



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

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

مخاض الدنيا

في

الجنون الفسيفسائي

لشكري مصطفى المشايخ

الطبعة الأولى: ١٩٨٥م - ١٩٨٦هـ

بيروت: دار الفنون

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

محاضرات فى اصول الفقه

كاتب:

آيت الله شيخ محمد اسحاق فياض

نشرت فى الطباعة:

جامعه مدرسين حوزه علميه قم، دفتر انتشارات اسلامي

رقمى الناشر:

مركز القائميہ باصفهان للتحريرات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٧	محاضرات في اصول الفقه المجلد الخامس
٧	اشاره
٧	اشاره
٩	تتمه مبحث التواهي - النهى في العبادات
٦٠	مباحث المفاهيم
٦٠	اشاره
٨٩	بقي أمور:
١٣٣	مفهوم الوصف
١٤٢	مفهوم الغايه
١٤٦	مفهوم الحصر
١٥٦	مفهوم العدد
١٥٧	العام و الخاص
١٥٧	اشاره
١٦٨	عده مباحث
٢١٣	تكمله
٢٥٤	الفحص عن المخصص
٢٧٩	الخطابات الشفاهيه:
٢٩١	تعقب العام بضمير
٢٩٨	تعارض المفهوم مع العموم
٣١٠	تعقب الاستثناء للجملات
٣١٥	تخصيص الكتاب بخبر الواحد
٣٢١	التخصيص و النسخ
٣٣٤	النسخ

٣٣٩ البداء

٣٥٠ المطلق و المقيد

٣٥٠ اشاره

٣٨٠ هل يحمل المطلق على المقيد

٣٩٢ المجمع و المبين

٣٩٥ تعريف مركز

سرشناسه:خویی ، ابوالقاسم ، ۱۳۷۱ - ۱۲۷۸

عنوان و نام پدیدآور:محاضرات في اصول الفقه / تقرير ابوالقاسم الخوئي / تالیف محمداسحاق الفیاض

مشخصات نشر:قم : جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر الاسلامی ، ۱۴۱۹ق . = ۱۳۷۷.

فروست:(جماعه المدرسين في الحوزه العلمیه قم ، موسسه النشر اسلامي ۶۳۳)

شابك:۹۶۴-۴۷۰-۰۵۸-۹-۱۱۰۰۰ريال

يادداشت:عربی

يادداشت:چاپ های قبلی کتاب حاضر دار الهادی للمطبوعات و موسسه انصاریان بوده است

يادداشت:ج . ۱۴۲۱ ق . = ۱۴۰۰ : ۱۳۷۹ ريال

يادداشت:کتابنامه به صورت زیرنویس

موضوع:اصول فقه شیعه

شناسه افزوده:فیاض ، محمداسحاق ، ۱۹۳۴ - ، گردآورنده

شناسه افزوده:جامعه مدرسین حوزه علمیه قم . دفتر انتشارات اسلامی

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/۸ /خ م ۹ ۳ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی:۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۹-۳۳۰۵

ص : ۱

محاضرات فى اصول الفقه

تقرير ابوالقاسم الخوئى

تاليف محمداسحاق الفياض

ص: ٢

تممه مبحث النواهي – النهي في العبادات

يقع البحث فيه عن عده جهات:

الأولى: ما تقدم من أن نقطه الامتياز بين هذه المسأله و المسأله المتقدمه-و هي مسأله اجتماع الأمر و النهي-هي ان النزاع في هذه المسأله كبروى فان المبحوث عنه فيها انما هو ثبوت الملازمه بين النهي عن عباده و فسادها و عدم ثبوت هذه الملازمه بعد الفراغ عن ثبوت الصغرى-و هي تعلق النهي بالعباده-و في تلك المسأله صغرى حيث ان المبحوث عنه فيها انما هو سرايه النهي في مورد الاجتماع و التطابق عن متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر و عدم سرايته.

و على ضوء ذلك فالبحث في تلك المسأله في التحقيقه بحث عن إثبات الصغرى لهذه المسأله،حيث-انها على القول بالامتناع و سرايه النهي من متعلقه إلى ما ينطبق عليه متعلق الأمر-تكون من إحدى صغريات هذه المسأله و مصاديقها،فهذه هي النقطه الرئيسيه للفرق بين المسألتين.

الثانيه:ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقلية،فلنا دعويان:

(الأولى)انها من المسائل الأصوليه(الثانيه)انها من المسائل العقلية.

أما الدعوى الأولى فلما ذكرناه في أول بحث الأصول من أن المسأله الأصوليه ترتكز على ركيزتين:(إحدهما)ان تقع في طريق استنباط

الحكم الكلى الإلهى (و ثانيتهما) ان يكون ذلك بنفسها أى بلا ضم مسأله أصوليه أخرى، و حيث ان فى مسألتنا هذه تتوفر كلتا هاتين الركيزتين فهى من المسائل الأصوليه، فانها على القول بثبوت الملازمه تقع فى طريق استنباط الحكم الفرعى الكلى بلا واسطه ضم مسأله أصوليه أخرى.

و أما الدعوى الثانيه فلأن الحاكم بثبوت الملازمه بين حرمه عباده و فسادها و عدمه انما هو العقل، و لا صلح له بباب الألفاظ أبداً، و من هنا لا يختص النزاع بما إذا كانت الحرمه مدلولاً لدليل لفظى، ضروره انه لا يفرق فى إدراك العقل الملازمه أو عدمها بين كون الحرمه مستفاده من اللفظ أو من غيره.

و بكلمه أخرى: ان القضايا العقلية على شكلين: (أحدهما) القضايا المستقله العقلية بمعنى ان فى ترتب النتيجة على تلك القضايا لا نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، بل هى تتكفل لإثبات النتيجة بنفسها، و هذا معنى استقلالها و هى كمباحث التحسين و التقييح العقلين (و ثانيهما) القضايا العقلية غير المستقله بمعنى ان فى ترتب النتيجة عليها نحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه و هذا هو معنى عدم استقلالها و هى كمباحث الاستلزامات العقلية كمبحث مقدمه الواجب، و مبحث الضد، و ما شاكلهما، فان الحاكم فى هذه المسائل هو العقل لا غيره، ضروره انه يدرك وجود الملازمه بين إيجاب شىء و إيجاب مقدمته، و بين وجوب شىء و حرمه ضده، و هكذا، و مسألتنا هذه من هذا القبيل (الثالثه) ان محل النزاع فى المسأله انما هو فى النواهي المولويه المتعلقه بالعبادات و المعاملات و أما النواهي الإرشاديه المتعلقه بهما التى تدل على مانعيه شىء لهما كالنهى عن المعامله الغرريه مثلاً و كالنهى عن الصلاه فيما لا يؤكل لحمه و ما شاكل ذلك فهى خارجة عن محل النزاع جزماً و السبب فيه ظاهر و هو انه لا إشكال و لا خلاف فى

دلالة تلك النواهي على الفساد بدهاه انه إذا أخذ عدم شيء في عباده أو معاملته فبطبيعته الحال تقع تلك العبادة أو المعامله فاسده عند اقترانها بهذا الشيء لفرض انها توجب تقييد إطلاق أدله العبادات و المعاملات بغير هذه الحصه فلا تشملها.

و على الجملة فحال هذه النواهي حال الأوامر المتعلقة بالاجزاء و الشرائط في أبواب العبادات و المعاملات، و قد ذكرناه في أول بحث النواهي بصوره موسعه، و قلنا هناك ان الأمر و النهي في نفسيهما و ان كانا ظاهرين في المولويه فلا يمكن حملهما على الإرشاد من دون قرينه الا ان هذا الظهور ينقلب في هذه النواهي و الأوامر و عليه فلا محاله يكون مثل هذا النهي إذا تعلق بعباده أو معامله مقيداً لإطلاق أدلتها بغير هذه الحصه المنهيه عنها و من هنا لم يقع خلاف فيما نعلم في دلالة على الفساد فيهما أما في الأولى فللغرض انها لا- تنطبق على تلك الحصه و مع عدم الانطباق لا- يمكن الحكم بالصحة حيث انها تنتزع من انطباق الأمور به على الفرد المأتي به خارجاً و أما في الثانيه فللغرض عدم شمول دليل الإضاء لها و بدونه لا يمكن الحكم بالصحة.

الرابعه: انه لا إشكال و لا كلام في أن النهي النفسى التحريمى داخل في محل النزاع و انما الإشكال و الكلام في موردين: (الأول) في النهي التنزيهى و هل هو داخل فيه أم لا؟ (الثانى) في النهي الغيرى.

أما الأول فالصحيح في المقام أن يقال ان النهي التنزيهى المتعلق بالعباده تاره ينشأ من حرازه و منقصه في تطبيق الطبيعى الواجب على حصه خاصه منه من دون أيه حرازه و منقصه في نفس تلك الحصه، و لذا يكون حالها حال سائر حصصه و أفراده في الوفاء بالغرض، و ذلك كانهي المتعلق بالعباده الفعلية كالصلاه في الحمام مثلاً، و الصلاه في مواضع

التهمه و ما شاكل ذلك.و أخرى ينشأ من حرازه و منقصه فى ذات العباده.

و بعد ذلك نقول:ان النهى التنزيهى على التفسير الأول خارج عن مورد النزاع،بداهه انه لا يدل على الفساد بل هو يدل على الصحه.و على التفسير الثانى داخل فيه،ضروره ان الشىء إذا كان مكروهاً فى نفسه و مرجوحاً فى ذاته لم يمكن التقرب به فلا فرق عندئذ بينه و بين النهى التحريمى من هذه الناحيه أصلاً.و بكلمه أخرى ان النهى التنزيهى إذا كان متعلقاً بالعباده الفعلية كالصلاه فى الحمام مثلاً يدل على صحتها دون فسادها نظراً إلى أن مدلوله الالتزامى هو ترخيص المكلف فى الإتيان بمتعلقه و معنى ذلك جواز الامتثال به و عدم تقييد الواجب بغيره،و لا-نعنى بالصحّه الا- ذلك،و هذا بخلاف ما إذا كان متعلقاً بذات العباده،فانه يدل على كراهيتها و مبغوضيتها،و من المعلوم انه لا يمكن التقرب بالمبغوض و ان كانت مبغوضيته ناقصه.فالتنتيجه فى نهايه الشوط هى أن النهى التنزيهى على التفسير الأول خارج عن محل النزاع،و على التفسير الثانى داخل فيه.

و أما الثانى و هو النهى الغيرى كالنهى عن الصلاه التى تتوقف على تركها إزاله النجاسه عن المسجد بناء على ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده فهو خارج عن مورد الكلام،و لا يدل على الفساد بوجه،و السبب فى ذلك ما عرفت بشكل موسع فى مبحث الضد من أن هذا النهى على تقدير القول به لا-يكشف عن كون متعلقه مبغوضاً كى لا يمكن التقرب به،فان غايه ما يترتب على هذا النهى انما هو منعه عن تعلق الأمر بمتعلقه فعلاً و من الطبيعى ان صحه العباده لا تتوقف على وجود الأمر بها بل يكفى فى صحتها وجود الملاك و المحبوبيه.

