذا الاستثناء غير صحيح بلحاظ المدلول الوضعى التصورى، لأن دخوله فيه غير معلوم، إلا أنه صحيح بلحاظ مدلوله الاطلاقى الحكمى الثابت بمقدمات الحكمه، لأن عدم صحة الاستثناء بلحاظ المدلول الوضعى فى المقام قرينه على أنه كان بلحاظ المدلول التصديقى الجدى، وهو إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه.

ودعوى، إن الاستثناء فى المقام إنما هو عن المدلول الاستعمالى للجمع لا- عن المدلول الوضعى ولا- عن المدلول الجدى الاطلاقى، على أساس أنه يصح استعماله فى كل مرتبه من مراتبه من الأدنى إلى الأقصى، فكما أن الثلاثه مصداق له فكذلك الأربعة و الخمسه وهكذا، لا- أن الخمسه مصداق له باعتبار وجود الثلاثه فيها، بل كل مرتبه من مراتبه فرد مستقل للجمع، ولها مصداق كذلك، وصدق الجمع على كل مرتبه من مراتبه على نسق واحد، وعلى هذا فالجمع إذا استعمل فى أى مراتبه من مراتبه صح الاستثناء منها.

مدفوعه، بأن الجمع غير مستعمل إلا فى معناه الموضوع له الجامع، و هو

تلبس الذات التي لاتقل عن ثلاثه بالمبدأ، وكل مرتبه من مراتبه مصداق له لأنه استعمل فيها، فإذا لا يكون الجمع مستعملاً في بعض مراتبه ولا- في الجميع، وإنما يكون مستعملاً في الجامع بينها. وعليه فلا محاله يكون الاستثناء بلحاظ مدلوله التصديقي الجدى، وهو الاطلاق الحكمي الثابت بمقدمات الحكمه. هذا إضافة إلى أنه يكفي في صحه الاستثناء انطباق ماده الجمع على الفرد المستثنى.

قد يعد من أداه العموم وقوع النكره فى سياق النهى أو النهى بتقريب أن النكره إذا وقعت فى سياق أحدهما فهناك دالان:

الأول: طبيعه النكره فإنها موضوعه للدلاله على فرد واحد لا بعينه فى الجملة، و أما إطلاقها الثابت بمقدمات الحكمه، فهو بدلى لاشمولى.

الثانى: كلمه (لا) فإنها تدل على نفى الطبيعه المقيده بالوحده ونفيها لا يمكن إلا بنفى جميع أفرادها، إذ لو وجد فرد منها أوجدت الطبيعه، و هذا بخلاف ما إذا وقعت الطبيعه فى سياق الاثبات، فإنه يكفى فى إيجادها فرد منها، فالنتيجه ان وقوع النكره فى سياق النهى أو النهى تدل على العموم بقربه عقليه، و هى إن انتفاء الطبيعه لا يمكن إلا بانتفاء جميع أفرادها هذا.

والصحيح فى المقام أن يقال أن وقوع النكره فى سياق النهى أو النهى لا يدل على العموم، لأن كلمه (لا) موضوعه للدلاله على نفى الطبيعه سواءً أكانت نكره أم كانت محلاه باللام كإسم الجنس، ولا تدل على الاستيعاب و الشمول لتمام أفرادها أصلاً بل لا إشعار فيها فضلاً عن الدلاله، نعم يحكم العقل بأن انتفاء الطبيعه لا يمكن إلا بانتفاء جميع أفرادها، و هذا الحكم العقلى لازم للمدلول المطابقى لكلمه (لا).

والخلاصه، إن وقوع النكره فى سياق النهى لا يدل على العموم، فإنه مستفاد من دال آخر، و هو حكم العقل ولا فرق فى ذلك بين وقوع النكره فى سياق النهى أو المعرفه، كقولنا: «لا تكرم الفقير»، فإنه كقولنا: «لا تكرم فقيراً»، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن العقل لا يحكم بتعدد الجعل بعدد أفراد النكره فى الخارج بنحو العموم و الشمول إذ لا حكم للعقل فى هذه المرحله بل هو يحكم بأن النهى إذ تعلق بطبيعه فلا يمكن امتثاله إلا بترك الطبيعه المنهى عنها، وتركها لا يمكن إلا بترك جميع أفرادها لأن الطبيعه توجد بإيجاد فرد منها فى الخارج، و هذا بخلاف الأمر المتعلق بالطبيعه، فإنه يدل على أن المطلوب هو إيجادها، و هو يتحقق بإيجاد فرد منها، و إن شئت قلت: إن النهى المتعلق بالطبيعه نهى واحد، و حيث إنه يقتضى الانزجار والاجتناب عنها، و من الواضح أن الاجتناب عنها لا يمكن إلا بالاجتناب عن جميع أفرادها، لوضوح أنه لو ارتكب فرد منها لم يجتنب عنها، بينما إذا كان الأمر متعلقاً بالطبيعه فإنه يكفى فى الاتيان بها الاتيان بفرد منها لأنها تتحقق بتحقيقه.

هذا إضافه إلى أن المراد من العموم فى المقام هو دلالة الأداه على استيعاب تمام أفراد مدخولها، و هو الطبيعه فى الخارج وضعاً، و أما كون الطبيعه ملحوظه بنحو الشموليه أو البدليه كما فى موارد وقوعها متعلقه للأمر أو للنهى، فليس من العموم فى محل الكلام، وأيضاً تتوقف هذه الشموليه على الاطلاق ومقدمات الحكمه، لأن العقل إنما يحكم بأن انتفاء الطبيعه لا يمكن إلا بانتفاء تمام أفرادها، و أما أن هذه الطبيعه مطلقه أو مقيده، فالعقل لا يحكم لا بالأولى ولا بالثانيه، فإذن لا محاله يتوقف اطلاقها على تماميه مقدمات الحكمه



فالنتيجه، إن العموم الثابت بحكم العقل يتوقف على الاطلاق، ومقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه، إلى هنا قد تبين أن وقوع النكره فى سياق النفي أو النهى ليس من أداء العموم.

## نتائج البحث

نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: إن الفرق بين العام و المطلق هو أن الأول يدل على الاستيعاب و الشمول بالوضع مباشره. والثانى لا يدل عليه لامباشره ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه بالوضع يدل على الطبيعه المهمله الملحوظه بلاقيد، وبالاطلاق الثابت بقربنه الحكمه يدل على عدم تقييدها بقيد ما فى مقام الاثبات.

الثانيه: إن الاستيعاب و الشمول قد يكون معنىً إسمياً كما إذا كان الدال عليه لفظه (كل) أو جميع أو عموم أو ما شاكل ذلك، و قد يكون معنىً حرفياً كما إذفرض أن مفاد الجمع المحلى باللام العموم، لأن الدال عليه إما هيئه الجمع أو كلمه اللام أو مجموع الأمرين، وعلى جميع التقادير فهو معنىً حرفى.

الثالثه: إن معنى العموم والاستيعاب ليس لحاظ مفهوم فانياً فى تمام أفراد نفسه فى الخارج كالحاظ مفهوم الانسان أو العام فانياً فى أفراده فيه، ودلاله أداء العموم عليه بل معناه استيعاب مفهوم لتمام أفراد مفهوم آخر، فإذا قيل: «أكرم كل إنسان»، فلفظه (كل) تدل على استيعاب تمام أفراد مدخولها و هو الانسان.

الرابعه: إن العموم قد يكون استغراقياً و قد يكون بدلياً و قد يكون مجموعياً، وما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن العموم فى جميع هذه الأقسام الثلاثه بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه فى الخارج، والاختلاف إنما هو فى كيفيه تعلق الحكم به، ممّا لا يمكن المساعده عليه لا بلحاظ تفسير العموم ولا بلحاظ الفرق بينها.

الخامسه: إن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن الفرق بين العام الاستغراقي، والعام البدلي إنما هو في مدخول الأداة، فإن كان مدخولها الجنس دلت على العموم الاستغراقي، وإن كان النكره دلت على العموم البدلي، فالاستغراقيه و البدليه ناشئتان من الاختلاف في المدخول وخارجتان عن مدلول الأداة مما لا يمكن المساعده عليه.

السادسه: إن كل مرتبه من مراتب الاعداد ليست من أداه العموم لأنها عنوان لها ومركبه منها.

السابعه: إن دلالة أداه العموم كلفظه (كل) على استيعاب تمام أفراد مدخولها لا تتوقف على الاطلاق ومقدمات الحكمه، بل لا يمكن أن تكون أداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب ما يراد من مدخولها كما ذكره المحقق النائيني قدس سره إما أولاً، فلأن دلالة الأداة على العموم إنما هي بالوضع ودلاله المطلق على الاطلاق إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمه، ولا يعقل أن تتوقف الدلاله الوضعيه التصوريه على الدلاله الاطلاقيه التصديقيه، وإلا لزم الخلف، وهناك وجوه اخرى لاثبات أن دلالة الأداة على العموم لا تتوقف على الاطلاق ومقدمات الحكمه.

الثامنه: إن الماهيه المهمله متمثله في ماهيه ملحوظه بلا قيد حتى قيد الجامعيه و المقسميه في مقابل الماهيه الملحوظه مع قيد ما وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

التاسعه: إن أداه العموم كلفظه (كل) موضوعه للدلاله على الاستيعاب و الشمول، وحيث إن كان مدخولها ذات أفراد، فالأداة تدل على استيعاب تمام أفرادها، وإن كان ذات أجزاء دون أفراد تدل على استيعاب تمام أجزائه، فيكون العموم مجموعياً و المعنى في كلا الموردين واحد، و هو واقع الاستيعاب و الشمول.

العاشرة: إن في الجمع المحلى باللام ثلاث دوال.

الأول: مادة الجمع، و هي موضوعه بإزاء الماهيه المهمله.

الثانى: هيئه الجمع، و هي موضوعه للدلاله على تلبس الذات بالمبدأ التى لاتقل عن ثلاثه بالمبدأ.

الثالث: كلمه اللام، و قد ادعى دلالتها على الاستيعاب و الشمول، وهناك تفسيران آخران لدلاله الجمع المحلى باللام على العموم.

الأول: أنه يدل على استيعاب تمام أفراد نفسه من المرتبه الأدنى إلى المرتبه الأقصى.

الثانى: إنه يدل على استيعاب تمام أفراد مادته.

والأول باطل، والثانى ممكن، فلاحظ.

الحاديه عشر: قد استدل على دلالة الجمع المحلى باللام على العموم بوجوه:

الأول: إن كلمه اللام موضوعه للدلاله على الاستيعاب و الشمول لتمام أفراد المرتبه الأدنى من الجمع، وفيه أنها غير موضوعه لذلك إذ مضافاً إلى أن لازم هذا تعدد الوضع بتعدد مدخولها جمعاً ومفرداً أن كل ثلاثه ثلاثه بحدها الخاص ليس من أفراد الجمع بل أفرادها الثلاثه وما زاد من المراتب.

الثانى: إن هيئه الجمع تدل على الاستيعاب و الشمول لتمام أفراد الماده، وفيه أنها لاتدل عليه بالدلاله الوضعيه التصوريه، نعم تدل عليه بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

الثالث: إن كلمه اللام موضوعه للتعهد و التعيين، فإن كان مدخولها الجمع فتعيينه لا-يمكن إلا- بإرادته المرتبه العليا المساوقه للاستيعاب و الشمول، وفيه أنه

غير تام كما تقدم تفصيلاً.

الثانية عشر: إن هيئة الجمع المحلى باللام موضوعه لتلبس الذات التي لا تقل عن ثلاثه بالمبدأ، وهذا المعنى جامع بين تمام مراتب الجمع لأنه يصدق على كل مرتبه من مراتبه، وكلمه اللام إذا دخلت على الجنس تدل على التعيين الجنسى، ولا فرق فى ذلك بين جنس المفرد وجمع الجنس.

الثالثه عشر: إن صحه الاستثناء من الجمع المحلى باللام لا تدل على أنه موضوع للعموم، لأن هذا الاستثناء إنما هو عن مدلوله الاطلاقى الثابت بمقدمات الحكمة لاعتد مدلوله الوضعى على تفصيل تقدم.

الرابعه عشر: إن وقوع النكره فى سياق النفى أو النهى لا يدل على العموم بالوضع، وإنما يدل على نفي الطبيعه، ولكن العقل يحكم بأن انتفاء الطبيعه لا يمكن إلا بانتفاء تمام أفرادها، وهذا الحكم العقلى إنما هو فى مرحله الامتثال و التطبيق لافى مرحله الجعل.

ص: ٢٩٣

إن دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له تتمثل فى ثلاث مراتب طوليه:

الأولى: مرتبه ظهوره التصورى، و هى مستنده إلى الوضع فحسب ولا تتوقف على مقدمه اخرى، ولهذا يكفى فى تحققها فى افق الذهن سماع اللفظ، و إن كان من لافظ بلاشعور واختيار، وعلى ذلك فأدوات العموم بمقتضى الوضع تدل على الاستيعاب و الشمول بالدلاله التصوريه، ولا تتوقف هذه الدلاله على أى مقدمه خارجيه.

الثانيه: مرتبه ظهوره التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، و هذا الظهور يتوقف زائداً على الوضع على مقدمه خارجيه، و هى التفات المتكلم واختياره، فإذا كان المتكلم كذلك، كان ظاهر حاله أنه فى مقام إرادته استعمال اللفظ فى معناه وتفهيمة.

الثالثه: ظهوره التصديقى بلحاظ الإراده الجديده النهائيه، و هذا الظهور يتوقف على عدم نصب قرينه على الخلاف زائداً على ما مرّ، فإذا صدر من المتكلم العرفى كلام، وكان فى مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، فلا شبهه فى ظهوره فى أن مدلوله مراد له جداً، و هذا الظهور ناشىء من ظهور حاله فى أنه جاد فى

إرادته وليس بهازل ولا ممتحن، ولذلك تكون هذه المرتبه من الدلاله مرتبه نهائيه لها، وعلى هذا فلفظه (كل) فى مثل قولنا: «أكرم كل عالم» تدل بالدلاله الوضعيه التصوريه على الاستيعاب و الشمول، و إن كانت صادرة من لافظ بغيراختيار، و أما إذا صدرت من لافظ ملتفت مختار، فهى تدل على أنه كان يقصد استعمالها فى معناها ويريد تفهيمه، وحينئذٍ فإذا لم ينصب قرينه على الخلاف دلت على أنه كان يريد معناها عن جد، ومنشأ هاتين الداليتين التصديقتين هو ظهورحال المتكلم كما أن منشأ ظهور حاله الغلبه الخارجيه.

### التخصيص يقع الكلام فيه فى مرحلتين:

#### المرحله الأولى فى وجه تقديم ظهور الخاص على العام

الأولى: فى وجه تقديم ظهور الخاص على العام، وهل هو بملاك القرينه أو الأظهرية.

الثانيه: فيما إذا شك بعد التخصيص فى فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، وهل يمكن فيه التمسك بالعام لاثبات أنه من أفراده أو لا؟

أما الكلام فى المرحله الأولى، فتاره يقع فى المخصّص المتصل وأخرى فى المنفصل. أما الكلام فى الأول، فإن كان التخصيص بالمتصل بنحو التقييد كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، فهو خارج عن محل الكلام، إذ ليس هنا تخصيص حتى بلحاظ المدلول التصورى، لأن أدوات العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام أفراد مدخولها سواء أكان مطلقاً أم كان مقيداً.

فالتبيجه، إنه لاتخصيص فى هذا الفرض، و إن كان التخصيص بالاستثناء كما فى

مثل قولنا: «أكرم كل العلماء إلا الفساق» انعقد ظهور العام في العموم بدواً، لأن الاستثناء بنظر العرف ليس جزء مدخول الأداة، و هو يكتمل قبل الاستثناء والاقطاع نظير قولنا: «أكرم هؤلاء العشره إلا زيدياً»، فإن الدلاله على العشره في نفسها قد انعقدت ثم اقطع منها المستثنى، و هو زيد في المثال، وعلى هذا فالتنافي بين ظهور العام وظهور الخاص في هذا القسم موجود ولكنه غير مستقر، وذلك لأن فيه توجد ثلاث دلالات:

الأولى: دلالة الأداة على العموم.

الثانية: دلالة الإستثناء على الإخراج والاقطاع وعدم شمول حكم المستثنى منه للمستثنى.

الثالثة: دلالة الهيئه المتحصّيه من جمله المستثنى منه المحلاه بأداة (كل) المتعقبه بجمله الاستثناء على العموم بإخراج المستثنى منه، وعلى هذا فجمله أكرم كل الشعراء إلا الفساق، تدل على وجوب إكram جميع الشعراء باستثناء الفساق، و هذه الدلاله مستنده إلى مجموع الجملتين المربوطتين، و أما الدلالتان الأوليان فهما مندكتان فيها من مرحله التصور إلى مرحله التصديق النهائى، لوضوح أن المتبادر من الجمله المذكوره وجوب إكram جميع الشعراء باستثناء الفساق، و إن كانت صادره من لافظ بغير شعور واختيار، كما أنها إذا صدرت من لافظ مع الاختيار والالتفات دلت على أنه أراد ذلك، و إذا لم ينصب قرينه على الخلاف دلت على أنه جاد فى إرادته ذلك، ولهذا تستقر هذه الدلاله فى الذهن فى نهايه المطاف، و هى الدلاله النهايه للجملتين المربوطتين، و أما دلالة كل من الجملتين بحدودها فهى مندكه فيها، وليست دلالة مستقلة فى قبالها، ولهذا لا يوجد التنافي و التعارض الحقيقى بين العام و الخاص فى هذ القسم، لأن

التعارض الحقيقي إنما يكون بين الدليلين في الدلالة النهائية المستقره، والمفروض أن الداليتين المذكورتين ليستا كذلك لأنهما مندمجتان في الدلالة الثالثه، و هي دلالة المجموع النهايه المستقره التي هي حجّه، فإذاً ليس في هذا القسم من التخصيص داللتان مستقرتان متنافيتان لكي يبحث عن وجه تقديم دلالة الخاص على دلالة العام، وإنما فيه دلالة واحده مستقره، و هي دلالة العام المستثنى منه الخاص، و هي تكون حجّه، و إن كان التخصيص بجمله مستقله متصله بجمله العام كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، «لا-تكرم العالم الفاسق»، فالجمله الثانيه تدل على خلاف الجمله الأولى، فيكون بينهما تعارض لأن الجمله الأولى ظاهره في العموم و الثانيه في الخصوص، ولا-يمكن الأخذ بكلا- الظهورين معاً، وهل هنا ظهور ثالث يكون هذان الظهوران مندمجين فيه أو لا؟

والجواب: إنه غير بعيد، و هذا الظهور الثالث هو الظهور السياقي الناشئ من تعاقب الجملتين المذكورتين تكون نسبه موضوع إحداهما إلى موضوع الأخرى نسبه الخاص إلى العام، والتعاقب بهذا الشكل يصلح أن يكون منشأً للظهور الثالث و هو الظهور النهائي للجملتين المذكورتين، و أما الظهوران الأولان لكل من الجملتين بحدّهما فهما مندمجان في الظهور الثالث من مرحله التصور إلى مرحله التصديق، والسبب فيه أن الخاص حيث إنه بنظر العرف قرينه لبيان المراد النهائي من العام ومفسر له، فلذلك كان المتبادر من الجملتين المذكورتين اللتين إحداهما عام والأخرى خاص معنئاً ثالثاً، و هو العام المخصص بالخاص، و هذا المعنى متبادر منهما و إن كانتا صادرتين من لفظ بغير شعور واختيار، و أما ظهور كل من الجملتين بحدّها فهو مندمج في الظهور الثالث، و حيث إنه هو الظهور النهائي للكلام و المستقر دون الظهورين الأولين، فلهذا لاتعارض بينهما، لأن التعارض إنما يكون بين الظهورين المستقرين لا الظهورين المندمجين في ظهور



ثالث، فإذا كان هذا القسم حال القسم الثاني، ثم إنه لا يبعد أن تكون منشأ الظهور الثالث الأناشيء في المقام من ارتكازيه القرينيه الخاص لا الوضع وإن كان محتملاً.

و أما الكلام في الثاني، و هو ما إذا كان الدال على التخصيص دليلاً منفصلاً عن دليل العام، فلا ينطبق عليه ما ذكرناه من الوجه في تقديم المخصص المتصل على العام.

ومن هنا قد ذكر الأصحاب في وجه تقديم الخاص المنفصل على العام وجوهاً، والصحيح أن الوجه في التقديم هو قرينيه الخاص لدى العرف العام وكونه مفسراً للمراد النهائي منه لا أظهرته، وإلا لزم أن يدور التقديم مدارها، و هو غير مطرد على تفصيل تقدم، ولا فرق في ذلك بين اتصاله وانفصاله، و قد تقدم الكلام في ضمن البحوث السالفه شروط هذا التقديم وسيأتي تفصيل ذلك في مبحث التعادل و التراجع.

### **المرحلة الثانية: فيما إذا شك بعد التخصيص في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص**

و أما الكلام في المرحلة الثانية، و هي ما إذا ورد عام كقولك: «أكرم كل العلماء»، وورد خاص لا تكرم الفساق منهم، وشك في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، و هذا الشك تاره يكون من جهه الشك في مفهوم الخاص سعه وضيقةً بأن لاندري أنه موضوع لمعنى متسع أو متضيق، فإن كان موضوعاً بإزاء الأول كان الفرد المشكوك مشمولاً له، و إن كان موضوعاً بإزاء الثاني لم يكن مشمولاً له، وأخرى يكون من جهه الشبهه في الحكم الكلي، و منشأ هذه الشبهه أحداً أمور:

الأول: عدم النص في المسألة.

الثاني: تعارض النصوص.

الثالث: إجمال النص، وعلى كلاً- التقديرين فالشبهه حكميه ولكن منشأها فى الفرض الأول إجمال المفهوم، وفى الثانى أحد الأمور المذكوره، وثالثه يكون من جهه الشك فى الموضوع الخارجى ولاندرى أنه من أفراد العام أو الخاص، فالشبهه حينئذٍ موضوعيه، و أما الكلام فى هذه المرحله فيقع فى مقامات:

### **الأول: فى الشك فى الحكم من جهه الشبهه المفهوميه**

الأول: فى الشك فى الحكم من جهه الشبهه المفهوميه.

الثانى: فى الشك فيه من جهه الشبهه الحكميه.

الثالث: فى الشك فيه من جهه الشبهه الموضوعيه.

أما الكلام فى المقام الأول، فيقع فى موردين:

الأول: أن يكون إجمال المخصص من جهه دوران مفهومه بين الأقل و الأكثر.

الثانى: أن يكون إجماله من جهه دورانه بين المتباينين.

أما الكلام فى المورد الأول، فتاره يكون المخصص المجمل متصلاً بالعام، وأخرى يكون منفصلاً عنه، فعلى الأول يسرى إجماله إلى العام حقيقه كما إذا ورد فى الدليل: «أكرم كل العلماء إلا- الفساق منهم». فإن الاستثناء و إن كان لا-يمنع عن الظهور التصورى لأداه العموم ولا- للظهور التصديقى بلحاظ الاراده الاستعماليه، إلا- أنه يمنع عن الظهور التصديقى بلحاظ الاراده الجديه، وعلى هذا الأساس فالمخصص المتصل إذا لم يكن مجملاً، كان مانعاً عن الظهور التصديقى للعام بلحاظ الاراده الجديه، ويوجب تكوين ظهور ثالث لهما، و هو الظهور السياق النهائى المستقر الذى هو موضوع للحجيه، و أما الظهوران الأولان فهما مندمجان فيه وليسا بموضوع لها كما مرّ تفصيل ذلك، وعلى هذا فالعام المتصل بالخاص كالاستثناء بمقتضى الظهور الثالث يكون كاشفاً نوعياً عن المراد الجدى

النهائي و هو الخاص، و أما إذا كان مجملاً فبطبيعته الحال يسرى إجماله إلى العام حقيقه، ويمنع عن تكوين الظهور الثالث له، فإذا فرضنا أن لفظ الفاسق مجمل ولاندرى أنه موضوع لمعنى جامع بين فاعل الكبيره و الصغيره معاً أو موضوع لخصوص فاعل الكبيره ولاطريق لنا إلى إثبات أنه موضوع للمعنى الأول أو الثاني، ولايمكن إثبات ذلك بالأصل، لأن أصله عدم وضعه للجامع لاثبت أنه موضوع للخاص وبالعكس وإلا لوقع التعارض بينهما.

وعلى هذا فإذا ورد في الدليل: «أكرم كل العلماء إلا الفساق منهم»، فالعام ظاهر في العموم في مرحله التصور و التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، و أما الخاص فهو مجمل تصوراً و تصديقاً مطلقاً حتى بلحاظ الاراده الجديه النهائيه.

و أما الظهور الثالث، و هو ظهور العام المتعقب بالخاص، فهو لاينعقد لإجمال الخاص، لأن الخاص إذا لم يكن مجملاً كان المتبادر من قولك: «أكرم كل العلماء إلا الفساق منهم»، العام المتقطع منه مقدار الخاص تصوراً و تصديقاً، و أما إذا كان مجملاً لم يكن المتبادر منه العام المنقطع بلحاظ إجمال الخاص وتردده بين الأقل و الأكثر.

والخلاصه، إن إجمال المخصص المتصل لايسرى إلى العام بحده ولا يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم لا تصوراً ولا تصديقاً بلحاظ الاراده الاستعماليه، وإنما يسرى إلى الدلاله الثالثه، و هي دلاله العام المتعقب بالاستثناء أو بجمله مستقله على أنه متقطع ومتخصص بالخاص، فإن هذه الدلاله مجمله بإجمال الخاص حقيقه، و أما الدلالتان الأوليان وهما دلاله العام بحده ودلاله الخاص كذلك، فهما مندمجتان فيها من مرحله التصور إلى مرحله التصديق فلا استقلال لهما في قبالتها، وعلى هذا فإذا شك في أن فاعل الصغيره هل هو داخل في العام أو الخاص،

فلا يمكن التمسك بالعام للاجمال وعدم ظهوره في العموم، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصّص المتصل متمثلاً بالاستثناء أو بالجملة المستقلة، فإذا كان المرجع فيه الأصل العملي، وعليه فإن كان العام متكفلاً للحكم الإلزامي دون الخاص فالمرجع فيه إصالة البراءة للشك في ثبوته له، و أما إذا كان كل منهما متكفلاً للحكم الإلزامي من الوجوب و الحرمة، فيدخل المقام حينئذٍ في كبرى مسأله دوران الأمر بين المحذورين، لأن إكرام فاعل الصغيره عندئذٍ مردّد بين كونه حراماً أو واجباً، ولا ثالث في البين، وعلى هذا فالاحتياط حيث أنه لا يمكن في المقام فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً فيه، وعندئذٍ هل يكون المرجع فيه أصاله التخيير أو أصاله البراءة أو لا هذه ولا تلك؟

والجواب: إن المرجع فيها أصاله البراءة لابتداعى إثبات الترخيص الظاهري للفعل أو الترك، لأنه ثابت تكوينياً، فإثباته تعبدأً تحصيل الحاصل ومن أردء انحائه، بل من جهه دفع احتمال الزام الشارع المكلف بالفعل أو الترك، فإن هذه محتمل ولا دافع لهذا الاحتمال إلا أصاله البراءة في المقام.

وعلى الثاني، و هو ما إذا كان المخصص المجمل منفصلاً، فلا يسرى إجماله إلى العام لما تقدم من أن دلالة العام على العموم تنجزيه فلا تتوقف على أيّ مقدمه خارجيه، فإذا فرغ المتكلم منه ولم ينصب قرينه على الخلاف، انعقد ظهوره في العموم و المخصص المنفصل لا يهدم ظهوره ضروره، أن العام إذا انعقدت دلالته على العموم وتمت، فيستحيل أن ينقلب عما وقع عليه، لفرض أن دلالته دلالة تنجزيه وغير معلقه على عدم التخصيص بالمنفصل، ولهذا لا أثر لاحتمال وجود مخصص منفصل في الواقع، ولا يوجب هذا الاحتمال إجماله، فلو كانت دلالته على العموم معلقه على عدم التخصيص بالمنفصل في الواقع، لكان الاحتمال المذكور موجباً لاجماله و هو خلاف الوجدان و الضروره، وعلى هذا فالمخصص المنفصل

لا يهدم ظهوره النوعى، وإنما يهدم حجتيه، فإذا قال المولى: «أكرم كل فقير»، ثم قال فى دليل منفصل فى وقت آخر: «لا يجب إكرام الفقير الفاسق»، فالعام قد انعقد ظهوره فى العموم ويستحيل أن ينقلب عما وقع عليه، لما عرفت من أنه غير معلق على عدم وجود المخصص المنفصل له فى الواقع، وعليه فلا يكون المخصص المنفصل مانعاً عن ظهوره، وإنما يكون مانعاً عن حجتيه، فإذا كان مجملاً مفهوماً بأن لاندري أن لفظ الفاسق موضوع للجامع بين مرتكب الكبيره و الصغيره أو موضوع بإزاء الأول فقط، فحينئذ يكون خروج مرتكب الكبيره عن العام معلوماً، وإنما الشك يكون فى خروج مرتكب الصغيره ومعه لا مانع من التمسك بالعام لاثبات وجوب إكرامه، أو فقل إن المقدار المعلوم فى المقام خروجه عن العام هو فاعل الكبيره، لأن العام لا يكون حجه فيه، و أما فاعل الصغيره فخروجه عنه بالتخصيص غير معلوم، فإذا بقي العام على حجتيه بالنسبه إليه، على أساس أن ظهور العام فى العموم يكون حجه فى نفي التخصيص المحتمل، و أما الخاص فمن جهه إجماله لا يكون حجه إلا فى المقدار المتيقن، و هو فى المثال متمثل فى الفقير المتلبس بالمعصيه الكبيره، فإنه قد خرج عن العام جزماً من باب أنه متيقن، و أما الفقير المتلبس بالمعصيه الصغيره، فلا يكون خروجه من العام معلوماً لإجمال الخاص، ومعه لا مانع من التمسك بعموم العام بعد عدم كون الخاص حجه فيه، هذا بناء على ماهو الصحيح من أن أداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام أفراد مدخولها بدون التوقف على أى مقدّمه خارجيه ماعدا الوضع.

إلى هنا قد تبين أن المخصص إذا كان مجملاً مفهوماً، فإن كان متصلاً بالعام يسرى إجماله إليه حقيقه سواءً أكان اتصاله بالاستثناء أم كان بغيره، و إن كان منفصلاً لم يسر إجماله إليه بل ظهور العام فى العموم يكون حجه ورافعاً لإجماله

و أما الكلام فى المورد الثانى، و هو ما إذا كان أمر المخصّص المجمل مردداً بين المتباينين، فإن كان متصلاً كان يسرى إجماله إلى العام حقيقه، مثال ذلك: «أكرم كل الشعراء إلا زيدا»، وفرضنا أن زيدا مردد بين زيد بن عمرو، وزيد بن خالد، وعلى هذا فمفهوم العام لا يكون مجملاً ومفهوم الخاص مجمل، وهنا مفهوم ثالث و هو المفهوم المنقطع منه بمقدار الخاص، وإجمال الخاص يسرى إلى هذا المفهوم حقيقه، باعتبار أن المتقطع و الخارج منه مجهول ومردد بين زيد بن خالد، وزيد بن عمرو، إذ لا ينعقد للعام ظهور لا بالنسبه إلى زيد بن خالد ولا بالنسبه إلى زيد بن عمرو، فإذن تنتهى النوبه إلى الأصل العملى، وحينئذٍ فإن كان كل من العام و الخاص متكفلاً للحكم الالزامى، فالمرجع هو أصاله التخيير باعتبار أن المكلف يعلم إجمالاً بوجوب إكرام أحدهما و حرمة إكرام الآخر، ولا يتمكن من الاحتياط و الموافقه القطعيه العمليه، ولا يجوز له المخالفه القطعيه العمليه، فإذن وظيفته الموافقه الاحتماليه، على أساس أنه لا يتمكن من الموافقه القطعيه العمليه من جهه، وعدم جواز المخالفه القطعيه العمليه من جهه اخرى، و إن كان أحدهما متكفلاً للحكم الالزامى دون الآخر كما فى المثال المذكور، فالمرجع فيه أصاله الاحتياط للعلم الإجمالى بأن أحدهما خارج عن العام فلا يجب إكرامه و الآخر داخل فيه فيجب إكرامه، وحيث إن من يجب إكرامه مردد بين زيد بن خالد وزيد بن عمرو، فلذلك يجب الاحتياط بإكرام كليهما معاً، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون المخصّص المتصل المجمل بالاستثناء أو بجمله مستقله، و إن كان المخصّص المجمل منفصلاً كما إذا قال المولى: «أكرم كل فقير» ثم فى وقت آخر قال: «لا تكرم زيدا»، و كان زيد مردداً بين زيد بن بكر، وزيد بن عمرو، فلا يسرى إجماله إلى العام حقيقه، لما تقدم من أن دلالة الأداء على العموم

والشمول تنجيزيه بمعنى أنها لا تكون معلقه على عدم المخصص المنفصل فى الواقع، ولكن يسرى إجماله إليه حكماً، فذلك لا يمكن التمسك به بالنسبه إلى كل من زيد بن عمرو وزيد بن بكر.

أما عدم صحه التمسك به فى كلا الفردين معاً، فهو واضح، لأن العام فى نفسه، و إن كان يشمل كليهما معاً إلا أنه لا يكون حجّه فى أحدهما، ومعه لا يجوز التمسك به فى كليهما معاً للقطع بعدم حجّيته فيهما كذلك، و أما فى أحدهما المعين دون الآخر، فلأنه ترجيح من غير مرجح، لأن نسبه العام إلى كل منهما نسبه واحده، فلا يمكن الحكم بأنه حجّه فى هذا دون ذاك لأنه تحكّم، و أما أحدهما لا بعينه، فإن اريد به أحدهما المفهومى فلا واقع له ماعدا وجوده فى عالم الذهن، و إن اريد به أحدهما المصدقى، فهو غير معقول، فإذن تنتهى النوبه إلى الأصل العملى، و قدمرّ أنه يختلف باختلاف ما إذا كان كل من العام و الخاص متكفلاً للحكم الالزامى كما فى المثال المتقدم، وما إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الالزامى دون الآخر، فعلى الأول يكون المرجع أصاله التخيير بين إكرام أحدهما وترك إكرام الآخر للعلم الاجمالي بوجوب إكرام أحدهما وحرمة إكرام الآخر، ومعه لا يتمكّن المكلف من الموافقه القطعيه العمليه، وعليه فوظيفته الموافقه الاحتماليه، وعلى الثانى أصاله الاحتياط، لأن العلم الاجمالي بوجوب إكرام أحدهما يقتضى الاحتياط، هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

### **الثانى: فى الشك فيه من جهه الشبهه الحكميه**

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو ما إذا كان منشأ الشك فى ثبوت الحكم الشرعى عدم الدليل أو تعارض الأدله أو إجمالها، فالصحيح فيه جواز التمسك بالعام بلا فرق بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً.

أما الأول، و هو ما إذا كان الخاص متصلاً، فتارةً يكون من قبيل الوصف

لمدخول الأداة، وأخرى يكون من قبيل الاستثناء، وثالثه يكون جملة مستقلة متصله بالعام. أما الأول كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، فلأنه لا يوجد فيه أى تنافى بين العام والخاص حتى فى المدلول التصورى، بل أن هذا ليس من العام والخاص عرفاً، وإنما هو تقييد لمدخول الأداة بقيد فى المرتبه السابقه على دخول الأداة بحيث أن الأداة دخلت على المقيد، ومن الطبيعى أن مدخول الأداة يختلف باختلاف الموارد اطلاقاً وتقييداً سعهً وضيقةً، والفرض أن الأداة موضوعه للدلاله على استيعاب وشمول تمام أفراد مدخولها سواءً أكان مطلقاً أم مقيداً، فالعموم طارئ على المقيد لا أن القيد طارئ على العموم.

فالتتبعه، إن تقييد مدخول أداة العموم بقيد فى المرتبه السابقه لا يعدّ بنظر العرف تخصيصاً، إذ ليس هنا عام وخاص بل عام فقط، غاية الأمر أن دائرته مضيقه نسبياً.

و أما الثانى، و هو التخصيص بالاستثناء من قبيل قولنا: «أكرم كل الشعراء إلا الفساق منهم»، فإنه لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم لاتصوّراً ولا تصديقاً بلحاظ الاراده الاستعماليه، باعتبار أن مدخول الأداة تام ومكتمل لأن الاستثناء ليس قيداً له، وبذلك يفترق هذا القسم عن القسم الأول، وفى هذا القسم توجد ثلاث دلالات:

الأولى: دلالة الأداة على العموم فى جملة المستثنى منه.

الثانيه: دلالتها على اقتطاع المستثنى عن عموم المستثنى منه، وإخراجه منه.

الثالثه: دلالة العام المتعقب بالاستثناء على العموم المنقطع منه بمقدار الخاص، وهذه الدلاله هى الدلاله النهائيه للعام، و أما الدلالتان الأوليان فهما مندمجتان فيها فلا استقلال لهما، والشاهد على ذلك هو انساقها فى الذهن، ودخولها فيه



بمجرد سماع العام المذكور و إن كان من لافظ بغير اختيار وشعور، و هي تستقر في الذهن و متعلقه للاراده الجديه، و موضوعه للحجيه، و على هذا فلا تنافى بين العام و الخاص إلا في الدلاله التصوريه و الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه، و أما الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، فهما لا يدلان عليها لأن الدال عليها هو سياق مجموعهما، و من هنا يكون موضوع الحجيه و الآثار هو دلاله المجموع سياقاً، فإنها دلالة نهائيه مستقره في الذهن، و هذا بخلاف الداليتين الأوليين، فإنه لا يترتب عليهما الآثار كالحجيه ونحوها باعتبار أنها مندمجتان في الدلاله الثالثه، فلا استقلال لهما كما مرّت الاشاره إلى ذلك.

فالتتيجه، إن في هذا القسم من التخصيص بالمتصل لانواجه داليتين متنافيتين حتى يتسائل عن وجه تقديم الخاص على العام.

و أما الثالث، و هو التخصيص بجمله مستقله تعقبها العام، فإنه يمتاز عن الأولين باعتبار أنه ليس قيماً لمدخل الأداة ولا استثناء عنه، و ذلك كقولنا: «أكرم كل الفقراء، لا تكرم الفساق منهم».

ولكن قد تقدم أن الأظهر حاله حال القسم الثاني، فكما أن في القسم الثاني توجد الدلاله الثالثه هي الدلاله السياقيه للعام المتعقب بالاستثناء، و هي الدلاله النهائيه المستقره في الذهن، و أما الدالتان الأوليان فهما مندمجتان فيها، فلا وجود لهما مستقله، فكذلك الحال في القسم الثالث، فإنه توجد فيه الدلاله الثالثه للعام المتعقب بالخاص، و هي الدلاله النهائيه المستقره التي هي موضوع للحجيه دون الداليتين الأوليين، فإنهما مندمجتان فيها فلا استقلال لهما، ولهذا لانواجه فيه داليتين متنافيتين لكي نسأل عن وجه تقديم الخاص على العام، و منشأ هذه الدلاله ارتكازيه قرينيه الخاص لا الوضع ولا الأنس الذهني، و إن

كان الأول محتملاً كما مرّ، و أما إذا أنكر الدلالة الثالثه فيه، وقلنا بأنه لا منشأ لها في هذا القسم، فإذن نواجه التساؤل عن ملاك تقديم الخاص على العام.

### ما استدل به على ملاك تقديم الخاص على العام

و قد استدل على التقديم بوجه:

الوجه الأول: إن الخاص حيث إنه أظهر وأقوى من العام فيتقدم عليه تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر.

والجواب: إن الأظهر و إن كان يتقدم على الظاهر تطبيقاً للقاعده المذكوره ويكون من أحد موارد الجمع الدلالي العرفي إلا أن ذلك لا يصلح أن يكون ملاكاً لتقديم الخاص على العام مطلقاً بل يدور مدار توفر ملاكه، و هو الأظهرية وجوداً وعدمًا، وعلى هذا فإذا فرض أن الخاص لا يكون أظهر من العام أو يكون العام أظهر منه كما إذا كانت دلالة الخاص على الخصوص بالاطلاق ومقدمات الحكمه، ودلاله العام على العموم بالوضع، فإن من الواضح أن الدلاله الوضعيه أظهر وأقوى من الدلاله الاطلاقيه، و إن كانت دائره الأولى أوسع من الثانيه، فلا ملاك حينئذٍ لتقديمه عليه بل في الفرض الثاني لا بدّ من تقديم العام على الخاص على أساس أنه أظهر منه و هو كما ترى. فالنتيجه، إن هذا الوجه لا يصلح أن يكون ملاكاً لتقديم الخاص على العام مطلقاً.

الوجه الثاني: إن أداه العموم موضوعه للدلاله على الشمول واستيعاب ما يراد من مدخولها لاما وضع له المدخول كما بنى عليه المحقق النائيني قدس سره (١)، واحتمله المحقق الخراساني قدس سره (٢)، وعلى ضوء هذا المبني تكون دلالة الأداة على العموم في طول الاطلاق ومقدمات الحكمه، لأنها تحدّد ما يراد من مدخولها في

ص: ٣٠٧

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٤٢.

٢- (٢) - كفايه الاصول ص ٢١٧.

المرتبه السابقه، وعليه فكل ما هو مانع عن جريان مقدمات الحكمه فى مدخول الأداة لاثبات اطلاقه، يكون رافعاً لموضوع دلالة الأداة على العموم، لأن موضوعها اطلاق المدخول، والمفروض أن الخاص المتصل بالعام يكون مانعاً عنه، و معه لا موضوع للعموم والاستيعاب، وحينئذٍ فلا ينعقد للعموم ظهور فى العموم من الأول، و إنما ينعقد له ظهور فى الخاص كذلك، وعلى هذا فلا تنافى بين العام و الخاص، لأن التنافى بينهما إنما يكون فيما إذا كانت لهما دالتان متنافيتان مستقرتان فى الذهن وموضوعان للحجيه، و أما إذا كانت هناك دلالة واحده لهما و هى الدلالة المستقره كما هو المفروض، فلاموضوع للتعارض و التنافى بينهما لكى نتساءل عن وجه تقديم الخاص على العام هذا.

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن دلالة الأداة على العموم والاستيعاب لو كانت فى طول الاطلاق وإجراء مقدمات الحكمه فى مدخولها لزم كونها لغواً وبلا فائده، لأن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه لمدخولها يقوم مقام الأداة فى الدلالة على العموم والاستيعاب ويلعب دورها.

وفيه، إن ذلك لا يوجب كون وضع الأداة للعموم لغواً، فإنه إنما يكون لغواً إذا كان مفادها هو مفاد الاطلاق، و أما إذا كان مفادها معنىً جديداً غير معنى الاطلاق فلا يكون لغواً.

والمفروض أنها تدل بالوضع على معنىً جديد، و هو جعل الحكم وثبوتَه لكل فرد من أفراد مدخولها مباشره فى مرحله الجعل، بينما الاطلاق يدل على ثبوت الحكم للمطلق وانحلاله بانحلال أفراده فى مرحله الامتثال و التطبيق و تمام الكلام فى ذلك تقدم (١).

ص: ٣٠٨

والصحيح في الجواب عن ذلك ما أشرنا إليه سابقاً من أن مدلول الأداة وضعاً مدلول تصويري، لما ذكرناه في مبحث الوضع من أن الدلالة الوضعية دلالة تصويرية لاتصديقيه بينما يكون الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه مدلولاً تصديقياً للمطلق، على أساس أن الاراده مأخوذه فيه، وعلى هذا فإن اريد بوضع الأداة لعموم مايراد من مدخولها، أخذ الاراده في معناها الموضوع له جزءاً أو قيداً.

فيرد عليه أن لايزم ذلك أن يكون المدلول الوضعي للأداة مدلولاً تصديقياً، وهو خلف فرض أن مدلولها الوضعي مدلول تصويري لاتصديقي، فإذا لايعقل أن يكون مدلولها الوضعي مقيداً بالاراده، و إن اريد به أخذ مفهوم الاراده في معناها الموضوع له.

ففيه أنه غير محتمل لأنه غير متبادر منها في الذهن أصلاً.

والخلاصه، إنه لايعقل أن يكون مدلول الأداة مركباً من الجزء التصويري والجزء التصديقي أو مقيداً به، لاستحاله ذلك، لأن الجزء التصويري إن انتقل إلى الذهن بمجرد سماع الأداة و إن كان من لافظ بغير شعور واختيار، فهو خلف فرض أنه مربوط بالجزء التصديقي إما جزءاً أو قيداً، و إن لم ينتقل إلى الذهن بمجرد سماعها كذلك، فهو خلاف الضروره و الوجدان.

الوجه الثالث: إن الخاص بنظر العرف العام معدّ للقرينيه على العام، غايه الأمر إن كان الخاص متصللاً، فهو قرينه لتفسير المراد منه في مرحله التصور بمعنى أن ضمّه إلى العام يعطى لمجموع الكلام مدلولاً تصورياً ثالثاً يختلف عن المدلول التصويري لمفرداته بحدّها، و إن كان منفصلاً فهو قرينه لتفسير المراد الجدي النهائي منه، بمعنى أن ضمّه إليه يدل على أن المراد الجدي النهائي من العام هو

الخاص، فيأذن تقديم الخاص على العام من جهة أنه متلبس بلباس القرينه عرفاً، فإذا صدر من المتكلم العرفي الذي صدر منه العام، كان بنظر العرف قرينه ومفسيراً للمراد النهائي منه، وحيث إن تقديمه عليه من باب أنه قرينه، فيقدم عليه و إن كان أضعف منه دلالة، وهذا الوجه هو الصحيح و المطابق للارتكاز العرفي ولذلك لا يرى العرف بينهما تعارض وتنافي، هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى، أن الخاص المنفصل حيث إنه لا يهدم ظهور العام في العموم لاستحاله انقلاب الشيء عما وقع عليه وإنما يهدم حجّيته في مقدار الخاص، وعلى هذا فيبقى العام على حجّيته في تمام الباقي لأن المقتضى و هو ظهور العام في العموم موجود و المانع عن حجّيته فيه مفقود، و أما الخاص المتصل الذي لا يعطى اتصاله بالعام مدلولاً تصورياً ثالثاً للمجموع، فيكون تقديمه على العام بملاك القرينه، فإن له جانباً سلبياً وجانباً إيجابياً.

أما الأول، فلأنه مانع عن ظهور العام في أن المراد الاستعمالي فيه مطابق للمراد الجدي.

أما الثاني، فلأنه يحدّد أن الباقي بتمامه داخل فيه، على أساس أنه لامانع من ظهوره في أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدي في تمام الباقي، لأن الخاص إنما يمنع عنه في مقداره لا أكثر، فيأذن لا إجمال في العام، ولا مانع من التمسك به فيما إذا شك في التخصص الزائد، لأن المقتضى موجود و المانع مفقود، و أما الثاني و هو ما إذا كان الخاص منفصلاً فيقع الكلام فيه في مرحلتين:

### الكلام فيما إذا كان الخاص منفصلاً

الأولى: في وجه تقديم الخاص المنفصل على العام.

الثانية: في حجّيه العام بعد التخصيص في تمام الباقي.

أما الكلام في المرحلة الأولى، فهناك عدة محاولات:

المحاولة الأولى، إنا إذا ضمنا إلى نظريه المحقق النائنى قدس سره من أن أداء العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها، نظريه القائل بأن الاطلاق يتوقف على عدم القرينه الأعم من القرينه المتصله و المنفصله، فلا ينعقد للعام ظهور من الأول إلا فى الخاص. وعليه، فلا موضوع للتنافى بين العام و الخاص لأن التنافى إنما يوجد بينهما إذا كانت لكل منهما دلالة مستقره فى الذهن منافيه لدلاله الآخر كذلك، والفرض أنه على ضوء هذين المسلكين لا دلالة للعام على العموم، ولا ينعقد له الظهور فيه إلا فى المقدار الخاص، باعتبار أن المخصص المنفصل مانع عن إطلاق المدخول، والفرض أن عموم العام يتوقف على إطلاقه، وعلى هذا فلا يبقى مجال للتساءل عن وجه تقديم الخاص على العام.

وغير خفى، إن هذه المحاولة مبنيه على تماميه مقدمتين:

الأولى: تماميه نظريه المحقق النائنى قدس سره من أن الأداء موضوعه للدلاله على استيعاب ما يراد من مدخولها فى المرتبه السابقه.

الثانيه: نظريه القائل بأن الاطلاق ومقدمات الحكمه يتوقف على عدم البيان الأعم من المتصل و المنفصل، ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الأولى، فلما مرّ من أن أداء العموم لا يمكن أن تكون موضوعه للدلاله على استيعاب ما يراد من مدخولها، وإلا فلازم ذلك أن تكون الاراده مأخوذه فى معناها الموضوع له جزءاً أو قيداً، و هو غير ممكن، لأن معنى ذلك أن يكون مدلول الأداء مدلولاً تصديقياً لا تصورياً، وهذا خلف فرض أن مدلولها الوضعى تصورى لا تصديقى.

وقد تقدم تفصيل ذلك، هذا إضافة إلى أن ذلك لا يتم حتى على مسلك القائل بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، فإنه يقول بأخذ الاراده الاستعماليه فى

المعنى الموضوع له دون الاراده الجديّه، والمفروض أن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمه مدلول تصديقي بالاراده الجديّه.

و أما المقدمه الثانيه، فيرد عليها أن المرتكز في أذهان العرف و العقلاء هو أن المتكلم العرفي إذا انتهى من كلامه وكان في مقام البيان، ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهوره في الاطلاق ولا يتوقف على عدم القرينه المنفصله، ووصولها لا يرفع الدلاله الاطلاقيه وإنما يوجب سقوطها عن الحجيه، وقد جرت على ذلك سيره العقلاء في محاوراتهم، لأنهم كانوا يبنون على تماميه الدلاله الاطلاقيه وانعقادها وصحة التمسك بها في مواردنا بمجرد انتهاء المتكلم عن الكلام، وعدم نصب قرينه على التقييد، ومن الواضح أنهم لا يتوقفون في ذلك باحتمال أنه ينصب قرينه عليه في المستقبل، وإلا لأصبح أكثر المطلقات مجمله وغير قابله للتمسك بها على أثر احتمال وجود قرينه على تقييدها في الواقع، وهذا خلاف الضروره من بناء العقلاء، وأيضاً لازم هذا المسلك عدم امكان التمسك بإطلاقات الكتاب و السنه، على أساس احتمال وجود قرينه على التقييد في الواقع ولا دافع لهذا الاحتمال، و أما أصاله عدم القرينه فلا دليل على حجيتها إلا من باب الظهور، والمفروض أنه لا يظهر لها لأنها مجمله على أثر الاحتمال المذكور، و أما حجيتها من باب التبعيد و الأصل العملي فلا يمكن إلا على القول بالأصل المثبت، والمفروض أنها لا تثبت الظهور إلا على هذا القول، وللسيد الأستاذ قدس سره في المقام كلام وحاصله أن المتكلم إذا انتهى من كلامه ولم ينصب قرينه على التقييد انعقد ظهوره في الاطلاق، ولا يتوقف على عدم القرينه المنفصله، غايه الأمر أن هذا الظهور يبقى مستمراً طالما لم تصل القرينه، فإذا وصلت ارتفع هذا الظهور بلحاظ أنها تكشف عن أن المراد الجدى النهائي من أول الأمر كان هو المقيّد.

والجواب: أولاً: إن ظهور المطلق في الاطلاق إذا انعقد فلا يعقل أن ينقلب عما

وقع عليه بالقرينه المنفصله، لأنها تكشف عن أن المراد الجدى من ظهور العام فى العموم كان من الأول هو المقيّد و الخاص وأنه لا يكون حجّه، لا أنها ترفع ظهوره فيه.

وثانياً: إن وصول القرينه لا يمكن أن يكون رافعاً لظهور العام فى العموم، ضروره أن حيثه الوصول غير دخيله فى تكوين الظهورات، وإنما هي دخيله فى الحجّيه و التنجيز و التعذير.

فالتبجّه، إن وجود القرينه فى الواقع لا يمكن أن يكون رافعاً للظهور وإلاّ لزم إجمال العام فى موارد احتمال وجوده فى الواقع، و هو خلاف الوجدان و الضروره، وكذلك وصولها كما عرفت.

المحاوله الثانيه: إن الخاص إنما يتقدم على العام على أساس أن دلالتّه أظهر وأقوى من دلالة العام، فإذا ينطبق عليه قانون تقديم الأظهر على الظاهر والأقوى على الأضعف، باعتبار أن ذلك من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى، أو فقل إن تقديم الخاص على العام من صغريات كبرى موارد الجمع العرفى هذا.

ولكن هذه المحاوله غير تامه، لأن تقديم الخاص على العام ليس بملاك الأظهرية، فإنه يتقدم عليه و إن كان أضعف منه دلالة، كما إذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، ثم قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، فإن دلالة العام على العموم حيث إنها بالوضع ودلاله الخاص على الخصوص بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فبطبيعته الحال تكون دلالة العام أقوى وأظهر من الدلاله الاطلاقيه، ومع ذلك يحكم بتقديم الخاص على العام حتى فى مثل هذين المثالين، وهذا يدل على أن ملاك التقديم شىء آخر لا الأظهرية كما مرّ.

المحاوله الثالثه: ما تقدم من أن ملاك تقديم الخاص على العام هو قريته



الخاص عرفاً، على أساس أن العرف لا يرى التعارض بين القرينه وذيها، ويرى أن القرينه معده لتفسير المراد الجدى النهائى من ذيها، ومن هنا لاتلحظ الأظهرية و الأقوائيه فى تقديم القرينه على ذيها، فإنه من تقديم المفسر بالكسر على المفسر بالفتح، وحيث إن تقديم الخاص على العام يكون بملاك قرينته ومفسرته للمراد النهائى من العام لدى العرف العام، فهذا لاتلحظ فى تقديمه عليه الأظهرية و الأقوائيه فى الدلاله بل هو يتقدم عليه، و إن كان أضعف منه دلالة، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً.

ودعوى، إن الثابت عرفاً هو أن الخاص قرينه لبيان المراد الجدى من العام فى حال اتصاله به لا مطلقاً حتى فى حال انفصاله عنه، لأن فى هذه الحالة كما يحتمل أن يكون الخاص قرينه على العام ومفسراً للمراد النهائى منه كذلك يحتمل أن تكون العام قرينه على الخاص.

مدفوعه، إما أولاً: فلأن كون العام قرينه على الخاص ومفسراً للمراد النهائى منه على خلاف الارتكاز العرفى و العقلائى وأمر مغفول عنه من الأذهان، فلذلك لايمكن التصرف فى الخاص بقرينته العام وليس من موارد الجمع الدلالى العرفى.

والخلاصه، إن الخاص بنظر العرف و العقلاء معدّ للقرينه دون العكس، ومن المعلوم أن الطريق المتبع عند الشارع فى باب الألفاظ هو الطريق والاسلوب المتبع لدى العرف و العقلاء فى هذا الباب، وليس للشارع طريق واسلوب جديد فيه يختلف عن طريقتهم.

وثانياً: إن العام فى بعض الموارد لايمكن أن يكون قرينه على الخاص ومفسراً ورافعاً للتنافى بينهما كما فى مثل قولك: «أكرم كل العلماء، لاتكرم الفساق منهم».

فإن العام فى مثل ذلك لو كان قرينه على الخاص، فمعناه أنه قرينه على رفع اليد عن ظهور النهى فى الحرمة وحمله على الكراهه، لفرض أن الكلام إنما هو فى الجمع الدلالى العرفى بينهما لا فى الرجوع إلى المرجحات السنديه كما فى باب التعارض المستقر، ومن الواضح أن حمل النهى على الكراهه لا يرفع التنافى بينهما، إذ كما أن الحرمة لا تتجمع مع الوجوب فى شىء واحد كذلك الكراهه، فإنها لا تتجمع مع الوجوب فيه، والفرض أن العام لا يوجب طرح الخاص سناً لعدم التنافى بينهما فيه وإنما التنافى بينهما فى الدلاله، ولهذا يكون غير مستقر لا مكان رفعه بتطبيق إحدى قواعد الجمع الدلالى العرفى على المقام، وهى تقتضى تقديم الخاص على العام بملاك القرينيه.

فالتتيجه، إن تقديم الخاص على العام إنما هو بملاك القرينيه، ولهذا يتقدم على العام و إن كان أضعف منه دلالة، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً كما تقدم.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أن الخاص إذا كان متصلاً بالعام بالاستثناء فلا تنافى بينهما، لأن هذا الاستثناء يعطى مفهوماً ثالثاً لهما معاً يختلف عن مفهوم مفرداتهما، لأن مفهوم المفردات مندمج فيه على أساس أنه مفهوم نهائى مستقر فى الذهن، ولهذا لا موضوع للتنافى بينهما، وإذا كان اتصاله به بجملة مستقلة تعقت العام، فقد تقدم أن الأظهر حاله حال القسم الأول فكما أن اتصاله بالاستثناء يعطى له مفهوماً ثالثاً، فكذلك اتصاله بها، وإلا فالتقديم فى هذا القسم بملاك قرينيه الخاص، و أما إذا كان منفصلاً فهو حيث إنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم، وإنما يكون مانعاً عن حجتيه فى الخاص، فقد تقدم أن تقديمه على العام إنما هو بملاك أنه معدّ للتفسير و القرينيه.

و أما الكلام فى المقام الثانى، و هو أن العام بعد التخصيص هل هو حجه فى تمام الباقي فيه قولان:

فذهب جماعه إلى القول الثانى، و قد استدل على ذلك بوجه:

### الاستدلال على عدم الحجية بوجه:

### الوجه الأول: إن الخاص إذا خرج من العام كان الباقي ذات مراتب متعدده

، ولكن لاندرى أن الباقي تحت العام بعد التخصيص هل هو تمام تلك المراتب أو بعضها، فمن أجل ذلك يصبح العام مجملاً فلا يمكن التمسك به إذا شك فى تخصيص زائد، إذ اثبات أن الباقي تحت العام تمام المراتب بحاجه إلى قرينه.

و قد أجاب المحقق النائنى قدس سره عن ذلك بتقريب أن أداء العام مستعمله فى معناها الموضوع له، و هو عموم مايراد من مدخولها ببركه مقدمات الحكمه لاعموم كل ماينطبق عليه المدخول وضعاً، والمخصص المنفصل كما لايجب استعمال الأداء فى غير معناها الموضوع له كذلك لايجب استعمال مدخولها فى غير معناه الموضوع له.

أما الأول، فلأن الأداء مستعمله فى العموم والاستيعاب لتمام أفراد مايراد من مدخولها سواءً أكانت بالاراده التصوريه أم بالاراده الاستعماليه، والمخصص المنفصل إنما يوجب تقييد مدلول العام بلحاظ الاراده الجديه النهائيه، فيكون الخاص هو المراد الجدى، و أما المراد الاستعمالى فهو عام، والأداء مستعمله فيه بلا فرق بين أن يكون مطابقاً للمراد الجدى أو لا.

و أما الثانى، فلأن المدخول كالرجل أو العالم أو نحوه مستعمل فى معناه الموضوع له، و هو الطبيعى المهمل ولايكون التخصيص بالمنفصل موجباً لإجمال العام، هذا بناءً على أن الأداء موضوعه للدلاله على استيعاب تمام أفراد ما يراد من مدخولها أعم من أن يكون بالاراده الاستعماليه أو الجديه، و أما لو ادعى أنها

موضوعه لاستيعاب تمام مايراد منه بالاراده الجديّه فحسب فلا تخصيص حينئذٍ، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجدى مقيد لامطلق، والمفروض إن الأداة موضوعه للدلاله على استيعاب مايراد من المدخول جداً، فكل ما يكون محدداً للمراد الجدى، فهو محدد لمدلول المدخول لامدلول أداء العام، لأنه تابع لمدلول المدخول فى السعه و الضيق، فلا استقلال له فى مقابله، فإذا لا تخصيص فى البين لمدلولها حتى نواجه السؤال عن حجه العام فى الباقي بل هو تخصص وخروج موضوعي (1).

فالتبجيه، إن أداء العموم لم ترد من الأول إلاّ على حصّه خاصه من المدخول، و هى الحصه المتعلقه للاراده الجديّه، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجدى مقيد وليس بمطلق، والفرض أن الأداة موضوعه لاستيعاب مايراد من المدخول عن جدّ وما يراد منه كذلك هو المقيد دون المطلق، وعلى هذا فالمخصص المنفصل كالمتمصل يقيد مدخول الأداة فى المرتبه السابقه على العموم، فيكون العموم وارداً على المقيد من الأول لا أنه وارد على المطلق، والتقييد إنما هو بلحاظ الاراده الجديّه، ولا فرق من هذه الناحيه بين المخصص المتمصل و المنفصل.

والخلاصه، إنه على ضوء المسلك الأول، فالعموم والاستيعاب الذى هو مفاد الأداة يرد على إطلاق مدخولها الثابت بمقدمات الحكمه فى المرتبه السابقه، والتقييد إنما هو بلحاظ الاراده الجديّه، و أما على ضوء الاحتمال الثانى، فالعموم والاستيعاب يرد على الباقي من مدخولها من الأول فلا تخصيص فى هذا الفرض بل تخصص.

و هذا الجواب بكلا شقيّه غير تام أما الشق الأول، فلما تقدّم موسعاً من أن

ص: ٣١٧

أداه العموم لم توضع لاستيعاب أفراد ما يراد من مدخولها، و أما الشق الثاني فعلى تقدير تسليم أن الاراده مأخوذه فى المعنى الموضوع له للأداه، إلا أن المأخوذ هو الاراده الاستعماليه التفهيميه لا الاراده الجديه فقط.

### **الوجه الثانى إن المخصص المنفصل يدل على خروج الخاص من العام بلحاظ الاراده الجديّه و الجواب عنه**

الوجه الثانى: إن المخصص المنفصل يدل على خروج الخاص من العام بلحاظ الاراده الجديّه، وعلى هذا فالمراد الجدى من العام فى الواقع غير الخاص، وحينئذٍ فجواز التمسك بعد خروج الخاص منه واقعاً يتوقف على اثبات ظهوره فى تمام الباقي بلحاظ الاراده الجديّه، لأنه الظهور النهائى المستقر فى الذهن الموضوع للحجّيه، والمخصص المنفصل لا يدل على أن تمام الباقي كان يضل تحت العام لأنه إنما يدل على خروج الخاص منه، فإذا ثبت هذا الظهور بحاجه إلى قرينه، ولا قرينه على ذلك، وعليه فيصبح العام بعد التخصيص مجملاً فلا يمكن التمسك به إذا شك فى التخصيص الزائد.

وقد أجب عن ذلك جماعه من المحققين بأنه لا مجال لهذا الاشكال، بتقريب أن المخصص إذا كان منفصلاً كان يهدم حجيه ظهور العام فى العموم والاستيعاب، و أما أصل ظهوره فيه فهو ثابت، ولا يمكن أن يكون المخصص المنفصل هادماً له، بداهه أن الشىء إذا وقع فى الخارج فلا يعقل انقلابه عما وقع عليه، غايه الأمر أن هذا الظهور لا يكون حججه فى أفراد الخاص، ولا بد من رفع اليد عن حجّيته فيها، و أما فى الزائد عليها فهو حججه ولا يمكن رفع اليد عنه بدون دليل، أو فقل إن رفع اليد عن مقتضى أصاله التطابق بين المراد الاستعمالى و المراد الجدى إنما هو بالدليل الدال على عدم التطابق فيه، و أما إذا لم يكن دليل على عدمه فمقتضى القاعده التطابق و هو المرجع عند الشك، وعلى هذا فإذا شك فى تخصيص زائد فالمرجع هو عموم العام، فما ذكر فى هذا الوجه من أن حجّيه العام فى تمام الباقي بحاجه إلى ظهوره فيه من جديد، فهو مبنى على أن يكون المخصص المنفصل

رافعاً لظهور العام في العموم، فأذن بطبيعته الحال تكون حجته في تمام الباقي بحاجه إلى ظهور جديد بعد التخصيص، ولكن من الواضح أن هذا المبني لا-أساس له، لما مرّ من أن المخصص المنفصل لا-يرفع ظهور العام في العموم، وإنما يرفع حجته في مورده، فأذن لا بدّ من رفع اليد عن حجته ظهوره في العموم بمقدار الخاص ولا موجب لرفع اليد عن حجته في أكثر من ذلك، لأن المقتضى موجود، وهو ظهوره في العموم، والمانع عن حجته فيما عدى مورد المخصص مفقود، فأذن لا مانع من التمسك بالعام إذا شك في التخصيص الزائد.

### الوجه الثالث إن العام يحتوى على ثلاث ظهورات طويله: و الجواب عنه

الوجه الثالث: إن العام يحتوى على ثلاث ظهورات طويله:

الأول: ظهوره في المدلول الوضعى التصورى، وهو الاستيعاب و الشمول.

الثانى: ظهوره في المدلول التصديقى في مرتبه الاراده الاستعماليه.

الثالث: ظهوره في المدلول التصديقى في مرتبه الاراده الجديده، والظهوران الأولان من كان في الظهور الثالث الذى هو الظهور النهائى ومندمجان فيه، وعلى هذا فالمخصص المنفصل لا-يمكن أن يكون هادماً للظهور الأول و الثانى، وإنما يكون هادماً للظهور الثالث، فإذا ارتفع هذا الظهور فمعناه أن ظهور العام في العموم قد ارتفع، وارتفاعه عن العموم و إن كان لا ينافى ثبوته للبعض بنحو القضية الجزئيه إلا أن ذلك لا يكون قرينه على ثبوته لتمام الباقي.

ولكن قد ظهر جواب هذا الوجه مما تقدم، فإنه مبني على أن يكون المخصص المنفصل رافعاً لظهور العام في العموم مع أن الأمر ليس كذلك، لأن الظهور إذا انعقد فلا يرتفع بوجود المانع لاستحاله انقلاب الشئ عما وقع عليه، والمخصص المنفصل إنما يمنع عن حجته وترتيب الأثر عليه لا عن انعقاد ظهوره، وحيث إن هذا الظهور حجه بالسيره العقلانيه فلا يمكن رفع اليد عن حجته إلا إذا كان

هناك دليل يدل على عدمها، وعلى هذا فالمخصص المنفصل حيث إنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، وإنما هو مانع عن حجتيته، فلا بد من الاقتصار على مورده لا أكثر، لأن المقتضى و هو ظهوره في العموم موجود و المانع عن حجتيته مفقود، فإذا لمحدور في التمسك به إذا شك في التخصيص الزائد، قديقال كما قيل إن هذا الجواب تام بالنسبه إلى العام الاستغراقى، و أما بالنسبه إلى العام المجموعى فهو غير تام، بيان ذلك: إن العام إذا كان استغراقياً كانت هناك دلالات وظهورات تصديقيه جديده متعدده بعدد أفرادها، وظهوره في ثبوت حكم لكل فرد موضوع للحجيه ولا ترتبط حجتيته فيه بحجيه ظهوره في سائرالأفراد، وحينئذ إذا قام دليل على سقوط هذه الدلالات عن بعض أفراد العام فلاموجب لسقوطها عن سائر الأفراد، و أما إذا كان مجموعياً فتكون هناك دلالة تصديقيه واحده و هى دلالته على ثبوت الحكم للمجموع بالمطابقه، وعلى ثبوته لكل جزء من أجزائه بالتضمن، ومن الواضح أنه إذا سقطت دلالته على بعض أجزائه بدليل سقطت عن الكل أيضاً، لأن الدلالة التضمينية تتبع الدلالة المطابقية ثبوتاً وسقوطاً، فإذا كانت هناك دلالة واحده تصديقيه، كانت لها حجتيه واحده، وحجيه ظهوره بالنسبه إلى كل جزء من أجزائه ارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً، فلا يعقل سقوط حجتيته عن جزء بدون سقوطها عن الباقي و إلا لزم خلف فرض أنها ارتباطيه كذلك.

و إن شئت قلت: إن ظهور العام الاستغراقى في العموم والاستيعاب بلحاظ الاراده الجديده تام و المخصص المنفصل لا يمنع عن هذا الظهور، و أما ظهوره في المراد الاستعمالى فهو مندك فيه وليس فى عرضه، كما أن ظهوره فى المدلول التصورى مندك فيهما، وليس معنى أصاله التطابق بين ظهوره فى المراد الاستعمالى وظهوره فى المراد الجدى أن هناك ظهورين بل معناه أن هناك ظهوراً

واحدًا، و هو الظهور فى المراد الجدى النهائى، والظهور فى المراد الاستعمالى مندك فيه ومطابق له فى مقابل ما إذا كان ظهوره فى المراد الاستعمالى غير مطابق لظهوره فى المراد الجدى بأن يكون الأول عامًا و الثانى خاصًا، وإلا فمن الواضح أنه ليس فى الخارج إلا ظهور واحد، و هو الظهور فى المراد الجدى، و أما الظهور فى المراد الاستعمالى فهو عين الظهور فى المراد الجدى خارجًا، والاختلاف بينهما إنما هو فى الاعتبار و الحيثيه، وعلى هذا فإذا انقطع ظهوره فى أفراد الخاص بدليل مخصص، فلاموجب لانقطاعه عن سائر أفراد العام لفرض عدم الارتباط بينها فى ذلك، ولكن لايمكن تطبيق ذلك على العام المجموعى، فإن فيه ظهوراً واحداً، و هو موضوع لحجته واحده، وظهوره كحجته بالنسبه إلى كل جزء من أجزائه ارتباطيه، فلهذا لايعقل سقوط ظهوره عن جزء وبقائه لسائر الأجزاء، لأنه خلف فرض الارتباطيه ثبوتاً وسقوطاً هذا.

والجواب: عن ذلك أن سقوط الحكم عن جزء من العام المجموعى مع فرض كونه جزءاً لايمكن إلا بسقوطه عن الجميع، ولكن المقام ليس كذلك، لأن الدليل المخصص بصفه كونه قرينه يعين موضوع الحكم فى العام المجموعى ويحدده فى الباقي، ويدل على أن الخاص ليس جزء الموضوع، فعندئذ لاتنافى بين العام و الخاص، فإنه خارج عن موضوع العام بلحاظ الاراده الجديه وليس جزءً، ومن هنا إذا قام دليل على أن الاستعاذه ليست جزء الصلاه فلاتنافى بينه وبين مادلاً على وجوب الصلاه، لأنه يحدد متعلق الوجوب بغيره من الأجزاء.

### وجه حجيه العام فى تمام الباقي

وهنا وجه آخر لحجيه العام فى تمام الباقي، و هو أن المخصص سواء أكان متصلًا أم منفصلاً بوصف كونه قرينه عرفاً ومفسراً للمراد النهائى من العام فله دالتان:

إحداهما: الدلاله السلبيه. والأخرى: الدلاله الايجابيه.



أما الأولى: فلأن المخصص يدل على نفي الحكم الثابت للعام عن الخاص وخروجه عنه حكماً.

و أما الثانية: فلأنه بوصف قرينته عرفاً يكون مفسراً للمراد الجدى النهائى من العام ومحدداً لدائرتها فى تمام الباقي، و هذا معنى أن المراد منه تمام الباقي بعد التخصيص.

والخلاصه: إن القيد إذا كان قرينه عرفاً، فمعناه أنه مفسر للمراد النهائى من العام ومحدد له فى الباقي، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون العام اسغراقياً أو مجموعياً.

أما على الأول فهو واضح. و أما على الثانى فلأن الخاص بمقتضى كونه قرينه كما يعين المراد الجدى النهائى فى العام الاستغراقى ويحدده، كذلك يعينه فى العام المجموعى ويحدده فى الباقي، ولهذا يجوز التمسك به بلا فرق فى ذلك بين العامين، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنا إذا سلّمنا أن التخصيص يوجب التجوز فى العام، فهل تجوّزه يوجب إجماله وعدم جواز التمسك به فيما إذا شك فى التخصيص الزائد أو لا؟ فيه وجهان:

### بيان مختار الشيخ الأنصارى قدس سره

فذهب شيخنا الأنصارى قدس سره إلى الثانى وتبعه فيه المحقق النائينى قدس سره، و قد أفاد فى وجه ذلك ما ملخصه أن المجاز فى المقام يختلف عن المجاز فى سائر الموارد، فإن المجاز اللازم فى المقام إنما هو من ناحيه خروج بعض ما كان داخلاً فى عموم العام، لأنه يستلزم كونه مجازاً فى الباقي، و أما دخول الباقي فيه فهو غير مستند إلى كونه مجازاً فيه، لأنه كان داخلاً فيه من الأول وقبل التخصيص وعليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقي، ونتيجة ذلك هي أن

المعنى المجازى فى المقام لا يكون مبيناً للمعنى الحقيقى، لأن الباقي قبل التخصيص داخل فى المعنى الحقيقى وجزء له وبعد التخصيص صار معنىً مجازياً، وهذا بخلاف المعنى المجازى فى سائر الموارد كقولنا: «رأيت أسداً يرمى»، فإنه مباين للمعنى الحقيقى، وعلى هذا فالمعنى المجازى وإن كان ذات مراتب متعدده إلا أن المتعين بعد ورود التخصيص عليه هو إرادته تمام مراتب الباقي منه لا أنه مجمل، على أساس تعدد مراتب المجاز، لما مرّ من أن خروج ما يكون العام شاملاً له بعمومه عن حكمه بحاجة إلى دليل لإبقائه فيه، فإن مقتضى له وهو عموم العام موجود و المانع مفقود، فإذن لا يحتاج إرادته تمام الباقي من بين سائر المراتب إلى قرينه معينه، وهذا بخلاف ما إذا كان المعنى المجازى متعدداً كما فى المثال المذكور، فإنه إذا قامت قرينه صارفه على أن المراد من الأسد ليس معناه الحقيقى وهو الحيوان المفترس، ودار أمر المعنى المجازى بين الرجل الشجاع وبين صورته فى الجدار أو غير ذلك، فعندئذٍ تعيين إرادته كل منهما بحاجة إلى قرينه معينه وبدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على إرادته شىء منهما.

والخلاصه، إن دلالة العام على العموم فى مقام الاثبات تنحلّ إلى دلالات متعدده بعدد افراد مدخوله فى عرض واحد، وهذا الدلالات، دلالات مستقلة لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر، فإذا سقط بعضها بدليل مخصّص، فلاموجب لسقوط الباقي وإن كان استعمال العام فيه مجازاً (١)، هذا.

#### إيراد السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراسانى قدس سره

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراسانى قدس سره بتقريب إن دلالة الألفاظ على معانيها ليست ذاتيه بل لابد لها من سبب، والسبب لها إما الوضع أو القرينه، ولا ثالث لهما.

ص: ٣٢٣

أما الأول، فهو مفقود في المقام على الفرض، لأن العام قد وضع للدلالة على استيعاب تمام أفراد مدخولها لاتمام الباقي فيه، و أما القرينه فكذلك، لأن القرينه إنما قامت على أن العام لم يستعمل في معناه الموضوع له ولا قرينه اخرى تدل على أنه استعمل في تمام الباقي، فإن دلالة العام على العموم إذا سقطت بالتخصيص فلا مقتضى لدلالته على إرادته تمام الباقي، لفرض أن دلالاته عليها إنما هي من جهة دلالاته على العموم لامطلقاً، فالمقتضى و هو دلالاته على العموم قد سقط على الفرض و لا ظهور له بعد ذلك في إرادته تمام الباقي، لأن هذا الظهور بحاجه إلى سبب، والسبب فيه إما الوضع أو القرينه، وشيء منهما غير موجود كما عرفت، نعم لو كانت دلالة الألفاظ على معانيها ذاتيه أو عقليه لتّم ما أفاده قدس سره، و لكن الأمر ليس كذلك (١).

### تعليق المصنف على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره

ولنا تعليق على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراساني قدس سره، و تعليق على ما ذكره شيخنا الأنصاري قدس سره.

أما التعليق على الأول، فلأن ما ذكره قدس سره من أن دلالة الألفاظ على معانيها ليست بذاتيه بل هي جعليه، و إن كان صحيحاً في الجملة إلاّ أن ظهور العام في تمام الباقي بعد ورود التخصيص عليه لا يحتاج إلى الوضع أو القرينه بل يكفي فيه ظهور العام في العموم من ناحيه، وقرينته الخاص من ناحيه اخرى، لما مرّ أن معنى قرينته الخاص أنه يعين حدود العام سعةً وضيقةً في تمام الباقي بعد إخراج مقدار الخاص منه، و قد تقدم أنه لا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي و العام المجموعي.

أما في الأول، فلأنه يدل على ثبوت حكم لكل فرد من أفراد مدخوله بدلاله

ص: ٣٢٤

مستقله وغير مربوطه بدلالته على ثبوت حكم آخر لفرد آخر وهكذا، و إذا سقط بعض هذه الدلالات فلاموجب لسقوط الباقي، هذا إضافه إلى أن مقتضى قرينته الخاص أن موضوع حكم العام تمام الباقي، و أما فى الثانى، فلأن الدليل المخصّص بصفه كونه قرينه يعين موضوع العام فى الأجزاء الباقية وأن الخاص ليس جزءاً له كما مرّ.

### تعليق المصنف على ما أفاده الشيخ الأنصارى

و أما التعليق على ما أفاده شيخنا الأنصارى قدس سره وتبعه فيه المحقق النائينى قدس سره فلأنه لافرق فى المجاز بين المجاز فى المقام و المجاز فى سائر الموارد، لأن المجاز ثبوتاً يتوقف على وجود علاقته بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، وإثباتاً يتوقف على وجود قرينه صارفه، فإذا توفّر الأمران صحّ استعمال اللفظ فى المعنى المجازى، ومنشأ المجاز فى المقام ليس هو المخصّص المنفصل لأنه قرينه صارفه، وشأنه صرف اللفظ عن المعنى الحقيقى إلى المعنى المجازى، بل منشأوه فى المقام هو العلاقة بين الباقي وبين العموم و الشمول الذى هو المعنى الحقيقى، وما فى كلام المحقق النائينى قدس سره من أن منشأ المجاز فى المقام هو خروج الخاص من العام لادخول الباقي فيه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن منشأ المجاز إنما هو العلاقة بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى بنحو من أنحاء العلائق كالعلاقة بين الكل و الجزء وبين العام و الخاص لا وجود المخصّص المنفصل الدال على خروج الخاص من العام، كما أن القائل بالاجمال بعد التخصيص لا يدعى أن منشأ المجاز هو بقاء الأفراد الباقية تحت العام، بل يدعى أن المخصّص إذا دل على خروج الخاص من العام، كشف من أن العام مستعمل فى الباقي، وحيث إنه ذات مراتب متفاوتة فلا يعلم أنه مستعمل فى تمام الباقي أو فى سائر المراتب، فمن أجل ذلك يكون مجملاً، غايه الأمر قد يكون المجاز من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء أو للعام فى الخاص، و قد يكون من قبيل استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى

معنى آخر مباين له، فعلى الأول يكون المعنى المجازى داخلاً فى المعنى الحقيقى.

وعلى الثانى يكون مبايناً له كقولنا: «رأيت أسداً يرمى»، ومن الواضح أنه لا أثر لهذا الاختلاف، لوضوح أن صحه استعمال اللفظ فى المعنى المجازى ترتبط بوجود علاقته و المناسبه بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى، ولا أثر لاختلاف ألوان علاقته.

## نتيجة البحث

فالنتيجه، إنه لا فرق بين المجاز فى المقام و المجاز فى سائر الموارد إلا- فى لون علاقته، فكما أن فى سائر الموارد إذا تعدد المعنى المجازى وتعدّر استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى، فاستعماله فى واحد معيّن من المعانى المجازيه بحاجه إلى قرينه معينه، فكذلك فى المقام لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن العام قد استعمل فى الباقي مجازاً، وحيث إنه ذات مراتب متعدده، والمفروض أن استعماله فى كل مرتبه من مراتبه مجاز ولا فرق بين المراتب من هذه الناحيه، فإذن يكون المقام من صغريات كبرى موارد تعدد المعنى المجازى وتعدّر استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى، وعليه فبطبيعته الحال يكون استعمال العام فى أى مرتبه من مراتب الباقي بحاجه إلى قرينه معينه، فلذلك يكون العام بعد التخصيص مجملاً على هذا القول إذا لم تكن هناك قرينه معينه فى البين، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إنا لو سلمنا أن التخصيص بالمنفصل يوجب كون العام مجازاً فى الباقي فمع ذلك لا يوجب إجماله، وذلك لما ذكرناه أنفأ من أن المخصص المنفصل بوصف كونه قرينه يحدّد المعنى المجازى فى تمام الباقي ويعينه فى ذلك، فإذن لا إجمال فى البين.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى إن تقدم الخاص على العام إنما هو بوصف كون الخاص قرينه على العام عرفاً ومفسراً للمراد الجدّى النهائى

منه، هذا من جانب ومن جانب آخر، أن الخاص بصفه قريته يعين المراد الجدى النهائى منه فى تمام الباقي، و إن قلنا فرضاً أن العام بعد التخصيص مجاز.

المسأله

### الثالثه: إذا كان الشك فى التخصيص ناشئاً من الشبهه الموضوعيه

و أما الكلام فى المسأله الثالثه، وهى ما إذا كان الشك فى التخصيص ناشئاً من الشبهه الموضوعيه.

فيقع الكلام فى جواز التمسك بالعام فيها وعدم جوازه، المعروف و المشهور بين الأصوليين عدم جواز التمسك به فيها، و هذا هو الصحيح، فهنا مقامان:

الأول: فى المخصّص المتصل.

الثانى: فى المخصّص المنفصل.

### المقام الأول فى المخصّص المتصل

أما الكلام فى المقام الأول، فتاره يكون المخصّص المتصل من قبيل الوصف كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، وأخرى يكون من قبيل الاستثناء كقولنا: «أكرم كل الشعراء، إلا الفساق منهم». وثالثه يكون جمله مستقله متصله بالعام مباشره كقولنا: «أكرم الفقراء لا تكرم الفساق منهم».

أما الأول، فقد تقدم أنه لا تخصيص فيه حتى يفرض الشك فى فرد أنه مصداق للعام أو الخاص، ومن هنا إذا شكّ فى عالم أنه عادل أو فاسق كان الشك فى مصداق العام حقيقه لافى مصداقه ومصداق الخاص، وعلى كل تقدير فلا يجوز التمسك به لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه وسوف نشير إلى وجه عدم جوازه.

و أما الثانى، فقد تقدم أن هناك ظهورات ثلاثه:

الأول: ظهور العام فى العموم بنفسه.

الثانى: ظهور الاستثناء فى الاقتطاع والاخراج.

الثالث: ظهور المجموع في العام الخارج منه مقدار المستثنى، وهذا الظهور هو الظهور النهائي للكلام الكاشف عن المراد الجدوى وموضوع للحجته، و أما الظهوران الأولان فهما مندمجان فيه ومنذ كان، على أساس أن ظهور مفردات كل كلام منذك في ظهوره فلا استقلال له وما نحن فيه كذلك، لأن الظهورين الأولين لا يكشفان عن المراد الجدوى حتى يكونا موضوعين للحجته بل هما منذ كان في الظهور الثالث للعام الكاشف عنه، وهو ظهوره في وجوب إكرام الشعراء العدول، وعلى هذا فإذا شك في شاعر أنه عادل أو فاسق فلا يمكن التمسك بالعام لاثبات وجوب إكرامه، لأن مفاد العام إثبات الحكم للشعراء على تقدير أن لا يكونوا بفساق، و أما أن هذا التقدير ثابت أو لا؟ فالعام لا يدل على ذلك ولا نظر له إليه لا نفيًا ولا إثباتًا. أو قل: إن مفاد القضية الحقيقيه جعل الحكم للموضوع المفروض وجوده في الخارج، و إما أنه موجود فيه بتمام قيوده أو لا؟

فالقضية لاتدل عليه، ومن هنا ترجع القضية الحقيقيه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول.

و أما الثالث، فقد تقدم أن الأظهر أنه ملحق بالثاني من هذه الناحيه، بمعنى أن لهيئه المجموع من العام و الخاص المتعاقبين ظهوراً ثالثاً، والظهوران الأولان لمفرداته منذ كان فيه، لأنه الظهور النهائي الكاشف عن المراد الجدوى وموضوع للأثر و الحجته، و هو ظهوره في وجوب إكرام الفقراء العدول في المثال، وحينئذ فالعموم في المثال متمثل في وجوب إكرام كل فقير لا يكون فاسقاً، وعلى هذا فإذا شك في فقير أنه عادل أو فاسق فلا يمكن التمسك به لاثبات وجوب إكرامه، لأن مفاده وجوب إكرام الفقير إذا كان عادلاً و أما أنه عادل أو ليس بعادل فلا يدل على أنه عادل أو ليس بعادل، فالنتيجه أن الشك في مصداق المخصّص المتصل بتمام أقسامه بعينه هو الشك في مصداق العام نفسه، باعتبار أن المخصّص المتصل

يوجب تضيق دائره ظهور العام ذاتاً لا-حجيه فحسب، فينقصد ظهور العام من الأول في العموم المنقطع منه مقدار الخاص، فإذا شك في فرد أنه واجد للقيد المأخوذ في موضوعه المنقطع فيكون الشك في مصداق العام نفسه، فلا يمكن التمسك به.

### المقام الثاني في المخصص المنفصل

و أما الكلام في المقام الثاني، و هو ما إذا كان المخصّص للعام منفصلاً، فهل يجوز التمسك به في الشبهه المصداقيه أو لا؟

والجواب، إن فيه أقوالاً:

الأول: الجواز مطلقاً.

الثاني: عدم الجواز كذلك.

الثالث: التفصيل بين ما إذا كان المخصص المنفصل لئبياً، وما إذا كان لفظياً، فعلى الأول يجوز دون الثاني.

أما القول الأول، فقد نسب إلى جماعه منهم صاحب العروه قدس سره، ويمكن تقريب هذا القول بما يلي: إن ظهور العام في الاستيعاب و العموم قد انعقد و المخصّص المنفصل لا يكون مانعاً عن انعقاده، وإنما يمنع عن حجّيته بمقدار سعه مدلوله، بمعنى أنه لا-يكون حجّه في أفراد مدلوله، فإذا قال المولى: «أكرم كل عالم»، فالمقتضى و هو ظهور العام في العموم والاستيعاب لتمام أفراد مدخوله موجود، باعتبار أن المخصص المنفصل لا-ينثلّم ظهوره فيه، وإنما ينثلّم حجّيته بمقدار أفراده، فإذا قال: «لا تكرم العالم الفاسق»، فإنه إنما يمنع عن وجوب إكرام عالم أحرز أنه فاسق، و أما إذا لم يحرز ذلك، فلامانع من التمسك بعموم العام، لفرض أنه يشمل كل عالم سواء كان فاسقاً أم عادلاً، غايه الأمر قد خرج عنه العالم الذي أحرز أنه فاسق، فالمشكوك فسقه مشمول لعموم العام، ولا يكون



الخاص مانعاً عن شموله، إذ لا يمكن التمسك بالخاص في العالم المشكوك فسقه لعدم إحراز انطباقه عليه ومعه لا يعقل التمسك به، فإذا لم يكن الخاص حجة في مورد الاجمال، فالعام حجة فيه هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب هذا القول.

ولكنه غير تام، وذلك لأنه مبني على أن يكون موضوع العام يبقى على إطلاقه، والمخصص المنفصل لا يوجب تقييده بغير عنوانه الواقعي، وهذا لا يرجع إلى معنى محصيل، وذلك لأن موضوع العام، وهو العام في المثال لا يمكن أن يبقى على إطلاقه بعد ورود المخصص عليه، وإلا لوقع التعارض بين العام والخاص في العالم الفاسق لأن مقتضى عموم العام وجوب إكرامه، ومقتضى الخاص حرمة إكرامه، وهذا خلف فرض كون الخاص قرينه على العام مبيناً للمراد النهائي منه، وهو غير الخاص، وحينئذ فلا بد من تقييد موضوعه بالعالم الذي لا يكون فاسقاً لأنه بصفه كونه قرينه يحدّد موضوعه بذلك، ولا يمكن أن يكون موضوع الخاص مقيداً بالعلم بالفسق، لأن أخذ العلم في موضوع الحكم وإن كان ممكناً إلا أنه بحاجة إلى دليل ولا دليل عليه، لأن ظاهر لا تكرم العالم الفاسق هو أن المأخوذ في الموضوع الفاسق الواقعي لأنه اسم له كما هو الحال في تمام الألفاظ، وعلى هذا، فإذا شك في عالم أنه فاسق أو عادل، فكما أن موضوع الخاص غير محرز فكذلك موضوع العام، فلهذا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه ولا بالخاص لإثبات حرمة إكرامه، لما مرّ من أن الحكم في كل دليل سواء أكان عاماً أو خاصاً مجعول بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده في الخارج، وإما أنه موجود فيه حقيقه، فالدليل لا يدل عليه.

وبكمله، إن موضوع العام في مقام الثبوت بعد ورود التخصيص عليه لا يخلو إما أن يكون مطلقاً أو مقيداً بعدم عنوان الخاص لاستحاله الإهمال في مقام الثبوت.

أما الأول: فهو خلف فرض ورود التخصيص عليه، بداهه أنه لو بقي مطلقاً بعد التخصيص لزم أحد محذورين، إما كون التخصيص لغواً وجزافاً أو إجتماع الضدين أو النقيضين بلحاظ مرحله المبادى، فإذن لامناص من الالتزام بالتقييد ثبوتاً وإثباتاً، و أما نكته عدم جواز التمسك بالعام، فهي أن مفاد الدليل سواءً أكان عاماً أو خاصاً هو ثبوت الحكم، وجعله للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، فكل دليل يدل على ثبوت الحكم وجعله لموضوع المقدر وجوده فى الخارج ولا نظر له فى هذه المرحلة إلا إلى ثبوت الحكم فيها، و أما مرحله فعليه هذا الحكم فى الخارج أى فعليه فاعليته فإنما هى بفعليه موضوعه فيه، و هذه المرحلة لا ترتبط بالحكم وليست من مراتبه، ضروره أن الحكم أمر اعتبارى فلا يعقل وجوده فى الخارج وإلا لكان خارجياً، ومن هنا لا يدل الدليل على فعليه الحكم بفعليه موضوعه فى الخارج ولا نظر له إلى أن موضوعه موجود فى الخارج أو لا؟ لانفياً ولا إثباتاً، فلذلك لا يمكن التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، باعتبار أنه يدل على وجوب إكرام العالم على تقدير عدم فسقه، و أما أن هذا التقدير ثابت أو لا؟ فالعام ساكت عنه.

### **التعرض لكلام المحقق العراقى قدس سره و الرد عليه**

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من أن موارد التخصيص كموارد الموت، فكما أن موت الخاص لا يوجب تعنون موضوع العام بعدمه فكذلك تخصيصه، فإنه لا يوجب تعنون موضوع العام بعدمه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن الموت لا يوجب تعنون موضوع العام بعدم مورده، على أساس أنه إعدام للموضوع وانتفاء الحكم بانتفائه، بينما التخصيص لا يوجب إلا تقييد الموضوع بقيد، لا انتفائه، وإلا فلا معنى للتخصيص ضروره أنه لا يؤدي إلى انتفاء الموضوع نهائياً بل إلى تخصّصه بحصه خاصه، فالموت يشبه صيروره العالم جاهلاً، ولا معنى لتقييد موضوع العام كالعالم مثلاً بعدم موته أو بعدم صيرورته

وبكلمه، إن انحصار الحكم الفعلى بحصه خاصه من الأفراد تاره من جهه انحصار موضوع الحكم فى مرحله الجعل بها كما إذا قال المولى: «أكرم كل الشعراء فى البلد»، وفرضنا أن الشعراء الفساق فيه قد ماتوا جميعاً ولم يبق فى البلد إلا الشعراء العدول، وأخرى يكون من تحديد موضوع الحكم فى مرحله الجعل تخصيصاً أو تقييداً بقيد جعلى، كما إذا قال المولى: «أكرم كل الشعراء»، ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تخصيص موضوع العام بالشاعر الذى لا يكون فاسقاً، بينما موت الشعراء الفساق لا يوجب تخصيص موضوع العام بحصه خاصه كالشعراء العدول وتعنونه بهذا العنوان فى مرحله الجعل، ضروره أنه لا يعقل أن تكون موت الشعراء الفساق فى الخارج موجباً لتخصيص موضوع العام فى مرحله الجعل، لأن الموضوع فى هذه مرحله قد أخذ مفروض الوجود سواءً أكان موجوداً فى الخارج أم لا؟ وانتفاء جميع أفراد الموضوع فى الخارج لا يؤثر فى الجعل، فإنه ثابت طالما لم ينسخ، وعلى هذا فوجوب الـا-كرام فى المثال مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، وهو الشاعر بدون تقييده بقيد، وموت بعض أصنافه فى الخارج كالشاعر الفاسق يستحيل أن يؤثر فى موضوع الجعل ويجعله مقيداً بعدم هذا الصنف بعدما لم يكن كذلك فى مرحله الجعل، بدهاه أن وجود أفراد الموضوع فى الخارج أو انتفائها لا يرتبط بمرحلة الجعل، لأن الحكم فى هذه المرحلة مجعول للموضوع المقدر وجوده ولا يتوقف على وجوده فى الخارج حتى يكون انتفائه فيه مؤثراً، وهذا بخلاف الدليل المخصص، فإنه يوجب تخصيص موضوع العام بعدم مورده فى مرحله

الجعل، ويكشف عن أن موضوعه حصه خاصه من الأفراد في هذه المرحلة، إذ لا يعقل أن يبقى موضوع العام مطلقاً بعد ورود التخصيص عليه وإلاّ- لزم أحد محذورين اما اجتماع الضدين أو النقيضين أو كون التخصيص لغواً وجزافاً وكلاهما لا يمكن، أو فقل أن التخصيص تضيق لدائره الموضوع في مرحله الجعل، والموت تضيق لدائره في مرحله الانطباق و الفعلية، وبين الأمرين بون بعيد، فإذا كان يمكن قياس الموت بالتخصيص.