نعم مع فرض عدم الأمر بها لا يمكن كشف الملاك فيها الا انه مع

ذلك قلنا بصحتها من ناحيه الترتب على ما أوضحناه هناك نعم لو لم نقل به فلا مناص من الالتزام بالفساد. وقد تحصل من ذلك ان الداخل في محل النزاع في مسألتنا هذه انما هو النهى النفسى التحريمى و النهى التنزيهى المتعلق بذات العباده و اما بقيه أقسام النواهى فهى خارجه عنه.

الخامسه: لا- شبهه فى ان المراد من العباده فى عنوان المسأله ليس العباده الفعلية، ضروره استحاله اجتماعها مع الحرمة كذلك، كيف فان معنى حرمتها فعلا هو كونها مبغوضه المولى فلا يمكن التقرب بها، و معنى كونها عباده فعلا هو كونها محبوبه له و يمكن التقرب بها، و من المعلوم استحاله اجتماعهما كذلك فى شىء واحد، بل المراد منها العباده الشأنيه بمعنى انه إذا افترضنا تعلق الأمر بها لكانت عباده. و ان شئت قلت: ان المراد منها كل عمل لو امر به لكان عباديا فمثل هذا العمل لو وقع فى حيز النهى صار مورداً للكلام و النزاع و ان هذا النهى هل يستلزم فساده أم لا، و المراد من المعاملات هو كل امر اعتبارى قصدى يتوقف ترتيب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد اعتباره و إنشائه من ناحيه، و إبرازه فى الخارج بمرز ما من ناحيه أخرى، و من الطبيعى انها بهذا المعنى تشمل العقود و الإيقاعات فلا- موجب عندئذ لاختصاصها بالمعاملات المتوقفه على الإيجاب و القبول. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان كل مالا- يتوقف ترتيب الأثر على قصده و إنشائه بل يكفى فيه مطلق وجوده فى الخارج كتطهير البدن و الثياب و ما شاكلهما فهو خارج عن محل الكلام و لا صلح له به.

السادسه: ان الصحه و الفساد فى العبادات و المعاملات هل هما مجعولان شرعاً كسائر الأحكام الشرعيه أو واقعيان أو تفصيل بين العبادات و المعاملات فهما مجعولان شرعاً فى المعاملات دون العبادات أو تفصيل فى خصوص

المعاملات بين المعاملات الكليه و المعاملات الشخصيه،فهما فى الأولى مجعولان شرعاً دون الثانيه أو تفصيل بين الصحه الواقعيه و الصحه الظاهريه فالثانيه مجعوله دون الأولى فيه وجوه بل أقوال:قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)التفصيل فى خصوص المعاملات و اختار شيخنا الأستاذ(قده) التفصيل الأخير و الصحيح هو التفصيل الأول.

و بعد ذلك نقول:انه لا شك فى أن الصحه و الفساد من الأوصاف الطارئه على الموجودات الخارجيه،فالشئ الموجود يتصف بالصحه مره و بالفساد أخرى و اما الماهيات فهى مع قطع النظر عن طرو الوجود عليها لا يعقل اتصافها بالصحه أو الفساد أبداً،و السبب فى ذلك ان الصحه لا تخلو من أن تكون من الأمور الانتزاعيه أو الأمور المجعوله،فعلى كلا التقديرين لا يعقل عروضها على الماهيه المعدومه فى الخارج أما على الأول فظاهر حيث انها فى العبادات انما تنتزع من انطباق الطبيعه الأمور بها على العمل المأتى به فى الخارج،كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه، و كذا المعاملات،فان الصحه فيها تنتزع من انطباق الطبيعه المعامله الممضاه شرعاً على الفرد الموجود فى الخارج،كما ان الفساد فيها ينتزع من عدم انطباقها عليه،فمورد عروض الصحه و الفساد انما هو الفرد الخارجى باعتبار الانطباق و عدمه.و اما على الثانى فكذلك،فان حكم الشارع بالصحه أو الفساد انما هو للعمل الصادر من المكلف فى الخارج،و أما العمل المذمى لم يصدر منه فلا يعقل ان يحكم الشارع بصحته تاره و بفساده تاره أخرى.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان الصحه و الفساد انما تعرضان على الشئ المركب ذا أثر فى الخارج دون البسيط فيه و الوجه فى هذا واضح و هو أن الشئ إذا كان مركباً و كان ذا أثر فبطبيعته الحال إذا وجد فى الخارج

جامعاً لجميع الأجزاء و الشرائط اتصف بالصحة باعتبار ترتب اثره (المتروك منه) و إذا وجد فاقداً لبعض الأجزاء أو الشرائط اتصف بالفساد باعتبار عدم ترتب اثره على الفاقد. و اما إذا كان بسيطاً فهو لا يخلو من أن يكون موجوداً في الخارج أو معدوماً فيه و لا- ثالث لهما، و معه كيف يعقل اتصافه بالصحة مره و بالفساد مره أخرى. و من ناحيه ثالثه ان الصحة و الفساد وصفان إضافيان فيكون شيء واحد يتصف تاره بالصحة و أخرى بالفساد، و قد تقدم الكلام من هذه الناحيه في مبحث الصحيح و الأعم بشكل موسع.

ثم اننا قد قوينا في الدورات السابقه ما اختاره شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل في المسأله، بيان ذلك اننا قد ذكرنا في تلك الدورات ان ملاك الصحة و الفساد في العبادات و المعاملات انما هو بالانطباق على الموجود الخارجى و عدم الانطباق عليه.

أما في العبادات فظاهر حيث انها لا تتصف بالصحة أو الفساد في مقام الجعل و التشريع، و انما تتصف بهما في مقام الامتثال و الانطباق، مثلاً إذا جاء المكلف بالصلاه في الخارج، فان انطبقت عليها الصلاه المأمور بها انتزعت الصحة لها و الا انتزعت الفساد، و من البديهي ان انطباق الطبيعى على فرده في الخارج و عدم انطباقه عليه أمران تكوينيان و غير قابلين للجعل تشريعاً من دون فرق في ذلك بين الماهيات الجعليه و غيرها فانطباق المأمور به الواقعى الأولى أو الثانوى أو الظاهرى على الموجود الخارجى و عدم انطباقه عليه كانطباق الماهيات المتأصله على فردها الموجود في الخارج و عدمه، فكما ان الانطباق على ما في الخارج أو عدمه في الماهيات المتأصله أمر قهرى تكوينى غير قابل للجعل شرعاً، فكذلك الانطباق و عدمه في الماهيات المخترعه، و هذا معنى قولنا ان الصحة و الفساد فيها

امران واقعيان و ليسا بمجولين أصلاً لا أصله و لا تبعاً.

و اما فى المعاملات فكذلك حيث انها لا- تتصف بالصحة أو الفساد فى مقام الجعل و الإمضاء و انما تتصف بهما فى مقام الانطباق و الخارج، مثلاً- البيع ما لم يوجد فى الخارج لا- يعقل اتصافه بالصحة أو الفساد، فإذا وجد فيه فان انطبق عليه البيع الممضى شرعاً اتصف بالصحة و الا فبالفساد و كذا الحال فى الإجاره و النكاح و الصلح و ما شاكل ذلك.

و بكلمه أخرى ان الممضاء شرعاً انما هى المعاملات الكليه بمقتضى أدله الإمضاء كقوله تعالى «أحل الله البيع» و أوفوا بالعقود» و تجارته عن تراض» و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) و قوله عليه السلام (الصلح جائز بين المسلمين) و نحو ذلك دون افرادها الخارجيه، و انما تتصف تلك الافراد بالصحة تاره و بالفساد أخرى باعتبار انطباق تلك المعاملات عليها و عدم انطباقها فإذا وقع بيع فى الخارج، فان انطبق عليه البيع الكلى الممضى شرعاً حكم بصحته و الا فلا. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى قد عرفت ان الانطباق و عدمه امران تكوينيان غير قابلين للجعل تشريعاً. فالنتيجه على ضوءهما ان حال الصحة و الفساد فى المعاملات حالهما فى العبادات فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، هذا كله فى الصحة الواقعيه.

و أما الصحة الظاهرية فالصحيح انها مجعوله شرعاً فى العبادات و المعاملات. أما فى الأولى فكالصحة فى موارد قاعدتى التجاوز و الفراغ فانه لو لا- حكم الشارع بانطباق الأمور به على المشكوك فيه تعبداً، لكانت العباده محكومته بالفساد لا محاله و أما فى الثانيه فكالصحة فى موارد الشك فى بطلان الطلاق أو نحوه فانه لو لا حكم الشارع بالصحة فى هذه الموارد لكان الطلاق مثلاً محكوماً بالفساد لا محاله.

هذا و الصحيح ما اخترناه و هو التفصيل بين كون الصحة و الفساد

فى العبادات غير مجعولين شرعاً و فى المعاملات مجعولين كذلك. أما فى العبادات فقد عرفت انهما منتزعان من انطباقها على الموجود الخارجى و عدم انطباقها عليه فلا تنالهما يد الجعل أصلاً.

و أما فى المعاملات فالامر فيها ليس كذلك، و السبب فيه هو انها تمتاز عن العبادات فى نقطه واحده و تلك النقطه هى الموجه لافتراقها عن العبادات من هذه الناحيه، و هى: ان نسبه المعاملات إلى الإمضاء الشرعى فى إطار أدلته الخاصه نسبه الموضوع إلى الحكم لا- نسبه المتعلق إليه، و هذا بخلاف العبادات كالصلاه و نحوها، فان نسبتها إلى الحكم الشرعى نسبه المتعلق لا الموضوع، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى اننا قد حققنا فى محله ان موضوع الحكم فى القضايا الحقيقيه قد أخذ مفروض الوجود فى مقام التشريع و الجعل دون متعلقه، و لذا تدور فعليه الحكم مدار فعليه موضوعه فيستحيل أن يكون الحكم فعلياً فيها بدون فعليه موضوعه، فلا حكم قبل فعليته الا على نحو الفرض و التقدير.

و من ناحيه ثالثه ان الحكم ينحل بانحلال افراد موضوعه فى الخارج فيثبت لكل فرد منه حكم على حده. و من ناحيه رابعه ان معنى اتصاف المعاملات بالصحة أو الفساد انما هو بترتب الأثر الشرعى عليها و عدم ترتبه و من الواضح ان الأثر الشرعى انما يترتب على المعامله الموجوده فى الخارج دون الطبيعى غير الموجود فيه.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي هى: ان المعاملات بما انها أخذت مفروضه الوجود فى لسان أدلتها فبطبيعه الحال تتوقف فعليه الإمضاء على فعليتها فى الخارج فما لم تتحقق المعامله فيه لم يعقل تحقق الإمضاء لاستحاله فعليه الحكم بدون فعليه موضوعه. و على ذلك فإذا تحقق بيع مثلاً فى الخارج تحقق الإمضاء الشرعى و الا فلا إمضاء أصلاً، لما عرفت من ان الإمضاء

الشرعى فى باب المعاملات لم يجعل لها على نحو صرف الوجود، لتكون صحتها منتزعه من انطباقها على الفرد الموجود و فسادها من عدم انطباقها عليه.

و قد تحصل من ذلك ان المعاملات بما انها موضوعات للإمضاء الشرعى فبطبيعته الحال يتعدد الإمضاء بتعدد افرادها فيثبت لكل فرد منها إمضاء مستقل مثلاً- الحليه فى قوله تعالى «أحل الله البيع» تنحل بانحلال افراد البيع فتثبت لكل فرد منه حليه مستقلة غير مربوطه بالحليه الثابته لفرد آخر منه، وهكذا هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انا لا نعقل للصحة و الفساد فى باب المعاملات معنى الا- إمضاء الشارع لها و عدم إمضائه من جهة شمول الإطلاقات و العمومات لها و عدم شمولها، فكل معامله واقعه فى الخارج من البيع أو نحوه فان كانت مشموله لإطلاقات أدله الإمضاء و عموماتها فهى محكومہ بالصحة و الا فبالفساد، و على هذا الضوء لا يمكن تفسير الصحة فيها إلا بحكم الشارع بترتيب الأثر عليها، كما انه لا يمكن تفسير الفساد فيها إلا بعدم حكم الشارع بذلك. و على الجملة فمعنى ان هذا البيع الواقع فى الخارج صحيح شرعاً ليس الا حكم الشارع بترتيب الأثر عليه و هو النقل و الانتقال و حصول الملكيه، كما انه لا معنى لفساده شرعاً إلا عدم حكمه بذلك.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هى: ان الصحة و الفساد فى العبادات امران واقعيان و فى المعاملات امران مجعولان شرعاً.

و على ضوء هذه النتيجة قد تبين بطلان نظريه شيخنا الأستاذ (قده) من أن الصحة و الفساد فى المعاملات كالصحة و الفساد فى العبادات غير مجعولين شرعاً لا- أصاله و لا- تبعاً، و وجه التبين ما عرفت من ان هذه النظرية تبتنى على نقطه واحده و هى كون المعاملات كالعبادات متعلقات للإمضاءات الشرعيه لا موضوعات لها، و عليه فبطبيعته الحال تكون صحتها

منتزعه من انطباقها على ما فى الخارج، وفسادها من عدم انطباقها، ولكن من المعلوم ان هذه النقطة خاطئه حتى عنده (قده) فلا واقع موضوعى لها حيث انه قد صرح فى غير مورد ان نسبه المعاملات إلى الأحكام الوضعيه نسبه الموضوع إلى الحكم لا نسبه المتعلق إليه، وعلى ذلك فالجمع بين كون الصحه و الفساد فى المعاملات امرين منتزعين واقعاً و بين كون نسبه المعاملات إلى آثارها الوضعيه نسبه الموضوع إلى الحكم جمع بين المتناقضين، ضروره ان لازم كون نسبتها إليها نسبه الموضوع إلى الحكم هو كونهما أمرين مجعولين شرعاً كما انه ظهر بذلك فساد ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من التفصيل بين المعاملات الكليه كالبيع و الإجاره و الصلح و النكاح و ما شاكل ذلك و بين المعاملات الشخصيه الواقعه فى الخارج فبنى (قده) على أن الصحه و الفساد فى الأولى مجعولان شرعاً، و فى الثانيه منتزعان واقعاً بدعوى ان المعاملات الشخصيه غير مأخوذه فى موضوع أدله الإمضاء حيث أن المأخوذ فيها هو المعاملات بعناوينها الكليه و عندئذ فان انطبقت هذه المعاملات عليها فى الخارج اتصفت بالصحه و الا- فبالفساد. و وجه الظهور هو ان أخذ تلك العناوين الكليه فى موضوع أدله الإمضاء انما هو للإشاره إلى افرادها الواقعه فى الخارج حيث قد تقدم انها أخذت مفروضه الوجود فيه و عليه فبطبيعته الحال يكون الموضوع هو نفس تلك الافراد فيثبت لكل فرد منها حكم مستقل و إمضاء على حده كما مر ذلك آنفاً بشكل موسع. فما أفاده (قده) من التفصيل خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

السابعه: ان النهى المتعلق بالعباده يتصور على أقسام: (الأول) ما يتعلق بذات العباده كالنهى عن صلاه الحائض و صوم يومى العيدين و هكذا (الثانى) ما يتعلق بجزء منها. (الثالث) ما يتعلق بشرط منها. (الرابع)

ما يتعلق بوصفها الملازم لها كالجهر و الخفت في القراءة.الخامس ما يتعلق بوصفها المفارق و غير الملازم لها كالتصرف في مال الغير الملازم لأ-كوان الصلاه في مورد الالتقاء و الاجتماع و هو الأرض المغصوبه-لا مطلقاً.و من هنا يكون هذا التلازم بينهما اتفاقياً لا دائماً.هذا مجمل الأقسام و إليكم تفصيلها:

أما القسم الأول:و هو النهى المتعلق بذات العباده فلا شبهه في دلالة على الفساد و ثبوت الملازمه بين حرمتها و بطلانها و السبب في ذلك واضح و هو ان العباده كصلاه الحائض مثلا و صومى العيدين و ما شاكلهما إذا كانت محرمة و مبغوضه المولى لم يمكن التقرب بها لاستحاله التقرب بما هو مبغوض له فعلا- كيف فانه مبعد و المبعد لا- يعقل أن يكون مقربا و معه لا تنطبق الطبيعه المأمور بها عليه لا محاله،و هذا معنى فساد.

و لا- فرق في ذلك بين أن تكون حرمتها ذاتيه أو تشريعيه نعم فرق بين الصنفين من الحرمة في نقطه أخرى و هي أن صلاه الحائض لو كانت حرمتها ذاتيه فمعناها انها محرمة مطلقاً و لو كان الإتيان بها بقصد التمرين فحالتها من هذه الناحيه حال سائر المحرمات.و ان كانت حرمتها تشريعيه فمعناها أنها لا تكون محرمة مطلقاً بل المحرم انما هو حصه خاصه منها و هي الحصه المقترنه بقصد القربه.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى انا قد ذكرنا غير مره ان التشريع العملى عبارته عن الإتيان بالعمل مضافاً إلى المولى سبحانه فيكون عنواناً له و من هنا قلنا اله افتراء عملى.و على ذلك بما ان هذه الحصه الخاصه من الصلاه و هي الصلاه مع قصد القربه محرمة على الحائض و مبغوضه للمولى يستحيل ان تنطبق الطبيعه المأمور بها عليها لاستحاله كون المحرم مصداقاً للواجب،فاذن لا محاله تقع فاسده.

فالتتيجه هي أنه لا فرق في استلزام حرمة العباده فسادها بين كونها

ذاتيه أو تشريعيه. فهما من هذه الناحيه على صعيد واحد. هذا من جهه. و من جهه أخرى انه لا يمكن تصحيح هذه العباده المنهى عنها بالملاك بتخييل ان الساقط انما هو امرها نظراً إلى عدم إمكان اجتماع الأمر و النهى فى شىء واحد و اما الملاك فلا موجب لسقوطه أصلاً، و ذلك لعدم الطريق إلى إحراز كونها واجده للملاك فى هذا الحال، فان الطريق إلى إحراز ذلك أحد أمرين: (الأول) وجود الأمر بها، فانه يكشف عن كونها واجده له. الثانى انطباق طبيعه المأمور بها عليها و المفروض هنا انتفاء كلا الأمرين كما عرفت، هذا مضافاً إلى انها لو كانت واجده للملاك لم يكن ذلك الملاك مؤثراً فى صحتها قطعاً، ضروره انها مع كونها محرمة فعلاً و مبغوضه كذلك كيف يكون ملاكها مؤثراً فى محبوبيتها و صالحاً للتقرب بها، و هذا واضح.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه انه لا- شبهه فى فساد العباده المنهى عنها بلا- فرق بين أن يكون النهى عنها نهياً ذاتياً أو تشريعياً. هذا كله فى النهى المتعلق بذات العباده. و أما القسم الثانى و هو النهى المتعلق بجزء العباده فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه لا إشكال فى استلزامه فساد الجزء، و لكنه لا يوجب فساد العباده الا إذا اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال، و أما إذا لم يقتصر عليه و أتى بعده بالجزء غير المنهى عنه تقع العباده صحيحه لعدم المقتضى لفسادها عندئذ الا ان يستلزم ذلك موجباً آخر للفساد كالزيادة العمديه أو نحوها، و هذا أمر آخر أجنبى عما هو محل الكلام هنا. فالنتيجه ان النهى عن الجزء بما هو نهى عنه لا يوجب الا فساد دون فساد أصل العباده.

و لكن أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و إليك نصه: و اما النهى عن جزء العباده فالتحقيق انه يدل أيضاً على فسادها، و توضيح الحال فيه هو أن جزء العباده أما ان يؤخذ فيه عدد خاص كالوحد

المعتبره فى السوره بناء على حرمة القرآن، أما ان لا يؤخذ فيه ذلك.

أما الأول أعنى به جزء العباده المعتبر فيه عدد خاص فالنهي المتعلق به يقتضى فساد العباده لا محاله، لأن الآتى به فى ضمن العباده اما ان يقتصر عليه فيها أو يأتى بعده بما هو غير منهي عنه، و على كـلا- التقديرين لا ينبغى الإشكال فى بطلان العباده المشتمله عليه، فان الجزء المنهى عنه لا محاله يكون خارجاً عن إطلاق دليل الجزئيه أو عمومه فىكون وجوده كعدمه، فان اقتصر المكلف عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده لفقدها جزئها، و ان لم يقتصر عليه بطلت من جهه الإخلال بالوحد المعتبره فى الجزء كما هو الفرض. و من هنا تبطل صلاه من قراء إحدى العزائم فى الفريضه سواء اقتصر عليها أم لم يقتصر، لأن قراءتها تستلزم الإخلال بالفريضه من جهه ترك السوره أو من جهه لزوم القرآن، بل لو بنينا على جواز القرآن لفسدت الصلاه فى الفرض أيضاً، لأن دليل الحرمة قد خصص دليل الجواز بغير الفرد المنهى عنه فيحرم القرآن بالإضافه إليه لا محاله، هذا مضافاً إلى أن تحريم الجزء يستلزم أخذ العباده بالإضافه إليه بشرط لا سواء أتى به فى محله المناسب له كقراءه العزيمه بعد الحمد أم أتى به فى غير محله كقراءتها بين السجدين.