فالتتبعه، إن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أن موارد التخصيص كموارد موت الخاص من الغرائب جداً، بقي هنا شيء وهو ما ذكره بعض المحققين قدس سره، وحاصله: إن عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه مبني على تماميه أمرين:

الأول: إن ورود التخصيص على العام يوجب تعنون موضوع العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.

الثاني: دلالة العام في مقام الاثبات على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراد شريطه أن يكون معنوياً بعنوان موضوع العام، فإذا شك في فقيرانه عادل أو فاسق، لم يحرز انطباق عنوان موضوع العام عليه، لأنه مقيد بأن لا يكون فاسقاً، وانطباقه على الفرد المشكوك غير محرز حتى يكون مشمولاً للعام هذا، ولكنه قدس سره قال إن الأمر الأول تام، و أما الأمر الثاني، فهو غير تام، لأن العام إنما يدل على ثبوت حكمه الفعلي لكل فرد من أفراد عنوان العام مهملًا- من حيث كونه بذلك العنوان فقط أو من جهة دخل عنوان آخر فيه أيضاً، نعم عمومه للفرد الفاقد للقيد ينفي دخل ذلك القيد في موضوع الحكم، إلا أن هذا ليس بمعنى أن عمومه لكل فرد وشموله له إنما هو من جهة كونه مصداقاً للعنوان المأخوذ فيه لا غير، فعمومه لكل فرد لا يقتضي إلا إثبات الحكم الفعلي فيه مهملًا من ناحيه

أو فقل إن العموم والاستيعاب الذى هو مفاد الأداه ينحل إلى ظهورات عديده بعدد أفراده، فالظهور الجزئى فى كل فرد مقتضى، و هو محرز فى الفرد المشكوك وإنما يشك فى وجود المانع عنه، و هو شمول المخصص له، والمفروض أنه لايشمل الفرد المشكوك، فإذا لامانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

ويمكن المناقشه فيه بأن ظهور العام فى العموم والاستيعاب لتمام أفراد مدخوله و إن كان منعقدًا، لأن المخصص المنفصل لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم، وإنما يمنع عن حجتيه على أساس أنه يوجب تعنون موضوع العام بغير مورد الخاص، فإذا ورد فى الدليل إكرام كل الفقراء، ثم ورد فى دليل آخر لا-تكرم الفساق منهم، فإن الخاص يوجب تقييد موضوع العام بالعالم الذى لا يكون فاسقًا.

ونتيجه ذلك، هى أن الواجب إكرام ذلك العالم، و أما العالم الذى يكون فاسقًا إكرامه محرم، وعليه فظهور العام فى العموم و إن انحل إلى ظهورات عديده بعدد أفراد موضوعه و هو العالم، ولكن الظهور الجزئى لوجوب إكرام كل فرد من أفراده إنما يكون حجه إذا انطبق عليه عنوان الموضوع، و أما إذا شك فى هذا الانطباق من جهة الشك فى أن هذا الفقير عادل أو فاسق، فلا يحرز أنه حجه وعليه فلا يمكن التمسك بعموم العام بالنسبه إليه بعدم إحراز انطباق موضوعه عليه، ومن الواضح أنه لا يمكن ثبوت حكم العام له مع عدم إحراز الانطباق.

و إن شئت قلت: إن العام بعمومه و إن كان يشمل هذا الفقير المشكوك عدالته، إلا- أنه لا يكون حجه فيه لأن الحجه حصه خاصه من ظهوره، و هو ظهوره فى المراد الجدى النهائى، وعلى هذا فشمول العام بوصف كونه حجه للفرد

المشكوك غير معلوم، لأنه إن كان عادلاً فهو حجه فيه، و إن كان فاسقاً فلا، والمقتضى حجه ظهوره لا أصله، و هو غير محرز في المقام، نعم ظهور العام في العموم و إن كان موجوداً، إلا- أن الشك إنما هو في حجيته من جهة الشك في أن الفرد المشكوك داخل في موضوع العام أو لا؟ فلذلك لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه بالمطابقه، وإنه عادل بالالتزام، وعلى هذا فمرّد قولنا: «أكرم كل الفقراء» بعد ورود التخصيص عليه وإخراج الفساق منهم إلى قولنا: «أكرم كل الفقراء الذين لا يكونوا بفساق»، فإذا بطبيعته الحال يدل العام على ثبوت حكمه لكل فرد من الفقراء إذا كان معنوياً بهذا العنوان، ولا يدل على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده مهماً من حيث كونه منوطاً بهذا العنوان أو بدخل عنوان آخر فيه، فإن هذا الإحتمال و إن كان ممكناً ثبوتاً إلا أنه منفي في مقام الاثبات، لظهور الدليل في أن العنوان المأخوذ في لسانه هو الدخيل فيه، وما قيل من أن شمول عموم العام بنفسه للفرد المشكوك يدل على استيعاب الحكم له بالمطابقه، وعلى نفى انطباق العنوان المأخوذ في موضوع الخاص عليه بالالتزام، فإذا شك في فرد أنه عادل أو فاسق، فيما أنه شمول لعموم العام بنفسه، فيدل العام على وجوب إكرامه بالمطابقه، وعلى عدم خروجه عنه بالقيود المعلوم بالالتزام، مدفوع بأن شمول العام بوصف كونه حجه للفرد المشكوك غير معلوم، و أما عموم العام بلحاظ الارادة الاستعماليه فهو و إن كان شاملاً له، إلا أنه لا أثر له لأنه ليس موضوعاً للحجيه، و أما ما قيل من أن شمول العام بعمومه للفرد المشكوك يدل على عدم خروجه بأيّ عنوان مخرج وبالملازمه على عدم خروجه بالعنوان المعلوم، فهو مدفوع بأن شمول العام بعمومه كحجّه للفرد المشكوك غير معلوم.

والخلاصه، إنه لا يمكن الأخذ بوجوب إكرام كل الفقراء وبنحو العموم، للقطع

بالخلاف من جهة ورود التخصيص عليه، و أما وجوب إكرام الفقراء العدول فهو ثابت، وإنما الكلام في وجوب إكرام الفرد المشكوك من جهة الشك في أنه داخل في موضوع العام أو لا؟ ولهذا لا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، و أما التمسك به لإثبات أنه عادل، فهو أيضاً لا يمكن، لأن العام غير ناظر إلى إثبات موضوعه في الخارج.

إلى هنا قد تبين أنه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات الوجوب الفعلي للفرد المشكوك في الخارج من باب أنه عادل واقعاً، لأن إثبات الموضوع ليس وظيفه الشارع بما هو شارع، بل وظيفته بيان الحكم الشرعي على الموضوع المقدر وجوده في الخارج، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه يكون بالمطابقه لإثبات الحكم الفعلي للفرد المشكوك وجوده في الخارج في مرتبه المجموع، و هي مرتبه فعليته الحكم بفعليه موضوعه، وبالالتزام لإثباته في مرتبه الجعل، ومن الواضح أن الدليل العام غير ناظر إلى ذلك.

### **تقريب آخر لعدو جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه**

وهنا تقريب آخر لعدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، و هو أن مدلول العام إنشاء الحكم وجعله بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج، و أما المجموع و هو الحكم الفعلي، فلا يكون مدلولاً للعام، لأن فعليته الحكم أى فعليته فاعليته إنما هي بفعليه موضوعه في الخارج، ولا ترتبط بمدلول العام، لأن مدلوله جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده فيه، فإذا وجد فرد في الخارج، انطبق عليه عنوان الموضوع صار الحكم فعلياً، ومن الواضح أن العام لا يدل على أنه فعلي بوجود موضوعه في الخارج، لأنه غير ناظر إليه كما هو الحال في جميع الأحكام الشرعيه المجموعه بنحو القضايا الحقيقيه للموضوعات

المقدره وجوداتها في الخارج من دون نظر إلى أنها موجوده فيه أو لا؟

ومن هنا قلنا: إن للأحكام الشرعيه مرتبه واحده، و هي مرتبه الجعل، و أما مرتبه المجمعول فهي ليست من مراتب الحكم، لأنها عباره عن فعلية فاعليه الحكم بفعليته موضوعه في الخارج، و هي ليست بيد المولى بما هو مولى، و أما الحكم نفسه فله مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل، فإنه يوجد بالجعل والاعتبار في هذه المرتبه، ولا يعقل وجوده في الخارج بوجود موضوعه فيه، وإلا لكان خارجياً، وهذا خلف فرض أنه أمر اعتباري لا وجود له إلا في عالم الاعتبار والذهن، وعلى الجملة فتمام القضايا الشرعيه دورها دور الكشف عن جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج وحدوده سعه وضيقاً، ولا مساس لها بعالم المجمعول، و هو عالم فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بالعام في الشبهه المصدقيه، لأن معناه دلالة العام على ثبوت الحكم الفعلي أي المجمعول للفرد الموجود في الخارج، والمفروض أن العام لا يدل على ذلك، لأن الحكم الفعلي خارج عن مدلوله ولا يرتبط به، وإنما هو بفعلية موضوعه فيه كما مرّ، وهل يمكن التمسك بالعام لإثبات سعه الجعل بحيث يشمل الفقير المشكوك عدالته.

والجواب: إنه لا يمكن، لأن جعل الحكم يكون بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدر وجوده في الخارج المقيّد بقيد، وحينئذ فإن وجد فرد في الخارج واجداً للقيّد كالفقير العادل انطبق عليه الموضوع، وتحقق حكمه، و أما إذا وجد فرد في الخارج وشك في أنه واجد للقيّد أو لا؟ كالفقير إذا شك في أنه عادل أو فاسق، فلا يحرز انطباق الموضوع عليه، و هو الفقير العادل في المثال ومعها يشك في وجوب إكرامه، ولا يمكن التمسك بالعام لإثباته، لأنه إن اريد به نفي اعتبار هذا القيد في وجوب إكرامه، ففيه أنه خلف الفرض، و إن اريد به أن العام يدل على



وجوب إكرامه بالمطابقه وعلى وجود هذا القيد فيه بالالتزام، ففيه أن دلالة العام على أصل وجوب إكرامه التي هي الدلالة المطابقيه غير معلومه فضلاً عن الدلالة الالتزاميه التي هي لازمه لها هذا.

وهنا كلام من المحقق العراقي قدس سره، وحاصله: إن المخصص المنفصل لا يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص، وقد أفاد في وجه ذلك:

أولاً: إن حال المخصّص المنفصل كحال الموت فكما أن موت بعض أصناف أفراد العام لا يوجب تعنون موضوع العام بغير مورده، فكذلك تخصيصه ببعض أصناف أفرادها، فإنه لا يوجب تعنون موضوع العام بغير مورده (1).

ولكن قد تقدّم أن هذا القياس مع الفارق بل من غرائب ما صدر منه قدس سره، لوضوح أن موت بعض مصاديق العام في مرحله الانطباق والخارج لا يؤثر على الجعل الذي يكون موضوعه مقدّر الوجود فيه، ضروره أن مرحله الانطباق لا تؤثر على الحكم في مرحله الجعل، كيف فإنها تتبع مرحله الجعل في السعه والضيق، ومن هنا لا تؤثر إعدام جميع أفراد العام في مرحله التطبيق على الحكم في مرحله الجعل، لأنه لا يتوقف على وجود موضوعه في الخارج كما تقدّم ذلك مفصلاً.

وثانياً: إن المخصّص يوجب تخصيص الحكم وتضييق دائرته، فإذا قال المولى: «أكرم كل الفقراء»، ثم قال: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تخصيص وجوب الاكرام وتضييقه، وتضييق الحكم لا يوجب تضييق الموضوع، لأن الحكم متأخر رتباً عن الموضوع، فلا يعقل أن يؤثر في تحديده أوفقل: إن الحكم حيث إنه متأخر عن موضوعه، فتقييده لا يمكن أن يوجب تقييد

ص: ٣٣٨

موضوعه وإلا- لزم تأثير المتأخر في المتقدم، وإن قيل أن الموضوع من الأول كان مقيداً، وفي المرتبه السابقه بقطع النظر عن المخصّص، قلنا إنه بلا مبرر وسبب كما هو ظاهر.

ولكن هذا الاشكال أيضاً لا يرجع إلى معنى محصّل، وذلك لأن ورود التخصيص على العام، وإن كان يوجب تضيق حكمه مباشره إلا- أنه يكشف عن تعنون موضوع العام بعدم أفراد المخصص أيضاً، لأن الأمر يدور بين الاطلاق و التقييد لاستحاله الاهمال ثبوتاً في الواقع، والأول غير معقول، لأنه خلف فرض ثبوت التخصيص، ضروره أن تخصيص وجوب الاكرام بالفقير العادل يكشف عن أن وجود الملا-ك في إكرامه فحسب، إذ لو كان الملا-ك في إكرام الفقير مطلقاً، فلا-موجب لتخصيص الوجوب بإكرام حصه خاصه، وهى الفقير العادل، وعليه فبطبيعته الحال يكشف التخصيص عن تحصيل موضوع العام وتعنونه بغير موارد الخاص، إذ لا يعقل الاطلاق، ضروره أن معناه أن ملاك الوجوب ثابت في إكرام الفقير مطلقاً ومعه لامعنى لتخصيص الوجوب وتضييقه.

### نتيجه البحث

فالنتيجه، إن المخصص كما يوجب تضيق الحكم كذلك يكشف عن تضيق الموضوع أيضاً، إذ لا يعقل أن يكون الحكم مضيقاً وموضوعه مطلقاً أو مهملاً لأن الثانى غير معقول ثبوتاً، والأول خلف فرض تضيق الحكم، فإنه يكشف عن أن ملاكه إنما هو فى إكرام الفقراء العدول لامطلقاً، أو فقل: إن الدليل المخصّص بنفسه يدل على تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص، إذ لا يعقل أن يكون الحكم مقيداً وموضوعه مطلقاً بعد استحاله الاهمال ثبوتاً، بداهه أن تقييد الحكم لا يمكن إلا بتقييد موضوعه.

فالنتيجه، إن الدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بالمطابقه، وعلى تخصيص الموضوع بالالتزام، ولا يمكن التفكيك بينهما، فما أفاده المحقق العراقي قدس سره من أن الدليل المخصص يوجب تخصيص الحكم دون الموضوع من الغرائب جداً.

ثم إن السيد الأستاذ قدس سره قد ذكر أن نسبة القول بجواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه إلى السيد صاحب العروه قدس سره مبنيّه على الحدس والاجتهاد من بعض الفروع التي ذكرها قدس سره في العروه، منها قوله: إذا علم كون الدم أقلّ من الدرهم، وشك في أنه من المستثنيات أم لا، يبنى على العفو، و أما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقلّ، فالأحوط عدم العفو، و قد توهم من ذلك أن بنائه قدس سره على العفو في الصورة الأولى ليس إلاّ- من ناحيه التمسك بأصاله العموم في الشبهات المصداقيه، و كذلك بنائه على عدم العفو في الصورة الثانيه، فإنه ليس إلاّ من هذه الناحيه(1).

### التعرض إلى اخبار استثناء الدم إذا كان أقل من الدرهم

بيان ذلك: إن هنا طائفتين من الروايات:

الأولى: الروايات التي تنصّ على أن الدم في ثوب المصلى أو بدنه مانع عن الصلاه، و قد استثنى من ذلك ما إذا كان الدم أقلّ من الدرهم، فإنه لا يكون مانعاً عنها(2).

الثانيه: ما دل على أن عدم مانعيه الدم إذا كان أقلّ من الدرهم إنما هو فيما إذا لم يكن من الدماء الثلاثه، وإلاّ فهو مانع(3)، وعلى هذا فتاره يشك في دم أنه أقلّ من الدرهم أو أكثر، وأخرى يشك في أن هذا الدم الذي هو أقلّ من الدرهم هل

ص: ٣٤٠

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ١٨٤ و ١٨٥ و ١٨٤.

٢- (٢) - الوسائل ج ٢ ص ١٢٦ ب ٢٠ من النجاسات.

٣- (٣) - الوسائل ج ٢ ص ١٢٦ ب ٢١ من النجاسات.

هو من الدماء الثلاثة أو لا؟ و الشبهه فى كلاً الموردین شبهه موضوعیه، وعلى هذا فحكمه قدس سره بالعفو فى الفرع الأول مبنى على التمسك بالعام فى الشبهه المصادقیه، وكذلك حكمه قدس سره بعدم العفو فى الفرع الثانى، فإنه أيضاً مبنى على ذلك هذا، وفيه أنه لاقرینه فى كلامه على أن حكمه بعدم العفو فى الفرع الأول، والعفو فى الفرع الثانى مبنى على التمسك بالعام فى الشبهه المصادقیه، وذلك لاحتمال أن يكون الحكم بعدم العفو فى الفرع الأول مبنياً على جریان الاستصحاب فى الاعدام الأزلیه.

بتقريب، إنه فى زمان لم يكن الدم موجوداً ولا تصافه بالأقل ثم وجد الدم، ويشك فى اتصافه بالأقل، ولا مانع من استصحاب عدم اتصافه به، وبه يحرز موضوع عدم العفو و المانعیه لأنه مركب من أمرين:

أحدهما: الدم، والآخر أن لا يكون أقل من الدرهم، والأول محرز بالوجدان، والثانى بالاستصحاب، هذا إضافة إلى أنه قدس سره احتاط فى هذا الفرع، ولعله مبنى على قاعده الاشتغال فى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين.

و أما فى الفرع الثانى، فيحتمل أيضاً أن يكون حكمه بالعفو مبنياً على جریان الاستصحاب فى الاعدام الأزلیه.

بتقريب، إنه فى زمان لم يكن دم أقل من الدرهم ولا تصافه بأحد الدماء الثلاثة ثم وجد دم أقل من الدرهم فى الخارج، وشك فى أنه من أحد الدماء الثلاثة أو لا؟ فلا مانع من استصحاب عدم كونه من أحدها، وبه يثبت أن هذا دم أقل من الدرهم، ولم يكن من أحد الدماء الثلاثة، والأول محرز بالوجدان، و الثانى بالاستصحاب، و بضم الاستصحاب إلى الوجدان يتحقق موضوع العام المركب منهما، ويترتب عليه العفو و عدم المانعیه، و مع الاغماض عن ذلك و تسليم عدم

جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزلئيه، أو أنه قدس سره لا يرى جريان الاستصحاب فيها، فمن المحتمل أن يكون العفو مبنياً على الأصل الحكمى، و هو أصالة البراءة عن مانعته هذا الدم، وكيف كان فلا يكون فى كلامه شاهد على أنه من القائلين بجواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه.

### الصحيح عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه

ومن جميع ما قدمناه فى تفنيد القول بجواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه يظهر أن الصحيح فى المسأله القول الثانى، و هو القول بعدم جواز التمسك فيها.

و أما القول الثالث، و هو القول بالتفصيل بين ما إذا كان المخصص لئياً، وما إذا كان لفظياً، فعلى الأول يجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، وعلى الثانى لا يجوز، و قد اختار هذا التفصيل شيخنا الأنصارى (١)، والمحقق الأصبهاني (٢).

### تفصيل الشيخ الأنصارى قدس سره فى المقام

و قد استدلى على هذا التفصيل بوجهين:

الأول: إن مردّ المخصص اللبى إلى القطع بالخروج عن العام سواءً أكان منشأ القطع الاجماع أم العقل أم القرائن الحالیه، فإذا قال المولى لعبده: «أكرم كل جيرانى»، فإنه يدل على وجوب إكرام جميع جيرانه سواءً أكان عالماً أم جاهلاً عادلاً أم فاسقاً عدواً له أم لا؟، ولكن علم عبده من الخارج أنه لا يريد إكرام من كان عدواً له، وحصل له القطع بذلك، وعلى هذا فإنه إذا قطع بأن زيداً الذى هو من جيرانه عدوه كان معذوراً فى ترك إكرامه، لأن حجبه القطع ذاته، و أما إذا شك فى فرد أنه عدوه أو لا؟ فلا يكون معذوراً فى ترك إكرامه، لأن ما هو المخصص له القطع و اليقين، ومن المعلوم أنه مختص بالفرد المتيقن و المقطوع

ص: ٣٤٢

١- (١) - مطارح الأنظار ص ١٩٣.

٢- (٢) - نهايه الدرايه ج ٢ ص ٤٥٥.

خروجه عن العام، و أما الفرد المشكوك فحيث إنه فاقد لليقين و القطع، فيعلم بعدم خروجه من العام وعدم شمول المخصص له، ولهذا فإذا شك فيه فلا مانع من التمسك بالعام فيه رغم أن الشبهه مصداقيه.

وبكلمه اخرى، إن المخصص إذا كان لفظياً كان الملقى إلى المخاطب من قبل المولى حجّتين:

الأولى: متمثله في العام كما إذا ورد من المولى: «أكرم كل فقير».

الثانية: متمثله في الخاص كما إذا قال: «لا تكرم الفقير الفاسق».

والخاص بصفه كونه قرينه ومفسراً للمراد الجدى النهائى من العام، فلا محاله يكشف عن تقييد موضوع العام وتعنونه بعدم عنوان الخاص، وعلى هذا فموضوع العام فى الواقع الفقير الذى لا يكون فاسقاً، وموضوع الخاص الفقير الفاسق، وعليه فإذا شككنا فى فقير أنه فاسق أو عادل، فكما الخاص لا يكون حجّه بإعتبار أن كونه من أفراد غير معلوم، فكذلك العام لا يكون حجّه بنفس الملاك، فإذا كان لا يمكن التمسك بالخاص لإثبات حكمه له، لتوقفه على إثبات أنه من أفراد، والخاص لا يدل عليه كذلك، لا يمكن التمسك بالعام أيضاً بنفس الملاك على تفصيل تقدّم.

و أما إذا كان المخصص ثبياً، فيكون الملقى إلى المخاطب من قبل المولى حجّه واحده، و هى عموم العام، فإنه حجّه طالما لم يقطع بالخلاف، لما عرفت من أن المخصص الثبى متمثل فى القطع و اليقين، ولا قطع ولا يقين فى موارد الشك، فإذا لامانع من التمسك بالعام فى هذه الموارد.

### الرد على التفصيل المتقدم

وغير خفى، إن هذا الوجه و إن كانت له صورته ظاهره إلا أنه لا واقع موضوعى له عند التحليل، لأن موضوع العام لا يعقل أن يبقى على عمومته بعد ورود

التخصيص عليه و إن كان المخصص لبياً، وإلا فمعناه أنه لم يرد عليه تخصيص، ضروره أن العام لو ظل باقياً كما كان فمعناه أن المخصص وجوده كالعدم، وعلى هذا فموضوع العام في المثال عند ورود المخصص اللبى عليه لا يخلو من أن يكون مقيداً بعدم العلم بالعداوه، وأن الخارج عن موضوعه المعلوم عداوته للمولى أو يكون مقيداً بعدم العداوه في الواقع، و إن الخارج عنه العدو الواقعى ولا ثالث فى البين، وحينئذٍ فإن أراد القائل بهذا القول الفرض الأول. فيرد عليه أولاً: إن العلم بالموضوع طريق إليه لا أنه جزؤه، لأن الموضوع العدو الواقعى لا العدو المعلوم، فأخذه جزء الموضوع بحاجه إلى قرينه، ولا قرينه على ذلك. وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن العلم مأخوذ بنحو الموضوعيه لا الطريقيه، ولكن على هذا فالتمسك بالعام فى موارد الشك فى كون زيد مثلاً عدواً له، ليس من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه بل هو من التمسك به فى الشبهه الحكميه، لأن الخارج من العام هو العدو المعلوم و المتيقن، و أما العدو المشكوك فهو من أفراد العام، باعتبار أن أفراد العام حينئذٍ تصنف إلى ثلاثه أصناف:

الأول: الأفراد المعلومه عدم عداوتهم للمولى.

الثانى: الأفراد المشكوكه عداوتهم له.

الثالث: الأفراد المعلومه عداوتهم له، والخارج من عموم العام الصنف الثالث. و أما الصنفان الأولان فهما باقيان تحت العام.

و إن أراد القائل به الصنف الثانى، فيرد عليه إنه لافرق حينئذٍ بين المخصص اللبى و المخصص اللفظى، لأن موضوع العام فى المثال إذا كان مقيداً بعدم العدو الواقعى، فإذا شك فى فرد أنه عدو للمولى واقعاً أو لا؟ فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لأنه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه، أو فقل: إن

موضوعه الجار الذى لا يكون عدواً له واقعاً، فإذا شك في جار أنه عدو له أو لا؟ فلا يجوز التمسك بالعام، والحكم بوجوب إكرامه، لأنه من التمسك به في شبهه الموضوعيه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيئاً، فإنه على كلا التقديرين يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص، ولا يعقل أن يبقى موضوعه مطلقاً كقبيل التخصيص و إن كان المخصص لبيئاً.

### استدلال المحقق الأصبهاني على التفصيل المتقدم

الثاني: ما ذكره المحقق الأصبهاني قدس سره وتقريبه: إن المخصص إذا كان لفظياً، فإنه كما يدل على منافاه عنوان الخاص لحكم العام، كذلك يدل على وجود المنافى بين أفراد العام، و أما إذا كان لبيئاً كالقطع و اليقين، فهو يدل على منافات عنوان الخاص لحكم العام ولا يدل على وجود المنافى بين أفراد العام، مثلاً إذا ورد عام كقولنا: «أكرم كل الشعراء»، فإنه يدل على وجوب إكرام كل فرد من أفراد الشعراء بأى عنوان ووصف كان كوصف العدالة أو الفسق أو العلم أو الجهل أو غير ذلك، فإن وجوب الإكرام كما أنه ثابت للشاعر العادل و العالم كذلك، ثابت للشاعر الفاسق و الجاهل، و هذا معنى دلالة العام على عدم المنافاه لحكم العام، و يكشف ذلك عن عدم وجود المنافى في أفراده بمعنى عدم تعنون موضوع العام بعدم عنوان الخاص، ثم إذا ورد خاص كقولنا: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه يدل على منافاه عنوان الخاص لحكم العام، و يكشف لا محاله عن وجود المنافى بين أفراد العام بمعنى أن أفراد الخاص منافيه لأفراد العام، على أساس أن أفراد العام بعد التخصيص تعنونت بغير عنوان الخاص، فلا يمكن اجتماعهما في مورد وصدقهما على فرد واحد، و أما المخصص اللبى، فليس له هذا الشأن، فإنه يدل على منافاه عنوان الخاص كالقطع و اليقين لحكم العام، ولا يدل على وجود المنافى بين أفرادها، لأنه لا واقع له ماعدا وجوده في عالم الذهن، ولهذا لا يوجب تعنون العام بعدم عنوان الخاص، لأنه مزاحم لحكم العام بدون أن يوجب تقييد



وعلى ضوء ذلك، فإن كان المخصص لفظياً كالمخصص المذكور، فإنه كما يكشف عن منافاه عنوان الخاص لحكم العام كذلك يكشف عن وجود المنافى بين أفرادها، باعتبار أن الخاص إذا كان لفظياً، فإنه بحكم قرينته على العام ومفسرته للمراد الجدى النهائى منه مقيد لموضوعه بعدم عنوانه الخاص، وعليه فيكون موضوع العام فى المثال المتقدم الشاعر الذى لا يكون فاسقاً، وحينئذٍ إذا شك فى شاعر أنه فاسق أو عادل، فبطبيعته الحال كان يشك فى انطباق موضوع العام عليه، وعدم انطباقه كما هو الحال بالاضافه إلى الخاص، فإن نسبه هذا الفرد المشكوك إلى كل من العام و الخاص بما هو حجه نسبه واحده، فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، لأن الصغرى فى كليهما غير محرزه وبدون إحرازها فلا يمكن التمسك بالكبرى، فأذن يكون المرجع فى المسأله الأصل اللفظى إن كان وإلا فالأصل العملى.

و أما إذا كان المخصص لئبياً، فحيث إنه لا يكشف عن وجود المنافى بين أفراد العام فلا يوجب سقوط دلالة العام إلا بمقدار المزاحمه، و هو ما إذا قطع بفسق الشاعر، فإنه حينئذٍ يكون قاطعاً بأن المولى لا يريد وجوب إكرامه، و أما إذا شك فى فسقه، فلا يكون مزاحماً لدلاله العام، لفرض عدم وجود المخصص اللبى له حينئذٍ حتى يكون مزاحماً له، فلذلك لا مانع من التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرام الشاعر المشكوك فسقه لو شك فى وجوب إكرامه بسبب أو آخر.

و إن شئت قلت: إن المخصص إذا كان لفظياً، فإنه كما يدل على منافاه عنوان الخاص لحكم العام، كذلك يدل على وجود المنافى بين أفرادها و هو وجود الفاسق أو العدو، والعام كما يدل على عدم المنافاه كذلك يدل على عدم وجود المنافى بين

أفراده، وبمقتضى تحكيم الخاص على العام بملاك قرينته ومفسرته للمراد الجدى النهائى منه تسقط دلالة على عدم المنافاه كما تسقط دلالة على عدم وجود المنافى بين أفراده، ويوجب تقييد موضوعه بعدم عنوان الخاص فى الواقع، وعليه فإذا شك فى فرد أنه واجد لهذا القيد أو لا؟ فالموضوع غير محرز فلا يمكن تطبيق العام عليه، لأن تطبيق الكبرى على الصغرى منوط بإحراز الصغرى، وإلا فلا يعقل هذا التطبيق، ولهذا لا يمكن التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و أما إذا كان المخصّص ليّاً ومتمثلاً فى القطع واليقين بأن المولى لا يريد إكرام الشاعر الفاسق أو الجار العدو، فهو يدل على منافاه عنوان الخاص لحكم العام، وهو القطع بفسقه أو عداوته، ولا يدل على أن وجود الفاسق أو العدو فى أفراد العام فى الواقع مانع عن فعليه حكمه، لأن مفاده أن القطع بالفسق أو العداوه مانع لا وجوده الواقعى، وعليه فتسقط دلالة العام على عدم المنافاه، على أساس أن دلالة المخصص اللبى على منافاه القطع بالفسق أو العداوه لحكم العام تتقدّم عليها تطبيقاً لتقديم القرينه على ذئها، ولا تسقط دلالة العام على عدم وجود المنافى بين أفراده واقعاً، حيث إنه لا يزاحم العام فى هذه الدلاله، فلها يجوز التمسك به فى موارد الشك فى فسق الشاعر أو عداوه الجار، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه هذا التفصيل (1).

### الجواب عن هذا الاستدلال

والجواب: إنه غير تام لأنه مبنى على نقطه خاطئه، وهى منافاه القطع واليقين بفسق الشاعر أو عداوه الجار لحكم العام بدون الدلاله على أن الفسق أو العداوه بوجوده الواقعى مانع.

ونتيجه ذلك، إن المخصص هو القطع واليقين دون متعلقه، فلذلك يدل على

ص: ٣٤٧

المنافاه لحكم العام، ولا يدل على وجود المنافى بين أفرادها، و أما خطأ هذه النقطة فهو من جهتين:

الجهة الأولى: إن القطع بما هو لا يكون تمام المخصص ولا جزؤه بل هو طريق إلى ما هو مخصص ومناف للعام في الواقع و هو اتصاف الشاعر بالفسق أو الجار بالعدو، غايه الأمر أن الكاشف عنه قد يكون دليلاً لفظياً كقولنا: «لا تكرم الفساق من الشعراء»، و قد يكون دليلاً لثباً كالأجماع أو حكم العقل أو القرائن الحالية، وعلى هذا فلا تنفك الدلالة على منافاه عنوان الخاص لحكم العام عن الدلالة على وجود المنافى في أفراد العام، فإذا علم من الاجماع أو دليل العقل أو القرائن الحالية أن فسق الشاعر مناف لحكم العام ومانع عنه، كان يعلم بأن موضوع العام قد قيد بعدم فسقه في الواقع، لوضوح أن دلاله المخصص اللبى على منافاه عنوان الفسق لحكم العام لا تنفك عن دلالة على أن وجوده في الواقع مانع وعدمه قيد لموضوع العام.

والخلاصه، إن القطع و اليقين طريق إلى ما هو المخصص في الواقع وكاشف عنه، لا أنه جزء المخصص، باعتبار أن الدليل اللبى في الواقع كالأجماع أو نحوه سبب للقطع بالمخصص و اليقين، به وعليه فمقتضى الدليل اللبى أيّاً كان هو أن المانع و المنافى الفسق بوجوده الواقعى لا العلمى.

الجهة الثانية: مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن المخصص اللبى متمثل في نفس القطع و اليقين الذى لا واقع موضوعى له إلا فى افق الذهن، ولكن لازم ذلك تقييد موضوع العام بالقطع و اليقين بالفسق أو العدو لابعدم وجود الفسق أو العدو فى الواقع، وعندئذٍ فالمزاحم لحكم العام إنما هو اليقين و القطع به فى افق الذهن لا وجود الفسق أو العدو فى الواقع، وعلى هذا ففى صورته الشك فى فسق الشاعر

فى المثال لامزاحم لحكم العام؁ فإذا شك فى تخصيص العام فى هذه الصورة بسبب أو آخر؁ كان التمسك به لإثبات حكم العام فيها من التمسك بالعام فى الشبهه الحكميه لالموضوعيه؁ باعتبار أن الفرد المشكوك فيه على هذا يكون من أفرادالعام حقيقه؁ فإذا شك فى خروجه من العام حكماً لسبب من الأسباب؁ فيتمسك بعمومه لإثبات أنه غير خارج عنه.

و إن شئت قلت: إن المخصص إذا كان متمثلاً فى القطع و اليقين؁ فلايتصور فيه الشك؁ لأن الشك لايتصور فى القضايا الوجدانيه؁ وعلى هذا فإن حصل اليقين و القطع بخروج فرد أو صنف من العام فهو؁ وإلا فإنه داخل فيه؁ فإذن لا يكون الشك فى خروجه عن العام إلا بسبب آخر؁ إذ لايتصور الشك فى موضوع العام لأنه مقيد بعدم اليقين بفسق الشاعر؁ وحينئذٍ فإن حصل اليقين به فهو خارج عن موضوع العام؁ و إن لم يحصل اليقين به فهو داخل فى موضوعه؁ وهذا معنى عدم تصور الشك فى موضوع العام؁ باعتبار أنه مقيد بأمر وجدانى؁ ولو حصل الشك فى خروجه فلا محاله يكون بسبب آخر.

فالتبجيه؁ إن ما أفاده المحقق الأصبهانى قدس سره من التفصيل بين ما إذا كان المخصص لفظياً وما إذا كان لثبياً؁ فعلى الأول لايجوز التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه؁ وعلى الثانى يجوز؁ لايمكن المساعده عليه لما تقدم من أن التمسك بالعام فى الشبهه المصدقيه غير جائز مطلقاً أى بلافق بين كون المخصص لفظياً أو لثبياً.

### تفصيل آخر للمحقق النائى قدس سره

وهنا تفصيل آخر قد اختاره المحقق النائى قدس سره و قد أفاد فى وجه ذلك ما يلى:

إن المخصص فى مقام الاثبات على أنواع:

الأول: ما يوجب تقييد موضوع العام وتضييق دائرته به كتقييد الرجل فى

قوله عليه السلام: «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا»<sup>(١)</sup> بالعدالة من جهة الاجماع، وعليه فموضوع العام الرجل العادل، ومن الواضح أن حال هذا القسم من المخصص اللبى حال المخصص اللفظى، فإذا شك في عداله الرجل المذكور، كان الشك في تحقق موضوع العام ومعه لا يمكن التمسك به، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون المخصص اللبى من قبيل القرينه المتصله كما إذا كان متمثلاً في الحكم العقلى الضرورى، فإنه يكون مانعاً عن انعقاد ظهور الكلام إلاّ في الخاص، أو من قبيل القرينه المنفصله كالاجماع أو الحكم العقلى النظرى، فإنه على كلا التقديرين لا يجوز التمسك بالعام.

أما في الفرض الأول، فلا ينعقد ظهور للعام في العموم حتى يتمسك به، فالسالبه تكون بانتفاء الموضوع، حيث إن الظهور من الأول كان ينعقد في الخاص.

و أما في الفرض الثانى، فظهوره في العموم و إن انعقد، إلا أن موضوعه مقيد بقيد وجودى أو عدمى، فإذا شك فيه، كان الشك في الموضوع ومعه لا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه له كما تقدّم.

الثانى: ما يكون كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته بدون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به، على أساس أنه لا يمكن تقييد موضوع الحكم بما هو ملاك، فإنه في المرتبه السابقه على الموضوع فلا يمكن أن يكون قيداً له، وعلى هذا فإن كان المخصص اللبى من هذا القبيل، فلا- إشكال في جواز التمسك بالعام في موارد الشك في تحققه، على أساس أن الكاشف عن ثبوت الملاك إنما هو ثبوت الحكم،

ص: ٣٥٠

---

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٨ ص ٩٩-٩٨ ب ١١ من صفات القاضى ح ١.

فإذا شك في وجود ملاك في فرد، فلامانع من التمسك بالعام لإثبات الملاك فيه بإثبات حكمه، باعتبار أنه بمقتضى عموم العام محكوم بحكمه، فإذا كان محكوماً بحكمه، كان ذلك كاشفاً عن ثبوت الملاك فيه ورافعاً للشك من هذه الناحية كما أنه إذا علم بعدم الملاك في فرد، كان ذلك الفرد خارجاً عن العام من باب التخصص وسكوت المولى عنه إما من جهة وجود مصلحه فيه أو مفسده في بيانه أو من جهة الجهل بعدم الملاك فيه كما ربّما يتفق ذلك من الموالى العرفيه.

والخلاصه، إن المخصص اللبى الكاشف عن ملاك الحكم وعلته سواءً أكان حكماً عقلياً ضرورياً أو نظرياً أو إجماعاً لا يوجب تقييد الموضوع في طرف العام، فإن ملاك الحكم لا يمكن أن يكون قيداً لموضوعه باعتبار أنه في المرتبه السابقه من جهه، وإن احراز اشتمال الأفراد على الملاك إنما هو وظيفه المولى، من جهه اخرى، حيث إنه لا طريق لنا إليه إلا من طريق إثبات الحكم، وعلى هذا فإذا صدر عام من المولى، كان عمومه كاشفاً عن اشتمال تمام أفراد مدخوله على الملاك، وحينئذٍ فإذا شك في فرد أنه واجد للملاك أو لا؟ فلا مانع من التمسك بالعام لإثبات حكمه له وبه يكشف إناً عن اشتماله على الملاك.

الثالث: متمثل فيما لا يكشف عن شىء من الأمرين المذكورين، بمعنى أنه غير ظاهر لا في كشفه عن تقييد موضوع الحكم العام ولا عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبى كذلك، فهل يمكن التمسك بالعام حينئذٍ في موارد الشك في الموضوع أو لا؟

والجواب: إنه لا بد فيه من التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبى حكماً عقلياً ضرورياً، بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان، وما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً. فعلى الأول، لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهه

المصداقيه، باعتبار أن المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقريته ومع له لا ينعقد له الظهور في العموم حتى يتمسك به، فالسالبه تكون بانتفاء الموضوع، لأن هذا المخصص اللبى إن كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، وإن كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، وحيث إنه مردد بين الأمرين فلامحاله يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، باعتبار أن المقام داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقريته.

وعلى الثانى، فحيث إن المقام غير داخل في هذه الكبرى، فينعقد له الظهور في العموم، وعليه فلامانع من التمسك به في الشبهه المصداقيه، على أساس أن أمرالمخصص اللبى بما أنه يدور بين الأمرين، فبطبيعته الحال كان يشك في التقييدولامانع حينئذٍ من التمسك بالعام لدفع هذا الشك، لأن ظهور كلام المولى في العموم الكاشف عن عدم التقييد حجه، ولا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال (1)، هذا.

### **النظر في الوجوه الذى ذكرها النائنى قدس سره**

ولناخذ بالنظر إلى هذه الوجوه الثلاثه:

أما الوجه الأول، وهو أن حال المخصص اللبى حال المخصص اللفظى، فهو فى غايه الجوده و المتانته، و أما النوع الثانى، وهو ما إذا كان المخصص اللبى كاشفاً عن تقييد ملاك الحكم دون موضوعه، وعليه فلامانع من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه فهو غير تام، وذلك لأن المخصص إذا كان مقيداً لملاك الحكم، فلا محاله يكون مقيداً لموضوعه أيضاً، لأن الملاك إذا كان خاصاً، فبطبيعته الحال يكون الحكم أيضاً خاصاً، لأن الملاك هو حقيقه الحكم وروحه، فإذا كان الحكم خاصاً فلا محاله يكون موضوعه أيضاً خاصاً، بداهه أنه لا يعقل أن يكون الحكم

ص: ٣٥٢

خاصاً وموضوعه عاماً، بيان ذلك إن ملاكات الأحكام الشرعية ومبادئها عبارته عن المصلحة و المفسده والاراده و الكراهه و الحبّ و البغض فى متعلقاتها، و قد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أن كل ما هو دخيل فى اتصاف الفعل بالملاك، فهو قيد للحكم فى عالم الجعل والاعتبار، و كل ما هو دخيل فى ترتيبه عليه خارجاً، فهو قيد للواجب، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن الملاك الذى هو روح الحكم لا يمكن أن يكون قيداً للموضوع الذى هو متعلق المتعلق، لوضوح أن الموضوع دخيل فى اتصاف الفعل بالملاك و شرط له، ومعها كيف يعقل أن يكون الملاك قيداً له، مثال ذلك إذا ورد عام كقولنا: «يجب إكرام كل عالم»، فهنا أمور أربعة:

الأول: ملاك الوجوب، و هو المصلحة القائمه بالاكرام والاراده و الحب المتعلق به.

الثانى: الحكم، و هو الوجوب.

الثالث: متعلق الحكم، و هو الاكرام.

الرابع: موضوع الحكم، و هو العالم. وعلى هذا فإذا أدرك أن ملاك الوجوب قائم بإكرام العالم العادل أو الاجماع قام على ذلك، فمعناه أن موضوع الوجوب حصّه خاصه و هى العالم العادل، ولا يعقل أن يكون مطلقاً و عاماً، بداهه أن الحكم و المتعلق و الموضوع جميعاً يتبع الملاك فى العموم و الخصوص، فإذا علم من الاجماع أو دليل العقل بأن ملاك وجوب الاكرام غير متحقق فى إكرام زيد، وحيث إن ذلك لا يمكن أن يكون جزافاً، فلا محاله يكون من جهه اتصافه بالفسق أو بوصف آخر، ومعنى ذلك أن الفسق مانع عن وجوب إكرامه، فإذا كان مانعاً فبطبيعته الحال كان عدمه قيداً لموضوع العام، وعليه فإذا شك فى فرد



أنه فاسق أو لا؟ فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لأن التمسك به منوط بإحراز الصغرى، ومع عدم إحرازها فلا يمكن لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، وقد تقدم عدم جوازه، فإذا فرض أن المخصص اللبى مقيداً لملاك الحكم دون موضوعه فرض لا- واقع له، ضروره أنه يرجع إلى تقييد الموضوع أيضاً، إذ معنى أن كون الفسق دخيلاً- فى وجوب إكرام العالم هو أن الواجب إكرام العالم الذى لا يكون فاسقاً، وهذا معنى تقييد الموضوع، فإذا كان مقيداً فإحرازه مع قيده فى الخارج وظيفه المكلف، لأن الكبرى التى هى بيد المولى لا تتكفل بيان صغرها فى الخارج، إذ مفادها ثبوت الحكم على تقدير تحقق صغرها فى الخارج، و أما أن هذا التقدير تحقق أو لا؟ فهى ساكنه عنه.

والخلاصه: إن فرض كون المخصص اللبى كالأجماع أو دليل العقل مقيداً لملاك الحكم فى مرحله المبادئ دون موضوعه فى مرحله الجعل فرض لاواقع له، لأن العقل إذا أدرك بسبب من الأسباب أن ملاك وجوب الاكرام غير متحقق فى إكرام العالم الفاسق، فبطبيع الحال يكون لهذا الإدراك مبرّر، ومبرّره هو أن فسق العالم مانع عن وجوبه بماله روح، فإذا لامحاله يكون عدمه قيداً للموضوع، ويكشف هذا المخصص اللبى عن تقييد الموضوع، لأن قيود الموضوع هى شروط الحكم بماله روح وحقيقه، فإذا ما هو قيد الملاك بما هو حقيقه الحكم وروحه فهو قيد الموضوع، فلا يعقل أن يكون الشئ قيداً للحكم بماله روح ولم يكن قيداً للموضوع، غايه الأمر أن الكاشف عن ذلك تاره يكون العقل من طريق إدراك الملاك فى مرحله المبادئ وأخرى يكون الدليل اللفظى أو غيره، فإنه يدل على أخذ القيد فى موضوع الحكم فى مرحله الجعل، ويكشف عن دخله فى اتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادئ، على أساس أن قيد الحكم وشرطه فى مرحله الجعل هو قيد الملاك وشرطه فى مرحله المبادئ، فإذا كيف

يتصور أن يكون الشيء قيداً للملاك دون الموضوع، وعلى هذا فإذا شك في تحقق الموضوع من جهة تحقق قيده، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك، لأن العام لا يدل على تحققه وغير ناظر إليه، ثم إن القيد الدخيل في الملاك في مرحلة المبادئ قد يكون مردداً بين أمرين، فلاندرى أن الدخيل في ملاك وجوب إكرام العالم هل هو عدم فسقه أو عدم كونه نحوياً مثلاً، فإذا علم بعدم اتصاف إكرام زيد العالم بالملاك المقتضى لوجوبه، ولكن لاندرى أن عدم اتصافه بالملاك من جهة أنه فاسق أو من جهة أنه نحوي، إذ لا يمكن أن يكون عدم اتصاف إكرامه بالملاك بلامبرر ومانع موجود فيه دون غيره من الأفراد، فلامحاله يكون من جهة وجود المانع فيه، وهو كونه فاسقاً أو نحوياً، وقد تقدم أن ماهو دخيل في الملاك في مرحلة المبادئ وشرط لاتصاف الفعل به في هذه المرحلة قيد للموضوع في مرحلة الجعل، وشرط للحكم في هذه المرحلة، على أساس أن كل قيد مأخوذ في لسان الدليل مفروض الوجود سواءً أكان ذلك القيد تمام الموضوع للحكم أو قيد، فإنه كما يكون شرطاً للحكم في مرحلة الجعل كذلك يكون شرطاً للملاك في مرحلة المبادئ، فلا يتصور أن يكون الشيء قيداً للملاك ولم يكن قيداً للموضوع، بدهاه أن ما هو دخيل في الملاك في مرحلة المبادئ وفي الحكم في مرحلة الجعل، هو قيد الموضوع المأخوذ في لسان الدليل، وعلى هذا فإن كان القيد واحداً، فإذا شك في تحققه، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه للفرد المشكوك فيه، لأنه لا يكشف عن تحققه في الخارج، وإن كان مردداً بين أمرين متباينين، فحيث إننا نعلم بتقييد الموضوع بأحدهما إجمالاً فلا يمكن التمسك بالعام، لأن التمسك به إن كان لنفي التقييد بأحدهما المعين دون الآخر، فهو ترجيح من غير مرجح، وإن كان لنفي التقييد بكليهما معاً، ففيه مخالفه قطعياً عمليته، و أما أحدهما لابعينه، فهو ليس فرداً ثالثاً في الخارج.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن الكاشف عن تقييد الموضوع إن كان الدليل اللفظي، فهو يكشف عن تقييد الملاك في مرحله المبادئ بطريق الإن، و إن كان الدليل العقلي أو الاجماع، فإن كان مدلوله تقييد الموضوع مباشره، فهو يكشف عن تقييد الملاك إنَّ، و إن كان مدلوله تقييد الملاك كذلك، فهو يكشف عن تقييد الموضوع لتماماً، وعلى جميع التقادير لا يمكن فرض كون الشيء قيماً للملاك لا للموضوع.

و أما النوع الثالث، فيظهر حاله ممَّا ذكرناه في النوع الثاني، وجه الظهور ما عرفت من أنه لا يمكن فرض كون الشيء قيماً للملاك ودخياً فيه، ولا يكون قيماً للموضوع ودخياً فيه وبالعكس، لأن قيد الملاك هو قيد الموضوع، لأنه قيد للحكم في مرتبه الجعل، وللملاك في مرتبه المبادئ، فإذا لا يتصور في مقام الثبوت أن يدور الأمر بين كون شيء قيماً للملاك أو قيماً للحكم، و أما في مقام الاثبات، فإن كان الدليل على ذلك الدليل اللفظي، فهو يدل على تقييد الموضوع مطابقه وعلى تقييد الملاك التزاماً، و إن كان الدليل العقلي أو الاجماع، فالأمر أيضاً كذلك غالباً ونوعاً، و قد يكون الدليل العقلي كاشفاً عن وجود الملاك وتقييده بحاله خاصه بالمطابقه، وعن تقييد الموضوع بالالتزام.

### تفصيل السيد الأستاذ قدس سره و بيان وجهه

وهنا قول ثالث بالتفصيل بين أن يكون العام من قبيل القضايا الحقيقيه وبين أن يكون من قبيل القضايا الخارجيه، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه بلافق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبيئاً.

وعلى الثاني، يجوز التمسك به فيها، و قد اختار هذا القول السيد الأستاذ قدس سره وأفاد في وجه ذلك، أن العام إذا كان من قبيل القضيه الحقيقيه، فالمخصص سواءً أكان لفظياً أم كان لبيئاً، فهو يوجب تقييد موضوعه بعدم عنوان المخصص، كما إذا

ورد عام كقولنا: «أعطِ كلَّ فقيرٍ ديناراً»، وعلماً من الخارج أن المولى أراد الفقير المعيل لا الأعم منه ومن المجرد، وعلى هذا فبطيعة الحال يكون موضوع العام الفقير المعيل، وحينئذٍ فإذا شك في فقير أنه معيل أو مجرد، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات أنه معيل، لأنه لا يدل على ذلك بل لابد من إحرازه في الخارج، و أما إذا كان من قبيل القضية الخارجية، فالظاهر أن إحراز الموضوع غير موكول إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله عليه السلام: «لعن الله بنى أمية قاطبة»<sup>(١)</sup>.

فإن هذه القضية بما أنها قضية خارجية صادرة من الامام عليه السلام بدون قرينه، تدل على إيكال إحراز موضوع القضية في الخارج إلى نظر المكلف، فبطيعة الحال تدل على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام أفراده وإحراز أنه لا مؤمن بينهم، وعلى هذا فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه<sup>(٢)</sup>.

والخلاصة: إننا إذا علمنا من الخارج أن فيهم مؤمناً، فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزافاً، و أما إذا شك في فرد أنه مؤمن أو لا؟ فلا مانع من التمسك به لإثبات أنه ليس بمؤمن إننا فيجوز لعنه.

وعلى الجملة، فالقضية إن كانت خارجية، فإن علم من الخارج أو قامت قرينه على أن المولى أحرز ملاك الحكم في تمام أفراد العام الموجوده في الخارج ثم جعل الحكم عليها، كما إذا قال: أكرم جميع الشعراء الموجودين في البلد، وعلم من القرائن الحاليه أو الخارجيه أن المولى بنفسه أحرز ملاك وجوب الاكرام في الجميع، ففي مثل ذلك إذا شك في وجوب إكرام الشاعر الفاسق، فلا مانع من

ص: ٣٥٧

١- (١) - مستدرک سفینه البحار ج ٤ ص ١٥٣.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٠٢ ٢٠٣.

التمسك بالعام لإثبات وجوب إكرامه، لأن الشبهه حينئذٍ وإن كانت مصداقيه إلا أن ظهور العام في العموم كاشف عن وجود الملاك في إكرام الجميع بلا فرق بين العادل و الفاسق. نعم، إذا علم من الخارج أنه لاملاك في إكرام زيد الشاعر بسبب أو آخر، فهو خارج عن موضوع العام، و أما عدم استثناء المولى، فإما أن يكون لمصلحه أو مفسده فيه أو للغفله كما يتفق ذلك في المولى العرفي، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى لعبده: «بع جميع ما عندي من الكتب»، فإنه بمقتضى الفهم العرفي أو القرائن الحالیه أن المولى بنفسه أحرز وجود ملاك البيع في تمام كتبه، وهذا الظهور حجه ولا يجوز رفع اليد عنه إلا إذا علم بالخلاف، وإنه لم يرد بيع الكتاب الفلاني، فعندئذٍ يعمل على طبق قطعه لأنه حجه ذاتاً، و أما في موارد الشك، فالظهور حجه فيها، ولو خالف ولم يعمل به استحق العقوبه والادانته.

### المناقشه في تفصيل السيد الأستاذ قدس سره

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لأن المكلف إذا علم بعدم تحقق ملاك وجوب الاكرام في إكرام زيد الشاعر، باعتبار أنه عدو المولى، فقد علم أن موضوع العام مقيّد بعدم كون الشاعر عدواً له، على أساس أن العداوه مانعه عن تحقق الملاك، وعليه فلامحاله يكون عدمها دخيلاً في تحققه، وقد تقدم أن ماهو دخيل في الملاك في مرحله المبادى يكون قيّداً للموضوع في مرحله الجعل، ونتيجه ذلك أن موضوع العام مقيد ثبوتاً بأن لا يكون الشاعر عدواً للمولى، وحينئذٍ فإذا شك في شاعر أنه عدو له أو لا؟ كانت الشبهه مصداقيه، لأن المخصص اللبى بحكم كونه قرينه يكون مانعاً عن حجته ظهور العام في الكشف عن أن المولى بنفسه أحرز وجود الملاك في كل فرد من أفراده في الخارج، ويقيّد حجتيته بغير مورده، وكذلك الحال فيما إذا كانت هناك قرينه من الخارج على أن المولى أحرز بنفسه وجود الملاك في كل فرد من أفراده، فإن الدليل المخصص بحكم قرينته يمنع عن حجته اطلاق القرينه ويقيده بغير مورده كما هو حال المخصص بالنسبه إلى

المدلول المطابق للعام، وعلى هذا فالمخصص سواءً أكان لفظياً أم كان لبياً، فهو يوجب تقييد موضوع العام بغير مورده و إن كان العام بنحو القضية الخارجيه، وحينئذٍ فإذا شك في فرد أنه من أفراد العام أو الخاص، فلا يمكن التمسك بالعام لإثبات حكمه له، لأن ظهوره في أن المولى بنفسه أحرز وجود الملاك فيه، قد سقط عن الحجية بالدليل المخصص، فإذن لادلاله للعام على أنه من أفراد.

فالتتيجه، إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من التفصيل لا يمكن إتمامه.

### تفصيل رابع في المسأله و الرد عليه

وهنا تفصيل رابع، و هو أن الشبهه المصداقيه إذا كانت ذات اعتبار واحد، بأن تكون متمحصه في المصداقيه بمعنى أن نسبتها إلى المولى كنسبتها إلينا، لم يجز التمسك بالعام فيها بدون فرق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لبياً، و أما إذا كانت الشبهه المصداقيه ذات اعتبارين، فبالنظر إلى المخصص تكون الشبهه مصداقيه، وبالنظر إلى نفس الشبهه تكون حكميه، مثال ذلك إذا فرضنا أنه قد ورد في الدليل: «كل ماء مطهر»<sup>(١)</sup>. و قد خصص هذا العام بما إذا كان الماء طاهراً، وعلى هذا فإذا شك في ماء أنه ظاهر أو نجس، فإن كان الشك متمحصاً في الشبهه المصداقيه، كما إذا كان الشك في طهارته ونجاسته من جهة أنه لاقى النجس في الخارج أو لا؟ ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بالعام لما تقدم من أن التمسك به في الشبهه المصداقيه إن كان من جهة أن العام يدل على ثبوت الحكم للفرد المشكوك بالمطابقه، وعلى كونه واجداً للقيود بالالتزام.

فيرد عليه ما مرّ من أن العام يدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدر وجوده في الخارج بقيده، ولا يدل على أن موضوعه موجود في الخارج لامطابقه ولا التزاماً، ولا نظر له إلى وجوده فيه أصلاً و إن كان من جهة أن العام يدل على

ص: ٣٥٩

ثبوت الحكم له، و إن كان فاقداً للقيّد.

فیرد علیه أنه خلف فرض كون الموضوع مقيداً بالقيّد لأعمّ منه ومن الفاقّد، و إما إذا شك في طهاره ماء البئر ونجاسته شرعاً، فإن هذه الشبهه بلحاظ المخصّص للعام شبهه مصداقيه، وبلحاظ نفسها شبهه حكميه لأن بيان حكمها من وظيفة المولى، وليست نسبه هذه الشبهه من هذه الناحيه إلى المولى كنسبتها إلينا كما هو الحال في الشبهه المصداقيه المحضه، وحيث إن العام المذكور ظاهر في نفسه في مطهره كل فرد من الماء الشامل لهذا الفرد المشكوك، والشك في خروجه عنه حينئذٍ شك في تخصيص زائد، فلامانع من التمسك بالعام لإثبات أنه مطهر بالمطابقه وماء طاهر بالالتزام، على أساس أن أمر طهارته رفعاً ووضعاً بيد المولى. فالنتيجه، إن العام يدل على ثبوت الحكم بالمطابقه، وعلى تحقق موضوعه و هو الماء الطاهر بالالتزام.

ويمكن المناقشه فيه بتقريب، إن الشبهه الحكميه و إن كان أمرها بيد المولى، فإنه عالم بحدودها سعهً وضيقاً، إلا أن الكلام في دلالة العام على حكم هذه الشبهه بالالتزام بعد ورود المخصّص عليه وتقييد موضوعه بقيّد و هو الطهاره، وعلى هذا فالعام في المثال يدل على مطهره الماء الطاهر، و إذا شك في ماء أنه نجس أو طاهر كماء البئر مثلاً، فإن هذه الشبهه و إن كانت في نفسها حكميه وأمرها بيد المولى، إلا أنها بالنسبه إلى العام المذكور من الشبهه المصداقيه، وهل يمكن التمسك به لإثبات أنه مطهر بالمطابقه وطاهر بالالتزام أو لا؟

والجواب: إنه لا يمكن، لأن الدلاله الالتزاميه تتوقف على الدلاله المطابقيه ثبوتاً وإثباتاً، فدلاله العام في المثال على مطهره ماء البئر تتوقف على أنه طاهر في المرتبه السابقه، لأن المطهر هو الماء الطاهر لا كل ماء، والمفروض أن دلالاته

على أنه طاهر لما كانت بالالتزام تتوقف على دلالة المطابقية، و هي دلالة على أنه مطهر، فإذن يلزم الدور و هو توقف الشيء على نفسه، ومن الواضح أن مدلول العام بعد ورود التخصيص عليه مطهريه الماء الطاهر، و أما ماء البئر فحيث إنه مشكوك الطهاره و النجاسه، فلا يكون مشمولاً لعموم موضوع العام للشك في أنه من مصاديقه أو لا؟ و إن شئت قلت: إن ظهور العام بعد التخصيص إنما يكون حججاً في مطهريه الماء الطاهر.

وعليه، فحيث إن ماء البئر مشكوك الطهاره و النجاسه، فلا يكون ظهور العام في الاستيعاب و الشمول له حججاً، لفرض أن العام لا يكون ناظراً إلى ثبوت موضوعه في الخارج في مرحله الانطباق، وعلى هذا فإثبات طهاره ماء البئر بحاجه إلى دليل آخر، والعام في المثال لا يدل على طهارته لا بالمطابقه كما هو المفروض ولا بالالتزام، لما عرفت من أن الدلاله الالتزاميه تتوقف على الدلاله المطابقية، و هي شمول العام لماء البئر و هو يتوقف على طهارته، والمفروض أن العام لا يدل عليها.

والخلاصه، إن الشبهه الحكمية و إن كان بيان حكمها بيد الشارع نفياً وإثباتاً سعةً و ضيقاً، إلا أن العام المذكور في المقام لا يصلح أن يكون بياناً لها، فبيان حكمها بحاجه إلى دليل آخر.

بقي هنا شيء، و هو أن ماورد في لسان الروايات: «اغسله بالماء»<sup>(١)</sup>، فإنه يدل على مطهريه الماء بالمطابقه وعلى طهارته بالالتزام، على أساس الارتكاز القطعي العرفي على أن الماء النجس لا يكون مطهراً، وفي ضوء هذا الارتكاز يكون الموضوع في قوله عليه السلام: «اغسله بالماء»، الماء طاهر، وعلى هذا فإذ شك في

ص: ٣٤١



ماءٍ أنه طاهر أو نجس بالملاقات، فلا يجوز التمسك بإطلاق قوله عليه السلام: «اغسله بالماء»، لأن الشبهه مصداقيه محضه، ولا يدل العام على ثبوت حكمه فيها ولا على ثبوت موضوعه، لوضوح أنه في مقام جعل المطهره للماء الطاهر في مرحله الاعتبار والجعل ولا نظر له إلى مرحله التطبيق في الخارج، و أما إذا شك في نجاسه ماء البئر أو طهارته ذاتاً بنحو الشبهه الحكيمه، فهل يجوز التمسك بإطلاقه أو لا؟

والجواب: الظاهر أنه لا يجوز أيضاً، لأن مفاده بمقتضى الارتكاز العرفي الغسل بالماء الطاهر بنحو القضييه الحقيقيه، بمعنى جعل مطهره الغسل بالماء المفروض طهارته، و أما أن هذا الماء في الخارج كماء البئر مثلاً طاهر أو لا؟ فلا يكون ناظراً إليه ولا يدل على طهارته، وإن شئت قلت: إن ارتكازيه عدم مطهره الماء النجس بمثابه القرينه المتصله ومانعه عن انعقاد ظهور قوله عليه السلام: «اغسله بالماء» في الاطلاق بل انعقد ظهوره من الأول في المقيد، و هو الغسل بالماء الطاهر، ولهذا لا يجوز التمسك في موارد الشك في نجاسه ماء في الخارج أو طهارته، بل يفرق في ذلك بين أن يكون هذا الشك شكاً في الشبهه الموضوعيه أو الشبهه الحكيمه كالشك في أن ماء البئر نجس أو طاهر، فإنه لا يدل على أنه طاهر، لأن مفاده مطهره الغسل بالماء على تقدير كونه طاهراً، و أما أن هذا التقدير ثابت في الخارج أو لا؟ فهو غير ناظر إليه أصلاً.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه غير جائز مطلقاً بلافق بين أن يكون المخصص لفظياً أو لثبوتاً أيضاً بلافق بين أن يكون العام من قبيل القضايا الحقيقيه أو الخارجييه وأن تكون الشبهه متمحصه في المصداقيه أو كونها شبهه حكيمه في نفسها، فإنه على جميع هذه التقادير لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه.

نتائج البحث عدة نقاط:

الأولى: إن دلالة اللفظ على المعنى تتمثل في ثلاث مراتب طوليه:

١ - الظهور التصوري.

٢ - الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الاستعماليه.

٣ - الظهور التصديقي بلحاظ الاراده الجدّيه النهائيه.

الثانيه: إن التخصيص بالمتصل قد يكون بالتقييد و الوصف كقولنا: «أكرم كل عالم عادل»، و قد يكون بالاستثناء كقولنا: «أكرم كل الشعراء، إلا الفساق منهم»، و قد يكون بجمله مستقلة متعقبه للعام مباشره كقولنا: «أكرم كل الفقراء، ولا تكرم الفساق منهم». أما الأول، فهو في الحقيقه ليس تخصيصاً بل هو تخصّص. و أما الثاني، فلكلّ منهما و إن كان ظهوراً في نفسه إلا أن للمجموع ظهوراً. ثالثاً، و هو الظهور النهائى المستقر، والظهوران الأولان مندمجان فيه، وكذلك الحال في الثالث.

نتائج البحث

الثالثه: إن المخصص المجمل قد يكون متصلاً و قد يكون منفصلاً، فعلى الأول يسرى إجماله إلى العام حقيقه، فلا ينعقد له الظهور في العموم، بل يفرق بين أن يكون الخاص المجمل مفهومه مردداً بين الأقل و الأكثر أو المتباينين. وعلى الثاني، فلا يسرى إجماله إلى العام حقيقه، غايه الأمر إن كان مردداً بين الأقل و الأكثر، فظهور العام في العموم يكون رافعاً لإجماله حكماً لاحقاً، و إن كان مردداً بين المتباينين، فإجماله يسرى إلى العام حكماً لاحقاً.

الرابعه: يجوز التمسك بالعام في الشبهه الحكميه التي يكون منشأها إما عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصوص، بلافرق بين أن يكون الخاص متصلاً أو منفصلاً. أما على الأول، فلأن الظهور النهائى و المستقر الذى هو موضوع

الحجيه، هو الظهور فى المعنى الخاص حتى فى النوع الثالث، و هذا الظهور هو المرجع فى موارد الشك، و أما إذا أنكرنا ذلك فى النوع الثالث من التخصيص بالمتصل، فىكون تقديم الخاص المتصل على العام فيه إنما هو بملاك القرينيه لابملاكات اخرى.

الخامسه: إن هناك عدّه محاولات لتقديم الخاص المنفصل على العام:

الأولى: إن أداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب مايراد من مدخولها، و إذا ضمّ ذلك إلى نظريه القائل بأن الاطلاق يتوقف على عدم القرينه أعمّ من المتصله و المنفصله، فإذا ن لا ينعقد للعام ظهور من الأول إلاّ فى الخاص، و عليه فلاموضوع للتنافى بينهما، ولكن كلتا النظريتين غير صحيحه كما تقدم.

السادسه: إن تقديم الخاص على العام إنما هو بملاك أنه أظهر وأقوى من العام، فىكون تقديمه عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر، و فيه أن تقديمه عليه ليس بملاك الأظهريه لأنه مقدم عليه، و إن كان أضعف من العام دلالة بل هو بملاك القرينيه، و القرينيه تتقدم على ذبيها، و إن كان ذبيها أقوى منها دلالة.

السابعه: ذكر المحقق النائينى قدس سره إن حجيه العام بعد ورود التخصيص عليه فى تمام الباقي من جهه أن أداه العموم موضوعه للدلاله على استيعاب تمام مايراد من مدخولها، و المخصص المنفصل إنما يوجب تقييد مدلول العام بلحاظ الاراده الجديّه، و أما بلحاظ الاراده الاستعماليه، فهو ظل على عمومه الشامل لتمام الباقي، هذا إذا كان المراد من الاراده المأخوذه فى مدلول أداه العام الاراده الاستعماليه، و أما إذا كان المراد منها الاراده الجديّه، فلا تخصيص حينئذٍ، لأن المخصص المنفصل يكشف عن أن المراد الجدى منه هو الخاص من الأول، و الفرض أن الأداة تدل على عموم تمام مايراد من مدخولها، ولكن تقدم أن الأداة

لم توضع لذلك.

الثامنة: إن المخصص المنفصل كان يهدم حجّيه ظهور العام في العموم والاستيعاب دون أصل ظهوره، غايه الأمر أن هذا الظهور لا يكون حجّيه في أفراد الخاص من جهة وجود المانع ولا مانع من حجّيه ظهوره في سائر أفراد.

التاسعة: إن المخصص بصفه كونه قريبه له دلالة إيجابيه ودلاله سلبيه، والأولى، عبارته عن دلالاته على تحديد المراد الجدّي النهائي من العام في الباقي. والثانيه، عبارته عن دلالاته على نفى حكم العام عن الخاص، فإذن المخصص بصفه قريبتيه يدل على تحديد المراد الجدّي النهائي من العام في تمام الباقي، وأن الخارج منه الخاص فحسب، ولا فرق في ذلك بين العام الاستغراقي و العام المجموعى.

العاشره: إنّنا لو سلمنا أن التخصيص يوجب تجوز العام في الباقي، فهل يؤدي ذلك إلى إجماله، فيه وجهان:

فذهب شيخنا الأنصارى قدس سره إلى الثاني، وكذلك المحقق النائيني قدس سره بدعوى، إن المجاز في المقام يختلف عن المجاز في سائر المقامات، فإن المعنى المجازى فيه لا يباين المعنى الحقيقي بينما المعنى المجازى في سائر المقامات يباين المعنى الحقيقي، هذا.

وقد أشكل على ذلك بأن دلالة اللفظ على المعنى حيث إنها لم تكن ذاتيه، فلا بد أن يكون لها سبب و هو إما الوضع أو القرينه، وشيء منهما غير موجود في المقام، أما الأول فواضح، لأن أداه العموم لم توضع للدلاله على تمام الباقي. و أما الثاني، فكذلك، فإذن لا مناص من الالتزام على هذا القول بإجمال العام بعد التخصيص.

الحادي عشر: إن ما ذكره شيخنا الأنصارى قدس سره، وما أورده عليه غير سديد.

أما الأول، فلأن المجاز منوط بتوفّر أمرين:

الأول: وجود العلاقة بين المعنى الحقيقي، والمعنى المجازى ثبوتاً.

الثانى: قيام القرينه الصارفه إثباتاً، فالمخصّص فى المقام قرينه صارفه و العلاقة بين المعنى المجازى و هو تمام الباقي و المعنى الحقيقى و هو العموم والاستيعاب هى المصحّحه للاستعمال فى المعنى المجازى. و أما الثانى، فلأنه يكفى فى تحديد الباقي فى التمام قرينه الخاص.

الثانيه عشر: الصحيح عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه كما هو المعروف و المشهور بين الأصوليين، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون المخصص متصلاً أو منفصلاً، وما قيل من أن تخصيص العام كموت بعض أفراده، فكما أن الموت لا يوجب تعنون العام بعدم الموت، فكذلك التخصيص لا يوجب تعنون العام بغير عنوان الخاص لا أصل له أصلاً، ضروره لأنه قياس مع الفارق، لأن الموت إعدام لبعض مصاديق العام فى مرحله الانطباق لاتخصيص لمدلول العام فى مرحله الجعل، بينما التخصيص تقييد لمدلول العام فى مرحله الجعل لا إخراج لبعض مصاديقه فى مرحله الانطباق فقط.

الثالثه عشر: ما ذكره بعض المحققين قدس سره من أن عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه مبنى على تماميه أمرين:

الأول: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام ثبوتاً بغير عنوان الخاص.

الثانى: دلالة العام فى مقام الاثبات على ثبوت حكمه لكل فرد من أفراده مشروطاً بانطباق الموضوع عليه بعنوانه، ثم ناقش قدس سره فى الأمر الثانى، ولكن تقدم أن هذه المناقشه قابله للمنع.

الرابعه عشر: إن مدلول العام جعل الحكم بنحو القضيه الحقيقيه للموضوع المفروض وجوده فى الخارج، و أما فعلية الحكم بفعله موضوعه فى الخارج،

فهى ليست مدلولاً له، والتمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه معناه دلالة العام على ثبوت الحكم الفعلى للفرد الخارجى، والمفروض أن العام لا يدل على ذلك.

الخامسه عشر: إن ما أفاده المحقق العراقى قدس سره من أن المخصّص يوجب تخصيص الحكم وتضييق دائرته، وتضييق الحكم لا يوجب تضييق الموضوع، على أساس أن الحكم متأخر رتبه عن الموضوع لا يرجع إلى معنى محصل، لأن المخصص بصفه كونه قرينه عرفاً يقيد الحكم بتقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص.

السادسه عشر: إن هناك أقوالاً بالتفصيل فى المسأله:

القول الأول: التفصيل بين ما إذا كان المخصص لفظياً وما إذا كان لئبياً، فعلى الأول لا يجوز وعلى الثانى يجوز. وقد اختار هذا التفصيل شيخنا الأنصارى و المحقق الأصبهانى.

القول الثانى: التفصيل بين ما إذا كان المخصص اللبى كاشفاً عن ملاك الحكم وعلته وما إذا كان كاشفاً عن تقييد موضوع الحكم، فعلى الأول يجوز دون الثانى، وقد اختار هذا التفصيل المحقق النائنى قدس سره.

القول الثالث: التفصيل بين ما إذا كان العام من قبيل القضيّه الحقيقيه وما إذا كان من قبيل القضيّه الخارجيه، فعلى الأول لا يجوز وعلى الثانى يجوز. وقد اختار هذا التفصيل السيد الأستاذ قدس سره.

القول الرابع: التفصيل بين ما إذا كانت الشبهه المصداقيه ذات اعتبار واحد، وما إذا كانت ذات اعتبارين باعتبار أنها من مصاديق العام شبهه مصداقيه وباعتبار نفسها شبهه حكميه، فعلى الأول لا يجوز وعلى الثانى يجوز، هذا.

والتحقيق عدم صحه جميع هذه الأقوال فى المسأله كما تقدم تفصيلاً.

إشارة

غير خفي، إن محل الكلام في هذه المسألة إنما هو في العنوان الذي ليست له حالة سابقة، بل وجوده ملازم مع وجود موضوع العنوان كالقرشيه ونحوها، و أما العنوان الذي تكون له حالة سابقة كعنوان الفسق ونحوه المسبوق بالعدم فهو خارج عن محل الكلام، لأن الاحراز عدمه لا يحتاج إلى الاستصحاب في العدم الأزلي، وبعد ذلك يقع الكلام في مقامين:

الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص أو لا؟

الثاني: إنه إذا كان موجباً لذلك، فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتي أو العدم المحمولى.

**المقام الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص أو لا؟**

أما الكلام في المقام الأول، فقد اختار المحقق العراقي قدس سره إن تخصيص العام لا يوجب تعنونه بأى عنوان، وإنه قد ظل على عمومته، فكأنه لم يرد عليه تخصيص، بدعوى أن خروج فرد أو صنف منه بالتخصيص ليس إلا كموت ذلك الفرد أو الصنف في الخارج، غايه الأمر أن التخصيص موت تشريعي و هو كالموت التكويني، فكما أن الموت التكويني لفرد من أفراده أو صنف من أصنافه لا يوجب تعنون العام بأى عنوان فكذلك الموت التشريعي، وعلى أساس هذا المسلك لا مجال للبحث حيثنذ عن جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، إذ ليست هناك شبهه مصداقيه، حيث إنه لا يتصور على ضوء هذا المسلك الشك في

مصداق موضوع العام فى الخارج، فإذا ورد عام كقولنا: «أكرم الشعراء»، ثم ورد خاص لا-تكرم الفسّاق منهم، فحيث أن المخصص لا-يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان الخاص، فبطبيعته الحال يبقى موضوع العام على حاله كأنه لم يرد عليه تخصيص، وعلى هذا فإذا شك فى شاعر أنه فاسق أو لا-؟ فحيث إن انطباق موضوع العام عليه محرز، فلا-يكون الشك فى الموضوع و المصداق، وإنما يكون فى ثبوت الحكم له، فلهذا تكون الشبهه حكميّة لامصداقيه، وإنما تكون مصداقيه على ذلك إذا شك فى فرد أنه شاعر أو لا(1)؟

### الاستصحاب فى العدم الأزلى

والجواب: إن قياس التخصيص بالموت غريب منه قدس سره، وذلك لأن الموت يفترق عن التخصيص فى نقطتين:

الأولى: إن تخصيص العام إنما هو فى مرحله الجعل، لأن المخصص يكشف عن أن الحكم المجعول فى الشريعة المقدسه إنما هو الحكم الخاص و المقيّد لا-العام، فإذا ورد عام كقولنا: «أكرم كل الفقراء»، ثم ورد خاص فى دليل منفصل كقولنا: «لا تكرم الفساق منهم»، فإنه بحكم قرينته الخاص وتحكيمه على العام، يكشف عن أن المراد الجدّى النهائى للمولى هو وجوب إكرام الفقراء العدول، ولا يعقل أن يبقى موضوع العام على اطلاقه بعد ورود التخصيص عليه وإلا فمعناه إلغاء الخاص أو تقديم العام عليه و هو خلف الفرض، فإذا لا بدّ من تقييده و تخصيصه بغير عنوان الخاص.

فالتجيه، إن تقديم الخاص على العام بملاك قرينته لامحاله يستلزم تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص، و هذا بخلاف موت بعض أفراد العام تكويناً، فإنه إنما يوجب تضيق دائره انطباق موضوع العام فى مرحله التطبيق

ص: ٣٦٩



والفعلية في الخارج، ولا يوجب تضييق موضوعه وتقييده في مرحله الجعل، لأنه لا يؤثر عليه في هذا المرحلة، ضروره أن الحكم فيها مجعول للموضوع المقدر وجوده في الخارج سواء أوجد فيه أم لا؟ ومن هنا إعدام جميع مصاديقه وأفراده في الخارج لا يؤثر على جعله كذلك فضلاً عن إعدام بعضها.

فالتتيجه، إن موت بعض أفراد العام يوجب تضييق موضوع العام في مرحله الانطباق لافي مرحله الجعل، بينما التخصيص يوجب تضييق موضوع العام في مرحله الجعل.

الثانيه: إن التخصيص إنما يوجب خروج الخاص عن العام حكماً لاموضوعاً، وعلى هذا فالمخصص بحكم كونه قرينه يحدّد موضوع العام ويقيده بغير مورد الخاص، ضروره أنه لا يعقل بقاء الموضوع على عمومته وإطلاقه، وإلاً فلأزمه أن يكون الحكم أيضاً كذلك، وهذا خلف فرض كون الحكم خاصاً، فإذاً لا محاله يكون موضوعه أيضاً خاصاً، لأن الكلام إنما هو في موضوع الحكم عمومياً أو خصوصاً، ولا يعقل أن يبقى على عمومته بعد ورود التخصيص عليه وإخراج أفراد الخاص منه حكماً، فإذاً بطبيعته الحال يقيد موضوعه بعدم عنوان الخاص، باعتبار أن المخصص يكشف عن ثبوت الحكم للمقيد والمخصص لالمطلق و العام، وهذا بخلاف الموت التكويني، فإن انتفاء الحكم به إنما هو بانتفاء الموضوع حقيقته وتكويناً في الخارج، فمن أجل ذلك لا يوجب تعنون موضوع العام في مرحله الجعل بعنوان.

فالتتيجه، إن ما ذكره المحقق العراقي قدس سره من قياس الموت بالتخصيص قياس مع الفارق بل هو من غرائب ما صدر منه قدس سره.

**المقام الثاني: إنه إذا كان موجبا لذلك فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتي أو العدم المحمولى**

**اشاره**

و أما الكلام في المقام الثاني، فيقع في موردين:

ص: ٣٧٠

الأول: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعنوان وجودى، كما إذاورد عام كقولنا: «أكرم كل العلماء» ثم ورد خاص، كقولنا: «أكرم العلماء العدول»، فإنه يوجب تقييد موضوع العام بعنوان وجودى، فيكون موضوع وجوب الاكرام حصه خاصه من العلماء و هى العلماء العدول.

الثانى: إن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمى، كما إذا ورد فى الدليل أكرم الشعراء ثم ورد فى دليل آخر: «لا-تكرم الفساق منهم»، فإنه يوجب تعنون موضوع العام بعنوان عدمى و هو عدم الفساق، فموضوع العام حينئذٍ الشاعر الذى لا يكون فاسقاً.

أما المورد الأول، فهو خارج عن محل الكلام فى المقام و هو قليل فى باب التخصيصات، لأن الغالب فى هذا الباب التقييد بعنوان عدمى.

و أما المورد الثانى، فهو محل الكلام فى المقام بتقريب، إنه هل يمكن إحراز القيد العدمى بالاستصحاب فى العدم الأزلى أو لا؟  
والجواب: إن فى المسأله أقوالاً:

الأول: عدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى مطلقاً.

الثانى: جريانه فيه مطلقاً إلا فى اللوازم التى تنتزع من ذات الشىء كالامكان للممكن و الزوجيه للأربعة وما شاكلهما.

الثالث: التفصيل بين لوازم الماهيته ولوازم الوجود، فلايجرى فى الأولى دون الثانية.

### الأقوال فى المسأله الأول مختار النائينى قدس سره

أما القول الأول: فقد اختار المحقق النائينى قدس سره، و قد أفاد فى وجه ذلك أن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص بنحو العدم

التعنى، وقد بنى ذلك على عدة مقدمات:

الأولى: إن الموضوع فى مقام جعل الحكم عليه لا يخلو إما أن يلحظ مطلقاً أو مقيداً ولا ثالث لهما لاستحاله الإهمال فى الواقع، فإذا جعل المولى وجوب الأكرام للعالم، فهو لا يخلو إما أن يؤخذ مطلقاً أو مقيداً بخصوصيه من خصوصياته كالعدل أو عدم الفسق أو ما شاكل ذلك، فإن أخذ مطلقاً بالنسبة إلى خصوصياته وقيوداته، فهو من الماهية لا بشرط، وإن أخذ مقيداً بالعدم فهو من الماهية بشرط لا، وإن أخذ مقيداً بالوجود فهو من الماهية بشرط شىء، فالشىء الذى أخذ موضوعاً للحكم فى مرحله يجعل لا يخلو من أحد هذه الأمور ولا فرق فى ذلك بين أنواع الخصوصيات وأصنافها، وعلى هذا فإذا خرج صنف من الأصناف عن حكم العام، فلامحاله يوجب تقييد موضوع العام بنقيض ذلك الصنف، إذ لا يبقى موضوع العام على إطلاقه بعد التخصيص، وإلا لزم التهافت بين مدلولى العام والخاص.

الثانية: إن الماهية سواءً أكانت من الماهيات المتأصّلة كالجواهر والأعراض أم كانت من غيرها، فلا تخلو من أن تكون موجوده أو معدومه ولا ثالث لهما، لوضوح أنه لا يعقل خلق الماهية عن أحدهما وإلا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال إن الإنسان إما موجود أو معدوم ولا ثالث لهما، فكذلك يقال إن البياض إما موجود أو معدوم، ولا فرق بينهما من هذه الناحية، ويسمى هذا الوجود والعدم بالوجود والعدم المحمولين نظراً إلى أنهما محمولان على الماهية، وبمفاد كان وليس التامتين، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى، قد يلاحظ وجود العرض بالاضافه إلى معروضه لماهيته ويلاحظ عدمه بالاضافه إليه، ويعبر عن هذا الوجود والعدم بالوجود

والعدم النعتيين تارةً، وبمفاد كان الناقصه وليس الناقصه تاره اخرى، وهذا الوجود و العدم بحاجه فى تحققهما إلى وجود موضوع محقق فى الخارج ويستحيل تحققهما بدونيه، فهما من هذه الناحيه كالعدم و الملكه بمعنى أن التقابل بينها بحاجه إلى وجود موضوع فى الخارج ويستحيل بدون ذلك.

والخلاصه، إن اتصاف شىء بالوجود أو العدم النعتى يحتاج إلى وجوده وتحققه فى الخارج فى المرتبه السابقه، ضروره استحاله وجود الصفه بدون وجود موصوفها، لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له وما نحن فيه كذلك، فإن الوجود و العدم النعتيين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منعت و موصوف فى الخارج، ومن هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فإن الفرد الخارجى من العالم إما أن يكون فاسقاً أو عادلاً، و أما المعدوم فيه فلا يعقل اتصافه بشىء منهما، و هذا بخلاف الوجود و العدم المحمولتين، فإنه لا يمكن ارتفاعهما معاً لأنه من ارتفاع النقيضين.

الثالثه: إن الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهريين أو عرضيين أو جوهر و عرض ولارابع لها، أما إذا كان من قبيل الأول كان يكون مركباً من وجودى زيد وعمرو، فتارةً يكون كلاهما محرزاً بالوجدان، وأخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل. وثالثه، يكون أحدهما محرزاً بالوجدان. والآخر، بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب، فيترتب عليه أثره، كما إذا كان وجود زيد مثلاً محرزاً بالوجدان، وكان يشك فى وجود عمرو وإنه باق أو مات، فلا مانع من التمسك باستصحاب بقائه وعدم موته، وبذلك يحرز كلا جزئى الموضوع، على أساس أن الموضوع مركب من ذات وجود زيد ووجود عمرو بدون أخذ أى عنوان انتزاعى آخر فيه كعنوان التقارن أو السبق أو اللحق، وإلا فلا يمكن إحرازه بالأصل إلا على القول بالأصل

و أما إذا كان الموضوع المركب من قبيل الثانى، فتاره يكونا عرضيين لموضوع واحد كعداله زيد مثلاً وعلمه، فإنهما مأخوذين فى موضوع جواز التقليد و المأخوذ فيه ذات العداله وذات العلم بدون أخذ أى عنوان انتزاعى بينهما، فإذا كان زيد عادلاً فى زمان وفى نفس الوقت كان عالماً أيضاً، فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه بإعتبار أن عنوان آخر كعنوان التقارن بينهما غير مأخوذ فيه، والمفروض أن وجود كل منهما لا يتوقف على وجود الآخر، ولا يكون نعتاً له و إن كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه ومحتاجاً إليه فى وجوده، فحالهما حال الجوهريين المأخوذين موضوعاً للحكم من هذه الناحيه، وعليه فمَرّه يكون كل منهما محرزاً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه وعدالته بالعلم الوجدانى، وأخرى يكون كل منهما محرزاً بالتعديد كما إذا ثبت كل منهما بالبينه مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبينه و الآخر بالأصل. وثالثه يكون أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر بالتعديد، كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان وعدالته بالبينه أو بالأصل، وبضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، و هو جواز التقليد ونحوه.

وأخرى يكون عرضيين لمعرضيين كإسلام الوارث وموت المورث، فإن كلاً منهما و إن كان نعتاً لموضوعه، إلا أن أحدهما ليس نعتاً للآخر ومتوقفاً عليه كالممكن، فإنه يحتاج فى وجوده إلى وجود الواجب ومتوقفاً عليه، ولا يحتاج إلى وجود ممكن آخر، فالموضوع مركب من نفس وجوديهما العارضيين على موضوعين خارجاً بدون أخذ أى خصوصيه اخرى فيه كخصوصيه التقارن أو نحوه، فحالهما من هذه الناحيه حال العرضيين لموضوع واحد وحال الجوهريين، ومن هذا القليل ركوع الامام وركوع المأموم فى زمان واحد إذا قلنا بأن الموضوع

مركب من ذاتي ركوع الإمام وركوع المأموم في زمان واحد، فإذا تحقق كلا الركوعين فيه تحقق الموضوع، حيث لم يؤخذ فيه عنوان زائد غير ركوع المأموم في زمان، وفي نفس الوقت كان الإمام فيه راعياً، وعليه فإذا ركع المأموم وشك في أنه أدرك الإمام في حال ركوعه، فلامانع من استصحاب بقاءه في ركوعه إلى زمان إدراكه فيه، وبضمه إلى الوجدان، و هو ركوع المأموم يتحقق الموضوع بكلا جزئيه، فيترتب عليه أثره و هو صحه الاقتداء. و هذا بخلاف ما إذا كان المستفاد من الدليل أن المأخوذ في موضوعها عنوان انتزاعي خاص كعنوان التقارن أو الحال أو ماشاكل ذلك، فلا يمكن إثباته بالاستصحاب إلا على القول بالأصل المثبت.

و أما إذا كان الموضوع من قبيل الثالث، و هو ما إذا كان مركباً من جوهر و عرض، فإنه تارةً يكون مركباً من جوهر و عرض لموضوع آخر كما إذا افترضنا أن الموضوع مركب من وجود زيد وعداله عمرو أو وجود بكر وقيام خالد وهكذا، فيكون حاله حال القسم الأول و الثاني، فيمكن إثبات الموضوع بكلا جزئيه بالأصل، وأخرى يكون مركباً من عرض و موضوعه كزيد وعدالته و عمرو وقيامه وهكذا، وفي مثل ذلك لامحاله يكون المأخوذ في الموضوع وجود العرض بوجوده النعتي، باعتبار أن العرض نعت لموضوعه، وعلى هذا فإن كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حاله سابقه، فلامانع من استصحاب بقاءه، مثلاً إذا كان لاتصاف الماء بالكزيه حاله سابقه، فلامانع من استصحاب بقاء هذا الاتصاف، وكذلك الحال إذا كان لاتصافه بالقله حاله سابقه، و أما إذا لم تكن له حاله سابقه لوجوداً و لا عدماً، فلا يجرى الاستصحاب بمفاد كان الناقصه أو ليس الناقصه لعدم حاله السابقه له، و أما استصحاب عدم وجود الكثر بنحو العدم المحمولي أو وجوده بنحو الوجود المحمولي و إن كان لامانع منه في

نفسه، إلا أنه لا يثبت الاتصاف لا بالوجود ولا بالعدم إلا على القول بالأصل المثبت.

والخلاصه، إنه لا يمكن إثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود أو العدم المحمولي إلا بالأصل المثبت، هذا لا من جهة أن العدم النعتي مغاير للعدم المحمولي في الخارج و الوجود النعتي مغاير للوجود المحمولي فيه، إذ لا مغايره بينهما في الخارج، لأن العدم و الوجود فيه واحد والاختلاف بينهما إنما هو في اللحاظ والاعتبار، فإن لوحظ العدم في نفسه فهو محمولي و إن لوحظ نعتاً للغير وصفه له فهو نعتي، وكذلك الحال في الوجود، وعليه فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت ارتباطه بالموضوع، مثلاً- استصحاب وجود الكر لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكرّ إلا بالأصل المثبت و إن كان وجوده فيه واقعاً لا ينفك عن اتصافه به كذلك، وبعد هذه المقدمات أفاد قدس سره إن ما خرج عن تحت العام من العنوان، فلا محاله يستلزم تقييد موضوع العام بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمه الأولى، و إن هذا التقييد لابد أن يكون بنحو مفاد ليس الناقصه بمقتضى المقدمه الثالثه، وأن هذا العنوان المأخوذ في الموضوع يستحيل تحقّقه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمه الثانيه، وعلى ضوء هذه النتيجة، فلا يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلي، بتقريب أن المأخوذ في الموضوع بعد التخصيص حيث إنه العدم النعتي، فلا يمكن إحرازه بالأصل مباشره لعدم حاله سابقه له، والعدم المحمولي و إن كانت له حاله سابقه، إلا أنه لا يمكن بإستصحابه إثبات العدم النعتي إلا على القول بالأصل المثبت، وقد بنى قدس سره على ذلك المنع من جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، ويتفرع عليه عدم جريانه في مسأله اللباس المشكوك، بتقريب أن الصلاه من أول وجودها في الخارج لا تخلو من أن تكون متقرّنه بالمانع أو بعدمه فلاحاله سابقه لها لا بالاقتران ولا بعدمه حتى

يتمسك باستصحابها، و أما العدم الأزلى فهو و إن كانت له حاله سابقه، إلا أن استصحابه لا يجدى لأنه لا يثبت العدم النعتى إلا على القول بالأصل المثبت، باعتبار أن الأثر مترتب على العدم النعتى دون العدم الأزلى، و أما إذا كانت المانع من ناحيه اللباس، فتارةً من جهه الشك فى أنه من أجزاء مالا يؤكل أولاً، وأخرى من جهه الشك فى عروض أجزاء مالا يؤكل عليه. أما الثانى، فلا كلام فيه.

### الرد على مختار النائىنى قدس سره

أما على الأول، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لأن عدم كون اللباس من أجزاء مالا يؤكل عدم نعتى، فلاحاله سابقه له حتى يمكن إثباته بالاستصحاب، والعدم الأزلى و إن كانت له حاله سابقه إلا أنه لا يمكن إثبات العدم النعتى باستصحاب العدم المحمولى إلا بالأصل المثبت (١).

ولكن هذه المقدمات لا تنتج ما اختاره قدس سره من أن المأخوذ فى موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتى دون المحمولى.

أما المقدمه الأولى، فهى و إن كانت تامه، لأن المخصص سواء أكان متصلاً أم منفصلاً وسواء أكان نوعياً أم صنفياً أو فردياً لامحاله يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصص وتقييده به، ولكن هذه المقدمه لا تدل على أن هذا العدم المأخوذ فى موضوع العام عدم نعتى لامحمولى، بل الظاهر منها أنه عدم محمولى لانعتى، لأنه بحاجه إلى عناية زائده ثبوتاً وإثباتاً كما سوف نشير إليه.

و أما المقدمه الثانى، فهى فى مقام الفرق بين الوجود و العدم المحمولى و الوجود و العدم النعتى، فإن وجود العرض إذا اضيف إلى ماهيته، فهو وجود محمولى بمفاد كان التامه ونقيضه المتمثل فى العدم البديل له عدم محمولى بمفاد

ص: ٣٧٧



ليس التامه، و إذا اضيف إلى موضوع محقق في الخارج، فهو وجود نعتي ونقيضه المتمثل في العدم البديل له عدم نعتي، ومن هنا يستحيل ارتفاع الوجود و العدم المحمولين معاً عن الماهيه، لأنه يلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين بينما لا مانع من ارتفاع الوجود و العدم النعتين بارتفاع موضوعهما في الخارج.

فالتتيجه، إن هذه المقدمه لاتدل على أن المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص العدم النعتي دون المحمولي.

و أما المقدمه الثالثه، فإن كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض لجوهر آخر، فلا مانع من إحراز كلا جزئيه بالأصل أو أحدهما بالأصل إذا كان الآخر محرزاً بالوجدان. نعم، إذا كان المأخوذ فيه عنواناً آخر بسيطاً كعنوان التقارن بينهما ونحوه، فلا يمكن إحرازه بالأصل، و أما إذا كان الموضوع مركباً من العرض و معروضه كعداله زيد أو علم عمرو أو كزّيه الماء ونحو ذلك، فلاشبهه في أن الموضوع ليس بمركب حقيقه بل هو مقيد كذلك، على أساس أن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه في الخارج، إذ ليس له وجودان: أحدهما، وجوده في نفسه و الآخر وجوده لموضوعه، بل له وجود واحد و هو وجوده لموضوعه فيه، ومن الواضح أن هذا الوجود وجود نعتي، وعلى هذا ففي كل مورد إذا كان المأخوذ في الموضوع الجوهر و عرضه، فلا محاله يكون الموضوع هو اتصافه به، فإذا أخذ عداله زيد مثلاً في موضوع حكم كجواز الاقتداء به و قبول شهادته ونحوهما، كان موضوع جواز الاقتداء هو زيد العادل، و كذلك موضوع قبول شهادته، فالعداله صفه لزيد ككزّيه الماء التي أخذت في موضوع اعتصامه، فإنها صفه و نعت للماء و مرتبطه به، فموضوع الاعتصام الماء الكر، وفي مثل ذلك لا يمكن إحراز الموضوع بالأصل إلا إذا كانت له حاله سابقه، كما إذا كان زيد عادلاً ثم شك في بقائه على العداله أو كان الماء كراً

سابقاً ثم شك في بقاءه على الكثرة، و أما إذا لم تكن له حاله سابقه، فلا يمكن إحراز الموضوع بالأصل في الوجود المحمولى، لأن الموضوع هو اتصاف زيد بالعدالة لا ذات زيد وذات العدالة، وإلا فلازمه فعلية الحكم حتى إذا كان زيد غير عادل فيما إذا وجدت عداله ما في الخارج ولو في موضوع آخر، ولهذا لا يثبت بإستصحاب بقاء وجود العدالة بنحو الوجود المحمولى اتصاف زيد بها إلا على القول بالأصل المثبت، و إن كانت الملازمه بين وجود العدالة في الخارج واتصاف زيد بها موجوده واقعاً إلا أنه لا يمكن إثباتها بالاستصحاب إلا بنحو المثبت، هداما لاشبهه فيه.