و يترتب على ذلك أمور كلها موجه لبطلان العباده المشتمله عليه:

(الأول) كون العباده مقيده بعدم ذلك الجزء المنهى عنه فىكون وجوده مانعاً عن صحتها، و ذلك يستلزم بطلانها عند اقترانها بوجوده. (الثانى) كونه زياده فى الفريضه فتبطل الصلاه بسبب الزياده العمديه المعتبر عدمها فى صحتها، و لا يعتبر فى تحقق الزياده قصد الجزئيه إذا كان المأتى به من جنس أحد أجزاء العمل. نعم يعتبر قصد الجزئيه فى صدقها إذا كان المأتى به من غير جنسه. الثالث خروجه عن أدله جواز مطلق الذكر

فى الصلاة، فان دليل الحرمة لا محاله يوجب تخصيصها بغير الفرد المحرم فيندرج الفرد المحرم فى عموم أدله بطلان الصلاة بالتكلم العمدى، إذ الخارج عن عمومها انما هو الذّكر غير المحرم. و ما ذكرناه هو الوجه فى بطلان الصلاة بالذكر المنهى عنه. و اما ما يتوهم من أن الوجه فى ذلك هو دخوله فى كلام الأدميين فهو فاسد، لأن المفروض انه ذكر محرم.

و من الواضح انه لا يخرج بسبب النهى عنه عن كونه ذكراً ليُدخل فى كلام الأدميين.

و أما الثانى -و هو ما لم يؤخذ فيه عدد خاص- فقد اتضح الحال فيه مما تقدم، لأن جميع الوجوه المذكوره المقتضيه لفساد العباده المشتمله على الجزء المنهى عنه جاريه فى هذا القسم أيضا و انما يختص القسم الأول بالوجه الأول منها انتهى.»

نحلل ما أفاده (قده) من البيان إلى عده نقاط: (الأولى) بطلان العباده فى صورته اقتصار المكلف على الجزء المنهى عنه فى مقام الامتثال (الثانيه) ان حرمة الجزء توجب تخصيص دليل جواز القرآن بغير الفرد المنهى عنه لا محاله فيحرم القرآن بالإضافة إلى هذا الفرد فى ظرف الامتثال (الثالثه) ان النهى عن جزء لا- محاله يوجب تقييد العباده بغيره (الرابعه) انه لا يعتبر فى تحقق الزيادة قصد الجزئيه إذا كان المأتى به من سنخ أجزاء العمل (الخامسه) ان الجزء المنهى عنه خارج عن عموم ما دل على جواز مطلق الذّكر فى الصلاة.

و لتأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فالامر كما أفاده (قده) من ان المكلف إذا اقتصر عليه فى مقام الامتثال بطلت العباده من جهه فقدانها الجزء، و لا

فرق في ذلك بين أن يكون الجزء مأخوذاً بشرط لا أو لا بشرط كما هو واضح.

و أما النقطة الثانية: فيردها انه بناء على القول بجواز القرآن في العباده و عدم كونه مانعاً عن صحتها كما هو المفروض لم تكن حرمة الجزء في نفسها موجبه لبطانها ما لم يكن هناك موجب آخر له، و الوجه في ذلك واضح و هو ان حرمة الجزء في نفسها لا توجب اعتبار عدم القرآن في صحه العباده ليكون القرآن مانعا عنها، كيف فان حرمة القرآن في العباده عباره عن اعتبار عدم اقتران جزء بمثله في صحه تلك العباده، و من المعلوم ان حرمة جزء لا تستلزم ذلك، ضروره ان اعتباره يحتاج إلى مئونه زائده فلا يكفي في اعتباره مجرد حرمة و مبعوضيته، فاذن لا يترتب عليها إلا بطلان نفسه و عدم جواز الاقتصار به في مقام الامتثال دون بطلان أصل العباده، إلا إذا كان هناك موجب آخر له كالنقيصه أو الزيادة.

و اما النقطة الثالثه: فيرد عليها ان حرمة جزء العباده لو كانت موجبه لتقييد العباده بغيره من الأجزاء لكانت حرمة كل شىء موجبه لذلك، ضروره انه لا فرق في ذلك بين كون المحرم من سنخ اجزاء العباده و بين كونه من غير سنخها من هذه الناحيه أصلاً. و على هذا فلا بد من الالتزام ببطان كل عباده قد أتى المكلف في أثنائها بفعل محرم كالنظر إلى الأجنبيه مثلاً في الصلاه، مع ان هذا واضح البطلان، فاذن الصحيح في المقام أن يقال ان حرمة شىء تكليفاً لا تستلزم تقييد العباده بالإضافه إليه بشرط لا، بداهه انه لا تنافي بين صحه العباده في الخارج و حرمة ذلك الشىء المأتمى به في أثنائها.

فالنتيجه أن حال الجزء المنهى عنه حال غيره من المحرمات فكما ان الإتيان بها في أثناء العباده لا يوجب فسادها، فكذلك الإتيان بهذا الجزء

المنهى عنه فلا فرق بينهما من تلك الناحية أبداً.

و على الجملة فحرمه الجزء فى نفسها لا- تستلزم فساد العباده الا إذا كان هناك موجب آخر له كالزيادة العمديه أو النقيصه أو نحو ذلك لوضوح انه لا- منشأ لتخيل اقتضاء حرمة الفساد الا تخيل استلزامها تقييد العباده بالإضافة إليه بشرط لا، و لكن من المعلوم ان هذا مجرد خيال لا واقع موضوعى له أصلاً و ذلك لأن ما دل على حرمة لا يدل على تقييد العباده بغيره لوضوح ان تقييدها كذلك يحتاج إلى مئونه زائده فلا يكفى فيه مجرد حرمة شىء تكليفاً و إلا لدل عليه كل دليل قام على حرمة شىء كالنظر إلى الأجنبيه أو إلى عوره شخص أو نحو ذلك، مع ان هذا واضح البطلان.

و بكلمه أخرى ان التقييد بعدم شىء على نحوين (أحدهما) شرعى و هو تقييد الصلاه بعدم القهقهه و التكلم بكلام الآدميين و ما شاكلهما، فان مرد هذا التقييد إلى أن وجود هذه الأشياء مانع عنها شرعاً و عدمها معتبر فيها (و ثانيهما) عقلى و هو عدم انطباق الصلاه المأمور بها على المقيد بذلك الشىء أى لا يكون المقيد به مصداقاً لها، فان هذا التقييد لا يرجع إلى ان وجود هذا الشىء مانع عنها شرعاً و عدمه معتبر فيها كذلك، بل مرده إلى ان المأمور به هو حصه خاصه من الصلاه و هى لا تنطبق على المقيد به، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فان ما دل على حرمة جزء لا محاله يقيد إطلاق الأمر المتعلق بهذا الجزء بغير هذه الحصه فلا ينطبق الجزء المأمور به عليها، لاستحاله انطباق المأمور به على الفرد المنهى عنه، مثلاً- ما دل على حرمة قراءه سور العزائم فى الصلاه بطبيعته الحال تقييد إطلاق ما دل على جزئيه السوره بغيرها و من المعلوم ان مرد ذلك إلى ان الواجب هو الصلاه المقيده بحصه خاصه من السوره فلا تنطبق على الصلاه الفاقده لتلك الحصه، و عليه فان اقتصر المكلف على الجزء المنهى عنه فى مقام

الامتثال بطلت الصلاة من ناحيه عدم انطباق الصلاة المأمور بها على الفرد المأتى به فى الخارج و ان لم يقتصر عليه بل أتى بعده بالفرد غير المنهى عنه أيضا فلا- موجب لبطلانها أصلا،غايه الأمر انه قد ارتكب فى أثناء الصلاة امرأ محرماً و قد عرفت انه لا يوجب البطلان.

و أما النقطة الرابعه:فمضافاً إلى انها لو تمت لكانت خاصه بالصلاه و لا تعم غيرها من العبادات يرد عليها ان صدق عنوان الزيادة فى الجزء على ما بيناه فى محله يتوقف على قصد جزئيه ما يؤتى به فى الخارج و الا فلا تصدق الزيادة من دون فرق فى ذلك بين أن يكون ما أتى به من جنس أجزاء العمل أو من غير جنسها.نعم لا يتوقف صدق الزيادة على القصد فى خصوص الركوع و السجود،بل لو أتى بهما من دون قصد ذلك لكان مبطلا للصلاه،الا ان ذلك من ناحيه النص الخاص الوارد فى المنع عن قراءه العزيمه فى الصلاه معللا- بأنها زياده فى المكتوبه و هذا النص و إن ورد فى السجود خاصه إلا انا نقطع بعدم الفرق بينه و بين الركوع و تمام الكلام فى محله.فالتتيجه انه لا يصدق على الإتيان بالجزء المنهى عنه بدون قصد الجزئيه عنوان الزيادة لتكون مبطله للصلاه.

و أما النقطة الخامسه:فمضافاً إلى اختصاص تلك النقطة بالصلاه و لا- نعم غيرها من العبادات انه لا دليل على بطلان الصلاة بالذكر المحرم فان الدليل انما يدل على بطلانها بكلام الآدميين و من المعلوم ان الذكر المحرم ليس من كلامهم على الفرض.

و اما القسم الثالث- هو النهى المتعلق بالشرط-فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه ان حرمه الشرط كما لا تستلزم فساد لا تستلزم فساد العباده المشروطه به أيضا الا إذا كان الشرط عباده.و بكلمه أخرى ان الشرط إذا كان توصلياً كما هو الغالب فى شرائط العبادات فالنهي عنه لا يوجب فساد فضلا عن فساد العباده

المشروطه به، فان الغرض منه يحصل بصرف إيجاده في الخارج و لو كان إيجاده في ضمن فعل محرم. و اما إذا كان عبادياً كالوضوء أو الغسل أو نحو ذلك فالنهي عنه لا محاله يوجب فساد ضروره استحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى و من المعلوم ان فساده يستلزم فساد العباده المشروطه به هذا.

و لشيخنا الأستاذ (قده) في المقام كلام و ملخصه: هو أن شرط العباده الذي عبر عنه باسم المصدر ليس متعلقاً للنهي، ضروره ان النهي تعلق بالفعل الصادر عن المكلف باختياره و إرادته، لا بما هو نتيجه و اثره، و ما هو متعلق للنهي الذي عبر عنه بالمصدر ليس شرطاً لها، فاذا ما هو شرط للعباده ليس متعلقاً للنهي، و ما هو متعلق له ليس شرطاً لها، مثلاً الصلاه مشروطه بالستر فإذا افترضنا ان الشارع نهى عن لبس ثوب خاص فيها فعندئذ ان كان مرد هذا النهي إلى النهي عن الصلاه فيه فهو لا محاله يوجب بطلانها، و ان لم يكن مرده إلى ذلك كما هو المفروض حيث قد عرفت ان متعلق النهي غير ما هو شرط فعندئذ لا وجه لبطلانها أصلاً و يكون حال التَّنْظُرِ إلى الأجنبيه في أثناء الصلاه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان شرائط الصلاه بأجمعها توصليه فيحصل الغرض منها و لو بإيجادها في ضمن فعل محرم.