### **الكلام فيما إذا اخذ عدم العرض في الموضوع**

وإنما الكلام في عدم هذا العرض إذا اخذ في الموضوع، فهل هو عدم محمولى أو عدم نعتي؟ فيه قولان:

### **اختار المحقق النائيني قدس سره أنه عدم نعتي**

فذهب المحقق النائيني قدس سره إلى القول الثاني، و إن المأخوذ فيه عدم النعتي، فكما أن وجود العدالة نعت لزيد مثلاً وصفه له، فكذلك عدمها البديل لها، فإنه نعت وصفه له، فإذا ورد عام كقولنا: «يستحب إكرام العلماء»، ثم ورد خاص يجب إكرام العلماء العدول، فإنه بحكم كونه قرينه عرفاً على العام يوجب تقييد موضوعه بالعام الذي لا يكون عادلاً، فإذا اخذ وجود العرض في الموضوع كعداله زيد اخذ بما هو نعت وصفه له، بداهه أن العرض نعت لموضوعه ومعروضه في الخارج وصفه له ولا يعقل أن لا يكون نعتاً له، وكذلك الحال إذا اخذ عدمها فيه كعدم عداله زيد، فإنه عدم نعتي وصفه له، فالموضوع هو زيد المتصف بعدم العدالة، ويمكن الاستدلال على ذلك بأمرين:

الأمر الأول: إن نقيض الوجود النعتي عدم النعتي فنقيض عداله العالم، و هي العدالة المقيده به الرفع المقيده بالموضوع، و هو المراد بعدم النعتي لا أن نقيضها

رفع المقيد الذي هو العدم المحمولى.

### الرد على الدليل الأول للمحقق النائنى قدس سره

والجواب: إن نقيض وجود العرض لموضوعه عدم وجوده الذى هو بديل له لا العدم المربوط بالموضوع فى الخارج، وذلك لأن عدم العرض ليس كوجوده، فإن وجوده لموضوعه وجود نعتى، على أساس أن وجوده فى نفسه و هو الوجود المحمولى عين وجوده لموضوعه و هو الوجود النعتى، لاستحاله وجوده فى الخارج إلا فى موضوع محقق، ولهذا يكون نعتاً وصفه له و النسبه القائمه بينهما نسبه واقعته خارجيه و هى النسبه التحصيصيه، باعتبار أن عداله العالم حصه من العداله وكذلك عداله زيد وهكذا، ولهذا تكون النسبه القائمه بينهما نسبه تحصيصيه، و هذا بخلاف عدم العرض، فإنه لا وجود له فى الخارج ليكون وجوده فيه عين وجوده لموضوعه ويكون نعتاً له بل هو عدم أزلى، ولا يتوقف على أى شىء فى الخارج.

وبكلمه، إن العرض مع معروضه إذا اخذ فى الموضوع، فلامحاله يكون المأخوذ فيه وجوده النعتى، على أساس أنه لا وجود له فى الخارج إلا بوجوده النعتى، و هو المربوط بمعروضه و القائم به بنسبه تحصيصيه، بينما الأمر ليس كذلك إذا كان المأخوذ فى الموضوع عدم العرض، فإنه لامحاله يكون عدماً محمولياً ثابتاً من الأزل، ولا يتوقف على وجود الموضوع فى الخارج ولا يقتضى فى نفسه ارتباطه به، والمرتب به هو المعدوم أى العرض لا العدم. نعم، يمكن لحاظه فى عالم الذهن مرتباً بالموضوع، ولانعى بالعدم النعتى إلا تخصيص العدم بالموضوع فى عالم المفهوم، ولكن هذا لا يخرج عن مجرد التصور و اللحاظ ولا واقع موضوعى له فى الخارج، والمفروض أن العدم النعتى كالوجود النعتى له واقع خارجى، ونعت وصفه للموجود فيه، لا أنه مجرد مفهوم ذهنى لا يحكى عن الواقع، لأن تخصيص العدم بالموضوع فى عالم الذهن لا يحكى عن نسبه واقعته

خارجيه، لوضوح أنه لانسبه بين المحل وعدم العرض فى الخارج.

ودعوى، إن نقيض الوجود النعتى العدم النعتى، فإنه بديل له.

مدفوعه، لأن نقيض وجود العرض فى الخارج عدم وجوده بمفاد ليس التامه كما أن نقيض عدم وجوده، وجوده بمفاد كان التامه، و أما أن وجوده فى الخارج حيث إنه لايمكن إلا فى موضوع محقق فيه، فهو خصوصيه زائده متمثله فى نسبه وجوده إليه، باعتبار أن وجود العرض سنخ وجود إذا تحقق فلايد أن يكون تحققه فى موضوع محقق فى الخارج، ومن هنا يكون وجوده فى نفسه أى بمفاد كان التامه عين وجوده لموضوعه فى الخارج، ولكن هذه النسبه خصوصيه زائده ولهانقيض، و هو عدم هذه الخصوصيه ولهذا لاترتبط تلك الخصوصيه بما هو نقيض العدم، و هو وجود العرض وبالعكس، فإذا نقيض وجود العرض بما هو لابما هو مضاف إلى معروضه عدمه كذلك بل لو قلنا بأن نقيض وجود العرض المضاف إلى معروضه عدم وجوده المضاف إليه، فأيضاً لا يكون نقيضه العدم النعتى، لأن النقيض هو عدم المضاف إلى معروضه، فالمضاف معدوم أى العرض لا العدم، والمفروض أن العدم النعتى هو العدم المضاف لا المعدوم المضاف، ولهذا لا يمكن أن يكون هذا العدم عدماً نعتياً.

والخلاصه: إن قياس عدم العرض بوجوده فى الخارج قياس مع الفارق، لأن النكته التى تبرر كون العرض نعتاً لمعروضه وصفه له، و هى أن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فى الخارج غير موجوده فى عدم العرض لأنه ثابت من الأزل، ولهذا ليس عدمه فى نفسه عين عدمه لموضوعه فى الخارج، ضروره أن العدم ليس عدماً محصصاً بل هو عدم المحصص المضاف إلى الموضوع، و هو المعدوم، لأن الربط و التقييد و النعت إنما هو فى طرف المعدوم و هو العرض لا يعقل

أن يكون عدماً نعتياً، أما في الأزل فلأنه لاموضوع فيه حتى يكون نعتاً له فالسالبه بانتفاء الموضوع، و أما في الخارج الذي يكون موضوع العرض موجوداً فيه كعدم عداله زيد مثلاً، فإن مربوط بالموضوع و المتحصص به المعدوم و هو العرض لالعدم، فإنه عدم للمتحصص و المتقوم به لا أنه بنفسه متحصص و مربوط بالموضوع، ولهذا لا يعقل أن يكون العدم في نفسه نعتاً بل هو عدم النعت و الصفه، و لا فرق في ذلك بين تفسير نعتيه العرض لمحلّه بالوجود الرابط الذي هو أضعف مراتب الوجودات الأربعة أو تفسيرها بالوجود الرابطي كما عن المحقق النائيني قدس سره (١).

بتقريب، إن وجود العرض وجود رابطي في مقابل وجود الجوهر، فإنه موجود في نفسه لنفسه، ولهذا يكون وجوده مستقلاً، و أما العرض فهو في عالم التصور و إن كان موجوداً في نفسه ومستقلاً، ولكنه في عالم الخارج يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، و هذا معنى أن وجوده فيه وجود نعتي رابطي، أو تفسيرها بالنسبه القائمه بين العرض ومحلّه في عالم المفهوم و الذهن، مثلاً- عداله العالم حصّه خاصه، و هي الحصه المضافه إلى العالم ونسبتها إليه النسبه التخصيصيه بين العرض ومحلّه في عالم المفاهيم، وتحكى عن النسبه الواقعيه الخارجيه.

أما على ضوء التفسير الأول، فلا يعقل أن يكون عدم العرض نعتاً، ضروره أن النعت الذي هو عباره عن الوجود الرابط، فلا يعقل بين العدم و المحل، بداهه أن الوجود الرابط لا يتصور إلا أن يكون بين الوجودين لابين الوجود و العدم، لاستحاله تقوّم الأمر الوجودي بالعدمي، ولكن هذا التفسير غير صحيح، لأنه

ص: ٣٨٢

إن أريد بالوجود الرابط الوجود في عالم العين في مقابل وجود الجوهر والعرض، فهو خلاف الوجدان مضافاً إلى أنه لا برهان عليه، وإن أريد به النسبة التحصيلية الواقعية. فيرد عليه، إنها لا تختص بالعرض ومحله، بل تعم الأمور الانتزاعية والاعتبارية أيضاً.

أما الأولى: فلأنها أمور واقعية ثابتة في لوح الواقع كاتصاف الجسم بالفوقية أو التحتية أو السبق أو اللحق أو ما شاكل ذلك.

و أما الثانية: فلأن الأمر الاعتباري بعد اعتباره واقعاً يصلح أن يكون الشيء متصفاً به كقولنا: «الماء متصف بالنجاسة، والمرأه متصفه بأنها مطلقه» وهكذا، و أما على ضوء التفسير الثاني، فلا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً، إذ لا وجود له حتى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، هذا إضافة إلى اختصاص هذا التفسير بالأعراض المقوليه وعدم شموله للأعراض الانتزاعية والاعتبارية مع أن ناعته الشيء لا تختص بالأعراض المقوليه.

### **عدم إمكان أن يكون عدم العرض نعتاً للمحل**

و أما على ضوء التفسير الثالث، فأيضاً لا يمكن أن يكون عدم العرض نعتاً لمحله، لأن النسبة التحصيلية الواقعية لا تتصور بين العدم و المحل، لاستحاله أن يكون أحد طرفي النسبة الواقعية أمراً عديمياً الذي لا واقع له إلا في عالم التصور و الذهن، و هذه النسبة إنما تتصور بين المعدوم و المحل لا بين عدم المعدوم و المحل، ضروره أن المرتبط و المتقوم به هو المعدوم في الواقع دون عدمه، و أما تصور النسبة بين العدم و المحل في عالم المفاهيم و الذهن، فهو و إن كان ممكناً إلا أنه لا يخرج عن مجرد التصور و اللحاظ بدون أن يكون بينهما ارتباط في الواقع ونفس الأمر.

فالتتيجه، إنه على ضوء جميع هذه التفاسير لنعتيه العرض، لا يمكن أن يكون

عدم العرض نعتاً للمحل، فإذن لامحاله يكون عدمه عدماً محمولياً.

الأمر الثاني: إن انقسام الموضوع بلحاظ أوصافه ونعوته، حيث إنه من الانقسامات الأولى منها الوجود النعتي و العدم النعتي، فلا بد أن يكون الموضوع ملحوظاً في مقام الجعل بالاضافه إلى تلك الانقسامات إما مطلقاً أو مقيداً ولائالذ لهما، لاستحاله الالهال ذبوا في الواقع، وعلى هذا فلو كان الموضوع مقيداً بالعدم المحمولي فلا يعقل أن يكون مطلقاً بالنسبه إلى العدم النعتي، للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العام بالاضافه إلى العدم النعتي، و تقييده بالاضافه إلى العدم المحمولي، ضروره أن الجمع بينهما غير ممكن، لأن العدم النعتي هو العدم المحمولي ذاتاً مع اشتماله على خصوصية زائده، ومن هنا لا يكون في الخارج عدمان:

الأول: العدم المحمولي.

الثاني: العدم النعتي بل عدم واحد فيه، غاية الأمر إن لوحظ في نفسه، فهو عدم محمولي، و إن لوحظ لغيره فهو عدم نعتي، وحيث إن العدم النعتي كالوجود النعتي يكون من الانقسامات الأولى المتقدمه في الرته على الانقسام بلحاظ العدم المحمولي المقارن و الملازم خارجاً مع العدم النعتي، فلامحاله يكون موضوع الحكم في المرتبه السابقه مقيداً بالعدم النعتي، فإن الالهال ذبوا مستحيل و الاطلاق مضافاً إلى أنه خلف الفرض يستلزم التهافت مع التقييد بالعدم المحمولي، ومع ثبوت التقييد في المرتبه السابقه، كان تقييد الحكم بعد ذلك بالعدم المحمولي لغواً، هذا.

**إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه بالنقض و الحل**

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره تارة بالنقض وأخرى بالحل.

أما النقض، فلأن ما ذكره قدس سره يجري في الموضوعات المركبه من جوهرين أو

بتقريب، إن انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً أو عدمها، حيث إنه من الانقسامات الأولى والأعراض القائمة بالجواهر، فلا بد من لحاظها في الواقع لاستحاله الإهمال فيه ثبوتاً.

وعليه، فبطبيعته الحال كل جزء إما أن يلحظ مقيّداً بالمقارنه مع الجزء الآخر أو مقيّداً بعدم المقارنه معه أو مطلقاً لا هذا ولا ذاك، ومن الواضح أن الثاني والثالث خلف الفرض، و أما الثاني فلأن تقييد الجزء بمقارنه الجزء الآخر قد ثبت في الجملة، ومعه لا يعقل أن يكون مقيداً بعدم مقارنته له، وكذلك الحال في الثالث وهو الاطلاق، فإذن يتعين الأول، ومن الواضح أنه مع اعتبار التقييد بالمقارنه بمفاد كان الناقصه وبالوجود النعتي، يلزم لغويّه تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر، على أساس أن الوجود النعتي عين الوجود المحمولي في الخارج مع اشتماله على خصوصيه زائده، وهي إضافته إلى موضوعه ومحلّه وكونه نعتاً له، فإذن لا محاله يستلزم تقييد جزء موضوع بجزئه الآخر بمفاد كان الناقصه لغويه التقييد بمفاد كان التامه.

و أما الحل، فلأن موضوع الحكم أو متعلقه بالاضافه إلى ما يلزمه وجوداً في الخارج لا مطلق ولا مقيّد ولا مهمل، أما الاطلاق، فهو غير معقول إذ معنى إطلاقه بالاضافه إليه أنه لا ملازمه بينهما وجوداً وخارجاً وهو خلف، و أما التقييد، فهو لغو محض نظراً إلى أن وجوده في الخارج ضروري عند وجود الموضوع أو المتعلق ومعه لا معنى لتقييده به، و أما الإهمال، فهو إنما يكون محالاً ثبوتاً في مورد يكون الحكم فيه إما مطلقاً أو مقيّداً، أما فيما لا يعقل فيه الاطلاق ولا التقييد، فهو مهمل بمعنى أنه غير ملحوظ أصلاً كما هو الحال في جميع لوازم الموضوع أو المتعلق



وملازماته، مثلاً للصلاه إلى القبلة لوازيم متعدّده، فإنها فى بلدتنا تستلزم كون يمين المصلى فى طرف المغرب ويساره فى طرف المشرق وخلفه فى طرف الشمال بل لها لوازيم إلى مالانهايه له، ومن الطبيعى كما أنه لامعنى لاطلاقها بالاضافه إليها كذلك لامعنى لتقييدها بها، باعتبار أنها ضروريه التحقق عند تحقق الصلاه إلى القبلة، ومعها لا محاله يكون كل من الاطلاق و التقييد بالاضافه إليها لغواً، وحيث إن العدم النعتى و العدم المحمولى متلازمان فى الخارج ولا ينفك أحدهما عن الآخر، فبطبيعته الحال إذا قيد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الاطلاق بالاضافه إلى الآخر، فإذن كما يمكن أن يكون المأخوذ فى الموضوع أو المتعلق العدم النعتى، يمكن أن يكون المأخوذ العدم المحمولى فى مقام الثبوت، و أما فى مقام الاثبات، فالظاهر من الدليل المخصص للعام هو أن المأخوذ فى موضوع العام هو العدم المحمولى، ولهذا يمكن اثباته بالأصل فى العدم الأزلى(١).

فالتنتيجه، إنه لا دليل على أن الانقسامات الأوليه متقدمه فى مرحله جعل الحكم على الانقسامات بلحاظ المقارنات، إذ كما يمكن للمولى أن يأخذ العدم النعتى الذى هو من الانقسامات الأوليه فى موضوع الحكم، يمكن أن يأخذ العدم المحمولى الذى هو مساوق للعدم النعتى بل هو هو، ولا اختلاف بينهما ذاتاً، فإذن أخذ كل منهما فى الموضوع يعنى عن الآخر هذا.

### توجيه بعض المحققين لكلام المحقق النائنى قدس سرّه

وقد وجه بعض المحققين قدس سرّه كلام المحقق النائنى قدس سرّه بالتقريب الآتى، و هو أنه فرق بين التقييد بالعدم النعتى و التقييد بالعدم المحمولى. فإن الأول: تقييد للموضوع بلحاظ أنه نعت ووصف له.

ص: ٣٨٦

والثاني: تقييد للحكم لا- للموضوع لا- بالمباشره ولا بالواسطه فهما أمران متقارنان وقد قيّد الحكم بهما، غايه الأمر أن العدم النعتي قيد للموضوع مباشره، وكل قيد لموضوع الحكم يسرى إلى الحكم نفسه أيضاً، على أساس أن كل قيد اخذ في الموضوع، فهو قيد للحكم في مرحله الجعل وللاتصاف في مرحله المبادى، وعلى هذا فالعدم النعتي الذى هو قيد للموضوع قيد للحكم أيضاً، و أما العدم المحمولى الذى هو قيد للحكم ابتداءً فلايسرى إلى الموضوع ولا يوجب تقييده(١).

والخلاصه: إن ما كان قيداً للموضوع فهو يسرى إلى الحكم ويوجب تقييده، إذ لايعقل أن يكون الموضوع مطلقاً والحكم مقيداً، و أما ما كان قيداً للحكم فهو لايسرى إلى الموضوع، وعليه فتقييد الموضوع بالعدم النعتي يعنى عن تقييد الحكم بالعدم المحمولى، و أما تقييد الحكم بالعدم المحمولى لايعنى عن تقييد الموضوع بالعدم النعتي.

### المناقشه فى التوجيه المتقدم

وللمناقشه فيه مجال، وذلك لأن قيد الموضوع قيد للحكم باعتبار أن الموضوع قيد للحكم مباشره، فقيده يرجع إلى قيده، لأن الموضوع بتمام قيوده من قيودالحكم على أساس أن الحكم مجعول بنحو القضييه الحقيقيه للموضوع المقدروجوده فى الخارج بقيوده، ومن هنا تكون هذه القيود قيداً للحكم فى مرحله الجعل، ولاتصاف الفعل بالملاك فى مرحله المبادى، و أما فرض قيد يكون قيداً للحكم فى مرحله الجعل ابتداءً دون الموضوع المفروض وجوده فى الخارج، فهوغير متصور، ضروره أن كل قيد اخذ فى لسان الدليل الذى يتكفل جعل الحكم بنحو القضييه الحقيقيه، فهو قيد للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، و هو يرجع

ص: ٣٨٧

إلى الحكم فى هذه المرحلة وإلى الملاك فى مرحلة المبادئ، و أما فرض قيد فى هذه المرحلة يكون قيماً للحكم ابتداءً دون الموضوع فهو غير واقعى، نعم الموضوع نفسه قيد للحكم مباشرة و العدم المحمولى قيد للموضوع بمعنى الجزء لا بمعنى الوصف فى مقابل العدم النعتى الذى هو قيد للموضوع بمعنى الوصف.

وبكلمه واضح، إن العدم النعتى حيث إنه وصف لموضوعه ومعروضه فى الخارج، فإذا اخذ فيه فلامحاله يكون المأخوذ النعت و الصفة لا ذات العدم، و أما العدم المحمولى فحيث إنه ليس وصفاً للموجود فى الخارج ونعتاً له، فإذا اخذ فى الموضوع فلامحاله يكون المأخوذ ذاته.

وعليه، فلامحاله يكون أخذه فيه بنحو الجزئيه للموضوع المركب بمعنى أنه جزء الموضوع لاقيدته وصفته، وعليه فالعدم سواءً أكان نعتياً أم كان محمولياً فهو مأخوذ فى الموضوع وقيد له، غايه الأمر إن كان نعتياً فهو مأخوذ فيه بنحو النعتيه، و إن كان محمولياً فهو مأخوذ فيه بنحو الجزئيه، فإذا الفرق بين العدم النعتى و العدم المحمولى، هو أن الأول قيد للموضوع و الثانى جزء له فلا يكون قيماً للحكم دون الموضوع ليكون فى مرتبه متأخره عن الموضوع. نعم، فرق بينهما فى أن المأخوذ فى الأول النعتيه و الصفته لا ذات العدم، وفى الثانى ذات العدم، ولكن مع ذلك أخذ كل منهما يغنى عن الآخر، إذ لا يمكن تفكيك بينهما خارجاً وفى مقام الامتثال.

وقد يشكل أن العدم المحمولى لو كان قيماً للحكم دون الموضوع، فالموضوع فى الواقع إما مطلق أو مقيد به. فعلى الأول يلزم التهافت، إذ لا يعقل أن يكون الموضوع مطلقاً و الحكم مقيداً. وعلى الثانى، يلزم أن يكون التقييد بالعدم المحمولى لغواً.

وقد أجاب عن ذلك بعض المحققين قدس سره بأن الموضوع ذات الطبيعه بلا قيد أى الطبيعه المطلقه لاستحاله الاهمال فى الواقع بأن لا يكون الملحوظ ثبوتاً لا المطلق ولا المقيّد، ولا يلزم منه التهافت، لأنه إنما يلزم إذا كان الاطلاق بمعنى الجمع بين تمام القيود، ولحاظ ثبوت الحكم مع كل قيد من قيود الموضوع، والمفروض أن الاطلاق بمعنى لحاظ الطبيعه بلا قيد، وسرايه الحكم منها إلى أفرادها إنما هو بحكم العقل بملاك انطباقها عليها، ومن الطبيعى أن اطلاق الطبيعه فى المرتبه السابقه يوجب سرايه الحكم إلى تمام أفرادها إذا لم يقيد الحكم فى المرتبه المتأخره بما ينافى ذلك كما فى التقييد بالعدم المحمولى، وفيه ما عرفت من أن العدم المحمولى لا يمكن أن يكون قيماً للحكم فقط، بل هو جزء الموضوع، وفى مرتبه لافى مرتبه الحكم المتأخره عن مرتبه الموضوع، هذا إضافة إلى أن لازم ما أفاده قدس سره هو أن العدم المحمولى قيد للحكم فى مرتبه الفعلية والانطباق ومانع عن سرايته إلى أفرادها فى الخارج، والمفروض أن هذه المرتبه ليست من مراتب الحكم ولا ترتبط بالشارع، و أما إذا كان قيماً للحكم فى مرتبه الجعل، فهو موضوع الحكم أو جزء الموضوع وفى مرتبه.

فالصحيح فى المقام هو ما تقدم من أن النعتيه بتمام تفاسيرها لا تنطبق على عدم العرض، وعليه فلا يتصور أن يكون عدم العرض عدماً نعتياً ووصفاً لموصوف موجود فى الخارج، على أساس أن النعت لا يمكن أن يتحقق بدون وجود منوعات فى الخارج كما هو الحال فى الوجود النعتى، فإذا نعتين كون عدم العرض عدماً محمولياً، وعلى هذا فلا تصل النوبه إلى البحث فى مقام الاثبات عن أن ورود التخصيص على العام هل يوجب تقييد موضوعه بالعدم النعتى أو المحمولى، باعتبار أن العدم النعتى ثبوتاً غير متصور حتى تصل النوبه إلى مقام الاثبات، و أما مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه متصور فى مقام الثبوت، فإذا ن

يقع الكلام فى مقام الاثبات، و إن المأخوذ فى موضوع العام بعد التخصيص هل هو العدم النعتى أو المحمولى (1)؟

### الجواب عن إجابته بعض المحققين قدس سره

والجواب: إن المأخوذ فيه العدم المحمولى، بيان ذلك: إنه فرق بين وجود العرض وعدم العرض، فإن كان المأخوذ فى الموضوع وجود العرض، فحيث إنه فى نفسه عين وجوده لموضوعه، فلا محاله يكون المأخوذ وجوده النعتى، بينما إذا كان المأخوذ فيه عدم العرض فليس الأمر كذلك، فإن ثبوته فى نفسه ليس عين ثبوته لموضوعه حتى يكون المأخوذ فيه عدمه النعتى، وعلى هذا فإذا خصص عام كقولنا: «أكرم كل شاعر» بخاص كقولنا: «لا تكرم الشاعر الفاسق». لم يبق موضوع العام على إطلاقه للزوم التهافت بين العام والخاص، فإذا لامحاله قد قيد موضوعه بعدم عنوان الخاص، وعليه فبطبيعته الحال يكون موضوعه الشاعر الذى لا يكون فاسقاً، وهذا هو المتفاهم العرفى من العام بعد ورود التخصيص عليه، و أما اعتبار شىء زائد فى الموضوع، و هو كون العدم نعتياً ووصفه له، فهو بحاجة إلى عنايه زائده و الدليل المخصص لا يدل عليه.

ودعوى، إن الشك فى أن التخصيص هل يوجب تقييد موضوع العام بالعدم النعتى أو المحمولى، يدخل فى كبرى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر بحسب المفهوم و الملحوظ، لأن العدم النعتى هو العدم المحمولى مع خصوصيه زائده و هى النعتيه و الصفتيه، وعلى هذا فاعتبار ذات العدم معلوم وإنما الشك فى اعتبار النعتيه و الصفتيه زائداً على ذلك فينفى اعتبارها بأصالة العموم.

مدفوعه، فإن النسبه بينهما و إن كانت الأقل و الأكثر بحسب المفهوم، إلا أن المأخوذ فى كل منهما مباين للمأخوذ فى الآخر، لأن المأخوذ فى الموضوع إن كان

ص: ٣٩٠

العدم النعتى فهو النعتيه و الصفتيه أى النسبه دون نفس العدم، فإنه قيد خارج عن الموضوع، و إن كان العدم المحمولى فهو نفس العدم بنحو الجزئيه لا القيديه.

وعليه فالشكك إنما هو بين أمرين متباينين قد علم إجمالاً بأن أحدهما مأخوذ فى موضوع العام، وفى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لسقوطها فى أطراف العلم الإجمالى، فإذا كان لا يمكن التمسك بها لنفى التقييد بالعدم النعتى كذلك لا يمكن التمسك بها لنفى التقييد بالعدم المحمولى، لأن التمسك بكليتهما معاً لا يمكن من جهة المعارضه، والتمسك بإحدهما دون الأخرى ترجيح من غير مرجح.

ودعوى، إن أصالة العموم لنفى التقييد بالعدم المحمولى لا تجرى فى نفسها لعدم ترتب أثر عملى عليها، كما إذا ورد فى الدليل كل مرأه تحييض إلى خمسين، وورد فى دليل آخر أن المرأه القرشيه تحييض إلى ستين، وشككنا فى أن موضوع العام و هو المرأه قد قيد بالعدم النعتى أو العدم المحمولى، فأصالة العموم النافيه للتقييد بالعدم المحمولى لا أثر لها، لأنها لا تثبت أن المرأه القرشيه مشموله لحكم العام لأنها غير مشموله له على كل حال، والأثر الآخر لها غير موجود فى المقام، فإذا كان لا مانع من التمسك بأصالة العموم لنفى التقييد بالعدم النعتى، فإنه يترتب عليه أثر عملى، و هو جريان الاستصحاب وإثبات موضوع العام به وترتيب حكمه عليه.

مدفوعه، بأنه لا بد أولاً: من فرض ذلك فى المخصص المنفصل الذى لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم، و أما إذا كان متصلاً فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم فلاموضوع حينئذٍ لأصالة العموم.

وثانياً: إنه يكفى فى جريان أصالة العموم لنفى التقييد بالعدم المحمولى نفى جريان الاستصحاب فى العدم الأنزلى لا حراز موضوع حكم العام، فإن جريانه

مبنى على أن يكون المأخوذ في الموضوع العدم المحمولي.

فالتتيجه، إن الدعوى المذكوره غير تامه.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن الدليل المخصص الوارد على العام سواء كان متصلاً أم كان منفصلاً ظاهر عرفاً في تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص بنحو العدم المحمولي، بمعنى أنه ظاهر في أن الموضوع مقيد بذات العدم لا بما هو نعت و وصف له، فإنه بحاجة إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً ولا قرينه عليها، و ذلك لأن الدليل المخصّص قضيه سالبه، و لا يمكن حملها على القضيه المعدوله محمولها.

### منشأ الاشتباه في نظريه المحقق النائيني قدس سره

ومن هنا يظهر أن منشأ الاشتباه و الخطأ في نظريه المحقق النائيني قدس سره، و هو أنه قد ظن أن العدم بمفاد ليس الناقصه هو العدم النعتي(1) مع أن الأمر ليس كذلك، فإن الأول: يكون مفاد القضيه السالبه كقولنا: «زيد ليس بعادل» أو قولنا: «لا تكرم الفساق من الشعراء».

والثاني: يكون مفاد القضيه المعدوله محمولها، كقولنا: «زيد لا عادل»، بحيث تكون كلمه (لا) جزء المحمول ومعناه زيد متصف بعدم العداله فيكون عدم العداله نعتاً ووصفاً له، وبينهما بون بعيد، لأن العدم النعتي ليس مرادفاً للعدم بمفاد ليس الناقصه، فإن العدم على الأول نعت و صفه للموضوع. وعلى الثاني نفى النعت و الصفه عنه، و من أجل هذا الخلط بين العدم النعتي و العدم بمفاد ليس الناقصه و تخيل أن المأخوذ في الموضوع بعد التخصيص هو العدم النعتي، بنى على عدم جريان الاستصحاب في

ص: ٣٩٢

العدم الأزلى، لأن الأثر مترتب على العدم النعتى، فإن كانت له حالة سابقة جرى استصحاب بقائها، وإلا فلا يجدى الاستصحاب فى العدم الأزلى، لأن الأثر الشرعى لا يترتب عليه بنفسه، باعتبار أنه ليس موضوعاً له، وما هو موضوع الأثر العدم النعتى، ولا يمكن إثباته بإستصحاب العدم الأزلى إلا على القول بالأصل المثبت، وحيث إن المخصص للعام قضيه سالبه، فهو يوجب تقييد موضوع العام بالعدم بمفاد ليس الناقصه، فيكون الموضوع فى المثال بعد التخصيص الشاعر الذى لا يكون فاسقاً لا الشاعر الذى يكون متصفاً بعدم الفسق، فإنه بحاجة إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً.

ومع الاغماض عن ذلك، وتسليم أن الدليل المخصص مجمل من هذه الناحيه، ولا ظهور له لا فى تقييد موضوع العام بالعدم النعتى ولا فى تقييده بالعدم المحمولى، فعندئذٍ إن كان الدليل المخصص متصللاً، فإجماله يسرى إلى العام حقيقه فلا يمكن التمسك به، وإن كان الدليل المخصص منفصلاً، فقد انعقد ظهور العام فى العموم، لأن المخصص لا يمنع عن انعقاد ظهوره فيه إلا أنه يوجب العلم الاجمالي بتخصيص موضوعه وتقييده بأحدهما، وحينئذٍ فإن قلنا بأن تقييده بكل منهما يغنى عن تقييده بالآخر فى الواقع كما هو الصحيح، وهو نص كلام المحقق النائنى قدس سره حيث قال: إن العدم المحمولى و العدم النعتى متلازمان فى الخارج ثبوتاً، ولا فرق بينهما إلا بالاعتبار، فعدم اتصاف المرأه فى الخارج بالقرشيه ملازم لاتصافها بعدم القرشيه، ولا ينفك أحدهما عن الآخر فى الخارج (1)، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بأصالة العموم لا لنفى العدم النعتى ولا لنفى العدم المحمولى، لأن إجمال المخصص و إن لم يسرى إلى العام حقيقه، ولكنه يسرى إليه حكماً، وما ذكره قدس سره من أن تقييد موضوع العام

ص: ٣٩٣



بالعدم النعتي هو المتعين لا وجه له، فإنه بحاجة إلى قرينه تدل على ذلك. نعم، على القول بأن تقييد موضوع العام بالعدم النعتي يغني عن تقييده بالعدم المحمولى، و أما العكس و هو تقييده بالعدم المحمولى فهو لا يغني عن تقييده بالعدم النعتي، فإذا تسقط أصاله العموم بالنسبه إلى العدم المحمولى جزماً، إما من جهه تقييد الموضوع به مباشره أو من جهه سقوط قابليه الموضوع عن الاطلاق بالنسبه إليه إذا كان مقيداً بالعدم النعتي، ونتيجه ذلك، هي العلم بسقوط أصاله العموم بالنسبه إلى العدم المحمولى تفصيلاً، والشك في سقوطها بالنسبه إلى العدم النعتي بدواً، فينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بسقوط أصاله العموم بالنسبه إلى العدم المحمولى، وشك بدوى في سقوطها بالنسبه إلى العدم النعتي، فإذا لامانع من التمسك بأصاله العموم لنفى تقييد الموضوع بالعدم النعتي، ولكن لا أساس لهذا القول كما تقدم، لحدّ الآن قد تبين الصحيح هو أن موضوع العام بورود التخصيص عليه و قد قيّد بالعدم المحمولى ثبوتاً وإثباتاً، وعليه فلا مانع من التمسك بالاستصحاب فى العدم الأزلى لإحراز موضوع العام وترتيب حكمه عليه إلّا- فى اللوازم التى تنتزع من ذات الشىء كالامكان الذى هو منتزع من ذات الممكن و الزوجيه التى هى منتزعه من ذات الزوج وهكذا، على أساس استحاله انفكاكها عن ملزوماتها، وبذلك يظهر بطلان القول الأول فى المسأله، و هو عدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى.

و أما القول الثالث، و هو التفصيل بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود.

فعلى الأول، لايجرى الاستصحاب فى العدم الأزلى.

### **التفصيل بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود و هو مختار المحقق العراقى قدس سره**

وعلى الثانى، يجرى. فقد اختاره المحقق العراقى قدس سره، و قد أفاد فى وجه ذلك أن العارض إن كان من عوارض الوجود، فلا مانع من استصحاب عدمه أزلاً إلى زمان الشك فى وجوده لتوفّر تمام أركانه الثلاثه فيه:

١ - اليقين بالحاله السابقه.

٢ - الشك في بقائها.

٣ - ترتب الأثر الشرعى عليه، ومع توفر تمام هذه الأركان، فلامانع من التمسك به لإثبات موضوع العام وترتيب أثره عليه.

وإن كان العارض من عوارض الماهيه، لم يجر الاستصحاب فى العدم الأزلى لعدم توفر تمام أركانه الثلاثه فيه منها اليقين بالحاله السابقه فى مرتبه الماهيه، وذلك لأن الماهيه حيث إنها كانت أزليه فعوارضها أيضاً كذلك، وحينئذٍ فإذا شك فى ثبوت عارض عليها، فبطبيعته الحال يكون الشك فى ثبوته من الأزل، فإنه إن كان عارضاً لها فهو أزلى كالماهيه وإلا فلا ثبوت له، فإذا لا يقين بعدمه فى الأزل حتى يستصحب بقاءه، ولهذا لا بدّ من التفصيل فى المسأله بين عوارض الماهيه وعوارض الوجود وعدم جريان الاستصحاب العدم الأزلى فى الأولى وجريانه فى الثانيه.

وغير خفى، إن هذا التفصيل مبنى على تماميه مقدمتين:

الأولى: أن تكون للماهيه عوارض فى مقابل عوارض الوجود.

الثانيه: ان تكون الماهيه أزليه بكل أشكالها وأنواعها. ولكن كلتا المقدمتين غير تامه.

أما المقدمه الأولى، فلأنه إن اريد بعوارض الماهيه الوجود و العدم العارضان عليها فى مقابل الوجود و العدم العارضين على الموجود الخارجى.

### الرد على هذا التفصيل

فيرد عليه، أولاً: إن مراد القائل بعوارض الماهيه ليس وجودها بمفاد كان التامه وعدمها بمفاد ليس التامه.

ص: ٣٩٥

وثانياً: إنه لاشبهه في جريان الاستصحاب في كل من الوجود و العدم المحمولين، فإنه إذا شك في وجود الماهية فلا مانع من استصحاب عدم وجودها، و إذا شك في بقاء وجودها بعد حدوثه فلا مانع من استصحاب بقائه، ولا يتوقف هذا الاستصحاب على جريان الاستصحاب في العدم الأزلي.

و إن اريد بها لوازم الماهية التي تنتزع من ذاتها بما هي و بقطع النظر عن أى خصوصية خارجيه كالامكان، فإنه منتزع من ذات الممكن في لوح الواقع و لا يزم لذاته التي هي فاقده لجهتي الوجوب و الامتناع و كالزوجيه للأربعة، فإنها منتزعه من ذاتها و ذاتياتها في لوح الواقع بقطع النظر عن وجودها في الخارج. فيرد عليه:

أولاً: إن مثل هذه العوارض التي هي لازمه لذواتها، بحيث يستحيل انفكاكها عنها خارج عن محل الكلام بدون فرق في ذلك بين عوارض الماهية و عوارض الوجود كوجود المعلول، فإنه لا يزم ذاتي لوجود العلة و وجود أحد المتلازمين لوجود الآخر وهكذا، فإن محل الكلام في جريان الاستصحاب في العدم الأزلي إنما هو في العوارض المفارقة للشيء، فإنه قد يتصف بها و قد لا يتصف، كصفه القرشيه للمرأه، فإنها قد تكون قرشيه و قد لا تكون قرشيه، و الكريه للماء، فإن الماء قد يكون كزاً، و قد لا يكون كزاً، و العداله للعالم وهكذا، و هذا بخلاف العوارض اللازمه، فإنها يستحيل أن تنفك عن ملزومها كالامكان، فإنه يستحيل أن ينفك عن الممكن في أى موطن كان، ولهذا لا يتصور الشك في أن اتصافه بالامكان هل وجد بعد فرض وجوده، فلذلك لا موضوع للبحث عن أن الاستصحاب في العدم الأزلي هل يجرى في تلك العوارض أو لا؟

وثانياً: إن هذه العوارض من لوازم الوجود دون الماهية، لأن الامكان من

لوازم وجود الممكن، وبكلمه أدقّ أن وجود الممكن عين الامكان و الفقر والتعلّق والارتباط بالعله لا- أنه شيء له الارتباط و التعلق بها، وإلاّ لننقل الكلام إلى هذا الشيء، ونسأل هل هو واجب أو ممكن وهكذا، و هو كما ترى، والزوجيه منتزعه من حاله عرضيّه تعرض على آحاد من العدد التي تشكل مرتبه خاصه منه كالأربعه أو الستة وهكذا، فإذاً تكون الزوجيه من لوازم وجود مرتبه خاصه من العدد المحدده كماً وكيفاً وليست من لوازم الماهيّه.

فالتتيجه، إن هذه العوارض ليست من عوارض الماهيّه بل هي من عوارض الوجود، هذا.

و أما المقدمه الثانيه، فلأن هذا التفصيل مبنى على أن تكون الماهيّه أزليّه وثابته في لوح الواقع الذي هو أوسع من لوح الوجود، و هذا يعنى أن عوارض الماهيه تعرض عليها في لوح الواقع من الأزل، وعوارض الوجود تعرض عليه في عالم الوجود و الخارج، ولكن هذا المبنى لأساس له، ضروره أن الماهيات ليست بأزليه حتى على القول بأصاله الماهيّه، فإن معنى هذا القول إن ما في الكون من الحقائق الخارجيه ماهيات ولها مظاهر وآثار في الخارج لا وجودات، فإنها منتزعه منها ولا واقع موضوعي لها إلاّ في عالم الذهن، وحيث إن هذه الماهيات ممكنه ذاتاً فإمكانها الذاتى هو السبب لارتباطها وتعلّقها بمبدأ العليّه، بمعنى أنها عين الحاجه و الفقر، فلهذا لا يعقل أن تكون أزليّه، وفي مقابل ذلك القول بأصاله الوجود، فإن معنى هذا القول أن ما في الكون من الحقائق بشتى أشكالها وألوانها وجودات، وحيث إنها ممكنه فهى عين الفقر و الربط بالعله و الماهيات منتزعه من حدود تلك الوجودات، فماهيه الانسان منتزعه من حدود وجوده وهكذا. ولهذا لا واقع موضوع للماهيه غير وجودها في عالم الذهن، فعلى كلا القولين في المسأله لا مانع من جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى، والنكته فى

ذلك هي أن الاعراض التسعه على كلاً هذين القولين إنما هي عارضه على الحقائق الخارجيه بتمام أنواعها وأصنافها، وليس وراؤها حقائق اخرى، وإنما يكون وراؤها مفاهيم تحكى عنها بدون أن يكون لها واقع موضوعي غيرها، غايه الأمر أن تلك الحقائق ماهيات على القول بأصالة الماهيه، والاعراض الطارئه عليها من لوازمها، ووجود على القول بأصالة الوجود، والاعراض الطارئه عليها من لوازم وجودها، وعلى هذا فالكزيه الطارئه على الماء على القول بأصالة الماهيه من عوارضها، وعلى القول بأصالة الوجود من عوارضه، ولا فرق في جريان الاستصحاب في العدم الأزلي بين القولين في المسأله.

### نتيجه البحث و عدم معنى صحيح لهذا التفصيل

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، و هي أن القول بالتفصيل بين عوارض الوجود وعوارض الماهيه، فعلى الأول يجرى الاستصحاب في العدم الأزلي دون الثانى، لا يرجع إلى معنى صحيح، لما عرفت من أنه لا فرق بينهما من هذه الناحيه، هذا إضافة إلى ما ذكر من العوارض للماهيه فليس من عوارضها بل من عوارض الوجود حقيقه.

### بيان كلام السيد الحكيم قدس سره في المستمسك و الجواب عنه

نعم ذكر السيد الحكيم قدس سره في المستمسك: إن الكزيه ليست من عوارض الوجود بل هي نحو سعه في مرتبه الماهيه، فلا يصح أن تشير إلى كز من الماء، وتقول هذا قبل وجوده ليس بكز من باب السالبه بانتفاء الموضوع حتى يستصحب عدم كزيته من الأنزل عند الشك في بقاءه وعدم انقلابه إلى الوجود، كما لا يصح أن تقول هؤلاء العشره من الرجال قبل وجودهم ليسو بعشره لكى يستصحب عدمها الأزلي، باعتبار أن العشره نحو سعه في مرتبه الماهيه وليست مسبوقة بالعدم، وكذلك الحال في سائر مراتب الاعداد وغيرها كالمثقال

والجواب، أولاً: إن هذا اللون من التصور للكزّيّه ونحوها غير صحيح في نفسه، وذلك لأن الكزّيّه بالتحليل حاله عرضيّه تعرض على عدد كبير من أجزاء الماء ووحداته الأساسيه التي اتصل بعضها ببعض الأجزاء اتصالاً عرفياً، بحيث يشكل امتداد ثلاثة أشبار ونصف في ثلاثة أشبار ونصف الذي هو معنى الكزّ، فالكزّيّه إنما هي نتيجة هذا الاتصال العرفي بين أجزاء الماء على أساس أن الاتصال مساوق للوحده عرفاً، و هي تعرض على هذا الشيء الواحد العرفي المسمى بالكزّ، ومن الواضح أن هذا الاتصال الخارجى العرفي لا يمثل سعه الطبيعه بماهى و إن لم تكن موجوده فى الخارج، بدهاه أن الاتصال الخارجى بين جزئيات الماء ووحداته الأساسيه لا يعقل أن يمثل سعه الطبيعه و الماهيه بماهى، بل هو يمثل حاله عرضيه لعدد كبير من وحدات طبيعه الماء الذى يبلغ سعته عمقاً و عرضاً و طولاً ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر من أشبار الانسان الاعتيادى، وحيث إن وجود هذه الحاله العرضيّه المعبر عنها بالكزّيّه تابع لوجود عدد كبير من وحدات المياه المتصله فى الخارج، فلا محاله تكون مسبوقه بالعدم الأزلى، و هو عدم تلك الوحدات المتصله من المياه، فإنه فى زمان لا تكون تلك الوحدات ولا اتصالها، و إذا وجدت الوحدات فى الخارج وشك فى اتصالها بالوحده العرفيه، فلامانع من استصحاب عدم اتصالها بها، لأن الكزّيّه صفه طارئه على المياه الموجوده فى الخارج المتصله بعضها ببعضها الآخر عرفاً إذا بلغ مكعبه ثلاثة وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، و هي مسبوقه بالعدم ازلاً بعدم وجود تلك المياه المتصله المحدده فى الخارج.

وثانياً: مأمّر من أنه لا تكون للماهية عوارض في مقابل عوارض الوجود، لأن ذلك مبني على القول بأن الماهيات ثابتة في لوح الواقع من الأزل الذي هو أوسع من لوح الوجود الذهني و الخارجى، ولكن قد تقدم أنه مضافاً إلى ما مرّ من بطلان هذا القول أن الماهيات الثابتة في لوح الواقع من الأزل هل هي واجبه أو ممكنه ولا يمكن القول بالأول، بدهاه أن الماهيات ممكنه، ولا يعقل أن تكون واجبه و غتيه عن مبدأ العلية، فإذا يتعين الثانى، فإذا كانت ممكنه فهى حادثه مسبوقة بالعدم طويلاً، وعندئذٍ فلا مانع من جريان الاستصحاب فى عوارضها المفارقة، وعليه فإذا حدثت ماهيه فى ذلك اللوح وشك فى أن اتصافها بالصفه الفلانيه هل وجدت، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها، ولكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعى له كما تقدم.

ومن هذا القبيل مراتب الاعداد، مثلاً العشره حاله عرضيه تعرض على وحدات من العدد المحدده كماً وكيفاً فى الخارج، فإذا وصل عدد العالم مثلاً فى بلد إلى هذه الكميّه المحدده تعرض عليها حاله تمثل عنوان العشره، ووجود هذه الحاله يتبع وجود هذه الكميّه من العدد، و هى مسبوقة بالعدم الأزلى بعدم وجود تلك الكميّه، وعليه فإذا وجد عدد من العلماء فى الخارج وشك فى اتصافها بالعشره، فلا مانع من استصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلى.

وبكلمه، إن العشره حاله عرضيه تعرض على عدد من مصاديق الطبيعیه فى الخارج كطبيعته الرجل أو العالم أو الكتاب أو القلم أو الدار وهكذا، فإذا بلغ عدد الرجل إلى كميّه خاصه تعرض عليها حاله تسمى تلك الحاله بالعشره أو التسعه أو غيرها، وكذلك إذا وصل عدد العالم أو الكتاب إلى تلك الكميّه، ومن الواضح أن هذه الحاله مسبوقة بالعدم الأزلى و هو عدمها بعدم وجود موضوعها

ومعروضها في الخارج، و هو الكمية المذكوره، وعند وجودها و الشك في اتصافها بتلك الحاله، فلما منع من استصحاب عدم اتصافها بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره السيد الحكيم قدس سره من أنه لا يصح أن تشير إلى كثر من الماء وتقول هذا قبل وجوده ليس بكثر، وكذا لا يصح أن تشير إلى عشره من الرجال، وتقول أن هؤلاء ليسوا بعشره قبل وجودهم وهكذا، غير صحيح، إذ لا شبهه في صحه ذلك، لأن الماء قبل وجوده ليس بكثر لانتفاء الصفه بانتفاء موصوفها، ضروره أن الماء إذا لم يكن موجوداً في الخارج لم يكن اتصافه بالكثيره أيضاً موجوداً فيه، فإذا تصح الاشاره إلى كثر من الماء، ويقال أنه في زمن لم يكن الماء موجوداً ولا اتصافه بالكثيره ثم وجد الماء، وشك في أن اتصافه بالكثيره أيضاً وجد أو لا؟ فلا مانع من استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب في العدم الأزلي وكذلك الحال في مراتب الاعداد ونحوها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن ما ذكره السيد الحكيم قدس سره من أن الكثيره نحو سعه في مرتبه الماهيه وكذلك العشره ونحوها من مراتب العدد، وليست من عوارض الوجود، مبني على الخلط بين مفهوم الماء الكثر وواقعه الموضوعي، فإن الكثيره نحو سعه في مفهومها العام في مقابل مفهوم القله، ومن الواضح أنه لا واقع موضوعي لهذا المفهوم العام غير وجوده في عالم الذهن بالوجود اللحاظي التصوري، و هو قابل للانطباق على أفراد ومصاديقه في الخارج، فالكثيره بوجودها اللحاظي المفهومى نحو سعه في مرتبه المفهوم وبوجودها الخارجى حاله وصفه تعرض على المياه الموجوده في الخارج المتصله بعضها ببعضها الآخر إذا بلغ مكعبه ثلاثه وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، ومن الطبيعي أن الكثيره التي هي صفه وحاله عارضه على وحدات من المياه المتصله



فى الخارج مسبوقة بالعدم الأزلى بعدم موضوعها فيه، إذ لا يكون فى زمان ماء ولا اتصافه بالكزبه، فىشر إلى هذا الماء الكر أنه فى زمان لم يكن هذا الماء موجوداً ولا اتصافه بالكزبه، والآن وجد وشك فى اتصافه بالكزبه، فلامانع من استصحاب عدم اتصافه بها بنحو الاستصحاب فى العدم الأزلى.

### الصحيح هو جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى مطلقاً

إلى هنا قد تبين أن الصحيح هو جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى مطلقاً ولا أساس للتفصيل المذكور.

بقى هنا أمر وهو ما يظهر من بعض كلمات المحقق النائنى قدس سره إن الناعته إنما هى نحو وجود العرض وليست من شؤون الماهية، لأن ماهية العرض من حيث هى لا رابطيه ولا ناعته لها، فإنها مستقلة فى نفسها، وإنما الناعته و الرابطيه من شؤون وجود العرض، لأن وجوده فى نفسه عين وجوده لموضوعه فى مقابل وجود الجوهر، فإنه مستقل.

وعلى هذا فإن اريد بالاستصحاب فى العدم الأزلى استصحاب عدم الوجود الرابط و الناعت فى الخارج.

فبرد عليه، إنه غير معقول، لأن العدم لا يمكن أن يضاف إلى الوجود الخارجى فإنهما فى طرفى النقيض مع الآخر، و إن اريد به استصحاب عدم ماهية القرشيّه بنحو العدم النعتى فى مقابل الوجود النعتى فى الخارج، ففيه أنه لاحاله سابقه له لكى يجرى استصحاب بقائها، و أما بنحو العدم المحمولى و إن كانت له حاله سابقه إلا أنه ليس نقيضاً للوجود النعتى، فإن نقيضه العدم النعتى دون العدم المحمولى، فإن نقيضه الوجود المحمولى، فإن لايجدى استصحابه فى نفى الحكم المترتب على الوجود النعتى(1).

ص: ٤٠٢

والجواب: إن مصب الاستصحاب هو المأخوذ في الموضوع في مقام جعل الحكم عليه، ومن الواضح أن ما يؤخذ في موضوع الجعل ليس إلا المفاهيم بما هي فانيه في الخارج وحاكيه عنه، وحيث إن المأخوذ في مرحله الجعل مفهوم العرض بنحو الصفه و النعت لموضوعه بما هو مرآه لمعنونه في الخارج، فبطبيعته الحال تكون الصفتيه و النعتيه في مرحله الجعل، بمعنى أخذ حصه خاصه موضوعاً في هذه المرحله، وعلى هذا فإن كان المأخوذ فيه العرض، فلامحاله يكون الموضوع حصه خاصه، و إن كان المأخوذ فيه عدمه، فعندئذٍ لابد من النظر إلى أن المأخوذ فيه العدم النعتي على تقدير تصويره أو العدم المحمولى، و قد تقدم أن أخذ الأول بحاجه إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً، فهذا يتعين الثاني.

وإلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي جواز التمسك بالاستصحاب في الاعدام الأزلئيه مطلقاً في الأوصاف المفارقة، نعم إذا كان المشكوك من الأوصاف اللازمه لذات الموصوف بقطع النظر عن وجوده وعدمه في الخارج، لم يجر الاستصحاب فيه.

### نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي

نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي عده نقاط:

الأولى: إن تخصيص العام يوجب تعنون موضوعه بعدم عنوان الخاص، وما ذكره المحقق العراقي قدس سره من أنه لا يوجب تعنون موضوع العام بعنوان وأن التخصيص كالموت، لا يرجع إلى معنى محصل لأمرين:

نتائج البحث

الأول: إن التخصيص يوجب تضيق موضوع العام في مرحله الجعل، بينما الموت يوجب تضيق موضوع العام في مرحله التطبيق و الوجود في الخارج ولا يوجب تضيقه في مرحله الجعل.

الثاني: إن التخصيص يوجب خروج الخاص عن موضوع العام حكماً، بينما

الموت يوجب انتفاء موضوع العام حقيقه وتكويناً.

الثانية: إن المحقق النائيني قدس سره قد اختار أن التخصيص يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنوان المخصّص بنحو العدم النعتي وبني ذلك على مقدمات ثلاث، ونتيجة هذه المقدمات الثلاث تقييد موضوع العام بالعدم النعتي، وقد تقدم بيان هذه المقدمات وقلنا: إن نتيجة تلك المقدمات ليست تقييد موضوع العام بالعدم النعتي.

الثالثة: إن وجود العرض لموضوعه وجود نعتي باعتبار أن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، ولا يمكن تحقق العرض في الخارج بدون وجود موضوع فيه، وهذا بخلاف عدمه لموضوعه، لأن عدمه في نفسه ليس عين عدمه لموضوعه حتى يكون نعتاً لأنه أزلى فلا يتوقف على وجود موضوع في الخارج.

الرابعة: إن عدم العرض لا يتصور أن يكون نعتاً لأنه عدم النعت، والنعت هو المعدوم أي العرض، لأنه نعت لمعرضه ووصف له لاعدمه، ولهذا لا ينطبق عليه النعت سواء فسر النعت بالوجود الرابط أو بالوجود الرابط أم بالنسبة التخصيصية الواقعيه القائم بين العرض ومحله. أما على الأول، فلأن الوجود الرابط لا يتصور إلا بين الوجودين لابين الوجود و العدم.

و أما على الثاني، فلأنه لا وجود للعدم حتى يكون وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه كما هو الحال في العرض.

أما على الثالث، فلأن النسبة التخصيصية الواقعيه لا تتصور بين العدم والمحل.

الخامسة: إن الوجود النعتي و العدم النعتي حيث إنهما من الانقسامات الأوليه، فالموضوع لامحاله يكون مقيداً بأحدهما لاستحاله الاهمال ثبوتاً في الواقع، وعليه فيكون هذا التقسيم في المرتبه المتقدمه على التقسيم بلحاظ العدم

المحمولى المقارن، ومع التقييد بالعدم النعتى فى المرتبه السابقه، يكون التقييد بالعدم المحمولى لغواً.

السادسه: مناقشه السيد الأستاذ قدس سره مذكوره المحقق النائنى قدس سره بالنقض والحل، أما النقض فبالموضوعات المركبه، باعتبار أن نسبه كل جزء من الموضوعات المركبه إلى مقارنته مع الجزء الآخر إما أن تلحظ مقيداً بها أو مطلقاً، لاستحالة الإهمال فى الواقع. و أما الحل، فلأن موضوع الحكم أو متعلقه بالنسبه إلى ما يلازمه وجوداً فى الخارج لا مطلق ولا مقيد ولا مهمل، وعلى هذا فحيث إن عدم النعتى و عدم المحمولى متلازمان فى الخارج، فتقييد الموضوع بأى منهما يغنى عن تقييده بالآخر، فلا يكون الموضوع بالاضافه إلى الآخر مطلقاً ولا مقيداً ولا مهملًا، وما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن عدم النعتى مقدم رتبه على عدم المحمولى لا أصل له ولا برهان عليه ولا ضروره تقتضيه.

السابعه: قد وجه كلام المحقق النائنى قدس سره بأنه فرق بين التقييد بالعدم النعتى والتقييد بالعدم المحمولى.

والأول: قيد للموضوع مباشره.

والثانى: قيد للحكم كذلك، وحيث إن قيد الموضوع يسرى إلى الحكم على أساس أن كل قيد للموضوع قيد للحكم أيضاً دون العكس، وعليه فإذا قيد الموضوع بالعدم النعتى، يسرى إلى الحكم أيضاً، بينما إذا قيد الحكم بالعدم المحمولى لم يسر إلى الموضوع، فيبقى مطلقاً و هو كما ترى، ولهذا يتعين تقييد الموضوع بالعدم النعتى، ولكن هذا التوجيه غير صحيح، لأن ما هو قيد للحكم هو الموضوع له، غايه الأمر أن ذات الموضوع قيد للحكم مباشره، وقيد الموضوع قيد له بالواسطه.

الثامنة: الصحيح أن النعتيه بتمام تفاسيرها لاتنطبق على عدم العرض، فلهذا لايمكن أن يكون عدم العرض نعتاً، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن النعتيه تنطبق على عدم العرض أيضاً، ولكن الظاهر من الدليل المخصص هو تقييد موضوع العام بعدم عنوان الخاص بنحو العدم المحمولى دون النعتى، فإنه بحاجة إلى عنايه زائده ثبوتاً وإثباتاً.

التاسعه: إن نظريه المحقق النائنى قدس سره فى المسأله مبنيه على تخيل أن العدم النعتى هو مفاد القضييه السالبه، مع أن الأمر ليس كذلك، بل هو مفاد القضييه المعدوله محمولها ولايمكن حمل الدليل المخصص على القضييه المعدوله.

العاشره: الصحيح جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه لاحراز موضوع العام وترتيب حكمه عليه.

الحاديه عشر: التفصيل بين عوارض الماهيه وعوارض الوجود، وعدم جريان الاستصحاب فى العدم الأزلى فى الأولى وجريانه فى الثانيه، وقد اختار هذا التفصيل المحقق العراقى قدس سره وأفاد فى وجه ذلك، أن الماهيات حيث إنها كانت أزليه فعوارضها كذلك، فإذن لاتكون مسبوقة بالعدم حتى يجرى الاستصحاب العدم الأزلى فيها عند الشك فى تحققها.

الثانيه عشر: إن هذا التفصيل مبنى على مقدمتين:

الأولى: أن تكون للماهيه عوارض فى مقابل عوارض الوجود.

الثانيه: أن تكون الماهيه أزليه ثابتة فى لوح الواقع وكلتا المقدمتين غير تامه.

الثالثه عشر: ذكر السيد الحكيم قدس سره أن الكزيه ليست من عوارض الوجود بل هى نحو سعه فى مرتبه الماهيه، فلايصح أن تشير إلى كثر من الماه، وتقول إن هذا

قبل وجوده ليس بكثر من باب السالبه بانتفاء الموضوع، والآن وبعد وجوده كذلك بالاستصحاب إذا شك في بقاءه، وكذلك الحال في مراتب الاعداد كالعشره ونحوها، فإنها نحو سعه في مرتبه الماهيه وليست من عوارض الوجود.

الرابعه عشر: إن ما ذكره السيد الحكيم قدس سره غير صحيح، لأن الكزيه بالتحليل عباره عن حاله عرضيه تعرض على عدد كبير من أجزاء الماء في الخارج ووحداته الأساسيه التي اتصل بعضها ببعضها الآخر اتصالاً عرفياً، و هو مساوق للوحده كذلك وتشكل امتداد ثلاثه أشبار ونصف في ثلاثه أشبار ونصف، وحيث إن الكزيه نتيجه هذا الاتصال فتكون مسبوقه بالعدم، ومن عوارض الوجود لا أنها نحو سعه في الماهيه، وكذلك الحال في مراتب الاعداد.

## دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

### إشاره

إذا علم بخروج فرد عن حكم العام وشك في أن خروجه كان بالتخصيص أو بالتخصّص كما إذا ورد عام كقولك: «أكرم كل عالم»، وعلم بخروج زيد عن وجوب الأكرام، ولكن لاندرى أن خروجه منه كان بالتخصيص أو بالتخصّص، ففي مثل ذلك هل يمكن التمسك بالعام لإثبات أن خروجه منه كان بالتخصّص.

والجواب: إن فيه قولين: المعروف و المشهور في الألسنه هو القول الأول، بدعوى أن أصله العموم بما أنها من الأصول اللفظيه فتكون مثبتاتها حجّه، ولا فرق فيها بين أن تكون عقليه أو عاديه، وعلى هذا فأصله العموم في المقام ثبت التخصّص و إن خروجه عن العام كان موضوعياً لا حكماً.

و إن شئت قلت إن الملازمه ثابتته بين ثبوت الموضوع و ثبوت الحكم، فإذا ثبت الموضوع ثبت الحكم، لأن نسبه الحكم إلى الموضوع نسبه الجزاء إلى

الشرط، على أساس أن كل قضيه حقيقه حمليه ترجع في الحقيقه إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع وتاليها ثبوت المحمول له، وحيث إن انتفاء الشرط عند انتفاء الجزاء لازم عقلي لأصالة العموم أو الاطلاق، والمفروض أن لوازم هذه الأصالة حجه فتثبت بها، وعدم اختصاص حجيتها بالمدلول المطابقي، فإنها كما تكون حجه في إثبات مدلولها المطابقي كذلك تكون حجه في إثبات مدلولها الالتزامي، هذا.

وذهب جماعه من المحققين منهم السيد الأستاذ قدس سره إلى القول الثاني، وأشكل قدس سره على القول الأول. بتقريب أن حجه أصالة العموم لم تثبت بدليل لفظي حتى يمكن الأخذ بإطلاقه، بل الدليل على حجيتها دليل لثبي، وهو السيره القطعيه من العقلاء، وعلى هذا فبطبيع الحال تدور حجيه هذه الأصالة سعهً وضيقاً مدار وجود السيره، وهي ثابتة فيما إذا أحرز فرديه فرد للعام وشك في ثبوت حكمه له، فإن السيره في مثل ذلك قد جرت على التمسك بأصالة العموم لإثبات عدم خروجه عن حكم العام، و أما إذا علم بعدم ثبوت حكم العام له، ولكن شك في أن خروجه عن حكمه كان بالتخصيص أو بالتخصص، ففي مثل ذلك لم يحرز جريان أصالة العموم أو الاطلاق لإثبات أنه ليس فرداً للعام حتى يكون عدم ثبوت حكم العام له بالتخصص، والنكته في ذلك أن أصالة العموم لا تكون حجه في هذا المورد في نفسها حتى تكون مثبتاتها حجه.

والخلاصه: إن مثبتات الأصول اللفظيه و إن كانت حجه، وهي مداليلها الالتزاميه إلا أنه فيما إذا كانت الأصول حجه في مداليلها المطابقيه، لأنها تتبع المداليل المطابقيه في الحدوث و الحجيه، فإذا لم تكن أصالة العموم حجه في مدلولها المطابقي لم تكن حجه في مدلولها الالتزامي أيضاً، وهو في المقام عدم كون

ولنا تعليق في المقام على كلا القولين في المسألة، أما ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من عدم جريان أصاله العموم في المقام غير صحيح، وذلك لأن الدليل المخصّص إن كان مطلقاً، كان بين إطلاقه وبين الدليل العام تنافياً، فحينئذٍ لا بد من تقديم إطلاق الخاص على العام في مورد التنافى تطبيقاً لقاعده تقديم القرينه على ذيها، فإذا نعدم التمسك بأصاله العموم من هذه الناحية لا من جهة عدم احراز السيره و إن لم يكن مطلقاً كما إذا كان دليلاً ثبوتياً أو مجملاً، فلا مانع من التمسك بأصاله العموم.

وبكلمه واضح، إنه إذا ورد في دليل: «أكرم كل عالم»، ثم ورد في دليل آخر: «لا تكرم زيد» كان بينهما تنافى، لأن مفاد الدليل الخاص عدم وجود إكرام زيد، و إن كان عالمًا ومفاد الدليل العام وجوب إكرامه إن كان عالمًا.

دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص

ومن الواضح أن بين الجعلين تنافياً، وحيث إن الدليل الخاص قرينه عرفاً لبيان المراد الجدوى النهائي من العام، فلا بد من تقديمه عليه.

و إن شئت قلت إن الخاص بحكم قرينته على العام، فيقدم عليه في مورد التنافى بينهما، فإذا لا بد من الالتزام بالتخصيص فيه، إذ لا يمكن الجمع بين عدم وجوب إكرام زيد و إن كان عالمًا وبين وجوب إكرامه إذا كان عالمًا، ولهذا يكون التخصيص متعيناً فلا يمكن التمسك بأصاله العموم لإثبات لازمها و هو كون زيد جاهلاً، إذ معنى ذلك هو تقديم العام على الخاص، و هو لا يمكن لأنه خلف الفرض، ومن هنا يظهر الفرق بين هذه المسألة ومسألة اخرى، و هي ما إذا شك في ثبوت حكم العام لفرد من جهة الشك في أنه من أفراد العام أو لا، كما إذا شكنا في وجوب إكرام زيد من جهة الشك في أنه عالم حتى يكون من أفراد

ص: ٤٠٩



العام أو جاهل وليس من أفراد. ففي مثل ذلك لا يمكن التمسك بإصالة العموم لإثبات حكم العام له مع الشك في أنه من أفراده أو لا، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، وقد تقدم أنه غير جائز، وهذا بخلاف هذه المسأله، فإن منشأ الشك فيها هو أن زيدا مثلاً في قولك: «لا تكرم زيدا» هل هو من أفراد العام حتى يكون خروجه عنه بالتخصيص أو ليس من أفراده حتى يكون خروجه عنه بالتخصيص، فلهذا يكون الشك في التخصيص الزائد ومعه لا مانع من التمسك بالإصالة من هذه الناحيه، فإذا لا يقاس المسأله بتلك المسأله فإن بين المسألتين بوناً بعيداً، نعم لا يمكن التمسك بها من ناحيه اخرى، وهى ما ذكرناه الآن من أن الخاص بإطلاقه ينافى العام فلا بد من تقديمه عليه، نعم إذا لم يكن للخاص إطلاق بالنسبه إلى الحاله التى يكون الخاص منافياً للعام فى تلك الحاله كما إذا كان الخاص دليلاً لئياً أو لفظياً لا إطلاق له، فعندئذٍ لا مانع من التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق وإثبات أن الفرد الخارج ليس من أفراد العام، ولا فرق فى حججه مثبتات الأصول اللفظيه بين أن تكون من الأمور الشرعيه الاعتباريه أو من الأمور التكوينيّه الخارجيه.

ومن هنا يظهر أن عدم جواز التمسك بإصالة العموم أو الاطلاق فى المقام ليس من جهه عدم إحراز سيره العقلاء على العمل بها فى هذا المقام، بل من جهه أن عموم العام أو إطلاق المطلق لا يمكن أن يعارض إطلاق الخاص، وحينئذٍ فلا بد من تقديمه عليه تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص و المطلق على المقيد، ومع قطع النظر عن ذلك فلا قصور فى السير، وقد يقال كما قيل أن سقوط إصالة العموم أو الاطلاق معلوم تفصيلاً أما تخصيصاً أو تخصيماً ومعه لا موضوع لها لكى يمكن التمسك بها، لأن موضوعها الشك فى خروج فرد عن حكم العام ومع العلم بخروجه عن حكم العام وجداناً لا- موضوع لها، فإذا عن عدم جواز التمسك

يأصّله العموم أو الاطلاق فى المقام من جهه العلم التفصلى بسقوطها، و إن كان منشأ مردداً بين التخصىص أو التخصّص؟

### مختار المصنف فى المقام

والجواب: إن العلم الاجمالى فى المقام لا يصلح أن يكون منشأ للعلم التفصلى بالسقوط، وذلك لأن العلم الاجمالى المذكور ينحل بأصّله العموم أو الاطلاق و هى تنفى التخصىص، و أما فى طرف التخصّص، فلا يكون هناك أصل ينفى التخصىص لكى يكون مانعاً عن جريان إصّله العموم أو الاطلاق بالمعارضه، ولهذا لا مانع من جريان إصّله العموم أو الاطلاق وبها ينحل العلم الاجمالى حكماً فلا أثر له.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتىجه، و هى ما إذا دار الأمر بين التخصىص و التخصّص، فإن كان لدليل المخصّص إطلاق، فالمتعّين التخصىص فى مورد التنافى بين إطلاق الخاص وعموم العام وإلا فالمتعّين إصّله العموم أو الاطلاق ولازمها التخصىص.

### الروايات الداله على أن الملاقى لماء الاستنجاء طاهر

و أما القول الأول، فىظهر بطلانه مما ذكرناه، لأن إصّله العموم و إن كانت مثبتاتها حجّه إلا أنها لا تجرى فى المسأله مطلقاً، بل لا بد فيها من التفصىل بين ما إذا كان لدليل الخاص إطلاق وما إذا لم يكن له إطلاق، فعلى الأول لا تكون حجّه تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، وعلى الثانى تكون حجّه ولازمها التخصّص وخروج الفرد المشكوك عن العام موضوعاً لاحكاماً، ولذلك لا يصح كلا القولين المطلقين فى المسأله، ومن صغريات هذه الكبرى مسأله فقهيّه معروفه بين الفقهاء، و هى أن الملاقى لماء الاستنجاء كالثوب أو البدن طاهر، وتدل على ذلك مجموعه من الروايات و هى تصنّف إلى ثلاثه طوائف:

الطائفة الأولى: تدل على أن الماء القليل ينفع بملاقاه عين النجس (١).

الطائفة الثانية: تدل على أن الملقى للمتنجس نجس (٢).

الطائفة الثالثة: تدل على أن الملقى لماء الاستنجاء طاهر (٣).

### البحث في أن ماء الاستنجاء طاهر أولاً؟ ووجه المسألة

وحيثُ فَيَقَعُ الكلام في أن ماء الاستنجاء هل هو طاهر أو لا؟ فيه قولان:

القول الأول: إنه طاهر، وهو المعروف والمشهور بين الأصحاب.

القول الثاني: إنه نجس، ولكنه لا ينجس ملاقاه.

أما القول الأول، فقد استدل عليه بوجه:

الوجه الأول: إن الدليل على انفعال الماء القليل بملاقاه النجس لا يخلو من أن يكون الاجماع أو الروايات الخاصه ولا ثالث لهما.

أما الاجماع، فيرد عليه أولاً: ما ذكرناه في غير مورد من أن حجيه الاجماع منوطه بتوفر شرطين:

الأول: أن يكون هذا الاجماع ثابتاً بين الفقهاء المتقدمين ووصل منهم إلينا يدأبداً وطبقه بعد طبقه.

الثاني: أن يكون هذا الاجماع واصلاً إليهم من زمن الأئمة عليهم السلام طبقه بعد طبقه، ولا يمكن إحراز كلا الشرطين معاً على تفصيل ذكرناه في مبحث الفقه غير مره.

وثانياً، مع الاغماض عن ذلك وتسليم إمكان احراز كلا الشرطين معاً إلا أن الاجماع حيث إنه دليل لبي، فالقدر المتيقن منه غير ماء الاستنجاء إذ لا يقين

ص: ٤١٢

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٢ باب ٨ من الماء المطلق ح ١.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٣ باب ٨ من الماء المطلق ح ٤.

٣- (٣) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١٦١ ب ١٣ من الأسارح ١ و ٢ و ٤ و ٥.

و أما الروايات، فحيث إنها وارده في موارد خاصه فلا إطلاق لها حتى يمكن التمسك به.

والجواب، أولاً: إن الدليل على ذلك مفهوم روايات الكر (١)، و قد ذكرنا في مبحث المفاهيم أن مفهومها مطلق وبإطلاقه يشمل ماء الاستنجاء الملقى لعين النجس، هذا إضافة إلى أن إطلاق المفهوم المقامى محمول على الملاقاه التي تكون بنظر العرف منشأ للسرايه ومنها الملاقاه الاستنجائية.

وثانياً: إن الارتكاز العرفي قرينه على إلغاء خصوصيه المورد في الروايات المذكوره، فيكون المستفاد منها على ضوء هذه القرينه الارتكازيه انفعال الماء القليل بملاقاه عين النجس مطلقاً بلا فرق بين نجس ونجس وملاقى وملاقى، فالملاقاه لعين النجس بماهى ملاقاه لها بدون ملاحظه أى خصوصيه فيها توجب السرايه.

الوجه الثانى: إن ماء الاستنجاء إن كان طاهراً فلا تخصيص فى الطائفة الثانيه من الروايات، باعتبار أنه ليس بنجس حتى يوجب انفعال ملاقيه، و إن كان نجساً فلا بد من تخصيصها بغير ماء الاستنجاء، فيدور الأمر بين التخصيص والتخصيص، و قد تقدم أنه لا يمكن التمسك بإصالة العموم أو الاطلاق لإثبات التخصيص، بل لابد من الالتزام بالتخصيص فى مورد التنافى بين إطلاق الدليل المخصص و الدليل العام، ومع الاغماض عن ذلك، فإصالة العموم فى هذه الطائفة معارضه بأصالة العموم فى الطائفة الأولى، فإن مقتضى إطلاق الطائفة الأولى نجاسه ماء الاستنجاء بملاقاه عين النجس، ومقتضى إطلاق الطائفة الثانيه

ص: ٤١٣

طهارته وعدم نجاسته، فيأذن تقع المعارضه بين إطلاقي الطائفتين، وحينئذٍ لا بد من ترجيح إطلاق الطائفة الأولى على إطلاق الطائفة الثانية لأمرين:

الأول: إنه لا إطلاق في الطائفة الثانية لماء الاستنجاء، لأنها روايات خاصة وارده في موارد مخصوصه، فلا يمكن التعدى عنها إلى غيرها من الموارد.

الثاني: مع الاغماض عن ذلك إلا أن الطائفة الأولى متمثلة في روايات كثيره تبلغ من الكثره حدّ التواتر إجمالاً دون الطائفة الثانية، وعليه فتكون الطائفة الثانية داخله في الروايات المخالفه للنسبه فلا تكون حجّه.

الوجه الثالث: إن التلازم بين نجاسه شيء ونجاسه ملاقيه أمر مرتكز عرفاً، وعلى ضوء هذا التلازم الارتكازي العرفي فما يكون دالاً على طهاره الملاقي بالكسر بالمطابقه يدل على طهاره الملاقي بالفتح بالالتزام.

وعلى ضوء ذلك فالطائفة الثالثه تدل على طهاره الملاقي لماء الاستنجاء بالمطابقه وعلى طهاره ماء الاستنجاء بالالتزام، وحينئذٍ فتكون مقيده لإطلاق الطائفة الأولى بغير ماء الاستنجاء. ونتيجه ذلك، هي أن ماء الاستنجاء طاهر، واستفاده طهاره الشيء من حكم الشارع بطهاره ملاقيه أمر متعارف كطهاره العقرب مثلاً، فإنها مستفاده من حكم الشارع بطهاره ملاقيه وهكذا.

والجواب، أولاً: إنه لا بأس بالأخذ بهذه الدلاله الالتزاميه الارتكازيه في مثل مادد على طهاره الملاقي للعقرب مثلاً أو بول الخفّاش أو ماشاكله لعدم التدافع و التصادم بين هذه الدلاله الالتزاميه و الدلاله الأخرى، و أما في المقام فلا يمكن الالتزام بهذه الدلاله الالتزاميه، لأنها تصادم مع الدلاله الالتزاميه الأخرى فيقع بينهما التصادم و التدافع، لأن ما يدل على نجاسه العذره بالمطابقه يدل على نجاسه ماء الاستنجاء الملاقي لها بالالتزام، على أساس أن المرتكز في

أذهان العرف و العقلاء و هو التلازم بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه، فإذن تقع المعارضه بين مادل على نجاسه ماء الاستنجاء بالالتزام و مادل على طهارته كذلك، وحيث لا ترجيح لإحدهما على الأخرى فتسقطان معاً ويرجع إلى إطلاق الطائفة الأولى و مقتضاه نجاسه ماء الاستنجاء.

و دعوى، أن الطائفة الثالثه أخصّ من الطائفة الثانيه، لأنها تدل على طهاره خصوص الملقى لماء الاستنجاء و بالالتزام على طهارته، و أما الطائفة الثانيه، فهي تدل على نجاسه الملقى للعدره سواء كان ماء الاستنجاء أم غيره فتكون أعمّ من الطائفة الثالثه، فإذن مقتضى القاعده تقييد إطلاق الطائفة الثانيه بالثالثه تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيد.

مدفوعه، أولاً: بأن الطائفة الثالثه و إن كانت أخصّ مورداً من الطائفة الثانيه إلا أن التدافع و التعارض بينهما إنما هو فى الدلاله الالتزاميه و منشأها شىء واحد، و هو الارتكاز العرفى القائم على الملازمه بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه و طهاره شىء و طهاره ملاقيه، و لولا هذا الارتكاز العرفى على هذه الملازمه لم يكن لشىء من الطائفتين مدلول التزامى، فالمعارضه بينهما إنما هى فى المدلول الالتزامى، نعم لو كان مدلول الطائفة الثالثه طهاره ماء الاستنجاء فحسب بدون أن يكون لها مدلول التزامى، فعندئذٍ لامناص من الالتزام بأنها مقيده لإطلاق الطائفة الثانيه، وكذلك إذا كانت دلالتها على طهارته بالدلاله الالتزاميه ولكنها كانت مسلمه لى الكل بلا خلاف فيها، وعندئذٍ فلا بدّ من تقديمها على الدلاله الالتزاميه للطائفة الثانيه، ولكن كلا الفرضين لا واقع له و مجرد افتراض، لأن التعارض و التصادم بينهما إنما هو فى الدلاله الالتزاميه و منشأها واحد، و هو الارتكاز العرفى، لأن ضمّه إلى كل منهما يشكل الدلاله الالتزاميه لها بنسبه واحده.

وثانياً: أنه يظهر من الطائفة الثالثة بقرينه سؤال السائل عن طهاره الملقى ونجاسته التشكيك في الملازمه بين نجاسه شيء ونجاسه ملاقيه، أما في مرتبه ملاقاه الثوب لماء الاستنجاء أو في مرتبه ملاقاه ماء الاستنجاء للعدره، لأن سؤال السائل فيها عن طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء أو نجاسته قرينه على أنه شاك في ثبوت هذه الملازمه وأنها غير مرتكزه في الأذهان وإلا فلا مبرر للسؤال عن حكم الثوب الملقى له، لأن نجاسه العذره تستلزم نجاسه الماء ونجاسته تستلزم نجاسه الثوب فلا يبقى مجال للسؤال، فإذا كان السؤال قرينه على انثلام هذه الملازمه، أما في مرتبه ملاقاه الثوب لماء الاستنجاء أو في مرتبه ملاقاه الماء للعدره، فإذا تصح هذه الروايات مجمله من هذه الناحيه، ولا تدل على طهاره ماء الاستنجاء ولا على نجاسته، فيرجع حينئذ إلى إطلاق الطائفة الأولى ومقتضاه نجاسه ماء الاستنجاء، ولا يمكن الرجوع إلى الطائفة الثانيه لعدم إحراز موضوعها، لأن موضوعها ملاقاه الثوب لماء الاستنجاء النجس، والفرض أن نجاسه ماء الاستنجاء غير محرزه باعتبار سقوط دلالتها عليها بالمعارضه، فإذا كان المرجع هو إطلاق الطائفة الأولى. ونتيجته ذلك هي نجاسه ماء الاستنجاء، ولكنه لا ينجس ملاقيه من الثوب و البدن.

### الأظهر نجاسه ماء الاستنجاء دون ملاقيه

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، وهي أن الأظهر نجاسه ماء الاستنجاء، و أما ملاقيه من الثوب أو البدن فلا ينجس بملاقاته.

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الروايات التي تدل على طهاره الملقى لماء الاستنجاء ظاهره في طهاره الماء وعدم انفعاله بملاقاه عين النجس، ومنها معتبره عبدالكريم بن عتبه الهاشمي، قال سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الرجل

يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به، أينجس ذلك ثوبه؟ قال: «لا» (١).

فإنها تدل بمقتضى الفهم العرفى الارتكازى على عدم نجاسه ماء الاستنجاء.

ومن هنا إذا سأل العامى مقلّده عن حكم الملقى لماء الاستنجاء وأجابه بأنه طاهر وغير نجس، فلايشك السائل فى طهاره ماء الاستنجاء وعدم تنجسه بملاقاه عين النجس.

وعليه، فهذه الروايات تقيّد إطلاق الملازمه الثابته عرفاً بين نجاسه شىء ونجاسه ملاقيه بغير ماء الاستنجاء ولا مانع من الالتزام بهذا التقييد، لأن الملازمه بين نجاسه الشىء ونجاسه ملاقيه ليست ملازمه عقليّه غير قابله للتخصيص، بل هى ملازمه عرفيه قابله للتخصيص، فإنها بيد الشارع سعهً وضيقاً (٢).

والجواب: أنه قدس سره إن أراد بهذا البيان أن هذه الروايات تدل على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه.

فيرد عليه، إن الأمر ليس كذلك، لأنها غير ناظره سؤالاً وجواباً إلى حكم الماء، بل هى ناظره إلى حكم الثوب الملقى للماء، أما معتبره عبدالكريم المتقدمه، فهى ناظره كذلك إلى حكم الثوب، لأن السؤال فيها إنما هو عن أن ماء الاستنجاء هل ينجس الثوب أو لا؟ والامام عليه السلام أجاب: «بأنه لا ينجس الثوب»، و أما أن الماء نجس لا ينجس ملاقيه أو أنه طاهر، فالروايه ساكته عن ذلك نفيّاً وإثباتاً، نعم هنا روايه اخرى، وهى روايه الأحول أنه قال لأبى عبدالله عليه السلام فى حديث الرجل يستنجى فيقع فى ثوبه الذى استنجى به،

ص: ٤١٧

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١٦١ ب ١٣ من الماء المضاف ح ٥.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ٢٤٢.



فقال: «لابأس»، فسكت فقال: أو تدري لما صار لابأس به، قال قلت لا والله، فقال: «إن الماء أكثر من القدر»<sup>(١)</sup>، وقد يقال أنها بمقتضى التعليل فيها تدل على طهاره الماء بالمطابقه. بتقريب أن قوله عليه السلام: «إن الماء أكثر من القدر يدل على أنه لا ينفعل بملاقاته بملاك أنه أكثر منه» هذا.

والصحيح أنه لا يمكن الاستدلال بهذه الروايه لأمرين:

الأول: إنها ضعيفه سنداً من جهه الارسال.

الثانى: إن التعليل فيها غير ظاهر فى أن الماء طاهر، لأنه ناظر إلى أن الماء بما أنه أكثر فهو قاهر لا يتغير بالملاقاه، أو فقل أن فى التعليل احتمالين:

أحدهما: إن الماء حيث إنه أكثر فلا يؤثر فيه القدر فيبقى طاهر.

الآخر: إن التعليل ناظر إلى أن الماء بما أنه أكثر فهو قاهر لا يتغير بالملاقاه، وهذا الاحتمال أنسب بالتعليل من الاحتمال الأول، باعتبار أن الماء إذا كان غالباً وقاهراً فلا يتغير به، وإذا لم يكن كذلك فيتغير، وهذا بخلاف انفعاله بالملاقاه، فإنه لا معنى لتعليل عدم الانفعال بأكثرية الماء من القدر فإنها لا تمنع من الانفعال طالما لم يبلغ الماء حد الكثرة وإنما تمنع من التغير، فإذن الروايه ناظره إلى أن الماء حيث إنه أكثر فلا يتغير بالملاقاه، وأما أنه ينفعل بها أو لا؟ فالروايه غير ناظره إليه وسأكتفه عنه.

فالنتيجه، إن الاحتمال الثانى أظهر من الاحتمال الأول بحسب المتفاهم العرفى، ولو تنزلنا عن ذلك فلاشبهه فى أن الاحتمال الأول ليس أظهر من الثانى، فالروايه حينئذٍ تصبح مجمله فلا يمكن الاستدلال بها على طهاره ماء الاستنجا.

ص: ٤١٨

الوجه الخامس: إن الطائفة الثالثة التي تدلّ على طهاره الثوب الملقى لماء الاستنجاء أخصّ من الطائفة الأولى، حيث إن موردها خصوص الثوب الملقى لماء الاستنجاء الملقى للعدرة بينما مورد الطائفة الأولى نجاسة الملقى للعدرة سواءً أكان ثوباً أم غيره، وعلى هذا فحيث إن نسبة الطائفة الثالثة إلى الطائفة الأولى نسبة المقيّد إلى المطلق، فلامحاله تكون مقيّده لإطلاقها بغير ماء الاستنجاء تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيّد.

والجواب: إن هذه الطائفة وإن كان موردها أخصّ من الطائفة الأولى إلا أنها إنما توجب تقييد إطلاقها إذا كانت دلالتها على طهاره ماء الاستنجاء بالمطابقه أو بالدلالة الالتزامية العقلية التي لا يمكن انفكاكها عن الدلالة المطابقية، و أما إذا لم تكن دلالتها على طهارته لا- بالمطابقه ولا- بالالتزام العقلي وإنما تكون دلالتها عليها بالالتزام العرفي الارتكازي، والمفروض أن هذه الدلالة معارضة بالدلالة الالتزامية للطائفة الأولى التي تدل على نجاسة العذرة بالمطابقه وعلى نجاسة ملاقها بالالتزام العرفي الارتكازي، وقد تقدم أن الارتكاز العرفي هو الذي يشكل الدلالة الالتزامية في كلتا الطائفتين من الروايات فلا ترجيح لإحدهما على الأخرى فلهذا تسقطان معاً، ودعوى، إن الدلالة الالتزامية في الطائفة الثالثة حيث إنها أخصّ من الدلالة الالتزامية للطائفة الأولى فتكون مقيّده لإطلاقها.

مدفوعه بأنها وإن كانت أخصّ منها إلا أنه لا أثر لهذه الأخصية، فإن منشأها في كلتا الطائفتين واحد، وهو ارتكازيه التلازم بين نجاسة شيء ونجاسة ملاقية، ولولا هذه الارتكازية العرفية لم تكن لشيء منهما تلك الدلالة الالتزامية، وحيث إن نسبة هذا الارتكاز إلى كل واحد منهما نسبة واحده، فلا يمكن الأخذ به، لأن ضمه إلى إحدهما خاصه دون الأخرى ترجيح من غير مرجح وإلى

كليهما معاً يوجب التدافع و التعارض بينهما، فلذلك لا بدّ من رفع اليد عنه، فإذا تسقط كلتا الدالّتين الالتزاميتين من جهة المعارضه، ولا يمكن الأخذ بشيء منهما، وحينئذ يكون المرجع العام الفوقى و هو إطلاق الطائفه الثانيه ومقتضاه نجاسه ماء الاستنجا، هذا إضافة إلى إمكان القول بأن ارتكازيه التلازم بين نجاسه عين النجس ونجاسه ملاقيها أقوى وأشدّ بنظر العرف من ارتكازيه هذا التلازم بين نجاسه المتنجس ونجاسه ملاقيه، فإذا يتعيّن انثلام الثانى دون الأول.

ونتيجه ذلك، هى أن ماء الاستنجا ينجس بملاقاه عين النجس، و هى العذره ولكنه لا يكون منجساً، ومن هنا لا خلاف ولا نزاع بين الفقهاء فى التلازم بين نجاسه عين النجس ونجاسه ملاقيها بينما الخلاف موجود فى التلازم بين نجاسه المتنجس الخالى عن عين النجس وبين نجاسه ملاقيه، فالنتيجه إن أظهر نجاسه ماء الاستنجا بالملاقاه ولكنه لا ينجس ملاقيه من الثوب أو البدن.

### نتائج البحث فى دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص

نتائج البحث امور:

الأول: إن المعروف و المشهور فى الألسنه أن الأمر إذا دار بين التخصيص و التخصّص فالمرجع إصالة العموم أو الاطلاق وبها يثبت التخصّص.

الثانى: إن جماعه من المحققين منهم السيد الأستاذ قدس سره ذهبوا إلى عدم جواز التمسك بأصالة العموم فى المسأله، و قد علل ذلك بأن الدليل على حجيه أصاله العموم إنما هو السيره العقلانيه، وحيث إنه لا إطلاق لها، فالقدر المتيقن منها غير هذا المقام.

الثالث: الصحيح فى المسأله أن يقال إن الدليل المخصص إن كان مطلقاً فلا بدّ من الالتزام بالتخصيص فى مورد التنافى بينه وبين الدليل العام، على أساس أن

إطلاق المخصّص يقدم على عموم العام، فإذن لا مجال للتمسك بأصالة العموم، وإن لم يكن مطلقاً فلا مانع من التمسك بها.

الرابع: إن العلم الاجمالي في المسألة إما بالتخصيص و التخصّص لا يمنع عن التمسك بأصالة العموم من جهة عدم جريان الأصل في الطرف الآخر حتى يكون معارضاً لها.

الخامس: إن الروايات التي تدل على أن الملاقى لماء الاستنجاء طاهر، هل هي مخصّصة لإطلاق الروايات الداله على انفعال الماء القليل بالملاقاه أو لا؟

والجواب: إن بين المدلول الالتزامى للروايات الداله على طهاره ماء الاستنجاء و المدلول الالتزامى للروايات الداله على نجاسه العذره تعارض و تصادم، ومنشأ ذلك ارتكازيه التلازم عرفاً بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه و طهاره شىء و طهاره ملاقيه، وعليه فيسقط كلا المدلولين الالتزاميين من جهة المعارضه، فيكون المرجع حينئذٍ إطلاق ما دل على انفعال الماء القليل بالملاقاه، ونتيجه ذلك نجاسه ماء الاستنجاء بالملاقاه ولكنه لا ينجس ملاقيه.

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟

هذا إضافة إلى أن الملازمه بين نجاسه عين النجس و نجاسه ملاقيها أقوى وأشدّ بالارتكاز العرفى من الملازمه بين نجاسه المتنجس الخالى عن عين النجس و نجاسه ملاقيه، فإذن لا بد من رفع اليد عن الملازمه الثانيه دون الأولى.

**هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟**

**اشاره**

يقع الكلام هنا فى مقامين:

الأول: فى أصل وجوب الفحص.

ص: ٤٢١

الثاني: في مقداره سعهً وضيقاً.

## المقام الأول: في أصل وجوب الفحص، و استدلال عليه بوجوه

### إشاره

أما الكلام في المقام الأول، فالمعروف و المشهور بين الأصوليين أن حجيه أصاله العموم أو الاطلاق مشروطه بالفحص عن وجود القرائن على الخلاف، و قد استدلل على ذلك بوجوه:

## الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لعموم الكتاب و السنه

الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لعمومات الكتاب و السنه و مطلقاتها، و هذا العلم الاجمالي و إن لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهورهما في العموم و الاطلاق إلا أنه مانع عن حجيته، فلا يمكن التمسك بأصاله العموم أو الاطلاق، لأن التمسك بها في الجميع يستلزم المخالفه القطعيه العمليه، و في بعضها المعين دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجح فلامحاله تسقط من الحجيه في الكل، فلذلك يجب علينا الفحص عنها حتى ينحل هذا العلم الاجمالي، و لا فرق في ذلك بين أن تكون العمومات متكفله للأحكام الالزاميه و المخصّصات متكفله للأحكام الترخيصيه أو بالعكس، و أما إذا كانت كلتاها متكفله للأحكام الترخيصيه فهي خارجه عن محل الكلام هذا، قد يقال كما قيل إن العلم الاجمالي بوجود المخصّصات لا ينحصر دائرته في خصوص الكتب المعتمده عند الطائفه و في الأبواب المناسبه للمسأله، بل دائرته أوسع من ذلك، بيانه إن المجتهد إذا التفت إلى وجود مخصصات لعمومات الكتاب و السنه يحصل له بدواً علوم إجماليه ثلاثه:

الأول: العلم الاجمالي الكبير، و هو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في الشريعه المقدسه، و سعه دائره هذا العلم الاجمالي سعه دائره الشريعه.

الثاني: العلم الاجمالي المتوسط، و هو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في ضمن الكتب الواصله إلينا أعمّ من الكتب المعتمده و غيرها.

الثالث: العلم الاجمالي الصغير، و هو العلم الاجمالي بوجود مخصصات لها في ضمن الكتب المعتمده، هذا كله بالنظر البدوى، و أما بالنظر التحليلى فينحل العلم الاجمالي الأول بالثانى و الثانى بالثالث، فيستقر العلم الاجمالي به، ولا علم بوجود المخصص أو المقيّد في خارج دائرته، والمعيار في الانحلال هو أن المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الأول و الثانى ليس أكبر من المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الثالث، بمعنى أنه لا علم بوجود مخصص أو مقيّد في غير الكتب المعتمده ماعدا احتمال وجوده و الفرض أنه لا أثر للاحتمال، وعلى الجملة فالمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الكبير ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي المتوسط فلا يكون أكبر منه كمّاً، والمعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي المتوسط ينطبق على المعلوم بالاجمال في العلم الاجمالي الصغير، و هذا معنى أنه لا علم بوجود مخصص لا يكون موجوداً في الكتب المعتمده، وعلى هذا الأساس فيجب على المجتهد الفحص عن وجود المخصص أو المقيّد لكل مسأله في الكتب الأربعة و الأبواب المناسبه لها، فإن ظفر به فهو وإلا فيرجع إلى أصاله العموم أو الاطلاق.

والخلاصه، إن على المجتهد في كل مسأله أن يفحص عن وجود المخصص أو المقيّد في الأبواب المناسبه لها لافى جميع أبوابها و إن لم تكن مرتبطه بها، فإن ظفر عليه في تلك الأبواب عمل به وإلا فأصاله العموم أو الاطلاق، باعتبار أن الفحص في الأبواب المناسبه يورث الوثوق والاطمئنان بالعدم، وعندئذٍ فإذا شك في وجوده في الأبواب غير المناسبه، فالمرجع هو أصاله العموم أو الاطلاق، لأن العلم الاجمالي ينحل بالوثوق

والاطمئنان بعدم وجوده فى المسأله، وحينئذٍ لا تكون أصاله العموم فيها معارضه بأصاله العموم فى سائر المسائل، لأن هذه المسأله خارجه عن أطراف العلم الاجمالى بالوثوق والاطمئنان بعدم وجود المخصص والمقيد بها.

### **التزام المحقق النائىنى قدس سرّه عدم قابليه العلم الاجمالى فى المقام للانحلال**

ولكن المحقق النائىنى قدس سرّه قد أفاد أن هذا العلم الاجمالى فى المقام غير قابل للانحلال، بتقريب أن العلم الاجمالى إنما يكون قابلاً للانحلال إذا كان المعلوم بالاجمال رَدّاً بين الأقل والأكثر، ولم يكن ذات علامه خاصه وطابع مخصوص، و أما إذا كان المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى ذات علامه معيّنه، فلا يعقل انحلاله إلاّ بالعلم التفصيلى بتلك العلامه.

مثال ذلك، إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد أنائىن هما أبيض وأسود، فإن لم يكن المعلوم بالاجمال فيه معنوناً بعنوان الخاص وذات طابع مخصوص، انحلّ بالعلم التفصيلى بنجاسه أحدهما المعين، فإذا علم تفصيلاً بنجاسه الاناء الأسود، انحلّ هذا العلم الاجمالى إلى علم تفصيلى بنجاسه الاناء الأسود وشك بدوى فى نجاسه الاناء الأبيض، لأن العلم الاجمالى هو العلم بالجامع الانتزاعى، فطالما يكون العلم بالجامع موجوداً فلا انحلال، وإذا زال العلم به فقد زال العلم الاجمالى ضروره أنه متقوم به، وعليه فإذا علم تفصيلاً بنجاسه الاناء الأسود، فقد زال العلم بالجامع بينه وبين الاناء الأبيض وانحلّ إلى علم تفصيلى بنجاسته وشك بدوى فى نجاسه الآخر، و أما إذا كان المعلوم بالاجمال معنوناً بعنوان خاص كما إذا علم بنجاسه إناء زيد مثلاً، و هو مردّد بين الاناء الأبيض والأسود، ففى مثل ذلك إذا علم تفصيلاً بنجاسه الاناء الأسود لم ينحل العلم الاجمالى و هو العلم بنجاسه إناء زيد، لأن معنى الانحلال هو انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، والمفروض أن انطباق إناء زيد بعنوانه الخاص على المعلوم بالتفصيل و هو الاناء الأسود غير معلوم، إذ كما يحتمل انطباقه عليه يحتمل انطباقه على الاناء الأبيض، و هذا معناه أن العلم بالجامع موجود، لأن احتمال انطباقه على كل فرد من أفراد الجامع من لوازم بقائه عليه وعدم زواله، فإذا لا ينحل هذا العلم

الاجمالي إلا بالعلم التفصيلي بنجاسه إناء زيد خاصة (١).

والخلاصه، إن العلم الاجمالي في المثال الأول ينحل بالعلم التفصيلي بنجاسه أحدهما لانطباق المعلوم بالاجمال عليه، ولا ينحل به في المثال الثاني إلا بانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل بعنوانه الخاص وطابعه المخصوص ومانحن فيه من قبيل الثاني، لأن المعلوم بالاجمال معنون بعنوان خاص وذات طابع مخصص و هو كونه في الكتب الأربعة، فالعلم الاجمالي إنما تعلق بوجود مخصصات ومقيّدات في الكتب فيكون المعلوم بالاجمال معنوّاً بهذا العنوان ولم يتعلق بوجودها بلحاظ الكمّ و العدد قلّة وكثرة، وعلى هذا فإذا قام المجتهد بالفحص عن وجودها في الكتب الأربعة وظفر على مجموعه من المخصصات و المقيّدات لا تكون أقلّ من المعلوم بالاجمال لم ينحل العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال فيه لما كان معنوّاً بعنوان خاص، فهو لا ينطبق بهذا العنوان على المعلوم بالتفصيل، فإذا لا انحلال فيكون المقام كالمثال الثاني في عدم الانحلال، لأن المعلوم بالاجمال المعنون بكونه في الكتب الأربعة لا ينطبق على المعلوم بالتفصيل، ولهذا يكون العلم بالجامع المعنون بالعنوان المذكور باقٍ وغير منحل إلى العلم بالفرد بعد الفحص و الظفر بوجود مخصصات ومقيّدات لا تقل عن ذات المعلوم بالاجمال من حيث الكمّ و العدد هذا.

**إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه عليه**

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سرّه بما حاصله: إنه لافرق في انحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال تفصيلاً بين أن يكون المعلوم بالاجمال معنوّاً بعنوان خاص أو لا؟ إذا كان مردداً بين الأقلّ والأكثر كما فيما نحن فيه، فإن المعلوم بالاجمال و إن كان ذات طابع خاص و هو وجوده في الكتب الأربعة،

ص: ٤٢٥

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٨٢ ٤٨٣.



إلا أنه مردد بين الأقل والأكثر، والأقل متيقن وجوده فيها و هو لايزيد عن المائة مثلاً، و أما الأكثر فهو محتمل إلى مائه وخمسين أو أزيد، فعندئذ إذا قام المجتهد بالفحص عن المخصص فيها وظفر بالمقدار المتيقن و هو المائة، انحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالمائة وشك بدوى فى الزائد، و إن كان المعلوم بالاجمال معنوناً بعنوان خاص، لأنه ينطبق على المعلوم بالتفصيل دون الزائد عليه لفرض أنه لايزيد عن المائة(١).

### تعليق المصنف فى المسأله من عده جهات

ولنا تعليق فى المسأله من عده جهات:

الأولى: إن ما ذكره المحقق النائنى قدس سره من أن المعلوم بالاجمال فى المقام معنون بعنوان خاص و هو كون المخصص فى الكتب الأربعة، مبنى على أن يكون عنوان الكتب الأربعة ملحوظاً بنحو الموضوعيه، ولكن من الواضح أن الأمر ليس كذلك، ضروره أنه لاشبهه فى أن عنوان الكتب الأربعة مأخوذ بنحو المعرفيه الصرفه و النكته فيه واضحه، و هى أن المجتهد كان يعلم إجمالاً أن الشارع جعل مجموعه من المخصصات و المقيّدات لعمومات الكتاب و السنه ومطلقتهما، ودائره هذا العلم الاجمالي لاتتجاوز عن حدود ماتشتمل عليه الكتب الأربعة من الروايات المخصصه و المقيّده، و أما ما تشتمل عليه الكتب غير الأربعة فهو على صنفين:

أحدهما: ما يكون موافقاً لما فى الكتب الأربعة من الروايات المخصصه و المقيّده، وهذا الصنف يكون وجوده وعدمه بالسويه ولا أثر له. وثانيهما ما يكون مخالفاً لما فى تلك الكتب، و هذا الصنف و إن كان احتمالاه موجوداً إلا أنه لاعلم بوجوده فيها، فلهذا تكون دائره العلم الاجمالي محدوده بما فى الكتب

ص: ٤٢٤

الأربعة، فإذا أخذ الكتب الأربعة إنما هو بعنوان المعرف لدائرته العلم الاجمالي، لأنها اسم لمجموعه من الروايات المعتبره التي جمعها المشايخ الثلاثة مرتبه ومبؤبه وتسمى تلك الروايات التي جمعها المشايخ كذلك بالكتب المعتبره تارةً و الأربعة الأخرى، فلا- خصوصيه لعنوان الكتب الأربعة ولا قيمه له إلا كونه مرآه للأحاديث الموجوده فيها، وعلى هذا فإذا قام المجتهد بالفحص عن وجود المخصصات و المقيدات فيها وظفر بها بالمقدار المعلوم بالاجمال الدائر أمره بين الأقل و الأكثر، فلا محاله ينحل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بالمقدار المعلوم وشك بدوى فى الزائد.

الثانيه: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن عنوان الكتب الأربعة ملحوظ بنحو الموضوعيه فمع ذلك ينحل العلم الاجمالي، لأن المعلوم بالاجمال الذى هو معنون بطابع خاص على نحوين:

الأول: إنه برغم كونه ذا علامه مميّزه مردد بين أمرين متباينين.

الثانى: إنه بهذا العنوان مردد بين الأقل و الأكثر، وعلى هذا فإن كان المعلوم بالاجمال على النحو الأول، فهو لاينحل إلا بانقلاب العلم الاجمالي عن الجامع إلى العلم التفصيلي بالفرد بنفس العلامه و التعيين، وذلك كما إذا علم بنجاسه إناء زيد مثلاً و هو مردد بين إنائين أحدهما: أسود. والآخر: أبيض. ففى مثل ذلك لاينحلّ هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بنجاسه الاناء الأسود، لأن معنى الانحلال هو انقلاب العلم عن الجامع إلى العلم بالفرد، والمفروض أن العلم بالجامع قد ظلّ بحاله، فيجب حينئذٍ الاحتياط، نعم إنه ينحل إذا علم تفصيلاً بأن إناء زيد هو الاناء الأسود، فعندئذٍ انقلب العلم عن الجامع إلى العلم بالفرد، و أما إذا كان على النحو الثانى فهو ينحلّ إلى علم تفصيلي بالأقل وشكّ بدوى

بالأكثر، لأن المخصصات المعنونه بعنوان خاص و هو كونها فى الكتب الأربعة إذا كانت مرّده بين العدد الأقل و هو المائة مثلاً و العدد الأكثر، فإذا فحص المجتهد عن وجود المخصص وظهر بمقدار المائة فيها، انحل العلم الاجمالى إلى علم تفصيلى بالأقل و شكّ بدوى فى الزائد، لفرض أن عنوان كونه فى الكتب الأربعة ينطبق على الأقل المعلوم تفصيلاً، فإذا لامانع من التمسك بأصالة العموم بالنسبة إلى الزائد للشك فى أصل التخصيص بالنسبة إليه و المرجع فيه أصالة العموم.

الثالثة: مع الاغماض عن ذلك أيضاً و تسليم أن المعلوم بالاجمال فى العلم الاجمالى إذا كان ذا علامه خاصه، فهو و إن كان ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن حقيقه، ولكنه ينحل حكماً بدون فرق فى ذلك بين أن يكون المعلوم بالاجمال مردداً بين الأقل و الأكثر أو بين المتباينين، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال المعنون بعلامه خاصه على المقدار المعلوم بالتفصيل، لأن المجتهد إذا فحص فى الكتب الأربعة وظهر بعدد كبير من المخصصات و المقيدات فيها لا يكون أقل من العدد المعلوم بالاجمال لا ينحل العلم الاجمالى حقيقه، لأن نسبه المعلوم بالاجمال الذى هو ذو علامه و تعين إلى كل من المخصصات المعلومه تفصيلاً و المخصصات المشكوكه كذلك على حد سواء، إلا أنه مع ذلك ينحل هذا العلم الاجمالى حكماً و ذلك لأن أصالة العموم لا تجرى فى موارد المخصصات المعلومه تفصيلاً، فإذا لامانع من جريانها فى موارد المخصصات المشكوكه من جهه عدم المعارض لها، لأن الأصل إذا لم يجر فى بعض أطراف العلم الاجمالى فلامانع من جريانه فى الطرف الآخر، حيث إن المانع منه هو التدافع و التعارض بينهما، فمع عدم جريانه فى بعض الأطراف فلامانع من جريانه فى الطرف الآخر و ما نحن فيه من هذا القبيل.

فالتتيجه، إننا لو سلمنا أن المعلوم بالاجمال إذا كان ذات طابع خاص فى الواقع

ومردد بين الأقل و الأكثر فهو و إن كان لا ينحل حقيقه إلا أنه ينحل حكماً، نعم إذا كان المعلوم بالاجمال ذات طابع خاص مردد بين المتباينين، كما إذا علم إجمالاً بنجاسه إناء زيد مثلاً المردد بين إنائين، ففي مثل ذلك إذا علم بنجاسه أحدهما المعين، فالعلم الاجمالي كان لا ينحل حقيقه، لعدم انطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل، ولكن مع هذا ينحل حكماً، لأن أصله الطهاره لا-تجرى في الاناء المعلوم نجاسته تفصيلاً، فإذن لا مانع من جريانها في الاناء الآخر، لعدم المعارض لها بناءً على ماهو الصحيح من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لاعله تامه له، ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من وجوب الاحتياط لا ينسجم مع مسلكه قدس سره من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لاعله تامه له.

والخلاصه، إنه على القول بالاقتضاء كما هو الصحيح، فالعلم الاجمالي في المقام و إن كان لا ينحل حقيقه إلا أنه منحل حكماً، على أساس أن الأصل المؤمن إذا لم يجر في أحد طرفي العلم الاجمالي بسبب أو آخر، فلا مانع من جريانه في الطرف الآخر وما نحن فيه من صغريات هذه الكبرى.

إلى هنا قد تبين أن العلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الكتاب والسنة في الكتب الأربعة قد انحل حقيقه بالظفر بالمقدار المعلوم إجمالاً، و إن قلنا بأن عنوان كونها في الكتب الأربعة ملحوظ بنحو الموضوعيه، على أساس أنها مردده بين الأقل و الأكثر، بل لو قلنا بعدم انحلاله حقيقه أو كان المعلوم بالاجمال الذي هو ذات علامه معينه في الواقع مردداً بين المتباينين، فلاشبهه في انحلاله حكماً بناءً على ماهو الصحيح من أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز لاعله تامه له، ولكن لازم هذا الوجه أن وجوب الفحص يدور مدار العلم الاجمالي طالما يكون العلم الاجمالي موجوداً للفحص واجب، و أما إذا انحل العلم الاجمالي فلا موجب للفحص حينئذٍ مع أن الأمر ليس كذلك، فإن على المجتهد أن يفحص في

كل شبهه حكميّه عن وجود القرينه على الخلاف سواءً أكان هناك علم إجمالي أم لا وعليه فلا يكون منشأ وجوب الفحص في كل شبهه حكميّه العلم الاجمالي، فمن أجل ذلك لا يمكن الأخذ بهذا الوجه ولا يصلح أن يكون منشأ لوجوب الفحص مطلقاً.

### الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره و هو مركّب من مقدمتين:

الأولى: إن معنى حجّيه أصاله العموم هو كشفها عن المراد الجدّي النهائي للمتكلم في الواقع من كلامه، و هذا الكشف منوط بإجراء مقدمات الحكمه في مدخول أداه العموم، على أساس ما ذكره قدس سره من أن الأداه موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، وعليه فلا بدّ أولاً من إثبات اطلاق المدخول في المرتبه السابقه بمقدمات الحكمه لكي تدلّ الأداه على الاستيعاب و العموم لتمام أفراد ما يراد من مدخولها.

الثانيه: إن طريقه المولى العرفي في بيان مراداته الجدّيه من خطاباتهِ الصادره منه تختلف عن طريقه المولى الحقيقي في ذلك، فإن طريقه المولى العرفي قد استقرّت على بيان تمام مراده الجدّي من خطابه في مجلس واحد، فإذا صدر منه عام ولم ينصب قرينه متصله به، جرت مقدمات الحكمه في مدخول الأداه وبها تثبت أن مراده الجدّي النهائي منه العموم، بينما طريقه المولى الحقيقي قد استقرت على بيان مراداته من خطاباتهِ بقرائن منفصله وفي مجالس متعدده حسب ما يراه من المصالح العامه أو الخاصه، ومن هنا قد وردت عمومات الكتاب و السنه في عصر الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله و أما مخصصاتها فقد وردت في عصر الأئمه عليهم السلام، وتكشف تلك المخصصات عن أن المراد الجدّي النهائي منها الخاص، وكذلك الحال في زمن الأئمه عليهم السلام، فإن العام قد ورد من الامام الباقر عليه السلام

والخاص من الامام الصادق عليه السلام وهكذا.

والخلاصه، إن ديدن الشارع قد جرى على ذلك في بيان مراداته من خطابه في الكتاب و السنه.

وعلى ضوء هذا الأساس، فإذا صدر من المولى عام ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف فلا تجرى مقدمات الحكمه فيه، لأن من المقدمات أن يكون المتكلم في مقام بيان تمام مراده الجدّي من خطابه في مجلس واحد، و أما إذا لم يكن المتكلم كذلك كما هو الحال في المولى الحقيقي فلا موضوع لها، فإذن لا يمكن إثبات إطلاق مدخول خطابه العام بتلك المقدمات، فإذا لم يثبت كون مدخوله طبيعه مطلقه، لم يثبت ظهور الأداه في العموم والاستيعاب لتمام ما يراد من مدخولها، ونتيجه هاتين المقدمتين هي أنه لا ينعقد لعمومات الكتاب و السنه ظهور في العموم والاستيعاب الكاشف عن المراد الجدّي قبل الفحص عن مخصصاتها و مقيداتها و قرائنها العرفيه، وعلى أساس هذه النكته لا يجوز التمسك بالعام قبل الفحص، و أما إذا فحص فإن ظفر بها فهو وإلا فيحصل له الوثوق والاطمئنان بعدم وجودها، وحينئذٍ فيجرى مقدمات الحكمه في مدخولها وتثبيت إطلاقه، وعندئذٍ فلا مانع من التمسك بأصالة العموم عند الشك في التخصيص (1) هذا.

### مناقشه المصنف في الوجه الثاني

ولكن للمناقشه في كلتا المقدمتين مجالاً واسعاً، أما المقدمه الأولى فقد تقدم الكلام فيها مفصّلاً وقلنا هناك أنه لا يمكن أن تكون الأداه موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما يراد من مدخولها، هذا من جهه.

ومن جهه اخرى أنها موضوعه للدلاله على استيعاب تمام ما ينطبق عليه مدخولها ذاتاً بالدلاله الوضعيه التصوريه، ولا تتوقف هذه الدلاله على أى

ص: ٤٣١

### إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه على المقدمه الثانيه و المناقشه فيه

و أما المقدمه الثانيه، فقد أورد عليها السيد الأستاذ قدس سرّه بتقريب أن مجرد استقرار ديدن المتكلم على ابراز مقاصده ومراداته الجديّه النهائيه من خطابهاته بالقرائن المنفصله، لا يمنع عن إجراء مقدمات الحكمه في الخطاب الصادر منه إذا لم ينصب قرينه متصله على الخلاف وبيجرائها يثبت ظهورها في العموم أو الاطلاق، و أما القرائن المنفصله فهي لا تمنع عن ظهورها وإنما تمنع عن حجّيته وكشفه عن المراد الجدي للمولى، وكذلك الحال في المقام فإن بناء الشارع و إن استقرّ على بيان مراداته الجديّه من خطابهاته في الكتاب و السنه بالقرائن المنفصله، إلا أنه مع ذلك إذا صدر منه عام كقولنا: «أكرم كل هاشمي» ولم ينصب قرينه متصله على تقييد مدخوله، جرت مقدمات الحكمه فيه وثبت إطلاقه، فإذا تدل الأداه على الشمول واستيعاب تمام مايراد من المدخول، و أما المخصص المنفصل فهو لا يمنع عنه وإنما عن حجّيته.

فالتتيجه، إن ظهور العام في العموم و المطلق في الاطلاق منوط بعدم القرينه المتصله لا الأعمّ منها ومن القرينه المنفصله (1)، ولكن هذا الإشكال قابل للتقدم من جهتين:

الأولى: إن ما ذكره قدس سرّه هنا مخالف لما بنى عليه قدس سرّه في باب التعادل و التراجع في مسأله تقديم العام الوضعي على إطلاق المطلق الثابت بمقدمات الحكمه من أن عدم بيان القيد الذي هو جزء مقدمات الحكمه أعمّ من القيد المتصل و المنفصل، ولكن يرد على هذا المبني محذور آخر و هو إجمال مطلقات الكتاب و السنه بمجرّد احتمال وجود قرينه في الواقع على الخلاف فيما بعد، والمفروض أن هذا الاحتمال

ص: ٤٣٢

موجود بالنسبه إلى أكثر مطلقات الكتاب و السنه لولا الكل، ولازم ذلك حينئذٍ إجمال تلك المطلقات وعدم جواز التمسك بها و هو كما ترى، لأنه قدس سره أيضاً لا يلتزم بذلك، ولهذا حاول قدس سره دفع هذا المحذور بالتقريب التالي، و هو أن انعقاد الظهور الاطلاقى فى كل زمان موقوف على عدم وجود القيد فى ذلك الزمان، فإذا ورد خطاب مطلق من المولى بدون نصب قرينه متصله على الخلاف، انعقد ظهوره فى الاطلاق، ويبقى هذا الظهور مستمراً إلى أن جاء بقرينه منفصله، فإذا جاء بها ارتفع ظهوره فيه وتكشف القرينه عن أن مراده الجدى هو الخاص من الأول.

والخلاصه، إن انعقاد ظهوره فى الاطلاق وقتى و القرينه المنفصله رافعه له من حين وجودها، وعليه فما ذكره قدس سره فى المقام مخالف لما ذكره هناك، ولكن الصحيح هو ما ذكره قدس سره هنا دون هناك وذلك لأن الظهور إذا انعقد فلا يرتفع بالقرينه المنفصله، ضروره أن الشىء لا ينقلب عمّا هو عليه، والقرينه المنفصله إنما هى مانعه عن حجّيته لا عن أصل ظهوره فى الإطلاق وتمام الكلام هناك.

الثانيه: إن هاهنا دعويين:

الأولى: إن استقرار طريقه الشارع على بيان مراده الجدى بمجموع خطابه التى صدرت منه أو سوف تصدر، مانع عن انعقاد ظهورها فى العموم أو الاطلاق، على أساس أن هذه الطريقه منه مانعه عن إجراء مقدمات الحكمه فيها.

الثانيه: إن استقرار هذه الطريقه لا يمنع عن انعقاد ظهور خطابه فى العموم أو الاطلاق، فإن ظهورها فى ذلك قد انعقد بسبب قرينه الحكمه و القرائن المنفصله لا تمنع عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق وانما تمنع عن حجّيته، لأن عدمها ليس من أجزاء المقدمات لا مطلقاً ولا عند وجودها، لأن من أجزائها عدم القرينه المتصله



دون الأعم منها ومن المنفصله هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن المحقق النائيني قدس سره قد التزم بالدعوى الأولى كما تقدم والسيد الأستاذ قدس سره بالدعوى الثانية، ولكن بدون أن يقيم برهاناً عليها هذا، فالصحيح في المقام أن يقال أنه لا يمكن أن تكون دلالة أداء العموم على الاستيعاب و الشمول بالوضع متوقفه على إجراء مقدمات الحكمه في مدخولها، ضروره أن دلالة الأداء على ذلك إنما هي دلالة تصوريه بينما دلالة المقدمات على مدلولها دلالة تصديقيه، فلا يعقل أن تتوقف الدلالة التصوريه على الدلالة التصديقيه وإلّا لم خلف فرض كونها تصوريه، ومن هنا فالأداء تدل على ذلك و إن كانت صادرة من لافظ بغير شعور واختيار، فإن الدلالة الوضعيه لاتتوقف على أي مقدمه خارجيه ماعدا الوضع، نعم إذا صدرت عن لافظ مع الشعور والاختيار، دلت على الاستيعاب و الشمول بدلاله تصديقيه، وهذه الدلالة مستنده إلى ظهور حال المتكلم، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، أن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن طريقه الشارع في بيان مراداته من خطاباتة تختلف عن طريقه العرف و العقلاء، لا يمكن المساعدة عليه لوضوح أن الطريقه المتبعه لدى الشارع في تفهيم مقاصده وبيان مراداته من خطاباتة في الكتاب و السنه نفس الطريقه المتبعه لدى العرف و العقلاء، فإذا ورد خطاب مطلق من متكلم عرفي ملتفت ومع ذلك لم ينصب قرينه متصله انعقد ظهوره في الاطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم في أنه أراد تمام مراده من خطابته، وكذلك إذا ورد خطاب مطلق من الشارع ولم يأت بقرينه متصله انعقد ظهوره في الاطلاق، غايه الأمر أن بيان الأحكام الشرعيه حيث إنه كان تدريجياً وقتاً بعد وقت وزمناً بعد زمن في ضمن مجموعه من الخطابات الصادره منه في الفترات الزمنيه الممتده في الكتاب و السنه حسب ما يراه من

المصالح و المفساد، فلذلك يحصل العلم الاجمالي بوجود مخصصات ومقيّدات لعمومات الكتاب و السنه ومطلقاتها بعد انعقاد ظهورهما فى العموم والاطلاق، أما العام الوضعى فلاشبهه فى انعقاد ظهوره التصديقى فى الاستيعاب و الشمول، واحتمال أن المتكلم يأتى بقرينه فى المستقبل لا-يمنع عنه، و أما المطلق فظهوره فى الاطلاق و إن كان متوقفاً على تماميه مقدمات الحكمه إلا- أنها تامه، لأن ما هو جزء هذه المقدمات عدم القرينه المتصله لا الأعم منه ومن عدم القرينه المنفصله، وعليه فاحتمال أن المتكلم يأتى بقرينه على التقييد فى المستقبل لايمنع عن انعقاد ظهوره فى الاطلاق.

وبكلمه، إن كل خطاب صادر من الشارع ولم يأت بقرينه متصله، انعقد ظهوره فى الاطلاق الناشئ من ظهور حال المتكلم فى أنه فى مقام بيان تمام مراده الجدى النهائى منه، إلا- إذا علم من الخارج أنه ليس فى مقام البيان، و هذا بحاجة إلى قرينه وإلا فكل خطاب صدر من المولى فظاهر حاله أنه فى مقام بيان تمام مراده الجدى به ورفع اليد عن هذا الظهور بحاجة إلى قرينه، ضروره أنه لايحتمل أنه لم يكن فى مقام بيان تمام مراده بشخص كل خطابه الصادر منه وإنما هو فى مقام بيان تمام مراده بمجموع خطابه أى ماصدر منه فعلاً وما سوف يصدر، لأنه خلاف الواقع بالوجدان و الضروره، وعلى ضوء هذا الأساس فإن أراد قدس سره بديدن الشارع أن بنائه قد جرى على بيان مراده الجدى بمجموع خطابه أى ماصدر منه فعلاً وما سوف يصدر فى المستقبل لا بكل خطابه الشخصى فهو واضح البطلان، ضروره أن حال الشارع من هذه الناحيه حال المتكلم العرفى، ومن هنا لايشك أصحاب الصادق عليه السلام أو الباقر عليه السلام فى العمل بظاهر روايه صادرة منه إذا لم تكن هناك قرينه متصله على خلافها، وإلا فالعمل يكون على طبقها، و إن أراد قدس سره به أن بناء الشارع على بيان الأحكام الشرعيه بنحو التدرج

وفى فتره زمنيه ممتدّه حسب ما يراه من المصلحه، ففيه أنه صحيح ولا شبهه فيه، والظاهر أن هذا هو مراده قدس سره لا الفرض الأول فإنه غير قابل للتصديق، ولكن من الواضح أن بيان الأحكام الشرعيه بنحو التدرّيج لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم و المطلق فى الاطلاق وعن ظهور صيغه الأمر فى الوجوب و النهى فى الحرمة، غايه الأمر أن المجتهد كان يعلم إجمالاً بوجود مخصصات ومقيّدات وقرائن على الخلاف، و هذا العلم الاجمالي لا يمنع عن انعقاد ظهورها فى مدلولها، لأن تكوين هذا الظهور وانعقاده منوط بتماميّة مقدمات الحكمه فى كل خطاب عام أو مطلق فى الكتاب و السنه، و هى تامه فى غالب المطلقات الوارده فى السنه و المطلقات الوارده فى الكتاب فى باب المعاملات، نعم أن المطلقات الوارده فى الكتاب فى باب العبادات فغالبا ليس فى مقام البيان ولهذا لا تتم مقدمات الحكمه فيها، و إن أراد به أن عمومات الكتاب و السنه ومطلقاتهما فى معرض ورود التقييد و التخصيص، فلذلك لا ينعقد لهما الظهور فى العموم و الاطلاق، فيرد عليه أن مجرد معرضيتهما لذلك لا يمنع عن ظهورهما فى العموم و الاطلاق وإجراء مقدمات الحكمه، لأن المعرضيه تاره تضاف إلى نوع العمومات و المطلقات الواردين فيهما، وأخرى تضاف إلى كل فرد من أفرادهما، فإن اريد بالمعرضيه القسم الأول، فلا أثر لها بالنسبه إلى كل فرد من أفرادهما و إن اريد بها القسم الثانى، فيرد عليه أولاً: إن كل فرد من أفراد العام أو المطلق فى الكتاب و السنه ليس معرضاً لورود التقييد أو التخصيص، وثانياً: مع الاغماض عن ذلك و تسليم أن كل فرد من أفراد معرض لذلك إلا أن مجرد ذلك لا يمنع عن ظهوره فى العموم أو الاطلاق، بل العلم بورود التخصيص أو التقييد عليهما فى المستقبل لا يمنع عن انعقاد ظهورهما فى العموم أو الاطلاق فضلاً عن مجرد كونهما معرضاً كذلك.

فالتتيجه، إن المعرضيه لاتمنع عن التمسك بأصالة العموم، أما بالنسبه إلى العام الوضعى فظاهر، و أما بالنسبه إلى المطلق، فإن مجرد معرضيته لورود التقييد عليه لا يمنع عن إجراء مقدمات الحكمه، فالتتيجه إن هذا الوجه أيضاً لا يتم ولا يدل على أن وجوب الفحص شرط لحجّيه أصالة العموم، هذا إضافة إلى أن هذا الوجه لا ينسجم مع ما ذكره قدس سره من الفرق بين الفحص هنا و الفحص فى موارد التمسك بالأصول العمليه فى الشبهات الحكميه، حيث قال فى مقام الفرق بينهما أن الفحص فى المقام إنما هو عن وجود المانع و المزاحم بعد ثبوت المقتضى، و هو ظهور العام فى العموم و المطلق فى الاطلاق، و أما الفحص هناك فإنما هو عن ثبوت أصل المقتضى، باعتبار أن أدله الأصول العمليه فى نفسها قاصره عن شمول الشبهات الحكميه قبل الفحص، أما قصور أدله الأصول العمليه العقلية فواضح، لأن موضوع أدله البراءه العقلية عدم البيان ومع احتمال وجود البيان فى الواقع لا يكون موضوعها محرزاً، و موضوع دليل التخيير العقلى عدم الترجيح ومع احتمال وجوده فى الواقع لا يكون موضوعه محرزاً، و أما أدله الأصول العمليه الشرعيه فهى و إن كانت مطلقه إلا أن حكم العقل بوجوب الفحص عن وجود المخصص و المقيّد فى الشبهات الحكميه بمشابه قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهورها فى الاطلاق، فالتتيجه إن ما ذكره قدس سره فى المقام من أن الفحص فيه إنما هو عن ثبوت أصل المقتضى، و هو ظهور العام فى العموم و المطلق فى الاطلاق لاعن وجود المانع بعد الفراغ عن ثبوته، يناقض ما ذكره قدس سره فى مقام الفرق بين الفحص فى الأصول اللفظيه و الفحص فى الأصول العمليه و أن الفحص فى الأول عن المانع بعد ثبوت المقتضى، وفى الثانى عن ثبوت المقتضى.

### الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن عمومات الكتاب و السنه ومطلقاتها إنما هى فى معرض التخصيص و التقييد، بنكته أن القرينه من الخارج

قد قامت على أن طريقه الشارع إنما هي بيان مراده الجدى من خطابه بقرائن منفصله، وعلى هذا فلا يمكن الجزم بأن العمومات المذكوره مراده للمولى قبل الفحص لعدم إحراز حجيتها قبل ذلك.

وإن شئت قلت إن عمده الدليل على حجيه أصاله العموم إنما هي سيره العقلاء، ولانحرز قيامها على حجيه هذه العمومات و المطلقات قبل الفحص، ومع عدم الاحراز لا يمكن التمسك بها، نعم إنها بعد الفحص تخرج عن المعرضيه، وحينئذٍ فإذا شك في وجود مخصص أو مقتيد لها فلامانع من التمسك بها(1).

### إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن هذا الوجه بظاهره لا يرجع إلى معنى محصل، لأن تلك العمومات إذا كانت في معرض التخصيص أو التقييد لم يمكن خروجها عن المعرضيه بالفحص عن مخصصاتها ومقتداتها، لأن الشيء لا ينقلب عما هو عليه، بل القطع الوجداني بعدم المخصص أو المقتيد لها، لا يوجب خروجها عن المعرضيه فضلاً عن الاطمئنان، هذا.

### تحليل مراد المحقق الخراساني قدس سره و إيراد المصنف على السيد الأستاذ قدس سره

وغير خفى أنه لا بد من تحليل مراد المحقق الخراساني قدس سره من المعرضيه، فإن أراد قدس سره بها قابليه العام أو المطلق لورود التخصيص أو التقييد عليه فالاشكال وارد، لأن معرضيه العام بهذا المعنى ذاتيه وغير قابله للرفع إلا برفع موضوعها، ولكن المعرضيه بهذا المعنى غير مقصوده جزماً، لأنها بهذا المعنى لا تختص بعمومات الكتاب و السنه بل تعم كل عام و إن كان المخاطب قاطعاً بعدم وجود المخصص له، و إن أراد قدس سره بها كثره ورود التخصيص و التقييد عليها نوعاً فالاشكال أيضاً وارد، لأن صفه الكثره للعمومات المذكوره صفه واقعيه غير قابله للرفع بالفحص، ولكن الظاهر أن هذا المعنى من المعرضيه أيضاً لا يكون

ص: ٤٣٨

مراده قدس سره، و إن أراد قدس سره بها أن كل عام من عمومات الكتاب و السنه معرض لورود التخصيص عليه (١)، ففيه أن الاشكال المذكور غير وارد، لأن معنى معرضيته هو غلبه ورود التخصيص عليها، ولازم ذلك هو أنه إذا شك في عام بورود التخصيص عليه، فالظن يلحقه بالأعم الأغلب، و أما إذا فحص عن وجود المخصص أو المقيّد له إلى أن حصل الوثوق والاطمئنان بعدم وجوده، فيخرج العام عن المعرضيه وحينئذٍ فلامانع من التمسك به، هذا من جانب. ومن جانب آخر أن إشكال السيد الأستاذ قدس سره عندئذٍ و إن كان غير وارد، إلا أن المعرضيه بهذا المعنى لا تمنع عن التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق، لأنها لا تفيد إلا الظن بالتخصيص أو التقييد، وحيث إنه لا يكون حجه فلا يمنع عن حجّيه أصالة العموم، والصحيح في المقام أن يقال إنه قدس سره إن أراد بمعرضيه عمومات الكتاب و السنه ومطلقاتها، أنها بمثابة قرينه متصله مانعه عن انعقاد ظهورها في العموم والاطلاق.

فيرد عليه أن مجرد كونها معرضاً لورود التخصيص و التقييد عليها لا يمنع عن انعقاد ظهورها في العموم أو الاطلاق، لوضوح أن معرضيتها ليست بدرجة تمنع عن إجراء مقدمات الحكمه فيها بحيث تكون ملازمه لها تصوراً وتصديقاً.

و إن أراد قدس سره بها أنها تمنع عن حجّيه ظهورها في العموم أو الاطلاق لاعتن أصل انعقاده فيه.

فيرد عليه، إن مجرد المعرضيه لا يمنع عن حجّيه الظهور إلاّ- إذا أدت إلى الاطمئنان بوجود المخصص له، والمفروض أنها لا توجب إلاّ الظن به، و هو لا يكون حجه حتى يكون مانعاً عن حجّيه أصالة الظهور، فالنتيجه أن هذا

ص: ٤٣٩

الوجه أيضاً لا يصلح أن يكون دليلاً على وجوب الفحص مطلقاً حتى بعد انحلال العلم الاجمالي.

### الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سرّه

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن تشريع الأحكام الشرعيّة وبيانها من قبل الشارع إنما يكون بالطرق الاعتيادية المتعارفه، بمعنى أن المكلف لو فحص عنها لوصل إليها عادة، فلذلك تكون وظيفه المكلفين القيام بالفحص عنها في مظانها، مثلاً- وظيفه العلماء في عصر الغيبه بيان الأحكام الشرعيّة بالطرق الاعتيادية المتعارفه كطبع الرسائل العمليه ونشرها بنحو يكون بإمكان كل فرد الوصول إليها عادة، و أما العلماء المجتهدون الكبار فوظيفتهم في هذا العصر الرجوع إلى الآيات و الروايات الواصله إليهم من أصحاب الأئمه عليهم السلام، وحيث إنهم يعلمون أن في كل مسأله إذا شك في ثبوت حكم إلزامي لها، لا يمكن الرجوع إلى أصاله البراءه عنه أو أستصحاب عدمه، لاستلزام ذلك الوقوع في مخالفه الواقع، فمن أجل ذلك يجب الفحص عن وجود الدليل فيها، فإن ظفر به فهو، وإلا فالمرجع هو الأصل المؤمن من أصاله البراءه أو نحوها، وما نحن فيه من هذا القبيل، فإن المجتهد إذا تمسك بأصاله العموم أو الاطلاق في كل مسأله وترك الفحص عن وجود الدليل المخصّص أو المقيّد فيها لوقع في مخالفه الواقع، فلذلك يجب الفحص عن وجود القرينه في كل مسأله مسأله، فإن ظفر بها فهو، وإلا- فالفحص يوجب حصول الاطمينان بالعدم، وحينئذٍ فلا مانع من التمسك بأصاله العموم أو الاطلاق(1).

### المناقشه في ما ذكره السيد الأستاذ قدس سرّه

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، وذلك لأنه قدس سره إن أراد بذلك أن صرف احتمال وجود المخصّص أو المقيّد في الواقع مانع عن التمسك بأصاله العموم أو الاطلاق في

ص: ٤٤٠

المقام كما أن احتمال وجود الحكم الالزامى فى الواقع مانع عن التمسك بأصالة البراءة أو استصحاب عدم وجوده، فيرد عليه أنه لا أثر للاحتمال المذكور فى مقابل ظهور العام فى العموم و المطلق فى الاطلاق، لأن الظهور حجته ولا يمكن رفع اليد عن حجته إلا- بوجود المخصص أو المقيّد، و أما احتمال وجوده فى الواقع فلا أثر له، نعم لولا حجّيه أصالة العموم أو الاطلاق لكان هذا الاحتمال منجزاً، و أما فى مقابل الأصول العمليه، فلا بدّ من التفصيل بين الأصول العمليّه العقليّه والأصول العمليه الشرعيّه.

أما الأولى، فلا بدّ من موضوع أصالة البراءة العقليه حيث إنه عدم البيان فلا تشمل الشبهات الحكميه لعدم إحراز موضوعها فيها، وموضوع أصالة التخيير العقليه التساوى بين الاحتمالين، كما فى دوران الأمر بين المحذورين ومع احتمال أحدهما دون الآخر فلا موضوع لها.

و أما الثانيه، فلا- مانع من شمول أدله البراءة الشرعيه بإطلاقها للشبهات الحكميه، واحتمال وجود التكليف الالزامى فى الواقع لا يكون مانعاً عن الشمول، لوضوح أن موضوع أصالة البراءة الشرعيه الشك فى وجود التكليف الالزامى فى الواقع واحتمال وجوده فيه فكيف يكون هذا الاحتمال مانعاً عن شمولها لها وكذلك حال أدله الاستصحاب، و إن أراد قدس سره به العلم الاجمالي بوجود المخصص أو المقيّد فى الواقع و إن التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق بدون الفحص عنه يؤدى إلى مخالفه الواقع كما هو ظاهر كلامه قدس سره.

فيرد عليه، إن هذا الوجه حينئذٍ ليس وجهاً آخر فى مقابل الوجه الأول بل هو هو، وجوابه هو الجواب عن الوجه الأول.

### **الوجه الخامس: الاستدلال بالآيات و الروايات الدالّتين على وجوب التفقه**

الوجه الخامس: الآيات و الروايات الدالّتين على وجوب التفقه بالدين، أما



الآيات فمنها قوله تعالى: «فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (١)، وتقريب الاستدلال به أنه يدل على وجوب السؤال و الفحص في الشبهات الحكمية، ومقتضى إطلاقه عدم الفرق بين الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي و الشبهات البدويه.

### الجواب عن التمسك بظاهر آيه الذكر

والجواب: إن ظاهر الآيه الشريفه وجوب السؤال عن مسأله لا- يعلم حكمها، ومن المعلوم أن وجوب السؤال إنما هو عن حكم مسأله يرى السائل نفسه مسؤوله أمام الله فيها، فلهذا يجب عليه السؤال عن حكمها، وعلى هذا فتختص الآيه الشريفه بالشبهات التي تكون منجزه بمنجز في المرتبه السابقه، فمن أجل ذلك يكون وجوب السؤال في الآيه الشريفه وجوب إرشادي فيكون إرشاداً إلى ما هو المرتكز في أذهان العرف و العقلاء و هو رجوع الجاهل إلى العالم في كل علم، و هذه الكبرى ثابتة بمقتضى الفطره، وإنما الكلام في أن المقام هل هو من صغريات هذه الكبرى أو لا؟ الظاهر أن المقام ليس من صغرياتهما، فإن المجتهد في كل مسأله أراد استنباط الحكم فيها وتعيين الوظيفه يقوم بالفحص، فإن ظفر بالمخصص أو المقيّد فيها فهو، وإلا فالمرجع هو أصاله العموم أو الاطلاق.

### نتيجه المسأله و عدم تماميه الوجوه الخمسه و الصحيح في المقام

والخلاصه: إن الآيه الشريفه حيث إن مفادها رجوع الجاهل إلى العالم فلا تنطبق على المقام، ومنها آيه التفقه (٢) فإنها تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعيه ولا تشمل وجوب الفحص عن المخصص أو المقيّد للعام أو المطلق في المسأله لأن المجتهد متفقه في الدين، حيث إنه يعلم أن الخاص يتقدّم على العام و المقيّد على المطلق و القرينه على ذيه و متفقه في ذلك، غايه الأمر أنه

ص: ٤٤٢

١- (١) - سورة الانبياء آيه ٧.

٢- (٢) - سورة التوبه آيه ١٢٢.

يشك في صغرى ذلك وأن العام في المسألة هل هو مخصص بالخاص فيها أو لا؟ و الفحص إنما هو عن تحقق الصغرى وعدم تحققها ولا يصدق عليه التفقه في الدين.

والخلاصه، إن الآيه الشريفه ظاهره في أنه يجب التفقه في الدين على الجاهل به، والمفروض أن المجتهد ليس بجاهل وأنه متفقه ومتعلم للأحكام الشرعيه وعالم بالكبرى، والفحص في الشبهات الحكميه إنما هو عن الصغرى وتطبيقها عليها و هو ليس مصداقاً للتفقه في الدين و التعليم للأحكام الشرعيه، ولو شككنا في أن وجوب الفحص هل هو من التفقه في الدين أو لا؟ فلا يمكن التمسك بالآيه الشريفه لإثبات وجوبه، لأنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه، و أما الروايات فمنها قوله عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ يَقُولُ لِعَبْدِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ هَلَا عَمِلْتَ؟ فَقَالَ مَا عَمِلْتُ، يَقُولُ هَلَا تَعَلَّمْتَ»<sup>(١)</sup>، فإنه يدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعيه، ولكنه مختص بموارد يكون التكليف فيها منجزاً في الواقع، فلذلك يعاقب على تركه، و أما في المقام فتتجزز الواقع منوط بعدم حججه أصاله العموم أو الاطلاق، والروايه لاتدل على أنها ليست بحججه و إن حجيتها منوطه بالفحص، وإنما تدل على وجوب التعلم و التفقه في مورد بعد الفراغ عن عدم حججه أصاله العموم أو الاطلاق أو أصاله البراءه والاستصحاب فيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أنه لا يتم شيء من الوجوه الخمسه التي استدلت بها على وجوب الفحص في الشبهات الحكميه، فالصحيح في المقام أن يقال إن الدليل على حججه أصاله العموم أو الاطلاق إنما هو سيره العقلاء و هي دليل لبي، والقدر المتيقن منها هو جريانها على حججه الأصاله بعد الفحص ولانحرز جريانها عليها مطلقاً حتى قبل الفحص، وكذلك الحال في

ص: ٤٤٣

موارد الأصول العمليه، فإن ظهور أدلتها في الاطلاق إنما يكون حجه بيناء العقلاء، ولانحرز بنائهم على العمل به في الشبهات الحكميه قبل الفحص، فالنتيجه في نهايه المطاف أن هذا الوجه إن تم فهو، وإلا فوجوب الفحص مبنى على الاحتياط، هذا تمام الكلام فى أصل وجوب الفحص.

### المقام الثانى: فى مقدار الفحص سعه وضيقا والأقوال فيه

و أما الكلام فى المقام الثانى، فيقع فى مقدار الفحص الواجب سعه وضيقاً وفيه أقوال:

القول الأول: إن الواجب على المجتهد فى كل مسأله الفحص عن وجود المخصّص أو المقيّد فى مظانّه بقدر يوجب حصول العلم الوجدانى بعدمه، و أما احتمال وجوده فى واقع لا يمكن الوصول إليه بسبب أو آخر فلاقيمه له، فالواجب عليه هو تحصيل العلم الوجدانى بعدم وجوده فى الكتب التى يمكن الوصول إليه و إن لم تكن من الكتب المعتره أو كتب الأحاديث.

القول الثانى: وجوب الفحص عن المخصّص أو المقيّد إلى أن يحصل الظن بعدم وجوده.

القول الثالث: وجوب الفحص عنه إلى أن يحصل الوثوق والاطمينان بعدمه.

أما القول الأول، فلايمكن الأخذ به إذ لا يقتضى لوجوب تحصيل العلم الوجدانى بعدم وجوده، ضروره أنه يكفى الوثوق والاطمينان بعدمه و الزائد عليه بلامبرر، هذا إضافه إلى أنه ليس بإمكان أى مجتهد الفحص عن وجود المخصّص أو المقيّد أو القرينه فى كل مسأله من المسائل الفقهيّه بعرضها العريض إلى أن يحصل العلم الوجدانى بوجوده أو بعدمه فإن عمره لايفى بذلك.

و أما القول الثانى، و هو كفايه تحصيل الظن بعدم فلا دليل عليه، لأن الظن

فى نفسه لا يكون حجّه حتى يصلح أن يكون مبرراً لجواز التمسك بأصالة العموم أو الاطلاق.

فالتتبعه، إن الظن بعدم وجود القرينه لا يكفى فى حجّيه أصاله الظهور، إذ لا يمكن أن تكون حجّيتها منوطه بالظن بعدم وجودها، فإذن يتعيّن القول الثالث، و هو وجوب تحصيل الوثوق والاطمينان بعدم، فإنه يكفى فى جواز التمسك بالأصالة.

### نتيجه البحث عده نقاط:

الأولى: المعروف بين الأصوليين أن حجّيه أصاله الظهور مشروطه بالفحص، و قد استدل عليه بوجه:

#### نتيجه البحث

منها: بالعلم الاجمالى بوجود مخصصات ومقيّدات لعمومات الكتاب و السنه ومطلقاتها.

وفيه أن هذا العلم الاجمالى ينحلّ إلى العلم الاجمالى بوجود هذه القرائن فى خصوص الكتب الأربعة، فإذن لا يجب الفحص عنها إلّا- فى تلك الكتب، هذا إضافة إلى أن الفحص واجب على الفقيه فى كل مسأله أراد استنباط الحكم فيها مطلقاً أى حتى بعد انحلال العلم الاجمالى، و هذا شاهد على أن منشأ وجوب الفحص ليس هو العلم الاجمالى.

الثانيه: إن المحقق النائنى قدس سره قد ذكر أن العلم الاجمالى فى المقام غير قابل للانحلال، لأنه إنما يكون قابلاً للانحلال إذا لم يكن المعلوم بالاجمال ذات طابع خاص فى الواقع وإلا فلا ينحلّ، وحيث إن المعلوم بالاجمال فى المقام ذات طابع خاص، و هو كونه فى الكتب الأربعة فلا ينحل بالفحص و الظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، فلهذا يجب الاحتياط فى الزائد.

الثالثه: إن السيد الأستاذ قدس سره قد اشكل على المحقق النائيني قدس سره بأن ما ذكره من أن المعلوم بالاجمال إذا كان ذات طابع خاص وعنوان مخصوص في الواقع، لم ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم غير تمام فيما إذا كان المعلوم بالاجمال المذكور مردداً بين الأقل والأكثر، كما هو الحال في المقام، فإنه حينئذٍ ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم.

الرابعة: إن ما ذكره المحقق النائيني قدس سره لا يتم من جهات:

- ١ - إنه مبنى على أن يكون عنوان الكتب الأربعة ملحوظاً بنحو الموضوعية مع أن الأمر ليس كذلك لأنه ملحوظ بنحو الطريقيه.
- ٢ - مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنه ملحوظ بنحو الموضوعية، ولكن مع هذا ينحل العلم الاجمالي في المقام باعتبار أنه مردد بين الأقل والأكثر وإنما لا ينحل إذا كان مردداً بين المتباينين.
- ٣ - إنه ينحل حتى إذا فيما كان مردداً بين المتباينين ولكن حكماً لاحقيقه.

الخامسه: ذكر المحقق النائيني قدس سره أن وجوب الفحص منوط بتوفر مقدمتين:

- ١ - حجّيه أصاله العموم منوطه بظهور الأداه فيه، و هو متوقف على إجراء مقدمات الحكمه في مدخولها.
- ٢ - طريقه المولى العرفي في بيان مراداته من خطابهات تختلف عن طريقه المولى الحقيقي، فإن الطريقه الأولى بيان مراده الجدى بخطابه في مجلس واحد غالباً، بينما الطريقه الثانيه بيان مراده الجدى غالباً بالقرائن المنفصله، ولهذا إذا صدر عام من المولى الحقيقي ولم ينصب قرينه متصله على الخلاف، لم تجر مقدمات الحكمه لإثبات إطلاق مدخوله.

السادسه: إن كلتا المقدمتين غير تامّته، أما المقدمه الأولى، فلأن دلالة أداه العموم على الاستيعاب و الشمول لاتتوقف على جريان مقدمات الحكمه فى مدخولها، بل لايمكن ذلك كما تقدم.

و أما المقدمه الثانيه، فلأن ما ذكره قدس سره من الفرق بين طريقه المولى الحقيقى وطريقه المولى العرفى غير تام، إذ لافرق بين الطريقتين، لأن طريقه الشارع هى الطريقه المتبعه لدى العرف و العقلاء.

السابعه: إن المحقق الخراسانى قدس سره قد ذكر أن عمومات الكتاب و السنه ومطلقاتها حيث إنهما كانتا فى معرض التخصيص و التقييد، فهذا لايمكن الجزم بحجّيه أصاله العموم أو الاطلاق إلاّ بعد الفحص.

الثامنه: إن السيد الأستاذ قدس سره قال إن هذا الوجه لايرجع إلى معنى محصل، لأن صفه المعرضيه لو كانت ثابتة للعمومات المذكوره، فهى لاتزول بالفحص بل لاتزول بالقطع الوجدانى بعدم المخصص أو المقيد لها.

التاسعه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من الاشكال إنما يرد على المحقق الخراسانى قدس سره لو كان مراده من المعرضيه القابليه لورود التخصيص أو التقييد، فإنها صفه ذاتيه لها فلا ترتفع بالفحص بل بالقطع الوجدانى بعدم ورود التخصيص أو التقييد عليها، ولكن الظاهر أن مراده من المعرضيه ليس هذا المعنى، بل بمعنى أن كل عام من عمومات الكتاب و السنه فى معرض الظنّ بورود التخصيص أو التقييد عليه من باب أن الظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

العاشره: ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن منشأ وجوب الفحص فى كلّ مسأله إنما هو احتمال وجود المخصص أو المقيد فيها فى الواقع، على أساس أن بيان الأحكام الشرعيه إنما يكون بالطرق الاعتياديه المتعارفه، بحيث لو فحص المكلف لوصل

إليها، فلذلك يجب الفحص، وفيه أن مجرد الاحتمال لا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الاطلاق.

الحادي عشر: ذكر المحقق العراقي و السيد الأستاذ ٠ أن منشأ وجوب الفحص الآيات و الروايات الداليتين على وجوب التفقه في الدين وتعلم الأحكام الشرعيه، و قد تقدّم أنه لا يمكن الاستدلال بشيء منهما على وجوب الفحص.

الثاني عشر: في مقدار الفحص أقوال ثلاثه:

١ - قول بوجوب الفحص إلى حصول العلم الوجداني بالعدم.

٢ - قول بوجوبه إلى حصول الظنّ به.

٣ - قول بوجوبه إلى حصول الوثوق والاطمئنان به.

والصحيح هو القول الأخير.

### تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله

#### إشاره

إذا تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله كقوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلَاحًا» (١)، بتقريب أن المطلقات في صدر الآيه الكريمه تشمل المطلقات الرجعيّات و البائناات معاً إما بالاطلاق ومقدمات الحكمه أو بالوضع، و أما الضمير في قوله عزّ وجلّ: «وَبُعُولَتُهُنَّ ... إلخ»، فيرجع إلى الرجعيّات فقط و هي بعض مدلول المطلقات وأفرادها على أثر اختصاص هذا الحكم بها،

ص: ٤٤٨

حيث إن لأزواجهنَّ حق الرجوع إليهنَّ في أثناء العده دون أزواج البائئات، وعلى هذا فيقع الكلام في أن المراد من المطلقات في صدر الآيه هل هو خصوص المطلقات الرجعيّات أو الأعمّ منها ومن البائئات، ومقتضى أصاله العموم الثانى ومقتضى أصاله عدم الاستخدام الأول، فإذن تقع المعارضه بين ظهور المطلقات في العموم وظهور الضمير في رجوعه إلى تمام مدلول مرجعه، ولا يمكن الجمع بين هذين الظهورين، وإن شئت قلت أن المراد الاستعمالي من المطلقات هو العموم، لأنها مستعمله فيه بلافرق بين أن تكون دلالتها على العموم بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه هذا ممّا لا- كلام فيه، وإنما الكلام في المراد من الضمير فتاره نعلم أن المراد الاستعمالي منه الخاص، وأخرى نعلم أن المراد الجدى منه الخاص. فعلى الأول لابد من الالتزام بالاستخدام وهو عدم التطابق بين المراد الاستعمالي للضمير، والمراد الاستعمالي للمرجع وهو خلاف الظاهر، لأن الظاهر عرفاً هو التطابق بين الضمير والمرجع بمعنى رجوعه إلى تمام مدلوله الاستعمالي، وأما رجوعه إلى بعض مدلوله فهو بحاجه إلى قرينه، فإذن يقع الكلام في أن المرجع في المسأله هل هو أصاله العموم أو أصاله عدم الاستخدام أو لا هذا ولا ذاك فيه أقوال:

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله

**القول الأول: للمحقق النائنى قدس سرّه و أن المرجع أصاله العموم**

**اشاره**

قد اختار المحقق النائنى قدس سره القول الأول، وأن المرجع في المسأله أصاله العموم دون أصاله عدم الاستخدام، وقد أفاد في وجه ذلك وجوهاً:

**الوجه الاول في كلام النائنى: إن استخدام الضمير في الآيه الشريفه إنما يلزم إذا اريد من المطلقات معناها العام ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيّات**

الوجه الأول: إن استخدام الضمير في الآيه الشريفه إنما يلزم إذا اريد من المطلقات معناها العام ومن الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيّات، وهذا مبنى على أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، فإذن له حينئذٍ معنيين:

الأول: معناه الحقيقى وهو الاستيعاب و الشمول لكل ما يراد من المدخول.

ص: ٤٤٩



الثانى: معناه المجازى، و هو الباقي فيه بعد التخصيص، وعلى هذا فبطبيعته الحال إذا اريد من المطلقات فى الآيه المباركه معناها العام، و هو الاستيعاب و الشمول و من الضمير معناها المجازى، و هو الباقي فيها لزم الاستخدام، و أمابناء على ما هو الصحيح من أن التخصيص لا-يوجب التجوّز فى العام بل هو مستعمل فى معناه الموضوع له، و هو الشمول والاستيعاب، فلا يكون له إلا معنى واحد و هو معناه الحقيقى، فإذن لا موضوع للاستخدام، لأن الضمير يرجع إلى ما استعمل فيه العام، فالتطابق حينئذٍ بين الضمير و المرجع موجود(١) هذا.

### إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه عليه و المناقشه فيه

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن لزوم الاستخدام فى المقام لا يتوقف على أن يكون العام مجازاً بعد التخصيص، فإنه إذا اريد من العام معناه الحقيقى و هو استيعاب تمام أفراد مدخوله و من الضمير الذى يرجع إليه بعض أفراد، فهو استخدام و يكون على خلاف الظهور، لأن مقتضى الظهور التطابق بين الضمير و المرجع(٢).

وفيه، إن الظاهر عدم ورود هذا الاشكال على المحقق النائينى قدس سره حيث إن مراده على الظاهر أن لازم عدم كون العام مجازاً بعد التخصيص هو أن المطلقات فى الآيه الشريفه قد استعملت فى معناها الموضوع له، و هو الاستيعاب و الشمول لتمام أفرادها فى مرحله التصور و التصديق بلحاظ الاراده الاستعماليه، و الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ ... الخ» يرجع إلى نفس هذا المعنى العام فى كلتا المرحلتين، فإذن ليس هنا استخدام لا- فى مرحله التصوّر ولا- فى مرحله الاستعمال، غايه الأمر قد علمنا بواسطة القرينه الخارجيه أن المراد الجدى من الضمير بعض أفراد العام لا أن الضمير مستعمل فيه حتى يلزم الاستخدام، و إن

ص: ٤٥٠

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٢.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ٢٨٧.

شئت قلت إن التطابق بين المراد من الضمير والمرجع موجود في تمام المراحل أى من مرحله التصور إلى مرحله التصديق حتى بلحاظ الاراده الجديّه، لأن المراد الجدى من العام هو الخاص أيضاً بلحاظ حكم الضمير الذى هو مختصّ به هذا.

والتحقيق فى المقام أن يقال إن الضمير الذى يتعقب العام إن كان بمثابة القرينه المتصله، فهو مانع عن انعقاد ظهور العام فى العموم وموجب لانعقاد ظهوره فى الخاص واستعماله فيه حقيقه، فإن عموم العام يختلف سعته وضيقتاً باختلاف مدخول الأداة اطلاقاً وتقييداً، وعلى هذا فلاموضوع لأصالة العموم والاطلاق ولا لأصالة عدم الاستخدام، لأن موضوع كلتا الأصالتين الشك فى المراد الجدى للمتكلم، والمفروض أن المراد الجدى فى كليهما معلوم فى المقام و هو الخاص، وعليه فيكون الضمير مطابقاً مع ما يرجع إليه فى تمام مراحل الدلاله، فإذن لاموضوع لشيء من الأصالتين هنا، وإن كان بمثابة القرينه المنفصله فهو لا يمنع عن انعقاد ظهور العام فى العموم لا تصوراً ولا تصديقاً بلحاظ الاراده الاستعماليه وإنما يمنع عن حجّيته فى الكشف عن الأراده الجديه، وعلى هذا فالمطلقات فى الآيه الشريفه قد استعملت فى معناها الموضوع له و هو العموم والاستيعاب فى مرتبه الاراده الاستعماليه، والضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يكون مطابقاً لمرجه فى المدلول التصورى والاستعمالى، وكذلك فى المدلول الجدى بلحاظ أن الضمير يدل على أن المراد الجدى من المطلقات الرجعيّات فقط باعتبار أن الضمير متكفل لحكم مختصّ بها ولا يعمّ البائنات، فإذن لامحاله يكون المراد الجدى من المطلقات خصوص الرجعيّات بقرينه خارجيه، وهى اختصاص الحكم بها لا بالاستعمال، فإن المراد التصورى والاستعمالى من الضمير عام ويكون مطابقاً مع المرجع غايه الأمر أن القرينه قد قامت على أن المراد الجدى منه الخاص و هو الرجعيّات فقط.

وبكلمه، إن المطلقات فى الآيه الشريفه موضوعه لثلاثه أحكام:

الأول: العده، و هى تربص المطلقات بأنفسهنّ ثلاثه قروء.

الثانى: حرمة كتمان ما فى أرحامهنّ.

الثالث: حق الرجوع إليهنّ فى أثناء العده، أما بالنسبه إلى الحكّمين الأولين، فهى موضوعه لهما بمالها من المعنى العام تصوراً وتصديقاً بلحاظ الإراده الاستعماليه و الجدیه معاً، والضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ» يرجع إليهنّ بمعناها العام فى مرحله الاستعمال، وعليه فىكون الضمير مطابقاً للمرجع فى المدلول الاستعمالى، غايه الأمر أن المراد الجدى منه الخاصّ بقريته خارجيه، فإنّ لا يلزم الاستخدام وعدم التطابق بين الضمير و المرجع فى عالم الاستعمال.

### **الوجه الثانى فى كلام النائينى قدّس سرّه: إن أصاله عدم الاستخدام لاتجرى فى المقام فى نفسها بقطع النظر عن معارضتها بأصاله العموم**

الوجه الثانى: إن أصاله عدم الاستخدام لاتجرى فى المقام فى نفسها بقطع النظر عن معارضتها بأصاله العموم، وذلك لأن حجّيه أصاله عدم الاستخدام كحجّيه أصاله العموم إنما هى من باب الظهور النوعى، فإنّ كلتا الأصلين حجّيه ببناء العقلاء، و أما أصاله العموم، فهى إنما تكون حجّيه ببناء العقلاء إذا كان الشكّ فى مراد المتكلم وأنه العام أو الخاص، فعندئذٍ لامانع من التمسك به للإثبات أنه العام، وإرادته الخاص بحاجه إلى قرينه، و أما إذا كان المراد منه معلوماً، كما إذا علم أن المراد من الأداة هو الاستيعاب و الشمول، ولكن الشكّ إنما هو فى أن استعمالها فيه هل يكون بنحو الحقيقه أو المجاز، ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصاله العموم لإثبات أنه بنحو الحقيقه، لأن حجّيتها على أساس ظهور حال المتكلم و المفروض أنه لا ظهور لحاله فى أنه بنحو الحقيقه، و أما أصاله عدم الاستخدام فأيضاً كذلك، فإنّها إنما تكون حجّيه ببناء العقلاء إذا كان الشكّ فى مراد المتكلم، كما إذا شكّ فى أن مراده من الضمير هل هو العام أو الخاص،

فعدئذٍ لآمانع من التمسك بها لإثبات أنه العام لظهور حال المتكلم فى التتابع بين المراد من الضمير و المرجع، وعدم التتابع بينهما بحاجه إلى قرينه، و أما إذا كان المراد الاستعمالى منه معلوماً كما فى المقام، حيث إن الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ.. الخ» يرجع إلى خصوص الرجعيّات، ولكنه يشك فى أنه هل كان بنحو الاستخدام أو بنحو التتابع بين الضمير و المرجع، ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام.

### تفصيل المصنف فى المقام

والجواب أن الصحيح فى المقام التفصيل بين أصالة العموم وأصالة عدم الاستخدام، أما أصالة العموم فالأمر فيها كما تقدم من أنها إنما تكون حجّه فيما إذا كان الشك فى المراد النهائى الجدى للمتكلم مع العلم بأن الاستعمال يكون بنحو الحقيقه.

و أما أصالة عدم الاستخدام، فالأمر فيها ليس كذلك إذ لآمانع من التمسك بهامطلقاً بلافرق بين أن يكون مراد المتكلم من الضمير معلوماً أو لا. والأول: كما إذا فرض أن الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» يرجع إلى خصوص الرجعيّات و الشك إنما هو فى المرجع و هو المطلقات فى الآيه الكريمة وهل أنه استعمل فى المعنى العام أو الخاص.

والثانى: كما إذا فرض أن المراد من الضمير غير معلوم ومردد بين الخاص والعام، و أما المراد من المرجع فهو معلوم لأنه مستعمل فى المعنى العام، وعلى كلا الفرضين لآمانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام، و هى أصالة التتابع بين الضمير و المرجع، أما فى الفرض الأول، فلأن المراد من الضمير إذا كان هو الخاص، ويشك فى استعمال المرجع فيه أو فى العام، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات التتابع بين المراد من الضمير و المرجع، لأنه مقتضى

الظهور السياقي للكلام، و هذا الظهور يصلح أن يكون قرينه مانعه عن أصاله العموم، باعتبار أنه بمثابة القرينه المتصله و الأصاله إنما تجرى فيما إذا لم يكن هناك ظهور للكلام فى التطابق بين الظمير و المرجع، وإلا فهو مانع عنها أو لا أقل من احتمال مانعيته لها، و هو مساوق لاحتمال قرينه المتصل، و أما فى الفرض الثانى، و هو ما إذا كان المراد من الضمير غير معلوم، بأن لانعلم أنه يرجع إلى العام أو الخاص، ولكن المراد من المرجع معلوماً وأنه استعمل فى المعنى العام، فلامانع أيضاً من التمسك بأصاله عدم الاستخدام لإثبات التطابق بين الضمير و المرجع، على أساس ظهور السياقي للكلام فى ذلك، فإذن لا يقاس أصاله عدم الاستخدام بأصاله العموم.

والخلاصه، إن هذا التطابق ثابت فى مرحله الاستعمال و الجدمعاً، لوضوح أن المراد الجدى من الضمير إذا كان الخاص فلامحاله يكون المراد الجدى من المرجع أيضاً ذلك بمقتضى ظهور الكلام فى التطابق و الوحده فى كلتا المرحلتين، بل أن هذا التطابق فى كليهما معاً مطابق للوجدان والارتكاز العرفى، و هذا بخلاف أصاله العموم، فإنها إنما تكون حجه فيما إذا كان الشك فى المراد، كما إذا علم بأن أداء العموم مستعمله فى الاستيعاب و الشمول لتمام أفراد المدخول، ولكنه يشك فى أنه مراد للمتكلم جداً أو لا، ففى مثل ذلك لامانع من التمسك بأصاله العموم لإثبات أنه مراد له جداً، على أساس ظهور العام فى ذلك طالما لم تكن هناك قرينه على الخلاف، و أما إذا كان المراد منه معلوماً، ولكن كان الشك فى كيفية الاستعمال وأنها بنحو الحقيقه أو المجاز، ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصاله الحقيقه لعدم ظهور الاستعمال فى أنه بنحو الحقيقه وعدم ظهور حال المتكلم فى أنه أراد المعنى الحقيقى، فإن الاستعمال قد يكون حقيقياً و قد يكون مجازياً ولا يقتضى فى نفسه أن يكون حقيقياً، ودعوى أن غلبه استعمال اللفظ فى

المعنى الحقيقي تصلح أن تكون قرينه على حمل الاستعمال على الحقيقيه.

مدفوعه بأنه لو سلمنا الغلبه فإنها لاتفيد أكثر من الظنّ بإلحاق الفرد المشكوك بالأعم الأغلب، والمفروض أنه لا دليل على حجّيه مثل هذا الظن، و أما أصله عدم الاستخدام فهى حجه مطلقاً، على أساس توفر الظهور السياقى فى التطابق و الوحده فى كلتا الحالتين.

فالنتيجه، إن الظهور السياقى للكلام فى التطابق و الوحده مقدم على ظهور العام فى العموم، لأنه بمثابة القرينه فىكون مبيّناً للمراد الجدى النهائى منه ومعها لامجال للتمسك بها، ومن هنا يظهر أنه لايمكن فرض وقوع المعارضه بينهما، فإن الأولى و هى أصله عدم الاستخدام تتقدم على الثانيه و هى أصله العموم، وعلى هذا فلاشبهه فى أن المراد من المطلقات فى الآيه الشريفه العموم بالنسبه إلى الحكمين الأولين بلحاظ الاراده الاستعماليه و الجديه معاً، و أما بالنسبه إلى الحكم الثالث الذى يكون الضمير متكفلاً له، فلاشبهه فى أن المراد الجدى منه الخاص، و هو حصه خاصه من المطلقات وإنما الكلام فى المراد الاستعمالى منه، وبمقتضى الظهور التطابقى بين المراد الاستعمالى و المراد الجدى أنه الخاص أيضاً، ولكن لايمكن الأخذ بهذا الظهور فى المقام، لأن الأخذ به إنما يمكن فيما إذا لم تكن هناك قرينه من الخارج على عدم التطابق، و هى موجوده فى المقام، وذلك لأن ظاهر الآيه الكريمه أن الضمير فى قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ» يرجع إلى المطلقات بمعناها العام، فلو كنّا نحن و الآيه الشريفه فنقول بعموم هذا الحكم لمطلق المطلقات كالحكمين الأولين، ولكن القرينه من الخارج قد قامت على اختصاص هذا الحكم بالمطلقات الرجعيات فقط، و هى الروايات التى تنصّ على ذلك، ومقتضى هذه القرينه المنفصله أن المراد الجدى من الضمير هو الخاص باعتبار أن القرينه المنفصله لاتكون رافعه للظهور وإنما تكون رافعه لحجّيته و كشفه

عن المراد الجدى دون الاستعمالى، وعلى هذا فلا استخدام فى الآيه الشريفه.

### الوجه الثالث فى كلام النائينى قدس سرّه: التفصيل بين أن يكون الاستخدام فى عقد الوضع أو فى عقد الحمل

الوجه الثالث: التفصيل بين أن يكون الاستخدام فى عقد الوضع أو فى عقد الحمل، فعلى الأول لامانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام فيما إذا كان المراد من الضمير معلوماً، والشك إنما هو فى كيفيته إرادته المتكلم من المرجع وإنها بنحو الحقيقه أو المجاز كقولنا: «رأيت أسداً وضربته»، وعلماً بأن مراده من الضمير الرجل الشجاع، واحتملنا أن يكون المراد الاستعمالى بلفظ الأسد الحاكي عما وقع عليه الرؤيه الرجل الشجاع أيضاً، كما احتملنا أن يكون المراد الاستعمالى منه الحيوان المفترس، فعلى الأول لا يلزم الاستخدام، وعلى الثانى يلزم، وفى مثل ذلك لامانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من لفظ الأسد الرجل الشجاع، على أساس الظهور السياقى للكلام فى التطابق بين الضمير و المرجع، و أما أصالة الحقيقه فهى لا تجرى فى المقام لحكومته أصالة عدم الاستخدام عليها، لأنها تثبت أن المراد من لفظ الأسد الرجل الشجاع، فإذن ترفع موضوع أصالة الحقيقه تعبدًا، لأن موضوعها الشك فى المراد منه و هى ترفع هذا الشك تعبدًا.

وعلى الثانى، كما فى الآيه الشريفه حيث إن الضمير فيها يرجع إلى المطلقات لا إلى حصّه خاصه منها و هى الرجعيات، وعليه فيكون المراد الاستعمالى من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالى من المرجع، غايه الأمر أن هناك قرينه أن المراد الجدى من الضمير هو خصوص الرجعيات، فإذن إرادته الرجعيات من الضمير فى مرحد الجدد إنما هى بدال آخر، و هو عقد الحمل فى الآيه المباركه المتمثل فى قوله تعالى: «أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» بعد قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ»، فإذن لا استخدام فى المقام ولا مانع من الرجوع إلى أصالة العموم.

وللنظر فيه مجال، أما أولاً: فلأن عقد الحمل في الآية الشريفه لو سلمنا دلالته على إرادته خصوص الرجعيات من المطلقات فيها، لكان من القرينه المتصله بالضمير ومانع انعقاد ظهوره في الرجوع إليها مطلقاً وموجب لانعقاد ظهوره في الرجوع إلى الرجعيات فقط، فإذن لا بدّ من الالتزام بالاستخدام في الآية المباركه، باعتبار أن المراد الاستعمالي من الضمير غير المراد الاستعمالي من المرجح، فإنه في الأول الخاص وفي الثاني العام، باعتبار أن عقد الحمل و إن كان قرينه على اختصاص حق الرجوع بالرجعيات، إلا أنه قرينه منفصله بالنسبه إلى المطلقات في صدر الآية فلا يمنع عن انعقاد ظهورها في العموم.

وثانياً: إن عقد الحمل في الآية الشريفه لا يصلح أن يكون قرينه على تخصيص الضمير ببعض أفراد العام، لأن عقد الحمل لا يدل في نفسه على اختصاص هذا الحكم بالمطلقات الرجعيات، فلهذا لا يمنع عن رجوع الضمير إلى المطلقات بمعناها العام، حيث إنا لو كنا نحن و الآية الشريفه لقلنا بأن جميع الأحكام الثلاثة فيها ثابتة للمطلقات مطلقاً، ضروره أنه ليس في الآية الشريفه ما يبدل على تخصيص الحكم الثالث ببعض أفرادها، نعم قد قامت القرينه من الخارج على اختصاص هذا الحكم بحصّه خاصه من المطلقات، و هي الروايات التي تنصّ على أن المرأه المطلقه إذا كانت رجعيه جاز لزوجها أن يرجع إليها طالما كانت في العده، فإذن الروايات قرينه على أن المراد الجدى النهائي من الضمير الخاص.

فالتبجيه، إن لفظ المطلقات في الآية الشريفه قد استعمل في معناها العام و الضمير في قوله تعالى: «وَبُعُولَتُهُنَّ» يرجع إليه، والتخصيص إنما جاء من جهه الدليل الخارجى، و هو كما لا يوجب استعمال المرجع في الخاص كذلك لا يوجب استعمال الضمير فيه، وإنما يدل على أن المراد الجدى منه الخاص و هو



يتطلب أن يكون المراد الجدى من المرجع أيضاً كذلك، على أساس أنه لا يمكن أن يكون المراد الجدى من الضمير الخاص دون المرجع وبالعكس فلاموضوع للاستخدام فى الآيه الكريمه، وبكلمه واضحه أن الآيه الشريفه وماشاكلها ممايكون متكفلاً لحكمين:

أحدهما: ثابت للعام بعمومه. والآخر: ثابت له بلحاظ رجوع الضمير إليه مع اختلافهما فى المتعلق كما فى الآيه المباركه، فإن متعلق الأول التبرّص ومتعلق الثانى رجوع الزوج إلى زوجته أثناء العده، وموضوع الأول عام، والثانى خاص خارجه عن محل الكلام، فإن محل الكلام فى المقام هو ما إذا دار الأمر بين أصاله العموم و الحقيقه وبين أصاله عدم الاستخدام، و أما الأمر فى الآيه الشريفه و ماشاكلها فهو لايدور بينهما، لأن الضمير فيها إن استعمل فى غير ما استعمل فيه المرجع، كما إذا كان المراد الاستعمالى من الضمير الخاص ومن المرجع العام، فهو استخدام، وحينئذ فلاموضوع لأصاله عدم الاستخدام، و أما فى المرجع، فلامانع من الرجوع إلى أصاله العموم فيه إذا كان الشك فى المراد منه و إن استعمل فيما استعمل فيه المرجع فلا استخدام، والظاهر من الآيه الشريفه الفرض الثانى، لأن التخصيص فيها قد ثبت بدليل خارجى، فإنه يدل على اختصاص حق الرجوع أثناء العده فى المطلقات الرجعيات فحسب لامطلقاً، وإلا فالآيه لاتدل على هذا التخصيص، و إن شئت قلت إن هناك صورتين:

### صورتان عن النظر فى وجه الثالث

#### الصوره الأولى: إذا كان الكلام مشتملاً على حكمين أو أكثر

الصوره الأولى: ما إذا كان الكلام مشتملاً على حكمين أو أكثر، أحدهما ثابت لذات المرجع لا بما هو مرجع، والآخر ثابت له بما هو مرجع لافى نفسه، وذلك كالأيه الشريفه، وفى هذه الصوره تتصور عده حالات:

الأولى: إن الضمير فى نفسه أو بواسطه القرينه المتصله يرجع إلى نفس ما

أرادته المتكلم من المرجع و هو المعنى، العام فيكون المراد الاستعمالي من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، ولكن القرينه من الخارج قد قامت على أن المراد الجدى من الضمير الخاص، وفي هذه الحالة لاموضوع لأصالة عدم الاستخدام، فإن موضوعها ما إذا كان الشك في أن المراد من الضمير هل هو العام أو الخاص أو الشك في المراد من المرجع، وهنا لا شك لا في طرف الضمير ولا في طرف المرجع.

الثانيه: إن الضمير بنفسه أو بواسطة القرينه الخارجيه إذا كان راجعاً إلى المعنى المجازى للعام وكان المراد الاستعمالي منه معناه الحقيقى و هو العموم، فحينئذ لا بد من الالتزام بالاستخدام، لأن المراد الاستعمالي من الضمير لا يكون مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، وما إذا شك في أن المراد من العام هل هو معناه الحقيقى، و هو العموم و الشمول أو معناه المجازى و هو الخاص، فلا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من العام هو الخاص، لأن ظهور الكلام السياقى فى أن المتكلم أراد من العام نفس ما أراد من الضمير، يتقدم على أصالة العموم من باب الحكومه كما تقدم، لأنه رافع لموضوعها تعبدًا.

الثالثه: ما إذا شك في أن المراد من الضمير هل هو عام أو خاص، ففي مثل ذلك تارة يكون المراد من العام معلوماً وأخرى لا يكون معلوماً، فعلى الأول لا مانع من التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات أن المراد من الضمير هو نفس المراد من العام بمقتضى قاعده التطابق بين الضمير و المرجع، و أما على الثانى فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام، لأن هذه الأصالة مبنيه على ظهور التطابق بين الضمير و المرجع، و هذا الظهور إنما هو فيما إذا كان المراد من أحدهما معلوماً دون الآخر، فإن فى مثل ذلك قاعده التطابق بينهما تقتضى ذلك لا فيما إذا كان المراد من كليهما مجهولاً.

الصورة الثانية: ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد ثابت للعام بلحاظ رجوع الضمير إليه، وفي هذه الصورة أيضاً حالات:

الأولى: ما إذا كان الضمير في نفسه أو بواسطة القرينه الخارجيه راجعاً إلى العام بمعناه الحقيقي، وعليه فيكون المراد الاستعمالي من الضمير مطابقاً للمراد الاستعمالي من المرجع، وحينئذٍ فلاموضوع للاستخدام وإن كنا نعلم من الخارج أن الحكم بلحاظ الاراده الجديّه خاص ومتعلق ببعض أفراد العام، لأن هذا العلم الخارجى لا يوجب انقلاب ظهور الكلام عما وقع عليه، والمعيار فى الاستخدام وعدمه إنما هو بظهور الكلام فى التطابق أو عدمه، ولا فرق فى ذلك بين أن يكون الضمير متصلًا أو منفصلاً، والأول كقولنا: «رأيت أسدأفضرته»، والثانى كآيّه الشريفه.

الثانية: ما إذا كان الضمير فى نفسه أو بواسطة القرينه الخارجيه راجعاً إلى بعض أفراد العام، وحينئذٍ فإن كان الضمير متصلًا بالعام فهو مانع عن ظهور العام فى العموم وموجب لانعقاد ظهوره فى الخاص، وعليه فالمراد من الضمير هو المراد من المرجع استعمالاً وجداً وإن كان منفصلاً عن العام، فحيث إنه لا يمنع عن ظهوره فى العموم واستعماله فيه، فلامنص حينئذٍ من الالتزام بالاستخدام، على أساس أن الضمير إذا كان منفصلاً فهو بمثابة القرينه المنفصله، فلا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم وإنما يكون مانعاً عن حجّيته فيه، هذا إذا كان مراد المتكلم من العام معلوماً وهو العموم والشمول، و أما إذا فرض أنه مشكوك، فيرجع حينئذٍ إلى أصله عدم الاستخدام لإثبات أن المراد منه الخاص دون أصله العموم لتقدم الأولى على الثانية كما مر.

الثالثه: ما إذا شك فى أن الضمير المنفصل عن العام هل كان يرجع إليه بمعناه

الحقيقى، و هو العموم و الشمول أو إلى بعض أفراده، ففى مثل ذلك لامانع من الرجوع إلى أصله عدم الاستخدام، على أساس ظهور الكلام فى التطابق بين المراد الاستعمالى من الضمير و المراد الاستعمالى من المرجع كما تقدم.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أن المراد من الضمير إذا كان معلوماً دون ما يرجع إليه أو بالعكس، فالمرجع أصله عدم الاستخدام، أما على الأول فلأن هذه الأصالة تتقدم على أصله العموم، على أساس أن ظهور الكلام فى التطابق والاتحاد بين الضمير و المرجع يكون قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصله العموم، و أما على الثانى فواضح، لأن أصله العموم لا تجرى فى نفسها، باعتبار أن المراد من العام إذا كان معلوماً فلاموضوع لها، و أما إذا لم يكن المراد معلوماً لامن الضمير ولا من العام، فلا تجرى أصله عدم الاستخدام، وكذلك إذا كان الضمير متصلاً به، هذا تمام الكلام فى القول الأول.

### القول الثانى مختار السيد الأستاذ قدس سرّه و هو أن المرجع أصله عدم الاستخدام

#### إشارة

و قد اختار السيد الأستاذ قدس سره فى المسألة القول الثانى، و هو أن المرجع فى المسألة أصله عدم الاستخدام دون أصله العموم، و قد أفاد فى وجه ذلك أن ظهور الكلام السياقى فى التطابق بين المراد من الضمير وما يرجع إليه هو المنشأ لتقدم أصله عدم الاستخدام على أصله العموم ورفع اليد عنها، باعتبار أنه مطابق للارتكاز العرفى و الوجدان، وكذلك الحال فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام ورفع اليد عن أصله الحقيقه.

فالنتيجة أن أصله عدم الاستخدام تتقدم على أصله العموم، لأن ظهور الكلام عرفاً فى التطابق والاتحاد بين المراد من الضمير وما يرجع إليه قرينه بحسب الارتكاز العرفى على رفع اليد عن أصله العموم (١).

ص: ٤٤١

وغير خفى أن ما أفاده قدس سره فى المقام تام، لأن محل الكلام فى المسأله إنما هو فيما إذا دار الأمر بين التمسك بأصالة العموم أو الحقيقة و التمسك بأصالة عدم الاستخدام، وعلى هذا فبطبيعته الحال يختص محل الكلام فى المسأله بالضمير المنفصل عما يرجع إليه، و إن يكون المراد الاستعمالى من أحدهما معلوماً دون الآخر، كما إذا كان المراد من الضمير معلوماً دون ما يرجع إليه أو بالعكس، و أما إذا كان المراد الاستعمالى من كليهما معاً مشكوكاً فيه أو كان الضمير متصلاً بما يرجع إليه فهو خارج عن الكلام.

### القول الثالث مختار المحقق الخراسانى و هو عدم جواز التمسك بأصالة العموم فيها

#### إشاره

و قد اختار المحقق الخراسانى قدس سره فى المسأله القول الثالث، و هو عدم جواز التمسك بأصالة العموم فيها ولا بأصالة عدم الاستخدام، و قد أفاد فى وجه ذلك أما عدم جواز التمسك بأصالة العموم، فلأن تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفرادها، يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فى العموم، لأن ذلك داخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح أن يكون قرينه بنظر العرف، ومعه لا يظهر له حتى يتمسك به إلا على القول باعتبار أصالة الحقيقة تعديداً و هو غير ثابت، و أما عدم جواز التمسك بأصالة عدم الاستخدام، فلأن الأصل اللفظى إنما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا شك فى مراد المتكلم من اللفظ، و أما إذا كان المراد منه معلوماً وكان الشك فى كيفية إرادته وإنما بنحو الحقيقة أو المجاز، فلا أصل هناك لتعيينها، وعلى الجملة فالأصول اللفظيه إنما تكون حجه فى تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية إرادته من عموم أو خصوص وحقيقه أو مجاز، لأن بناء العقلاء لم يجر على العمل بها لتعيينها وإنما جرى بنائهم على العمل بها فى تعيين المراد عند الشك فيه، وحيث إن المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم، والشك إنما هو فى كيفية استعماله وإنه بنحو الحقيقة أو المجاز، فلا يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات

كيفية استعماله لفرض عدم بناء من العقلاء على ذلك (١).

## الجواب عن ذلك

والجواب عن ذلك قد ظهر مما تقدم وملخصه: إنه لا يقاس أصله عدم الاستخدام بأصالة العموم أو الحقيقة، فإن أصله عدم الاستخدام تجرى في موردين:

الأول: أن يكون المراد الاستعمالي من الضمير معلوماً دون ما يرجع إليه.

الثاني: عكس ذلك، أما في الفرض الأول، فالمراد من الضمير وإن كان معلوماً إلا أن الشك إنما هو في تطابق المراد منه مع المراد من المرجع وهو العام، وظهور الكلام السياقي في هذا التطابق مقدم على أصله العموم بملاك أن التطابق والاتحاد بينهما أمر ارتكازي وموافق للوجدان فيكون قرينه على رفع اليد عنها.

وأما في الفرض الثاني، فالأمر فيه واضح إذ لا شك في طرف المرجع فإن المراد منه معلوم، وهو استعماله في العموم والاطلاق والشك إنما هو في التطابق بين المراد من الضمير والمراد من المرجع، ففي مثل ذلك لمانع من التمسك بأصله عدم الاستخدام لإثبات التطابق والاتحاد بينهما، وأصله العموم لا تجرى في نفسها في هذا الفرض لا من جهة تقديم أصله عدم الاستخدام عليها، هذا من ناحيته.

ومن ناحيته أخرى، قد تقدم أن الضمير إذا كان متصلاً بالعام، فهو مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم وموجب لانعقاد ظهوره في الخاص كالقرينه المتصله، وإن كان منفصلاً عنه لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، ومع انعقاد ظهوره فيه، فإن كان الضمير يرجع إليه فلاموضوع للاستخدام، وإن كان يرجع إلى الخاص، فلامناص من الالتزام بالاستخدام، وإن لم يعلم المراد منه، فلامانع من التمسك بأصله عدم الاستخدام لإثبات التطابق والاتحاد بينهما كما

ص: ٤٤٣

تقدم.

فالتبعية، إن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقريته، إلى هنا قد تبين أن الصحيح في المسألة هو القول الثاني دون القول الأول و الثالث، هذا تمام الكلام في العام المتعقب بضمير يرجع إلى بعض أفراده.

## نتائج البحث

نتائج البحث متمثلة في نقاط:

الأولى: إن العام إذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض أفراده، فهل المرجع فيه أصاله العموم أو أصاله عدم الاستخدام أو لا هذه ولا تلك، والجواب أن فيها أقوالاً ثلاثة:

الأولى: إن المرجع في المسألة أصاله العموم، وقد اختار هذا القول المحقق النائيني قدس سره، واستدل عليه بوجوه ولا يتم شيء من هذه الوجوه على تفصيل تقدم.

الثانية: إن أصاله العموم لا تجرى فيما إذا كان المراد من العام معلوماً و الشك إنما هو في كيفية الاستعمال وأنها بنحو الحقيقة أو المجاز وإنما تجرى فيما إذا كان الشك في المراد، و أما أصاله عدم الاستخدام فهي تجرى في موردين:

الأول: فيما إذا كان المراد من الضمير معلوماً دون المرجع، الثاني عكس ذلك، هي تتقدم على أصاله العموم، فإذا نحل الكلام في المسألة هو ما إذا كان المراد الاستعمالي من الضمير معلوماً دون المرجع أو بالعكس.

الثالثة: إن الآية المباركة و هي قوله تعالى: «وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ... الخ» خارجه عن محل الكلام في المسألة، باعتبار أن المراد الاستعمالي من الضمير هو نفس المراد الاستعمالي من العام و هو العموم و

ص: ٤٤٤

الشمول، ومحل الكلام فى المسأله إنما هو فيما إذا كان المراد الاستعمالى لأحدهما معلوماً دون الآخر، و أما التخصيص بلحاظ المراد الجدى فهو ثابت من الخارج.

الثانيه: إن السيد الأستاذ قدس سره قد اختار القول الثانى، و هو أن المرجع فى المسأله أصاله عدم الاستخدام و هى تتقدم على أصاله العموم، و هذا القول هو الصحيح.

الثالثه: إن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أنه لا يمكن الرجوع فى المسأله إلى أصاله العموم ولا إلى أصاله عدم الاستخدام، غير تام.

تعقب الاستثناء لجمل متعدده

تعقب الاستثناء لجمل متعدده

### تعقب الاستثناء لجمل متعدده و بيان صور المسأله

#### إشاره

إذا تعقبت الجمل المتعدده الاستثناء، فيقع الكلام فى ظهور الاستثناء فى الرجوع إلى الجميع أو إلى خصوص الجمله الأخيره أو لا هذا ولا ذاك فهنا أقوال: وقبل الدخول فى صلب الأقوال المسأله ينبغى لنا بيان تقديم عده صور:

الأولى: إن الجمل المتعقبه مره تكون متعدده موضوعاً ومحمولاً بنحو التباين، كما إذا ورد أكرم العلماء وأضف الشعراء وتصدق على الفقراء إلا الفساق منهم، فإنها متباينات فى عقد الوضع وعقد الحمل معاً، وأخرى تكون متباينات فى عقد الوضع ومتحدات فى عقد الحمل، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأكرم الساده وأكرم الشعراء، إلا الفساق منهم»، وثالثه عكس ذلك تماماً كما إذا قال المولى: «أكرم الفقراء وأضف الفقراء وتصدق على الفقراء»، ثم إن هذه الصور الثلاثه جميعاً داخله فى محل النزاع، على أساس أن المتفاهم العرفى منها جميعاً إنها جمل متعدده لا-جمله واحده، ومن هذا القبيل ما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأضفهم، وجالس العلماء، إلا من كان منهم فاسقاً»، وكذلك الحال إذا قال: «أكرم العلماء و الساده وأضف الشعراء»، فإن كل ذلك داخل فى محل



الثانية: ما إذا كان عقد الوضع واحداً وعقد الحمل متعدداً، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء وأضفهم وقلدهم، إلا الفساق منهم»، فهل هذه الصورة داخله في محل النزاع في المسألة أو لا؟

والجواب: إن المعروف بين الأصوليين إنها غير داخله فيه وخارجه عنه، باعتبار أنها بمثابة جملة واحده لا جمل متعدده.

الثالثة: ما إذا كان عقد الحمل واحداً وعقد الوضع متعدداً، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء و الهاشميين و الفقراء، إلا الفساق منهم»، فهل هذه الصورة كالصورة الأولى خارجه عن محل الكلام أو لا؟

والجواب: إن المعروف بين الأصوليين إنها خارجه عن محل الكلام، على أساس أنها بمثابة جملة واحده لا جمل متعدده، و أما تعدد الموضوع فيها إما لنكته فيه أو أنه لا يوجد لفظ جامع بينها، وكيف كان فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام ولاشبهه في رجوع الاستثناء فيها إلى الجميع، إلى هنا قد تبين أن المعيار في تعدد الجمل إنما هو تعدد الموضوع و المحمول معاً أو تعدد أحدهما مع تكرار الآخر، وإلا فالمعروف إنها غير متعدده، فإذا لم تكن متعدده فهي خارجه عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في تعقب الجمل المتعدّد بالاستثناء، وبعذلك يقع الكلام في مقامين:

الأول: في مقام الثبوت وإمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع.

الثاني: في مقام الاثبات.

### **المقام الأول: في مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع**

#### **إشاره**

أما الكلام في المقام الأول، فقد يقال كما قيل إن أداه الاستثناء حيث إنها

موضوعه للدلالة على معنى نسبي فلا يمكن رجوعه إلى جميع الجمل، لأن لازم ذلك هو أن معناها كلى قابل للتعدد بتعد الجمل، وهو غير معقول، لما ذكرناه في بحث الحروف من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي بجزئيه طرفيه، ومن هنا قلنا إنه لا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسب، وعلى ضوء ذلك فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع، لأن لازم رجوعه إليه أن يكون معناه كلياً قابلاً للانطباق على الاستثناء في كل جملة وهو كما ترى، أو فقل إن جزئيه المعنى الحرفي إنما هي بجزئيه شخص طرفيه سواء أكانا في الذهن أم في الخارج، ومع تعددهما لامحاله يتعدد الاستثناء.

وقد أجاب عن ذلك المحقق الخراساني قدس سره بتقريب: إن المعنى الحرفي إنما هو جزئي حقيقي باللحاظ وفي مرحله الاستعمال، وإلا فهو كلى قابل للانطباق على أفراد متعدده، وقد أفاد في وجه ذلك أن المعنى في نفسه لا اسمي ولا حرفي، وإنما يمتاز المعنى الاسمي عن المعنى الحرفي باللحاظ، فإن لوحظ آلياً، فهو معنى حرفي وإن لوحظ استقلالياً، فهو معنى اسمي، فالمعنى الحرفي متقوم باللحاظ الآلي، والمعنى الاسمي متقوم باللحاظ الاستقلالي، وأما ذات المعنى في نفسه وبقطع النظر عن اللحاظ الآلي والاستقلالي فلا تكون معنى حرفياً ولا اسمياً، فإذا يشترك المعنى الحرفي مع المعنى الاسمي في ذات المعنى الملحوظ ويمتاز عنه في اللحاظ، وحيث إنه لا يمكن أخذ هذا اللحاظ في المعنى الموضوع له، فإنه ذات المعنى الملحوظ، فهو كلى قابل للانطباق على أفراد عديده، وعلى هذا فمعنى الاستثناء كلى وإنما يصير جزئياً باللحاظ في مرحله الاستعمال، وعليه فلامانع من رجوع الاستثناء إلى الجميع، حيث إنه قابل للتعدد والتكثر، والانطباق على الاستثناء من الجملة الأولى والاستثناء من الجملة الثانية والاستثناء من الجملة

فالتيجة، إنه لا مانع من رجوع الاستثناء إلى الجميع، و هو لا يوجب استعماله في أكثر من معنى واحد، بل هو مستعمل في معناه الموضوع و هو واحد، وتعدد المستثنى و المستثنى منه لا يوجب تعدد معناه وإنما يوجب تعددهما تعدده مصداقاً وخارجاً. ويرد على هذا الجواب:

### جواب المحقق الخراساني قدس سره ورد المصنف عليه

أولاً: إن ما ذكره قدس سره لو تمّ فإنما يتمّ على مسلكه قدس سره من أن المعنى الحرفي كلي قابل للانطباق على أفراد ومصاديق متعدده في الخارج كالمعنى الاسمي، ولا يتمّ على مسلك من يقول بأن المعنى الحرفي جزئي حقيقي.