و من هنا يظهر بطلان تقسيم الشرط إلى كونه عبادياً كالطهارات الثلاث و غير عبادى كالتستر و نحوه، فان ما هو شرط للصلاه هو الطهاره بمعنى اسم المصدر المقارنه لها زماناً. و اما الأفعال الخاصه كالوضوء و الغسل و التيمم فهي بأنفسها ليست بشرط و انما تكون محصله للشرط، فاذا ما هو شرط لها- هو الطهاره بالمعنى المزبور- ليس بعباده، و ما هو عباده- و هو تلك الأفعال الخاصه- ليس بشرط و لذا لا يعتبر فيها قصد القربه و انما يعتبر قصد القربه في تلك الأفعال فحسب، فحال الطهاره من هذه

الناحية حال بقيه الشرائط.فالتتيجه ان النهى عن الشرط ان رجع إلى النهى عن العباده المتقيده به فهو يوجب بطلانها لا محاله و الا فلا أثر له أصلا.

و نحلل ما أفاده(قده)إلى عده نقاط:(الأولى)ان النهى المتعلق بالشرط يرجع فى الحقيقه إلى النهى عما هو مفاد المصدر و المفروض انه ليس بشرط،و ما هو شرط-و هو المعنى الذى يكون مفاد اسم المصدر- ليس بمنهى عنه(الثانيه)ان الشرط فى مثل الوضوء و الغسل و التيمم انما هو الطهاره المتحصله من تلك الأفعال لا نفس هذه الأفعال:(الثالثه) ان شرائط الصلاه بأجمعها توصلية:

و لناخذ بالمناقشه على هذه النقاط:

أما النقطة الأولى:فيرد عليها انه(قده)ان أراد من المصدر و اسم المصدر المقدمه و ما يتولد منها بدعوى ان النهى المتعلق بالمقدمه لا يوجب فساد ما يتولد منها و يترتب عليها كالنهي عن غسل الثوب مثلا أو البدن بالماء المغصوب،فانه لا يوجب فساد الطهاره الحاصله منه فلا يمكن المساعده عليه أصلا.و الوجه فى ذلك هو ما ذكرناه غير مره من أن ما عبر عنه باسم المصدر لا يغير المعنى الذى عبر عنه بالمصدر الا بالاعتبار فالمصدر باعتبار إضافته إلى الفاعل،و اسم المصدر باعتبار إضافته إلى نفسه كالإيجاد و الوجود فانهما واحد ذاتاً و حقيقه و الاختلاف بينهما بالاعتبار حيث ان الإيجاد باعتبار إضافته إلى الفاعل و الوجود باعتبار إضافته إلى نفسه،و ليس المصدر و اسم المصدر من قبيل المثال المذكور،ضروره ان المثال من السبب و المسبب و العله و المعلول.و من الواضح جداً ان المصدر ليس عله و سبباً لاسم المصدر،بداهه ان العليه و السببيه تقتضى الاثنيه و التعدد بحسب الوجود الخارجى،و المفروض انه لا اثنيه و لا تعدد بين المصدر و اسم المصدر أصلا،بل هما أمر واحد وجوداً و ماهيه.نعم فى مثل المثال

المزبور لا مانع من أن تكون المقدمه محرمه و ما يتولد منها واجباً إذا لم تكن المقدمه منحصره و إلا فتقع المزاحمه بينهما كما تقدم فى بحث مقدمه الواجب مفصلاً إلا انك عرفت انه خارج عن محل الكلام هنا حيث انه فى المصدر و اسم المصدر و قد عرفت انهما أمر واحد وجوداً و خارجاً فلا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به الآخر منهيّاً عنه، لاستحاله أن يكون المحرم مصداقاً للواجب و المبعوض مصداقاً للمحجوب، و عليه فلا محاله يكون النهى عن شرط يوجب تقييد العباده المشروطه به بغير هذا الفرد المنهى عنه، مثلاً- إذا نهى المولى عن التستر فى الصلاه بثوب خاص فلا محاله يوجب تقييد الصلاه المشروطه بالتستر بغير هذا الفرد و لا تنطبق طبيعه الصلاه المأمور بها على هذه الحصره المقترنه به.

و ان أراد قده من المصدر و اسم المصدر واقعهما الموضوعى فيرد عليه ما عرفت الآن من أنهما متحدان حقيقه و ذاتاً و مختلفان بالاعتبار، و معه لا يعقل أن يكون أحدهما مأموراً به و الآخر منهيّاً عنه. و دعوى- ان النهى تعلق به باعتبار إضافته إلى الفاعل- و هو المعبر عنه بالمصدر- و الأمر تعلق به باعتبار إضافته إلى نفسه فلا- تنافى بينهما عندئذ- خاطئه جداً و غير مطابقه للواقع قطعاً، و ذلك ضروره أن الشىء الواحد لا- يتعدد بتعدد الإضافه، و معه كيف يعقل أن يكون مأموراً به و المنهى عنه معاً و محبوباً و مبعوضاً فى زمان واحد، و على هذا فإذا افترضنا ان المولى نهى عن التستر حال الصلاه بثوب خاص أو نهى عن الوضوء أو الغسل بماء مخصوص فلا محاله يكون مرد هذا النهى إلى مبعوضيه تقييد الصلاه بهذا الفرد الخاصّ و عليه فطبيعه الحال لا تكون الصلاه المقترنه به مأموراً بها لاستحاله اتحاد المأمور به مع المنهى عنه خارجاً.

و يكلمه أخرى ان النهى عن الشرط و القيد لا محاله يرجع إلى تقييد

إطلاق دليل العباده بغير هذه الحصه المنهى عنها، و لازم ذلك ان الواجب هو الصلاه المقيده بغير تلك الحصه فلا ينطبق عليها، و مع عدم الانطباق لا محاله تقع فاسده. فالنتيجه: ان حال النهى عن الشرط من هذه الناحيه حال النهى عن الجزء فلا فرق بينهما. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هى ان الأجزاء بأنفسها متعلقه للأمر و عباده فلا- تسقط بدون قصد القربه، و هذا بخلاف الشرائط، فان ذواتها ليست متعلقه للأمر و المتعلق له انما هو تقييد العبادات بها. و من هنا تكون الشرائط خارجه عن مقام ذات العباده و غير داخله فيها، و لذا لا- يعتبر فى سقوطها قصد القربه فلو أتى بالصلاه غافلاً- عن كونها واجده للشرائط كالستر و الاستقبال إلى القبلة و نحوهما صحت، و كيف كان فلا فرق بين الجزء و الشرط فيما نحن فيه فكما أن النهى عن الجزء يوجب تقييد العباده كالصلاه مثلاً بغير الحصه المشتمله على هذا الجزء فلا يعقل أن تكون تلك الحصه مصداقاً للمأمور به و فرداً له لاستحاله كون المبعوض مصداقاً للمحبوب فكذلك النهى عن الشرط فانه يوجب تقييد إطلاق العباده بغير الحصه المقترنه به بعين الملاك المزبور.

و قد تحصل مما ذكرناه: أنه بناء على ثبوت الملازمه بين حرمة عباده و فسادها لا يفرق فى ذلك بين أن تكون الحرمة متعلقه بذاتها أو بجزئها أو شرطها، فعلى جميع التقادير تقع فاسده بملاك واحد و هو عدم وقوعها مصداقاً للعباده المأمور بها فما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن النهى متعلق بالشرط بالمعنى المصدرى و ما هو شرط فى الواقع و الحقيقه هو المعنى الاسم المصدرى فلا يوجب الفساد لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً، لما عرفت من انهما متحدان ذاتاً و خارجاً و مختلفان اعتباراً، و قد عبر عنهما فى لغه العرب بلفظ واحد، و يفرق بينهما بقرائن الحال أو المقال، نعم عبر فى لغه الفرس عن كل منهما بلفظ خاص، و كيف كان فلا يمكن أن

يكون أحدهما متعلقاً للأمر و الآخر متعلقاً للنهي:

و أما النقطة الثانيه:-و هي-أن الطهاره الحاصله من الأفعال الخاصه شرط للصلاه دون نفس هذه الأفعال فيردها أن ذلك خلاف ظواهر الأدله من الآيه و الروايات فان الظاهر منها هو أن الشرط لها لنفس تلك الأفعال و الطهاره اسم لها و ليست أمراً آخر مسبباً عنها.و على الجملة فما ذكره(قده) من كون الطهاره مسببه عنها و إن كان مشهوراً بين الأصحاب الا أنه لا يمكن إتمامه بدليل.و من هنا قلنا:ان ما ورد فى الروايات من أن الوضوء على الوضوء نور على نور و انه طهور و نحو ذلك ظاهر فى أن الطهور اسم لنفس تلك الأفعال دون ما يكون مسبباً عنها على ما فصلنا الكلام فيه فى محله.

و من هنا يظهر حال النقطة الثالثه أيضاً-و هي أن شرائط الصلاه بأجمعها توصليه-و وجه الظهور ما عرفت من أن نفس هذه الأفعال شرائط لها و هي تعبديه لا توصليه و عليه صح تقسيم شرائط الصلاه إلى تعبديه و توصليه.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من عدم صحه هذا التقسيم خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

و أما القسم الرابع-و هو النهى عن الوصف الملازم للعباده-فحاله حال النهى عن العباده بأحد العناوين السالفه.و الوجه فى ذلك هو أن النهى عن مثل هذا الوصف لا محاله يكون مساوقاً للنهى عن موصوفه باعتبار ان هذا الوصف متحد معه خارجاً و لا يكون له وجود بدون وجوده،و عليه فلا يعقل أن يكون أحدهما منهيّاً عنه و الآخر مأموراً به،لاستحاله كون شىء واحد مصداقاً لهما معاً و مثال ذلك الجهر و الخفت بالقراءه فان النهى عن الجهر بالقراءه مثلا لا محاله يكون نهياً حقيقه عن القراءه الجهرية أى عن هذه الحصبه الخاصه،ضروره انه لا وجود للجهر بدون القراءه،كما أنه لا

وجود للقراءة بدون الجهر أو الخفت في الخارج فلا يعقل أن يكون الجهر بالقراءة منهيًا عنه دون نفس القراءة، بداهة أنها حصه خاصه من مطلق القراءة فالنهي عن الجهر بها نهى عن تلك الحصه لا- محاله. فالنتيجه: ان النهى عن الجهر أو الخفت يرجع إلى النهى عن العباده غايه الأمر ان القراءة لو كانت بنفسها عباده دخل ذلك فى النهى عن نفس العباده، وان كانت جزءاً لها دخل فى النهى عن جزئها، وان كانت شرطاً لها دخل فى النهى عن شرطها و على هذا الضوء فلا يكون هذا القسم نوعاً آخر فى مقابل الأقسام المتقدمه بل هو يرجع إلى أحد تلك الأقسام لا محاله كما هو واضح.