وثانياً: إننا قد ذكرنا في بحث الحروف أن ما ذكره قدس سره من أنه لا فرق بين المعنى الحرفي و المعنى الاسمي ذاتاً و حقيقةً، وإنما الفرق بينهما باللحاظ الذهني والاعتبار خلاف الوجدان و البرهان على تفصيل تقدم هناك (٢)، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى قد ذكرنا هناك أن المعنى الحرفي مباين ذاتاً للمعنى الاسمي، لأنه معنى نسبي وليس له تقرّر ماهوى في المرتبه السابقه على وجوده في الذهن أو الخارج، بينما يكون للمعنى الاسمي تقرّر ماهوى في المرتبه السابقه على وجوده الذهني و الخارجى، ولهذا يكون المعنى الحرفي متقوّماً ذاتاً بشخص وجود طرفيه بحيث تكون نسبتته إليهما كنسبه النوع إلى الجنس و الفصل، و هذا يعنى أنه لا وجود له إلا بوجودهما ولا ذات له إلا بذاتهما.

وعلى هذا، فالطرفان إن كانا في الذهن، فالنسبه ذهنيه بنفسها لا بوجودها وإن كانا في الخارج، فالنسبه خارجيه بنفسها لا بوجودها لفرض أنه ليس لها

ص: ٤٦٨

١- (١) - كفايه الاصول ص ١١.

٢- (٢) - المباحث الاصوليه ج ١ ص ٣٥٣.

تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجودها فى عالم الخارج و الذهن، ووجودها فى كلاً العالمين إنما هو بشخص وجود طرفيها، و هذا يعنى أنه لا وجود لها إلا بوجود شخص طرفيها ولا ذات لها إلا بذات شخصهما، ومن هنا تكون ذهنيه النسبه إنما هى بذهنيه طرفيها وخارجيتها إنما هى بخارجيه طرفيها، والمقوم للمعنى الاسمى ماهيته المتقرره فى المرتبه السابقه و هى الجنس و الفصل له، والمقوم للمعنى الحرفى شخص طرفيه، لأن نسبتها إليه كنسبه الجنس و الفصل إلى النوع، وعلى هذا الأساس فالاستثناء موضوع لواقع النسبه التى هى متقومه بشخص وجود طرفيها فى الذهن أو الخارج لا- بإزاء مفهومها، فإنه معنى اسمى لا حرفى، وعليه فتكون جزئيتها بجزئيه شخص وجود طرفيها، والمفروض أن وجود طرفيها فى كل جمله مابين لوجودهما فى جمله اخرى وهكذا، بملا-ك أن كل وجود مابين لوجود آخر سواء كان فى الذهن أم فى الخارج، وتباين النسبه فى كل جمله للنسبه فى الجملة الأخرى إنما هو بتباين وجود هذه الجملة لوجود الجملة الأخرى لا بالذات، فلذلك لا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع وإلا لزم استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، و هو مستحيل، هذا كله فى الاستثناء بالمعنى الحرفى و هو أداه الاستثناء، و أما الاستثناء بالمعنى الاسمى أو الفعلى فحيث إنه معناه الموضوع له الجامع، فلامحذور فى رجوعه إلى الجميع ولا يلزم منه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد، وإنما يلزم تطبيق معنى واحد على أكثر من مصداقه فى الخارج و هذا لامحذور فيه.

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق العراقى قدس سره من أن الصحيح هو أن المعنى الحرفى كلى، ولكن على تقدير جزئيته فأيضاً لآمانع من رجوع الاستثناء إلى

الجميع، لأنه غير مناف لجزيئه المعنى الحرفي، باعتبار أن الاستثناء من الجميع كالاستثناء من الأخير فقط، لأنه فرد من أفرادهم، وجه الظهور:

أولاً: ما عرفت من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي لا كلي.

وثانياً: إن ما ذكره قدس سره من أن جزئيته لاتنافي رجوع الاستثناء إلى الجميع غريب جداً، ضروره أن معنى الاستثناء إذا كان جزئياً حقيقياً فكيف يعقل رجوعه إلى جميع الجمل المتعدده، لأن جزئيه المعنى الحرفي إنما هي بجزئيه طرفيه، ومع تعدد الطرف كما في المقام يتعدّد المعنى، فإذن لامحاله يلزم من رجوعه إلى الجميع استعمال اللفظ في أكثر من معنى (١) و هو محال.

### نتيجه المسأله

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أنه بناءً على ما حققناه من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، فلا يمكن رجوعه في المسأله إلى جميع الجمل لاستلزام ذلك استعمال الاستثناء في أكثر من معنى واحد و هو مستحيل، فإذن لامجال للنزاع في هذه المسأله إلا إذا كان الاستثناء بغير الأداة، نعم لو كانت هناك قرينه على أن كلمه (إلا) مقدره في تمام الجمل ماعدا الجمله الأخيره، فلا كلام حينئذٍ إلا أن هذا الفرض خارج عن محل الكلام، فإن محل الكلام إنما هو في رجوع الاستثناء إلى الكل، و أما إذا تعدد الاستثناء بتعدد الجمل فلا كلام فيه، وعلى هذا فلا مجال للبحث عن ذلك في مقام الاثبات، لأنه تابع لمقام الثبوت، فإذا لم يمكن رجوع الاستثناء إلى الكل ثبوتاً، فلامعنى للبحث عنه إثباتاً.

و أما بناءً على أن المعنى الحرفي كلي قابل للانطباق على كثيرين، كما بنى عليه السيد الأستاذ قدس سره (٢) والمحقق الخراساني قدس سره (٣)، فيكون لهذا البحث مجال ثبوتاً

ص: ٤٧٠

١- (١) - المباحث الاصوليه ج ١ ص ٣٥٣.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ١ ص ٧٠.

٣- (٣) - كفايه الاصول ص ١١.

وإثباتاً.

لحدّ الآن قد تبين أنه بناءً على ما هو الصحيح من أن المعنى الحرفي جزئي حقيقي، فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى جميع الجمل المتقدّمة، و أما بناءً على القول بأنه كلي، فلا مانع من هذا النزاع ثبوتاً وإثباتاً.

### المقام الثاني: في مقام الإثبات و الأقوال فيه و تعليق المصنف على الأقوال الثلاثة

#### إشارة

و أما الكلام في المقام الثاني، و هو مقام الاثبات فقيه أقوال ثلاثة:

الأول: إن الاستثناء لا يكون ظاهراً في الرجوع إلى جميع الجمل ولا في الرجوع إلى خصوص الأخيره.

و قد اختار هذا القول المحقق الخراساني قدس سره (١).

الثاني: إنه ظاهر في الرجوع إلى خصوص الجملة الأخيره، و أما سائر الجمل فهي باقيه على عمومها ولا مانع من الرجوع إلى أصاله العموم فيها عند الشك في أنه مراد أو لا، و قد اختار هذا القول المحقق النائيني قدس سره (٢)، و تبعه فيه السيد الأستاذ قدس سره (٣).

الثالث: إنه ظاهر في الرجوع إلى الجميع، هذا. ولنا تعليق على هذه الأقوال:

أما القول الأول، و هو عدم ظهور الاستثناء في الرجوع إلى خصوص الأخيره ولا إلى الجميع، فهو لا يتم بنحو ضابط كلي، فإنه إذا ورد في الدليل: «أكرم العلماء وأكرم الساده إلاّ الفساق منهم» أمكن أن يكون الاستثناء مجملاً، باعتبار أنه مناسب للرجوع إلى كلتا الجملتين بنسبه واحده، فإذاً يمكن

ص: ٤٧١

١- (١) - كفايه الاصول ص ٢٣٥.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٣٩٢.

٣- (٣) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٠٧.

أن يقال إنه غير ظاهر لا- في الرجوع إلى الجميع ولا- إلى خصوص الأخيره، و أما إذا فرض أنه ورد في الدليل: «أكرم العلماء وجالس الشرفاء، إلا من كان منهم فاسقاً»، فيكون الاستثناء ظاهراً في الرجوع إلى خصوص الأخيره بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه، فإنها تقتضى ذلك بقريته ما في مجالسه الفساق منهم من المفسده، وما في مجالسه العدول منهم من المصلحه، ومن هذا القبيل ما إذا ورد في الدليل: «أكرم العلماء و تصدق على الفقراء، إلا الفساق منهم»، فإن الاستثناء بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه ظاهر في الرجوع إلى خصوص الأخيره، ومن هذا القبيل أيضاً ما إذا قال المولى: «أضف العلماء وأكرم الشعراء، إلا الفساق منهم»، فإن الاستثناء فيه ظاهر بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه في الرجوع إلى خصوص الأخيره، فاذن ما ذكره قدس سره من إجمال الاستثناء وعدم ظهوره لا في الرجوع إلى خصوص الأخيره ولا إلى الجميع، غير تام بنحو الكبرى الكليه، بل هو يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم و الموضوع، ولهذا لا بدّ من ملاحظه ذلك في كل مورد ومورد على حده.

و أما القول الثانى، و هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجمله الأخيره، فقد ذكر المحقق النائيني و السيد الأستاذ ضابطاً لذلك بتقريب: إن الموضوع إذا كان واحداً في الجمل المتعدده و المحمول متعدداً كقولنا: «أكرم العلماء و قلّدهم، إلا الفساق منهم»، فهو خارج عن محل الكلام، على أساس أن المجموع قضيه واحده بمقتضى المتفاهم العرفى، ولا يمكن رجوع الاستثناء إلى خصوص الأخيره، وإلا- فلازم ذلك تكرار الموضوع ورجوع الضمير إلى الصوره الثانيه للموضوع، و هذا خلاف الظاهر من الضمير، فإن الظاهر هو رجوعه إلى الصوره الأولى منه، و هذا هو ملاك وحده القضيه، غايه الأمر أن المترتب على موضوعها حكمان هما وجوب الاكرام ووجوب التقليد، وكذلك إذا كان المحمول

واحداً و الموضوع متعدداً، كقولنا: «أكرم العلماء و الشيوخ و الهاشميين، إلا الفساق منهم»، فإن المتبادر من ذلك عرفاً هو أن الاستثناء يكون من نسبة الاكرام إلى مجموع هؤلاء و هي نسبة واحده، فلهذا يكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً، لا أن كل واحد من هؤلاء موضوع مستقل لأنه بحاجه إلى قرينه.

والخلاصه، إن الظاهر من أمثال هذا المثال هو رجوع الاستثناء إلى نسبة الحكم إلى المجموع، و هي نسبة موحده، لأن وحده المحمول تصلح أن تكون قرينه على أن الموضوع في المثال المجموع من حيث المجموع بوحده اعتباريه، فلهذا تكون هذه الصوره كالصوره السابقه خارجة عن محل الكلام، و أما إذا كانت الجمل متعدده، فيكون تعددها على أساس أحد الأمرين:

الأول: ما إذا كان الموضوع متعدداً نسخاً و المحمول واحداً كذلك ولكنه كزرمع كل جملة، كما إذا قال المولى: «أكرم العلماء و أكرم الشيوخ و أكرم الهاشميين».

الثاني: عكس ذلك تماماً، كما إذا قال المولى: «أكرم الهاشميين و عاشر الهاشميين، إلا الفساق منهم»، وفي هذين القسمين فقد ذكرنا ٠ إن الاستثناء يرجع إلى خصوص الجملة الأخيره، بتقريب: إن تكرار كل من عقد الوضع و عقد الحمل قرينه عرفاً على أن الجملة الثانيه، و هي الجملة المتكرره منفصله عن الجملة الأولى و مستقلة موضوعاً و محمولاً - ولا ترتبط بها، و على هذا فبطبيعته الحال يأخذ الاستثناء محله و هو الجملة الأخيره و تبقى الجمل المتقدمه على عمومها أو اطلاقها.

والخلاصه، إن الضابط الكلى لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره هو كونها منفصله عن الجمل المتقدمه و غير مرتبطه بها موضوعاً و محمولاً، و هذا



الانفصال قد يكون بتباين الموضوع و المحمول معاً في جميع الجمل المتعدده، و قد يكون بتكرار عقد الوضع مع التباين في المحمول و قد يكون بالعكس، و على جميع التقادير فمحل الاستثناء الجملة الأخيره دون الجمل المتقدمه، لأنها باقيه على عمومها، و يمكن المناقشه في كلا الضابطين.

أما الضابط الأول، فلأن الموضوع إذا كان واحداً فالقضية موحده و إن كان المحمول فيها متعدداً و بالعكس هذا صحيح، ولكنه لا يصلح أن يكون ضابطاً كلياً لرجوع الاستثناء إلى الجميع، مثلاً- إذا قال المولى: «أكرم العلماء و أضفهم و قلمدهم، إلا- الفساق منهم»، فالقضية و إن كانت موحده، إلا- أنه لا مانع من أن يكون استثناء الفساق بلحاظ بعض الأحكام دون بعضها الآخر، ففي المثال تقتضى مناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه أن يكون الاستثناء بلحاظ الحكم الأخير دون الحكمين الأولين، فالنتيجه إنه لا مانع من ذلك ثبوتاً و إثباتاً.

و دعوى، إن لازم رجوع الاستثناء إلى الحكم الأخير يستلزم استعمال الضمير في تكرار الموضوع و هو خلاف الظاهر، لأن الظاهر هو رجوع الضمير إلى الموضوع المذكور في القضية و صورته الذهنيه الأولى، و رجوع الاستثناء إلى الأخير يستلزم رجوع الضمير إلى الصوره الثانيه له الجديده و هى العلماء غير الفساق، و هو خلاف الظاهر.

مدفوعه، بأن رجوع الاستثناء إلى الحكم الأخير لا يوجب تكرار الموضوع بلحاظ الاراده الاستعماليه، فإن مرجع الضمير هو العلماء بنحو الاطلاق، و المراد الجدّى منه الخاص بقريته الاستثناء.

فالنتيجه، إن الاستثناء إذا رجع إلى الحكم الأخير يكون قريته على أن المراد الجدّى من الضمير هو العلماء العدول، و أما المراد الاستعمالى منه العلماء بصورتهم

الذهنيه الأولى، و هي الجامع بين العلماء العدول و الفساق، فإذا لا يلزم تكرار الموضوع في المراد الاستعمالي وإنما يلزم تكراره في المراد الجدي من جهة وجود القرينه على ذلك و هذا لا محذور فيه، و أما إذا كان المحمول واحداً و الموضوع متعدداً كقولنا: «أكرم العلماء و الشيوخ و الهاشميين إلا من كان منهم فاسقاً»، فإن قلنا بأن وحده المحمول قرينه على وحده الموضوع الاعتباريه حتى يكون ذلك الأمر الواحد الاعتباري طرفاً للنسبه بينه وبين المحمول، فبطبيعته الحال يرجع الاستثناء إلى هذه النسبه الواحده، و أما قلنا بأن وحده المحمول لا تصلح أن تكون قرينه على وحده الموضوع ولو اعتباراً، فعندئذٍ كما يمكن ثبوتاً أن تكون الجمله في المقام جملته موحد، يمكن أن تكون هناك جمل متعدده، لأن كلاً منهما بحاجة إلى عنايه زائده ثبوتاً. أما الأول، فهو بحاجة إلى لحاظ كل منها جزء الموضوع و اعتبار الواحده بينها. و أما الثاني، فهو بحاجة إلى تقدير الحكم في كل واحد منها.

و أما إثباتاً فيمكن أن يقال بأن المثال أو ماشاكله ظاهر عرفاً في وحده القضيه، على أساس ظهورها في وحده النسبه التي تدور وحده القضيه مدارها، ولكن في مقابل ذلك قول بأن العطف بالواو في قوه تكرار المحمول، فكأنه قال: «أكرم العلماء و أكرم الشيوخ و أكرم الهاشميين»، فإذا مقتضى العطف بالواو تعدد القضيه، لأنه يدل على تكرار المحمول، ولا فرق بين أن يكون تكراره بالنص و التصريح أو بدل آخر، ومع تكرار المحمول لا محاله تتكرر النسبه أيضاً هذا معنى تعدد القضيه، وعلى هذا فحال هذه الصوره ليست كحال الصوره الأولى، باعتبار أن العطف بالواو في الصوره الأولى يدل على تكرار المحمول لموضوع واحد، على أساس أن الضمير في كل فقره منها يرجع إلى نفس الموضوع لا إلى فرد آخر منه، بينما العطف بالواو في هذه الصوره يدل على تكرار

فالتبعية، إنه لا مانع من الالتزام بتعدد القضية في هذه الصورة ثبوتاً وإثباتاً، وعلى هذا فمقتضى الضابط الذى ذكره المحقق النائنى قدس سره هو رجوع الاستثناء فى هذه الصورة إلى خصوص الجملة الأخيرة لا إلى الجميع مع أنه قدس سره ذكر أن الاستثناء فيها يرجع إلى الجميع، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن القضية فى هذه الصورة قضية واحده لا متعددة، وتكرار المحمول تقديراً لاقيمه له ولا يجعلها متعددة، ولكنه يجعل الجملة الأخيرة قابله لرجوع الاستثناء إليها خاصة، هذا بحسب مقام الثبوت، و أما بحسب مقام الإثبات فهو يختلف باختلاف الموارد، فقد تقتضى مناسبة الحكم و الموضوع الرجوع إلى الجميع، و قد تقتضى الرجوع إلى خصوص الأخيرة وليس لذلك ضابط كلى، وعليه فما ذكره المحقق النائنى و السيد الأستاذ ٠ من جعل وحده القضية ضابطاً عاماً لرجوع الاستثناء إلى الجميع غير تام ولا ضابط كلى فى ذلك، بل لابد فى كل مورد من ملاحظه مناسبة الحكم و الموضوع فى ذلك المورد، مثلاً- فى مثل قولنا: «أكرم العلماء و جالسهم، إلا- الفساق»، لا يبعد دعوى رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة بمناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه، باعتبار أن مجالسه الفساق غير مرغوبه، وكذلك قولنا: «أكرم العلماء و الشعراء، إلا- الفساق منهم»، فإنه لا يبعد رجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة على أثر مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازيه.

وبكلمه، إن تكرار عقد الحمل أو عقد الوضع أو تعدده إنما يكون قرينه على رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة الأخيرة إذا كان موافقاً للارتكاز العرفى أو لا أقل لا يكون مخالفاً له، مثال ذلك، إذا ورد من المولى: «جالس الشعراء وأكرم العلماء، إلا من كان منهم فاسقاً»، فإن رجوع هذا الاستثناء إلى خصوص

الجملة الأخيرة باعتبار أنها محله متيقن، وحيث إن مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية تقتضى رجوعه إلى الجملة الأولى أيضاً، فهي تصلح أن تكون مانعه عن ظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيرة، على أساس أن هذا الارتكاز بمثابة القرينه المتصله، وعلى هذا فالاستثناء إما أن يكون مجملاً فلا يظهر له لافى الرجوع إلى خصوص الأخيرة ولا إلى الجميع، أو يكون ظاهراً فى الرجوع إلى الجميع بضمّ مناسبة الحكم و الموضوع الارتكازية إلى ماهو المتيقن من الاستثناء، وأظهر من ذلك ما إذا ورد من المولى تقبل شهادة العلماء وتقبل شهاده الشرفاء إلاّ الفساق، فإن تكرار عقد الحمل فى ذلك لا يصلح أن يكون قرينه على رجوع الاستثناء إلى الأخيرة فقط، ومن هذا القبيل ما إذا ورد جالس الشرفاء وأكرم العلماء وتصدق على الفقراء إلاّ الفساق، فإن مناسبة رجوع الاستثناء الى الجملة الأولى قد تمنع عن ظهوره فى الرجوع إلى الجملة الأخيرة فحسب.

والخلاصه، إن ما ذكره المحقق النائيني و السيد الأستاذ ٠ من أن تكرار عقد الوضع أو عقد الحمل أو تعدده ضابط كلى لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيرة إذا كانت جملة مستقلة غير مربوطه بالجملة المتقدمه، لا يتمّ على إطلاقه، بل هو يختلف باختلاف الموارد، فإذا لابدّ من ملاحظه الاستثناء فى كل مورد بخصوصه، كما أن ما ذكره ٠ من الضابط الكلى فى أن الجملة الأخيرة إذا لم تكن جملة مستقلة، بل هى مربوطه بالجملة المتقدمه بحيث يكون المجموع جملة واحده عرفاً، فالاستثناء يرجع إلى الجميع لا يتمّ بإطلاقه، بل هو أيضاً يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم و الموضوع الارتكازية.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هى أنه على القول بأن المعنى الحرفى جزئى حقيقى، فلا يمكن رجوع الاستثناء إلى الجميع إلاّ إذا كان الاستثناء بالمعنى الاسمى أو الفعلى، و أما على القول بأن المعنى الحرفى كلىّ فالمناط إنما هو

بظهور الاستثناء إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، و هذا يختلف باختلاف الموارد و المناسبات العرفيه الارتكازيه وليس لذلك ضابط كلي في جميع الصورالثلاث المتقدمه.

قد يقال كما قيل بأن مقتضى إطلاق المستثنى كالفساق هو رجوعه إلى الجميع، غايه الأمر أن هذا الاطلاق معارض مع إطلاق ماعدا الجملة الأخيره، وحينئذٍ فإن كان إطلاق ماعدا الجملة الأخيره بالوضع، قدم على اطلاق المستثنى وإلا فوقع التعارض بينهما.

والجواب: إن هذا غريب جداً، فإن إطلاق المستثنى لا يقتضى الرجوع إلى الجميع، بل هو تابع لظهور الاستثناء في ذلك، و هو محل النزاع و الكلام كما تقدم، هذا إضافة إلى أن إطلاق المستثنى يتقدم على إطلاق المستثنى منه، على أساس أن إطلاق القرينه يتقدم على إطلاق ذيها فلا معارضة بينهما، ومن هنا يظهر حال القول الثالث و هو رجوع الاستثناء إلى الجميع، وجه الظهور ما عرفت من أنه لا ضابط لذلك، بل هو يختلف باختلاف الموارد.

نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: إن تعدد القضية إنما هو بتعدد الموضوع أو المحمول مع تكرار الآخر و الأول: كقولنا: «أكرم الشيوخ وأكرم الهاشميين» والثاني: كقولنا: «أكرم العلماء وقلمد العلماء»، و أما إذا لم يكرّر المحمول في الأول و الموضوع في الثاني، فالمعروف أن القضية واحده عرفاً، فإذا كانت واحده فهي خارجه عن محل الكلام، لأن محل الكلام إنما هو في تعقب الجمل المتعدده الاستثناء.

الثانيه: إن الاستثناء بالمعنى الحرفى لا يمكن أن يرجع إلى الجميع، لأنه جزئى حقيقى ورجوعه إلى الجميع يستلزم استعماله في أكثر من معنى واحد و هو محال،

نعم إذا كان الاستثناء بالمعنى الاسمى أو الفعلى فلا مانع من رجوعه إلى الجميع.

الثالثة: إن الأقوال في هذه المسألة ثلاثة:

الأول: عدم ظهور الاستثناء لا في الرجوع إلى الجميع ولا إلى خصوص الأخيره.

## نتيجة البحث

نتائج البحث

الثاني: ظهوره في الرجوع إلى خصوص الأخيره.

الثالث: ظهوره في الرجوع إلى الجميع، أما القول الأول، فهو غير تام. و أما القول الثاني، فقد ذكر المحقق النائيني و السيد الأستاذ ضابطاً لرجوع الاستثناء إلى الجملة الأخيره، وكذلك لرجوعه إلى الجميع، و قد تقدم أن الضابط المذكور في كلا الفرضين غير تام. و أما القول الثالث، فهو أيضاً غير تام.

الرابعه: إنه لا ضابط لرجوع الاستثناء إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره، بل هو يختلف باختلاف الموارد ومناسبات الحكم و الموضوع الارتكازيه.

ص: ٤٧٩

إشارة

يقع الكلام هنا في مقامين:

الأول: في مفهوم الموافقه.

الثاني: في مفهوم المخالفه.

المقام الأول: في مفهوم الموافقه

أما الكلام في المقام الأول، فالأول مفهوم الموافقه عبارته عن ثبوت حكم المنطوق لموضوع على أثر ثبوت ملاكه فيه لا بنفسه، لأن المنطوق لا يدل على ثبوت حكمه لموضوع آخر بنفسه، ولكن إذا أحرزنا أنه مشتمل على ملاكه ترتب عليه حكمه، ولهذا يكون مفهوم الموافقه من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه كما في مفهوم المخالفه، ثم إن مفهوم الموافقه تارة يكون ثابتاً بالأولوية، وأخرى بالمساواه

أما الأول، فالأولوية قد تكون عرفيه ارتكازيه، وقد تكون عقليه، والأول كمفهوم قوله تعالى: «فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أُفٌّ» (١)، فإنه يدل على حرمة الأُف بالمطابقه وعلى حرمة الضرب بالأولوية العرفيه الارتكازيه، على أساس أن ملاك الحرمة في طرف المفهوم أقوى منه في طرف المنطوق، وهذه الاقوائيه والأشديه سبب للأولوية العرفيه.

ص: ٤٨٠

والثانى: و هو الأولويه العقليه، فإنه يبتنى على إدراك العقل ملاك الحكم فى موضوع آخر بنحو أقوى و أكد، فإذا أدرك ذلك فلامحاله يحكم بثبوت الحكم له بالأولويه تطبيقاً للكبرى، و هى أن الأحكام الشرعيه تابعه للملاكات فى الواقع، ولكن هذه الأولويه العقليه ثابتة نظرياً فحسب، و أما تطبيقاً فلا، على أساس أنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعيه بتمام مراتبها و خصوصياتها، و من هنا لا يوجد مورد فى الفقه يكون الحكم الشرعى مستنبطاً من الدليل العقلى النظرى، ولهذا يكون الدليل فى مقام التطبيق منحصرأ بالكتاب و السنه، و أما الاجماع المتصل بزمن المعصومين عليهم السلام فهو غير موجود، و أما الاجماع غير المتصل فلا قيمه له، إلا إذا كان كاشفاً عن الكتاب أو السنه، و حينئذٍ فيرجع إليهما وليس دليلاً مستقلاً فى قباليهما، و أما العقل فهو و إن كان تاماً كبيراً، إلا أنه لا توجد له صغرى فى أبواب الفقه.

تعارض المفهوم مع العام

و أما الثانى، فممنشأ المساواه قد يكون العله المنصوصه و قد يكون العله المنقحه عقلاً. فالأول كما إذا علل فى الدليل حرمة شرب الخمر بالأسكار، فإذن تدور الحرمة مدار الأسكار، فإذا كان المائع الآخر مسكراً حكماً بحرمة و إن لم يصدق عليه عنوان الخمر. والثانى، فلامورد له، لما عرفت من أنه لا طريق للعقل إلى ملاكات الأحكام الشرعيه فى الواقع.

**المقام الثانى: فى مفهوم المخالفه**

**اشاره**

وأم الكلام فى المقام الثانى، و هو مفهوم المخالفه، فلأن دلالة القضييه أعّم من الشرطيه وغيرها عليه مبتيه على اشتمال المنطوق على حيثيه تكون دلالة القضييه عليها بالمنطوق، و هذه حيثيه على المشهور بين الأصوليين عبارته عن كون الشرط فى القضييه الشرطيه عله منحصره للجزاء، و أما على التحقيق فهى عبارته عن ربط الجزاء بالشرط بنحو الالتصاق و التوقف المولوى و إن لم يكن الشرط عله تامه فضلاً عن الانحصار، و قد تقدّم فى مبحث مفهوم الشرط أن

ص: ٤٨١



المشهور بين الأصوليين هو أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ترتكز على كون الشرط عله تامه منحصره للجزاء، ولكن ذكرنا هناك أن القضييه الشرطيه لاتدل على ذلك أى كون الشرط عله تامه منحصره لا بالوضع ولا بالاطلاق ومقدمات الحكمه، وإنما تدل على التصاق الجزاء بالشرط وارتباطه به بنحوالتعليق و التفرغ بالوضع، ومن هنا قوينا القول بأن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم إنما هى بالوضع، وعلى كالا- القولين فى المسأله، فالمفهوم و هو انتفاء طبيعى الحكم عن الموضوع عند انتفاء الشرط لازم عقلى للمنطوق، و هو دلالة القضييه على الحيثيه المذكوره بدون أن يتوسط شىء آخر بين المفهوم و المنطوق، ومن هنا يمتاز المفهوم الموافق عن المفهوم المخالف بالعناصر التاليه:

### **عناصر امتياز المفهوم الموافق عن المفهوم المخالف**

الأول: إن المفهوم المخالف نقيض المنطوق، لأن المنطوق عباره ربط الجزاء بالشرط بنحو التعليق و التفرغ، والمفهوم عباره عن رفع هذا الربط التعليقى، ولهذا يكون المفهوم المخالف قضيئه سالبه مقابل المنطوق بتقابل السلب والايجاب، بينما يكون المفهوم الموافق قضيئه موجبه مماثله للمنطوق.

الثانى: إن موضوع المفهوم المخالف الذى يشكل قضيئه سالبه عين موضوع المنطوق الذى يشكل قضيئه موجبه، بينما يكون موضوع المفهوم الموافق غير موضوع المنطوق.

الثالث: إن المفهوم المخالف لازم للمنطوق مباشره بدون توسط أمر آخر بينهما، بينما المفهوم الموافق لازم للمنطوق بتوسط أمر آخر لا- مباشره، و هو وجود ملاك حكم المنطوق فى طرف المفهوم، لأنه منشأ الملازمه بينهما، مثلاً الآيه الشريفه تدل على حرمة الأف، وحيث إن ملاك حرمة الأف فى الضرب أو الشتم أقوى و أكد، فبطبيعته الحال كانت حرمة أولى وأقوى بالارتكاز العرفى،

فإذن حرمة الألف بما هي اعتبار لا تتطلب حرمة الضرب أو الشتم كذلك وإنما تتطلب حرمة، على أساس أن ملاكها فيه أقوى وأشد.

والخلاصه، إن الآيه الشريفه التي تدل على حرمة الألف لا تدل على حرمة الضرب أو الشتم مباشرة، بل تتوقف هذه الدلاله على مقدمه خارجيه، و هي أن ملاك حرمة الألف موجود في الضرب أو الشتم بنحو أقوى وأشد، وبعد إحراز هذه المقدمه ينتقل الذهن من حرمة الألف إلى حرمة الضرب أو الشتم بالأولويه، وكذلك الحال إذا دل دليل على أن ملاك حرمة شرب الخمر أسكاره، فإنه لا يدل على حرمة الفقع أو مابع آخر مباشرة وبدون التوقف على مقدمه خارجيه، و هي إحراز أن ملاك حرمة شرب الخمر موجود في الفقع أيضاً و هو الأسكار، وبعد إحراز هذه المقدمه ينتقل الذهن من حرمة شرب الخمر إلى حرمة الفقع.

و إن شئت قلت إن المنطوق في مفهوم المخالفه مشتمل على حيثيه، ولازم تلك حيثيه عقلاً الإنتفاء عند الانتفاء سواءً أكانت تلك حيثيه متمثله في العليه المنحصره أم في التعليق والاتصاق فلا يتوسط بين ذلك اللازم العقلي و الملزوم الكلامي اللفظي شيء آخر.

والمنطوق في مفهوم الموافقه مشتمل على ملاك الحكم فقط وليس هو بنفسه مستلزماً لثبوت الحكم لموضوع إلا بواسطه مقدمه خارجيه و هي إحراز كون الموضوع الآخر كالفقع مثلاً مشتملاً على ملاك حكم المنطوق، وبعد إحراز هذه المقدمه يترتب عليه الحكم المماثل لحكم المنطوق، نعم إذا كان مفهوم الموافقه ثابتاً بالأولويه العرفيه الارتكازيه، كان الدال عليه اللفظ بالدلاله الالتزاميه.

إلى هنا قد تبين أن مفهوم الموافقه حجّه، لأنه متمثل في الملازمه بينه وبين حكم المنطوق، و هي قطعياً ولا يمكن التصرف فيها بما هي، ولهذا لا يعقل أن

يكون المفهوم بنفسه طرفاً للمعارضه مع العام وبنحو المباشرة، بل الطرف له في الحقيقه إنما هو المدلول المنطوقى المستلزم للمدلول المفهومى، وحينئذٍ فإن كان هناك مرجح للمنطوق، قدم على العام و إن كان العكس فبالعكس، وإلا فيسقطان معاً في مورد الاجتماع من جهة المعارضه فيرجع فيه إلى العام الفوقى إن كان وإلا فيألى الأصل العملى، و هذا معنى أن مفهوم الموافقه بما هو ليس طرفاً للمعارضه إلا إذا كان ثبوته بالأولويه العرفيه الإرتكازيه كالأيه المباركه، فإنها تادل على حرمه الألف بالمطابقه وعلى حرمه ماهو أشدّ وأقوى من الألف كالضرب و الشتم ونحوهما بالالتزام، فمفهوم الموافقه إذا كان من هذا القبيل، فهو يقع طرفاً للمعارضه مباشره، باعتبار أنه مدلول اللفظ، فإن كان الأخصّ قدم على العام وإلا فيقع التعارض بينهما ويسرى هذا التعارض إلى المنطوق أيضاً، وعلى هذا فلاوجه لجعل عنوان تعارض المفهوم مع العام عنواناً مستقلاً في البحث مع أنه من صغريات كبرى تعارض العام مع دليل آخر، سواء أكان الدليل الآخر متمثلاً في المفهوم أم المنطوق أم العام، ضروره أنه لا فرق بين أقسام الدليل وأفراده من هذه الناحيه أصلاً، فإذا كان ماهو المبرّر لهذا البحث في المقام ولعله تخيل أن الدلاله الالتزاميه منها دلالة اللفظ على المفهوم دلالة تبعيّه و هي أضعف من الدلاله الأصليّه، ولهذا جعلوا معارضه العام مع الدلاله الالتزاميه بحثاً مستقلاً، ولكن هذا المبرّر غير صحيح، لوضوح أن الدلاله الالتزاميه منها دلالة اللفظ على المفهوم ليست أضعف من الدلاله الأصليّه، ولهذا فالأولى حذف هذا البحث عن مبحث العام و الخاص، باعتبار أن هذا البحث من صغريات كبرى مسأله التعارض بين العام و الدليل الآخر و إن كان الدليل الآخر متمثلاً في المفهوم، و هذه الكبرى قد بحثت في باب التعادل و التراجع موسعاً بتمام شقوقها.

هذا إضافه إلى أن تعارض العام مع المفهوم لا ينفك عن تعارضه مع

المنطوق، لاستحاله الانفكاك بينهما بأن رفع اليد عن المفهوم دون المنطوق أو بالعكس، و هذا تام في مفهوم الموافقه، لأنه من لوازم ثبوت مدلول المنطوق ومفاده، فإذا كان العام معارضاً مع المفهوم، فلامحاله يسرى المعارضه إلى المنطوق أيضاً، إذلا يمكن فرض اجتماع العام مع المنطوق مع فرض كونه معارضاً مع المفهوم.

و أما في مفهوم المخالفه، فقد يقال بالتفصيل بين ما إذا كانت الخصوصيه الموجهه لدلاله القضيه الشرطيه على المفهوم متمثله في عليه التامه للشرط المنحصره، و ما إذا كانت متمثله في تعليق الجزاء على الشرط و التصاقه به، فعلى الأول لا يمكن رفع اليد عن المفهوم إلاّ-رفع اليد عن المنطوق، فلهذا يرجع التعارض بين العام و المفهوم إلى التعارض بين العام و المنطوق. وعلى الثانى فيمكن رفع اليد عن المفهوم دون المنطوق، بأن يقول بعدم حجّيه دلاله القضيه الشرطيه على الانتفاء عند الانتفاء مع الالتزام الحجّيه دلالتها على تعليق الجزاء على الشرط و التصاقه به.

والجواب: إن هذا التفصيل غير صحيح، فإن الفرض الثانى كالفرض الأول، ضروره أنه مع فرض كون الجزاء معلقاً على الشرط وملتصقاً به، فكيف يتصور بقاء المعلق بدون المعلق عليه، لأنه خلف فرض كونه معلقاً عليه، هذا من ناحيه.

### **الصور المتصوره فى المسأله بحسب الصغرى**

ومن ناحيه اخرى، لا بأس بالاشاره فى المقام إلى الصور المتصوره فى المسأله بحسب الصغرى و هى مايلى:

الأولى: أن تكون النسبه بين العام و المفهوم عموماً وخصوصاً مطلقاً.

الثانيه: أن تكون النسبه بينهما عموماً وخصوصاً من وجه.

الثالثه: أن تكون النسبه بينهما التباين.

## الصورة الأولى: أن تكون النسبة بين العام و المفهوم عموماً و خصوصاً مطلقاً

أما الصورة الأولى: فلاشبهه في تخصيص العام به تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، غاية الأمر إن كان متصلاً به، كان مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم، و إن كان منفصلاً عنه، لم يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم وإنما يمنع عن حجّيته فيه وكشفه عن مطابقه المراد الاستعمالي للمراد الجدى.

ودعوى، إن ذلك إنما يتم في مفهوم المخالفه، على أساس أن الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان مدلولاً للكلام لا مطلقاً، وحيث إن مفهوم المخالفه مدلول للكلام، فهو يتقدم على العام إذا كان أخصّ منه ولا يتم في مفهوم الموافقه و إن كان أخصّ من العام، باعتبار أنه ليس مدلولاً للكلام وإنما هو مدلول للمدلول، ولهذا يكون من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه، فمن أجل ذلك لا أثر لأخصّيته، فإن الخاص إنما يتقدم على العام إذا كان مدلولاً للكلام ومفاد اللفظ ابتداءً وإلا فلاوجه لتقدمه عليه، وحيث إن مفهوم الموافقه ليس مدلولاً للكلام و اللفظ، فلاموجب لتقدمه على العام، أو فقل أن الخاص إنما يتقدم على العام بملاك أن لسانه لسان القريبيّه و المفسريّه للمراد النهائى الجدى من العام، و هذا إنما يكون فيما إذا كان مدلولاً للفظ وإلا فلا لسان له حتى يكون مفسراً.

مدفوعه، بأنها غير تامه مطلقاً، فإن مفهوم الموافقه إذا كان ثابتاً بالأولويه الارتكازيه العرفيه كحرمه ضرب الأبوين، فهو و إن لم يكن مدلول اللفظ ابتداءً إلا أنه مدلوله بالأولويه الارتكازيه العرفيه.

فالنتيجه، إن الآيه المباركه تدل على حرمه الأُف بالمطابقه وعلى حرمه الضرب بالالتزام، فإذا حال هذا القسم من مفهوم الموافقه حال الخاص الذى يكون مدلول اللفظ فيتقدم على العام تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص، نعم إذا كان مفهوم الموافقه مستنداً إلى إدراك العقل ملاك حكم المنطوق فى شىء

آخر، سواءً كان ملاك حكم المنطوق منصوباً أو مستنبطاً، فهو حيث إنه ليس مدلول اللفظ، فلا أثر لأخصيته ولا يمكن الحكم بتقديمه على العام من هذا الباب، وحينئذٍ فإن كان المنطوق أخص من العام فهو يتقدم على العام، و أما المفهوم فهو يتقدم عليه بالتبع، وإن لم يكن أخص من العام، وقع التعارض بينهما ولا قيمة لأخصيه المفهوم حينئذٍ، و أما الصورة الثانية ففيها فروض:

### الصورة الثانية: أن تكون النسبه بينهما عموماً من وجه

الأول: أن تكون دلالة كل من العام على العموم و القضييه الشرطيه على المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

الثاني: أن تكون دلالة العام على العموم بالوضع ودلاله القضييه الشرطيه على المفهوم بالاطلاق ومقدمات الحكمه.

الثالث: عكس ذلك تماماً.

الرابع: أن تكون دلالة كل منهما بالوضع.

أما في الفرض الثاني، فيتقدم العام على المفهوم على أساس ما ذكرناه في باب التعادل و التراجع من أن العام الوضعي يتقدم على المطلق الثابت إطلاقه بمقدمات الحكمه.

ومن هنا يظهر حال الفرض الثالث، فإن فيه لا بد من تقديم المفهوم على العام على عكس الفرض الثاني.

و أما في الفرض الأول و الرابع، فيقع التعارض بينهما في مورد الالتقاء والاجتماع، وحينئذٍ فإن كان هناك مرجح لأحدهما، فلا بد من تقديمه على الآخر والأخذ به، وإلا فيسقطان معاً ويرجع إلى العام الفوقى إن كان وإلا فيألى الأصل العملى، ولا فرق في ذلك بين الفرض الأول و الفرض الرابع.

نعم أن السيد الأستاذ قدس سره قد فرق بينهما بتقريب: إن التعارض إذا كان في الفرض الرابع، فحيث إنه يكون بين مدلولي الدليلين بالوضع، فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض إن كانت وإلا فيسقطان معاً، و أما إذا كان في الفرض الأول فلا مجال للرجوع إلى مرجحات ذلك الباب، أما أولاً: فلأن الاطلاق مدلول لمقدمات الحكمه وليس مدلولاً للكتاب و السنه، ومورد روايات الترجيح هو ما إذا كان التعارض بين الروايتين ولا يشمل ما إذا كان التعارض بين الاطلاقين، لأنهما ليسا من الروايات بل هما ناشئان من مقدمات الحكمه بحكم العقل.

وثانياً: إن ثبوت الاطلاق لكل من العام و القضيه الشرطيه منوط بتماميه مقدمات الحكمه، و هي لا تتم في شىء منهما، و هذا معنى سقوطهما بالتعارض يعنى لا ينعقد لهما الاطلاق حتى يرجح أحدهما على الآخر هذا، ولكن ذكرنا في مبحث التعادل و الترجيح أن كلا- الأمرين غير صحيح، أما الأمر الأول فلأن الاطلاق ليس مدلولاً لمقدمات الحكمه، بل هو مدلول للكتاب و السنه، و مقدمات الحكمه جهه تعليليه له و واسطه لثبوتها كالوضع، لأنه مدلول لهما و تمام الكلام هناك. و أما الأمر الثاني، فهو مبنى على أن عدم القرينه الذى هو جزء مقدمات الحكمه أعمّ من القرينه المتصله و المنفصله، ولكن ذكرنا في محله أن الأمر ليس كذلك و أن جزء المقدمات عدم القرينه المتصله فحسب دون الأعمّ منها و من القرينه المنفصله و تمام الكلام هناك.

### الصوره الثالثه: أن تكون النسبه بينهما التباين

و أما الصوره الثالثه: فإن كان أحدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق قدم الأول على الثانى، بملاك أن دلالة الأول تنجزيه، والثانى تعليقيه، و إن كانت دلالة كليهما بالوضع أو بالاطلاق وقع التعارض بينهما، فإن كان هناك مرجح لأحدهما دون الآخر فهو وإلا فيسقطان معاً، فيرجع إلى العام الفوقى إن كان وإلا فإلى

الأصل العملي، وتمام الكلام في ذلك في محلّه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إذا كان بين المفهوم و العام تعارض، كما إذا كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فهل يسرى إلى المنطوق(1) أو لا؟

والجواب: نعم أنه يسرى إليه، أما في مفهوم الموافقه، فلأنه عن الملازم الآخر، و أما على التفسير الثاني، فلأنه لا يمكن رفع اليد عن المعلق و هو الجزاء بدون رفع اليد عن المعلق عليه و هو الشرط، بأن يحكم بأن الجزاء لا يسقط بسقوط الشرط، و هذا خلف فرض كونه معلقاً عليه وملتصقاً به، و هذا معنى سرايه المعارضه إلى المنطوق بل في الحقيقه يكون التعارض بين العام و المنطوق، و أما التعارض بينه وبين المفهوم فهو بالتبع.

ثم إن للمحقق الأصبهاني قدس سره في المقام كلاماً وحاصله، هو أن المفهوم الموافق إذا كان معارضاً مع دليل آخر بنحو التباين أو العموم من وجه، فلا بدّ من تقديمه على الدليل الآخر دون العكس، و قد أفاد في وجه ذلك أن غايه ما يدل المنطوق هو أن الشيء الفلاني عله للحكم، مثلاً ما دل على حرمة شرب الخمر لاسكاره يدل على أن الأسكار عله للحرمة ولا يدل على أن الأسكار موجود في المايح الفلاني، ولكن إذا أحرزنا وجوده في المايح الفلاني كالفقاع مثلاً نحكم بحرمة على أساس أن الحكم يتبع ملاكه ويدور مداره وجوداً و عدماً، وعليه فإذا فرضنا أن حرمة الفقاع معارضه مع ما يدل على عدم حرمة، فلا يكون هذا الدليل طرفاً للمعارضه مع المنطوق، و هو في المثال ما دل على حرمة شرب الخمر لاسكاره لا- بالذات ولا- بالعرض أي بالواسطه، لأن المنطوق كما لا يدل على حرمة الفقاع بالذات وبالمطابقه، كذلك لا يدل على حرمة بالالتزام حتى يقع

ص: ٤٨٩



طرفاً للمعارضه مع ما دلّ على عدم حرمة، وعلى هذا فلا بدّ من تقديم المفهوم على العام، و أما إذا قدم العام عليه، فلا بدّ من رفع اليد عن المنطوق أيضاً، إذ لا يمكن رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف في المنطوق ورفع اليد عنه، ضروره أنه لو لم يرفع اليد عنه، فمعناه أن الأسكار عله للحرمة، فإذا كان عله لها فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم، والبناء على أن الأسكار في الفقاع مثلاً ليس بعله وملاك للحرمة مع أنه عله لها بمقتضى المنطوق، والفرض أن رفع اليد عن المنطوق بلا مبرر، لأنه ليس طرفاً للمعارضه، فلذلك يتعيّن تقديم المفهوم على العام و إن كانت النسبه بينهما التباين أو العموم من وجه (1) هذا.

ولكن ظهر مما تقدم أن ما ذكره قدس سره غير تام، وذلك لأن العام كما أنه معارض مع المفهوم كذلك معارض مع المنطوق، باعتبار أنه يدل بالمطابقه على عدم حرمة الفقاع وبالالتزام على أن الأسكار ليس بعله لها، والفرض أن المنطوق يدل على أنه عله.

وبكلمه، إن المنطوق و إن لم يدل على أن عله الحكم وملاكه موجوده في موضوع آخر ولو بالدلاله الالتزاميه، وإنما كان يدل على أن الأسكار عله للحرمة وملاك لها، و أما أنه موجود في موضوع آخر كالفقاع مثلاً أو لا؟ فلا يدل عليه، إلا أن مجرد ذلك لا يكفي لخروجه عن طرف المعارضه مع العام بعدما كان العام يدل على أن الأسكار ليس عله وملاكاً للحرمة بالالتزام، فإنه حينئذ يكون معارضاً مع المنطوق، باعتبار أن المنطوق يدل على أنه عله لها وملاك، فيقع التعارض بينهما من هذه الناحيه، فما ذكره قدس سره مبنى على تخيل أن عدم دلاله المنطوق على وجود الأسكار في الفقاع مثلاً يكفي، لأن لا يكون طرفاً

ص: ٤٩٠

للمعارضه مع العام الذى هو معارض لحرمة الفقاع.

### مثالان للتعارض بين العام و المفهوم

فالتتيجه، إن تعارض المفهوم سواءً أكان مفهوم الموافقه أم المخالفه يسرى إلى المنطوق أيضاً، ولا يمكن فرض التعارض بين العام و المفهوم مع كون المنطوق خارجاً عن طرف المعارضه، ثم نذكر للتعارض بين العام و المفهوم مثالين:

الأول: آيه النبأ(١)، فإنها تدل بمفهومها على حجّيه خبر العادل وبعوم العله و هى اصابه القول بجهاله، تدلّ على عدم جواز العمل خبر العادل، باعتبار أنه جهل وليس بعلم، فإذن يقع التعارض بين مفهوم الآيه وبعوم العله فى ذيلها، وهل يقدم عموم العله على المفهوم أو لا؟

الجواب: إن شيخنا الأنصارى قدس سره قد ذكر أنه لا بدّ من تقديم عموم العله على المفهوم، بتقريب، إن عموم العله آب عن التخصيص، باعتبار أن اصابه القوم بجهاله قبيح، ومن الواضح أن قبح الأصابه غير قابل للتخصيص، فإذن لا بدّ من تقديم عموم العله على المفهوم ورفع اليد عنه، ولا يمكن أن يكون المفهوم مخصصاً لعمومها بغير خبر العادل لاثباته عن التخصيص كما مرّ، نعم إذا ثبت المفهوم للآيه الكريمه، كان مخصصاً لعموم الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظن، باعتبار أن عمومها غير آب عن التخصيص(٢) هذا.

وقد اجيب عن ذلك أولاً: بأن العمل بالجهل إذا كان قبيحاً، فلا فرق بين عموم العله فى هذه الآيه المباركه وبعوم الآيات و الروايات الناهيه عن العمل بالظن، فإن العمل بكليتهما عمل بالظن و الجهل فلا فرق بينهما من هذه الناحيه، فإذن ماهو المبرر للفرق بينهما.

ص: ٤٩١

١- (١) - سورة الحجرات آيه ٢٣.

٢- (٢) - فرائد الاصول ص ٧٣ ٧٢.

وثانياً: إن لسان مفهوم الآيه المباركه ليس لسان معارض لعموم العله فيها حتى يكون بينهما تعارض بل لسانه لسان الحكومه، فإن مقتضى عموم العله أن العمل بالجهل غير جائز وقبيح، ومقتضى المفهوم أن خبر العادل حجّه، بمعنى أن الشارع جعله بمنزله العلم والعمل، به عمل بالعلم تعبداً لا عمل بالجهل، فإذاً يكون المفهوم حاكماً على عموم العله ورافعاً لموضوعه، هذا ما ذهب إليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره وتامام الكلام حول دلالة هذه الآيه الكريمة على المفهوم والمناقشه في أصل دلالتها عليه أو معارضتها مع عموم العله وما هو الصحيح في المسأله كل ذلك يأتي في محله إنشاء الله تعالى.

ودعوى، إن عموم العله في الآيه معارضه لمفهومها ولا تسرى هذه المعارضه إلى منطوقها، لأنه موافق مع عموم العله.

مدفوعه، بأنها تسرى إليه، لأن الآيه تدل بالمنطوق على خصوصيه متمثله في التعليق والالتصاق أو في العله التامه المنحصره، وعلى هذا فلا يمكن رفع اليد عن مفهومها بدون رفع اليد عن منطوقها، لأن دلالة المنطوق على تلك الخصوصيه هي المنشأ لوقوع المعارضه بين مفهوم الآيه وعموم العله وإفلامفهوم لها حتى تكون هناك معارضه، ففي الحقيقه ترجع هذه المعارضه إلى معارضه عموم العله مع دلالة منطوق الآيه على هذه الخصوصيه.

الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره وهو وقوع التعارض بين مفهوم روايات الكر(1)، وما دل على أن ماء البئر واسع لا يفسده شيء(2) معللاً بأن له ماده، وقد أفاد قدس سره في وجه ذلك أن التعارض بينهما تاره يكون بلحاظ التعليق الوارد في ذيل

ص: ٤٩٢

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٧ ب ٩ من الماء المطلق ح ١ و ٢ و ٥ و ٦.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١٢٥ من الماء المطلق.

صحيحه بن بزيع، و هو قوله عليه السلام: «لأنَّ له ماده»، وأخرى يكون بلحاظصدرها و هو قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء»<sup>(١)</sup>.

أما على الأول، فهو خارج عن محل الكلام، على أساس أن مورد التعليل أخصّ مطلقاً من المفهوم، لأن مورد الماء القليل واعتصامه إنما هو من جهة كونه ذا ماده، و أما إذا كان الماء كثيراً وبالغاً حدّ الكثرة، فهو معتصم بنفسه ولا معنى لتعليل اعتصامه بأمر خارجي و هو كونه ذاماده، لأنه ليس بعرفي، بل لامعنى له، لأن الشيء إذا كان معتصماً بنفسه فلا يقبل الاعتصام ثانياً من الخارج نظير تعليل نجاسة الكلب مثلاً. بأنه لاقى نجساً، وعلى هذا فيدل التعليل على أن ماء البئر القليل معتصم من جهة اتصاله بالماده، فيقيد به إطلاق المفهوم بغير ماء البئر، وتفصيل الكلام فيه بأكثر من هذا في الفقه.

و أما على الثاني، فيقع التعارض بينهما بالعموم من وجه، لأن قوله عليه السلام: «ماء البئر واسع لا يفسده شيء» عام فبعمومه يشمل القليل و الكثير وخاص بماء البئر، و أما المفهوم فهو عام يشمل بعمومه ماء البئر وغيره وخاص بالماء القليل، فيكون مورد الالتقاء والاجتماع بينهما ماء البئر القليل، فإن مقتضى إطلاق المفهوم أنه ينفعل بالملاقاه، ومقتضى إطلاق الصحيحه أنه لا ينفعل بها، وفي مثل هذا قد ذكر قدس سره أنه لا بدّ من تقديم الصحيحه على المفهوم، ونتيجة ذلك عدم انفعال ماء البئر القليل بالملاقاه، و قد أفاد قدس سره في وجه ذلك أننا لو قدمنا إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع على إطلاق الصحيحه فيه، لزم إلغاء عنوان ماء البئر عن دخله في موضوع الاعتصام نهائياً، ولا فرق حينئذٍ بين ماء البئر وغيره من المياه أصلاً، لأن اعتصام جميع المياه إنما هو ببلوغه حدّ الكثرة بدون أى خصوصيه لماء البئر،

ص: ٤٩٣

---

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١ ص ١٢٥ باب ١٣ من الماء المطلق ح ١.

و أما إذا قدّمنا إطلاق الصحيحه على إطلاق المفهوم في مورد الاجتماع، فلا يلزم محذور إلغاء عنوان موضوع المفهوم وإنما يلزم تقييد إطلاقه بغير ماء البئر، فإذا دار الأمر بينهما، حكم العرف بتعين الثاني، و هو تقديم إطلاق الصحيحه على إطلاق المفهوم دون العكس، لاستلزامه محذور إلغاء عنوان الموضوع بالكلية، و هو بلا موجب (1).

### التخريج الفني لما أفاده السيد الأستاذ قدس سره

وغير خفي، إن ما أفاده قدس سره تام بحسب الكبرى، والتخريج الفني لذلك هو أن للعنوان المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم ظهورين:

أحدهما: ظهوره في دخالته في الحكم وعدم كونه أجنياً عنه بالمره.

الثاني: ظهوره في أنه تمام الموضوع للحكم، بمعنى أنه متى تحقق هذا العنوان تحقق الحكم أيضاً، والظهور الأول ظهور عرفي ناشىء من أخذ ذلك العنوان في موضوع الحكم في مرحله الجعل، لأن كل قيد إذا أخذ في موضوع الحكم في هذه المرحلة، كان ظاهراً في أنه قيد للحكم في مرحله الجعل وللملاك في مرحله المبادى كالاستطاعه المأخوذه في موضوع وجوب الحج في الآيه المباركه، فإنها ظاهره في كونها شرطاً للحكم في مرحله الجعل وللاتصاف في مرحله المبادى، والظهور الثاني ظهور إطلاقي ناشىء من الاطلاق ومقدمات الحكمه منها عدم نصب قرينه على التقييد، وعلى هذا الأساس فإذا وقع التعارض بين الظهور الأول و الظهور الثاني، قدم الأول على الثاني تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر، باعتبار أن الظهور الأول حيث إنه ظهور عرفي ناشىء من حاق اللفظ، فيكون أقوى وأظهر من الظهور الثاني الناشىء ببركه مقدمات الحكمه و هو الظهور الاطلاقى، ومن الواضح إن رفع اليد عن إطلاق الموضوع أسهل وأخفّ

ص: ٤٩٤

مؤنه لدى العرف العام من رفع اليد عن أصل العنوان المأخوذ في الموضوع وفرضه كالعدم، فمن أجل هذه النكته يكون المقام داخلاً في موارد الجمع العرفي الدلالي، و هو تقديم الأظهر على الظاهر فلاتصل النوبه إلى المعارضه بينهما.

ولكن الظاهر أن هذا المثال ليس من صغريات تلك الكبرى، وذلك لأن المتفاهم العرفي بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه من عنوان ماء البئر المأخوذ في لسان الصحيحه موضوعاً للاعتصام، هو الطريقيه و المعرفيه لا الموضوعيه و السببيه، إذ لا يحتمل أن يفرق العرف بين الماء الموجود في داخل البئر و الماء الموجود في الخارج وأنه طالما يكون في داخل البئر فهو معتصم و إن كان قليلاً و إذا أخرج منها في الخارج كان غير معتصم، فإن هذا خلاف المرتكز العرفي جزماً و غير محتمل عندهم، فإذاً لا يحتمل أن يكون عنوان ماء البئر ملحوظاً بنحو الموضوعيه، وعلى هذا فلا بدّ من تقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الصحيحه و تقييده بالماء الكثير بقريته أن المرتكز في أذهان العرف و العقلاء أن المعتصم إنما هو الماء الكثير البالغ حدّ الكرّ دون الماء القليل، فإنه غير معتصم ولا يمنع من الانفعال بالملاقاه بدون فرق بين أصنافه و أفراده في الخارج.

والخلاصه، إن هذا الارتكاز يصلح أن يكون قريته لتقديم إطلاق المفهوم على إطلاق الصحيحه في مورد الاجتماع والالتقاء.

إلى هنا قد تبين أن هذا المثال ليس من مصاديق الكبرى المذكوره، و هي أن التعارض إذا وقع بين دليلين كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، فإن كان تقديم أحدهما على الآخر مستلزماً لتقييد إطلاق موضوع الآخر بغير مورد الالتقاء والاجتماع، بينما تقديم الآخر عليه يستلزم إلغاء العنوان المأخوذ في الموضوع، تعيّن الأول تطبيقاً لقاعده حمل الظاهر على الأظهر، ولكن المثال في المقام ليس

## نتائج البحث

نتائج البحث متمثلة في النقاط التاليه:

الأولى: إن مفهوم الموافقه عباره عن ثبوت حكم المنطوق لموضوع المفهوم على أثر ثبوت ملا-كه فيه لا- بنفسه، لأن المنطوق لايدل على ثبوت الحكم لموضوع آخر، ولكن إذا أحرزنا من الخارج أنه مشتمل على ملاك حكمه، ترتب عليه حكمه، ومن هنا يكون مفهوم الموافقه من دلالة المدلول على المدلول لا من دلالة اللفظ عليه كما في مفهوم المخالفه.

الثانيه: إن مفهوم المخالفه مدلول التزامى للقضيّه الشرطيه أو الوصفيه، لأنها تدل بالمطابقه على حيثه يكون لازمها الانتفاء عند الانتفاء وبالالتزام على الانتفاء عند انتفاء تلك الحيثيه، فيكون من دلالة اللفظ على المعنى لامن دلالة المعنى على المعنى كما في مفهوم الموافقه.

الثالثه: إن مفهوم المخالفه يمتاز عن مفهوم الموافقه في جهات:

الأولى: إن مفهوم المخالفه نقيض المنطوق بينما مفهوم الموافقه مماثل للمنطوق.

الثانيه: إن موضوع مفهوم المخالفه نفس موضوع المنطوق بينما يكون موضوع مفهوم المخالفه مباين لموضوع المنطوق.

الثالث: إن مفهوم المخالفه من دلالة اللفظ على المعنى بينما يكون مفهوم الموافقه من دلالة المدلول على المدلول إلا إذا كان مفهوم الموافقه ثابتاً بالأولويه العرفيه الارتكازيه كما في الآيه الكريمه، فإنها تدل على حرمه الألف بالمطابقه وعلى حرمه الضرب أو الشتم بالالتزام، فيكون من دلالة اللفظ على المعنى لامن دلالة المعنى على المعنى.

الرابعة: إن مفهوم الموافقه حيث إنه عباره عن الملازمه بين المدلولين، و هى قطعيه فلا-يمكن التصرف فيها إلا بالتصرف فى منشأها، و هو دلالة اللفظ على المدلول المنطوقى المستلزم للمدلول المفهومى، فإذاً يكون طرف المعارضه مع العام فى الحقيقه هو دلالة اللفظ على المنطوق المستلزم للمفهوم.

الخامسه: إن النسبه بين العام و المفهوم قد تكون عمومًا مطلقًا، و قد تكون عمومًا من وجه، و قد تكون التباين. فعلى الأول، لا بد من تخصيص العام به. وعلى الثانى، إن كانت دلالة أحدهما بالوضع و الآخر بالاطلاق، قدم الأول على الثانى، و إن كانت دلالة كليهما بالاطلاق أو بالوضع، فيقع التعارض بينهما والرجوع إلى المرجحات إن كانت، وإلا فالى الأصل اللفظى أو العملى، وعلى الثالث فالحال فيه كما هو الحال فى الفرض الثانى من الفروض.

السادسه: إن ما ذكره المحقق الأصبهانى قدس سره من أن مفهوم الموافقه إذا كان معارضاً مع دليل آخر بنحو التباين أو العموم من وجه، فلا بد من تقديمه على الدليل الاخر من دون العكس، غير تام على تفصيل تقدم.

السابعه: قد ذكر للتعارض بين العام و المفهوم مثالين:

الأول: أیه النبأ، فإن التعارض فيها بين مفهوم الآيه الدال على حجّيه خبر العادل وبين عموم التعليل فى ذيلها.

الثانى: التعارض بين مفهوم روايات الكثر وما دل على أن ماء البئر واسع لا يفسده شىء، و قد تقدم تفصيل الكلام فى كلا المثالين.



## إشاره

المعروف و المشهور بين الاماميه جواز تخصيص عمومات الكتاب وتقيي دمطلقاته بخبر الواحد، بل الظاهر أنه لاخلاف في المسأله، نعم نسب الخلاف فيها إلى العامه ولكن لاداعى للدخول في البحث عن أرائهم وأقوالهم فيها، ولهذا ينبغي لنا بيان ماهو الصحيح في المسأله، فنقول أن خبر الواحد لاينافي سند الكتاب، إذ لا مانع من صدوره معه كما إذا كان الخبر قطعياً سناً أيضاً كالكتاب، والتنافي بينهما إنما يكون في موردين:

الأول: بين دلالة الخبر على المعنى الخاص، ودلاله الكتاب على المعنى العام، باعتبار أن دلالة الكتاب عليه كدلاله سائر الألفاظ فلا تكون قطعياً، لأن دلالته عليه إما بالوضع أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه كسائر الألفاظ، وعلى كلا التقديرين فلا تكون قطعياً. فالنتيجه، إن التنافي إنما هو بين مدلول الخاص ومدلول العام، فلا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد.

الثاني: بين دليل حجّيه خبر الواحد الخاص سناً ودليل حجّيه العام الكتابي دلالة، وهذا يعني أن التعارض بين دليل حجّيه أصاله الصدور ودليل حجّيه أصاله العموم. وغير خفي، إن التعارض في كلا الموردين غير مستقر وإنما هو تعارض بالنظر الأولى البدوى لا- بالنظر الثانوى الحقيقي، وذلك لأن دليل حجّيه الخاص يتقدّم على دليل حجّيه العام إما بالحكومته أو بالورود، وعلى كلا التقديرين، فلا تعارض بينهما حقيقه، و أما عدم التنافي بين العام و الخاص في المرتبه السابقه، فلإن لسان الخاص و إن كان لسان التخصص دون الحكومه أو

الورود، إلاّ أنه حيث كان بنظر العرف قرينه على العام ومفسراً له فلا يرى أى تعارض وتنافى بين القرينه وذيها، وعليه فإذا كان الخاصّ مشمولاً للدليل الحجّيه حكم بتقديمه على العام بملاك القرينيه هذا من ناحيه.

تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد

### **المشهور تقديم دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام من باب الحكومه**

ومن ناحيه اخرى، إن المعروف و المشهور بين الأصوليين منهم السيد الأستاذ قدس سره أن تقديم دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام إنما هو من باب الحكومه لا من باب الورود.

وقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره فى وجه تخريج الحكومه أن موضوع دليل حجّيه العام إنما هو الشك فى مراد المتكلم منه وأنه العام أو الخاص، فإذا كان الشك فى ذلك فالمرجع هو أصاله العموم، وحيث إن مفاد دليل حجّيه الخاص اعتباره علماً تعبدياً فيكون رافعاً لموضوع أصاله العموم و هو الشك فى المراد، وحيث إن هذا الرفع تعبدي فيكون دليل حجّيه الخاص حاكماً على دليل حجّيه العام ورافعاً لموضوعه و هو الشك تعبدياً، وهذا معنى حكومه دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام.

### **التحقيق هو التقديم من باب الورود و بيان وجه ذلك**

والتحقيق أن هذا التقديم يكون من باب الورود لا من باب الحكومه، ويمكن تخريج الورود بأحد نحوين:

الأول: إن شمول دليل الحجّيه للعام مقيد بعدم ورود المخصّص عليه، فإذا ورد انقلب الموضوع إلى نقيضه، لأنّه كان مقيداً بالقيد العدمى وورود المخصّص عليه تبدل القيد العدمى بالوجودى، فإذا كان دليل حجّيه الخاص رافعاً لموضوع دليل حجّيه العام وجداناً.

الثانى: إن موضوع دليل حجّيه العام هو كشفه عن أن المراد الاستعمالى مطابق للمراد الجدى و إذا ورد الدليل المخصّص كان مقتضى دليل حجّيته كشفه

عن عدم مطابقه المراد الاستعمالي فيه للمراد الجدى، والدليل المخصص بملاك كونه قرينه على العام، فهو رافع لكشف العام عن المطابقه بينهما وجداناً، لأن الجمع بين الكشفيين لا يمكن، فلامحاله يكون الموجود هو كشف الخاص دون كشف العام، لأن بقائه خلف فرض تقديم الخاص عليه وكونه قرينه ومفسراً له، وهذا الوجه يرجع لباً إلى الوجه الأول، لأن كشف العام عن المطابقه بينهما معلق على عدم ورود الخاص عليه، ومع وروده يرتفع المعلق بارتفاع المعلق عليه وجداناً، باعتبار أن وروده عليه وجدانى، وهذا تخريج فنى لكل من الورد والحوكمه.

و أما وجه أن هذا التقديم يكون من باب الورد لامن باب الحوكمه فنذكره فى ضمن دعويين:

الأولى: إن هذا التقديم ليس من باب الحوكمه.

الثانيه: إن هذا التقديم يكون من باب الورد.

### **الرد على القول بالتقديم من باب الحوكمه**

أما الدعوى الأولى، فلأن الحوكمه مبيته على أن يكون موضوع دليل حجيه العام الشك فى مراد المتكلم منه، وأنه الخاص أو العام، وحيث إن مقتضى دليل حجيه الخاص أنه طريق وعلم تعبداً فيكون رافعاً للشك الذى هو الموضوع للعام تعبداً<sup>(١)</sup> هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، أما أولاً: فلأنها مبيته على أن الحجيه مجعوله شرعاً وتكون بمعنى الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى كما تبنت عليه مدرسه المحقق النائنى قدس سره<sup>(٢)</sup>.

ص: ٥٠٠

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ٣١٠ ٣١١.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ٢ ص ١٠١ ١٠٢.

ولكن قد حَقَّقنا في مبحث حجَّيه خبر الواحد أنها غير مجعوله شرعاً، وذلك لأن عمده الدليل على حجَّيه أخبار الثقة سيره العقلاء الجارية على العمل بها، وحيث إن جريانها لا يمكن أن يكون جزافاً وبلا نكته مبرّره له، فلا محاله تكون النكته المبرّره لعملهم بها هي أقربيتها إلى الواقع نوعاً من أخبار غير الثقة وأقوايتها كشفاً من غيرها، وهذه الأقربيه والاقوايته ذاتيه لها وغير قابله للجعل، وهي منشأ عمل العقلاء بها وجريان سيرتهم عليها و الشارع قد أقر عمل العقلاء بها وامضاه عملاً وقولاً، فليس هنا جعل ولا مجعول لا من العقلاء ولا من الشارع، ويكفي في إقرار الشارع وامضائه سيره سكوته وعدم ردعه أتباعه من العمل بها.

و أما الآيات التي استدلت بها على حجَّيه أخبار الثقة وكذلك الروايات على تقدير تماميه دلالتها لم تكن مفادها التأسيس و الجعل، بل مفادها التأكيد على ما هو ثابت عند العقلاء والامضاء له، ويؤكد ذلك قوله عليه السلام: «أفيونس بن عبدالرحمن ثقه، آخذ منه معالم ديني»<sup>(١)</sup>، فإنه يدل بوضوح على أن حجَّيه قول الثقة أمر مفروغ عنه ولهذا يكون السؤال عن الصغرى، فإذا جعل ولا مجعول في موارد الامارات لكي يقال إن المجعول هو العلم التعبدى، وعليه فلا يكون الخاص بمقتضى دليل حجَّيته حاكماً على دليل حجَّيه العام.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن معنى الحجَّيه هو جعل الطريقيه و الكاشفيه و العلم التعبدى، إلا أنه على هذا لا فرق بين حجَّيه الخاص وحجَّيه العام كما أن معنى حجَّيه الخاص جعله علماً تعبدياً كذلك معنى حجَّيه العام، فإذا كان كل من العام و الخاص علم تعبدياً بحكم الشارع، فإذا كان كل منهما علماً

ص: ٥٠١

---

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٨ ص ١٠٧ ب ١١ من أبواب صفات القاضى ح ٣٣.

تعيّداً فلا- وجه لحكومته الخاص على العام، إذ كما أن الدليل حجّيه الخاص حاكم على دليل حجّيه العام ورافع لموضوعه و هو الشك في المراد منه تعبداً، كذلك دليل حجّيه العام حاكم على دليل حجّيه الخاص ورافع لموضوعه و هو الشك في صدوره.

والخلاصه، إن موضوع حجّيه كل منهما عدم العلم بالواقع لباً و الجهل به، لفرض أن ظهور الخاص في صدوره كظهور العام في دلالته على العموم لايفيد العلم بالواقع، ولكن الشارع جعله علماً بالواقع تعييداً بلافق في ذلك بين ظهورالخاص وظهور العام، فإذن لامجال لجعل دليل حجّيه الخاص حاكماً على دليل حجّيه العام، إذ معنى ذلك أن الشارع جعل الخاص علماً تعييداً دون العام، و هو كما ترى، و أما إذا كان كل منهما علماً تعييداً فهما متكافئان و كل منهما يصلح أن يكون رافعاً لموضوع الآخر تعبداً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن تقديم دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام لايمكن أن يكون من باب الحكومه، فإنه مبني على أن الشك مأخوذ في موضوع دليل حجّيه العام دون موضوع دليل حجّيه الخاص، و هو كما ترى، ضروره أن موضوع كلا- الدليلين الجهل بالواقع وعدم العلم به، إذ لايعقل جعل الحجّيه في فرض علم المكلف بالواقع فإنه لغو. نعم، إن حكومه دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام إنما تتصور في أحد فرضين:

الأول: أن يكون مفاد دليل حجّيه الخاص هو جعله علماً تعييداً ومفاد دليل حجّيه العام جعله منجزاً ومعذراً. و هذا الفرض لاواقع له، لأن دليل حجّيه الخاص و العام دليل واحد لما ذكرناه في محلّه من أن الدليل على حجّيه السند هو الدليل على حجّيه الدلاله، فليس هنا دليان أحدهما على حجّيه الروايه سنداً

والآخر على حجيتها دلالة، بل دليل واحد يدل على حجيتها سنداً ودلالةً و هوسيره العقلاء.

الثانى: أن يكون الشك مأخوذاً فى موضوع دليل حجيه العام دون دليل حجيه الخاص، و هذا الفرض أيضاً لا واقع له، لأنه إن اريد بأخذ الشك فى موضوع دليل حجيه العام أخذه فيه فى مقام الاثبات، ففيه أن الأمر ليس كذلك، و إن اريد به أخذه فى موضوعه فى الواقع ومقام الثبوت، ففيه أنه لافرق من هذه الناحيه بين دليل حجيه الخاص ودليل حجيه العام.

قد يقال كما قيل إنه لايمكن أن يكون دليل حجيه الخاص حاكماً على دليل حجيه العام، لأن أدله الحجيه حيث إنها أدله لئيه فلا تصلح أن تكون حاكمه، فإن معنى الحكومه هو أن يكون أحد الدليلين شارحاً لمدلول الدليل الآخر ومفسراً له. ومن الواضح أن الشرح و التفسير غير متصور فى الأدله اللئيه، إذ لالسان لها حتى تكون شارحه ومفسره للمراد منه.

والجواب: إن هذا القول إنما يتم لو قلنا بأن معنى الحكومه هو تفسير أحد الدليلين لمدلول الدليل الآخر مباشره، وحينئذ فتختص الحكومه بالأدله اللفظيه التى لها لسان ولا تشمل الأدله اللئيه التى ليس لها لسان الشرح و التفسير، ولكن من الواضح أن الحكومه لاتختص بما إذا كان لسانه لسان التفسير و الشرح، بل تشمل ما إذا كان مفاده نفى موضوع الآخر تعبدًا.

فالتجيه، إن هذا القول غير صحيح، ومع هذا لايمكن أن يكون تقديم الخاص على العام على أساس الحكومه.

و أما الدعوى الثانيه، و هى أن تقديم الخاص على العام فى المرتبه السابقه فهى إنما هو بملاك قرينه الخاص ومفسرئته للمراد النهائى الجدى من العام، و أما

تقديم دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام فهو إنما يكون من باب الورد، وذلك لأن موضوع دليل حجّيه العام مقيد بعدم ورود المخصّص عليه، فإذا ورد عليه المخصّص، انقلب موضوعه إلى نقيضه وارتفع بارتفاع قيده و هو عدم وجود المخصّص، وعلى هذا فموضوع دليل حجّيه العام لا يخلو من أن يكون مقيداً في الواقع ومقام الثبوت بعدم وجود القرينه على الخلاف أو يكون مطلقاً ولا- ثالث لها لاستحالة الاهمال في الواقع ثبوتاً. والثاني لا يمكن، لأنه مضافاً إلى استحالة الجمع بين اطلاق دليل حجّيه العام واطلاق دليل حجّيه الخاص في الواقع ومقام الثبوت، أنه خلف فرض قرينته الخاص ومفسرّيته للمراد النهائي من العام عرفاً، فإذا لامحاله يتعيّن الأول و هو تقييد موضوع دليل حجّيه العام بعدم ورود المخصّص على الخلاف.

وبكلمه، إن دليل حجّيه العام في طول العام، إذ لا بدّ من فرض وجوده أولاً حتى يكون دليل الحجّيه شاملاً له، ودليل حجّيه الخاص في طول وجود الخاص بعين ما تقدم من الملاك، فإذا شمل دليل الحجّيه الخاص أنصف بالقرينته عرفاً على العام في المرتبه السابقه على دليل الحجّيه، وحينئذٍ فبطبيعته الحال يكون شمول دليل الحجّيه للعام معلق على عدم وجود الخاص، إذ لا يمكن أن يكون مطلقاً وغير معلق، إذ معناه أن العام حجّه في عمومه مطلقاً أي سواء أكان هناك خاص على خلافه أم لا و هو كما ترى، فإذا لامحاله يكون شموله للعام معلقاً على عدم وجود الخاص ومع وجوده يرتفع المعلق وجداناً بارتفاع المعلق عليه كذلك، ضروره أن دليل حجّيه العام لو لم يكن مقيداً في الواقع ومقام الثبوت بعدم ورود الخاص عليه، لوقع التعارض بين دليل حجّيته ودليل حجّيه الخاص و هو خلف فرض أنه قرينه ومفسّره عرفاً للمراد النهائي الجدى منه في المرتبه السابقه، و هذا معنى أن تقديم دليل حجّيه الخاص على دليل حجّيه العام يكون

من باب الورد لا من باب الحكومه.

و إن شئت قلت: إن دليل حجیه سند الخاص إنما يكون شاملاً لسنده باعتبار أن دلالة قرينه على العام عرفاً ومقدمه عليه، و أما إذا فرض أن دلالة لا تكون قرينه على العام، فيقع التعارض بين دليل حجیه سند الخاص ودليل حجیه سند العام، باعتبار أن الجمع العرفي بينهما طالما لا يمكن فبطبيعته الحال يسرى التعارض إلى سنديهما، وحيث إن الخبر الواحد لا يمكن أن يعارض الكتاب فلا بد من طرحه، لأنه داخل عندئذ في الأخبار المخالفه للكتاب، فإذن منشأ أن دليل حجیه الخاص سنداً وارد على دليل حجیه العام دلالة إنما هو قرينته الخاص دلالة على العام في المرتبه السابقه، فمن أجل ذلك يكون شمول دليل الحجیه لذی القرينه معلق على عدم وجود القرينه، و أما مع وجودها فلا يكون دليل الحجیه شاملاً له لانتفاء المعلق بانتفاء المعلق عليه وجداناً.

فالنتيجه في نهايه الشوط، إن تقديم الخاص على العام إنما هو من باب الورد لا من باب الحكومه.

### الدليل على اعتبار السند

ثم إن الدليل على اعتبار السند هو الدليل على اعتبار الدلالة، لأن مجموع السند و الدلالة معتبر بدليل واحد، على أساس إرتباط حجیه السند بحجیه الدلالة، إذ لو لم تكن دلالة الخبر حجّه لم يكن سنده أيضاً حجّه، إذ لا معنى لشمول الدليل لسنده مع عدم حجیه دلالة، فالتعبد بسند الخبر منوط بأن يكون دلالة حجّه وإلا لكان التعبّد بسنده لغواً، و هذا معنى أن مجموع السند والدلالة حجّه بدليل واحد كالسيره للعقلاء أو نحوها، فلا يمكن إثبات حجیه السند بقطع النظر عن الدلالة، لأن حجّيته مربوطه بحجّيه الدلالة، بل المجمعول حجّه واحده لمجموع من السند و الدلالة، لوضوح أن الدليل لا يشمل السند إذا لم



تكن دلالتة حجّه كما أنه لامعنى لحجّيه الدلاله بدون حجّيه السند، و هذا معنى أن المجمعول حجّيه واحده للمجموع لا- أن المجمعول لكل منهما حجّيه مستقله، ولهذا إذا كانت دلالة روايه معارضه بدلاله روايه اخرى بحيث لايمكن الجمع العرفى بينهما، تسرى المعارضه إلى سنديهما ولايمكن الحكم باعتبار كليهما معاً سنداً و التصرف فيهما دلالة بدون شاهد عرفى.

ومن هنا لا-يمكن أن يشمل دليل الحجّيه خبر الثقه إذا لم يكن العمل بظاهره بأن يحمل على الثقه أو على خلاف ظاهره بدون قرينه، وشاهد على ذلك بأن يكون الحمل تبرعياً، نعم إذا كانت هناك قرينه عرفيه على أن المراد منه خلاف الظاهر، فلامانع من شمول دليل الحجّيه له، باعتبار أن القرينه العرفيه تكشف عن أنه مراد المتكلم من البدايه، مثلاً- إذا أخبر ثقّه عن أن المولى أمر بشيء، فإن أراد ظاهره و هو الوجوب كان الخبر مشمولاً لدليل الحجّيه، و إن أراد خلاف ظاهره و هو الاستحباب، فإن نصب قرينه على ذلك فأيضاً كان مشمولاً له، و إن لم ينصب قرينه على ذلك فلايكون مشمولاً له، إذ لامعنى للتعيّد بصدوره وحمله على خلاف ظاهره بدون قرينه عرفيه عليه.

فالنتيجه، إن إطلاق دليل الحجّيه يشمل الأخبار الثقه التي يمكن العمل بظاهرها أو التي قامت القرينه عرفاً على خلاف ظاهرها كالعام و الخاص و الظاهر و الأظهر و الحاكم و المحكوم، و أما مالا- يمكن العمل بظاهره ولم تقم قرينه على أن المراد منه خلاف ظاهره، فلايمكن أن يكون مشمولاً لإطلاق دليل الحجّيه، لوضوح أن التعبد بسنده مع عدم حجّيه دلالتة لغو محض.

### التعرض إلى الشبهات حول جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد

#### إشاره

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجه، و هي أنه لاشبهه في جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد، ولكن قد يظهر من جماعه مجموعه من الشبهات حول هذه

**الشبهه الأولى: إن الكتاب قطعى السند و الخبر ظنى السند، و لا يمكن أن يعارض الظنى القطعى فضلاً عن تقديمه عليه**

والجواب: إن الكتاب و إن كان قطعى السند إلا أن الخبر لا ينافى الكتاب سنداً، ضروره أنه لا مانع من صدور الخبر مع الكتاب بدون أى تنافى بينهما وإنما ينافيه دلالة فى موردين:

الأول: أن يكون التنافى بين سند الخبر ودلاله الكتاب.

الثانى: بين دلالة الخبر ودلاله الكتاب، وعلى هذا ففى المورد الأول يكون التنافى حقيقه بين دليل حجيه الخبر سنداً ودليل حجيه الكتاب دلالة، على أساس أنها ظنيه كدلاله سائر العمومات.

وفى المورد الثانى، يكون بين دليل حجيه ظهور الخبر ودليل حجيه ظهور الكتاب، و قد تقدم أن الخبر فى المورد الثانى إذا كان خاصاً أو أظهر من العام، يتقدم عليه تطبيقاً لقاعده حمل العام على الخاص أو الظاهر على الأظهر، ولا فرق فى ذلك بين العام الكتابى وغيره، و أما فى المورد الأول، فيتقدم دليل حجيه سنده على دليل حجيه العام بالورود على تفصيل قد مرّ، ويأتى فى بحث التعادل و الترجيح أيضاً.

فالتبجيه، إن هذه الشبهه قد نشأت من الخطأ فى التطبيق و تخيل أن مركز التنافى إنما هو بين سند الخبر وسند الكتاب و هو كماترى، ضروره أنه لا تنافى بينهما أصلاً.

**الشبهه الثانيه: إن الدليل على حجيه خبر الواحد الاجماع و القدر المتيقن منه غير الخبر المخالف لعموم الكتاب أو اطلاقه، على أساس أنه دليل لبي لا إطلاق له**

غير الخبر المخالف لعموم الكتاب أو إطلاقه، على أساس أنه دليل لئبي لا إطلاق له.

والجواب: إن الدليل على حججه خبر الواحد ليس هو الاجماع، بل الدليل عليها إنما هو سيره العقلاء، والسيره وإن كانت دليلاً لئبياً إلا أنه لا شبهة في جريان هذه السيره على العمل بأخبار الثقة بدون فرق بين أن تكون مخالفه لعمومات الكتاب و السنه ومطلقتهما أو لا، والنكته في ذلك هي أن هذه السيره من العقلاء ثابتة قبل الشرع و الشريعة وبعد مجيء الشرع لم يصدر من الشارع ردع عن العمل بها، ومن الطبيعي أنه يكفي في امضاء السيره وتقريرها من قبل الشارع عدم صدور الردع عنها.

### **الشبهه الثالثه: الروايات التي تنصّ على أن الأخبار المخالفه للكتاب و السنه لا تكون حجّه**

و هي عدّه روايات:

منها، صحيحه أيوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «مالم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف»<sup>(١)</sup>.

ومنها، صحيحه أيوب بن الحرّ قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب و السنه، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

ومنها، صحيحه هشام بن الحكم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «خطب النبي صلى الله عليه و آله بمنى، فقال صلى الله عليه و آله: «يا أيها الناس ما جائكم عنّي يوافق كتاب الله، فأنا قلته وما جائكم عنّي يخالف كتاب الله فلم أقله»<sup>(٢)</sup>.

ومنها، صحيحه جميل بن دراج عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال: «الوقوف عند

ص: ٥٠٨

---

١- (١) - وسائل الشيعه ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٤.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضي ح ١٥.

الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه إن على كل حق حقيقه، وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فدعوه»(١).

### المراد من عدم الموافق للكتاب المخالف له

ثم إن المراد بعدم الموافق للكتاب كما فى الرويتين الأوليين المخالف له، وذلك لأن الكتاب إن كان موجوداً فى المسأله، فالحديث الوارد فيها لا يخلو من أن يكون موافقاً له أو مخالفاً له ولا ثالث فى البين، فعلى الأول يدخل فى الأخبار الموافقه للكتاب، وعلى الثانى فى الأخبار المخالفه له، و أما إذا لم يكن الكتاب موجوداً فيها، فلا يصدق عليه أنه لا يوافق الكتاب إلا بنحو السالبه بانتفاء الموضوع، ومن الواضح أن القضية السالبه ظاهره عرفاً فى السالبه بانتفاء المحمول وحملها على السالبه بانتفاء الموضوع بحاجه إلى قرينه واضح، وإن كانت القضية السالبه منطقياً أعم من السالبه بانتفاء المحمول و السالبه بانتفاء الموضوع إلا أنها بحسب الوضع ليست كذلك، لأنها موضوعه بإزاء السالبه بانتفاء المحمول، مثلاً كلمه ليس فى مثل جمله (زيد ليس بقائم) موضوعه للنسبه السلبيه المتقومه بشخص وجود طرفيها هما المسلوب و المسلوب عنه، فالنسبه نفس السلب لا ذات لها السلب، لما ذكرناه فى محلّه من أنه ليس للنسبه تقررهاوى فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن أو الخارج، ومن هنا قلنا إنه لا جامع ذاتى بين أنحاء النسب وأفرادها، لأن كل نسبه متقومه بشخص وجود طرفيها وهما كالجنس و الفصل للنوع، وحيث إن وجود طرفى كل نسبه مباين لوجود طرفى النسبه الأخرى، فلهذا يكون كل نسبه مباينه للنسبه الأخرى، لأن البينونه بين أنحاء النسب إنما هى بينونه وجودات أطرافها لا بالذات إذ لا ذات لها إلا بها، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون معنى كلمه ليس

ص: ٥٠٩

سلب النسبه، ضروره أن لازم ذلك عدم انعقاد الجملة، لأنها لاتنعقد إلا من العناصر الثلاثة: الموضوع و المحمول و النسبه بينهما، فكيف تكون كلمه ليس موضوعه لسلب تلك النسبه إذ معنى ذلك أنها تهدم القضيه، لا أنها توجب انعقادها، بل هي موضوعه لواقع النسبه بينهما المتقومه بشخص طرفيها، ولا يمكن أن تكون القضيه السالبه موضوعه للأعم من السالبه بانتفاء المحمول و السالبه بانتفاء الموضوع، ضروره أن الجامع بينهما غير متصوّر.

فالتتيجه، إنه لاشبهه في ظهور الروايتين في السالبه بانتفاء المحمول، وعليه فيكون مفادهما موافقه لمفاد الروايتين الأخيرتين، فإذن الروايات متفقه في المدلول و هو أن المخالف للكتاب زخرف ولا يكون حجّه.

### ان مخالفه الكتاب هل تشمل أنواع المخالفه؟

ثم إن في هذه الروايات جهات من البحث، ولكن تلك الجهات جميعاً لاترتبط بمسألتنا هذه، فلذلك يكون البحث عنها موكولاً إلى مبحث التعادل و التراجع، و أما في المقام فما هو مربوط بمسألتنا هذه هو البحث عن أن عنوان المخالف للكتاب هل يشمل جميع أقسام و أنواع المخالف سواء أكان بنحو التباين أم العموم من وجه أم المطلق كالعام و الخاص و المطلق و المقيّد، أو فقل أن مخالفه الكتاب هل تشمل تمام أنواع المخالفه سواء أكانت مستقرّه كما إذا كانت بنحو التباين أو العموم من وجه أم غير مستقرّه كالعام و الخاص و المطلق و المقيّد و الظاهر والأظهر و الحاكم و المحكوم وهكذا، و نقصد بالتعارض المستقر سرايته إلى دليل الحجّيه، وحينئذٍ فلا بدّ من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض و نقصد بالتعارض غير المستقر عدم سرايته إلى دليل الحجّيه، ولهذا يرتفع بالجمع الدلالي العرفي كحمل العام على الخاص و الظاهر على الأظهر وهكذا.

والخلاصه، إن المستدل بهذه الروايات يدعى أنها تعمّ المخالفه للكتاب بنحو

العموم المطلق ولا تختص بالمخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه، فإذا مقتضى هذه الروايات أن خبر الواحد لا يكون حججه في نفسه حتى يصلح أن يكون مخصصاً لعموم الكتاب أو مقيداً لاطلاقه.

والجواب: أولاً: إن هذه الروايات بنفسها لا تشمل الأخبار المخالفه لعموم الكتاب أو اطلاقه، وذلك لأمر:

الأول: إن المراد بالمخالفه في هذه الروايات بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه هو المخالفه لدلاله الكتاب التي يكون المقتضى للحججه فيها ثابتاً حتى بعد ورود الخبر المخالف لها، ومن الواضح أن المقتضى للحججه إنما يكون ثابتاً إذالم يكن الخبر المخالف قرينه عليها، و أما إذا كان قرينه فلا يكون المقتضى للحججه فيها ثابتاً، وبدون ثبوته لا يصدق عليه عنوان المخالف لدلاله الكتاب حتى يكون مشمولاً للروايات المذكوره، و إن شئت قلت إن الخبر المخالف لعموم الكتاب أو اطلاقه على نوعين:

الأول: إنه قرينه عرفاً لبيان المراد من الكتاب.

الثاني: إنه لا يصلح أن يكون قرينه على ذلك.

أما على الأول، فلا- مخالفه بينهما حقيقة، على أساس أن العرف لا يرى المخالفه بين القرينه وذيها كالعالم و الخاص و المطلق و المقيد و الظاهر و الأظهر وهكذا، فإذا لم تكن بينهما مخالفه بنظر العرف لم يكن الخبر المذكور مشمولاً للروايات الداله على أن الخبر المخالف للكتاب زخرف لعدم صدق هذا العنوان عليه عرفاً، فإذا تختص تلك الروايات بالفرض الثاني و هو ما إذا لم يكن الخبر المخالف للكتاب صالحاً للقرينيه، كما إذا كانت مخالفته معه بنحو التباين أو العموم من وجه، فإن المخالفه بينهما عندئذٍ مستقره ولا يمكن الجمع الدلالى العرفى بينهما.

والخلاصه، إن المتفاهم العرفى الارتكازى من المخالفه فى الروايات المذكوره هي المخالفه المستقره بنظر العرف، و هي لاتصدق إلا على المخالفه للكتاب أو السنه بنحو التباين أو العموم من وجه، و أما إذا كانت بنحو العموم المطلق فلا تصدق عليها، لأنها ليست بمستقره وتزول بالنظر العرفى بالجمع الدلالى.

الثانى: إن فى نفس هذه الروايات قرينه على اختصاصها بالروايات المخالفه للكتاب و السنه بنحو التباين أو العموم من وجه وعدم شمولها للروايات المخالفه لهما بنحو العموم المطلق، لأن لسانها لسان الاستنكار و التحاشى عن صدور الاخبار المخالفه له بنحو التباين أو العموم من وجه، فإن مثل هذه الاخبار لا يمكن صدورها من المعصومين عليهم السلام، و أما صدور الاخبار المخالفه لعموم الكتاب و السنه، فلا يكون جديراً بالاستنكار و التحاشى، حيث إن صدور الخاص بعد العام أو المقيد بعد المطلق أو الأظهر بعد الظاهر لدى العرف و العقلاء أمر متعارف فى محاوراتهم، والمفروض أن الشارع لا يخرج عن طريقه العرف و العقلاء فى باب الألفاظ وليس له طريق جديد فى هذا الباب.

الثالث: إن بيان الأحكام الالهيه فى الكتاب غالباً يكون بالخطابات العامه و المطلقه و المجمله، و أما تفصيلاتها بتمام حدودها و قيودها فهي موكوله إلى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله ثم إلى الأئمه الأطهار عليهم السلام، على أساس أن بيان الأحكام الشرعيه بمقتضى المصالح العامه كان تدريجياً وقتاً بعد وقت، وعلى هذا فما صدر من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أو الأئمه الأطهار عليهم السلام من خاص للعام الكتابى أو مقيد لمطلقه أو مبين المجمله أو أظهر لظاهره، وهكذا بعنوان أنه بيان للمراد الجدى النهائى من الكتاب و قرينه عليه بنظر العرف و مفسره له، و من الواضح أنه لا يصدق عليه عنوان المخالف للكتاب، كيف فإنه قرينه و مفسر للمراد النهائى منه، هذا مضافاً

إلى أن صدور الخاص و المقيّد و الأظهر و الحاكم جميعاً إنما هو بوحيه تعالى للنبي الأكرم صلى الله عليه و آله مباشرة وللأئمة الأطهار عليهم السلام بواسطته صلى الله عليه و آله بمقتضى قوله تعالى: «وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ» (١)، وعلى هذا فقوله عليه السلام فى صحيحه هشام بن الحكم: «ما جاءكم عنى يخالف الكتاب لم أقله» (٢) استنكار واستحاش لصدور ما يخالف الكتاب وأنه صلى الله عليه و آله فى مقام نفى صدوره بنحو الوجود و عدم امكانه ولو مرّه واحده، ضروره أن مرّد ذلك هو أنه تعالى أوحاه على خلاف كتابه و هو كما ترى، و لا فرق من هذه الناحيه بين الكتاب و السنه، والفرق بينهما إنما هو فى أن الكتاب نزل من الله تعالى بألفاظه الخاصه على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و السنه نزلت بمضامينها، فالكل إنما هو بوحيه تعالى، فإذن كيف تتصور المخالفه بين الكتاب و السنه مع عصمه النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السلام.

فالتبنيه، إنه لاشبهه فى اختصاص هذه الروايات بالمخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه فى الجملة، والتفصيل بأكثر من ذلك فى باب التعادل و الترجيح.

وثانياً: إنه لاشبهه فى صدور جملة من المخصصات و المقيّدات لعمومات الكتاب و السنه ومطلقتهما من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمة الأطهار عليهم السلام، و هذا شاهد قطعى على أن المراد من المخالفه فى تلك الروايات المخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه ولا تشمل المخالفه بنحو التخصيص أو التقييد أو الحكومه، لأنها خارجة عنها بالتخصيص لا بالتخصيص، ضروره أن لسان الروايات المذكوره لا يقبل التخصيص عرفاً و آب عنه، لأنه لسان الاستنكار والاستحاش ونفى

ص: ٥١٣

١- (١) - سورة النجم آيه ٣ و ٤.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ١٨ ص ٧٩ ب ٩ من صفات القاضى ح ١٥.



صدور الخبر المخالف بنحو صرف الوجود، كما يدل عليه قوله عليه السلام لم أقله وأنه باطل وزخرف، ومن المعلوم أنه لا يعقل صدور الباطل منهم عليهم السلام هذا.

وذكر جماعه من المحققين أن العلم الاجمالي بصدور كثير من المخصصات و المقيّدات لعمومات الكتاب ومطلقاته مانع عن حجّيتهما، لوقوع التعارض الداخلى حينئذٍ بين أفراد أصاله الظهور فيها، لأن أصاله الظهور فى كل فرد من أفراد العام الكتابى أ ومطلّقه معارضه بأصاله الظهور فى فرد الآخر وهكذا، فإذن جريانها فى الجميع لا يمكن، للزوم المخالفه القطعيه العمليه، وجريانها فى بعضها دون بعضها الآخر ترجيح من غير مرجّح، فتسقط حينئذٍ فى الجميع، فإذا سقطت عمومات الكتاب ومطلقاته جميعاً، بقيت الأخبار المخالفه لها بالعموم المطلق على حجّيتها، على أساس أنه لا يصدق عليها عنوان الأخبار المخالفه بعدسقوطها عن الحجّيه والاعتبار، ولكن هذا غير صحيح، وذلك لأن هذا العلم الاجمالي يكشف عن خروج الأخبار المخالفه لعمومات الكتاب ومطلقاته بنحو غير المستقر، كالمخالفه بين العام و الخاص و المطلق و المقيّد و الظاهر و الأظهر وهكذا عن تلك الروايات فى المرتبه السابقه واختصاصها بالأخبار المخالفه لهما بنحو المستقر، فالعلم الاجمالي لا يكون مانعاً عن شمولها للأخبار المخالفه بنحو غير المستقر، إذ معنى ذلك أن المقتضى للشمول موجود ولكن العلم الاجمالي مانع عنه مع أن الأمر ليس كذلك، إذ المقتضى فى نفسه قاصر، لأن الروايات المذكوره لاتشمل المخالفه بنحو غير المستقر فى نفسها وبقطع النظر عن العلم الاجمالي كما مرّ، وعلى هذا فالعلم الاجمالي كاشف عن خروجها عنها فى المرتبه السابقه ولا يعقل أن يكون مانعاً، لأن المانع إنما يتّصف بالمانعيه فى ظرف وجود المقتضى لامطلقاً، فإذن لاتكون الأخبار المخصصه لعمومات الكتاب ومقيّده لمطلقاته مشموله لتلك الأخبار فى نفسها و إن لم يكن هنا علم إجمالى أصلاً أو كان

ولكنه انحَلّ، لأن عدم الشمول مستند إلى أن المراد من المخالفه فيها المخالفه الخاصه، و هي المخالفه المستقره لا أنه مستند إلى سقوط حجّيه عمومات الكتاب ومطلقاته من جهه العلم الاجمالي. إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، و هي أن عدم الشمول مستند إلى عدم الموضوع لها، فإن موضوعها المخالف للكتاب و هو لا يصدق عرفاً إلا على المخالف المستحکم ولا يصدق على المخالف غير المستحکم، على أساس أنه بنظر العرف لا يكون مخالفاً، تحصل أن هذا الوجه غير تام.

و قد أجب عن هذا الوجه بعض المحققين قدس سره بأنه إنما يتم إذا لم ينحل العلم الاجمالي و أما إذا انحَل كما هو الصحيح فلا يتم، بيان ذلك أن المجتهد إذا قام بالفحص عن وجود المخصص لعموم الكتاب و المقيّد لإطلاقه وظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، انحَل العلم الاجمالي إلى علم تفصيلي بوجود المخصص وشك بدوي في الزائد، وعلى هذا فعمومات الكتاب قد سقطت عن الحجّيه في موارد العلم التفصيلي بتخصيصها، و أما في موارد الشك البدوي فتبقى على حجّيتها، و إن شئت قلت إن عمومات الكتاب وإطلاقاته تكون حجّه بعد انحلال العلم الاجمالي، لأنه المانع عن حجّيتها، فإذا انحَل فلا مانع منها، فإذن الأخبار المخالفه لها بالعموم المطلق تدخل في الأخبار المخالفه للكتاب، باعتبار أن عموماته تكون حجّه في موردها ولا مسقط لها إلا العلم الاجمالي و هو انحَل على الفرض.

ونتيجه هذا الجواب، إن الروايات الداله على أن الأخبار المخالفه للكتاب زخرف أو باطل، تشمل الأخبار المخالفه له بنحو العموم المطلق في نفسها، ولكن المانع من هذا الشمول هو العلم الاجمالي، فإذا انحَل العلم الاجمالي وزال فلأمانع منه، لأن المقتضى للشمول موجود و المانع مفقود، وغير خفي ما في هذا الجواب، لأنه مبني على تماميه مقدّمتين:

الأولى: تسليم أن الروايات المذكوره تشمل جميع أنواع المخالفه حتى المخالفه غير المستقره.

الثانيه: إن المراد من المخالفه فى هذه الروايات هو المخالفه لدلاله الكتاب، وحيث إنها تكون حجّه فى نفسها، فإذا ورد ما يدل على خلافها، دخل فى الأخبار المخالفه و إن كانت مخالفتها لها غير مستقره كمخالفه الخاص للعام و المقيّد للمطلق وهكذا، باعتبار أن دلاله الكتاب حجّه فى نفسها(1).

ولكن كلتا المقدمتين غير تامّه، أما المقدمه الأولى، فقد تقدم أن تلك الروايات لا تشمل فى نفسها الأخبار المخالفه للكتاب إذا كانت مخالفتها له بنحو غير مستقره، لأنها ليست بمخالفه له عرفاً وارتكازاً، و إن كانت مخالفه له بدوياً إلا أنه لاقيمه لها، ومن هنا لا يرى العرف بين القرينه وذيها مخالفه، ولذلك قلنا سابقاً أن العلم الاجمالي بورود مخصّصات ومقيّدات لعمومات الكتاب ومطلقاته، كاشف عن اختصاص تلك الروايات بالمخالفه بنحو المستحكم ولا اطلاق لها من الأول وإلا فالروايات المذكوره بألسنتها لا تقبل التقييد.

و أما المقدمه الثانيه، فقد ذكرنا سابقاً أن الظاهر من الأخبار المخالفه لدلاله الكتاب أنها مخالفه لها فى حال كونها حجه فعلاً رغم وجود تلك الأخبار، ومن الطبيعى أن تلك الأخبار مختصّه بالأخبار التى لاتصلح أن تكون قرينه عليها، وعلى هذا فالمخالفه بينها وبين عمومات الكتاب مستقره، فإذا كانت مستقره فلامحاله تسرى إلى دليل حجّيه سندها، فلهذا لا بدّ من طرحها بمقتضى الروايات المتقدمه، و إن شئت قلت إن الخبر إذا كان مخالفاً لعموم الكتاب، فإن كانت مخالفتها بدويه فلاتسرى إلى دليل حجّيه سنده، و إن كانت مخالفتها مستقره

ص: ٥١٦

فتسرى إليه، فلذلك لا بد من طرحه وعدم امكان صدوره من المعصومين عليهم السلام، وعلى هذا فمخالفة الخير لدلاله الكتاب فقط من دون سرايتها إلى دليل حجّيه سنده لا تتصور إلا في المخالفة البدويه غير المستقره بأن تكون مخالفته لها بنحو مخالفة الخاص للعام والمقيّد للمطلق والأظهر للظاهر والحاكم للمحكوم، وعلى هذا فحيث إن هذا الخير قرينه على العام الكتابي، فيكون مانعاً عن حجّيته في المرتبه السابقه بقطع النظر عن العلم الاجمالي، فإذا عدم شمول تلك الروايات لهذه الأخبار المخالفة للكتاب بدواً مستند إلى نفس تلك الأخبار بما لا يك قرينتها لا إلى جهه خارجيه عنها و هي العلم الاجمالي، هذا نظير تعليل نجاسه البول بالملاقاه مع أنه في نفسه نجس، وعليه فتعليل خروج هذه الأخبار عن تلك الروايات بالعلم الاجمالي في غير محلّه.

وقد أجاب السيد الأستاذ قدس سره عن الروايات المذكوره بعد تسليم إطلاقها لتمام أنواع التعارض من المستقر وغير المستقر بأن هناك روايه مخصصه لإطلاقها، و هي روايه عبدالرحمن بن أبي عبدالله قال، قال الصادق عليه السلام: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، وما خالف كتاب الله فردوه، فإن لم تجدوهما في كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه فما وافق أخبارهم فذرّوه، وما خالف أخبارهم فخذوه» (١).

بتقريب، إن الظاهر من قوله إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله... الخ، أن الامام عليه السلام بصدد علاج مشكله المعارضه بين روايتين معتبرتين في أنفسهما لولا المعارضه بينهما، وهذا دليل على أن الخبر المخالف للكتاب حجه في نفسه لولا المعارض له، إذ لولم يكن الخبر المخالف للكتاب

ص: ٥١٧

حجه في نفسه، فلامعنى لأن يكون طرفاً للمعارضه مع الخبر الآخر، لأن معناه وقوع المعارضه بين الحجه و اللاحجه، ولا معنى لأن يكون الامام عليه السلام بصدد العلاج لمشكله التعارض بينهما، كيف فإنه لا موضوع للتعارض بينهما حينئذٍ، لأن الخبر المخالف لا يكون حجه في نفسه و الخبر الآخر حجه كذلك، مع أن الروايه واضحه الدلاله على أن الخبر المخالف للكتاب حجه لولا المعارض له، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، أن الروايه لا تشمل جميع أنواع الأخبار المخالفه، لأنها ليست في مقام البيان من هذه الناحيه، بل في قام علاج مشكله التعارض بين الخبرين، فإذا قدر المتيقن منها الأخبار المخالفه له بنحو غير المستقر، و أما الأخبار المخالفه له بنحو التباين أو ما في حكمه، فلانعلم بشمولها لها لإجمالها وعدم الاطلاق لها كما عرفت، فإذا كان يكون المراد من المخالف للكتاب فيها هو المخالف لعمومه أو إطلاقه أو ما في حكمه (1)، هذا.

وللمناقشه فيما أفاده قدس سره مجال، أما أولاً: فلما مرّ من أنه لإطلاق لتلك الروايات لجميع أنواع الأخبار المخالفه و إن كانت مخالفتها بنحو غير المستقر، بل هي مختصه بالأخبار المخالفه المستقره و المستحكمه، على أساس ما ذكرناه من القرائن.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها مطلقه وبإطلاقها تشمل تمام أنواع الأخبار المخالفه للكتاب و إن كانت مخالفته له بنحو غير المستقر و المستحكم، إلا أنه لا بدّ من تقييد إطلاقها بغير الأخبار المخالفه له بنحو غير المستقر للعلم الوجداني بصدورها من المعصومين عليهم السلام، ومن الواضح أنه لا يمكن تقييدها، لما تقدم من أن لسان تلك الروايات لا يقبل التخصيص و التقييد عرفاً، وعلى هذا

ص: ٥١٨

فلا بدّ من التصرّف في الروايه المذكوره ورفع اليد عن ظهورها وحملها على أنها في مقام تمييز الحججه عن اللاحجّه لا في مقام البيان علاج مشكله المعارضه بينهما، لأن هذا التصرف فيها بمكان من الامكان، و أما التصرف في تلك الروايات بالتقييد و التخصيص فهو لا يمكن.

فالتتيجه، إن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره غير تام.

### كلام المحقق الخراساني قدس سرّه و الرد عليه

ثم إن للمحقق الخراساني قدس سره في المسأله كلاماً و هو أنه لو كان لتلك الروايات إطلاق و بإطلاقها تشمل جميع أنواع المخالفه و إن كانت غير مستقره لزم إلغاء الأخبار بالمره أو ما بحكمه.

ولكن لاوجه لما أفاده قدس سره من المحذور، وذلك لأن كثير من الأخبار الوارده في أبواب العبادات و المعاملات لا تكون مخالفه لعموم الكتاب أو إطلاقه، باعتبار أنها متكفله للأحكام التي لا يكون خلافها موجوداً في الكتاب لكي تكون مخالفه له، كجملة كثيره من أحكام الطهارات و النجاسات و شروطهما و واجبات الصلاه من الأجزاء و الشرائط و الموانع و كثير من أحكام الصيام و شروطه و الحجج و تفصيلاته وهكذا، على أساس أن غالب الآيات الوارده في أبواب العبادات يكون في مقام أصل التشريع و الجعل ولا إطلاق لها، وعلى هذا فلو قلنا بإطلاق الروايات المذكوره لتمام أنواع الأخبار المخالفه للكتاب، فلا يلزم المحذور المذكور، و هو إلغاء الاخبار بالكلية أو ما بحكمه، إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن الروايات الداله على طرح الأخبار المخالفه للكتاب بالسنة مختلفه لا تشمل الأخبار المخالفه له بنحو العموم المطلق أو ما بحكمه، بقي هنا شيء و هو أننا لو سلمنا أن تلك الروايات تعم جميع أنواع التعارض و انحاء المخالفه، فهل تشمل الأخبار المخالفه لإطلاق الكتاب الثابت بمقدمات الحكمه

أيضاً أو تختص بالأخبار المخالفة لعموم الكتاب الثابت بالوضع، فيه قولان:

قد اختار السيد الأستاذ قدس سره القول الثاني، وقد أفاد في وجه ذلك أمرين:

الأول: إن ثبوت الاطلاق للمطلق يتوقف على عدم البيان الأعم من المتصل و المنفصل، ومع قيام الخبر على الخلاف لا ينعقد للمطلق إطلاق، لأنه يصلح أن يكون بياناً ومعه لا تتم مقدمات الحكمه، لأن منها عدم البيان على الخلاف ومع وجوده فلا إطلاق، فإذا لا يكون إطلاق للكتاب في مورده حتى يكون مخالفاً له.

الثاني: إنه على تقدير ثبوت الاطلاق للكتاب إلا أنه ليس مدلولاً له بل هو مدلول للمقدمات، فإذا مخالفته ليست مخالفة للكتاب بل مخالفة لمقدمات الحكمه، والمفروض أن المأخوذ في موضوع الروايات المذكوره عنوان المخالف للكتاب، فإذا لم يكن إطلاق الكتاب مدلولاً له فلا يصدق على الخبر المخالف له عنوان المخالف للكتاب حتى يكون مشمولاً لتلك الروايات، وعلى هذا فلا بد من الفرق بين عموم الكتاب بالوضع وبين إطلاقه الثابت بمقدمات الحكمه، فإن كان الخبر مخالفاً لعمومه فهو مشمول لها وإن كان مخالفاً لإطلاقه فلا(1)، ولكن كلا الأمرين غير سديد.

أما الأمر الأول، فقد تقدم الكلام فيه موسعاً في ضمن البحوث السابقه، وقلنا هناك أن عدم البيان الذي هو جزء المقدمات إنما هو عدم البيان المتصل لا- لأعم منه ومن المنفصل، فالبيان المنفصل غير مانع عن الاطلاق لامطلقاً ولا بعد وصوله وإنما هو مانع عن حجته، فإذا صدر مطلق من متكلم عرفي وكان في مقام البيان ولم ينصب قرينه على الخلاف، فلا مانع من إجراء مقدمات الحكمه لإثبات ظهوره

ص: ٥٢٠

فى الاطلاق، و أما القرينه المنفصله فهى مانعه عن حجّيته لا من أصل الظهور.

و أما الأمر الثانى، فقد تقدم أن الاطلاق مدلول الكتاب دون المقدمات، لأنه عباره عن ظهور الكلام فيه ومنشأه مقدمات الحكمه، فالمقدمات جهه تعليليه له كالوضع، فكما أن الوضع جهه تعليليه لدلاله اللفظ على مدلوله الوضعى، فكذلك مقدمات الحكمه، فإنها جهه تعليليه لدلاله اللفظ على مدلوله الاطلاقى الثابت بها لا أنه مدلول لها دون اللفظ، ضروره أنه لافرق بين المدلول الوضعى و المدلول الاطلاقى من هذه الجهه، غايه الأمر أن الأول معلول للوضع، والثانى معلول لمقدمات الحكمه.

فالتتيجه، إن كلا الأمرين غير تام، وعليه فلا- فرق بين الخبر المخالف لعموم الكتاب بالوضع و المخالف لإطلاقه الثابت بالمقدمات، لأن الروايات المذكوره لو كان لها إطلاق فهى تشمل بإطلاقها كلا القسمين معاً فلاوجه للتفصيل بينهما، ولكن قد تقدّم أنه لا إطلاق لها فى نفسها.

### **الشبهه الرابعه: انه لو جاز التخصيص جاز نسخ الكتاب أيضا و الجواب عنه**

الشبهه الرابعه: إنه لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه أيضاً، على أساس أن النسخ هو التخصيص فى الواقع ومقام الثبوت، غايه الأمر أن التخصيص تضيق لدائره العام فى الأفراد العرضيه و النسخ تضيق لها فى الأفراد الطويله، و هذا المقدار من الفرق لا يوجب جواز الأول و امتناع الثانى، فإذا كان الثانى و هو نسخ الكتاب بخبر الواحد ممتنعاً فبطبيعته الحال كان الأول أيضاً ممتنعاً.

وقد اجيب عن ذلك بأن الفرق بين النسخ و التخصيص موجود ثبوتاً وإثباتاً، أما ثبوتاً فلأن النسخ عباره عن انتهاء الحكم المجعول فى الشريعه المقدسه بانتهاء أمده وعمره، والتخصيص عباره عن أن الحكم المجعول فى الشريعه مختص



بالأفراد الخاصه من الأول، و أما إثباتاً فلأن الدليل الناسخ يدل على رفع الحكم الثابت فى الشريعة المقدسه، بينما الدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بطائفه خاصه من الأفراد.

وفيه، إن هذا الفرق صورى ولاواقع موضوعى له، ضروره أنه لافرق بينهما فى الواقع ومقام الثبوت، وإنما الفرق بينهما فى التسميه، لأن التخصيص عباره عن تضيق دائره العام بحصه خاصه من أفراد العرضيه، بينما النسخ عباره عن تضيق دائره العام بحصه خاصه من أفراد الطويله، ومجرد أن مورد الأول الأفراد العرضيه و الثانى الأفراد الطويله لا يوجب الفرق بينهما واقعاً وثبوتاً، و أما إثباتاً فكذلك، لأن الدليل المخصص يدل على تخصيص الحكم بحصه خاصه من الأفراد العرضيه ونفيه عن غيرها، والدليل الناسخ يدل على تخصيصه بحصه خاصه من الأفراد الطويله ونفيه عن غيرها.

فالنتيجه، إنه لافرق بينهما لاثبوتاً ولا- إثباتاً إلا- فى الطويله و العرضيه، و هذا الفرق يرجع إلى الفرق بينهما فى الاسم لا فى المسمى، ومن هنا ذكر السيد الأستاذ قدس سره إن امتناع النسخ إنما هو من جهه قيام الاجماع على ذلك من العامه و الخاصه، و هذا الاجماع ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو من جهه تطبيق الكبرى المسلمه على المقام، و هى أن نسخ الكتاب بخبر الواحد لو كان جائزاً لاشتهروبان بين العامه و الخاصه، باعتبار أن العاده قد جرت فى الأمور المهمه على أنها لو كانت جائزه لشاعت واشتهرت بين الناس و النسخ من هذا القبيل، فإنه لو كان جائزاً فكيف يعقل وجود التسالم بين العامه و الخاصه على عدم جوازه، و هذا التسالم يكشف كشافاً قطعياً عن عدم وقوعه فى الشرع، وعليه فلو دل دليل على نسخ الكتاب بخبر الواحد، فلا بد من طرحه كما هو الحال بالنسبه إلى إثبات

قرآنيه القرآن، فإنه لا يمكن إثباته بخبر الواحد حتى عند العامه، بل لابد أن يكون بالخبر المتواتر من النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أو الأئمه الأطهار عليهم السلام (١) هذا.

ويكمن المناقشه فيه بتقريب، إن ما ذكره قدس سره من أن العاده قد جرت بين الناس ارتكازاً الاهتمام بإشاعه الأمور المهمه و انتشارها بالوسائل المختلفه والاهتمام بالسماع عنها، و إن كان تاماً في الجمله إلا أن المقام ليس كذلك، لأن النسخ بخبر الواحد كسائر الأحكام الشرعيه، فشيوعه بين المسلمين وانتشاره يرتبط بمدى الاهتمام بتبليغه بينهم، لأنه ليس من الأمور العاديه المرتبطه بحياه الناس اليوميّه لكي يكونوا مهتمين بالاطلاع بها، و أما عدم اشتهاهه بين العلماء فهو لنكته أخرى فسوف نشير إليها، و أما ما ذكره قدس سره من أن نسخ الكتاب بخبر الواحد لو كان جائزاً لبان واشتهر بين العلماء مع أنه لا قائل به، فيرد عليه أن عدم القول به بين العلماء لعله من جهه قله النسخ في الشريعه المقدسه، بل لا يوجد مورد يكون الخبر الواحد ظاهراً في النسخ، و هذا هونكته عدم اشتهاهه بين الأصحاب لعدم جوازه.

والخلاصه، إن عدم القول به بين الأصحاب لا يدل على عدم جوازه، إذ كما يمكن أن يكون من جهه ذلك، يمكن أن يكون من جهه عدم وجوده، ولهذا لا يكون النسخ كالتخصيص، فإن التخصيص كثير جداً في الكتاب و السنه.

و أما ما ذكره قدس سره من أن الخبر الواحد لو دل على نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه في مورد واحد، فلا بدّ من طرحه وحمله على كذب الراوى أو خطائه قياساً ذلك بإثبات قرآنيه آيه أو سوره من القرآن بخبر الواحد، فكما أن ذلك لا يمكن فكذلك النسخ، فهو مبني على نقطه خاطئه، و هي أن خبر الواحد الناسخ

ص: ٥٢٣

معارض لسند الكتاب دون دلالة فقط، وهذا هو السبب لاجماع العلماء على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، لأنه حينئذ يكون داخلياً. في الاخبار المخالفه للكتاب، ولكن التحقيق أن الأمر ليس كذلك، لأن الخبر الواحد الناسخ ليس معارضاً لسند الكتاب ومخالفاً له، ضروره أنه لا مانع من صدوره مع الكتاب كالخبر المخصص، إذ لافرق بينه وبين المخصص إلا في التسميه، فكما أن الخبر المخصص مخالف للكتاب بدواً، فكذلك الخبر الناسخ، لما تقدم من أن النسخ يكشف عن انتهاء الحكم المجعول بانتهاء أمده في الواقع ومقام الثبوت، لا- أنه رافع للحكم الثابت جعلاً- وإلا- لزم محذور الجهل على الجاعل وهو كما ترى، غايه الأمر أن الخبر المخصص كاشف عن اختصاص الحكم المجعول بحصه خاصه من الأفراد العرضيه وعدم ثبوته لمطلق أفراد العام، والخبر الناسخ كاشف عن اختصاص الحكم المجعول بحصه خاصه من الأفراد الطويله وعدم ثبوته لمطلق أفراد العام طولاً، أو فقل أن الأول يدل على أن الحكم المجعول ثابت لحصه خاصه من الأفراد. والثاني يدل على أنه ثابت لفترة خاصه من الزمن هذا بحسب مقام الثبوت، ولهذا لا تنافي بين الخبر الناسخ وبين سند الكتاب أصلاً، وإنما التنافي بينه وبين دلالة الكتاب على استمرار الحكم المجعول ودوامه، ومن هنا لو كان الخبر الناسخ متواتراً، لم يكن التنافي بينه وبين سند الكتاب وإنما كان بينه وبين دلالة الكتاب على عموم الجعل لتمام الأفراد الطويله، ومن الواضح أنه لافرق من هذه الناحيه بين أن يكون الخبر الناسخ متواتراً أو لا-؟ فإذا ن قياس نسخ الكتاب بخبر الواحد بإثبات قرآنيته به قياس مع الفارق، لأن القرآن بتمام آياته وكلماته وحروفه ثابتة بالتواتر من النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، على أساس أنه معجزه خالده ولا يمكن أن يكون معجزه إلا أن يكون قطعياً يفيد القطع بالرساله وإلا فلا يكون من المعجزه، ولهذا لا يمكن إثبات القرآن بخبر الواحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن معنى النسخ ليس رفع الكتاب سنداً، بل معناه رفع دلاله الكتاب على العموم والاطلاق الأزمانى، ولهذا لا فرق بين المخصص و الناسخ فى الواقع ومقام الثبوت إلا فى التسميه، وعلى هذا فالأظهر جواز النسخ بخبر الواحد، بل جواز تخصيص عموم الكتاب به ملازم لجواز نسخه، إذ لا فرق فى جواز تخصيص عموم الكتاب بين العموم الأفرادى و العموم الأزمانى و إن كان الغالب هو الأول، والثانى نادر بل غير واقع فى عمومات الكتاب ومطلقاته، كما أن ملاك جواز التخصيص قرينه الخاص، و هذا الملاك موجود فى النسخ أيضاً. نعم، هنا فرق بين الخبر الواحد الناسخ و الخبر الواحد المخصص فى مقام الاثبات لا فى المدلول، بل فى نقطه اخرى، و هي أنه إذا دار الأمر بين التخصيص و النسخ، فالظاهر أن بناء العرف و العقلاء على التخصيص دون النسخ، وسوف نشير إلى هذه النقطه فى ضمن المبحث الآتى.

## نتائج البحث

نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: إنه لا تنافى بين الخبر الواحد الخاص وبين سند الكتاب، وإنما التنافى بينهما فى أمرين:

نتائج البحث

الأول: بين مدلول الخبر الخاص ومدلول الكتاب.

الثانى: بين دليل حجيه الخاص سنداً ودليل حجيه الكتاب دلاله.

الثانيه: إن التعارض و التنافى بينهما فى كلا الموردین بدوى وغير مستقرو يزول بالجمع العرفى الدلالى، أما فى المورد الأول، فلأن الخاص بلحاظ قرينته على العام عرفاً فيقدم عليه، و أما فى المورد الثانى فلأن دليل حجيه الخاص يتقدم على دليل حجيه العام.

الثالثه: إن ماهو المعروف بين الأصوليين منهم السيد الأستاذ قدس سره من أن تقديم

ص: ٥٢٥

حجيه الخاص على دليل حجيه العام إنما هو بالحكومه. بتقريب، إن موضوع دليل حجيه العام الشك في المراد ودليل حجيه الخاص رافع لهذا الشك غير تام، لأن الشك كما أنه مأخوذ في موضوع دليل حجيه العام كذلك مأخوذ في موضوع دليل حجيه الخاص، فإذا كل منهما في نفسه صالح لأن يكون رافعاً لموضوع الآخر، فلامبرر للحكومه من هذه الناحيه.

الرابعه: إن الصحيح هو أن التقدم يكون من باب الورد، بنكته أن موضوع دليل حجيه العام مقيّد بعدم ورود المخيصة عليه، فإذا ورد انقلب الموضوع وجداناً.

الخامسه: إن الدليل على اعتبار السند هو الدليل على اعتبار الدلاله، ضروره أنه لا يمكن اعتبار السند بدون اعتبار الدلاله أو رفع اليد عنها، إلا إذا كانت هناك قرينه على رفع اليد عن الدلاله كما في الموارد الجمع الدلالى العرفى، بل ذكرنا أن المجعول للسند و الدلاله حجيه واحده.

السادسه: إن الروايات الداله على أن الأخبار المخالفه للكتاب زخرف أو باطل أو لم أقله تختص بالمخالفه بنحو التباين أو العموم من وجه في الجملة ولا تشمل المخالفه بنحو العام المطلق أو ماشاكله، لأن المخالفه في الأولى مستقره وتسرى إلى دليل الحجيه، وفي الثانيه غير مستقره كما في موارد الجمع الدلالى العرفى، ويدل على هذا الاختصاص امور تقدم الجميع.

السابعه: إن العلم الاجمالي بوجود مخصصات لعمومات الكتاب حيث إنه مانع عن أصاله العموم فيها، على أساس وقوع التعارض الداخلى بين أفرادها فمع سقطوها عن الحجيه من جهه المعارضه، فلا يصدق على الخبر المخالف لها عنوان المخالف للكتاب حتى يكون مشمولاً لتلك الروايات، ولكن تقدم أن هذا

الوجه غير صحيح، لأن العلم الاجمالي يكشف عن أن المخالفه مع الكتاب إذا كانت غير مستقره فلا تكون مشموله لتلك الروايات.

الثامنه: ذكر بعض المحققين قدس سره أن هذا الوجه إنما يتم إذا لم ينحل العلم الاجمالي و أما إذا انحَل فلا يتم، لأن أصله العموم حينئذٍ تكون حجه، فإذا كانت حجه يصدق على الخبر المخالف لها عنوان المخالف للكتاب، ولكن تقدم أن هذا الوجه غير تام، لأن الروايات المذكوره لاتشمل الأخبار المخالفه للكتاب إذا كانت بنحو غير المستقر و المستحكم في نفسها بقطع النظر عن العلم الاجمالي.

التاسعه: إن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أنه على تقدير تسليم إطلاق الروايات المتقدمه لجميع أنواع الأخبار المخالفه، سواءً أكانت المخالفه بنحو المخالفه المستقره أم لا، فلا بدّ من تقييد إطلاقها بروايه عبدالرحمن بن أبي عبد الله غير تام، إذ مضافاً إلى أنه لا إطلاق لهذه الروايه في نفسها، أن الروايات المذكوره لاتقبل التخصيص.

العاشره: إنه لا فرق بين مخالفه الخبر لعموم الكتاب بالوضع ومخالفته له بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فإنه لو كان للروايات المتقدمه إطلاق، فهي تشمل كلا النحويين من المخالفه وإلا فلا.

الحاديه عشر: المشهور عند المسلمين عدم جواز نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد بينما يجوز تخصيصه أو تقييده به، ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما ثبوتاً، لأن الأول تخصيص بلحاظ الأفراد الطوليه بينما الثاني تخصيص بلحاظ الأفراد العرضيه، نعم أن نسخ عموم الكتاب أو إطلاقه في مقام الاثبات قليل جداً.

## دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

## استبعاد الالتزام بالنسخ و محاولات للتفصي عن إشكال نسخ الأحكام

إذا ورد خاص بعد حضور وقت العمل بالعام كالمخصّصات الصادره من الأئمه الأطهار عليهم السلام لعمومات الكتاب و السنه ومطلقاتهما، فإن أمره يدور بين كونه ناسخاً له أو مخصّصاً، فنسب إلى جماعه الأول، على أساس أنه لو كان مخصّصه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و هو قبيح، ولكن استبعد السيد الأستاذ قدس سره هذا القول، وقال إن لازم ذلك أن يكون أكثر عمومات الكتاب و السنه منسوخه، و هذا مما لا يمكن الالتزام به ولا يناسب هذه الشريعه التي هي شريعه خالده و باقيه إلى يوم القيامه، ولهذا قام الأصوليون بعده محاولات للتفصي عن هذا الاشكال وأحسنها ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري قدس سره من أن هذه العمومات قد وردت ضرباً للقاعده، ونقصد بذلك أنها متكفّله للأحكام الظاهريه المستمره إلى حين ورود هذه المخصصات، والناس يكونوا مكلفين بها لمصالح عامه، فإذا وردت تلك المخصصات فهي ناسخه للأحكام الظاهريه دون الأحكام الواقعيه.

## عدم تماميه محاوله المحقق الخراساني قدس سره تبعاً للشيخ الأنصاري قدس سره

والصحيح عدم تماميه هذه المحاوله أما أولاً، فلأن الدليل المتكفّل للحكم الظاهري يختلف عن الدليل المتكفّل للحكم الواقعي في مقام الاثبات، لأن الشك إن كان مأخوذاً في لسان الدليل فالمجوعول فيه حكم ظاهري كأدله الأصول

العملية، و إن لم يكن مأخوذاً فيه، فالمجوعول فيه حكم واقعي، وحيث إن الشك وعدم العلم غير مأخوذ في موضوع أدله حجّيه عمومات الكتاب أو إطلاقاته، فلا يمكن أن يكون الحكم المجعول فيها حكماً ظاهرياً، بل هو واقعي ولا يمكن حملها على أنها في مقام بيان الأحكام الظاهرية إلا إذا كانت هناك قرينه تدل على أنها متكفّله للحكم الواقعي إلى الأبد و للحكم الظاهري في فتره خاصه، و هي فتره ما بين صدور هذه العمومات وورود المخصصات عليها من الأئمه الأطهار عليهم السلام، ولكن مثل هذه القرينه غير موجوده.

#### دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

وبكلمه، إن لسان عمومات الكتاب ليس لسان جعل الأحكام الظاهرية في مواردّها، بل لسانها لسان الحكايه عن الأحكام الواقعيه و الكاشفه عنها كسائر الامارات، فإذن حملها على بيان الأحكام الظاهرية بحاجه إلى قرينه (1)، وما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من استبعاد النسخ لا يصلح أن يكون قرينه على ذلك، إذ لا مانع من الالتزام بأنها ناسخه بعد تسليم قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ولا ينافي ذلك أباديه الشريعه وخلودها، فإن معنى كونها خالده و أباديه أنها لا تنسخ بشريعه اخرى كما هو الحال في الشرايع السابقه، وليس معنى أباديتها أن كل حكم من أحكامها أبادي، فالالتزام بنسخ بعض عمومات الكتاب أو السنه لا ينافي أباديه الشريعه وخلودها.

فالنتيجه، إن المنافي لأباديه هذه الشريعه هو نسخها بشريعه اخرى لانسخ عموم الحكم في الكتاب أو السنه، وعليه فإن قلنا أن تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح، فلا مانع من الالتزام بأن المخصصات الوارده من الأئمه الأطهار عليهم السلام ناسخه للحكم العام المجعول في الكتاب و السنه، ومعنى هذا أن أمد هذا الحكم

ص: ٥٢٩



العام إلى زمن ورود هذه المخصصات، وبورودها ينتهى الحكم العام بانتهاء أمده ويوجد الحكم الخاص من الآن فى مرتبه الجعل بتمام حصصه الطويله إلى يوم القيامه فى آن واحد.

هذا إضافة إلى أن الآيات الواردة فى أبواب العبادات لا- إطلاق لها، لأنها ليست غالباً فى مقام البيان وإنما هى فى مقام أصل التشريع، وما ورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام فهو بيان لما هو مجمل، فالمصلحه من الأول كانت فى أصل التشريع والاجمال، و أما المصلحه فى التفصيل و البيان فهى متأخره حسب متطلبات الظروف والازمان، لأن بيان الأحكام الشرعيه جميعاً لايمكن أن يكون دفعه واحده أو فى فتره زمينه محدده، فلامحاله يكون بالتدريج حسب ملائمه الظروف ومتطلبات الوقت و المصالح العامه، فإذا لا تخصيص ولا نسخ فيها، و أما الآيات الواردة فى أبواب المعاملات فهى غالباً تكون فى مقام البيان، على أساس أن المعاملات امور عقلائيه ثابتة بين العقلاء قبل وجود الشرع و الشريعة، والآيات إنما هى فى مقام امضائها وتثبيتها باستثناء بعض المعاملات كالمعامله الربويّه، و أما تأخير البيان عن وقت العمل، فهو إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن فيه مصلحه تتطلب ذلك أو لم تكن فى تقديم البيان مفسده تقتضى عدمه، وحيث إن تأخير البيان من الشارع فهو لايمكن أن يكون جزافاً وبلامبرر، فلامحاله أما أن يكون لمصلحه ملزمه تتطلب ذلك أو لمفسده كذلك فى البيان، وعليه فتأخير البيان لازم لا أنه قبيح لكى يتطلب الالتزام بالنسخ.

وثانياً مع الاغماض عن ذلك وتسليم أنها متكفله للأحكام الظاهريّه، فنسأل حينئذ القائل بها، هل أنها مقتيده بعدم ورود المخصص فى الواقع أو مقتيده بعدم وصوله، أما الأول فلايمكن الالتزام به، لأن الأحكام الظاهريّه لايمكن أن تكون

مقيّده بعدم ورود المخصص في الواقع وإلا لكانت أحكاماً واقعيّة، ضروره أن الحكم الظاهري مقيّد بعدم العلم بالشئء لا بعدم ذلك الشئء في الواقع.

و أما على الثاني، فهي ترتفع بوصول المخصص بارتفاع موضوعها، ومن الواضح أن ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شئء، لأن معنى النسخ هو ارتفاع الحكم في مرحله الجعل بمعنى انتهائه بانتهاء أمدّه، فيأذن كيف تكون هذه المخصصات ناسخه، فالنتيجه أن هذه المحاوله غير تامه.

### إيراد السيد الأستاذ قدس سرّه على هذه المسأله

وقد أورد السيد الأستاذ قدس سرّه على هذه المحاوله بما حاصله هو: إن عمومات الكتاب و السنه لا تخلو من أن تكون ظاهره في العموم واقعاً و جدياً في مقام الاثبات و الدلاله أو لا تكون ظاهره فيه، على أساس أن القرينه العامه قد قامت على أن هذه العمومات مراده في مقام الظاهر وغير مراده في الواقع ومقام الثبوت، و هذا معنى أن القرينه العامه تدل على أنها وردت ضرباً للقاعده بالنسبه إلى الحكم الظاهري دون الواقعي، و هذه القرينه بمثابه القرينه المتصله مانعه عن انعقاد ظهور تلك العمومات في إرادته العموم واقعاً و جدياً (١).

أما على الفرض الأول، فيبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بحاله، باعتبار أنها ظاهره في إرادته العموم واقعاً وعن جدٍ، والبيانات المتأخره عنها الوارده بعد حضور وقت العمل كاشفه عن عدم إرادته العموم منها من الأول.

و أما على الفرض الثاني، فلا ظهور لها في العموم من الأول في مقام الاثبات حتى يتمسك بها هذا.

ص: ٥٣١

والصحيح في المقام أن يقال إن افتراض وجود قرينه عامه تدل على أن عمومات الكتاب و السنه مراده في مقام الظاهر دون الواقع مجرد فرض لا واقع موضوعي لها، إذ لاشبهه في أن ظهور تلك العمومات في إرادته العموم واقعاً قد انعقد إذا كان في مقام البيان هذا من ناحيه.

### حكم تأخير البيان عن وقت الحاجة

ومن ناحيه اخرى، إن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة لو كان ذاتياً كقبح الظلم، فلا بد حينئذٍ من التصرف في هذه العمومات وحملها على أنها في مقام بيان الحكم الظاهري بين فتره صدورها و فتره وصول المخصيص، أو فقل أنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها في إرادته العموم عن جد في الواقع في هذه الفتره وحملها على أنه مراد منها ظاهراً، ولكن من الواضح أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة ليس ذاتياً بل هو عرضي، على أساس أن تأخير البيان عن وقت الحاجة إن كان يؤدي إلى وقوع المكلف في مفسده أو تفويت مصلحة منه فهو قبيح، و هذا يتصور في صورتين:

الصورة الأولى: ما إذا كان كل من العام و الخاص متكفلاً لحكم إلزامي، والأول: و هو العام كقوله تعالى: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» (١).

والثاني: و هو الخاص كما دل على بطلان عقد الصبي مثلاً، فتأخير البيان عن وقت الحاجة في مثل ذلك قد يؤدي إلى الوقوع في مفسده ملزمه كما إذا اشترى من الصبي أو باع منه، فعلى الأول لا يملك المبيع، وعلى الثاني لا يملك الثمن، ومن الواضح أن في تصرفه فيه مفسده ملزمه، و أما إذا كان العام متكفلاً للحكم الترخيصي التكليفي و الخاص متكفلاً للحكم الإلزامي كذلك، ففي مثل ذلك قد تفوت المصلحة الملزمه منه إذا كان يترك العمل بالعام رأساً.

ص: ٥٣٢

الصورة الثانية: ما إذا كان العام متكفلاً. لحكم الالزامى تكليفي، وكذلك الخاص كما إذا ورد في العام وجوب إكرام العلماء مثلاً. وورد في الخاص حرمة إكرام الفساق منهم، ففي مثل ذلك إذا أخرج البيان عن وقت العمل، فإنه قد يؤدي إلى الوقوع في المفسده، كما إذا قام شخص بإكرام العالم الفاسق، فإنه يوقع في مفسدته الملزمه.

فالتبعية، إن تأخير البيان عن وقت الحاجة في هاتين الصورتين قبيح في نفسه بلحاظ أنه قد يوجب تفويت المصلحه الملزمه أو الالتقاء في المفسده كذلك، و أما في غير هاتين الصورتين، فلا يكون تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيحاً لعدم كونه موجباً لتفويت مصلحه عنه ولا إلقائه في مفسده حتى يكون قبيحاً وذلك كما إذا كان العام متكفلاً للحكم الالزامى كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود». والخاص متكفلاً للحكم الترخيصى ذاتاً كالهبة أو نحوها، أو جعلاً كالعقد المجعول كالعقد المجعول فيه الخيار، ففي مثل ذلك لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، فإنه لا يوجب إلا التزام المكلف بالوفاء بالهبة أو نحوها ولا محذور فيه، لأن لا يوجب وقوعه في المفسده ولا تفويت المصلحه عنه، ومن هذا القبيل ما إذا ورد عام متكفلاً للحكم الالزامى وخاص متكفلاً للحكم الترخيصى، كما إذا أوجب المولى إكرام العلماء، ثم قال في دليل آخر أن إكرام الفساق منهم غير واجب، ففي مثل ذلك لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة الوقوع في المفسده أو تفويت المصلحه، وإنما يوجب التزامه بإكرام العلماء الفساق تخيلاً منه أنه واجب عليه مع أنه في الواقع غير واجب، والواجب إنما هو إكرام العلماء العدول فحسب، إذ لا محذور في التزام المكلف بترك المباح تخيلاً بأنه حرام أو بفعل المباح تخيلاً بأنه واجب.

ثم إنه يمكن تخريج تأخير البيان عن وقت الحاجة بالنسبه إلى عمومات

الأول: إن بيان الأحكام الشرعيه للناس كان بنحو التدريج وفي الفترات المتقطعه حسب متطلبات الظروف و المصالح العامه، ضروره أن إزاله التقاليد الجاهليه عن أذهان الناس ومرتكزاتهم و غرس التقاليد الاسلاميه فى أذهانهم و تزويدها بها بحاجه إلى عمل شاق و جهد مضمن فى طول الزمن و بنحو التدريج، وعلى هذا فلا يمكن أن يكون بيان الأحكام الشرعيه لهم فى فتره واحده بل المصالح العامه للاسلام تتطلب أن يكون فى فترات متعدده و بنحو التدريج، و من الواضح أن تلك المصالح العامه تتقدم على المصالح الشخصيه التى تفوت عن المكلف بسبب تأخير البيان عن وقت الحاجه، كما أنه لا مانع من وقوعه فى مفسده من جهه الحفاظ على تلك المصالح العامه بنفس السبب، و من الطبيعى أن تأخير البيان فى هذه الحاله لا يكون قبيحاً بل هو حسن و لازم.

الثانى: إن تأخير البيان من المولى الحكيم لا يمكن أن يكون جزافاً و بلا مبرر، باعتبار أن التأخير لامحاله يكون بأمره تعالى و وحيه، لأنه صلى الله عليه و آله لا ينطق عن الهوى إن هو إلا - وحي يوحى، فإذا ندم البيان لامحاله يكون من جهه عدم أمره تعالى بالبيان.

وعلى هذا فتأخير البيان عن وقت الحاجه حيث إنه لا يمكن أن يكون جزافاً، فلامحاله إما أن يكون لوجود مصلحه فيه أقوى من مصلحه الواقع الفائته، أو لوجود مفسده فى التقديم أشد من مفسده التأخير، فمن أجل ذلك كله لا يكون تأخير البيان عن وقت

الحاجه قبيحاً بل لازماً، لحدّ الآن قد تبين أن المانع عن جعل ماورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام من الروايات مخصصاً لعمومات الكتاب و السنه غير موجود، لأن المانع إنما هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، و قد مرّ أنه لا يكون قبيحاً إذا كانت فيه مصلحه تتطلب ذلك أو كانت مفسده في التقديم.

و أما المقتضى لكون هذه الروايات مخصصه لا ناسخه، فلأن لسان الأئمة الأطهار عليهم السلام لسان الحكايه عن الشرع، فلهذا يكون الجميع بمثابة متكلم واحد، باعتبار أنهم جميعاً يتكلمون عن الشرع ويحكون عنه، فلذلك يقع التعارض بين ما صدر عن امام وما صدر عن امام آخر، أو يكون ما صدر عن امام قرينه على التصرف فيما صدر عن امام آخر ما فى موارد الجمع الدلالى العرفى، وهكذا مع أن التعارض بين الدليلين أو الجمع الدلالى العرفى بينهما لا يتصور إلا إذا كانا صادرين من متكلم واحد، وإلا فلامعنى للتعارض بين ما صدر من متكلم وما صدر من متكلم آخر أو الجمع العرفى بينهما بحمل أحدهما على الآخر.

وعلى هذا فما صدر من الأئمة الأطهار عليهم السلام من المخصصات لعمومات الكتاب، فالكل ظاهره فى الحكايه عن ثبوتها فى الشريعه المقدسه من الأول دون العموم، وعليه فلا يمكن حملها على أنها ناسخه لها، لفرض أنها غير ظاهره فى ثبوتها من الآن لامن بدايه الشرع حتى تكون ناسخه، إذ معنى النسخ هو رفع الجعل الثابت لحدّ الآن وانتهاء أمده بورودها، والفرض أنها غير ظاهره فى ثبوتها من الآن لكى يكون الثابت من البدايه هو العام لحدّ الآن، بل هى ظاهره فى ثبوتها فى الشرع من الأول دون العام، ولهذا لا يمكن حمل هذا اللسان على النسخ بل لا بد من التخصيص.

والخلاصه، إنه لامناص من الالتزام بكون الروايات الصادره من الأئمة الأطهار عليهم السلام مخصصات لعمومات الكتاب، لأن المقتضى للتخصيص موجود

والمانع مفقود ولا مقتضى لحملها على النسخ، هذا كله فيما إذا ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام.

### إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فهل الخاص مخصص له أو العام ناسخ له

و أما إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، فهل الخاص مخصص له أو أن العام ناسخاً له، فيه وجهان:

فقد اختار جماعه من الأصوليين منهم المحقق الخراساني قدس سره الوجه الأول، وقد أفادوا في وجه ذلك أن كثره وقوع التخصيص في الآيات و الروايات حتى قيل ما من عام وإلا وقد خصّ وقله النسخ، قرينه على كون الخاص المتقدم محصصاً للعام المتأخر و إن كانت دلالة الخاص على استمرار الحكم ودوامه بالاطلاق ومقدمات الحكمه، ودلاله العام على العموم و الشمول بالوضع، على أساس ماتقدم من أن ملاك تقديم الخاص على العام إنما هو قرينته عرفاً لا اقوائيته دلالة (1) هذا.

وقد أورد عليه المحقق النائيني قدس سره بأن الخاص لا يمكن أن يكون متكفلاً لاستمرار حكمه زائداً على أصل ثبوته وجعله، إذ لو كان متكفلاً له فلازمه أن يكون أصل ثبوت الحكم مأخوذاً مفروض الوجود، باعتبار أنه موضوع لاستمراره، والموضوع في القضايا الحقيقية قد اخذ مفروض الوجود، لأنها تدل على ثبوت الحكم للموضوع المقدر وجوده في الخارج، وعلى هذا فالخاص باعتبار دلالة على أصل ثبوت حكمه، فمعناه أنه غير مأخوذ مفروض الوجود وباعتبار دلالة على استمراره أنه مأخوذ مفروض الوجود عليه، فدلاله الخاص على أصل ثبوت حكمه واستمراره معاً تستلزم الجمع بين النقيضين همالمحافظ الحكم مفروض الوجود وغير مفروض الوجود معاً، فلذلك لا يمكن القول

ص: ٥٣٦

بأن الخاص يدل على استمرار حكمه ولو بالاطلاق ومقدمات الحكمه، فإذن لابد من إثبات استمراره بدليل خارجي و هو متمثل في أحد أمرين:

الأول: استصحاب حكم الخاص إذا شك في بقاءه.

الثاني: الروايات الداله على أن حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة(1)، ولكن لا يمكن إثبات استمراره بكلا الأمرين:

أما الأمر الأول، و هو الاستصحاب، فإنه محكوم بأصالة العموم في طرف العام.

و أما الأمر الثاني، فلأن الروايات المذكوره ناظره إلى بقاء هذه الشريعه وأبديتها وعدم نسخها بشريعه اخرى، ولانظر لها إلى أن كل حكم مجعول في الشريعه المقدمه باقٍ ومستمر وغير منسوخ، فإذن لا مانع من الالتزام بالنسخ في بعض الأحكام ولا محذور فيه(2).

و قد اشكل السيد الأستاذ قدس سره على ذلك بتقريب: إن استمرار الحكم إن كان ملحوظاً بالنسبه إلى نفس ثبوته، فالأمر كما أفاده قدس سره، لأن الخاص إنما يدل على أصل ثبوت حكمه لا على استمراره بنفسه ومباشره، و إن كان ملحوظاً بالنسبه إلى متعلقه أو موضوعه فلا مانع من الالتزام به، على أساس أن استمراره إنما هو باستمرار متعلقه أو موضوعه لا بدلاله الخاص، فإنه يدل على ثبوت الحكم لمتعلقه أو موضوعه، وحينئذٍ فإذا ثبت اطلاق متعلقه أو موضوعه إما بأداه العموم أو بالاطلاق ومقدمات الحكمه بالنسبه إلى أفراد الطوليه و العرضيه، ثبت استمراره على أثر ثبوته لأفراده الطوليه كما ثبت عمومه وشموله على أثر

ص: ٥٣٧

١- (١) - الكافي ج ٢ ص ١٧ ح ٢.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٥٠٧ ٥١١.



ثبوتها لأفرادها العرضية، فإن المتعلقة أو الموضوع كما يكون قابلاً للتقييد بلحاظ أفرادها العرضية، كذلك يكون قابلاً له بلحاظ أفرادها الطولية (١) هذا.

والصحيح في المقام أن يقال إن للحكم مرتبه واحده، و هي مرتبه الجعل، و أما مرتبه المجعول و هي مرتبه فعلية الحكم بفعلية موضوعه فهي ليست من مراتب الحكم، لوضوح أن المراد من فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج ليس فعلية نفس الحكم، لأن فعلية الحكم إنما هي بنفس اعتباره وليس له فعلية اخرى، ضروره أنه لا واقع إلا في عالم الاعتبار و الذهن، ولا يعقل وجوده في الخارج بوجود موضوعه وإلا- لكان أمراً خارجياً، و هذا خلف فرض أنه أمراً اعتبارياً لا خارجياً، فإذاً يكون المراد من فعلية الحكم بفعلية فاعليته، فإنه إنما يكون محرراً للمكلف إذا وجد موضوعه في الخارج، و أما الحكم في مرتبه الجعل فهو يوجد بتمام حصصه الطولية بالوجود الاعتباري في آن واحد، و هو أن الجعل على أساس أن الحكم المجعول في مرتبه الجعل لا وجود له إلا- الوجود الاعتباري الجعلي، فيكون غير الجعل والاعتبار ذاتاً كالإيجاد و الوجود في الأمور التكوينية، وحيث إن الاعتبار بيد المعبر وجوداً و عدماً فله اعتبار شيء إلى يوم القيامة، فإذا اعتبره كذلك وجد هذا الاعتبار بتمام حصصه الطولية إلى يوم القيامة بالوجود الاعتباري في عالم الاعتبار و الذهن في آن الاعتبار، مثلاً إذا اعتبر المولى وجوب الحج على المستطيع بقوله: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً» (٢)، فقد وجد وجوب الحج بتمام حصصه و أفرادها الطولية إلى يوم القيامة بالوجود الاعتباري الجعلي في عالم الاعتبار و الذهن في آن واحد، و هو أن الجعل في عرض واحد، و أما الطولية بينهما، فإنما هي في مرتبه

ص: ٥٣٨

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٢٤ ٣٢٥.

٢- (٢) - سورة آل عمران آيه ٩٧.

الفعلية و هي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، ومعنى ذلك أن موضوع وجوب الحج إذا كان فعلياً في آن الجعل، فهو فعلى في حقه بمعنى فعلية فاعليته، و إذا صار موضوعه فعلياً بعد ألف سنه مثلاً، صار وجوبه فعلياً في حقه في ذلك الحين لا من الآن، وكلا- الوجوبين بالوجود الاعتباري في عرض واحد و جذا بالجعل الواحد في آن فارد بلا تقدم وتأخر بينهما في هذا العالم، وإنما التقدم و التأخر بينهما في عالم الخارج، و هذا معنى أن تمام حصص وجوب الحج وأفراده إلى يوم القيامة موجوده بالوجود الاعتباري في أفق الذهن والاعتبار في عرض واحد ولا- طوليه بين أفراده في مرتبه الجعل، لأنها في تلك المرتبه في عرض واحد و الطوليّه إنما هي بين أفراده في مرتبه الفعلية و هي فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، مثلاً إذا تحقق موضوع وجوب الحج في الخارج، صار وجوبه فعلياً بفعليته فيه بمعنى فعلية فاعليته، ومن الواضح أن فعلية الموضوع في الخارج تدريجيّه، ولهذا يتصور فيها الحدوث و البقاء و التأخر و التقدم، بينما حصص الحكم في مرتبه الجعل جميعاً توجد بالوجود الجعلى والاعتباري في عرض واحد في عالم الاعتبار و الذهن بلا تقدم وتأخر بينها، ولا يتصور الحدوث و البقاء في تلك المرتبه، لأن ذلك إنما يتصور في الأمور التدريجيّه الطوليّه لا- في الأمور الآنيه، وعلى هذا فالشك في النسخ لا يرجع إلى الشك في بقاء الجعل، لما عرفت من أن الجعل آنى فلا- يتصور فيه الحدوث و البقاء، بل يرجع إلى الشك في سعه الجعل إلى يوم القيامة أو وجوده في فتره معينه في الواقع، وهل مرد هذا الشك إلى الشك في جعل الزائد أو لا؟ الظاهر أن مردّه ليس إلى ذلك، لأن أمر الجعل في المقام يدور بين الجعل المقيّد و المحدود بحدّ معين في الواقع و بين الجعل المطلق الذي لا يرى فيه حصصه تفصيلاً ولا ينظر إليها كذلك، لأن تمام حصصه توجد بالوجود الاعتباري الجعلى في آن واحد و هو آن الجعل لأنه وجدت حصه منه

فى آن ووجدت حصه ثانيه منه فى آن ثان وهكذا تدريجاً، مثلاً تاره يقول المولى: «إقرء القرآن فى يوم الجمعة»، وأخرى يقول إقرء القرآن فى الساعه الأولى و الثانيه و الثالثه وهكذا، فعلى الأول، فجميع حصص وجوب القراءه من ابتداء يوم الجمعة إلى انتهائه توجد بالوجود الاعتبارى الجعلى دفعه واحده، فلهذا لا يتصور فيه الشك فى الزائد، وعلى الثانى فحيث إن حصصه توجد تدريجاً، فيتصور فيه الشك فى الجعل الزائد وتمام الكلام فى ذلك فى مبحث الاستصحاب.

إلى هنا قد تبين أن الاستمرار و التدريج لا يتصور فى الحكم فى مرحله الجعل إذا كان الجعل بصيغه الاطلاق لا بصيغه تفصيليه، نعم يتصور ذلك فى مرحله الفعلية بفعلية موضوعه فى الخارج، هذا كله فى مقام الثبوت.

و أما فى مقام الاثبات، فىكون مفاد الدليل فى هذا المقام هو ثبوت الحكم فى مرحله الجعل للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، و هذا الحكم ثابت جعلاً لتمام أفراده من المحققه و المقدره فى آن واحد، والدليل يدل فى مقام الاثبات على ذلك ولا يدل على استمراره، لأنه غير متصور فى مقام الثبوت حتى يدل عليه الدليل فى مقام الاثبات، و أما الاستمرار فى مرحله الفعلية فهو خارج عن مدلول الدليل.

فالتبنيه، إن استمرار الجعل لا يتصور ثبوتاً ولا إثباتاً إلا فى الجعول المتعدده، ومن هنا يظهر حال ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن الدليل الخاص لا يعقل أن يدل على استمرار حكمه، بل لا بد أن يكون إثباته من الخارج، وجه الظهور ما عرفت من أن الحكم فى مرتبه الجعل وجد فى عالم الاعتبار و الذهن بتمام حصصه فى عرض واحد وآن فارد، فلا يتصور الاستمرار فى هذه المرتبه أى الاستمرار فى الجعل، كما أنه ظهر مما ذكرناه حال ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن

استمرار الحكم باستمرار متعلقه أو موضوعه أمر معقول ولا مانع من الالتزام به، وجه الظهور أن استمرار الحكم في هذه المرتبه، وهي مرتبه المجعول و إن كان متصوراً باستمرار موضوعه أو متعلقه في الخارج، إلا أن هذا الاستمرار ليس مدلولاً للدليل بل هو أمر قهري، و أما ما أورده السيد الأستاذ قدس سره على المحقق الخراساني قدس سره بأن دلالة الخاص على الدوام والاستمرار إذا كانت بالاطلاق ومقدمات الحكمه ودلاله العام على العموم و الشمول بالوضع، لكان العام صالحاً لأن يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمه، ومعه لا ينعقد للخاص ظهور في الاطلاق، فهو مبني على مسلكه قدس سره من أن القرينه المنفصله كالقرينه المتصله مانعه عن جريان مقدمات الحكمه، ولكن قد تقدم أنه لا يمكن الالتزام بهذا المسلك، لأن لازمه محذور لزوم إجمال مطلقات الكتاب و السنه، على أساس احتمال وجود مقيد لها في الواقع و قد مرّ تفصيل ذلك، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن القرينه المنفصله كالمتصله مانعه عن جريان مقدمات الحكمه، إلا أن المانعيه إنما هي من صفات القرينه، والفرض أن العام لا يكون بنظر العرف قرينه على الخاص حتى يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمه هذا.

نتيجه البحث

والصحيح في المقام أن يقال إنه لا بد من تقديم الخاص على العام، باعتبار أن هذا التقديم إنما هو بملاك قرينه الخاص للعام عرفاً ومفترقه للمراد النهائي منه، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الخاص متأخراً عن العام أو متقدماً عليه إذا كان كلاهما صادراً من متكلم واحد أو ما في حكمه، لأنه معد للقرينه النوعيه ونقصه بها أن الخاص بما هو الخاص قرينه بنظر العرف على العام و إن كان أضعف منه دلالة، ومن هنا أن مذكوره المحقق الخراساني قدس سره من أن وجه تقديم الخاص على العام المتأخر دون العكس إنما هو كثره التخصيص وندره النسخ غير تام، لأن الكثره لا تصلح أن تكون ملاكاً للتقديم، فإنها لا توجب إلا الظن به

ص: ٥٤١

### نتيجه البحث عده نقاط:

الأولى: إن ما ذكر من أن عمومات الكتاب و السنه وارده ضرباً للقاعده بمعنى أنها متكلفه للأحكام الظاهريه و الروايات المتأخره الوارده فى زمن الأئمه الأطهار عليهم السلام ناسخه للأحكام الظاهريه دون الأحكام الواقعيه غير صحيح، أولاً: إن لسانها ليس لسان جعل الأحكام الظاهريه، بل لسانها لسان الحكايه عن الأحكام الواقعيه كسائر الامارات. وثانياً، إنها لو كانت متكلفه للأحكام الظاهريه، فهل هى مقتيده بعدم ورود المخصص فى الواقع أو بعدم وصوله، والأول قيد للحكم الواقعى دون الظاهرى، والثانى و إن كان قيدهاً للحكم الظاهرى، إلا- أن ارتفاعه بوصول المخصص من ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه و هو ليس من النسخ فى شىء.

الثانيه: إن افتراض وجود قرينه عامه تدل على أن عمومات الكتاب و السنه مراده فى مقام الظاهر دون الواقع، مجرد افتراض لاواقع موضوعى له، فإنها ظاهره فى إرادته العموم واقعاً إذا كانت فى مقام البيان، ولهذا فالصحيح هو أن تلك الروايات مخصصه لا ناسخه.

الثالثه: إن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه ليس ذاتياً بل هو عرضى، باعتبار أنه قد يوجب وقوع المكلف فى المفسده أو تفويت المصلحه الملزمه عنه، كما إذا كان كل من العام و الخاص متكلفاً للحكم الالزامى سواءً أكان تكليفاً أم وضعياً، فإن تأخير البيان فى مثل ذلك عن وقت العمل يودى إلى وقوع المكلف فى المفسده، و أما إذا كان العام متكلفاً للحكم الترخيصى و الخاص متكلفاً للحكم الالزامى، فإن تأخير البيان عن وقت العمل فى مثل ذلك يودى

إلى تفويت المصلحه الملزمه.

الرابعه: إن تأخير البيان عن وقت الحاجه لعمومات الكتاب و السنه لأمرين:

الأول: إن بيان الأحكام الشرعيه إنما كان بنحو التدريج حسب ما تقتضيه متطلبات الظروف و المصالح العامه.

الثانى: إن تأخير البيان عن وقت الحاجه إنما يكون قبيحاً إذا لم تكن فى التأخير مصلحه ملزمه تتطلب ذلك أو لم تكن فى التقديم مفسده كذلك، وإلا فلا يكون قبيحاً.

الخامسه: إن المقتضى لحمل الروايات على التخصيص موجود باعتبار أن لسانها لسان الحكايه عن ثبوت مضامينها فى الشريعه المقدسه من الأول لالسان النسخ، والمانع عنه مفقود، لأن المانع هو قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه، ولا قبح فيه إذا كانت هناك مصلحه تقتضى ذلك أو مفسده فى تقديمه.

السادسه: ما ذكره المحقق النائيني قدس سره من أن الخاص لا يمكن أن يكون متكفلاً لاستمرار حكمه، لأن مدلوله ثبوته لا استمراره، وإلا فلانزمه أن يكون ثبوته مأخوذاً مفروض الوجود، و هو كما ترى غير تام، وكذلك ما أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره من أن استمرار حكمه إن كان ملحوظاً بالنسبه إلى نفس ثبوته، فالأمر كما أفاده قدس سره، و إن كان ملحوظاً بالنسبه إلى متعلقه أو موضوعه، فالأمر ليس كما أفاده قدس سره.

السابعه: إن للحكم مرتبه واحده، و هى مرتبه الجعل، فإن الحكم فى هذه المرتبه وجد بتمام حصصه إلى يوم القيام فى آن واحد، و هو آن الجعل ولا تقدم ولا تأخر بينها فى هذه المرتبه، ولهذا لا يتصور فيه الحدوث و البقاء، فإنهما إنماتصوران فى مرتبه الفعلية.

ص: ٥٤٣

الخطابات الشفاهيه

الكلام يقع هنا فى امور:

الأول: فى تعيين محل النزاع فى المسأله.

الثانى: إن خطابات الكتاب و السنه هل تختص بالحاضرين فى مجلس الخطاب أو تشمل الغائبين بل المعدومين أيضاً إلى يوم القيامه.

الثالث: إنه على تقدير اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين فى المجلس، فهل الأحكام المجعوله فيها أيضاً مختصه بالحاضرين فيه أو تشمل الغائبين و المعدومين أيضاً، فعلى الأول، لابد من إثبات شمول هذه الأحكام للغائبين و المعدومين بقاعه الاشتراك فى التكليف، إذ احتمال اختصاصها بالحاضرين غير محتمل.

### الأمر الأول: فى تعيين محل النزاع فى المسأله و رأى المحقق الخراسانى قدس سره فيه

أما الكلام فى الأمر الأول، فقد ذهب المحقق الخراسانى قدس سره إلى أن محل النزاع فى المسأله إنما هو فى وضع أدوات الخطاب، بمعنى أن هذه الأدوات هل هى موضوعه للدلاله على عموم ألفاظ مدخولها للغائبين و المعدومين و الحاضرين جميعاً أو اختصاصها بالحاضرين فى مجلس الخطاب فقط، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن الخطاب الحقيقى لا يمكن أن يكون مدلولاً لتلك الأدوات، فإنه مضافاً إلى أن مدلولها الوضعى مدلول تصورى لاتصديقى، والخطاب الحقيقى مدلول تصديقى متقوم بإرادته المتكلم تفهيم معناه، أنه لاجال للنزاع فى أن الخطاب الحقيقى هل يشمل الغائبين و المعدومين أو يختص بالحاضرين فى مجلس الخطاب، ضروره أنه لاشبهه فى اختصاصه بالحاضرين

فى المجلس، لأنه لا يعقل توجيه الخطاب إلى الغائبين حقيقة فضلاً عن المعدومين، بل لأمعنى لتوجيهه إلى الحاضرين غير الملتفتين، لأنه كتوجيه الخطاب إلى الجدار الجامد.

#### الخطابات الشفاهيه

ومن هنا أختار قدس سره أن أدوات الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الإيقاعى الانشائى، ونقصد به إنشاء مفهومه بداع من الدواعى، مثلاً إذا ضرب أحد طفلاً صاح يا أباً مع أن أباه غير موجود عنده أو مات ولا أب له فعلاً، وهذا خطاب إيقاعى بداعى التظلم والعجز، وقد يكون إنشاء الخطاب بداعى جعل التكليف كما فى الخطابات الوارده فى الكتاب والسنة، ومن الواضح أنه لآمانع من جعل التكليف فى مرحله الاعتبار للمعدومين إلى يوم القيامة فضلاً عن الغائبين، و أما فعليته فى الخارج فإنما هى بفعليه موضوعه فيه، لأنها مختصه بالحاضرين الموجودين وقت الخطاب إلا أنها ليست مدلول للخطاب(١) هذا.

#### رأى السيد الأستاذ قدس سره فى ذلك

وذكر السيد الأستاذ قدس سره إن الذى يمكن أن يكون محل النزاع فى المسأله، هو أن أدوات الخطاب هل هى موضوعه للدلاله على الخطاب الحقيقى أو الخطاب الانشائى، فعلى الأول لا يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين، بل لا يمكن شموله للحاضرين فى المجلس إذا كان غافلاً عنه، ضروره أنه لأمعنى للمخاطبه مع الغافل، لأنها كالمخاطبه مع غير ذوى العقول.

وعلى الثانى، فلآمانع من شموله للمعدومين و الغائبين، لأن مفاد الأدوات هو إنشاء الخطاب وإبراز توجيهه إلى المؤمنين مثلاً بداع من الدواعى، ولآمانع من شموله للمعدوم فضلاً عن الغائب بعد فرضه بمنزله الموجود كما هو مقتضى كون القضية حقيقه، لأن مفادها جعل الحكم وإنشائه للموضوع المقدر وجوده فى

ص: ٥٤٥



الخارج سواءً أكان موجوداً فيه حقيقةً أم لا- ثم إنه قدس سره قد اختار أن الأدوات موضوعه للدلالة على الخطاب الانشائي، بدعوى أنه المتفاهم منها عرفاً دون الخطاب الحقيقي (١) هذا.

### تفصيل المحقق النائيني قدس سره بين القضية الحقيقية و القضية الخارجيه

وفصل المحقق النائيني قدس سره بين القضية الحقيقيه و القضية الخارجيه بتقريب: إن القضية إذا كانت حقيقيه، فالظاهر شمول الخطاب للمعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجودين كما هو شأن كل قضيه حقيقيه، فإن المتكلم فيها قد فرض وجود الموضوع في الخارج وجعل الحكم له ووجه الخطاب إليه في مقام الاثبات، ومن الطبيعي أن توجيه الخطاب إلى المعدومين لا يحتاج إلى مؤنه أكثر من تنزيلهم منزله الموجودين، و أما إذا كانت القضية خارجيه، فحيث إن موضوعها الموجود في الخارج، فالخطاب إليه لا يمكن إلا إذا كان حاضراً في المجلس وغير غافل، فلا يعم الغائب فضلاً عن المعدوم (٢) هذا.

ولنا في المقام دعويان:

### عدم صحه الأقوال الثلاثه و الالتزام بقول رابع

الأولى: عدم صحه هذه الأقوال الثلاثه.

الثانيه: صحه القول الرابع الذي نشير إليه الآن.

و أما الدعوى الثانيه، فقد حققنا في مبحث الحروف أن أدوات الخطاب التي هي عبارته عن حروف النداء و الضمائر وأسماء الاشاره موضوعه للدلالة على معنى نسبي متقوم بالذات و الحقيقه بشخص وجود طرفيه، فإن كان وجودهما في الذهن فالنسبه ذهنيه، و إن كان في الخارج فالنسبه خارجيه، باعتبار أنه لا ذات للنسبه إلا بذات شخص طرفيها ولا وجود لها إلا بوجودهما، ومن هنا يكون

ص: ٥٤٤

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٢٧٣.

٢- (٢) - أجود التقريرات ج ١ ص ٤٩٠.

وجود طرفيها بمشابه الجنس و الفصل للنوع، ولذلك قلنا إنه لا يتصور جامع ذاتي بين أنحاء النسب، على أساس أن المقومات الذاتية لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتية للنسبه الأخرى، ففرض وجود جامع ذاتي بينها خلف فرض أن المقومات الذاتية لكل نسبه مباينه للمقومات الذاتية للنسبه الأخرى، فلهذا قلنا هناك أنه لا يعقل أن يكون للنسبه تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجودها فى الذهن أو الخارج.

وعلى هذا فأدوات الخطاب كحروف النداء وأسماء الاشاره و الضمائر جميعاً موضوعه للدلاله على واقع النسبه، و هى النسبه المتقومه بالذات و الحقيقه بشخص وجود طرفيها، وتدل عليها بالدلاله التصوريه، ولا تدل بالوضع على أن المخاطب حاضر أو غائب أو معدوم، وإنما تدل بهذه الدلاله على النسبه فقط، وعليه فلا يمكن أن يكون النزاع فى شمول الخطاب الشفاهى للغائبين بل المعدومين أو اختصاصه بالحاضرين فى مجلس الخطاب، ومن الواضح أنه لا مجال لهذا النزاع فى مدلولها الوضعى، لأنه معلوم ولا شك فيه.

و أما الدعوى الأولى، فلأن الأقوال المتقدمه جميعاً غير تامه، أما القول الأول الذى اختاره المحقق الخراسانى قدس سره من أن أدوات الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الايقاعى الانشائى، فإن أراد بالخطاب الايقاعى الانشائى مفهوم الخطاب. فيرد عليه، إنه مفهوم اسمى فلا يمكن أن تكون الأدوات موضوعه بإزائه، لأن معناها معنى حرفى لا اسمى و إن أراد به واقع الخطاب الذى هو معنى نسبي متقوم ذاتاً و حقيقه بشخص وجود طرفيه، فيرد عليه أنه لا ينسجم مع ما هو مختاره قدس سره فى باب الحروف من أنه لا فرق بين المعنى الحرفى و المعنى الاسمى، لأن المعنى فى نفسه واحد ذاتاً و حقيقه والاختلاف بينهما إنما هو فى اللحاظ الذى هو خارج عن ذات المعنى، لأنه إن لوحظ آلياً فهو معنى حرفى و إن لوحظ

استقلالاً فهو معنى اسمى وإلاً، فالمعنى فى نفسه لا حرفى ولا اسمى (١)، فإذن ليس معنى الحرف معنى نسبياً ذاتاً، هذا إضافة إلى أن الخطاب الايقاعى الانشائى مدلول تصدىقى باعتبار أن الانشاء أمر قصدى إرادى، والمفروض أن معنى الأدوات وضعاً معنى تصورى لاتصديقى.

و أما القول الثانى الذى اختاره السيد الأستاذ قدس سره من أن أدوات الخطاب موضوعه للخطاب الانشائى دون الحقيقى، فإن أراد به مفهوم الخطاب الانشائى، فيرد عليه أنه معنى اسمى لا-حرفى، و إن أراد به واقع الخطاب الانشائى الذى هو معنى نسبى تصدىقى. فيرد عليه أولاً: إن المعنى الوضعى للأدوات معنى تصورى لاتصديقى. وثانياً: إن المعنى الوضعى عنده قدس سره و إن كان معنى تصديقياً إلا- أن الأدوات موضوعه على مسلكه قدس سره للدلالة على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانى لا بإزاء واقع النسبه.

و أما القول الثالث، و هو ما اختاره المحقق النائى قدس سره من التفصيل بين القضييه الحقيقيه و القضييه الخارجيه، فعلى الأول لا مانع من القاء الخطاب إلى الأعمّ من الحاضر و الغائب و المعدوم بعد افتراض وجوده فى الخارج.

وعلى الثانى، فحيث إن الموضوع موجود فى الخارج حقيقه، فلا يمكن إلقاء الخطاب إلا إلى الحاضرين فى المجلس. فيرد عليه، إن هذا الفرق ليس بفارق، لأن الفرق بينهما فى نقطتين:

الأولى: إن الحكم فى القضييه الحقيقيه مجعول للموضوع المقدر وجوده فى الخارج فى آن واحد، و هو أن الجعل بتمام حصصه وأفراده إلى يوم القيامه فى عالم الاعتبار و الذهن كما تقدم، و أما فى القضييه الخارجيه، فهو مجعول للأفراد

ص: ٥٤٨

الثانيه: إن احراز شروط فعلية الحكم وقبورها فى الخارج فى القضيـه الحقيقـيه إنما هو وظيفـه المكلف ولا يرتبط بالمولى، لأن وظيفـه المولى إنما هى جعل الحكم للموضوع المقدر وجوده فى الخارج، و أما أن هذا الموضوع موجود فيه أو لا؟ فلا يكون إـحراز وجوده فيه من وظيفـه المولى وإنما هو من وظيفـه المكلف، فإنه إن أـحرز وجوده فيه، كان الحكم فى حقه فعلياً وإلا فلا، و أما فى القضيـه الخارجيه فلأن المولى بنفسه يتصدى لاحراز الموضوع فى الخارج و الملاك فيه ثم قام بجعل الحكم عليه، فإذا قال المولى: «أكرم العلماء الموجودين فى البلد»، فمعناه أنه أـحرز وجود ملاك وجوب الاكرام فى الجميع. فالنتيجه، إن الفارق بين القضيـه الحقيقـيه و القضيـه الخارجيه إنما هو فى هاتين النقطتين.

و أما ما ذكره قدس سره من الفرق بينهما فهو ليس بفارق، لأن الخطاب إذا كان بداعى التفهيم، فلا يمكن إلقائه إلا إلى الحاضرين الملتفتين فى المجلس لا إلى غير الملتفت و الغافل فضلاً عن الغائب و المعدوم، ولا فرق فى ذلك بين القضيـه الحقيقـيه و القضيـه الخارجيه.

والخلاصه، إن الخطاب إن كان حقيقياً كما هو ظاهر كلامه قدس سره، فلا يمكن إلقائه إلا إلى الملتفت سواء أكانت القضيـه حقيقـيه أم خارجيه، و إن كان إنشائياً فأيضاً لا فرق بينهما، إذ كما أن فى القضيـه الحقيقـيه يشمل الغائب بلا عناية و المعدوم بعد تنزيله منزله الموجود كذلك فى القضيـه الخارجيه.

لحد الآن قد تبين أنه لا يمكن أن يكون محل النزاع فى المسأله فى وضع أداه الخطاب وإنها موضوعه للدلاله على العموم أو الخصوص، لما عرفت من أنها موضوعه لواقع النسبه التى هى متقومه ذاتاً و حقيقه بشخص وجود طرفيها

ولاندل الأداة إلا على هذه النسبه بالدلاله الوضعيه التصوريه، و هي مندكه ذاتأفى متعلقها ومتقومه به كذلك بدون الدلاله على أن متعلقها موجود فى الخارج أولاً؟ وعلى تقدير وجوده أنه حاضر أو غائب، باعتبار أن هذه الدلاله دلالة تصديقيه، والفرض أن دلالتها بالوضع دلالة تصوريه، وكذلك لا يمكن أن يكون محل النزاع فى المسأله فى الخطاب الحقيقى، ضروره أنه لا يمكن إلقاءه إلا إلى الحاضرين الملتفتين دون الغافلين فضلاً عن الغائبين و المعدومين، لأن إلقاء الخطاب إليهم كإلقاءه إلى الحجر.

فالتتيجه فى نهايه الشوط، إن النزاع فى المسأله كما لا يمكن أن يكون فى المدلول الوضعى لأداه الخطاب كذلك لا يمكن أن يكون فى المدلول التصديقى لها، وعلى هذا فمن المحتمل أن يكون هذا النزاع مبنياً على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهيه وبين الأحكام الشرعيه التى تتضمنها تلك الخطابات، أما التخاطب بها فلا يمكن إلا مع الحاضرين فى المجلس و الملتفتين إليه، و أما مع الغافلين فلا - فضلاً عن الغائبين و المعدومين، و أما الأحكام الشرعيه المجموله فيهما فهى لا تختص بالحاضرين، بل تعم الغائبين و المعدومين، وذلك لما عرفت من أن للحكم مرتبه واحده و هى مرتبه الجعل، فإنه مجعول فى هذه المرتبه بتمام حصصه وأفراده إلى يوم القيامه فى آن واحد و هو آن الجعل، و تمام هذه الحصص و الأفراد وجدت بالوجود الاعتبارى الجعلى فى عرض واحد فى عالم الاعتبار و الجعل و التدريج، والاستمرار إنما هو فى فعليه الجعل بفعله موضوعه فى الخارج، فإنه متى وجد موضوعه فيه، صار الحكم فعلياً فى حقه يعنى فاعليته وهكذا إلى يوم القيامه.

### **الأمر الثانى: الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه هل هى مختصه بالحاضرين؟**

و أما الأمر الثانى، و هو الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه، فهل هى مختصه بالحاضرين و المشافهين أو تشمل الغائبين و المعدومين، فيه وجهان:

الظاهر هو الثانى، ويمكن تقريب ذلك بأمرين:

### عموم الخطابات للغائبين

الأول: إن المقصود بالأفهام من الخطاب قد يكون خصوص الحاضرين و المشافهين فى المجلس كما هو الحال فى الخطابات الشخصيه التى يكون الداعى فيها الأغراض الخاصه، لأن غرض المتكلم قد يكون إفهام المخاطب فحسب دون غيره، بل قد لا يريد أن يفهم غيره مقصوده من خطابه، وقد يكون أعمّ منهم ومن الغائبين و المعدومين فى ظرف وجودهم إذا وصل الخطاب إليهم فى هذا الظرف، لأن مقصود المتكلم من خطابه إفهام كل من وصل إليه خطابه، بمعنى أنه مخاطب به فى ظرف وجوده ومقصود بالأفهام ولأمانع من فصل زمنى بين تكلم المتكلم ووصول كلامه إلى المخاطب، ولا فرق بين أن يكون الفصل الزمنى بينهما يسيراً أو طويلاً لأنه إذا جاز الفصل بينهما بزمان يسير، جاز بزمان طويل أيضاً بنفس الملاك، و هو أن الاتحاد فى الزمان غير معتبر، مثلاً إذا كتب شخص مكتوباً إلى آخر، فخطاباته فى المكتوب لم تصل إليه إلا بعد فتره طويله مع أنها موجهه إليه أو سجلها فى شريط كان مقصوده من هذا التسجيل هو أن كل من سمعها من هذا الشريط، فهى موجهه إليه ومقصود بالأفهام منها، ومن هذا القبيل تأليف الكتاب، فإن مقصود المؤلف هو إفهام كل من قرء كتابه ونظر فيه، ومن المعلوم أن خطابات الكتاب من هذا القبيل، ضروره أن الله تعالى قصد بخطاباته الموجهه إلى النبى الأكرم صلى الله عليه و آله تفهيم الجميع من الحاضرين و الغائبين و المعدومين أى كل من وصل إليه تلك الخطابات، إذ لا يحتمل أن يكون المقصود بالأفهام من خطاباته تعالى خصوص الموجودين فى عصر النبى الأكرم صلى الله عليه و آله فضلاً عن الحاضرين فى مجلسه صلى الله عليه و آله، لوضوح أن الغايه من هذه الخطابات هى هدايه البشر وتزويدهم بالفضائل و الثقافه الانسانيه و الملكات الحميده والاخلاق الساميه وإخراجهم من ظلمات الجاهليه إلى نور المعرفه والايمان، ومن الطبيعى

أنها لاتختص بطائفه دون اخرى وبعصر دون آخر وهكذا، ولهذا تكون هذه الشريعه شريعه خالده وأبديه.

الثانى: إن خطابات الكتاب الموجهه بلسان النبى الأكرم صلى الله عليه وآله إلى الحاضرين فى المسجد مثلاً لا بماهم حاضرون ومشافهون فيه، بداهه أنه لاموضوعيه لعنوان الحضور، بل بما هم مؤمنون ومسلمون ومتقون، باعتبار أن متعلقات هذه الخطابات معنونه بعناوين عامه كعنوان المؤمنين أو المسلمين أو المتقين كقوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» وهكذا، وعلى هذا فتلك الخطابات الصادره من النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وإن كانت موجهه إلى الحاضرين فى المجلس، إلا أن من الواضح أنه لاختصاصيه لعنوان الحضور ولا موضوعيه له وإنما ينظر إليه بنحو الطريقيه و المعرفيه الصرفه، فالعبره إنما هى بعنوان المؤمنين و المتقين وماشاكل ذلك، لأن هذه العناوين ملحوظه بنحو الموضوعيه، وعلى ضوء هذا الأساس فالخطابات المذكوره موجهه إلى كل من ينطبق عليه عنوان المؤمن، غايه الأمر إن كان منطبقاً عليه فعلاً كما إذا كان موجوداً فى زمن صدورها، فالخطاب فعلى فى حقه بملاك أنه مؤمن لامتلاكه أنه حاضر و إن لم يكن موجوداً فيه ويوجد فى المستقبل، فإذا وجد فيه وصدق عليه عنوان المؤمن، صارالخطاب الموجه إليه فعلياً بفعليته مثلاً قوله تعالى: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْجُمُوعَ..» (١)، فإنه موجه إلى المؤمن المأخوذ فى موضوع الآيه مفروض الوجود، غايه الأمر إن كان المؤمن موجوداً فعلاً فالخطاب بالنسبه إليه فعلى، و إن لم يكن موجوداً كذلك، فالخطاب بالنسبه إليه إنشائى وموجود فى مرحله الجعل، و إن شئت قلت إن

ص: ٥٥٢

العناوين العامه المأخوذه فى موضوع الخطابات الشفاهيه كعنوان المؤمن و المتقى و المسلم وهكذا، إنما اخذت مفروضه الوجود فى مرحله الجعل، و قد تقدم أن الحكم فى هذه مرحله مجعول بتمام حصصه و أفراده الطويله بجعل واحد فى آن فارد و تمام تلك الحصاص من الحكم موجوده بالوجود الجعلى فى عالم الاعتبار و الذهن فى عرض واحد، وعلى هذا فالخطابات الشفاهيه خطابات إنشائيه فى مرحله الجعل، و هى فعليه بالنسبه إلى الحاضر و الموجود فى عصر هذه الخطابات، و أما بالنسبه إلى المعدوم المقدر وجوده عند الجعل، فهى إنشائيه وفعليتها منوطه بوجوده فى الخارج كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقيه. فالنتيجه، إن الخطابات بالنسبه إلى الحاضر حقيقى وفعلى وبنسبه إلى المعدوم إنشائى.

### **الأمر الثالث: على تقدير الاختصاص هل الأحكام المجعوله بهذه انعطابات مختصه بالحاضرين فيه**

و أما الأمر الثالث، فعلى تقدير تسليم أن الخطابات الشفاهيه مختصه بالحاضرين فى المجلس ولا يمكن شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين. بدعوى، إنه لا يمكن التفكيك بين الخطاب و قصد إفهام المخاطب به، فعندئذٍ هل الأحكام المجعوله بهذه الخطابات أيضاً مختصه بالحاضرين فيه، وإثباتها للغائبين و المعدومين إنما هو بقاعده الاشتراك فى التكليف أو بقرينه خلود هذه الشريعه أو غير مختصه بهم، فيه وجهان:

الصحيح هو الوجه الثانى، بداهه أنه من غير المحتمل أن تكون الأحكام الشرعيه مختصه بالحاضرين فى عصر النبى الأكرم صلى الله عليه و آله أو الحاضرين فى مجلسه بناءً على اختصاص الخطاب بهم، و إن شئت قلت إن اختصاص الخطابات الشفاهيه بالحاضرين فى المجلس وعدم امكان توجيهها إلى الغائبين فضلاً عن المعدومين، لا يستلزم اختصاص الأحكام المجعوله فيها بالحاضرين فى مجلسه، بداهه أنه غير محتمل ولا بدّ من تعميم الأحكام إلى الغائبين الموجودين فى عصر



النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فإذا أمكن تعميم الحكم إلى الغائبين، أمكن إلى المعدومين أيضاً بنفس الملا-ك هو أن الحكم مجعول فيها بنحو القضيّه الحقيقيه، ثم إنه قد ذكرلهذه المسأله ثمرتان:

### ثمرتان لهذه المسأله

الأولى: إن الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه إن قلنا بعمومها للحاضرين و المعدومين معاً فظواهرها حجّه على الجميع، ولو قلنا بعدم عمومها واختصاصها بالحاضرين فلاتكون ظواهرها حجّه على المعدومين، وفيه أن حجيه الظواهر لاتختص بالمقصودين بالأفهام على تفصيل يأتى فى مبحث حجيه خبر الواحد.

الثانيه: إنه على القول بعموم الخطابات الشفاهيه للحاضرين و المعدومين، يصحّ التمسك بعموماتها فى الكتاب و السنه إلى يوم القيامه، و أما على القول باختصاصها بالحاضرين فى عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، فلايصحّ للمعدومين فى ظرف وجودهم التمسك بها، ونتيجه ذلك هى أن الأحكام الشرعيه التى تتضمنها تلك الخطابات مختصّه بالموجودين فى عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، ولكن من الواضح أن هذا مجرد افتراض لا واقع موضوعى له.

### نتيجه ما ذكر فى المسأله

نتيجه ما ذكرناه فى المسأله امور:

الأول: إن النزاع فى شمول الخطابات الشفاهيه فى الكتاب و السنه للمعدومين فى عصر النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وعدم شمولها لهم ليس فى وضع أداه الخطاب، لأنهما موضوعه للمعنى النسبى المتقوم ذاتاً وحقيقه بالغير، ولاتدل إلا على واقع هذا المعنى النسبى بالدلاله التصوريّه بدون الدلاله على أن متعلقه موجود فى الخارج أو معدوم فيه.

وعليه فما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن النزاع فى المسأله إنما هو فى وضع

الأداه غير تام، كما أنه لا معنى للنزاع فى الخطاب الحقيقى، إذ لاشبهه فى اختصاص الخطاب الحقيقى بالحاضرين فى المجلس، فلا يعم الغائبين فضلاً عن المعدومين.

نتيجته البحث

الثانى: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن أداه الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الانشائى ولا- مانع من شموله للمعدومين أيضاً، ولكن تقدم أنه إن أراد بالخطاب الانشائى مفهوم الخطاب، فيرد عليه إنه مفهوم اسمى ولا يمكن أن تكون الأداه موضوعه بإزائه، و إن أراد به واقعه، فهو و إن كان معنى نسبياً إلا أن الأداه على مسلكه قدس سره لم توضع بإزائه.

الثالث: ما ذكره المحقق النائى قدس سره من التفصيل بين الخطاب فى القضية الحقيقيه و الخطاب فى القضية الخارجيه، فعلى الأول يشمل المعدومين بعد تنزيلهم منزله الموجودين. وعلى الثانى، مختص بالموجودين وقت الخطاب غير تام، لأن ما ذكره قدس سره غير فارق، والفارق بينهما فى النقطتين المتقدمتين.

الرابع: الظاهر أن هذا النزاع مبنى على الخلط بين التخاطب بالخطابات الشفاهيه وبين الأحكام الشرعيه المجهوله فيها، فإن التخاطب بها لا يمكن إلا إلى الحاضرين فى المجلس فلا يمكن إلى الغائبين فضلاً عن المعدومين، لأن التخاطب يتطلب المواجهه بين المخاطب بالكسر و المخاطب بالفتح، و أما الأحكام الشرعيه فهى مجهوله بتمام حصصها وأفرادها إلى يوم القيامه بجعل واحد، و تمام تلك الحصص موجوده بالوجود الجعلى والاعتبارى فى عرض واحد، فلا تقدم ولا تأخر بينها فى هذه المرحله.

الخامس: إن خطابات الكتاب و السنه لا تختص بالحاضرين بل تشمل المعدومين أيضاً، لأن المقصود بالافهام منها جميع المكلفين إلى يوم القيامه عند

ص: ٥٥٥

وصولها إليهم.

هنا مسألتان:

الأولى: النسخ في الأحكام الشرعية.

الثانية: البداء في التكوينية و التشريعات.

**هنا مسألتان:**

**الأولى: النسخ في الأحكام الشرعية**

أما الأولى، فقد تقدّم أن حقيقه النسخ ثبوتاً انتهاء الحكم في مرتبه الجعل بانتهاء أمده، وقد تقدّم أن للحكم مرتبه واحده و هي مرتبه الجعل، فإنه في هذه المرتبه يوجد بتمام حصصه في عرض واحد وآن فارد و هو آن الجعل، و أما مرتبه المجمعول و هي مرتبه فعلية الحكم بفعلية موضوعه في الخارج، فهي ليست من مراتب الحكم، ضروره أنها أمر تكويني كترتب المعلول على العله فلا يرتبط بالشارع، و أما الحكم في مرتبه الجعل سواءً أكان أبدياً أم محدوداً، يوجد بالجعل في آن واحد فلا يتصور في هذه المرتبه الحدوث و البقاء، لأنهما إنما يتصوران في الأمور التي يكون وجودها تدريجياً في الخارج لافى الأمور التي يكون وجودها آنياً كالجعل، نعم يتصف الحكم بالحدوث و البقاء في مرتبه الفعلية، فإنه يحدث بحدوث موضوعه في الخارج ويبقى ببقائه فيه، مثلاً حرمة وطى المرأة الحائض تحدث بحدوث الحيض فيها فطالما يكون حيضها باقياً، فالحرمة باقية، و أما إذا انقطع الدم عنها ولكنها بعد لم تغتسل، فقد يشك في بقاء الحرمة، ومن هذا القبيل نجاسة الماء المتغير بأحد أوصاف النجس، فإنها كانت تحدث بحدوث التغير في الماء وبعد زوال تغيره بنفسه يشك في بقاء نجاسته وهكذا.

ثم إن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه في الخارج ليس من النسخ في شيء، لأن هذا الانتفاء أمر عقلي كانتفاء المعلول بانتفاء علته ولا يرتبط بالشارع، بينما معنى النسخ هو رفع الحكم في مرتبه الجعل إثباتاً من قبل الشارع وانتهاء الجعل

ص: ٥٥٦

بانتهاؤه أمدته ثبوتاً، وقد تقدم أن النسخ كالتخصيص، غاية الأمر أن التخصيص في الأفراد العرضيه و النسخ في الأفراد الطويله، ولهذا لا مانع من وقوعه في الشريعه المقدسه ولكنه نادر.

النسخ و البداء

### الثانيه: مسأله البداء

و أما الكلام في المسأله الثانيه، و هي مسأله البداء، فلأنها في التكوينيات تشبه النسخ في التشريعات، فكما أن النسخ فيها رفع الحكم المنسوخ في مقام الاثبات و الظاهر، وفي مقام الثبوت و الواقع انتهائه بانتهاؤه أمدته، فكذلك البداء في التكوينيات، فإنه عبارته عن ظهور خلاف الواقع فيها في مقام الاثبات دون مقام الثبوت، مثال ذلك إذا أخبر النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام أن زيداً يموت غداً ثم في الغد لم يمت، فهذا هو البداء، حيث ظهر الخلاف في مقام الاثبات دون مقام الثبوت، وهل يمكن الالتزام بذلك، فيه قولان:

فذهب الشيعة إلى القول الأول، و هو الالتزام بالبداء و خالفهم في ذلك العامه، لأنهم يقولون باستحاله البداء لاستلزامه الجهل عليه تعالى و هو محال، فمن أجل ذلك قد اعترضوا على الشيعة بأن التزامهم بالبداء التزام منهم بتجويز الجهل عليه تعالى و هو مستحيل.

وغير خفى إن هذا الاعتراض منهم على الشيعة إنما نشأ من تخيلهم بأنهم يقولون بالبداء بمعنى ظهور ما خفى عليه تعالى، و من الواضح أن البداء بهذا المعنى مستحيل ولا يمكن القول به لا من الشيعة ولا من السنه، فإن الشيعة إنما تقول بالبداء بمعنى ظهور ما خفى على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أو الامام عليه السلام، لا ظهور ما خفى على الله تعالى، وعلى هذا فالمراد من البداء لله الابداء بمعنى أن الله تعالى أظهر ما خفى على النبي الأكرم صلى الله عليه و آله أو أحد الأئمه عليهم السلام، وبعد وضح مقاله الشيعة في المسأله يقع الكلام فيها في مقامين:

ص: ٥٥٧

الأول: فى حكم المسأله بمقتضى القاعده.