و أما القسم الخامس:- وهو النهى عن الوصف المفارق للموصوف- فهو خارج عن مسألتنا هذه و داخل فى مسأله اجتماع الأمر و النهى المتقدمه و ذلك لأن هذا الوصف إن كان متحداً مع موصوفه فى مورد الالتقاء و الاجتماع فلا- مناص من القول بالامتناع، و عندئذ يدخل فى كبرى مسألتنا هذه. و إن كان غير متحد معه وجوداً فيه و لم نقل بسرايه الحكم من أحدهما إلى الآخر فلا مناص من القول بالجواز. و عندئذ لا يكون داخلاً فيها. فالنتيجه ان هذا القسم داخل فى المسأله المتقدمه لا فى مسألتنا هذه كما لا يخفى.

الثامنه: انه لا- أصل فى المسأله الأصوليه ليعول عليه عند الشك فى ثبوتها و السبب فى ذلك ما ذكرناه غير مره من أن الملازمه المزبوره و ان لم تكن داخله تحت إحدى المقولات كالجواهر و الاعراض الا انها مع ذلك أمر واقعى أزلى أى ثابت من الأزل و ليست لها حاله سابقه فان كانت موجوده فهى من الأزل و ان كانت غير موجوده فكذلك فلا معنى لأن يشك فى بقائها لا وجوداً و لا عدماً بل الشك فيها دائماً انما هو فى أصل ثبوتها من الأزل و عدم ثبوتها كذلك و من المعلوم أنه لا أصل هنا

ليعتمد عليه في إثباتها من الأزل أو عدم إثباتها كذلك. و من هنا يظهر الحال فيما لو كان المبحوث عنه في هذه المسألة دلالة النهى على الفساد و عدم دلالته عليه حيث انه لا أصل على هذا الفرض أيضاً، ليعول عليه في إثبات هذه الدلالة أو نفيها هذا كله في المسألة الأصولية.

و أما في المسألة الفرعية فيجري الأصل فيها- هو أصالة الفساد- و انما الكلام في انه هل يقتضى الفساد في العبادات و المعاملات مطلقاً أو في المعاملات فحسب دون العبادات فيه قولان: فاختر شيخنا الأستاذ (قدس سره) القول الثانى. و قد أفاد في وجه ذلك: ان الأصل في جميع موارد الشك في صحه المعامله يقتضى الفساد، لأصالة عدم ترتب الأثر على المعامله الخارجيه المشكوك صحتها، و بقاء متعلقها على ما كان قبل تحققها من دون فرق في ذلك بين أن يكون الشك لأجل شبهه حكميه أو موضوعيه. و أما العباده فان كان الشك في صحتها و فسادها لأجل شبهه موضوعيه فمقتضى قاعده الاشتغال فيها هو الحكم بفساد المأتى به و عدم سقوط أمرها. و أما إذا كان لأجل شبهه حكميه فالحكم بالصحة و الفساد عند الشك فيهما يبتنى على الخلاف في جريان أصالة البراءة أو الاشتغال في كبرى مسأله دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين. هذا حسب ما تقتضيه القاعده الأوليه. و أما بالنظر إلى القواعد الثانويه الحاكمه على على القواعد الأوليه فربما يحكم بصحة العباده أو المعامله عند الشك فيها بقاعده الفراغ أو التجاوز أو الصحة أو نحو ذلك.

و أما صاحب الكفايه (قده) ففي بعض نسخ كتابه و ان كان هذا التفصيل موجوداً الا انه ضرب الخطّ المحو عليه و اختار القول الأول- و هو الفساد مطلقاً- و قال: نعم كان الأصل في المسأله الفرعيه الفساد لو لم يكن هناك إطلاق أو عموم يقتضى الصحة في المعامله و أما العباده فكذلك لعدم الأمر بها مع النهى عنها كما لا يخفى.

و الصحيح هو ما اختاره صاحب الكفايه (قده) من النظرية في المسألة بيان ذلك: أما في العبادات فلان محل الكلام هنا ليس في مطلق الشك في صحة العبادة و فسادها سواء أ كانت متعلقه للنهي أم لم تكن و كانت الشبهه موضوعيه أم كانت حكميه، بل محل الكلام انما هو في خصوص عباده شك في صحتها و فسادها من ناحيه كونها متعلقه للنهي و محرمه فعلاً و أما ما لا تكون كذلك فليس من محل الكلام في شيء سواء كان الشك في صحتها و فسادها من ناحيه الشك في انطباق الأمور به عليها أو من الشك في أصل مشروعيتها أو في اعتبار شيء فيها جزءاً أو شرطاً مع عدم الشك في أصل مشروعيتها، فان كل ذلك خارج عن مفروض الكلام في المسألة، و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من الأصل في هذه الموارد و ان كان تاماً في الجملة إلا انه أجنبي عن محل الكلام فمحل الكلام في المسألة ما ذكرناه. و على هذا فلا محاله يكون مقتضى الأصل في العباده هو الفساد.

و السبب فيه واضح: و هو ان العباده إذا كانت محرمه و مبغوضه فعلاً- للمولى فطبيعه الحال هي توجب تقييد إطلاق دليلها بغيرها (الحصه المنهى عنها) بداهه ان المحرم لا يعقل أن يقع مصداقاً للواجب و المبغوض مصداقاً للمحبوب، فاذن كيف يمكن الحكم بصحتها.

و ان شئت قلت: ان صحتها ترتكز على أحد أمرين: (الأول) ان تكون مصداقاً للطبيعه الأمور بها. (الثاني) ان تكون مشتمله على الملا-ك في هذا الحال، و لكن شيئاً من الأمرين غير موجود أما الأول فلما عرفت من استحاله كون العباده المنهى عنها مصداقاً للمأمور به. و أما الثاني:

فما ذكرناه غير مره من أنه لا- يمكن إحراز اشتماله على الملا-ك الا- بأحد طريقين: وجود الأمر به. و انطباق الطبيعه الأمور بها عليه، و أما إذا

افتراضنا انه لا أمر و لا انطباق فلا يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، و المفروض فيما نحن فيه هو انتفاء كلا الطرفين معا، و معه كيف يمكن إحراز اشتمالها على الملاك، فان سقوط الأمر كما يمكن أن يكون لأجل وجود مانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لأجل عدم المقتضى له في هذا الحال فالنتيجه في نهايه الشوط هي: ان مقتضى الأصل في العباده هو الفساد مطلقاً.

و أما في المعاملات فان كان هناك عموم أو إطلاق و كان الشك في صحه المعامله المنهى عنها و فسادها من جهه الشبهه الحكيمه فلا مانع من التمسك به لإثبات صحتها، ضروره انه لا تنافى بين كون معامله محرمة و وقوعها صحيحه في الخارج إلا ان هذا الفرض خارج عن محل الكلام، حيث انه فيما إذا لم يكن دليل اجتهادى من عموم أو إطلاق في البين يقتضى صحتها أو كان و لكن الشبهه كانت موضوعيه فلا يمكن التمسك بالعموم فيها، فعندئذ بطبيعته الحال المرجع هو الأصل العملى، و مقتضاه الفساد مثلاً لو شككنا في صحه نكاح الشغار أو فساده و لم يكن دليل من الخارج على صحته أو فساده لا عموماً و لا خصوصاً فالمرجع هو الأصل و هو يقتضى فساده و عدم حصول العلقه الزوجيه بين الرّجل و المرأه، و كذا الحال فيما إذا شككنا في صحه معامله و فسادها من ناحيه الشبهه الموضوعيه و قد تحصل من ذلك ان مقتضى الأصل في المعاملات أيضا هو الفساد مطلقاً فلا فرق بينها و بين العبادات من هذه الناحيه. نعم فرق بينهما من ناحيه أخرى و هي انه لا تنافى بين حرمة المعامله تكليفاً و صحتها وضعاً كما ستأتى الإشارة إلى ذلك بشكل موسع، و هذا بخلاف العباده، فان حرمتها لا تجتمع مع صحتها كما عرفت.

و بكلمه واضحه: ان النهى المتعلق بالمعامله إذا كان إرشادياً و مسوقاً لبيان مانعيه شىء عنها كالنهى عن بيع الغرر أو بيع ما ليس عندك و ما

شاكل ذلك فلا إشكال فى دلالتة على الفساد، و من هنا قلنا بخروج هذا القسم من النهى عن محل الكلام فى المسأله، و قد أشرنا إلى ذلك فى ضمن البحوث المتقدمه بشكل موسع، فالكلام هنا انما هو فى دلالة النهى النفسى المولوى على الفساد و عدم دلالتة عليه بمعنى ثبوت الملازمه بين حرمة معامله و فسادها و عدم ثبوتها، و قد اختلفت كلمات الأصحاب حول ذلك و نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصحه، و نسب إلى آخر دلالتة على الفساد، و فصل ثالث بين ما إذا تعلق النهى بالمسبب أو التسبب و ما إذا تعلق بالسبب فعلى الأول يدل على الصحه دون الثانى و اختار هذا التفصيل المحقق صاحب الكفايه (قده) حيث قال: بعد ما نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى دلالة النهى على الصحه «و التحقيق انه فى المعاملات كذلك إذا كان عن المسبب أو التسبب لا اعتبار القدره فى متعلق النهى كالأمر و لا يكاد يقدر عليهما إلا فيما إذا كانت معامله مؤثره صحيحه، و إليك توضيح ما أفاده و هو ان النهى إذا افترض تعلقه بالتسبب أى إيجاد الملكيه من سبب خاص دون آخر كالنهي عن بيع الكلب مثلاً فبطبيعته الحال يدل على صحه هذا السبب و نفوذه فى الشريعه و حصول الملكيه به، ضروره انه لو لم يكن هذا السبب نافذاً شرعاً و لم تحصل الملكيه به لكان النهى عن إيجادها به لغواً محضاً و كان نهياً عن غير مقدور لفرض انها لا تحصل بإنشائها به (السبب الخاص) مع قطع النظر عن النهى، فاذن لا محاله يكون النهى عنه نهياً عن أمر غير مقدور و هو مستحيل. و من هنا يظهر الحال فيما إذا تعلق النهى بالمسبب كالنهي عن بيع المصحف من كافر، فانه يدل على صحه هذه المعامله - و هى البيع - لوضوح انها لو لم تكن صحيحه و ممضاه شرعاً لم تكن سبباً لحصول الملكيه و بدون ذلك لا معنى للنهي عن الملكيه المسببه عن هذا السبب الخاص،

لفرض انه لا يقدر على إيجادها بإيجاد سببها، و معه لا محاله يكون النهى عنه نهياً عن غير مقدور و هو محال، لا اعتبار القدره فى متعلقه كالأمر.

و قد اختار شيخنا الأستاذ (قده) تفصيلاً ثانياً فى المقام: و هو ان النهى إذا تعلق بالمسبب دل على الفساد و إذا تعلق بالسبب لم يدل عليه هذه هى:

الأقوال فى المسأله. و الصحيح فى المقام أن يقال ان النهى عن المعامله لا يدل على فسادها و انه لا ملازمه بين حرمة معاملته و بطلانها أصلاً بيان ذلك يحتاج إلى مقدمه و هى اننا قد ذكرنا غير مره ان الأحكام الشرعيه بشتى اشكالها و ألوانها: التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعى لها ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى قد تقدم منا فى أول بحث النواهي بصوره موسعه ان حقيقه النهى و واقعه الموضوعى هو اعتبار الشارع محروميه المكلف عن الفعل و بعده عنه، و إبرازه فى الخارج بمبرز من قول أو فعل. كما ان حقيقه الأمر و واقعه الموضوعى هو اعتبار الشارع الفعل على ذمه المكلف، و إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك، و هذا هو واقع الأمر و النهى.

و اما الوجوب و الحرمة و البعث و الزجر و ما شاكل ذلك فليس شىء منها مدلولاً للأمر و النهى بل الجميع منتزع من إبراز ذلك، الأمر الاعتبارى فى الخارج و لا. واقع موضوعى لها ما عدا ذلك فان الأمر و النهى لا يدلان إلا على إبراز ذلك الأمر الاعتبارى فى الخارج دون غيره و من ناحيه ثالثه ان لهذا الأمر الاعتبارى متعلق و موضوع، و متعلقه هو فعل المكلف كالصلاه و الصوم و الزكاه و الحج و ما شاكل ذلك، و موضوعه العقل و البلوغ و دخول الوقت و الاستطاعه و الدم و الخمر و الخنزير و غير ذلك من الجواهر و الاعراض.

أما الأول - و هو المتعلق - فلا. ينبغى الشك فى عدم دخله فى الحكم الشرعى أصلاً، و لا يؤثر فيه أبداً، لا فى مرحله التشريع و الاعتبار و لا

فى مرله الفعلية و الامتثال. اما عدم دخله فى مرله التشريع فواضح حيث انه فعل اختيارى للشارع فلا يتوقف على أى شىء ما عدا اختياره و أعمال قدرته. نعم نظراً إلى أن صدور اللغو من الشارع الحكيم مستحيل فبطبيعته الحال يتوقف اعتباره و صدوره منه على وجود داع و مرجح له، و الداعى له انما هو المصالح و الحكم الكامنه فى نفس الأفعال و المتعلقات بناء على ما هو المشهور بين العدليه، أو فى نفس الاعتبار و التشريع بناء على ما ذهب إليه بعض العدليه و الأشاعره. و من الواضح أن دخل تلك المصالح فيه على نحو دخل الداعى فى المدعو لا على نحو دخل العله فى المعلول و إلا لزم خروج الحكم الشرعى عن كونه امراً اعتبارياً بقانون التناسب و السنخيه بينهما من ناحيه، و عن كونه فعلاً اختيارياً للشارع من ناحيه أخرى.

و أما عدم دخله فى مرله الفعلية فأيضاً واضح، و ذلك لأن فعلية الأحكام انما هى بفعلية موضوعاتها و تدور مدارها وجوداً و عدماً، و لا تتوقف على فعلية متعلقاتها، كيف فان فعليتها توجب سقوطها خارجاً.

و أما الثانى -و هو الموضوع- فأيضاً لا دخل له فى الحكم الشرعى أبداً، و ذلك لما عرفت من أنه فعل اختيارى للشارع فلا يتوقف على شىء ما عدا إرادته و اختياره. نعم جعله حيث كان غالباً على نحو القضايا الحقيقيه فبطبيعته الحال يكون مجعولاً للموضوع المفروض الوجود خارجاً، فإذا كان الأمر كذلك فلا محاله تتوقف فعليته على فعلية موضوعه و الا -لزم الخلف أى ما فرض موضوع له ليس بموضوع، و لأجل ذلك يطلق عليه السبب تاره، و الشرط تاره أخرى فيقال: ان الاستطاعه شرط لوجوب الحج، و السفر بقدر المسافه شرط لوجوب القصر، و البلوغ شرط للتكليف و البيع سبب للملكيه و هكذا، مع انه عند التحليل لا شرطيه و لا سببيه فى البين أصلاً.

و بكلمه أخرى: ان الموجودات الخارجيه لا تؤثر فى الأحكام الشرعيه

و إلا لكنت تلك الأحكام من الأمور التكوينية بقانون التناسب و السنخيه المعبر في تأثير العله في المعلول من ناحيه، و لخرجت عن كونها أفعالاً- اختياريه من ناحيه أخرى، و على ضوء ذلك فبطبيعته الحال يكون إطلاق الشرط على موضوعاتها مبني على ضرب من المسامحه نظراً إلى انها حيث أخذت مفروضه الوجود في مقام الجعل و الاعتبار فيستحيل انفكاكها عنها في مرحله الفعلية فتكون من هذه الناحيه كالسبب و الشرط، مثلاً إذا جعل الشارع وجوب الحج للمستطيع على نحو القضييه الحقيقيه انتزع عنوان الشرطيه للاستطاعه باعتبار أن فعليه وجوبه تدور مدار فعليتها خارجاً و استحاله انفكاكها عنها.

و من هدى هذا البيان يظهر حال الأحكام الوضعيه أيضاً، تفصيل ذلك أن الأحكام الوضعيه على طائفتين: (إحداهما) منتزعه من الأحكام التكليفيه و ذلك كالجزيئيه و الشرطيه و المانعيه و ما شاكل ذلك. (و ثانيتهما) مجعوله على نحو الاستقلال كالأحكام التكليفيه و ذلك كالملكيه و الزوجيه و الرقيه الولايه و ما شابه ذلك. أما الطائفه الأولى: فهي خارجة عن محل كلامنا في المسأله، لما عرفت من أن محل الكلام فيها انما هو في المعاملات بالمعنى الأعم الشامل للعقود و الإيقاعات، و بعد ذلك نقول: انا قد حققنا في محله ان ما هو المشهور بين الأصحاب من أن صيغ العقود و الإيقاعات أسباب للمسببات خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، كما انا ذكرنا أنه لا أصل لما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن نسبتها إليها نسبة الآله إلى ذبيها.

و السبب في ذلك: ما بيناه في مبحث الإنشاء و الاخبار بشكل موسع ملخصه: أن ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب قديماً و حديثاً من أن الإنشاء إيجاد المعنى باللفظ لا واقع له أصلاً، و ذلك لأنهم ان أرادوا به

الإيجاد التكويني الخارجى فهو غير معقول، بداهه ان اللفظ لا يعقل أن يكون واقعاً فى سلسله علل وجوده. و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى فيرد عليه أنه يوجد بنفس اعتبار المعبر سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن، لوضوح أن اللفظ لا يكون سبباً لإيجاده الاعتبارى و لا آله له كيف فان الأمر الاعتبارى كما ذكرناه غير مره لا واقع موضوعى له ما عدا اعتبار من بيده الاعتبار فى أفق النفس، و لا- يتوقف وجوده على أى شىء آخر غيره. نعم إبرازه فى الخارج يحتاج إلى مبرز، و المبرز قد يكون لفظاً كما هو الغالب، و قد يكون كتابه أو إشاره خارجه، و قد يكون فعلاً كذلك.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى انا إذا حللنا واقع المعاملات تحليلًا- موضوعياً لم نجد فيها إلا- أمرين: (الأول) الاعتبار القائم بنفس المعبر بالمباشره (الثانى) إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك فالمعاملات أسام للمركب من هذين الأمرين أى الأمر الاعتبارى النفسانى، و إبرازه فى الخارج بمبرز ما مثلاً- عنوان البيع و الإجاره و الصلح و النكاح لا- يصدق على مجرد الأمر الاعتبارى النفسانى بدون إبرازه فى الخارج فلو اعتبر شخص فى أفق نفسه ملكيه داره ليزيد مثلاً من دون ان يبرزه فى الخارج لم يصدق عليه أنه باع داره أو وهب فرسه مثلاً كما انه لا يصدق تلك العناوين على مجرد الإبراز الخارجى من دون اعتبار نفسانى كما إذا كان فى مقام تعداد صيغ العقود أو الإيقاعات، أو كان التكلم بها بداع آخر لا بقصد إبراز ما فى أفق النفس من الأمر الاعتبارى.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان المعاملات بشتى ألوانها مركبه من الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه فى الخارج بمبرز ما و أسام لهما و كلاهما امر مباشرى و لا يعقل التسيب بالإضافه إلى ذاك الأمر الاعتبارى.

ص: ٣٤

و على ضوء هذه النتيجة: قد اتضح انه ليس فى باب المعاملات سبب و لا- مسبب و لا آله و لا ذبها ليقال أن النهى قد يتعلق بالسبب و قد يتعلق بالمسبب. هذا من جانب. و من جانب آخر ان المعاملات بعناوينها الخاصه كالبيع و الإجاره و النكاح و الصلح و ما شاكل ذلك قد أخذت مفروضه الوجود فى لسان أدله الإمضاء و الجعل كقوله تعالى «أحل الله البيع» و تجاره عن تراض» و قوله صلى الله عليه و آله (النكاح سنتى) (و الصلح جائز بين المسلمين) و نحو ذلك، كما انها مأخوذه كذلك فى موضوع إمضاء العقلاء و على هذا فبطبيعته الحال تتوقف فعليه الإمضاء الشرعى على فعليه هذه المعاملات و تحققها فى الخارج فمرجع قوله تعالى «أحل الله البيع» مثلاً إلى قولنا إذا وجد شىء فى الخارج و صدق عليه أنه بيع فهو ممضى شرعاً، و من هنا قلنا فيما تقدم ان الصحه فى المعاملات مجعوله شرعاً.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هى ان نسبه صيغ العقود أو الإيقاعات إلى المعاملات ليست نسبه الأسباب إلى المسببات، و لا- نسبه الآله إلى ذبها، بل نسبه المبرز بالكسر إلى المبرز بالفتح. كما ان نسبتها إلى الإمضاء الشرعى ليست نسبه الأسباب إلى المسببات، كيف فان المعاملات بهذه العناوين الخاصه مأخوذه فى موضوعه، و من المعلوم ان الموضوع ليس سبباً لحكمه و عله له. و من هنا يظهر ان نسبه هذه المعاملات كما تكون إلى الإمضاء الشرعى نسبه الموضوع إلى الحكم كذلك تكون نسبتها إلى الإمضاء العقلائى.