الثانى: فى حكمها بمقتضى الروايات الوارده فيها.

### الكلام فى مقامين:

### المقام الأول: فى حكم المسأله بمقتضى القاعده

أما الكلام فى المقام الأول، فقبل الدخول فى صلب المسأله ينبغى تقديم مقدمات:

### بيان خمس مقدمات

الأولى: إن البشر مهما بلغ من الكمال رحاه فهو محدود كنبينا محمد صلى الله عليه و آله، فإنه أفضل وأشرف أفراد البشر من الأولين و الآخريين وأقدسهم على وجه الأرض، فمع هذا يكون محدوداً من كافه الجهات زماناً ومكاناً وكما لا، ولا يمكن أن يحيط بكل ما فى علم الله تعالى، لأن علمه صلى الله عليه و آله محدود ومتناه ويستحيل أن يحيط المتناهى بما لا يتناه، وإلا لزم خلف فرض أنه متناه.

الثانية: إن علمه تعالى ذاتى و حصرى فلاحدود له، و أما علم الأنبياء و الأوصياء فهو اكتسابى و عرضى، وسعته مرتبطه بقدر ما علمهم الله تعالى به لا- أكثر، ولا- يمكن أن يكون تعليمهم بتمام معلوماته تعالى، وإلا- لزم إحاطه المتناهى بغير المتناهى و هو مستحيل.

الثالثة: إنه تعالى علم أنبيائه وأوصيائه ببعض معلوماته الغيبية، و أما أصل التعليم فيدل عليه قوله تعالى: «عَالِمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ» (١)، وإنه تعالى علمهم ببعض معلوماته لا بالجميع لاستحاله أن تكون سعه معلومات الأنبياء و الأوصياء فى التكوينيات و التشريعات على قدر سعه معلوماته تعالى.

الرابعة: إن أخباره تعالى أنبيائه ورسله مرّه تكون بالقضايا و الحوادث

ص: ٥٥٨

الحتميّة وقوعها في الكون وأخرى بالقضايا و الحوادث المعلّقه وقوعها فيه بدون الأخبار بالمعلق عليه، و هذه المقدمه في نفسها ليست ضروريه كالمقدمات السابقه، ولامن الوضوح كتلك المقدمات، إلا أنه بعد ضمّ مقدمه اخرى إليها لا بدّ من الالتزام بها، و هي وقوع البداء أحياناً في أخبار الأنبياء رغم أنهم معصومون، فإن هذه المقدمه يدل على أن الله تعالى لم يخبرهم بالتعليق وإنما أخبرهم بأصل القضيّه لسبب أو آخر، ونتيجه ذلك هي أن القضايا و الحوادث الواقعه في المستقبل على نحوين:

الأول: أن يكون وقوعها في الخارج حتمياً.

الثاني: أن يكون وقوعها فيه معلّقاً، مثلاً- موت زيد بعد فتره تارّة يكون حتمياً وأخرى يكون معلّقاً على عدم التصدّق، وعليه فأخبره تعالى و إن كان بالنحو الأول من القضايا و الحوادث، كان حتمياً ويستحيل أن يظهر خلافه و إن كان بالنحو الثاني من القضايا و الحوادث، وحينئذٍ فإن كان مع الاخبار بالتعليق فهو كالأول يستحيل أن يظهر خلافه، و إن كان بدون الأخبار بالتعليق، فقد يظهر الخلاف كما إذا أخبر الله تعالى رسوله صلى الله عليه و آله بموت زيد غداً ولم يخبره بأن موته في الغد معلّق على عدم التصدّق، ففي مثل ذلك إذا أخبر الرسول صلى الله عليه و آله الناس بأن زيدا يموت غداً، فإذا لم يمت في الغد من جهه تصدّقه في سبيل الله، فقد ظهر الخلاف، و هذا هو البداء.

الخامسه: قد ذكرنا في مسأله الأمر بين الأمرين موسعاً و خلاصته أن الكون بكافه أنواعه وأشكاله مرتبط بقدرته تعالى وسلطنته، و هذا الارتباط ليس كإرتباط القلم بالكاتب، بل هو عين الربط و الفقر بسلطنته ومشيتته تعالى، لأن الفقر عين وجوده في الخارج و كامن في كمن ذاته لا أنه ذات له الفقر، باعتبار أن

مبدء الحاجة هو إمكانه الوجودى وفقره الذاتى، ولا فرق فى ذلك بين الحدوث و البقاء إلا فى أن الحدوث عبارته عن الوجود الأول المسبوق بالعدم، والبقاء عبارته عن الوجود الثانى المسبوق بالوجود وكلا الوجودين عين الفقر والحاجة.

والخلاصه، إن الأشياء بشتى أنواعها وأشكالها تحت سلطنته تعالى ولا يمكن وقوع شىء فى الخارج إلا باختياره ومشيتته حيث إن له المحو والاثبات والإيجاد والافناء والاحياء والأماته، هذه هى المقدمات الخمس.

إلى هنا قد تبين أن نتيجة المقدمه الأولى هى أن النبى الأكرم صلى الله عليه وآله وكذلك الإمام عليه السلام لا يمكن أن يحيط بتمام معلوماته تعالى الغيبية. ونتيجة المقدمه الثانية، هى أن علمه صلى الله عليه وآله اكتسابى لاذاتى ونتيجة المقدمه الثالثه هى أن الله تعالى علم أنبيائه ببعض معلوماته، ونتيجة المقدمه الرابعه هى أن ما علمه تعالى أنبيائه تارة يكون من القضايا والحوادث الحتمية وقوعها فى الخارج، وأخرى يكون من القضايا والحوادث المعلقه وقوعها فيه، ونتيجة المقدمه الخامسه هى أن الكون بتمام أركانه وحوادثه تحت اختياره تعالى وسلطنته، ويترتب على هذه النتائج امور:

### ما يترتب على هذه المقدمات

الأول: إن منشأ البداء هو علمه تعالى بشىء وعدم اخباره به رسوله صلى الله عليه وآله، على أساس أن الله تعالى عالم بالكون بكافه ما فيه من الحوادث والوقائع والأسباب والموانع، و أما الأنبياء فلاعلم لهم بكل ما فى علم الله إلا بمقدار ما علمهم به، باعتبار أن علمهم بالأشياء اكتسابى لا ذاتى.

الثانى: إن الالتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص، إذ يكفى فيه تماميه المقدمات الخمس المشار إليها آنفاً.

الثالث: إنه لاموضوع لاعتراض العامه على الشيعة فى مسأله البداء.

الرابع: إن حكمه البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافة هو الله تعالى.

الخامس: إن القول بعدم البداء لا يستلزم القول بالجبر.

### الأمر الأول: منشأ البداء هو علمه تعالى بشيء

أما الأمر الأول، فلأن الله تعالى إذا أخبر نبيه بموت زيد مثلاً غداً، ولم يخبره بموانعه كالصدقه أو الاحسان بالوالدين أو غير ذلك، وكذلك لم يخبره بشروطه كضرب اليتيم مثلاً بدون مبرر أو الظلم في حق مؤمن وهكذا، وعلى هذا فإذا أخبر النبي الناس إن زيداً يموت غداً إلا إذا شاء الله، فإذا لم يمت غداً من جهة تصدقه أو إحسانه بالوالدين، ظهر خلاف ما أخبره وهذا هو البداء، ومنشأه هو أنه لا يعلم بما في علم الله تعالى من الموانع للموت أو الشروط له، و أما التعليق بالمشيئة فهو أمر طبيعي، على أساس أن أمر الكون بيده تعالى بكافة أنواعه وأشكاله منها الموت والحياء، فهذا التعليق موجود حتى في الأخبار عن القضايا الحتمية، وعلى هذا فالأخبار بالموت فعلى، هذا نظير أخبار شخص عن أنه يسافر غداً إن شاء الله، فالتعليق على المشيئة باعتبار أن حياته وموته بيده تعالى، و أما أخباره عن السفر، فهو فعلى ولا يكون معلقاً على شيء، لأن السفر أمر إختياري له و هو جازم عليه إن كان حياً، فالسفر لا يكون معلقاً على شيء وما نحن فيه من هذا القبيل، وعلى هذا فمعنى البداء و إن كان هو الظهور، إلا أنه إذا أسند إليه تعالى، كان بمعنى الابداء وإظهار ماخفى على النبي الأكرم ولا يعقل أن يكون بمعنى الظهور، لاستحاله نسبه الجهل إليه تعالى.

ومن هنا يظهر أن ظرف البداء إنما هو القضايا و الحوادث المعلقة وقوعها في الخارج على وجود الشرط أو عدم المانع دون القضايا و الحوادث الحتمية وقوعها فيه لاستحاله التخلف فيها.

فالتنتيجة، إن منشأ البداء هو علمه تعالى، على أساس أنه تعالى يعلم بأن



موت زيد غداً معلق على عدم الصدقه أو الاحسان بالوالدين، و هو يقوم بالتصدق أو الاحسان بهما و النبي صلى الله عليه و آله و الوصى عليه السلام لا يعلم إلا بموته غداً ولا يعلم بأنه معلق عليه، فعلمه تعالى بوجود المانع وعدم علم النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى عليه السلام به هو المنشأ للبداء باعتبار أنه تعالى لم يعلمه به، ولهذا اسند البداء إليه تعالى عنايةً ومجازاً.

### الأمر الثاني: الإلتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص

و أما الأمر الثاني، فلا بدّ من الإلتزام بالبداء بالمعنى المذكور على ضوء المقدمات المتقدّمة الضرورية، و قد مرّ أن المقدمه الرابعه و إن لم تكن ضروريّه فى نفسها ولا يحكم العقل بها كذلك، إلا أن وقوع الخلاف فى أخبار الأنبياء و الأوصياء أحياناً رغم أنه معصومون، كاشف جزماً عن صحه هذه المقدمه وحكم العقل بأنه تعالى كان قد يعلم نبيه أو وصيّيه بوقوع قضيه أو حادثه بدون أن يعلمه بأن وقوعها معلق على وجود شرط أو عدم مانع لمصلحه من المصالح، كما لو علم النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى بالوحي أو الالهام بموت زيد فى يوم الخميس مثلاً ولم يعلم بأن موته فيه معلق على تحقق الشرط أو عدم المانع، وفى الواقع و علم الله كان معلقاً عليه، ففى مثل ذلك إذا أخبر النبي صلى الله عليه و آله بأن زيداً يموت يوم الخميس، فإذا جاء يوم الخميس ولم يمت زيد فيه فظهر الخلاف، و هذا هو البداء، بمعنى أن الله تعالى أبداً وأظهر ما خفى على النبي صلى الله عليه و آله أو الوصى لسبب أو آخر.

و أما العامه فحيث إنهم لا يرون العصمه للأنبياء ويجوزون الخطأ فى حقهم، فلامقتضى لالتزامهم بالبداء بالمعنى الذى تقول به الشيعه.

وعلى الجملة، فالبداء بمعناه الحقيقى و هو ظهور ما خفى عليه تعالى مستحيل، وبمعنى الابداء الذى تقول به الاماميه لا داعى لالتزام العامه به.

و أما الشيعه فحيث إنهم كانوا يعتقدون بعصمه الأنبياء و الأوصياء

ولايجوزون الخطأ في حقهم، فلا بد من التزامهم بالبداء بمعنى الابداء والاظهار عقلاً و هذا هو الفارق بين مذهب الخاصه و العامه. تحصل مما ذكرناه أن النتيجة على ضوء هذه المقدمات هي أن الشيعة ملزمه بالالتزام بالبداء بالمعنى المتقدم.

### **الامر الثالث: أنه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعة في مسأله البداء**

و أما الأمر الثالث، فقد ظهر مما ذكرناه أنه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعة، لما عرفت من أنهم لا يقولون بالبداء بالمعنى الحقيقي حتى يرد عليهم اعتراضهم، وإنما يقولون به بمعنى الابداء والاظهار عنايه، و أما عدم قول السنه به فمن جهه أنهم لا يقولون بعصمه الأنبياء.

### **الأمر الرابع: أن حكمه البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافه هو الله تعالى**

و أما الأمر الرابع، فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن حكمه البداء هي أن البشر اضطر بالاعتراف والاقرار بأن العالم بكافه أنواعه وأشكاله مرتبط ذاتاً بسلطنه الباري عز وجل و قدرته حدوثاً وبقاءً وإيجاداً وإعداماً وإحياءً وإماتة وهكذا، ولا يغيب شيء عن سلطنته و قدرته، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن البداء علاقه بين الانسان وربّه، فإن الانسان إذا عرف أن كل شيء بيده تعالى وله المحو والاثبات، فلامحاله يقوم بالتوجه إلى الله تعالى والتضرع و الدعاء لقضاء حاجاته وحلّ مهمّاته ويقوم بالتصدّق على الفقراء و المحتاجين لدفع البلاء عنه وبالبر والاحسان للوالدين والاجتناب عن الظلم مهما كان لونه، فالقول بالبداء يوجب التوجه إلى الله تعالى وطلب الحاجه منه، وإنكار البداء والالتزام بأن ماجرى عليه قلم التقدير فهو كائن لامحاله بدون استثناء، يلزم الانسان اليأس عن استجابته الدعاء، لأن ما يطلبه العبد من ربّه إن كان قد جرى على انفاذه قلم التقدير، فهو كائن لامحاله دعا أم لا، وإلا لم يقع و إن دعا وطلب من الله تعالى وقوعه، و إذا يئس العبد من إجابته الدعاء و إن وجوده كالعدم، فبطبيعه الحال كان يترك الدعاء و التوسل إلى خالقه لقضاء حاجياته

وكذلك الصدقات المستحبه، فإنها لاتدفع البلاء ويكون وجودها كالعدم وهكذا.

### تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره

ولنا تعليق على ذلك و هو أن البدء بمعنى الابداء يرتكز على ركيزتين:

الأولى: إن الحوادث الواقعه فى هذا الكون على نحوين:

الأول: إن وقوعها حتمى فى علم الله تعالى فيستحيل تغييره.

الثانى: إن وقوعها منوط بوجود الشروط لها أو عدم الموانع.

الثانيه: إن الله تعالى قد كان يعلم النبى صلى الله عليه و آله وآله أو الوصى عليه السلام بأصل القضييه والحادثه ولكنه لم يعلمه بشروطها وموانعها فى الخارج، ومع انتفاء هاتين الركيزتين أو إحداهما فلا بداء، و أما الدعاء و التوسل و التضرع إلى الله تعالى لقضاء مهماته كشفاء المريض و توسعه الرزق و ماشاكل ذلك، فهو يرتكز على الركيزه الأولى فحسب لا عليها وعلى الثانيه معاً، ومن هنا إذا فرضنا أن الله تعالى علم أنبيائه وأوصيائه بالقضايا و الحوادث بمالها من الشروط و الموانع الخارجيه أو لم يعلمهم بها أصلاً، فلا بداء فى أخبار الأنبياء أو الأوصياء أصلاً مع أن المجال للدعاء و التضرع و التوسل موجود و كذلك للصدقه لدفع البلاء(١).

والخلاصه: إن الدعاء بكافه أشكاله يرتكز على الركيزه الأولى فحسب، بينما البدء بمعنى الابداء يرتكز على كلتا الركيزتين معاً، ومع انتفاء الركيزه الثانيه فلاموضوع للبدء مع أن الموضوع للدعاء ثابت.

### الأمر الخامس: ان القول بعدم البدء لا يستلزم القول بالجبر

و أما الأمر الخامس، فقد ذكر السيد الأستاذ قدس سره أن القول بإنكار البدء يشترك بالنتيجه مع القول بأن الله تعالى غير قادر على محو ما جرى عليه قلم

ص: ٥٦٤

التقدير وتغييره تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً<sup>(١)</sup>، ويمكن المناقشه فيه:

### المناقشه فيما ذكره السيد الأستاذ قدس سرّه

أما أولاً: فلما تقدم من أن البداء بمعنى الابداء يتوقف على المقدمات التي أشرنا إليها مع ضمّ مقدمه خارجيه إليها و هي عصمه الأنبياء أو الأوصياء، فإن هذه المقدمه الخارجيه بمثابة الجزء الأخير من العله التامه، وإنكار هذه المسأله يرتكز على انكار هذه المقدمه الخارجيه و هي عصمه الأنبياء و الأوصياء، باعتبار أن إنكارها يستلزم انكار المقدمه الرابعه وعدم حكم العقل بها.

وثانياً: إنه إن اريد بما جرى عليه القلم العلم الأزلى بالأشياء بكافه أنواع سلسله وجوداتها وأشكالها و الحوادث بتمام ألوانها من المبدء إلى المنتهى.

فيرد عليه، إن العلم لا يكون عله تامه لوجود معلولها مهما كان لونه، وعليه فعلمه تعالى بالأشياء أزلاً لا يوجب سلب سلطنته تعالى على الأشياء و قدرته عليها، لأن شأن العلم كشف الأشياء على ماهو عليه بدون أن يؤثر في القدره عليها، و هو يعلم بأنه قادر عليها وإنها تحت مشيئته وسلطنته المطلقه، مثلاً: إذا علم الانسان بأنه ينام في الليل أو يسافر غداً، فمن الواضح إن هذا العلم لا يوجب سلب قدرته واختياره عن النوم في الليل أو السفر في الغد، بل هو ينام فيه أو يسافر غداً باختياره وإرادته لوضوح أن العلم بشيء لا يكون عله تامه لوجوده، و قد فصيّلنا الحديث عن ذلك في مبحث الجبر و التفويض و الأمر بين الأمرين فلاحظ و إن اريد به قلم الوجود في الخارج وإنه تعالى إذا أوجد شيئاً استعنى ذلك الشيء في بقائه عن العله، فهو مبني على نظريه الحدوث، و إن سرّ حاجه الأشياء إلى مبدء العليه إنما هو حدوثها، فإذا حدثت استعنت عن العله وأصبحت متحرّره عن الارتباط بها، و هذه النظرية كما ذكرناه في مبحث الأمر

ص: ٥٦٥

بين الأمرين نظريه باطله وساقطه جداً، وأنها أسرفت في تحديد مبدء العليّه وتحديد سلطنته تعالى وتضييق دائرتها، وقلنا هناك إن هذه النظرية نشأت من عدم فهم معنى العليّه، فإن معناها هو أن المعلول عين الربط بالعله و إن كيان وجوده هو الربط لا أنه ذات له الربط وإلا- فننقل الكلام إلى ذاته، ونسأل هل هي واجبه أو ممكنه، والأول باطل و الثاني فهي ذات لها الربط، وننقل الكلام حينئذٍ إلى الذات أيضاً، وهكذا فيذهب إلى مالا نهايه له.

فالتتيجه، إن المعلول إذا كان شيئاً له الربط، فيلزم أحد محذورين إما خلف فرض أنه ممكن أو التسلسل وكلاهما محال.

إلى هنا قد تبين أنه لامناص من الالتزام بالبداء بمعنى الابداء عقلاً على ضوء المقدمات المتقدمه، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

### **المقام الثاني: البحث في هذه المسأله من ناحيه الروايات**

و أما الكلام في المقام الثاني، فيقع في هذه المسأله من ناحيه الروايات.

ذكر السيد الأستاذ قدس سره إن مقتضى الروايات الوارده في هذه المسأله هو أن قضاء الله على ثلاثه أقسام:

### **أقسام قضاء الله في كلام السيد الأستاذ قدس سره المستفاد من الآيات**

الأول: قضاؤه تعالى المختصّ بذاته المقدسه ولم يطلع عليه أحد من خلقه حتى نبينا محمد صلى الله عليه وآله، و هو العلم المخزون الذي استأثر لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تاره وبأم الكتاب تاره اخرى، ويستحيل أن يقع البداء فيه، وفي الروايات أن البداء نشأ منه.

الثاني: قضاؤه تعالى الذي اخبر نبيّه عن وقوعه في الخارج بشكل حتمي ولاشبهه في أن البداء لايقع فيه، ضروره أن الله تعالى لا يكذب نفسه ولا نبيه ولا ملائكته ولا أوليائه، ولا فرق من هذه الناحيه بين القسم الأول و الثاني.

الثالث: قضاؤه تعالى الذي أخبر نبيه بوقوعه في الخارج مع عدم إخباره بأن وقوعه معلق على توفر شرطه أو عدم المانع لسبب من الأسباب وفيه يقع البداء، وهو عبارته عن عالم المحو والاثبات وإليه أشار بقوله: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» (١) هذا، واستفاده أن القضاء الإلهي على ثلاثه أنواع من مجموع الآيات و الروايات بمكان من الامكان، أما الآيات فمنها قوله تعالى: «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» .

فإنه لا يدل إلا على أن لله تعالى قضاءً ثابتاً وهو اللوح المحفوظ وأم الكتاب وقضاءً متغيراً وهو عالم المحو والاثبات والمراد من الكتاب، الكتاب التكويني ومن الأم ما يتولد منه الكتاب بمعنى أن كل شيء يتولد من عنده من الآجال والأرزاق والبلايا والمحن والأمراض ويقدر تقديماً وتأخيراً سعةً وضيقاً (٢).

والخلاصه: إن أم الكتاب مختص به تعالى ولا طريق لغيره إليه أصلاً.

ومنها، قوله تعالى: «لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَ مِنْ بَعْدُ» (٣).

ومنها، قوله تعالى: «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبَارَكَةٍ إِنَّا كُنَّا مُنذِرِينَ فِيهَا يُفْرَقُ كُلُّ أَمْرٍ حَكِيمٍ أَمْراً مِنْ عِنْدِنَا إِنَّا كُنَّا مُرْسِلِينَ» (٤).

فإنه ينص على أنه تعالى يقدر كل أمر في ليله القدر من الآجال والأمراض والصحة والسلامة والغنى والفقر وهكذا، تحصل أن الاستفادة من الآيات شيان:

أحدهما: أم الكتاب و اللوح المحفوظ و العلم المكنون المخزون، و هو مختص

ص: ٥٦٧

١- (١) - سورة الرعد آية ٣٩.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٣٥.

٣- (٣) - سورة الروم آية ٤.

٤- (٤) - سورة الدخان آيات ٣٥.

بذاته تعالى ولم يطلع عليه أحد.

ثانيهما: عالم المحو والاثبات، وهو عالم التقدير سعةً وضيقاً وتقديماً وتأخيراً وهكذا.

### الروايات الداله على ذلك على ثلاث طوائف

و أما الروايات فهي على ثلاث طوائف:

الطائفة الأولى: الروايات التي تنصّ على أن لله تعالى علمين، علماً مكنوناً ومخزوناً لنفسه ولم يطلع عليه أحد ومن ذلك يكون البداء، وعلماً علمه ملائكته ورسله وأوليائه (١).

الطائفة الثانية: يكون مفادها مفاد الآيات، وتدل على أن الله تعالى إذا أراد أن يقدم شيئاً يقدمه، وإذا أراد أن يؤخر شيئاً يؤخره، وإذا أراد أن يمحو شيئاً يمحوه، وإذا أراد أن يثبت شيئاً يثبته، فتدل على أن الأشياء بكافه أنواعها وأشكالها تحت سلطنته تعالى واختياره محواً وإثباتاً وإيجاداً وإعداماً تقديماً وتأخيراً (٢).

الطائفة الثالثة: تدل على الاهتمام بالبداء (٣)، ويستفاد من هذه الطوائف أن القضاء الالهي ثلاثه، فإن الطائفة الأولى تدل على القسمين هما علم مختص لنفسه تعالى ولم يطلع عليه أحد، وعلم علمه ملائكته ورسله وأوليائه، والطائفة الثانية تدل على عالم المحو والاثبات وأنه بيده تعالى، ولكن نفس الطائفة الأولى والثالثة، تدل على أن الله تعالى علم رسله وأوليائه بوقوع القضايا والحوادث في المستقبل ولم يعلمهم بأن وقوعها معلق على وجود الشرط أو عدم المانع مع أنه

ص: ٥٦٨

١- (١) - الكافي ج ١ ص ١٤٧ ح ٦ باب البداء.

٢- (٢) - بحار الأنوار ج ٤ ص ١١٩ ح ٥.

٣- (٣) - بحار الأنوار ج ٤ ص ١١١ ح ٣٠.

كان كذلك في العلم المكنون.

أما الطائفة الأولى، فهي تدل على أن الله تعالى علم ملائكته ورسله وأوليائه بالقضايا والحوادث من دون الدلالة على أن تعليمهم بها كان بكافه شروطها وموانعها أو لا؟ و أما الطائفة الثالثة فهي تدل بالمطابقه على وقوع البداء وبالالتزام على عدم تعليمهم بشروطها وموانعها، ولذلك قد يظهر الخلاف في أخبارهم، وهذا هو القضاء الثالث في مورد البداء بمعنى الابداء ومنشأ القضاء الأول.

نتيجة البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن المستفاد من مجموع الآيات و الروايات أن القضاء الالهي على ثلاثة أقسام.

### نتيجة البحث عده نقاط

نتيجة البحث عده نقاط:

الأولى: إن حقيقه النسخ انتهاء الحكم في مرحله الجعل بانتهاء أمده ثبوتاً، ولامانع من الالتزام بالنسخ في الشريعة المقدسه و إن كان وقوعه فيها نادراً، و أما انتفاء الحكم في مرحله الفعلية بانتفاء موضوعه في الخارج، فهوليس من النسخ في شيء.

الثانية: إن البداء في التكوينيات كالنسخ في التشريعات، والشيعة كانوا ملتزمين به خلافاً للسنه، واعتراض السنه على الشيعة بأن الالتزام بالبداء لايمكن لاستلزامه جهله تعالى بالواقع، و هو مستحيل مبني، على نقطه خاطئه و هي تخيل أن الشيعة يقولون بالبداء بمعناه الحقيقي و هو ظهور ماخفي عليه تعالى، ومن الواضح أن الشيعة لايقولون بالبداء بهذا المعنى وإنما يقولون به بمعنى الابداء وإظهار ما خفي على النبي صلى الله عليه و آله أو الوصي عليه السلام.

الثالثة: إن مقتضى المقدمات المتقدمه هو أن الالتزام بالبداء أمر ضروري

ص: ٥٦٩



عقلاً على تفصيل تقدّم.

الرابعه: إن الروايات بطوائفها تدل على أن القضاء الالهي على ثلاثه أقسام، منها ماهو منشأ للبداء، ومنها ماهو مورد له.

هذا تمام كلامنا في مبحث العام و الخاص.

ص: ٥٧٠

فهنا بحوث:

**هنا بحوث:**

**البحث الأول، المراد من الاطلاق فى مقام الثبوت**

**اشاره**

البحث الأول

الظاهر أن الاطلاق ثبوتاً عبارته عن عدم التقييد، فيكون التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب، لأن صلاحية الماهية للانطباق على تمام مايمكن أن يكون فرداً لها ذاتية فلا تحتاج إلى أى عنايه زائده ومقدمه خارجيه، والمانع عنها تقييدها بقيد ما، فإذا كانت الماهية موضوعاً للحكم كماهية الرجل مثلاً، ففي مثل ذلك إن لوحظ الماهية فى مقام الثبوت مقيده بقيد كالعدهاله أو الهاشميه مثلاً، فالموضوع حصه خاصه من الرجل و هى المقيده بالعدهاله أو الهاشميه ولا ينطبق فى الخارج إلا على أفراد هذه الحصه، و إن لم يلحظ معها قيد فالموضوع طبيعه الرجل المطلقه وانطباقها على جميع أفراد الرجل فى الخارج قهرى وذاتى.

وبكلمه، إن كل ماهية قابله للانطباق على أفرادها فى الخارج كآفه بالذات وقهراً، فإذا اخذت ماهية كماهية العالم مثلاً موضوعاً للحكم، فإن لوحظ معها قيد كالعدهاله فالموضوع العالم العادل، و إن لم يلحظ معها قيد، فالموضوع طبيعى العالم المطلق وانطباقه على تمام أفرادها فى الخارج قهرى فلا يتوقف على أى عنايه زائده كالحاظ عدم القيد، فإنه يكفى فيه عدم لحاظ القيد، لأن لحاظه مانع، والنكته فى ذلك أن موضوع الحكم كالعالم مثلاً فى القضية لا يدل بلحاظ وضعه

ص: ٥٧١

إلا على الماهية المهملة، وحينئذٍ فإن قيد بقيد خاص، فقد حدث في الذهن مفهوم جديد، و هو مفهوم الماهية بشرط الشيء المباين للمفهوم الأول، و هو الطبيعي المطلق أى بلا قيد، لأن المفاهيم الذهنية موجودات ذهنية في مقابل الموجودات الخارجيه، فكما أن الموجودات الخارجيه متباينات فلا ينطبق بعضها على بعضها الآخر، لأن كل وجود أب عن وجود آخر، فكذلك الموجودات الذهنيه، لأن كل موجود في الذهن مباين لموجود آخر فيه فلا ينطبق أحدهما على الآخر، و إن لم يقيد به فهو مطلق ينطبق على جميع أفراده قهراً وبالذات بلاتوقف على أى عنايه زائده، و يكفى في هذه القابليه و الصلاحيه الذاتيه للانطباق عدم لحاظ القيد ولا يتوقف على لحاظ عدم القيد، و هذا معنى أن التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب.

المطلق و المقيد

و الخلاصه: إن الاطلاق في مقام الثبوت عبارته عن عدم لحاظ القيد في عالم التصور، و من الطبيعي أن التقابل بين لحاظ القيد و عدم لحاظه من تقابل التناقض، و هذا القول هو الصحيح الموافق للوجدان و البرهان، و في مقابله قولان آخران في المسأله:

### **القول الاول رأى المصنف - حفظه الله - و أن التقابل بين الاطلاق و التقييد هو التناقض**

أحدهما: إن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه، و قد اختار هذا القول المحقق النائيني قدس سره (١).

### **القول الثاني: إن التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره**

ثانيهما: إن التقابل بينهما من تقابل التضاد، و قد اختار هذا القول السيد الأستاذ قدس سره (٢).

أما القول الأول، فقد تقدم نقده موسعاً في مبحث الواجب المطلق

ص: ٥٧٢

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٠.

٢- (٢) - (محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٥).

والمشروط، وملخص ما أوردناه عليه هناك امور:

الأول: إن الاطلاق لو كان عباره عن عدم خاص و هو العدم فى المورد القابل للاتصاف بالوجود و هو الملكه، فلازم ذلك أن اتصاف الماهيه بالاطلاق منوط بقابليه الماهيه للتقييد وإلا فالاطلاق ممتنع، على أساس أن التقابل بينهما إذا كان من تقابل العدم و الملكه، فاستحاله التقييد تستلزم استحالد الاطلاق، وفى المقام إذا كان تقييد الماهيه بقيد ممتنعاً فإطلاقها أيضاً ممتنع، و إذا كان ممكناً فإطلاقها أيضاً ممكن، للتلازم بين العدم و الملكه فى الامتناع والامكان، ومن الواضح أنه لا يمكن الالتزام بذلك، لأن استحاله التقييد فى مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق فيه لا استحالته، فإذا فرضنا أن تقييد الحكم بالعالم مستحيل ثبوتاً، فإطلاقه ضرورى بالنسبه إليه، لا أنه مستحيل بمعنى أن الحكم مطلق يشمل العالم و الجاهل، و إذا كان تقييد الصلاه بقصد القربه مستحيلاً ثبوتاً، فإطلاقها ضرورى لا أنه مستحيل وهكذا.

والخلاصه، إن استحاله التقييد فى مقام الثبوت تستلزم ضروره الاطلاق لا استحالته.

الثانى: إن المتفاهم العرفى الارتكازى من الاطلاق هو الأمر العدمى، يعنى عدم التقييد فى مقابل التقييد بتقابل التناقض لاتقابل العدم و الملكه، فإن المقتضى لإطلاق الماهيه موجود، و هو قابليه انطباقها على أفرادها فى الخارج كافه و المانع و هو التقييد بقيد ما مفقود، و هذا معنى أن اطلاق الماهيه لا يحتاج إلى مؤنه زائده، بينما إذا كان الاطلاق عباره عن العدم الخاص فهو بحاجه إلى مؤنه زائده، و من الواضح أن قابليه انطباق الماهيه على تمام ما يصلح أن يكون فرداً لها ذاتيه فلا تتوقف على أى مؤنه زائده ولا يمنع عن فعليه هذه القابليه إلا لحاظ

ص: ٥٧٣

القيد معها.

فالتبجيه، إن ماهو موافق للوجدان والارتكاز الذهني هو أنه يكفى فى الاطلاق ثبوتاً عدم لحاظ القيد بنحو العدم المطلق لا العدم الخاص.

### **القول الثالث: إن التقابل بينهما هو التضاد ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره**

الثالث: الظاهر أن ما ذكره قدس سره مبنى على الخلط بين الاطلاق فى مقام الاثبات والاطلاق فى مقام الثبوت، إذ لاشبهه فى أن التقابل بين الاطلاق و التقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم و الملكه، وذلك لأن ظهور الكلام الصادر من المتكلم العرفى فى الاطلاق منوط بتماميه مقدمات الحكمه، منها أن يكون المتكلم فى مقام البيان. ومنها عدم نصب قرينه على التقييد، فإذا تمت المقدمات انعقد ظهور المطلق فى الاطلاق، ومن الطبيعى أن عدم نصب القرينه على التقييد إنما يكون من المقدمات فى مورد يكون المتكلم متمكناً من نصبها، ومع هذا لم ينصبها رغم كونه فى مقام البيان، و أما إذا لم يكن المتكلم متمكناً من نصبها فى مورد بسبب من الأسباب، فعدم نصبها لا يكون كاشفاً عن عدم دخل القيد فى الحكم، لاحتمال أنه دخيل فيه وأنه فى الواقع مقيد لامطلق، ولكن المتكلم لا يتمكن من نصب قرينه عليه، ومع هذا الاحتمال فالمقدمات بكاملها غير محرز، ومع عدم إحرازها لا ينعقد ظهور للمطلق فى الاطلاق، فلذلك يكون التقابل بين الاطلاق و التقييد فى مقام الاثبات من تقابل العدم و الملكه، و هذا الخلط هو الموجب لحكمه قدس سره بأن التقابل بين الاطلاق و التقييد فى مقام الثبوت أيضاً من تقابل العدم و الملكه مع أنه لاصله لأحد المقامين بالمقام الآخر. فالتبجيه، أن ما ذكره قدس سره فلا يمكن المساعده عليه.

و أما القول الثانى: و هو أن التقابل بين الاطلاق و التقييد يكون من تقابل التضاد، فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره ولكنه أيضاً غير تام، لما مرّ من أن كل

ماهية قابله للانطباق على كل ما يمكن أن يكون فرداً لها، وهذه القابلية ذاتية وضرورية ولا تتوقف على أي مؤنه خارجيه و هي موجه لسرايه الحكم إلى أفرادها بدلاً أو شمولياً، ومن الواضح أنه يكفي في فعلية الانطباق عدم لحاظ القيد معها ولا تتوقف على لحاظ عدم القيد، باعتبار أن المانع عن الانطباق لحاظ القيد، فعدم المانع يكفي فعلية الانطباق ولا تتوقف على لحاظ عدم المانع، فإذا اخذت الماهية في موضوع الحكم، فإن لوحظ معها قيد حدث في الذهن مفهوم جديد و هو المقيد مابيناً للمفهوم الأول و هو المطلق، على أساس أن المفاهيم موجودات في عالم الذهن و هي متباينات و إن لم يلحظ معها قيد لم يحدث في الذهن مفهوم جديد في مقابل المفهوم الأول، بل ظل المفهوم الأول ثابتاً فيه، و هو قابل للانطباق ذاتاً على كل فرد له في الخارج و هو محفوظ فيه بذاته وذاتياته، باعتبار أن الطبيعي محفوظ في أفراد و مصاديقه كافة في الخارج كذلك، مثلاً مفهوم الرجل قابل للانطباق على كل ما يكون هذا المفهوم محفوظاً فيه، و من الطبيعي أنه يكفي في قابلية انطباق هذا المفهوم على جميع أفراده في الخارج عدم لحاظ القيد معه، لأن لحاظ القيد مانع ولا تتوقف على لحاظ عدم القيد ورفضه الذي هو أمر وجودي، لأن الرفض و لحاظ عدم مؤنه زائده و الاطلاق لا يتوقف عليها، و هذا واضح و موافق للوجدان و الارتكاز، و عليه فما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن الاطلاق أمر وجودي و عبارته عن رفض القيود و لحاظ عدم، فلا يمكن المساعده عليه لا برهاناً ولا وجداناً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة، و هي أن اطلاق الماهية في مقام الثبوت عبارته عن عدم لحاظ القيد معها، ولهذا يكون التقابل بين الاطلاق و التقييد فيه من تقابل الايجاب و السلب، و هذا هو المطابق للوجدان عرفاً و ارتكازاً.

البحث الثانى

الكلام فى وضع أسماء الأجناس، وهل هى موضوعه بإزاء الماهيه المهمله أو الماهيه لابشرط فيه أقوال، وقبل الدخول فى بيان هذه الأقوال وما فيها من الاشكال و النقد، ينبغى البحث عن أنحاء وجودات الماهيه فى الخارج ووجوداتها فى الذهن.

أما الأول، فلأن النظر إلى الماهيه إن كان بلحاظ وجودها الخارجى، فهى تنقسم إلى قسمين ولا ثالث لهما، مثلاً ماهيه الرجل فى الخارج إما واجده لصفه العلم أو فاقده لها ولا ثالث لهما، ضروره أن الرجل فى الخارج إما عالم أو جاهل ولا يعقل وجود رجل فيه لا-عالم ولا جاهل وإلا لزم ارتفاع النقيضين، وماهيه العالم فى الخارج إما أنها عادله أو فاسقه ولا ثالث لهما فيه، بأن يكون هناك عالم لا-عادل فى الواقع ولا فاسق، أو فقل إنه فى الخارج إما واجد لصفه العداله أو فاقده لها، ولا يتصور وجود عالم فيه يكون جامعاً بينهما، وإلا-لزم ارتفاع النقيضين، وماهيه الحيوان فى الخارج إما واجده لصفه الناطقيه أو فاقده لها، ولا يعقل أن تكون ماهيه الحيوان الجامعه بينهما حصه ثالثه فى الخارج فى عرض الحصتين الأوليين وإلا لزم ارتفاع النقيضين.

أنحاء وجودات الماهيه فى الخارج و وجوداتها فى الذهن

و أما الثانى، فلأن النظر إلى الماهيه إن كان بلحاظ وجودها فى الذهن، فهى تنقسم إلى ثلاثه أقسام، لأن ماهيه الرجل فى الذهن إن كانت ملحوظه متصفه بالعلم فهى الماهيه بشرط شىء، و إن كانت ملحوظه متصفه بعدم العلم، فهى الماهيه بشرط لا، و إن كانت ملحوظه بدون الاتصاف بالعلم ولا بعدمه، فهى الماهيه اللابشرط، والمطلق فى مقابل القسمين الأولين هما الماهيه المقيداه

بالوجود و الماهيه المقيده بالعدم، و هذه الماهيات الثلاث موجودات فى الذهن ومتباينات فيه ولاينطبق بعضها على بعضها الآخر، مثلاً مفهوم الانسان تاراً يلحظ متصفاً بالعلم وأخرى متصفاً بعدم العلم وثالثه لامتصفاً بالعلم ولا بعدمه، ويسمى الأول بالماهيـه بشرط شىء، والثانى بالماهيـه بشرط لا، والثالث بالماهيـه لابشرط.

ثم إن هذه الماهيات الثلاث من المعقولات الأوليه التى تنتزع من الخارج مباشره، وتسمى هذه الاعتبارات التى تتميز بها الماهيات الثلاث بعضها عن بعض بالاعتبارات الثانويه بلحاظ عالم الخارج و الأوليه بلحاظ عالم الذهن، على أساس أن الموجودات الذهنيه متفرعه على الموجودات الخارجيه وفى مرتبه متأخره عنها، بينما الخصوصيات التى تتميز بها الحصريتان الموجودتان فى الخارج إحداهما عن الأخرى تسمى بالقيود الأوليه، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن هذه المعقولات الأوليه كلها مرآه لما فى الخارج، على أساس أن شأن المفاهيم الذهنيه الحكايه و المرآتيه للموجودات الخارجيه بحيث لا يرى إلا الموجود الخارجى، فالماهيـه بشرط شىء مرآه للماهيه المقيده فى الخارج وتحكى عنها حكايه الصوره الذهنيه عن ذيهـا فيه، فالماهيـه بشرط لا-تحكى عن الماهيه الخارجيه حكايه الصوره عن ذيهـا وتكون مرآه لها، والماهيـه لابشرط تحكى عن الماهيه الجامعه بين الحصريتين فى الخارج، والجامعه موجوده فيه بوجود كل منهما لوجود مستقل، و هى المحكيه بها بدون التقييد بهذا أو ذاك، ومن هنا يظهر أن الماهيه لابشرط جامعـه بين الماهيه بشرط شىء و الماهيه بشرط لا فى عالم الخارج وليست بجامعه بينهما فى عالم الذهن، باعتبار أنها فى هذا العالم مباينه لهما فلا تنطبق على شىء منها.



والخلاصه، إن الماهيات الثلاث بلحاظ وجوداتها في عالم الذهن متباينات بتباين قيودها وليست الماهيه لابشرط جامعه بينهما في هذا العالم، و أما بلحاظ وجوداتها في عالم الخارج فهي جامعه بينهما ومتحدته مع كل منهما في الوجود الخارجى وتنطبق عليه بلحاظ أنها موجوده في ضمن كل منهما في الخارج لابوجود مستقل في مقابلهما.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتيجه التاليه، و هي أن الماهيه بلحاظ وجودها في الخارج تنقسم إلى قسمين ولا ثالث لهما وإلّا لزم ارتفاع النقيضين وبلحاظ وجودها في الذهن ابتداءً تنقسم إلى ثلاثه أقسام، فلذلك تكون الأقسام الثلاثه جميعاً من المعقولات الأوليه المنتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره.

ثم إن هاهنا ماهيه اخرى وراء تلك الماهيات الثلاث في وعاء الذهن، و هي الماهيه لابشرط المقسمى و هي من المعقولات الثانويه، باعتبار أنها منتزعه من الماهيات الثلاث التي هي من المعقولات الأوليه، و هي جامعه بينها، باعتبار أنها منتزعه منها في عالم الذهن مع إلغاء جميع مقوماتها المميزه، ولهذا تكون مرآه للمعقولات الأوليه وتحكى عنها مباشره لا عن الموجودات الخارجيه، لأنها لم تنتزع منها حتى تكون حاكيه عنها.

وبكلمه، إن ماهيه الرجل في الخارج لا تخلو من أن تكون متّصفه بالعلم أولاً ولا ثالث لهما، و أما ماهيته الجامعه بين هاتين الحصتين فلا تكون موجوده في عرض وجودهما فيه وإلا- لزم ارتفاع النقيضين، و أما ماهيته في الذهن فلا تخلو من أن تكون ملحوظه مع العلم أو مع عدمه أو لاهذا ولا- ذاك، فعلى الأول موجوده فيه مع العلم، وعلى الثانى موجوده مع عدم العلم، وعلى الثالث

موجوده لاعمع الأول ولا مع الثاني، والأول منتزع من الرجل العالم فى الخارج، والثانى منتزع من الرجل لاعالم، والثالث منتزع من الجامع بينهما بقطع النظر عن اتصافه بالعلم واتصافه بعدم العلم، ولهذا تكون الماهيه فى الخارج منقسمه إلى حصتين ولا ثالث لهما، وفى الذهن منقسمه إلى ثلاثه حصص ولارابع لها، و أما الماهيه لابشرط المقسمى فهى منتزعه من الماهيات الثلاث فى الذهن بقطع النظر عن قيوداتها ومقوماتها المميّزه، فلهذا تكون من المعقولات الثانويه.

### امتياز المعقولات الأوليه عن المعقولات الثانويه

ومما ذكرنا يظهر أن المعقولات الأوليه تمتاز عن المعقولات الثانويه فى نقطتين:

الأولى: إن المعقولات الأوليه منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره و المعقولات الثانويه منتزعه من المعقولات الأوليه كذلك لا من الخارج.

الثانيه: إن المعقولات الأوليه مرآه لما فى الخارج وصوره لذيها فيه مباشره، بينما المعقولات الثانويه مرآه للمعقولات الأوليه وتحكى عنها كذلك، ولاواقع موضوعى لها فى الخارج لكى تحكى عنه هذا.

وذكر السيد الأستاذ قدس سره أن هناك ماهيه خامسه، وهى الماهيه المهمله المجرّده عن كافه الخصوصيات و القيودات الخارجيه و الذهنيه، بأن يكون النظر فيها مقصوراً إلى ذاتها وذاتياتها بدون لحاظ أى خصوصيه زائده على ذاتها وذاتياتهاحتى عنوان المقسميه وخاليه عن جميع الخصوصيات و التعينات حتى عن خصوصيه لحاظها، وعلى هذا فالمايه بالنظر إلى اللحاظ الذهني تنقسم إلى خمس اقسام:

الأول: الماهيه المهمله التى يقوم الذهن بتجريدتها عن جميع الاعتبارات و التعينات الخارجيه و الذهنيه، ويكون النظر فيها مقصوراً إلى ذاتها وذاتياتها بلالحاظ أى خصوصيه زائده عليها.

الثاني: الماهية لابشرط المقسمي، فإنه لوحظ فيها زائداً على ذاتها وذاتياتها عنوان آخر، وهو عنوان المقسمي للأقسام الثلاثة.

الثالث: الماهية لابشرط و هي التي تلاحظ تجرّدها عن كل العوارض و الطوارئ التي يمكن أن تعرض على أفرادها في الخارج، فلذلك تسمى بالماهية المرسله إلى جميع أفرادها في الخارج.

الرابع: الماهية بشرط شيء.

الخامس: الماهية بشرط لا.

### اسم الجنس هل هو موضوع للماهية المهملة أو لغيرها

هذا تمام الكلام في أقسام الماهيات في الذهن و الخارج، وبعد ذلك يقع الكلام في أن اسم الجنس هل هو موضوع للماهية المهملة أو للماهية لابشرط القسمة أو المقسمة.

والجواب: إن فيه وجوهاً:

الوجه الأول: إنه موضوع للماهية المهملة، و قد اختار هذا الوجه السيد الأستاذ قدس سره بتقريب، إن المعنى الموضوع له لاسم الجنس هو الماهية المعراه عن كافة الخصوصيات والاعتبارات، فمن أجل ذلك تسمى بالماهية المهملة.

و قد أفاد في وجه ذلك أنه لو كان شيء من الخصوصيات والاعتبارات مأخوذاً في معناه الموضوع له، لكان استعماله في الفاقد له استعمالاً في غير معناه الموضوع له، و هو مجاز و بحاجة إلى عناية زائده ثبوتاً وإثباتاً مع أن الأمر ليس كذلك، فإن استعمال اسم الجنس كالانسان مثلاً في الحيوان الناطق بقطع النظر عن كل الاعتبارات الذهنية و الخصوصيات الخارجيه صحيح بلا عناية، كقولنا: «الانسان حيوان ناطق»، و هذا يكشف عن أنه استعمال في معناه الموضوع له.

ص: ٥٨٠

ومن هنا يكون استعمال الانسان فى الانسان العالم و العادل و الجاهل و الفاسق و العربى و العجمى و العامى و الهاشمى صحيح و أنه استعمال حقيقى، ولهذا لا يحتاج إلى عناية زائده ثبوتاً و القرينه الصارفه إثباتاً، و هذا يكشف عن أنه لم يؤخذ شىء من العوارض و الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه فى معناه الموضوع له، وإلا كان استعماله فى الفاقد له مجازاً و يحاجه إلى عناية زائده (١) هذا.

ولنا تعليقان على ما أفاده قدس سره:

الأول: إن الماهيه المهمله هل هو قسم خاص لأنحاء الماهيه فى عالم الذهن أو أنها هى الماهيه لابشرط القسمى.

الثانى: فى تفسير الماهيه لابشرط القسمى.

أما الأول، فلأن الماهيه المهمله ليست قسماً خامساً لأنحاء الماهيه فى عالم الذهن، وذلك لأن الماهيه المهمله لا يمكن أن تكون من أنحاء الماهيات الذهنيه فى مقابل الماهيات الثلاث، لأن الماهيه الموجوده فى الخارج تقسم إلى حصتين متباينتين هما الحصه الواجده للخصوصيه الخاصه، وحصه الفاقد له لا ثالث لهما، و الماهيه الموجوده فى الذهن تقسم إلى ثلاثه حصص متباينه المتمثله فى الماهيه لابشرط و بشرط شىء و بشرط لا ولا رابع لها، فإنها جميعاً منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره، ولهذا تكون من المعقولات الأوليه و تحكى عنها كذلك، فإن الماهيه لابشرط منتزعه من الجامع بين الحصتين الموجودتين فى الخارج، لأنهما تشتركان فيه و تختلفان فى القيود المميزه و المفروض أن الجامع موجود فى ضمن وجود كل منهما، لأن وجود الحصه غير وجود الجامع فى الخارج والاختلاف إنما هو فى عوارض الفرد بحدّه الفردى، و أما الماهيه بشرط

ص: ٥٨١

شئ وبشرط لا، فهي منتزعه من نفس الحصتين الموجودتين في الخارج بحدّيهما ولا يتصور أن تكون هناك ماهيه اخرى في الذهن منتزعه من الموجود الخارجى مباشره، ضروره أن المنتزع من وجود الجامع في الخارج ماهيه لابشرط و المنتزع من وجود الحصه المقيّده بشئ ماهيه بشرط شئ و المنتزع من الحصّه المقيّده بالعدم ماهيه بشرط لا، فإذن ليس هنا موجود آخر في الخارج غير هذه الموجودات لكى تنتزع الماهيه الأخرى منه مباشره، وعليه فلا يمكن أن تكون الماهيه المهمله من المعقولات الأوليه، هذا إضافة إلى أنها لو كانت من المعقولات الأوليه لكانت متعيّنه في الذهن كغيرها من المعقولات الأوليه لا أنها مهمله.

و أما كونها من المعقولات الثانويه و إن كان لامانع منه، لأن الذهن يقوم بانتزاع الماهيه لابشرط المقسمى من الماهيات الثلاث ثم يمشى خطوه اخرى فيقوم بانتزاع الماهيه من الماهيه لابشرط المقسمى بإلغاء خصوصيه المقسميه، فلذلك تسمى بالمايه المهمله، إلا- أن من الواضح أن اسم الجنس لم يوضع بإزاء المعقولات الثانويه التى ليس لها ما بإزاء فى الخارج، وعلى هذا فالماهيه المهمله هى الماهيه لابشرط المقسمى وليست ماهيه اخرى فى قبالتها، ويدل على ذلك تقسيم الانسان إلى العالم و الجاهل و العادل و الفاسق و الهاشمى و العامى. وهكذا بتقريب: إن هذا التقسيم يكشف عن اشتراك هذه الحصص فى جامع ماهوى متقرر فى المرتبه السابقه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن أو الخارج، و هو الماهيه المهمله، باعتبار أنها عاريه عن كافه الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه وتحكى عنها الماهيه لابشرط، فإذن الماهيه المهمله هى الجامعه بين الحصص الموجوده فى الخارج، و هى متقرره فى المرتبه السابقه على وجودها بوجود حصصها فيه، غايه الأمر أن الماهيه لابشرط تحكى عن الجامع الموجود بوجود

حصصه في الخارج باعتبار أنها منتزعه منه ابتداءً.

على هذا الأساس فاسم الجنس موضوع بإزاء هذه الماهية المتقرّره في المرتبه السابقه على وجودها في الذهن و الخارج قد توجد في الذهن و قد توجد في الخارج ولم يوضع بإزاء الماهيه لابشرط القسمى لا بإزاء نفسها ولا بإزاء المحكى بها.

أما الأول، فلأنها موجوده في عالم الذهن، ومن الواضح أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه، لأنها غير قابله للانطباق على الخارج.

و أما الثاني، فلأنه موجود في الخارج و الألفاظ كما لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه، كذلك لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه، وإلا- لكان استعمالها في مفهومها مجازاً و هو كما ترى، فلذلك يتعين وضع اسم الجنس بإزاء تلك الماهيه المتقرّره التي قد توجد في الذهن و قد توجد في الخارج، و أما أنها مهمله باعتبار أنها عاريه عن جميع الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه لا أنها غير ملحوظه، وإلا فلا يعقل أن تكون موضوعاً للحكم.

و أما الثاني، فلأن تفسير الماهيه لابشرط بالمايه المرسله ولحاظ تجريدها عن كافه الخصوصيات الخارجيه تفسير خاطيء، لما تقدّم من أن الماهيه لابشرط ماهيه مقيدده بقيد عدمي، و هو عدم اللحاظين أي لحاظ بشرط شيء و بشرط لا، وعليه فمعنى لابشرط عدم تقييد الماهيه لوجود شيء و لابعدمه، وليس معناه تجريدها عن جميع الخصوصيات الذي هو أمر وجودي، بل معناه أمر عدمي، و هو عدم لحاظ هذا ولا ذاك، وعلى هذا فبناء على التفسير الأول، و هو تجريد الماهيه عن كافه الخصوصيات أنها عباره عن الماهيه المطلقه المرسله بالنسبه إلى تمام أفرادها في الخارج، و أما بناء على ما ذكرناه من التفسير لها فهي

ماهيته مقيدة بعدم لحاظ الخصوصيات معها لا وجوداً ولا عدماً وتحكى عن وجود الجامع بين الخصوصيتين في الخارج المقيدتين بقيدتين متقابلين بتقابل التناقض، و أما قيدها فحيث إنه عبارته عن عدم اللحاظ فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون حاكياً عنه.

والخلاصه، إن الماهية بشرط شيء تحكى عن الماهية المقيدة في الخارج باعتبار أن قيده موجود فيه كصفه العلم مثلاً، والماهيته بشرط لا تحكى عن الماهية المقيدة بعدم هذا القيد فيه، و أما الماهية لابشرط، فحيث إن قيدها عدم اللحاظ فلا واقع موضوعي له في الخارج حتى يكون حاكياً عنه ومرآه له، و أمانفس الماهية فهي تحكى عن وجود الجامع بين الحصه الواجده و الحصه الفاقده باعتبار أنها منتزعه منه مباشره، و هذا الجامع الموجود بينهما هو وجود الماهية المهمله في الخارج، كما أن الماهية لابشرط هي وجودها في الذهن، لأنها عبارته عن الماهية المتمتزة ماهويه في المرتبه السابقه على وجودها في الذهن أو الخارج، وعلى هذا فالجامع بين الحصتين المذكورتين في الخارج هو وجودها فيه، والماهيته لابشرط القسمى هي وجودها في الذهن، فإذا الماهية المهمله هي الماهية لابشرط القسمى بقطع النظر عن وجودها في الذهن و الخارج.

ومن هنا يظهر أن الماهية المهمله ليست فوق تمام الماهيات من المعقولات الأوليه و الثانويه، بل هي عبارته عن الماهية لابشرط القسمى بقطع النظر عن وجودها اللحاظى هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى إنه لاشبهه في أن اسم الجنس لم يوضع للماهية لابشرط المقسمى لسببين:

الأول: إنه لا موطن لها إلا الذهن، باعتبار أنها من المعقولات الثانويه، ومن الواضح أن اسم الجنس كغيره من الألفاظ لم يوضع بإزاء الموجود الذهني كما أنه

لم يوضع بإزاء الموجود الخارجى، لأن الألفاظ توضع بإزاء المعانى التى قد توجد فى الذهن وقد توجد فى الخارج، و أما الوجود سواءً أكان ذهنياً أم خارجياً فلا يكون اللفظ موضوعاً بإزائه.

الثانى: إن لازم ذلك أن يكون استعماله فى الحصص و الأفراد الخارجيه مجازاً واستعمالاً فى غير معناه الموضوع له، لأن معناه الموضوع له الماهيه لابشرط المقسمى، والفرض أنها لا توجد فى الخارج، لما عرفت من أنها من المعقولات الثانويه التى لا موطن لها إلا الذهن، وكذلك لا يحتمل وضع اسم الجنس بإزاء الماهيه بشرط شيء أو بشرط لا كالرجل العالم أو الرجل لا عالم.

**اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لابشرط المقسمى و لا بإزاء الماهيه بشرط شيء و لا بشرط لا**

**إشاره**

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة، وهى أن اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لابشرط المقسمى ولا بإزاء الماهيه بشرط شيء ولا بشرط لا، فإذن يقع الكلام فى وضع اسم الجنس بإزاء الماهيه لابشرط القسمى، وهل هو موضوع بإزائها أولافيه خلاف، ويظهر من المحقق النائينى قدس سره إلى أنه موضوع بإزائها، معللاً بأنها عباره عن الكلى الطبيعى الصادق على أفرادها ومصاديقه فى الخارج، ولا يكون الكلى الطبيعى عباره عن الماهيه لابشرط المقسمى، ضروره أنها من المعقولات الثانويه ولا واقع موضوعى لها فى الخارج حتى تنطبق عليه، بينما يكون للكلى الطبيعى واقع موضوعى فى الخارج ومنطبق عليه مباشرة (1) هذا.

**إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه**

ولكن أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن الكلى الطبيعى ليس عباره عن الماهيه لابشرط القسمى، لأنه يعتبر فيها فعلية الانطباق، بينما هى غير معتبره فى الكلى الطبيعى، وإنما المعتبر فيه امكان الانطباق، ومن هنا قال قدس سره إن الكلى الطبيعى هو

ص: ٥٨٥

١- (١) - أجود التقريرات ج ١ ص ٥٢٣.



## الصحيح فى المقام

والصحيح فى المقام أن يقال إن ما أفاده قدس سره من أن الكلى الطبيعى هو الماهيه المهمله الجامعه بين أفرادها وحصصه فى الخارج و إن كان صحيحاً، إلا أن ما ذكره قدس سره من أن الماهيه لا بشرط القسمى ليست هى الكلى الطبيعى، مبنى على ما تقدم منه قدس سره من أن الماهيه لا بشرط القسمى حيث إنها مقيدده بقيد وجودى، و هو لحاظ تجريدتها عن جميع القيود ورفضها عنها، فلذلك لا تكون كلياً طبيعياً، لأن هذه الخصوصيه غير مأخوذه فيه وبذلك يمتاز الكلى الطبيعى عن الماهيه لا بشرط القسمى.

وبكلمه، إن الماهيه لا بشرط القسمى مقيدده بقيد وجودى و هو لحاظ عدم التقييد بقيد أصلاً لا وجوداً ولا عدماً، بينما الكلى الطبيعى غير مقيد حتى بقيد التعريه و التجرد، فلذلك تكون الماهيه لا بشرط القسمى ماهيه مطلقه ومرسله دون الكلى الطبيعى، و قد تقدم أن هذا المبنى غير تام، لأنه إنما يتم إذا كان عدم التقييد بقيد من شؤون ذات الماهيه ولكن الأمر ليس كذلك، لأنه من شؤون اللحاظ وقيد له لا من شؤون ذات الملحوظ، فإذا لافرق بينهما، فإن ذات الملحوظ فى اللا بشرط القسمى نفس الماهيه المهمله و الكلى الطبيعى، نعم الماهيه لا بشرط القسمى بهذا الوصف صورته لها ومرآه لا- أنها نفسها، فإن ماهو نفسها هو ذى الصوره و المحكى بها، ثم إنه قدس سره إن أراد بالارسال، الارسال الفعلى إلى تمام أفرادها.

فيرد عليه، إن معنى الاطلاق ليس هو الارسال الفعلى حتى على مسلكه قدس سره، فإن معناه عنده رفع القيود أى المانع من الانطباق الارسال الفعلى، و إن أراد قدس سره

ص: ٥٨٦

به أنه إذا جعل الحكم على الطبيعه المطلقه فهو يسرى إلى تمام أفرادها، ففيه أنه لافرق في ذلك بين الماهيه لابشرط القسمى و الكلى الطبيعى.

إلى هنا قد تبين أن اسم الجنس موضوع بإزاء الجامع الذاتى بين الحصاص و الأفراد فى الخارج ونقصد بالجامع الذاتى بينها المقومات الذاتيه التى هى متقررره ماهويه فى المرتبه السابقه على وجودها فى الخارج أو الذهن، مثلاً الانسان موضوع للماهيه المتقررره ماهويه فى المرتبه السابقه على وجوده فى الذهن أو الخارج و هى الحيوانيه و الناطقيه، فإنها مقومات ذاتيه لأفراد الانسان فى الخارج ومحفوظه فى لوح الواقع سواءً أكانت له أفراد فى الخارج أم لا.

### المناقشه فى مختار النائينى قدس سره

ومن هنا إذا الغيت الخصوصيات العرضيه للأفراد، الغيت الأفراد بحدودها الفرديه ولم تبق إلا المقومات الذاتيه لها، و هى الحيوانيه و الناطقيه، وكذلك لفظ الرجل فإنه موضوع بإزاء الجامع الذاتى بين أفراده بقطع النظر عن وجوده فى الذهن أو فى الخارج.

والخلاصه، إن اسم الجنس موضوع للجامع الذاتى بين أفراده المتقررره ماهوياً فى المرتبه السابقه على وجوده فى الخارج أو الذهن، ولم يوضع بإزاء الماهيه لابشرط القسمى، لأنها مرآه للجامع وحاكيه عنه، فالمعنى الموضوع له هو المرئى و المحكى بها لا نفسها، و أما ما ذكره المحقق النائينى قدس سره من أن أسماء الاجناس موضوعه بإزاء الماهيه لابشرط القسمى (1)، فإن أراد بذلك أنها موضوعه بإزاء ذات الماهيه بقطع النظر عن وجودها فى الذهن فهو صحيح، ولكنها ليست الماهيه لابشرط، فإنها متقومه بالوجود الذهنى وتكون فى مقابل الماهيه بشرط شىء وبشرط لا مباينه لهما فى الذهن، و أما فى الخارج فلاوجود

ص: ٥٨٧

لها، و إن أراد به أنها موضوعه بإزاء نفس الماهية لابشرط.

فيرد عليه، إن الماهية لابشرط بهذا الوصف لاموطن لها إلا الذهن، وقد تقدم في غير مورد الاشارة إلى أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنية، كما أنها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجية، ومن هنا يظهر أن ما ذكره قدس سره من أن الماهية لابشرط القسمى هي الكلى الطبيعي، فإن أراد بذلك ذات الماهية بقطع النظر عن وصف لابشرط الموجود في الذهن، فهي و إن كانت الكلى الطبيعي إلا أنها ليست الماهية لابشرط، بل هي مرئية ومحكية بها، ولعل مراده قدس سره من الماهية لابشرط ذلك يعنى ذات الملحوظ لا مع الألفاظ، و إن أراد به الماهية لابشرط بهذا الوصف، فيرد عليه أنه لاموطن لها إلا الذهن ولا تنطبق على ما في الخارج مع أن الكلى الطبيعي ينطبق على أفراده فيه.

### المناقشه في ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن أسماء الأجناس لم توضع بإزاء الماهية لابشرط القسمى وعلل ذلك بأنه لاموطن لها إلا الذهن(1).

ومن الواضح أن أسماء الاجناس كسائر الألفاظ لا يمكن أن تكون موضوعه بإزاء الموجودات الذهنية، وإلا لكان استعمالها في الحصص و الأفراد الخارجيه مجازاً و بحاجة إلى عناية زائده ثبوتاً وقرينه صارفه إثباتاً، مع أن الأمر ليس كذلك، مبنى على الخلط بين وضعها بإزاء صوره الماهية لابشرط القسمى و وضعها بإزاء المرئى و المحكى بها و هو ذو الصوره، فما ذكره قدس سره مبنى على الأول، و هو غير محتمل، وما هو واقع و صحيح هو الثانى ولا يلزم منه أى محذور.

قد يقال كما قيل إن الماهية المهملة حيث إنها جامعها بين الماهية المطلقة و الماهية المقيده، فلا يمكن تصوورها ولحاظها، لأن الماهية إذا لوحظ معها القيد

ص: ٥٨٨

فهي مقيدة، و إذا لم يلحظ معها القيد فهي مطلقة ولا- ثالث لهما في مرحله اللحاظ، وعليه فالجامع بينهما و هو ذات الماهيه بماهى هى ولايمكن تصوره بحدّه، فإن المتصور بحدّه هو المطلق و المقيد، فإذا لم يمكن تصور الجامع بحدّه لم يمكن الوضع بإزائه، لأنه يتوقف على تصور المعنى ولحاظه.

والجواب: أولاً: إن الوضع لا-يتوقف على لحاظ المعنى بحدّه بل يكفى فيه لحاظه ولو فى ضمن لحاظه مع القيد، وعلى هذا فالواضع إذا لاحظ الماهيه و إن كان لحاظها لا يخلو من أن يكون مع لحاظ القيد أو بدون لحاظه ولاثالث لهما، إلا أنه لاحظ ذات الماهيه على كل حال، وحينئذٍ فيمكنه أن يوضع اللفظ بإزاء ذات الماهيه و هى الموضوع له، فلا لحاظ القيد معها داخل فى الموضوع له ولاعدم لحاظ القيد.

وثانياً: إنه يمكن تصويرها بواسطة عنوان آخر مشير إليها كما فى موارد الوضع العام و الموضوع له الخاص.

## نتائج البحث

فالتتيجه، إنه لا مانع من وضع اللفظ بإزاء الجامع بين المطلق و المقيد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: إن الماهيه بلحاظ وجودها فى الخارج تنقسم إلى حصتين: هما الواجده للقيد و الفاقده له، ولا ثالث لهما.

و أما بلحاظ وجودها فى الذهن فهي تنقسم إلى ثلاثه حصص:

١ - الماهيه بشرط شىء.

٢ - الماهيه بشرط لا.

٣ - الماهيه لا بشرط.

ص: ٥٨٩

و هذه الحصص الثلاث الموجوده فى الذهن من المعقولات الأوليه، لأنها منتزعه من الموجودات الخارجيه مباشره وتحكى عنها كذلك، و أما الماهيه لابشرط المقسمى، فهى من المعقولات الثانويه ولا واقع موضوعى لها فى الخارج، باعتبار أنها منتزعه من المعقولات الأوليه، و هى الماهيات الثلاث.

الثانيه: إن الماهيه المهمله هى الجامعه بين الأفراد و الحصص الخارجيه ولها تقرر ماهوى فى المرتبه السابقه على وجودها فى الذهن و الخارج، و هى ليست نفس الماهيه لابشرط القسمى، بل هى محكيه بها مباشره، نعم أنها نفس الكلى الطبيعى.

الثالثه: إن أسماء الأجناس موضوعه بإزاء الماهيه المهمله و الكلى الطبيعى الجامع بين الماهيه المطلقه و الماهيه المقيده، و هو ذات الماهيه التى يكون النظر مقصوراً إلى ذاتها وذاتياتها فحسب.

الرابعه: إنه لا مانع من وضع أسماء الأجناس بإزاء الجامع بين المطلق و المقيده لا ثبوتاً ولا إثباتاً.

الخامسه: إن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من أن أسماء الأجناس لم توضع بإزاء الماهيه لابشرط القسمى، معللاً بأنه لا موطن لها إلا الذهن، تام لو كان مراد القائل بذلك وضعها لها بهذا الوصف أى مع اللحاظ، و أما إذا كان مراده وضعها لذات الملحوظ (1) بقطع النظر عن اللحاظ، فلا مانع من الالتزام به.

هذا تمام الكلام فى وضع أسماء الأجناس.

ص: ٥٩٠

هل إن علم الجنس كاسامه، كاسم الجنس ولا فرق بينهما فى المعنى الموضوع له أو لا؟ فيه قولان:

فذهب جماعه إلى القول الثانى. بدعوى، إن ذات المعنى و إن كانت واحده فيهما، إلا أن علم الجنس يمتاز عن اسم الجنس فى خصوصيه زائده على ذات المعنى الموضوع له، و هى عبارته عن التعيين الذهنى المأخوذ فى المعنى الموضوع له لعلم الجنس، ولهذا يعامل معه معامله المعرفه دون اسم الجنس.

### كلام المحقق الخراسانى قدس سرّه

وقد ناقش فيه المحقق الخراسانى قدس سره بتقريب: إن التعيين الذهنى لو كان مأخوذاً فى المعنى الموضوع له لعلم الجنس، لكان لازمه أنه لاموطن له إلا الذهن، باعتبار أن التعيين الذهنى عبارته عن الوجود الذهنى اللحاظى (١). وعليه فلا ينطبق على ما فى الخارج إلا بعنايه مع أنه ينطبق عليه بدون أى عنايه كما هو الحال فى اسم الجنس، و هذا كاشف عن أنه غير مأخوذ فى معناه الموضوع له، هذا إضافة إلى ما مرّ من أن اللفظ لم يوضع بإزاء الوجود الذهنى، كما لم يوضع بإزاء الوجود الخارجى، هذا من ناحيه. ومن ناحيه اخرى، إن الخصوصيه الخارجيه أيضاً غير مأخوذه فى معناه الموضوع له.

فالنتيجه، على ضوء هاتين الناحيتين هى أنه لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس فى المعنى الموضوع له، ولهذا اختار القول الأول فى المسأله وقال بعدم الفرق بينهما فى المعنى الموضوع له، وإنما الفرق بينهما يكون لفظياً فيعامل مع علم

ص: ٥٩١

الجنس معاملة المعرفة لفظاً لـامعنى كالتأنيث اللفظى، تحصل أنه لافرق بين اسم الجنس كلفظ الأسد مثلاً وعلم الجنس كلفظ اسامه فى المعنى الموضوع له و الفرق بينهما إنما هو فى اللفظ هذا.

علم الجنس

### إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه و الصحيح فى المقام

و قد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بتقريب: إن هذا الاشكال إنما يرد عليه إذا كان التعيين الذهني مأخوذاً فى المعنى الموضوع له جزاءً أو قيداً، فعندئذٍ بطبيعته الحال لاموطن له إلاّ الذهن ولا ينطبق على ما فى الخارج، باعتبار أن المعنى الموضوع له حصه خاصه، و هى الحصه المركبه من ذات المعنى و الوجود الذهني أو الحصه المقيّده به، وعلى كلا التقديرين فهى لا تنطبق على ما فى الخارج إلاّ بالتجريد عن الوجود الذهني، و هو بحاجه إلى عناية زائده، و أما إذا كان المدعى هو أخذ التعيين الذهني بنحو معرفيه و المرآتيه لذات المعنى بدون أن يكون له دخل فيه لاجزاءً ولا قيداً. فلأمانع حينئذٍ من انطباق معناه الموضوع له على ما فى الخارج بدون أى عناية. فالنتيجه، إن التعيين الذهني المأخوذ فى معناه الموضوع له إنما هو مأخوذ بنحو معرفيه و الطريقيه لابنحو الموضوعيه، فلذلك يعامل معه معاملة المعرفة (1) هذا.

والصحيح فى المقام أن يقال إن التعيين الذهني لا يمكن أن يكون مأخوذاً فى المعنى الموضوع له ولا فى العلقه الوضعيه لابنحو الموضوعيه ولا بنحو معرفيه و المرآتيه لاتصوراً ولا تصديقاً.

أما الأول: فلأمعنى لأخذ التعيين الذهني التصورى فى المعنى الموضوع له لابنحو الجزئيه أو القيديه ولا بنحو معرفيه فى المرتبه السابقه على الاستعمال حيث إنه لغو وبلا فائده، لأنه ضرورى حين الاستعمال، بدهاه أنه لا يمكن بدون

ص: ٥٩٢

تصور المعنى، باعتبار أنه من أبسط مقدمات الفعل الاختياري.

ومن الواضح، إنه حين استعمال لفظ اسامه في معناه الموضوع، له ليس هنا تصور أن أحدهما في مرتبه المعنى و الآخر في مرتبه الاستعمال، فإنه خلاف الوجدان، ولا يرى المستعمل إلا تصوراً واحداً للمعنى بدون فرق في ذلك بين استعمال اسم الجنس أو علم الجنس. ومن هنا لا يمكن أن تكون الاشارة الذهنيه التصوريه مأخوذه في المعنى الموضوع له أو في العلقه الوضعيه، لأنه خلاف الوجدان و الضروره.

و أما الثاني: و هو أخذ الاشارة الذهنيه التصديقيه في المعنى الموضوع له أو في العلقه الوضعيه، فيرد عليه أولاً: إن لازم ذلك أن تكون الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه، و هذا إنما يتم على مسلك السيد الأستاذ قدس سره القائل بأن الوضع بمعنى التعهد والالتزام النفساني، و أما بناء على ما هو الصحيح في باب الوضع بطلان مسلك التعهد فيه، فتكون الدلاله الوضعيه دلالة تصوريه.

وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم أن الدلاله الوضعيه دلالة تصديقيه لاتصوريه، إلا أنه لافرق حينئذ بين اسم الجنس وعلم الجنس، فإن الدلاله الوضعيه في كليهما عندئذٍ دلالة تصديقيه، باعتبار أن الاراده مأخوذه إما في المعنى الموضوع له أو في العلقه الوضعيه كما هو الحال في سائر الألفاظ.

وثالثاً: إنه لا مانع من أخذ الاراده في المعنى الموضوع له ولا يلزم من ذلك محذور أنه لاموطن له إلا الذهن، وذلك لأن للاراده إضافيتين:

الأولى: إضافتها إلى المعنى المراد بالذات.

الثانية: إضافتها إلى المعنى المراد بالعرض.



أما المراد بالذات، فهو عين الإرادة فلا- اختلاف بينهما إلا- بالاعتبار كالمعلوم بالذات، فإنه عين العلم ولا اختلاف بينهما إلا بالاعتبار ولا وجود له إلا بوجود العلم في افق النفس.

ونتيجة ذلك، إن ما لاموطن له إلا الذهن هو المراد بالذات فإنه لا ينطبق على ما في الخارج، و أما المراد بالعرض فهو في خارج افق الذهن، وإضافه الإراده إليه عرضيه ولا مانع من أن يكون المراد بالعرض هو المعنى الموضوع له، لأنه ينطبق على ما في الخارج، وعلى هذا فلامحذور في أخذ إضافه الإراده إلى المراد بالعرض في المعنى الموضوع له، وحيث إن هذه الإضافه إضافه إلى ما هو خارج عن افق الذهن، فلاتمنع عن انطباقه على ما في الخارج.

إلى هنا قد تبين أنه لا مانع من أخذ الإراده بالمعنى الحرفي في المعنى الموضوع له. فما في كلام جماعه منهم المحقق الخراساني قدس سره و السيد الأستاذ قدس سره من أنه لا يمكن أخذ الإراده في المعنى الموضوع له وإنها مأخوذه في العلقه الوضعيه كما عن السيد الأستاذ قدس سره، مبنى على الخلط بين المعنى المراد بالذات وبين المعنى المراد بالعرض، فإن الأول حيث إن موطنه الذهن فلا ينطبق على ما في الخارج، فلذلك لا يمكن وضع اللفظ بإزائه، لما تقدم من أن الألفاظ لم توضع بإزاء الموجودات الذهنيه كما أنها لم توضع بإزاء الموجودات الخارجيه دون الثاني، فإن له وجوداً مستقلاً في خارج افق الذهن، وأخذ الإراده بالمعنى الحرفي و هو إضافتها إليه لاتمنع من انطباقه على ما في الخارج، ولكن لازم ذلك أن يكون المعنى الموضوع له خاصاً، لأن المأخوذ فيه ليس مفهوم الإراده العام بل واقعها الخاص.

والخلاصه، إنه لا يفرق بين اسم الجنس و علم الجنس لا- على القول بأن الدلاله الوضعيه دلالة تصويريه ولا- على القول بأنها تصديقيه.

ويؤكد ذلك أن المتفاهم العرفي الارتكازي من كلمة اسامه نفس ماهوالمفاهم العرفي الارتكازي من كلمة (أسد) وهو الجامع الذاتى بين أفراده العارى عن كافه الخصوصيات، فياذن يكون الفرق بينهما فى اللفظ لا فى المعنى كماعن المحقق الخراسانى قدس سره.

ص: ٥٩٥

الظاهر أن كلمة اللام لاتدل على التعريف و التعيين كما أنها ليست للترتين وفي مثل قولنا: «أكرم الرجل»، فكلمه اللام لاتدل على تعيين مدخولها، والسبب فيه أنه إن اريد من تعيين مدخولها تعيينه التصورى الانتقالى، يعنى الانتقال من تصور كلمه اللام إلى تصوّر مدخولها فهو تحصيل الحاصل، لأنّ الذهن ينتقل من نفس تصور المدخول إلى تصور معناه بمقتضى الوضع سواءً أكانت عليه كلمه اللام أم لا، فإذا وضعت للدلاله على تعيين مدخولها لغو وبلا فائده، و إن اريد به التعيين التصديقى، ففيه أن المدلول الوضعى لكلمه اللام كسائر المدلولات الوضعيه للألفاظ تصورى لاتصديقى، ومع الاغماض عن ذلك وتسليم أن المدلول الوضعى للألفاظ مدلول تصديقى لاتصورى، فلازم ذلك أن كلمه اللام الداخلة على الرجل فى المثال موضوعه للدلاله على إرادته مدخولها، ولكن من الواضح أن هذا الوضع لغو، فإن نفس المدخول تدل على إرادته معناه، فإذا لامحاله يكون وضع كلمه اللام للدلاله على ذلك لغوً وجزافاً، و إن اريد به التعيين العهدى فهو بحاجة إلى قرينه سواءً أكان العهد ذكرياً أم ذهنياً أم خارجياً لكى تدل على أن المدخول معهود بين المتكلم والمخاطب حتى ينتقل ذهنه إلى ما هو المعهود بينهما. فالنتيجه، إنه لايمكن أن تكون كلمه اللام موضوعه للدلاله على تعيين مدخولها لاتصورياً ولا تصديقاً، نعم قد تدل على التعيين العهدى إذا كانت هناك قرينه على ذلك لاوضعاً هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن كلمه اللام حرف ومعنى الحرف معنى نسبي و هو الاختصاص ومتقوم ذاتاً وحقيقهً بشخص طرفيه، وعلى هذا فكلمه اللام فى

مثل قولنا: «أكرم الرجل» تدل على اختصاص وجوب الاكرام بطبيعي الرجل بدون تخصيصه بخصوصيه ما، ودعوى، إن الدال على هذا التخصيص هيئه الجملة لا كلمه اللام.

مدفوعه بأن هذه الهيئه حيث إنها تتكون بدخوله كلمه اللام عليه، فبطبيعه الحال يكون الدال على الاختصاص كلمه اللام، لأن الهيئه متقومه بها فلا استقلال لها لكي تدل عليه، هذا نظير قولنا: رجل في الدار، فإن هيئه هذه الجملة حيث إنها تتكون بواسطه كلمه (في) فلامحاله يكون الدال على الاختصاص هذه الكلمه لالهيئه، باعتبار أنها متقومه بها فلا استقلال لها، ومن هنا تختلف هذه الهيئه عن هيئه قولنا: «أكرم رجلاً»، فإن هيئه هذه الجملة لم تتكون بواسطه الحرف وإنما تتكون بالتثوين، وعلى هذا فالتثوين يدل على وحده مدخوله و الهيئه بنفسها تدل على النسبه بين الاكرام وطبيعه الرجل المقيده بالوحده.

### الأقوال في المسأله

إلى هنا قد تبين أن كلمه اللام لاتدل على تعيين مدخولها لاتصوراً ولا تصديقاً، بل تدل على النسبه الاختصاصيه بين الاكرام مثلاً وطبيعي مدخوله، ثم إن في المسأله أقوالاً ثلاثه:

القول الأول: إن كلمه اللام موضوعه للدلاله على أن مدخولها جنس الرجل في مثل قولنا: «أكرم الرجل»، أو «أكرم العالم» و هو الطبيعي الجامع بين أفراده في مقابل دلالتها على العهد.

القول الثاني: إنها موضوعه للدلاله على التريين، و قد اختار هذا القول المحقق صاحب الكفايه قدس سره (١).

ص: ٥٩٧

القول الثالث: إنها موضوعه للدلالة على التعيين و التعريف، ولعل هذا القول هو المعروف و المشهور بين الأصوليين.

المفرد المعرّف باللام

### الرد على الأقوال الثلاثة

ولكن قد ظهر مما تقدم أن شيئاً من هذه الأقوال غير صحيح.

أما القول الأول، فلأن الدال على الجنس مدخولها، فإنه موضوع للدلالة عليه دون كلمة اللام الداخلة عليه باعتبار أنه اسم الجنس، و قد مرّ أن اسم الجنس موضوع بإزاء الماهية المهملة، هذا إضافة إلى أن معنى كلمة اللام معنى حرفي و الجنس معنى اسمي، فلا يعقل أن يكون مدلولاً لكلمه اللام.

و أما القول الثاني، فلأنه إن اريد بالترتين، التزيين في اللفظ فهو لا يرجع إلى معنى محصل، لأن اللفظ المعرّب حين الاستعمال لا بدّ إما أن يكون مع الألف و اللام أو مع التنوين أو مع الاضافه، و إن اريد به أن إتيان المفرد بالألف و اللام أفصح و أبلغ من الاتيان به مع التنوين أو الاضافه.

ففيه أنه لا يرجع إلى معنى محصل، لأن ذلك يختلف باختلاف موارد استعماله، ففي مورد يقتضى الحكم الاتيان به مع الألف و اللام وفي مورد آخر الاتيان به مع الاضافه وفي ثالث مع التنوين، وليس لذلك ضابط كلي، فإذن لا بدّ في كل مورد من ملاحظه طبيعه الحكم في ذلك المورد، فإن متطلباتها تختلف باختلاف الموارد و ليس في كل مورد الاتيان به مع الألف و اللام من محسنات الكلام من حيث الفصاحه و البلاغه لكي يقال إن الاتيان به كذلك أفصح من الاتيان به مع الاضافه أو التنوين.

و أما القول الثالث، و هو المشهور بين الأصوليين، فقد اختاره السيد الأستاذ قدس سره و أفاد في وجهه أن كلمة اللام موضوعه للدلالة على الاشاره إلى مدخولها كأسماء الاشاره و الضمائر.

ص: ٥٩٨

بدعوى، إن التعيين و التعريف ليس بمعنى أنه مأخوذ فى معنى مدخولها جزءاً أو قيداً، لاستلزام ذلك محذور عدم الانطباق على ما فى الخارج من ناحيه، وتعدد معنى اسم الجنس من ناحيه اخرى، مع أنه لاشبهه فى الانطباق عليه خارجاً، كما أنه لاشبهه فى أن معنى اسم الجنس واحد سواءً أكان مع اللام أم كان بدونه، بل بمعنى أن كلمه اللام موضوعه للاشاره إلى مدخولها كأسماء الاشاره، فكما أن أسماء الاشاره موضوعه للدلاله على تعريف مدخولها وتعيينه فى موطنه بالاشاره، فقد يشار بها إلى الموجود الخارجى كقولنا: «هذا زيد»، وقد يشار بها إلى الكلّ كقولنا: هذا الكلى أى الانسان أخصّ من الكلى الآخرو هو الحيوان، وقد يشار بها إلى المعدوم كقولنا: هذا القول معدوم بين هذه الأقوال، فكذلك كلمه اللام فإنه قد يشار بها إلى الجنس كقولنا: «أكرم الرجل»، وقد يشار بها إلى الاستغراق كقولنا: «أكرم العلماء» بناء على دلالة الجمع المعرّف باللام على العموم والاستغراق، وقد يشار بها إلى العهد الخارجى وقد يشار بها إلى العهد الحضورى وهكذا، لأنها فى تمام هذه الموارد قد استعملت فى معنى واحد والاختلاف إنما هو فى المشار إليه.

فالتبجيه، إن مادلت عليه كلمه اللام من التعريف والاشاره فهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزءً ولا قيداً، ولذلك لا يختلف معنى المفرد المعرّف باللام عن المفرد المجرد عن اللام، فشان كلمه اللام الاشاره إلى معنى مدخولها (1) هذا. ولكن للمناقشه فيما أفاده قدس سره مجالاً. أما أولاً: فلأن قياس كلمه اللام بأسماء الاشاره قياس مع الفارق، فإن أسماء الاشاره كهذا وذاك موضوعه على

ص: ٥٩٩

مسلكه قدس سره للدلاله على قصد تفهيم المفرد المذكور في حال الاشاره إليه باليد أو الرأس أو العين أو غير ذلك، وذكر أن الاشاره ليست كالحاظ المعنى، فإن لحاظه في مرحله الاستعمال أمر ضروري فلاموجب للواضع أن يوضع اللفظ للمعنى المقيد بالحفظ آلياً كان أم استقلالياً، لأن هذا التقييد إن كان مأخوذاً بنحو الموضوعيه، لزم كون المعنى الموضوع له مقيداً بالوجود الذهني ولا يمكن وضع اللفظ بإزائه، لأنه غير قابل للانطباق على ما في الخارج إلا بالعنايه و هي تجريده عن الوجود الذهني، وعليه فيكون المنطبق على ما في الخارج معنى مجازياً، و إن كان مأخوذاً بنحو المعرفيه كان لغواً، لأن لحاظه في مرحله الاستعمال أمر ضروري فلاحاجه لأخذه في المعنى في مرتبه الوضع بنحو المعرفيه، فإن الداعي لذلك هو لحاظ المستعمل المعنى حين الاستعمال، والمفروض أنه ضروري في هذا الحين، لأن الاستعمال لا يمكن بدونه، وهذا بخلاف الاشاره إلى المعنى في أسماء الاشاره، فإنها ليست ممّا لا بدّ منه في مقام الاستعمال، فلذلك لا بدّ من أخذها قيداً في المعنى الموضوع له إذا كانت دخيله في تفهيم المعنى، بينما هو قدس سره قد بنى في المقام على أن الاشاره التي هي مدلول كلمه اللام غير مأخوذه في المعنى الموضوع له لمدخولها، معللاً بأن للمفرد معنى واحداً سواء أكان معرّفًا باللام أم لا؟ وإنما أخذت بنحو الطريقيه و المعرفيه، وهذا لا ينسجم مع ما ذكره قدس سره في أول بحث الأصول في وضع أسماء الاشاره و الضمائر ونحوها من أن الاشاره مأخوذه في العلقه الوضعيه بينها وبين المشار إليه.

وثانياً: إنه لا يمكن أن تكون الاشاره في كلمه اللام مأخوذه بنحو المعرفيه أيضاً، لما تقدم من أن أخذها كذلك أيضاً يكون لغواً فلا مبرر له.

## نتيجه البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجه، و هي أن كلمه اللام في مثل قولنا: «أكرم العالم»، لاتدل على تعيين مدخولها وتعريفه والاشاره إليه، بل هي

موضوعه للدلاله على معنى نسبي و هو اختصاص الـكـرام بطبيعي العالم على تفصيل تقدّم، و أما الجمع المعرف باللام، فقد تقدم الكلام فيه موسّعاً في مبحث العام و الخاص، وقلنا هناك أنه لا يدلّ على العموم والاستيعاب وضعاً لآمن ناحيه الهيئه ولا من ناحيه كلمه اللام.

ص: ٦٠١



## مختار المصنف - دام ظلّه - والتعرض لمختار المحقق الخراساني قدس سرّه

الظاهر أنه ليس لها وضع مستقل في مقابل وضع اسم الجنس و التّونين، فإن اسم الجنس موضوع للدلالة على الطبيعه الجامعه بين أفرادها ومصاديقها في الخارج كما تقدم، والتّونين موضوع للدلالة على وحده مدخوله، فالمجموع يدل على الطبيعه المقيّده بالوحده، وعليه فوضع النكرة التي هي اسم لمجموع المركب منهما للدلالة على نفس الطبيعه المذكوره لغو فلامبرّر له، فإذا دلالة النكرة عليها تكون من باب تعدد الدال والمدلول، فإن اسم الجنس يدل على ذات الطبيعه المهمله و التّونين الداخلة عليها يدل على وحدتها وليس لها وضع ثالث في عرضهما و هو وضع المجموع، لأنه لغو، هذا نظير قولنا: «زيد قائم»، فإن زيد موضوع لمعناه ويدل عليه و القائم موضوع للدلالة على معناه، والهيئه القائم بهما موضوعه للدلالة على واقع النسبه بينهما، فإذا لاجاه إلى وضع المجموع المركب من هذه العناصر الثلاثه في عرض وضعها بل هو لغو وبلافايده، لأن المجموع لا يدل على شيء زائد و هذا القول هو الصحيح، و قد اختاره السيد الأستاذ قدس سرّه أيضاً (١)، وفي مقابل هذا القول قول آخر و هو ما اختاره المحقق الخراساني قدس سرّه من أن النكرة قد تستعمل في الفرد المعين خارجاً عند المتكلم المجهول عند المخاطب كقوله تعالى: «وَ جَاءَ مِنْ أَقْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَسْعَى» (٢)، و قد تستعمل في الطبيعه المقيّده بالوحده، كقولنا: «جنني برجل»، ومن هنا يصح أن يقال جنني برجل أو رجلين، ولا يصح أن يقال جنني بالرجل أو رجلين، والسبب فيه أن التثنيه لا تقابل باسم الجنس، حيث إنه يصدق على

ص: ٦٠٢

١- (١) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٣.

٢- (٢) - سورة يس آيه ٢٠.

القليل والكثير على السواء، فإذا قيل: جئني برجل، يدل على الطبيعه المقيده بالوحده، و هي لا تنطبق إلا على الواحد دون الأكثر، بينما إذا قيل: جئني بالرجل، فإنه يدل على الطبيعى الجامع و هو ينطبق على الواحد و الكثير على السواء، ولهذا لا يصح أن يقال جئني بالرجل أو برجلين إذ لا تكون التشبيه فى مقابل اسم الجنس (١).

والخلاصه، إنه يظهر منه قدس سره أن النكره موضوعه للدلاله على الطبيعه المقيده بالوحده، ولكن قد تستعمل فى الفرد المعين خارجاً المعلوم عند المتكلم و المجهول لدى المخاطب، وللمناقشه فى كلا الأمرين مجال.

### المناقشه فى مختار المحقق الخراسانى قدس سره

أما الأمر الأول، فلأن لفظ (رجل) فى الآيه الكريمه وماشاكلها لم يستعمل فى الفرد المعين المعلوم عند المتكلم و المجهول عند المخاطب، بل هو مستعمل فى الطبيعى المقيده بالوحده من باب تعدد الدال و المدلول، غايه الأمر أن مصداقه فى الخارج منحصر بفرد واحد معلوم عند المتكلم، ومن الواضح أن ذلك لا يتطلب استعماله فى هذا الفرد بل هو مستعمل فى معناه الموضوع له، و هو الطبيعى المقيده بالوحده، ولكن قد ينطبق على فرد غير معين فى الخارج و قد ينطبق على فرد معين فيه عند المتكلم كما فى الآيه الشريفه: «وَجَاءَ مِنْ أَفْصَا الْمَدِينَةِ رَجُلٌ يَشْعَى» ، فإن الرجل استعمل فى معناه الموضوع له، ولكن مصداقه فى الخارج فرد معين عنده تعالى، فما ذكره قدس سره من أن النكره فى مثل الآيه المباركه استعملت فى الفرد المعين المعلوم عند المتكلم غريب جداً.

فالتتيجه، إنه لاشبهه فى أن النكره فى مثل الآيه الشريفه استعملت فى معناه الموضوع له، و هو طبيعه الرجل المقيده بالوحده وتدل عليها بنحو تعدد الدال

ص: ٦٠٣

والمدلول، و إن كان مصداقه فى الخارج معيناً عند المتكلم، ضروره أنه لا يحتمل أن تكون النكره مستعمله فى المصداق الخارجى.

النكره

و أما الأمر الثانى، فقد تقدم أن وضع النكره للدلاله على الطبيعه المقيده بالوحده لغو، لأن اسم الجنس و التنوين يدلان عليها فى المرتبه السابقه بتعدد الدال و المدلول فلاحاجه إلى وضع المجموع بإزائها ثانياً.

فالتتيجه، إنه ليس للنكره وضع مستقل زائداً على وضع اسم الجنس و التنوين.

ص: ٦٠٤

### اشاره

يقع الكلام فى المسأله فى مقامين:

الأول: فى التقابل بين الاطلاق و التقييد فى مقام الثبوت.

الثانى: فى التقابل بينهما فى مقام الاثبات.

### المقام الأول: التقابل بينهما فى مقام الثبوت و أنه من تقابل الإيجاب و السلب

### اشاره

أما الكلام فى المقام الأول، فقد تقدم فى مستهل بحث المطلق و المقيّد أن الأظهر هو أن التقابل بين الاطلاق و التقييد من تقابل الايجاب و السلب، فإن الماهيه إذا اخذت فى موضوع الحكم، فإن لوحظ معها قيد خاص فهى ماهيه مقيده، و إن لم يلحظ معها قيد فهى ماهيه مطلقه ولا ثالث لهما، بداهه أنه لا يتصور شىء ثالث بين النفى و الاثبات الواردين على واحد، قد يقال كما قيل أن مفهوم المقيّد فى الذهن مباين لمفهوم المطلق فيه، لأن نسبه الثانى إلى الأول ليست نسبه الأقل إلى الأكثر بل نسبه التباين، فإذن ليس التقابل بينهما من تقابل السلب و الايجاب بل من تقابل التضاد.

### ما قيل من أن التقابل بينهما تقابل التضاد و الجواب عنه

والجواب: إن التقابل بينهما إنما هو على أساس لحاظ القيد مع الطبيعه و عدم لحاظه معها لا على أساس الملحوظ، و من الواضح أن التقابل بينهما على هذا الأساس من تقابل الايجاب و السلب، نعم أن التقابل بينهما على أساس الملحوظ يكون من تقابل التضاد، لأن مفهوم المطلق المتكوّن من عدم لحاظ القيد معه، و مفهوم المقيّد المتكوّن من لحاظ القيد معه مفهومان متضادان فى الذهن فلا يصدق أحدهما على الآخر، و إن شئت قلت إن التقابل بين الاطلاق و التقييد للحاظيين من تقابل الايجاب و السلب، و أما التقابل بين المطلق و المقيّد الملحوظين فهو من تقابل التضاد، باعتبار أنهما مفهومان متضادان فى عالم الذهن

فلا ينطبق أحدهما على الآخر.

التقابل بين الاطلاق و التقييد

فالتتيجه، إن التقابل بينهما من تقابل الايجاب و السلب لا العدم و الملكه و لا التضاد على تفصيل تقدّم.

### المقام الثانى: التقابل بينهما فى مقام الإثبات و أنه من تقابل العدم و الملكه

#### اشاره

و أما الكلام فى المقام الثانى، فلاشبهه فى أن التقابل بين المطلق و المقيّد فى مقام الاثبات من تقابل العدم و الملكه، لأن فى كل مورد يكون بإمكان المتكلم تقييد الماهيه المهمله التى هى مدلول اسم الجنس بقيد يكون بإمكانه عدم تقييدها به، و هذا معنى أن التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، فإن فى كل مورداً يمكن التقييد أمكن الاطلاق فيه، وفى كل مورد امتنع التقييد امتنع الاطلاق فيه، و من هنا إذا لم يكن المتكلم متمكناً من تقييد الماهيه بقيد لسبب من الأسباب، لم يكن عدم تقييدها به منشأ لظهور حال المتكلم فى إرادته الاطلاق، لاحتمال أن عدم تقييدها به من جهه أنه ليس بإمكانه تقييدها به لا من جهه أنه غير دخيل فى مراده، و قد تقدّم ذلك موسعاً.

ص: ٦٠٦

## اشاره

تقدّم أن اسم الجنس موضوع للدلاله على الماهية المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، ولا يدل على الاطلاق بالوضع، ولكن يدلّ عليه بمعونه مقدمات الحكمه، و هذه المقدمات متمثله فى ثلاثه عناصر:

الأول: أن يكون الحكم فى القضيّه مجعولاً على الطبيعه المهمله.

الثانى: أن يكون المتكلم فى مقام البيان لافى مقام الاهمال و الأجمال.

الثالث: أن لا ينصب قرينه على الخلاف، فإذا تمّت هذه المقدمات الثلاث دلّ اسم الجنس على الاطلاق، أما العنصر الأول فهو واضح.

و أما العنصر الثانى، فلأنه مستند إلى ظهور حال المتكلم السياقى فى أنه فى مقام بيان تمام مراده الجدى النهائى بكلامه، ومنشأ هذا الظهور هو الغلبه الخارجيه، فلهذا يكون الأصل فى كل متكلم صادر منه الكلام أنه فى مقام البيان ويدل عليه، وبالالتزام يدل على أنه أراد المطلق لا المقيّد، وعلى هذا فاسم الجنس يدل على الطبيعى الجامع بالوضع وعلى الاطلاق بقرينه الحكمه.

ودعوى، إن خصوصيه الاطلاق خارجه عن المعنى الموضوع له لاسم الجنس، فإذا كان مراد المتكلم الاطلاق فهو لم يبيّن تمام مراده بكلامه لفرض أن كلامه لا يدل إلا على الطبيعه الجامعه، ولا يدل على الاطلاق كما أنه لا يدل على التقييد، وعلى هذا فكما أن المتكلم إذا أراد المقيّد لم يبيّن تمام مراده بكلامه، لأنه يدل على ذات المطلق ولا يدل على التقييد إلاّ بدال آخر، فكذلك إذا أراد بكلامه الاطلاق فإنه لم يبيّن تمام مراده به، لأنه لا يدل إلاّ على ذات المطلق دون

خصوصيه الاطلاق لفرض أنها خارجه عن المعنى الموضوع له لاسم الجنس.

مقدمات الحكمه

مدفوعه بأن الجنس لا يدل إلا على معناه الموضوع له، و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، و أما خصوصيه الاطلاق فهي و إن كانت خارجه عن المعنى الموضوع له اسم الجنس إلا أنها لما كانت أمراً عديماً، و هو عدم لحاظ القيد فلا تحتاج إلى بيان زائد، بينما يكون التقيّد بقيد أمراً وجودياً فيحتاج إلى بيان زائد، وعلى هذا فيكفي في الاطلاق في مقام الثبوت عدم لحاظ القيد، و أما في مقام الاثبات فيكفي في إثبات أن مراد المتكلم المطلق ظهور حاله في أنه في مقام بيان تمام مراده بكلامه، فإن كلامه يدل على الاطلاق بضميمه هذا الظهور الحالى السياقى لا في نفسه وإلا فهو في نفسه لا يدل إلا على ذات المطلق، فإذا يدل اسم الجنس بالوضع على ذات المطلق وبالقرينه العامه على الاطلاق، هذا بناءً على أن الاطلاق عباره عن عدم لحاظ القيد كما هو الصحيح، و أما بناءً على أن الاطلاق عباره عن لحاظ القيد كما ذكره السيد الأستاذ قدس سره (1)، فهو و إن كان داخلياً فيه، إلا أن من الواضح أن هذا اللحاظ إنما هو في مرحله تصور ذات المطلق ولحاظ عدم القيد معها في هذه مرحله وفي مرحله الاستعمال، و أمامرحله الاراده الجدّيه، فلاشبهه في أنها متعلقه بذات المطلق في الخارج و أما خصوصيه الاطلاق فلا واقع موضوعى لها في الخارج، ضروره أن حمل المحمول في القضيّه إنما هو على ذات الموضوع بما هو فان في الخارج لاعلى الموضوع بما هو مطلق، إذ لا واقع للموضوع بهذا القيد ولا وجود له في الخارج، وإنما هو موجود بهذا القيد في عالم الذهن.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن المتكلم إذا كان في مقام

ص: ٦٠٨

البيان، كان ظاهر حاله أنه أراد المطلق بكلامه.

### ما هو المراد من عدم القرينه؟ مختار السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه

و أما العنصر الثالث، و هو عدم نصب المتكلم قرينه على التقييد، فهو مورد الكلام فى أن المراد من عدم القرينه هل هو خصوص عدم القرينه المتصله أو الأعم منه ومن عدم القرينه المنفصله، فيه وجهان:

فذهب السيد الأستاذ قدس سره إلى الثانى، بدعوى أن جزء مقدمات الحكمه عدم القرينه أعم من المتصله و المنفصله (١) ولكن يرد عليه أن لازلزم ذلك هو أن كل مطلق يحتمل وجود القرينه على تقييده فى المستقبل يصبح مجملًا لأن ظهور المطلق فى الاطلاق يتوقف على إحراز عدم القرينه على تقييده حتى فى المستقبل ومع احتمال وجودها فيه، فالمقدمات غير محرزه ومع عدم إحرازها فلا ينعقد ظهور للمطلق فى الاطلاق، وعلى هذا يلزم إجمال أكثر مطلقات الكتاب و السنه وعدم امكان التمسك بها، فإن احتمال وجود القرينه المنفصله فى الواقع مانع عن ظهورها فى الاطلاق هذا.

و قد أجاب السيد الأستاذ قدس سره عن ذلك بتقريب: إن الظهور الاطلاقى فى كل زمان متوقف على عدم القرينه على التقييد فى ذلك الزمان، فإذا ورد خطاب مطلق من المولى وكان فى مقام البيان ولم يأت بقرينه متصله على تقييده انعقد ظهوره فى الاطلاق، و هذا الظهور مستمر وثابت إلى أن جاءت قرينه على التقييد، فإذا جاءت ووصلت، ارتفع ظهور المطلق فى الاطلاق بارتفاع مقدمات الحكمه، لأنه معلول لها و المعلول يرتفع بارتفاع العله (٢) هذا.

ولكن للمناقشه فيه مجالاً، وذلك لأن الظهور الاطلاقى و إن كان معلولاً

ص: ٦٠٩

١- (١) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٨.

٢- (٢) - محاضرات فى اصول الفقه ج ٥ ص ٣٦٨ ٣٦٩.



للمقدمات، إلا- أن الكلام إنما هو في أن جزء المقدمات هل هو خصوص عدم القرينه المتصله أو الأعم منها ومن المنفصله، الظاهر بل لاشبهه في أن جزء المقدمات هو عدم القرينه المتصله خاصه، والسبب فيه أنه إذا صدر خطاب من المولى وكان في مقام بيان تمام مراده الجدى به ولم ينصب قرينه على الخلاف وانتهى منه انعقد ظهوره في الاطلاق، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حاله السياقى في أن مراده الجدى المطلق، و أما القرينه المنفصله إذا جاءت فهي لا توجب هدم هذا الظهور، لأن الشىء إذا وقع يستحيل أن ينقلب عما وقع عليه، لفرض أن عدمها مطلقاً ليس جزء المقدمات وإلا لكان احتمال وجودها في المستقبل مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، إذ مع هذا الاحتمال، فالمقدمات غير محرز، و أماعدمها الخاص، و هو عدمها في ظرف وجودها فهو ليس جزئها، لأن وجودها في ظرفها لا يكون رافعاً لظهوره في الاطلاق وإنما يكون مانعاً عن حجته.

هذا إضافه إلى أن ما أفاده قدس سره من أن عدم القرينه المنفصله جزء المقدمات في زمانها لا من الآن، فإن أراد به عدم وجودها الواقعى عاد المحذور، و هو إجمال المطلق مع احتمال وجودها في الواقع وصدورها من المولى، ولكنّها لم تصل إلينا، إذ مع هذا الاحتمال فمقدمات الحكمه غير محرز.

وبكلمه، إن ما ذكره قدس سره من أن عدم وجودها في كل زمان جزء مقدمات لحكمه، فإن أراد به عدم وجودها الواقعى عاد المحذور المتقدم، لأن احتمالها حينئذٍ مانع عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، و إن أراد به عدم وجودها الواصل، فيرد عليه أن وصولها مانع عن حجيه ظهور المطلق في الاطلاق لاعن تكوين ظهوره فيه، لأن عدم وصولها ليس جزء مقدمات الحكمه، فإذا كان جزء المقدمات عدم القرينه المنفصله واقعاً، فبطبيعته الحال كان احتمال وجودها مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق سواء أكان احتمال وجودها بالفعل أم كان في

المستقبل، لأن عدم وجودها الواقعي عدم واحد و هو عدم القرينه المنفصله، ومن المعلوم أنه لايتعدد بتعدد الزمان، لأنه لو كان جزء مقدمات الحكمه، كان وجودها مانعاً عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، ومن الطبيعي أنه لافرق في ذلك بين أن تكون موجوده في حال صدور المطلق من المتكلم، كما إذا صدر منه الخاص أولاً ثم العام أو المقيّد ثم المطلق، أو تكون متأخره عنه زماناً، إذ على كلا التقديرين فهو قرينه منفصله مانعه عن انعقاد الظهور، إذ احتمال أن صدورها لو كان قبل صدور المطلق كانت مانعه عنه، وإلا فلا تكون مانعه فإنه غير محتمل جزماً، بداهه أن القرينه المنفصله لو كانت مانعه، فلا تختلف مانعيّتها باختلاف حالاتها، لأن المعيار إنما هو بالانفصال والاتصال، فلو كان الانفصال كالاتصال في المانعيه عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، فهو كذلك في تمام حالاته، ولولم يكن مثله في المانعيه عن ذلك، فكذلك في تمام حالاته.

ودعوى، إن القرينه المنفصله مانعه في ظرفها لامطلقاً.

مدفوعه بأنها لو كانت مانعه لكان احتمال وجودها موجباً لإجمال المطلق، ومن الواضح أنه لاخصوصيه لاحتمال وجودها في ظرفها. فالنتيجه، إنه لايمكن تطبيق ما أفاده قدس سره على عدم وجود القرينه المنفصله واقعاً، وإلا فلازمه أن يكون احتمال وجودها في الواقع مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق، سواء أكان احتمال وجودها في حين صدور الخطاب المطلق أم كان في المستقبل، وإنما يمكن تطبيقه على عدم وجودها الواصل، إلا أنه ليس جزء المقدمات، لأنه مانع عن حجّيه الظهور لاعن أصل الظهور.

### **التعرض لكلام المحقق الخراساني قدس سره**

ثم إن للمحقق الخراساني قدس سره في المسأله كلاماً، وحاصل هذا الكلام إنه يعتبر في انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق زائداً على تماميه المقدمات أن لا يكون في البين

قدر متيقن بحسب التخاطب، وإلا فهو مانع عن انعقاد ظهوره في الاطلاق ويؤدى إلى إجماله (١).

والجواب: إنه قدس سره إن أراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب أنه بمثابة القرينه المتصله ويمنع عن انعقاد ظهوره في الاطلاق.

### الرد على كلامه قدس سره

فيرد عليه أنه حينئذ ليس شرطاً زائداً على المقدمات الثلاث بل هو داخل في المقدمه الثالثه، لأن المقصود منها ما يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في الاطلاق سواءً أكان ذلك بسبب القرينه اللفظيه أم اللبئيه أو غيرها، كالقدر المتيقن بحسب التخاطب أو الانصراف إذا كان مانعاً، كما إذا قال المولى: «جئنى بحيوان»، وكان مراده الجدى حصه خاصه منه، وهى الحصه فى مقابل الانسان، واعتمد فى بيان ذلك على الانصراف العرفى، حيث إن المنصرف من لفظ الحيوان عرفاً هو ما يقابل الانسان لا الجامع بينهما، مع أن معناه الموضوع له هو الجامع، ومن هذا القبيل قوله عليه السلام لاتصل فيما لا يؤكل لحمه (٢)، فإنه منصرف عرفاً إلى غير الانسان، فللمولى أن يعتمد فى بيان مراده الجدى فى مثل ذلك على الانصراف من دون حاجه إلى الاتيان بقرينه على التقييد فإنه قرينه عليه.

والخلاصه، إن القدر المتيقن بحسب التخاطب إن كان بنحو يوجب صرف الذهن عرفاً إليه ويمنع عن صرفه إلى الجامع بينه وبين غيره فهو كقرينه متصله وللمتكلم أن يعتمد عليه فى بيان مراده الجدى كما هو الحال فى الأمثله المذكوره، وإن لم يكن منشأً للأنصراف العرفى إلى المتيقن ولا موجباً لإجماله فلا قيمه له كقولنا: «أكرم العلماء»، فإن القدر المتيقن منه وجوب إكرام

ص: ٦١٢

١- (١) - كفايه الاصول ص ٢٤٧.

٢- (٢) - وسائل الشيعه ج ٣ ب ٦ و ٧ و ١٧ من لباس المصلى.

العلماء العدول خارجاً، ولكنه لا يوجب انصراف اللفظ إليه عرفاً، فإذا مقتضى الاطلاق ومقدمات الحكمة هو انعقاد ظهوره في الاطلاق، فلو كان مراده المقيّد فعليه أن ينصب قرينه على ذلك، و أما إذا سأل شخص عن المولى أتصدق على الفقير العادل، وأجاب المولى بقوله: «تصدق على الفقير»، فقد ذكر المحقق الخراساني قدس سره أن القدر المتيقن بحسب التخاطب بين المتكلم والمخاطب في مثل هذا المثال هو الفقير العادل، ولكن الكلام في أنه هل يكون مانعاً عن الاطلاق بمقدمات الحكمة أو لا؟ الظاهر أنه في مثل هذا المثال غير مانع، بنكته أن ظاهر حال المولى أنه في مقام بيان تمام الموضوع لحكمه الجدى بكلامه، و هذا الظهور منشأً لظهور كلامه في أن الفقير تمام الموضوع، فلو كانت العدالة جزء الموضوع لزم أن لا يكون الفقير تمام الموضوع مع أن الظاهر أنه تمام الموضوع لاجزئه، إذ لا يوجد في كلامه ما يدل على أن العدالة جزء الموضوع أو قيده، ومجرد أن الفقير العادل هو القدر المتيقن للحكم لا يغني عن أخذ قيد العدالة في الموضوع، وعليه فقريته الحكمة تقتضى عندئذٍ عدم دخل قيد العدالة في الموضوع، فإنها لو كانت دخيله في الموضوع لقالها المولى، وحيث إنه لم يقلها فلم يردّها، نعم لو كان القدر المتيقن بنحو يوجب صرف الذهن إليه، لكان مانعاً عن الاطلاق بقريته الحكمة، ولكن حينئذٍ يدخل القدر المتيقن في المقدمه الثالثه وليس مقدمه رابعه، بمعنى أن عدمه دخيل في تماميه مقدمات الحكمة.

## نتائج البحث

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: إن التقابل بين الاطلاق و التقييد في مقام الثبوت من تقابل الإيجاب و السلب لا من تقابل التضاد ولا من العدم و الملكه، و أما في مقام الاثبات فالتقابل بينهما يكون من تقابل العدم و الملكه.

الثانية: إن مقدمات الحكمه متمثله فى ثلاثه عناصر:

الأول: إن موضوع الحكم فى القضيّه الطبيعیه المهمله الجامعه بين المطلق و المقيّد، و هى المعنى الموضوع له لاسم الجنس.

الثانى: أن يكون المتكلم فى مقام بيان مراده بكلامه.

الثالث: أن لا يأتى بقرينه متّصله.

الثالثه: إن الاطلاق حيث إنه أمر عدمى فلا يحتاج بيانه إلى مؤنه زائده و يكفى فى إثباته كون المتكلم فى مقام البيان وعدم الاتيان بقييد متصل، وعلى هذا فاسم الجنس يدل بالمطابقه على الطبيعى الجامع بين المطلق و المقيّد وبالالتزام على إرادته المطلق، ومنشأ هذه الدلاله الالتزاميه كون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده بكلامه، بل الأمر كذلك و إن كان الاطلاق أمراً وجودياً.

الرابعه: إن جزء مقدمات الحكمه عدم القرينه المتّصله خاصه دون الأعمّ منها ومن المنفصله، خلافاً للسيد الأستاذ قدس سره فإنه بنى على أن جزء المقدمات أعمّ من عدم القرينه المتّصله و المنفصله معاً. بتقريب، إن عدم القرينه عند تحققها ووجودها يكون رافعاً للظهور المطلق فى الاطلاق بإرتفاع مقدمات الحكمه، ولكن تقدم أن جزء المقدمات خصوص عدم القرينه المتّصله دون الأعمّ.

الخامسه: إن ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره من اعتبار أن لا يكون فى البين قدر متيقن فى مقام التخاطب زائداً على مقدمات الحكمه، لا يمكن المساعده عليه، فإن القدر المتيقن إذا كان بنحو يوجب انصراف الذهن عرفاً إليه، فعدمه داخل فى المقدمه الثالثه وليس مقدمه رابعه، والأفلاقيه له.

الكلام فى المسأله يقع فى مقامين:

الأول: فى المقيد المتصل.

الثانى: فى المقيد المنفصل.

### المقام الأول: فى المقيد المتصل

أما الكلام فى المقام الأول، فإن التقييد إن كان بالوصف كقولنا: «أكرم العالم العادل» كان القيد جزء المطلق فلا ينعقد له الظهور من الأول إلا فى المقيد، فمن أجل ذلك يكون مثل هذا التقييد خارجاً عن محل الكلام فى المسأله، و إن كان بجمله مستقله كقولنا: «إعتق رقبه» ولتكن تلك الرقبه مؤمنه، وحيث إن لسان جمله المقيد لسان التقييد، فتكون مقيدده لإطلاق جمله المطلق بلحاظ الاراده الجديده دون الاراده الاستعماليه، و إن كان المقيد بجمله مستقله، ولكن يكون لسانه لسان النهى لا التقييد، كما إذا ورد فى الدليل إعتق رقبه ولا- تعتق رقبه كافره، فإن النهى فيها إن كان ارشاداً إلى مانعيه الكفر، فلا إشكال فى التقييد وعدم ثبوت الاطلاق بمقدمات الحكمه، لأن جمله المقيد حينئذٍ تصلح أن تكون قرينه على التقييد ومانعه عن تماميه مقدمات الحكمه، و أما إذا لم يكن النهى فيها ظاهراً فى الارشاد، فحينئذٍ إن كان مجملاً- ومردداً بين أن يكون للارشاد أو للتحريم المولوى فأيضاً لا ينعقد ظهوره فى الاطلاق، لأنه يدخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و إن كان ظاهراً فى حرمه عتق رقبه كافره حرمه تكليفيه، فحينئذٍ إن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد فلا تنافى بينهما، و إن قلنا بالامتناع بملاك استحاله أن يكون الحرام مصداقاً للواجب و المبعوض للمحبوب، فلا بدّ عندئذٍ من تقييد إطلاق المطلق

بغير مورد الاجتماع، فالنتيجة هي التقييد هذا إذا كان إطلاق المطلق بدلاً، و أما إذا كان شمولياً كقولنا: «أكرم العالم، ولا تكرم العالم الفاسق»، فلا إشكال في التنافي بينهما حينئذٍ، ولكن لا بد من تقييد إطلاق المطلق بغير مورد المقيّد لكونه قرينه على ذلك عرفاً، و أما إذا كان لسان جمله المقيّد المستقله لسان الأمر، كما إذا قال المولى: «إعتق رقبه، واعتق رقبه مؤمنه»، فإن كان الحكم المجعول في الجملتين واحداً، فلا إشكال في التقييد وإلا لكان القيد لغوياً و إن كان متعدداً، فقد يقال بأنه لا موجب للتقييد بل يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولكن الصحيح هو حمل المطلق على المقيّد بملاك القرينه لا بملاك اللغوئه حتى يقال بعدم توفره في هذا الفرض، وسوف نشير إلى ذلك موسعاً.

حمل المطلق على المقيّد

## المقام الثاني: في المقيّد المنفصل

### إشاره

و أما الكلام في المقام الثاني، و هو ما إذا كان الدليل المقيّد منفصلاً فيقع تارة فيما إذا كان الحكم المجعول في الدليل المطلق متعلقاً بصرف وجود الطبيعه وأخرى يكون متعلقاً بمطلق وجودها، أما الكلام في المورد الأول فتارة يكون الدليل المقيّد متكفلاً لحكم مخالف لحكم المطلق كقولنا: «إعتق رقبه، ولا تعتق رقبه كافر»، أو قولنا: «صلّ، ولا تصلّ في الأرض المغصوبه» وغير ذلك، وأخرى يكون موافقاً له كقولنا: «إعتق رقبه، واعتق رقبه مؤمنه»، «صلّ، وصلّ في الثوب الطاهر» وهكذا...

### إذا كان الحكم متعلقاً بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيّد مخالفاً له

أما الأول، فلاشبهه في حمل المطلق على المقيّد، على أساس ما ذكرناه في محله من أن الدليل المقيّد قرينه بنظر العرف ومبيّنه للمراد الجدى النهائي من المطلق، فيكون تقديم المقيّد على المطلق من باب القرينه العرفيه لامن باب الأظهرية. ومن هنا يتقدم على المطلق و إن كان أضعف منه دلالةً هذا. بناءً على ما هو الصحيح من أن مفاد الدليل المقيّد الارشاد إلى المانع للمأمور به، و أما إذا كان مفاده حكماً تكليفاً، فعندئذٍ يقع الكلام في أنه هل يمكن اجتماع حكيمين

متضادّين فى شىء واحد بعنوانين أو لا؟

والجواب: إنه على القول بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد بعنوانين مختلفين، فلا تنافى بينهما ولا موجب حينئذٍ لحمل المطلق على المقيّد، و أما على القول بالامتناع، فلا بدّ من تقييد إطلاق الأمر بالمطلق بغير هذه الحصة المنهى عنها، على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب، هذا إضافه إلى أنه لا مانع من أن يكون هذا التقديم بملاك قرينته المقيّد.

و أما الثانى، ففيه قولان:

القول الأول، إنه يحمل المطلق على المقيّد.

### **إذا كان الحكم متعلقاً بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيّد موافقاً له**

القول الثانى، إنه يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولعلّ هذا القول هو المعروف و المشهور بين الأصوليين.

### **مخالفة السيد الأستاذ قدّس سرّه للمشهور و موافقه المصنف – دام ظله –**

ولكن السيد الأستاذ قدس سره قد أورد على هذا القول بأنه لافرق بين الموردین ولا بدّ من تقديم المقيّد على المطلق فى كلا الموردین معاً، وذلك لأنّ هذا التقديم إنّما هو بملاك قرينته المقيّد عرفاً للمطلق، ولا فرق فى قرينته عرفاً بين المورد الأول و الثانى، على أساس أن العرف يرى أن القرينه مفسّره للمراد الجدى من ذى القرينه، ولذلك لا يكون بين القرينه و ذيهما أى تنافى لدى العرف، ولا يمكن القول بأن الدليل المقيّد فى المورد الأول قرينه دون الثانى وأن القرينه فيه الدليل المطلق.

بدعوى، إنه يصلح أن يكون قرينه على حمل الأمر بالمقيّد على أفضل الأفراد، وذلك لوضوح أن هذا التصرف و هو حمل الأمر بالمقيّد على أفضل الأفراد ليس بعرفى. فالنتيجه، إن المقيّد قرينه ولا فرق فى قرينته عرفاً بين المورد



الأول و الثاني (١) هذا.

وغير خفى أن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من عدم الفرق بين الموردين فى حمل المطلق على المقيد فى مقام الاثبات تام، والنكته فى ذلك ما ذكرناه فى محله من أن الدليل المقيد معدّ بنظر العرف العام للقرينيه و المفسريه لمراد المتكلم الجدى من المطلق، ولهذا لافرق فى ذلك بنظر العرف بين مورد ومورد آخر ومقيد ومقيد آخر.

### تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه إطلاق المطلق بالحكومه أو الورود

والخلاصه، إن المرتكز فى أذهان العرف و العقلاء هو أن الدليل المقيد قرينه لبيان المراد الجدى النهائى من المطلق ولا يرى العرف التنافى بين القرينه وذيها، ولذلك يكون حمل المطلق على المقيد من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون الدليل المقيد مخالفاً للدليل المطلق أو موافقاً له، هذان ناحيه. ومن ناحيه اخرى، إن تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه إطلاق المطلق هل هو بالحكومه أو الورود، فيه قولان:

### مختار المصنف – دام ظله – و الرد على نظريه السيد الأستاذ قدس سره

فذهب جماعه من المحققين منهم السيد الأستاذ قدس سره أنه بالحكومه بتقريب، إن موضوع دليل حجيه المطلق هو الشك فى المراد الجدى منه وإنه المطلق أو المقيد، و أما المقيد فبمقتضى دليل حجيته أنه علم تعبدى، فإذا كان علماً تعبدياً، كان رافعاً لموضوع دليل حجيه المطلق، و هو الشك فى المراد بالتعبد لبالوجدان، هذا.

ولنا فى المقام دعويان:

الأولى: إن نظريه الحكومه غير صحيحه.

الثانيه: إن التقديم يكون من باب الورود.

ص: ٦١٨

أما الدعوى الأولى، فلأن التنافى بين المطلق والمقيّد إنما هو بين دلالة الأول وسند الثاني، و أما بين دالتيهما فالتنافى، لأن دلالة الثاني بصفه كونها قرينه على دلالة الأول، تتقدم عليها من باب تقديم القرينه على ذبيها، وكذلك لاتنافى بين سنديهما، إذ لامانع من صدور كليهما معاً بعد امكان الجمع الدلالى العرفى بينهما ولا بين دلالة الثاني وسند الأول، لوضوح أنه لاتنافى بين صدور المطلق ودلاله المقيّد، فإذاً يكون التنافى بينهما محصوراً بين سند الدليل المقيّد ودلاله الدليل المطلق على الاطلاق، لأن الجمع بين إطلاق الدليل المطلق وصدور الدليل المقيّد لا يمكن، لأنه إذا صدر فلا بدّ من رفع اليد عن إطلاق الدليل المطلق وتقييده به تطبيقاً لقاعده حمل المطلق على المقيّد، و أما لو قلنا بأن ظهور المطلق فى الاطلاق حجّه، فلا بد من رفع اليد عن سند الدليل المقيّد وإلا فلا يمكن الأخذ بإطلاق الدليل المطلق، وعلى هذا فنظريه الحكومه ترتكز على نقطتين:

الأولى: إن مقتضى دليل حجّيه الامارات سنداً ودلاله هو اعتبارها علماتعبداء، لأن معنى حجّيه الامارات هو جعل الطريقيه و الكاشفيه لها و كونها علماتعبداء، وقد تبنت عليه مدرسه المحقق النائنى قدس سره منهم السيد الأستاذ قدس سره.

ولنا كلام حول هذه النقطة وسيأتى فى مبحث حجّيه خبر الواحد بعونه تعالى.

الثانيه: إن موضوع دليل حجّيه ظهور المطلق فى الاطلاق الشكّ فى المراد الجدّى وأنه المطلق أو المقيّد، ولكن هذه النقطة أيضاً غير صحيحه، وذلك لأن موضوع دليل حجّيه ظهور المطلق فى الاطلاق لو كان الشك فى المراد الجدّى منه، فبطبيعه الحال يكون موضوع دليل حجّيه سند الدليل المقيّد أيضاً، الشك فى أنه صدر فى الواقع أو لا؟ وعلى هذا فكما أن مفاد دليل حجّيه السند جعله علماتعبداء، فكذلك مفاد دليل حجّيه الدلاله جعلها علماتعبداء، فإذاً يكون كل من

الدليل المقيّد وإطلاق الدليل المطلق علماً تعديلاً وكاشفاً عن الواقع بمقتضى دليل الحجّيّه، وعليه فيصلح كل منهما أن يكون رافعاً لموضوع الآخر و هو الشكّ تعديلاً وبحكم الشارع، لأنّ كلّاً منهما علم بمقتضى دليل الاعتبار وصالح لأنّ يكون حاكماً على الآخر، فإنّ لا موجب لجعل دليل حجّيه سند المقيّد حاكماً على دليل حجّيه إطلاق المطلق، ونسبه الدليل المقيّد إلى الدليل المطلق وإن كانت النسبه الخاص إلى العام، إلا أنّ النسبه لم تلحظ بين الدليل الحاكم و الدليل المحكوم، وعلى هذا فلاوجه للترجيح.

فالنّتيجه، إن ما تبنت عليه مدرسه المحقق النائيني قدس سره من أنّ تقديم دليل حجّيه المقيّد على دليل حجّيه إطلاق المطلق إنّما هو بالحكومه (1)، فلا يمكن المساعده عليه.

و أما الدعوى الثانيه، فالصحيح أنّ تقديم دليل حجّيه المقيّد على دليل حجّيه إطلاق المطلق يكون من باب الورود، وذلك لأنّ مادل على حجّيه إطلاق المطلق لامحاله يكون مقيداً لباً بعدم ورود التقييد كقرينه على خلافه، فإذا ورد التقييد كذلك على خلافه، ارتفع موضوعه بارتفاع قيده وجداناً.

وبكلمه، إنّ دليل حجّيه اطلاق المطلق إنّما يدل على حجّيته إذا لم ينصب المولى قرينه على خلافه، فإذا نصب ارتفعت حجّيته بارتفاع موضوعها وجداناً، لأنّ موضوعها ظهور المطلق في الاطلاق الكاشف عن مراد المتكلم جداً ونهائياً، وهذا الظهور الكاشف إنّما يكون موضوعاً إذا لم ينصب المتكلم قرينه على خلافه كالمقيّد، و أما إذا نصب فيتفتى هذا الموضوع بنصب المقيّد وجداناً بعد فرض أنّه قرينه، والخلاصه أنّ هنا فرضين:

ص: ٦٢٠

الفرض الأول: ملاحظه النسبه بين المقيد و المطلق.

الفرض الثانى: ملاحظه النسبه بين دليل حجيه المقيد ودليل حجيه المطلق.

أما فى الفرض الأول، فىكون تقديم المقيد على المطلق بالتقييد بملاك أنه معدّ عرفاً للقرينيه. ومن هنا فىكون حمل المطلق على المقيد من أحد موارد الجمع الدلالى العرفى.

و أما فى الفرض الثانى، فىكون تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه إطلاق المطلق من باب الورود بتقريب، إن حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق مقيد بعدم نصب قرينه على الخلاف، إذ لا يعقل أن يكون ظهوره فيه حجه مطلقاً حتى مع نصب القرينه على الخلاف، فلامحاله يكون مقيده بعدم نصبها على الخلاف فى الواقع، وعليه فإذا جاء المتكلم بالمقيد بما هو قرينه وشمله دليل الحجيه، ارتفع موضوع حجيه اطلاق المطلق بارتفاع قيده وجداناً، لأن موضوعها ظهور المطلق فى الاطلاق إذا لم ينصب قرينه على الخلاف فىكون مقيداً بعدم نصب القرينه، ومع النصب يرتفع موضوعها بارتفاع قيده وجداناً وهذا هو معنى الورود. وبكلمه، إن دليل حجيه اطلاق المطلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً أو مقيداً بعدم ورود الدليل المقيد على خلافه ولا ثالث لهما. والأول لا يمكن، لأنه خلف فرض أن الدليل المقيد قرينه على المطلق ومفسر للمراد الجدى منه، ولهذا لاتعارض بينهما بنحو يسرى إلى دليل حجيتهما، وعليه فيتعين الثانى، هو أن دليل حجيه المطلق مقيد بعدم ورود المقيد كقرينه على خلافه، فإذا ورد فبشمول دليل الحجيه لظهور الدليل المقيد، ارتفع موضوع دليل حجيه إطلاق المطلق وجداناً بارتفاع قيده، باعتبار أنه قرينه بالوجدان، ونظير ذلك ما ذكرناه سابقاً فى تقديم الخاص على دليل حجيه العام، فإذن دليل الحجيه إذا شمل الخاص

بوصف أنه قرينه عرفاً، كان رافعاً لموضوع حجيه العام، لأنه مقيد بعدم الخاص كقرينه على خلافه.  
إلى هنا قد تبين أن تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه المطلق إنما هو بالورود لا بالحكمه.

### كلام المحقق الخراساني لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق

#### إشاره

ثم إن المحقق الخراساني قدس سره في المقام قد ذكر وجهاً آخر لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق، بتقريب، إن ظهور الأمر المتعلق بالمقيد في الوجوب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق فيقدم عليه من باب تقديم الأظهر على الظاهر (١) هذا.

#### رد السيد الأستاذ قدس سره عليه و المناقشه فيه

وقد أورد عليه السيد الأستاذ قدس سره بأن ما ذكره لا يتم على مسلكه قدس سره من أن دلالة الأمر على الوجوب التعيني إنما هي بالاطلاق ومقدمات الحكمه لا بالوضع، وعلى هذا فلا تكون دلالة الأمر المتعلق بالمقيد على الوجوب التعيني أقوى من دلالة المطلق على الاطلاق باعتبار أن كلتا الدالتين مستنده إلى قرينه الحكمه (٢).

ودعوى، إن دلالة الأمر المتعلق بالمقيد على الوجوب التعيني وإن كانت بالاطلاق ومقدمات الحكمه، إلا أن دائره مدلوله لما كانت أضيق من دائره مدلول المطلق، فمن أجل ذلك تكون دلالاته على الوجوب التعيني أقوى من دلالة المطلق على الاطلاق، فتقدم عليها من باب تقديم الأظهر على الظاهر.

مدفوعه بأنها غريبه جداً، أما بالنسبه إلى الدلاله التصوريه فلا فرق بين دلالة اللفظ على المعنى الخاص المضيق وبين دلالاته على المعنى المطلق الموسع،

ص: ٦٢٢

١- (١) - كفايه الاصول ص ٢٥٠.

٢- (٢) - محاضرات في اصول الفقه ج ٥ ص ٣٧٦.

لأنّ الذهن ينتقل إليه بمجرد سماع اللفظ وتصوّره سواءً أكان المعنى خاصاً أم عاماً، و أما بالنسبه إلى الدلاله التصديقيّه فلأنّ منشأها ظهور حال المتكلم، فإنه يدل على أنه قاصد لمعنى اللفظ عن جدٍ، و هذا الظهور قد يكون منشأه سكوتة في مقام الاثبات وعدم ذكر شىء فيه حتى يكون كاشفاً عن مقام الثبوت بقانون أن كلما لم يقله لم يرده، و قد يكون منشأه ذكر اللفظ الموضوع لمعنى، فإن ذكره في مقام الاثبات كاشف عن إرادته في مقام الثبوت بقانون أن كلما قاله أرادته، وكلما ذكره في مقام الاثبات أرادته في مقام الثبوت، ومن الواضح أن دلاله اللفظ على المعنى سواءً أكانت بالدلاله الاطلاقيه الناشئه من سكوت المتكلم في مقام البيان أم كانت بالدلاله الوضعيه الناشئه من ذكر المتكلم اللفظ الموضوع لمعنى في مقام الاثبات على مستوى واحد بدون فرق بين كون المعنى معنئياً خاصاً أو عاماً، وليست دلالتة على المعنى الخاص أقوى من دلالتة على المعنى العام إذا كانت كلتا الدالتين بالاطلاق أو بالوضع. نعم، إن دلاله الوضعيه أقوى من الدلاله الاطلاقيه و إن كانت دائره الأولى أوسع من دائره الثانيه.

### الصحيح في الجواب

فالتنتيجه أن هذه الدعوى لا ترجع إلى معنى محصل. فالصحيح في الجواب أن يقال: إن تقديم الدليل المقيد على الدليل المطلق ليس بملاك أنه أقوى دلالة من المطلق وأظهر منه عرفاً، بل التقديم كما مرّ بملاك أنه بنظر العرف معد للقريته على بيان المراد الجدى من المطلق، ولذلك يتقدم عليه و إن كان أضعف منه دلالة، لأن القرينه تتقدم على ذيه عرفاً و إن كانت دلالة ذيه أقوى وأظهر من دلالة القرينه، فإذا تلبس المقيد لباس القرينه، فلا ينظر إلى دلالتة وإنها أقوى من دلالة المطلق أو لا؟ و أما تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه ظهور المطلق فى الاطلاق، فهو إنما يكون بالورود كما تقدّم، قد يقال إنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على أنه واجب فى واجب، مثلاً عتق الرقبه واجب مطلقاً سواءً أكانت

مؤمنه أم كافره، وعتق الرقبه المؤمنه واجب فى ضمن الواجب الأول و هو المطلق، هذا نظير ما إذا نذر شخص الاتيان بالصلاه فى المسجد أو الحرم الشريف، فإن الصلاه واجبه مطلقاً سواءً أكانت فى المسجد أو الحرم أم كانت فى مكان آخر وخصوص الصلاه فى المسجد أو الحرم واجبه فى ضمن الأولى. وغير خفى، إنه لا يمكن الأخذ بهذا الطريق ثبوتاً ولا إثباتاً، أما ثبوتاً فلأن مرد هذا الطريق إلى التخيير بين الأقل و الأكثر و هو غير معقول، لأن الواجب حينئذٍ على المكلف الاتيان بعتق رقبه مؤمنه وكافره معاً أو الاتيان بعتق رقبه مؤمنه فقط، لأن الاتيان بعتق رقبه كافره فقط لا يغنى عن الاتيان بعتق رقبه مؤمنه، بينما إذا أتى بعتق رقبه مؤمنه، كفى عن الاتيان بعتق رقبه كافره.

ونتيجه ذلك، هى أنه ملزم بالاتيان بعتق رقبه مؤمنه على كل حال أى سواء أتى بعتق رقبه كافره أم لا، فإذا جعل وجوب عتق رقبه كافره منحصراً إلى عتق رقبه مؤمنه وجعل كليهما معاً أحد طرفى الواجب التخييرى لغو صرف، فلا يمكن صدوره من المولى الحكيم، هذا نظير ما إذا كان المكلف فاقداً للماء فى أول الوقت ولكنه كان يعلم بأنه واجد للماء فى آخر الوقت، ففى مثل ذلك لا يمكن القول بأنه مخير بين الاتيان بالصلاه مع الطهاره الترايبه فى أول الوقت و الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت وبين الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت، لأن ضم الاتيان بالصلاه مع الطهاره الترايبه فى أول الوقت إلى الصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت لغو، على أساس أنه يجب عليه الاتيان بالصلاه مع الطهاره المائيه فى آخر الوقت على كل حال أى سواء أتى بالصلاه مع الطهاره الترايبه فى أول الوقت أم لا؟

فالتتيجه، إن التخيير بين وجوب الاتيان بعملين معاً ووجوب الاتيان بأحدهما المعين فقط غير معقول، لأنه لغو، حيث أن مرده إلى وجوب الاتيان

بأحدهما المعين فقط، و أما وجوب الاتيان بالآخر منضمّاً إلى الأول فهو بلا موجب ومبّرر، و أما النذر فهو لا يقاس بالمقام، لأنه تعلق بالصلاه الواجبه فى مكان خاص كالمسجد أو الحرم الشريف، وعليه فإذا أتى بالصلاه فى هذا المكان، فقد امتثل كلا الواجبين معاً هما فريضه الوقت وفريضه النذر، على أساس أن المأتى به مصداق لكليهما معاً، و أما إذا أتى بالصلاه فى غير المكان المنذور، فهو و إن أتى بفريضه الوقت إلا أنه خالف النذر.

و أما إثباتاً فعلى تقدير تسليم إمكانه ثبوتاً فلا يمكن الالتزام به، لأن حمل المقيد على أنه واجب فى واجب ليس من الجمع الدلالى العرفى لعدم انطباق شىء من ضوابط ذلك الجمع عليه، فلهذا لا يمكن القول به.

فالنتيجه، إنه لا أصل لهذا الطريق من الجمع لاثبوتاً ولا إثباتاً.

و أما الكلام فى المورد الثانى، و هو ما إذا كان الأمر المتعلق بالمطلق انحلالياً بانحلال أفراده فى الخارج، فيقع الكلام فيه تاره فيما إذا كان الدليل المقيّد مخالفاً للمطلق كقولنا: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفساق منهم»، وأخرى فيما إذا كان الدليل المقيّد موافقاً له كقولنا: «أكرم الشعراء، وأكرم الشعراء العدول».

أما على الأول، فلاشبهه فى حمل المطلق على المقيّد، على أساس أن المقيّد معدّب نظر العرف العام للقريته و المفسريّه.

و أما على الثانى، فالمعروف و المشهور بين الأصحاب أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيّد لعدم التنافى بينهما حتى يتطلب التصرّف فى المطلق وحمله على المقيّد، بل يحمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولكن السيد الأستاذ قدس سره قد خالف المشهور، وقال بأنه لا بدّ من حمل المطلق على المقيّد فى المقام أيضاً، و قد أفاد فى وجه ذلك أنه لاشبهه فى أن كل قيد مأخوذ فى لسان الدليل فى موضوع الحكم



ظاهر في الاحتراز وحمله على التوضيح بحاجه إلى قرينه، ومنشأ هذا الظهور هو ظهور حال المتكلم إذا كان في مقام البيان في أن كل قيد أخذه في موضوع حكمه فله دخل فيه ملاكاً واعتباراً، إذ لا يمكن أن يكون أخذه فيه جزافاً، مثلاً إذا قال المولى: «أكرم الشعراء»، ثم قال: «أكرم الشعراء العدول»، كان قيد العدول ظاهراً في الاحتراز، ومعنى ظهوره فيه أنه شرط لاتصاف الفعل بالملاك في مرحله المبادى وللحكم في مرحله الجعل، ولايحتمل أن يكون أخذه في موضوع الحكم جزافاً وبدون مبرر، وعلى هذا فبطبيعته الحال يدل القيد المذكور على أن وجوب الاكرام لم يثبت لطبيعي الشعراء بنحو الاطلاق لا ملاكاً ولا اعتباراً، وإلا لزم كون التقييد لغواً أو جزافاً وهو لا يمكن، فمن أجل هذه النكته لا بد من حمل المطلق على المقيّد وأن الواجب هو إكرام الشعراء العدول فقط لا مطلق الشعراء (1).

وغير خفى أن ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره من أن القيد المأخوذ في لسان الدليل في موضوع الحكم ظاهر في الاحتراز مما لاشبهه فيه، إلا أن ظهوره فيه لا يدل على أكثر من أن شخص الحكم المجعول في القضيّه لم يثبت لطبيعي الموضوع بنحو الاطلاق وإلا لكان القيد لغواً، بل هو ثابت لحصه خاصه منه، و هي الحصه المقيده به، ولا يدل على أن الحكم المجعول في القضيّه الأخرى لم يجعل لطبيعي الموضوع بنحو الاطلاق، إذ يمكن أن يكون الحكم المجعول في القضيّه الأولى مجعولاً لطبيعي الموضوع بنحو الاطلاق، والحكم المجعول في القضيّه الثانيه مجعولاً لحصّه خاصه منه، بنكته أن ملاك الحكم في هذه الحصه أشد وأقوى من ملاك الحكم في الحصه الأخرى، وهذا معنى حمل المقيّد على أفضل الأفراد، ولا يقاس المقام بما تقدم من أن الحكم المجعول في كل من المطلق و المقيّد حكم

ص: ٦٢٦

واحد مردداً بين كونه مطلقاً أو مقيداً فإن هناك لا يمكن ذلك.

والخلاصه، إن ظهور القيد في الاحتراز لا يتطلب أكثر من أن شخص الحكم المجعول في القضية لا يمكن أن يكون مجعولاً للموضوع فيها بنحو الاطلاق وإلا لكان القيد لغواً، و أما الحكم المجعول في القضية الأولى فهو حكم آخر فلا تقتضى احترازيه القيد تقييده أيضاً، باعتبار أن الموضوع فيها لم يكن مقيداً بهذا القيد، فلاموجب حينئذٍ لحمل المطلق على المطلق، ونتيجته ذلك هي أن وجوب إكرام الشعراء العدول أقوى ملاكاً من وجوب إكرام الشعراء و الفساق.

ومن هنا قلنا إن ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره من أن القضية الوصفية تدل على المفهوم، على أساس ظهور القيد في الاحتراز (1) غير تام، لأن ظهور القيد في الاحتراز يوجب انتفاء شخص الحكم المجعول في القضية بانتفائه باعتبار أنه مقيد به وانتفاء شخص الحكم بانتفاء قيده ليس من المفهوم في شيء، لوضوح أن انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه أمر قهري لا يرتبط بدلاله القضية على المفهوم، نعم أن القضية الوصفية تدل على المفهوم بنحو القضية المهملة لا المطلقة، فإذا قال المولى: «أكرم الفقراء العدول»، فإن التقييد بالعدول يدل على انتفاء هذا الوجوب من الفقراء الفساق في الجملة، إذ لو كان فرد آخر من هذا الوجوب مجعولاً لهم ولو بجعل آخر، كان القيد العدالة لغواً لفرض أن الوجوب ثابت لكل بلا فرق بين الفقير العادل و الفقير الفاسق، فإذا ن لامحاله تدل القضية الوصفية على انتفاء وجوب الإكرام على الفقير الفاسق في الجملة، فيكون مفهومها سلب العموم المساوق للقضية الجزئية، وحينئذٍ فإن كانت الحصه الفاقده للوصف منحصره بصنف واحد، فيكون المفهوم قضيه كليه و إن كانت ذات أصناف

ص: ٦٢٧

متعدده فإن كان بينها قدر متيقن فالمفهوم متعين، وإن لم يكن بينها قدر متيقن، فعندئذٍ نعلم إجمالاً بانتفاء جعل وجوب إكرام عن بعض هؤلاء الأصناف بانتفاء القيد، وإذا شك في وجوب الباقي فالمرجع أصاله البراءة، هذا من ناحيه.

ومن ناحيه اخرى، إن تقديم الدليل المقيّد على الدليل المطلق في المقام إنما هو بملا-ك أنه قرينه بنظر العرف ومبين للمراد الجدّي النهائي منه لا بملاك ظهوره في الاحتراز، ومن الواضح أن العرف لا يرى التنافي بين القرينه وذيها بلا فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المجعول لكل من المطلق و المقيّد حكماً واحداً أو متعدداً بتعدد أفرادهما، لأن المقيّد إذا كان معداً للقرينيه بنظر العرف، فهو مفسر للمراد الجدّي من المطلق سواءً أكان الحكم المجعول واحداً أم متعدداً.

## نتائج البحث

نتائج البحث عدّه نقاط:

الأولى: التقييد بالمتصل إن كان بنحو التوصيف فهو خارج عن محلّ الكلام، وإن كان بجمله مستقلة وكان لسانها لسان التقييد فلا إشكال في التقييد، و أما إذا كان لسانها لسان النهي، فإن كان النهي إرشاداً إلى مانعيه الكفر فأيضاً لا إشكال في التقييد، وإن كان النهي تكليفيّاً، فإن قلنا بجواز الاجتماع فلاتنافي بينهما، وإن قلنا بالامتناع، فلا بدّ من تقييد إطلاق المطلق بغير الحصر المنهي عنها، لأن الحرام لا-يمكن أن يقع مصداقاً للواجب، وإن كان بجمله مستقلة موافقه للمطلق كقولنا: «إعتق رقبه، واعتق رقبه مؤمنه»، فلا بدّ من تقديم المقيّد على المطلق بملا-ك قرينته عرفاً، ولا-فرق في ذلك بين أن يكون الحكم المجعول لكل من المطلق و المقيّد حكماً واحداً أو متعدداً.

الثانيه: إن التقييد إذا كان بالمنفصل، فلا بدّ من حمل المطلق على المقيّد سواءً أكان المقيّد مخالفاً للمطلق في الحكم أم موافقاً له، وسواءً أكان الحكم المجعول فيها

واحداً متعلقاً بصرف الوجود أم كان متعدداً متعلقاً بمطلق الوجود بملاك قريته المقيد بنظر العرف لا الأظهرية ولا ظهوره في الاحتراز.

الثالث: إن تقديم الدليل المقيد على الدليل المطلق إنما هو بالتقييد، و أما تقديم دليل حجته المقيد على دليل حجته المطلق إنما هو بالورود لا بالحكمه.

الرابع: إن تقديم دليل المقيد على دليل المطلق ليس من جهة أن ظهور الأمر المتعلق بالمقيد في الوجوب التعيني أقوى من ظهور المطلق في الاطلاق، بل التقديم إنما هو بملاك قريته المقيد عرفاً على المطلق، ولهذا يتقدم عليه و إن كان أضعف منه دلالة.

ص: ٦٢٩

### تصدي المحقق الخراساني قدس سره للفرق بين باب الواجبات و باب المستحبات

#### اشاره

المعروف و المشهور بين الأصحاب في باب المستحبات هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد لاحتلال المطلق عليه، بينما في باب الواجبات هو حمل المطلق على المقيّد عكس ذلك، والكلام إنما هو في نكته هذا الفرق بين باب الواجبات و باب المستحبات، ما هو نكته و إن المقيّد في باب الواجبات معدّ للقريته لدى العرف العام و المفسريه للمراد الجدي النهائي من المطلق، بينما في باب المستحبات ليس كذلك، و قد تصدى المحقق الخراساني قدس سره للفرق بين البابين بوجهين:

الوجه الأول: إن غلبه اختلاف مراتب المستحبات قوةً وضعفًا بعرضها العريض قرينه على حمل المقيّد على أفضل الأفراد، مثلاً زيارة الحسين عليه السلام مستحبّه مطلقاً وفي كل وقت، و أما في ليالي خاصه كلياى الجمعه و ليالي القدر مثلاً أو في أيام خاصه، يكون استحبابها أكد وأقوى، وعليه فالأوامر الوارده بزيارته عليه السلام في هذه الليالي و الأيام الخاصه محموله على أفضل الأفراد، ولا يمكن حمل الأوامر المطلقة على هذه الأوامر المقيّده من باب حمل المطلق على المقيّد، وإلا فلازم ذلك أن لا تكون زيارته عليه السلام مستحبّه مطلقاً و هو كما ترى.

#### الجواب عن الفرق الأول

والجواب: أولاً: إن الغلبه لا تصلح أن تكون قرينه، لأنها لا تفيد إلا الظنّ، والظنّ لا يكون حجّه في مقابل ظهور المقيّد في كونه قرينه على المطلق، ولا يمكن رفع اليد عن هذا الظهور بالظنّ الذي لا يكون حجّه في نفسه.

وثانياً: إنا ننقل الكلام في المقيّد الأول، وما هو المبرر لحمله على أفضل الأفراد مع عدم وجود الغلبه في زمانه، لأنها إنما تحصل بكثرة الحمل على ذلك بالتدرّج.

وثالثاً: إن لازم ذلك هو حمل المقيّد على أفضل الأفراد في كل مستحب يكون أفراده متفاوتة من حيث مراتب الفضل، و أما في المستحب الذي لا تكون أفراده كذلك فلا يمرر لهذا الحمل ولا موضوع له.

فالتّيجة، إن هذا الوجه لا يرجع إلى معنى محصل.

الوجه الثاني: قاعده التسامح في أدله السنن. بتقريب، إن ثبوت استحباب المطلق إنما هو بهذه القاعده، فإن عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بالمقيّد وحمله على تأكيد استحبابه من التسامح في القاعده (١).

### الجواب عن الفرق الثاني

والجواب: إن ذلك غريب منه قدس سره أما أولاً: فلأن قاعده التسامح في أدله السنن لا تدل على استحباب العمل البالغ عليه الثواب شرعاً، لأن مفادها الارشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط واستحقاق المثوبه عليه.

وثانياً: إن مورد هذه القاعده وموضوعها إنما هو بلوغ الثواب بخبر ضعيف لا يكون حجّه، و أما الخبر إذا كان حجّه فهو خارج عن مورد هذه القاعده، على أساس أن ثبوت مدلوله إنما هو من جهه أنه حجّه لا من جهه تطبيق قاعده التسامح عليه، والمفروض أن محل الكلام إنما هو في المطلق المقيّد الواجدين لشروط الحجّيه، وحيث إنّ حمل المطلق على المقيّد على أساس أنه قرينه عرفاً، فالمستحب هو المقيّد وإلا فهو المطلق بملاك أنه حجّه لا بملاك قاعده التسامح في أدله السنن، وعلى هذا فإن اراد قدس سره أن المطلق لا يكون حجّه في الاطلاق بعد مجيء المقيّد، فإذا لم يكن حجّه فهو مشمول للقاعده.

المطلق و المقيّد في المستحبات

فيرد عليه: أولاً: إن عدم حجّيه المطلق إنما هو من جهه أن المقيّد كاشف عن أنه المراد الجدى منه في الواقع ومثله لا يمكن أن يكون مشمولاً للقاعده، فإن

ص: ٦٣١

المشمول لها ما يحتمل أن يكون مطابقاً للواقع مع عدم قيام الدليل على خلافه، و أما ما قام الدليل على خلافه، فهو لا يكون مشمولاً لها.

وثانياً: إن المشمول لقاعده التسامح هو الخبر الضعيف سنداً لادلاله مع اعتباره سنداً، وما نحن فيه كذلك، فإن المطلق تام سنداً ولا يكون حجه دلاليه، على أساس حمله على المقيّد ومثله لا يكون مشمولاً لها. فالنتيجه، إن ما ذكره قدس سره من الوجهين للفرق بين البابين لا يرجع إلى معنى محصل هذا.

### الصحيح عدم الفرق و تقسيم دليل المقيّد إلى ثلاثة أقسام

والصحيح في المقام أن يقال إنه لا فرق بين المطلق و المقيّد في باب الواجبات و المطلق و المقيّد في باب المستحبات.

توضيح ذلك، إن الدليل المقيّد على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المقيّد مخالفاً للمطلق في الايجاب و السلب كقولنا: «يستحب إكرام الفقراء، ويكره إكرام الفقراء الفساق».

الثاني: أن يكون موافقاً للمطلق في الحكم، و هذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الحكم المجعول فيهما واحداً.

والآخر: أن يكون متعدداً.

أما القسم الأول، فلاشبهه فيه من حمل المطلق على المقيّد بنفس ملاك حمله عليه في باب الواجبات شريطه أن يكون النهي في المقيّد إرشاداً إلى المانع كما هو الحال في الواجب، و أما إذا كان النهي فيه تكليفاً، فعلى القول بجواز اجتماع الأمر و النهي في شيء واحد بعنوانين مختلفين، فلاتنافي بينهما حتى يحمل المطلق على المقيّد، و أما على القول بامتناع الاجتماع، فلا بدّ من تقييد إطلاق الأمر بغير الحصر المنهى عنها، لأن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب كما هو الحال

فى باب الواجبات أو بملاك أنه قرينه.

و أما القسم الثانى، فالظاهر فيه أيضاً لابد من حمل المطلق على المقيد بنفس الملاك المتقدم وهو القريته، فإذا ورد فى الدليل الأمر بغسل الجمعة يومها وورد فى دليل آخر الأمر بغسلها إلى الزوال، ففى مثل ذلك لابد من تقييد إطلاق الدليل الأول بالدليل الثانى.

و أما القسم الثالث، فأيضاً لابد فيه من حمل المطلق على المقيد، بملاك أنه قرينه عرفاً، بلافق فى ذلك بين باب الواجب و المستحب، هذا شريطه أن يكون لسان الدليل المقيد لسان القرينه و التفسير، و أما إذا كان فى الدليل المقيد ما يقتضى حمله على أفضل الأفراد، فهو خارج عن محل الكلام، والدليل المقيد فى باب المستحبات غالباً يكون ظاهراً فى أنه فى مقام بيان أفضل الأفراد، أما بالنص كما فى مراتب زياره الحسين عليه السلام بحسب الأوقات أو بالظهور بمناسبه الحكم و الموضوع الارتكازيه. وبكلمه، إن المستحبات بغالبيتها انحلاليه بانحلال أفرادها فى الخارج، و هى مختلفه من حيث المراتب، و هذا الاختلاف إنما هو على أساس دلالة الدليل لا على أساس حمل المقيد على أفضل الأفراد، و أما المستحبات التى يكون الأمر فيها متعلقاً بصرف وجودها، فإذا ورد مقيد لها فلا بد من تقييدها، كما إذا فرض تعلق الأمر بصلاه الليل مطلقاً بنحو صرف الوجود، ثم ورد فى دليل آخر أمر بها فى الثلث الأخير من الليل، ففى مثل ذلك لابد من التقييد، وكذلك الحال إذا كان الدليل المقيد مخالفاً للدليل المطلق فى السلب واليجاب، شريطه أن يكون مفاد الدليل المقيد إرشاداً إلى الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، و أما إذا كان مفاده حكماً تكليفاً، فإن قلنا بجواز اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد فلاتنافى بينهما لكى يحمل المطلق على المقيد، و أما إذا قلنا بامتناع الأمر و النهى فى شىء واحد، فلامناس من تقييد إطلاق المطلق بغير



الحصّه المنهى عنها، أما على أساس أن الحرام لا يمكن أن يكون مصداقاً للواجب أو بملاك قرينته المقيّد كما هو الظاهر.

**أمران:**

### **الأول: الاطلاق الشمولى و البدلى**

بقى هنا أمران:

الأول: إن الاطلاق قد يكون شمولياً و قد يكون بدلياً، و قد تقدم أن الشمولى و البدلىه ليستا من متطلبات قرينه الحكمه، فإنها لا تتطلب أكثر من إطلاق متعلق الحكم فى القضيه ونفى القيد عنه، و أما كونه شمولياً أو بدلياً فهى لا تتطلب ذلك، لأن الشمولىه أو البدلىه ناشئه من الخصوصيات، والمناسبات الأخرى لا ترتبط بمقدمات الحكمه، كما أن امتناع البدليته فى مورد لا يكون قرينه على الشمولىه فيه، وبالعكس بشهاده استفاده البدلىه أ و الشمولىه فى موارد يعقل فيها كليهما معاً، كما فى مثل قولنا: «أكرم العالم»، فإنه كما يمكن جعل وجوب الاكرام على طبيعى العالم بنحو الشمول، يمكن جعله على فرد منه على البدل.

وعلى هذا فعلى الأول، حيث إن موضوع وجوب الاكرام مطلق وجود العالم فى الخارج، فيكون الانطباق شمولياً. وعلى الثانى، فحيث إن موضوعه صرف وجود العالم فيه، فيكون الانطباق بدلياً، فإذا مقتضى الأصل فى مقام الاثبات أن يكون الحكم المجعول على الطبيعى شمولياً، فإن البدلىه بحاجه إلى أن يكون الموضوع منوناً، و قد تقدم تفصيل ذلك فى ضمن البحوث السالفه.

### **الثانى: اختلاف اللفظى عن الاطلاق المقامى**

الثانى: إن الاطلاق اللفظى يختلف عن الاطلاق المقامى فى امور:

الأول: إن الحكم فى الأول مجعول على الطبيعى الجامع بين المطلق و المقيّد بينمافى الثانى مجعول على الأفراد الخاصه.

الثانى: إن التقييد فى الأول يوجب تضيق دائره مدلول المطلق ويكون قيده للمراد من اللفظ، بينما التقييد فى الثانى لا يكون قيده

ص: ٦٣٤

للمراد من اللفظ، بل هو مراد آخر زائداً على المراد المدلول عليه باللفظ.

الثالث: إن ظاهر حال المتكلم في الاطلاق الحكيمى هو أنه إذا ذكر كلاماً وكان في مقام بيان تمام مراده بكلامه و إن كان مقيداً، أتى بقيد و إن كان مطلقاً لم يأت به، و هذا الظهور ظهور عام، بينما في الاطلاق المقامى التقييد بحاجه إلى بيان زائد أكثر مما دل عليه الكلام.

هذا تمام كلامنا في المطلق و المقيد.

ص: ٦٣٥

### المجمل الذاتي و المجمل العرضي

قد يكون اللفظ مجملاً ذاتياً كالألفاظ المشتركة الموضوعه لمعنيين أو أكثر، فإنها مجمله في جميع مراحل دلالتها من الدلاله التصوريه إلى الدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الاستعماليه، والدلاله التصديقيه بلحاظ الاراده الجدّيه النهائيه، فالتعيين في كل مرتبه بحاجه إلى قرينه، نعم إذا عيّنت دلالتها في المرحله الأولى بالقرينه المتصله، كفى ذلك في تعيين دلالتها في المرحلتين الأخيرتين، على أساس أن المدلول التصديقي هو المدلول التصوري ذاتاً، غايه الأمر أنه في المرحله الأولى معروض للتصور وفي المرحله الثانيه معروض للتصديق، إذ كون المدلول التصديقي مخالفاً للمدلول التصوري بحاجه إلى قرينه وطالما لم تكن هناك قرينه على ذلك فهو نفس المدلول التصوري ذاتاً، وقد يكون الاجمال عرضياً كما إذا كان المخصص المتصل مجملاً، فإن إجماله يسرى إلى العام فيصبح العام مجملاً عرضاً لا ذاتاً، ثم إن المراد من المجمل بالعرض و هو ما إذا كان له معنى هو ظاهر فيه بالوضع ولكن قد يعرض عليه الاجمال بسبب خارجي، كما إذا تعدد المعنى المجازي وتعدّر إرادته المعنى الحقيقي، فإنه يوجب إجمال اللفظ إذا لم تكن هناك قرينه على التعيين، ومن هذا القبيل ما إذا كان المخصص المتصل بالعام مجملاً، فإن اجماله يسرى إليه فيصبح العام مجملاً بالعرض، هذا من ناحيه.

### الاجمال و البيان من الامور الواقعيه لا النسبيه

ومن ناحيه اخرى، إن الاجمال و البيان من الأمور الواقعيه لا- النسبيه، لأن كل لفظ لا-يكون ظاهراً في معناه الموضوع له عند الاطلاق حتى بالظهور التصوري فهو مجمل في تلك اللغه.

### التعرض لكلام المحقق الخراساني قدس سرّه

#### اشاره

ومن هنا يظهر أن ما ذكره المحقق الخراساني قدس سره من أن الاجمال و البيان من

الأمر الإضافية (1)، فإن لفظاً واحداً يكون مجملاً عند شخص من جهة عدم العلم بوضعه ومبيناً عند آخر من جهة أنه يعلم بوضعه.

## الرد عليه

وجه الظهور إما أولاً: فلأنه مناف لما ذكره قدس سره في مستهل هذا البحث من أن المناط في اللفظ المجمل هو ما لا يكون قابلاً للمعنى بحسب المتفاهم العرفي.

وثانياً: إن هذا التفسير للمجمل غريب جداً، ضروره أن معنى إجمال اللفظ إجماله في اللغة لا إجماله عند شخص من جهة جهله بالوضع، وإلاً فلأزمه أن كل لغة عند أهل لغة أخرى مجمله، باعتبار أنه جاهل بوضعها و هو كمتري، هذا من جانب. ومن جانب آخر، إنه ليس لنا ضابط كلي لرفع الاجمال عن المجمل الواقع موضوعاً للحكم في كل مورد، فإنه إن كان في مقابله دليل مبيّن يصلح أن يكون بياناً له فهو رافع لإجماله، وإن لم يكن في مقابله دليل مبيّن، فلا يمكن رفع إجماله، نعم إذا كان في مقابله دليل مجمل آخر وكان موافقاً للدليل المجمل الأول في بعض الاحتمالات فقد يكون ضمّه إليه رافعاً لإجماله، وقد فصلنا الحديث عن ذلك في بعض البحوث الفقهية، و أما إذا لم يمكن رفع إجماله سواءً أكان ذاتياً أم عرضياً، فالمرجع هو القواعد الأصولية من اللفظية إن كانت وإلا فالعملية كالأستصحاب أو أصاله البراءة أو الاحتياط أو قاعده الطهاره، وتفصيل كل ذلك في أبواب الفقه.

هذا آخر ما أوردناه من مباحث الألفاظ، وبه ينتهي الجزء السادس من هذه المباحث، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله الطيبين الطاهرين.

ص: ٦٣٧



- اقتضاء النهى للفساد المسأله الأولى: النهى المتعلق بالعبادات ٥
- الفرق المانع فى النهى الإرشادى و المانع فى النهى المولوى ٧
- النهى الغيرى هل يقتضى تقييد إطلاق دليل وجوب الصلاه ٩
- تعليقان على رأى المحقق النائينى قدس سره ١٠
- توجيه السيد الأستاذ قدس سره لعدم اطلاق دليل الواجب للفرد المزاحم للأهم ١٢
- الرد على التوجيه المتقدم ١٣
- إشكالان فى المسأله و الجواب عنهما ١٨
- التعرض لما ذكره السيد الأستاذ فى تقييد إطلاق العباده ١٩
- المناقشه فى كلام ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ٢٠
- الركيزه الثانيه: إن الحصه المنهى عنها مبغوضه للمولى ٢١
- نتيجه المسأله و التعرض الأمرين ٢٣
- المناقشه فى كلام النائينى قدس سره ٢٥
- الركيزه الثالثه: قبح الاتيان بالحصه المنهى عنها ٢٧
- العناصر المعتمبره فى صحه العباده ٢٨
- الجهه الثانيه: المقصود من صحه العباده ٢٩
- الرد على كلام النائينى قدس سره ٣٠
- المقصود من الصحه فى المعاملات ٣٢
- الأقوال فى المسأله و المناقشه فيها ٣٤
- نتائج البحوث المتقدمه ٣٨

الجهه الثالثه: فى كئفئه ءعلق النهى بالعباده ٤١

ص: ٤٣٩

الكلام فى فروض المسأله ٤٢

التعرض لكلام النائىنى قدس سره فى المقام و بيان وجوه المسأله ٤٣

مناقشه السيد الأستاذ قدس سره و الرد عليه ٤٨

مختار الآخوند قدس سره فى الشرط المحرم و إيراد السيد الأستاذ قدس سره ٥٢

المناقشه فى إيراد السيد الأستاذ قدس سره ٥٣

كلام المحقق النائىنى قدس سره فى الشرط المحرم ٥٤

نقد الكلام النائىنى قدس سره ٥٦

الكلام فى ما يستظهر من أدله الشروط ٥٨

تقسيم شروط الصلاه و الأبحاث المتعلقة بها ٦٠

الجهه الرابعه: البحث فى هذه المسأله إنما هو عن ثبوت الملازمه بين حرمة العباده و فسادها ٦٦

كلام المحقق النائىنى قدس سره ٦٨

نتائج البحث ٧٠

المقام الثانى: النهى عن المعاملات ٧٣

عناصر المعامله الصحيحه ٧٤

تعليقان على كلام السيد الأستاذ قدس سره ٧٦

الفروع المرتبه على ركائز المعامله الصحيحه ٨٣

المناقشه فى أصل التفصيل بين تعلق النهى بالسبب و تعلق النهى بالمسبب ٨٤

المناقشه فى ما ذكر المحقق النائىنى قدس سره من الفروع ٨٨

استدلال المحقق النائىنى قدس سره على الملازمه بين حرمة المعامله و فسادها بالروايات ٩١

الجواب عن الاستدلال ٩٢



المناقشه فى جواب السيد الأستاذ قدس سره عن ما حكاه عن الشيخ الأنصارى قدس سره ٩٧

نتائج البحث ٩٩

المفاهيم

إستعراض المقدمات التوضيحيه ١٠٢

ص: ٦٤٠

المقدمه الأولى: منشأ دلالة اللفظ على المعنى بجميع مراتبها ١٠٢

المقدمه الثانيه: تصنيف دلالة اللفظ على المعنى إلى مباشره و غير مباشره ١٠٤

المقدمه الثالثه: ان دلالة اللفظ على مدلوله الالتزامى لفظيه ١٠٥

التعرض إلى الجهات المرتبطه بمسأله المفاهيم ١٠٦

الجهه الأولى: فى كيفيه دلالة الفضيئين الشرطيه و الوصفيه على المفهوم ١٠٦

الجهه الثانيه: المفهوم قسم خاص من المدلول الالتزامى ١٠٧

الجهه الثالثه: المفهوم متمثل فى انتفاء طبيعى الحكم ١٠٩

الجهه الرابعه: فى عدم رجوع مدلول القضييه الشرطيه إلى الوصفيه ١٠٩

الجهه الخامسه: فى ملاك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ١١٠

مفهوم الشرط ١١٢

النوع الأول من القضييه الشرطيه ١١٢

النوع الثانى منها و عناصرها ١١٣

ما استدل به على دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، و الجواب عنه ١١٤

التعرض إلى كلام المحقق الأصبهاني قدس سره ١١٧

طرق إثبات العليه المنحصره و التعليق عليها ١٢٠

عناصر دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم عند المشهور ١٢٧

ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره فى ملاك دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ١٣١

المناقشه فى تفاسير الوضع ١٣٣

ركائز الملاك الثالث لدلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ١٣٦

نتيجه البحث فى كيفيه دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم ١٣٩

البحث عن حالات القضييه الشرطيه ١٤٠

إيراد المحقق النائيني قدّس سرّه على الشيخ قدّس سرّه و التعليق عليه ١٤١

بيان ضعف تفصيل الشيخ قدّس سرّه ١٤٣

جواب السيد الأستاذ قدّس سرّه عن تفصيل الشيخ قدّس سرّه ١٤٣

المسأله الأولى: ما هو المراد من الحكم المعلق على الشرط هل هو طبيعي الحكم؟ ١٤٤

ص: ٦٤١

المسأله الثانيه: فيما ذكر من أن المعنى الاسمى كلى و المعنى الحر فى جزئى ١٤٧

التعرض لنظريه المحقق النائنى قدس سره ١٤٨

إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه ١٥٠

التعليق على النظريتين ١٥١

المحتملات فى روايه.. الماء إذا بلغ قدر كز لا ينجسه شىء.. ١٥٨

إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء ١٦١

طريق المحقق الخراسانى قدس سره لعلاج المعارضه و ما أورده السيد الأستاذ قدس سره عليه ١٦٢

طريق المحقق النائنى قدس سره ١٦٤

إيراد السيد الأستاذ قدس سره ١٦٥

تعليق المصنف - حفظه الله - على ما ذكره النائنى قدس سره ١٦٨

العنوانين الواردين فى روايات مسأله التوارى عن البلد ١٧٣

عدم تماميه مناقشه السيد الأستاذ قدس سره حول الكبرى ١٧٩

المتحصل من الأبحاث السابقه فى هذه المسأله ١٨٣

نتيجه البحث: عدده نقاط ١٨٣

الحاله الرابعه فى تعدد الشرط و اتحاد الجزاء ١٩٠

الكلام فى المسأله الأولى و التعرض لما ذكره الآخوند الخراسانى قدس سره ١٩٠

إيراد السيد الأستاذ عليه قدس سره على بعض نقاط كلامه و المناقشه فيه ١٩١

تفويه السيد الأستاذ قدس سره من مختار النائنى قدس سره ١٩٤

المناقشه فى مختار النائنى قدس سره ١٩٥

الكلام فى اندكاك حكم مع حكم آخر ١٩٦

الصحيح فى المقام ١٩٩

التداخل فى المسببات ٢٠٣

المستثنيات من مقتضى القاعده فى المسأله الأولى و الثانیه ٢٠٤

الكلام فى تداخل المسببات ٢٠٧

الحكم بحسب الروایات ٢٠٩

المورد الثالث: ما إذا كان الجزاء غير قابل للتعدد ٢١٠

ص: ٦٤٢

المورد الرابع: ما إذا لم يكن الشرط قابلاً للتعدد ٢١٠

المورد الخامس: الكفارات المترتبة على محرمات الإحرام ٢١١

الكلام فيما نسبته الآخوند قدّس سرّه إلى فخر المحققين ٢١٢

نتائج البحوث ٢١٣

مفهوم الوصف ٢١٥

الاستدلال على دلالة القضية الوصفية على المفهوم: الوجه الأول ٢١٥

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق العراقي قدّس سرّه و المناقشه فيه ٢١٧

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الأستاذ قدّس سرّه و الرد عليه ٢٢٠

الوجه الرابع، و الجواب عنه ٢٢١

نتائج البحث عن مفهوم الوصف ٢٢٧

مفهوم الغايه ٢٣٠

الطريق الأول لإثبات مفهوم الغايه ٢٣٢

الطريق الثاني لإثبات مفهوم الغايه ٢٣٣

التعرض لكلام السيد الأستاذ قدّس سرّه ٢٣٥

المناقشه في كلامه قدّس سرّه ٢٣٦

نتائج البحث عن مفهوم الغايه ٢٣٨

مفهوم الاستثناء ٢٣٩

انحاء الاستثناء ٢٣٩

مفهوم الحصر ٢٤٢

المقام الأول: في كبرى المسأله ٢٤٢

المقام الثاني: فى صغرى المسأله ٢٤٤

جواب المحقق الخراسانى قدّس سرّه عن ما نسب إلى أبى حنيفه ٢٤٥

إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه و تعليقاتان للمصنف ٢٤٥

الوجه المحتمل فى «لا صلاه إلا بطهور» ٢٤٦

انكار الفخر الرازى دلالة كلمه «إنّما» على الحصر و ردّ السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ٢٥٠

نتيجه البحث عن مفهوم الحصر ٢٥٢

ص: ٦٤٣

العام و الخاص

المبحث الأول: فيه عدة جهات ٢٥٣

الجهة الأولى: فى معنى العام ٢٥٣

الجهة الثانية: إن الاستيعاب قد يكون معنى إسميا و قد يكون معنى حرفيا ٢٥٤

الجهة الثالثة: إن الاستيعاب مفهوم أداه العموم وضعا ٢٥٥

الجهة الرابعة: إن الاستيعاب يكون بنحو العموم الشمولى و العموم البدلى و العموم المجموعى ٢٥٦

الجهة الخامسة: ذكر كلام المحقق الخراسانى قدس سره ٢٥٧

الرد على كلام المحقق الخراسانى قدس سره ٢٥٨

التعرض لكلام المحقق العراقى قدس سره و الجواب عنه ٢٥٩

الجهة السادسة: ما قيل أن كل مرتبه من مراتب العدد كالعشره و نحوها من أدوات العموم ٢٦١

الجهة السابعة: فى كيفية دلالة لفظ (كل) على العموم ٢٦٢

الجهة الثامنة: هل يتوقف دلالة لفظ (كل) على مقدمه خارجيه؟ ٢٦٣

مختار النائينى قدس سره و إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه ٢٦٤

تعليق المصنف على ما افاده السيد الأستاذ قدس سره ٢٦٥

وجوه اخرى لعدم منع إطلاق المدخول الثابت بمقدمات الحكمه ٢٦٩

الصحيح فى المسأله هو القول الثانى ٢٧٣

الجمع المحلى باللام ٢٧٧

الكلام فى مقام الإثبات ٢٨٠

كلام المحقق الخراسانى قدس سره و المناقشه فيه ٢٨٢

التحقيق فى المقام ٢٨٣



التعرض لكلام السيد الأستاذ قدّس سرّه و الرد عليه ٢٨٤

النكره فى سياق النهى أو النفى ٢٨٨

نتائج البحث ٢٩٠

الفصل الأول: مقدمه: فى دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له ٢٩٤

ص: ٦٤٤

التخصيص: المرحله الأولى فى وجه تقديم ظهور الخاص على العام ٢٩٥

المرحله الثانيه: فيما إذا شك بعد التخصيص فى فرد أنه من أفراد العام أو الخاص ٢٩٨

الأول: فى الشك فى الحكم من جهه الشبهه المفهوميه ٢٩٩

الثانى: فى الشك فيه من جهه الشبهه الحكميه ٣٠٤

ما استدل به على ملاك تقديم الخاص على العام ٣٠٧

الكلام فيما إذا كان الخاص منفصلا ٣١٠

فى وجه تقديم الخاص المنفصل على العام، المحاوله الأولى ٣١١

المحاوله الثانيه و الثالثه ٣١٣

المقام الثانى: إن العام بعد التخصيص هل هو حجه فى تمام الباقي؟ ٣١٦

الاستدلال على عدم الحجيه بوجوه: الوجه الأول و ما فيه ٣١٦

الوجه الثانى و الجواب عنه ٣١٩

الوجه الثالث و الجواب عنه ٣١٩

وجه حجيه العام فى تمام الباقي ٣٢١

بيان مختار الشيخ الأنصارى قدس سره ٣٢٢

إيراد قدس سره المحقق الخراسانى قدس سره عليه ٣٢٣

تعليق المصنف على ما أفاده السيد الأستاذ قدس سره تبعاً للمحقق الخراسانى قدس سره ٣٢٤

تعليق المصنف على ما أفاده الشيخ الأنصارى ٣٢٥

نتيجه البحث ٣٢٦

المسأله الثالثه: إذا كان الشك فى التخصيص ناشئاً من الشبهه الموضوعيه ٣٢٧

المقام الأول فى المخصص المتصل ٣٢٧

المقام الثاني في المخصص المنفصل ٣٢٩

التعرض لكلام المحقق العراقي قدّس سرّه و الرد عليه ٣٣١

تقريب آخر لعدو جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه ٣٣٦

نتيجه البحث ٣٣٩

التعرض إلى اخبار استثناء الدم إذا كان أقل من الدرهم ٣٤٠

الصحيح عدم جواز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه ٣٤٢

ص: ٦٤٥

تفصيل الشيخ الأنصارى قدّس سرّه فى المقام ٣٤٢

الرد على التفصيل المتقدم ٣٤٣

استدلال المحقق الأصهبانى على التفصيل المتقدم ٣٤٥

الجواب عن هذا الاستدلال ٣٤٧

تفصيل آخر للمحقق النائى قدّس سرّه ٣٤٩

النظر فى الوجوه الذى ذكرها النائى قدّس سرّه ٣٥٢

تفصيل السيد الأستاذ قدّس سرّه و بيان وجهه ٣٥٦

المناقشه فى تفصيل السيد الأستاذ قدّس سرّه ٣٥٨

تفصيل رابع فى المسأله و الرد عليه ٣٥٩

نتائج البحث ٣٦٣

الاستصحاب فى العدم الأزلى ٣٦٨

المقام الأول: إن الدليل المخصص هل يوجب تعنون العام بعدم عنوان المخصص أولاً؟ ٣٦٨

المقام الثانى: إنه إذا كان موجبا لذلك فهل يوجب تعنونه بالعدم النعتى أو العدم المحمولى ٣٧٠

الأقوال فى المسأله الأول مختار النائى قدّس سرّه ٣٧١

الرد على مختار النائى قدّس سرّه ٣٧٧

الكلام فيما إذا اخذ عدم العرض فى الموضوع ٣٧٩

اختار المحقق النائى قدّس سرّه أنه عدم نعتى ٣٧٩

الرد على الدليل الأول للمحقق النائى قدّس سرّه ٣٨٠

عدم إمكان أن يكون عدم العرض نعتا للمحل ٣٨٣

إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه بالنقص و الحل ٣٨٤

توجيه بعض المحققين لكلام المحقق النائيني قدس سره ٣٨٦

المناقشه في التوجيه المتقدم ٣٨٧

الجواب عن إجابته بعض المحققين قدس سره ٣٩٠

منشأ الاشتباه في نظريه المحقق النائيني قدس سره ٣٩٢

ص: ٦٤٤

التفصيل بين عوارض الماهيه و عوارض الوجود و هو مختار المحقق العراقي قدّس سرّه ٣٩٤

الرد على هذا التفصيل ٣٩٥

نتيجه البحث و عدم معنى صحيح لهذا التفصيل ٣٩٨

بيان كلام السيد الحكيم قدّس سرّه في المستمسك و الجواب عنه ٣٩٨

الصحيح هو جريان الاستصحاب في العدم الأزلي مطلقا ٤٠٢

نتائج البحث في استصحاب العدم الأزلي ٤٠٣

دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ٤٠٧

تعليق المصنّف على كلا القولين في المسأله ٤٠٩

مختار المصنّف في المقام ٤١١

الروايات الداله على أن الملاقي لماء الاستنجا طاهر ٤١١

البحث في أن ماء الاستنجا طاهر أولا؟ و وجوه المسأله ٤١٢

الأظهر نجاسه ماء الاستنجا دون ملاقيه ٤١٦

نتائج البحث في دوران الأمر بين التخصيص و التخصّص ٤٢٠

هل يجوز التمسك بالعام قبل الفحص؟ ٤٢١

المقام الأول: في أصل وجوب الفحص، و استدلال عليه بوجوه ٤٢٢

الوجه الأول: العلم الاجمالي بوجود مخصصات و مقيدات لعموم الكتاب و السنّه ٤٢٢

التزام المحقق النائيني قدّس سرّه عدم قابليه العلم الاجمالي في المقام للانحلال ٤٢٤

إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ٤٢٥

تعليق المصنّف في المسأله من عده جهات ٤٢٦

الوجه الثاني: ما ذكره المحقق النائيني قدّس سرّه ٤٣٠

مناقشه المصنف فى الوجه الثانى ٤٣١

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على المقدمه الثانى و المناقشه فيه ٤٣٢

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراسانى قدس سره ٤٣٧

إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه ٤٣٨

تحليل مراد المحقق الخراسانى قدس سره و إيراد المصنف على السيد الأستاذ قدس سره ٤٣٨

ص: ٤٤٧

الوجه الرابع: ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ٤٤٠

المناقشه في ما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ٤٤٠

الوجه الخامس: الاستدلال بالآيات و الروايات الدالتين على وجوب التفقه ٤٤١

الجواب عن التمسك بظاهر آيه الذكر ٤٤٢

نتيجه المسأله و عدم تماميه الوجوه الخمسه و الصحيح في المقام ٤٤٢

المقام الثاني: في مقدار الفحص سعه و ضيقا و الأقوال فيه ٤٤٤

نتيجه البحث عده نقاط ٤٤٥

تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض مدلوله ٤٤٨

القول الأول: للمحقق النائيني قدس سره و أن المرجع أصاله العموم ٤٤٩

إيراد السيد الأستاذ قدس سره عليه و المناقشه فيه ٤٥٠

التحقيق في المقام و البحث عن آيه: وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرُدِّهِنَّ ٤٥١

الوجه الثاني في كلام النائيني قدس سره ٤٥٢

تفصيل المصنف في المقام ٤٥٣

الوجه الثالث في كلام النائيني قدس سره ٤٥٦

النظر في الوجه الثالث ٤٥٧

الصوره الأولى: إذا كان الكلام مشتملا على حكمين أو أكثر ٤٥٨

الصوره الثانيه: إذا كان الكلام متكفلا لحكم واحد ٤٦٠

مختار السيد الأستاذ قدس سره هو القول الثاني و أن المرجع أصاله عدم الاستخدام ٤٦١

الصحيح ما ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره ٤٦٢

مختار المحقق الخراساني و هو القول الثالث ٤٦٢



الجواب عن ذلك ٤٦٣

نتائج البحث ٤٦٤

تعقب الاستثناء لجمل متعدده و بيان صور المسأله ٤٦٥

المقام الأول: فى مقام الثبوت و إمكان رجوع الاستثناء إلى الجميع ٤٦٦

جواب المحقق الخراسانى قدس سره ورد المصنف عليه ٤٦٨

نتيجه المسأله ٤٧٠

ص: ٦٤٨

المقام الثانى: فى مقام الإثبات و الأقوال فيه و تعليق المصنف على الأقوال الثلاثة ٤٧١

نتيجه البحث ٤٧٨

تعارض المفهوم مع العام

المقام الأول: فى مفهوم الموافقه ٤٨٠

المقام الثانى: فى مفهوم المخالفه ٤٨١

عناصر امتياز المفهوم الموافق عن المفهوم المخالف ٤٨٢

الصور المتصوره فى المسأله بحسب الصغرى ٤٨٥

الصوره الأولى: أن تكون النسبه بين العام و المفهوم عموما و خصوصا مطلقا ٤٨٦

الصوره الثانيه: أن تكون النسبه بينهما عموما من وجه ٤٨٧

الصوره الثالثه: أن تكون النسبه بينهما التباين ٤٨٨

مثالان للتعارض بين العام و المفهوم ٤٩١

التخريج الفنى لما أفاده السيد الأستاذ قدس سره ٤٩٤

نتائج البحث ٤٩٦

تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد (و عموم الكتاب أعم من اطلاقه) ٤٩٨

المشهور تقديم دليل حجيه الخاص على دليل حجيه العام من باب الحكومه ٤٩٩

التحقيق هو التقديم من باب الورود و بيان وجه ذلك ٤٩٩

الرد على القول بالتقديم من باب الحكومه ٥٠٠

الدليل على اعتبار السند ٥٠٥

التعرض إلى الشبهات حول جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ٥٠٦

المراد من عدم الموافق للكتاب المخالف له ٥٠٩

ان مخالفه الكتاب هل تشمل أنواع المخالفه؟ ٥١٠

المتفاهم العرفى من المخالفه هى المخالفه المستقره ٥١٢

كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه و الرد عليه ٥١٩

الشبهه الرابعه: انه لو جاز التخصيص جاز نسخ الكتاب أيضا و الجواب عنه ٥٢١

ص: ٦٤٩

المبحث الخامس دوران الأمر بين التخصيص و النسخ

استبعاد الالتزام بالنسخ و محاولات للتفصي عن إشكال نسخ الأحكام ٥٢٨

عدم تماميه محاوله المحقق الخراساني قدس سره تبعاً للشيخ الأنصاري قدس سره ٥٢٨

إيراد السيد الأستاذ قدس سره على هذه المسأله ٥٣١

حكم تأخير البيان عن وقت الحاجه ٥٣٢

إذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص فهل الخاص مخصص له أو العام ناسخ له ٥٣٦

نتيجه البحث عده نقاط ٥٤٢

الخطابات الشفاهيه و يقع الكلام في امور ٥٤٤

الأمر الأول: في تعيين محل النزاع في المسأله و رأى المحقق الخراساني قدس سره فيه ٥٤٤

رأى السيد الأستاذ قدس سره في ذلك ٥٤٥

تفصيل المحقق النائيني قدس سره بين القضيه الحقيقيه و القضيه الخارجيه ٥٤٦

عدم صحه الأقوال الثلاثه و الالتزام بقول رابع ٥٤٦

الأمر الثاني: الخطابات الوارده في الكتاب و السنه هل هي مختصه بالحاضرين؟ ٥٥٠

عموم الخطابات للغائبين ٥٥١

الأمر الثالث: على تقدير الاختصاص هل الأحكام المجعوله بهذه انخطابات مختصه بالحاضرين فيه ٥٥٣

ثمرتان لهذه المسأله ٥٥٤

نتيجه ما ذكر في المسأله ٥٥٤

مسألتان: الأولى: النسخ في الأحكام الشرعيه ٥٥٦

الثانيه: مسأله البداء ٥٥٧

الكلام فى مقامين: المقام الأول: فى حكم المسأله بمقتضى القاعده ٥٥٨

ص: ٦٥٠

ما يترتب على هذه المقدمات ٥٦٠

الأمر الأول: منشأ البداء هو علمه تعالى بشيء ٥٦١

الأمر الثاني: الإلتزام بالبداء لا يحتاج إلى دليل خاص ٥٦٢

الأمر الثالث: أنه لا موضوع لاعتراض العامه على الشيعة في مسأله البداء ٥٦٣

الأمر الرابع: أن حكمه البداء هي أن القادر المطلق على الكون كافه هو الله تعالى ٥٦٣

تعليق على كلام السيد الأستاذ قدس سره ٥٦٤

الأمر الخامس: ان القول بعدم البداء لا يستلزم القول بالجبر ٥٦٤

المناقشه فيما ذكره السيد الأستاذ قدس سره ٥٦٥

المقام الثاني: البحث في هذه المسأله من ناحيه الروايات ٥٦٦

أقسام قضاء الله في كلام السيد الأستاذ قدس سره المستفاد من الآيات ٥٦٦

الروايات الداله على ذلك على ثلاث طوائف ٥٦٨

نتيجه البحث عده نقاط ٥٦٩

المطلق و المقيّد

هنا بحوث: البحث الأول، المراد من الاطلاق في مقام الثبوت ٥٧١

رأى المصنف - حفظه الله - و أن التقابل بين الاطلاق و التقييد هو التناقض ٥٧٢

القول الثاني: إن التقابل بينهما هو تقابل العدم و الملكه ذهب إليه المحقق النائيني قدس سره ٥٧٢

القول الثالث: إن التقابل بينهما هو التضاد ذهب إليه السيد الأستاذ قدس سره ٥٧٤

البحث الثاني: الكلام في وضع أسماء الأجناس ٥٧٦

انحاء وجودات الماهيه في الخارج و وجوداتها في الذهن ٥٧٦

امتياز المعقولات الأوليه عن المعقولات الثانويه ٥٧٩

اسم الجنس هل هو موضوع للماهيه المهمله أو لغيرها ٥٨٠

الوجه الأول: مختار السيد الأستاذ قدس سرّه و تعليقتان على ما أفاده قدس سرّه ٥٨٠

ص: ٦٥١

اسم الجنس لم يوضع بإزاء الماهيه لا بشرط المقسمى و لا بإزاء الماهيه بشرط شىء و لا بشرط لا ٥٨٥

يظهر من المحقق النائنى قدّس سرّه أنه موضوع بإزاء الماهيه لا بشرط القسمى ٥٨٥

إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه ٥٨٥

الصحيح فى المقام ٥٨٦

المناقشه فى مختار النائنى قدّس سرّه ٥٨٧

المناقشه فى ما ذكره المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٥٨٨

نتائج البحث ٥٨٩

علم الجنس ٥٩١

كلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٥٩١

إيراد السيد الأستاذ قدّس سرّه عليه و الصحيح فى المقام ٥٩٢

المفرد المعروف باللام ٥٩٦

الأقوال فى المسأله ٥٩٧

الرد على الأقوال الثلاثه ٥٩٨

نتيجه البحث ٦٠٠

النكره ٦٠٢

مختار المصنف - دام ظلّه - و التعرض لمختار المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٦٠٢

المناقشه فى مختار المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٦٠٣

التقابل بين الاطلاق و التقييد و الكلام فى مقامين ٦٠٥

المقام الأول: التقابل بينهما فى مقام الثبوت و أنه من تقابل الإيجاب و السلب ٦٠٥

ما قيل من أن التقابل بينهما تقابل التضاد و الجواب عنه ٦٠٥



المقام الثاني: التقابل بينهما في مقام الإثبات و أنه من تقابل العدم و الملكة ٦٠٦

مقدمات الحكمه و هي ثلاثه ٦٠٧

ما هو المراد من عدم القرينه؟ مختار السيد الأستاذ قدس سره و المناقشه فيه ٦٠٩

التعرض لكلام المحقق الخراساني قدس سره ٦١١

الرد على كلامه قدس سره ٦١٢

نتائج البحث ٦١٣

ص: ٦٥٢

حمل المطلق على المقيد و الكلام فى مقامين ٦١٥

المقام الأول: فى المقيد المتصل ٦١٥

المقام الثانى: فى المقيد المنفصل ٦١٦

إذا كان الحكم متعلقا بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيد مخالفا له ٦١٦

إذا كان الحكم متعلقا بصرف وجود الطبيعه و الدليل المقيد موافقا له ٦١٧

مخالفة السيد الأستاذ قدس سره للمشهور و موافقه المصنف - دام ظله - ٦١٧

تقديم دليل حجيه المقيد على دليل حجيه إطلاق المطلق بالحكومته أو الورود ٦١٨

مختار المصنف - دام ظله - و الرد على نظريه السيد الأستاذ قدس سره ٦١٨

كلام المحقق الخراسانى لتقديم دليل المقيد على دليل المطلق ٦٢٢

رد السيد الأستاذ قدس سره عليه و المناقشه فيه ٦٢٢

الصحيح فى الجواب ٦٢٣

المقام الثانى: إذا كان الأمر المتعلق بالمطلق انحلاليا بانحلال أفراده فى الخارج ٦٢٥

نتائج البحث ٦٢٨

المطلق و المقيد فى المستحبات ٦٣٠

تصدى المحقق الخراسانى قدس سره للفرق بين باب الواجبات و باب المستحبات ٦٣٠

الجواب عن الفرق الأول ٦٣٠

الجواب عن الفرق الثانى ٦٣١

الصحيح عدم الفرق و تقسيم دليل المقيد إلى ثلاثه أقسام ٦٣٢

أمران: الأول: الاطلاق الشمولى و البدلى ٦٣٤

الثانى: اختلاف اللفظى عن الاطلاق المقامى ٦٣٤

المجمل و الميّن ٦٣٦

المجمل الذاتى و المجمل العرضى ٦٣٦

الاجمال و البيان من الامور الواقعيه لا النسبيه ٦٣٦

التعرض لكلام المحقق الخراسانى قدّس سرّه ٦٣٧

الرد عليه ٦٣٧

الفهرس ٦٣٩

ص: ٦٥٣

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](http://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 قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto: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



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