و على أساس هذا البيان يظهر انه لا فرق بين الأحكام الوضعيّه و التكليفيّه من هذه الناحيه أصلاً فكما أنه لا سببيه و لا مسببيه فى باب الأحكام التكليفيّه حيث ان نسبتها إلى موضوعاتها كالأستطاعه و البلوغ و العقل و دخول الوقت و ما شاكل ذلك ليست نسبه المعلول إلى العله فلا تأثير و لا ارتباط

بينهما ذاتاً فكذلك الحال فى الأحكام الوضعيّه. و عليه فلم يظهر لنا لحد الآن وجه ما اصطاحوا عليه الفقهاء من التعبير عن موضوعات الأحكام التكليفيه بالشرائط و عن موضوعات الأحكام الوضعيّه بالأسباب، مع انها من واد واحد فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبدأ، و كيف كان فلا يقوم هذا الاصطلاح على واقع موضوعى، حيث قد عرفت انه ليس فى كلا البابين معاً إلا جعل الحكم على الموضوع المقدر وجوده فى الخارج من دون أى تأثير له فى ثبوت الحكم تكويناً. نعم لا بأس بالتعبير عن الموضوع بالشرط نظراً إلى رجوع القضيّه الحقيقيه إلى القضيّه الشرطيّه: مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له. و لكن هذا الشرط بمعنى آخر غير الشرط الذى هو من أجزاء العله التامه.

و قد تحصل من مجموع ما حققناه: ان الموجود فى مورد المعامله عدّه أمور: (الأول) الاعتبار النفسانيّ القائم بنفس المعترف بالمباشره.

(الثاني) إبرازه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو نحو ذلك.

(الثالث) الإمضاء العقلائيّ و هو فعل اختيارى للعقلاء و خارج عن اختيار المتعاملين (الرابع) الإمضاء الشرعى و هو فعل اختيارى للشارع و خارج عن قدره المتعامل و اختياره، و قد تقدم أن موضوعه هو المعامله بعناوينها الخاصه كالبيع أو نحوه.

و بعد ذلك نقول: ان النهى المتعلق بالمعامله لا يخلو من أن يكون متعلقاً بالإمضاء الشرعى المعبر عنه فى لسان الفقهاء بالملكيه الشرعيه، أو متعلقاً بالإمضاء العقلائيّ، أو بالأمر الاعتبارى النفسانيّ، أو بالمبرز الخارجى أو بالمجموع المركب منهما فلا سادس فى البين.

أما الأول - و هو الإمضاء الشرعى فلا معنى للنهى عنه، بداهه انه فعل اختيارى للشارع و خارج عن قدره المتعامل و اختياره، و من الطبيعى

أنه لا- معنى لنهى الشارع عن فعل نفسه غايه الأمر إذا كانت فيه مفسده ملزمه لم يصدر منه، كما هو الحال فى مثل بيع الكلب و الخنزير و الخمر و البيع الربوى و ما شاكل ذلك، فان عدم إمضاء الشارع هذه المعاملات و عدم اعتباره الملكيه فيها من جهه وجود مفسده ملزمه فى تلك المعاملات فانها تكون مانعه منه، لا انها موجه للنهى عنه.

و توهم- ان هذه الدعوى لا- تلائم مع نهى الشارع عن هذه المعاملات من ناحيه و كون النهى عنها متوجهاً إلى المتعاملين من ناحيه أخرى- فاسد جداً، و ذلك لأن هذا النهى ليس نهياً تكليفاً ليقال أنه غير معقول، بل هو نهى إرشادى فيرشد إلى عدم إمضاء الشارع تلك المعاملات. و قد ذكرنا غير مره ان شأن النهى الإرشادى شأن الأخبار فكأن المولى أخبر عن فساد هذه المعاملات و عدم إمضاءها. نعم بعض هذه المعاملات- و هو المعامله الربويه- و إن كان محرماً تكليفاً أيضاً إلا أن الحرمة متعلقه بفعل المتعاملين لا بالإمضاء الشرعى و الملكيه الشرعيه. و قد عرفت ان المعاملات أسام للافعال الصادره عن آحاد الناس فلا مانع من تعلق الحرمة بها. فالنتيجه هي: أنه لا- معنى لتعلق النهى بالملكيه الشرعيه. و من هنا يظهر الحال فى الأمر الثانى- و هو الإمضاء العقلانى- فانه حيث كان خارجاً عن اختيار المتعاملين فلا معنى للنهى عنه و لا يعقل تعلق النهى فى باب المعاملات به.

و أما الثالث- و هو فرض تعلق النهى بالأمر الاعتبارى النفسانى فحسب- فهو و إن كان شيئاً معقولاً فى نفسه إلا أنه لا يستلزم فساد المعامله لأن النهى عنه لا يكون نهياً عن المعامله حتى يستلزم فسادها، لما عرفت من أن المعاملات من العقود و الإيقاعات أسام للمركب من ذلك الأمر الاعتبارى النفسانى و إبرازه فى الخارج بمبرز ما فلا تصدق على الاعتبار النفسانى فحسب، و لا على المبرز الخارجى كذلك. و على هذا الضوء فما يتعلق به

النهي ليس بمعامله و ما هو معامله ليس بمنهى عنه.

و ان شئت قلت: ان تعلق النهى بذلك الأمر الاعتبارى النفسانى مع قطع النظر عن إبرازه فى الخارج غير محتمل فى نفسه و على تقدير تعلقه به فهو لا يدل على صحة المعامله و لا على فسادها.

و أما الرابع -و هو فرض تعلق النهى بالمبرز بالكسر فحسب- فقد ظهر أنه لا يستلزم فساد المعامله أيضا حيث أن النهى عنه لا يكون نهياً عنها حتى يدل على فسادها، و مثال ذلك ما إذا افترضنا أن أحداً تكلم أثناء الصلاه بقوله بعث دارى أو زوجتى طالق أو ما شاكل ذلك، فان التكلم بهذا القول بما هو قول آدمى أثناء الصلاه و إن كان محرماً بناء على نظريه المشهور، بل ادعى الإجماع على ذلك، إلا أن هذه الحرمة لا تدل على فساد هذا العقد أو الإيقاع، لوضوح أن المحرم انما هو التكلم بهذه الصيغه بما هى كلام آدمى، لا بما هى بيع أو إجاره أو طلاق أو نحو ذلك، فاذن لا يكون نهى عن المعامله ليقال باستلزامه فسادها.

نتيجه ما ذكرناه لحد الآن هى أن النهى عن الأمر الأول و الثانى غير معقول فى نفسه. و أما النهى عن الأمر الثالث و الرابع و ان كان معقولا إلا أنه ليس نهياً عن المعامله بما هى معامله ليقع البحث عن أنه هل يدل على فسادها أم لا.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن ما نسب إلى أبى حنيفه و الشيبانى و هو العدى اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) أيضا من أن النهى إذا تعلق بالمسبب أو التسبب يدل على الصحة خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أبداً أما (أولاً):

فلما عرفت فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع من أنه لا سببيه و لا مسببه فى باب المعاملات أصلاً كى يفرض تاره تعلق النهى بالسبب و أخرى بالمسبب و ثالثاً بالتسبب. و أما (ثانياً): فلما تقدم من أنهم فسروا المسبب فيها

بالملكية الشرعية، وقد عرفت أنه لا- معنى للنهي عنها ليقال أنه يدل على الصحة. و أما (ثالثاً): فعلى تقدير تسليم أنهم أرادوا بالمسبب فيها الاعتبار النفساني و لكن قد عرفت أن النهي عنه في إطاره الخاص لا يكون نهياً عن المعاملة ليقال أنه يدل على صحتها، و على الجملة فصحة المعاملة تابعه لإمضاء الشارع إياها و لا صلة لها بالنهي عن الأمر الاعتباري النفساني أصلاً، و أما الخامس- و هو فرض تعلق النهي بالمعاملة من العقود أو الإيقاعات و لو باعتبار جزئها الداخلي أو الخارجي- فقد ذكر شيخنا الأستاذ (قده) أن الحق في المقام هو التفصيل بين تعلق النهي بالسبب على نحو يساوق معنى المصدر و تعلقه بالمسبب على نحو يساوق معنى اسم المصدر فالترم (قده) انه على الأول لا يدل على الفساد و على الثاني يدل عليه بيان ذلك:

أما وجه عدم دلالة الأول على الفساد فلان الإنشاء في المعاملة بما أنه فعل من أفعال المكلف فالنهي عنه انما يدل على مبغوضيته فحسب، و من الطبيعي ان مبغوضيته لا تستلزم فساد المعاملة و عدم ترتب أثر شرعي عليها، ضروره أنه لا منافاه بين حرمة إنشاء المعاملة تكليفاً و صحتها وضعاً، و أما وجه دلالة الثاني على الفساد فلما ذكره (قده) من ان صحة المعاملة ترتكز على ركائز ثلاث: (الأولى) أن يكون كل من المتعاملين مالكا للعين أو ما بحكمه كالوكيل أو الولي أو ما شاكل ذلك. (الثانية) ان لا يكون ممنوعاً عن التصرف بأحد أسباب المنع كالسفه أو الفلس أو الحجر لتكون له سلطنه فعليه على التصرف فيها. (الثالثة) أن يكون إيجاد المعاملة بسبب خاص و آله خاصه. و على ذلك فإذا فرض تعلق النهي بالمسبب و هو الملكية المنشأ بالصيغه أو غيرها كما هو الحال في النهي عن بيع المصحف و العبد المسلم من الكافر فلا محاله يكون النهي عنه معجزاً مولوياً للمكلف عن الفعل و رافعاً لسلطنته عليه و بذلك تختل الركيزه الثانيه

المعتبره فى صحه المعامله-و هى سلطنه المكلف عليها فى حكم الشارع و عدم كونه ممنوعاً عن التصرف فيها-و يترتب على هذا فساد المعامله لا محاله.

و على ضوء ذلك يظهر وجه تسالم الفقهاء على فساد الإجاره على الأعمال الواجبه على المكلف مجاناً،فان العمل بما أنه مملوك لله تعالى و خارج عن سلطان المكلف فلا يمكنه تملكه من غيره بإجاره أو نحوها و كذا وجه تسالمهم على بطلان بيع منذور الصدقه،فان نذره أو جب حجره عن التصرف بكل ما ينافى الوفاء بنذره فلا تنفذ تصرفاته المنافيه له،و كذا وجه تسالمهم على فساد معامله شىء إذا اشترط فى ضمنها عدم معاملته من شخص آخر كما إذا فرض أنه باع داره من زيد مثلاً و اشترط عليه عدم بيعها من عمرو فان وجوب الوفاء بهذا الشرط يجعل المشتري محجوراً من البيع فلو خالف و باع الدار من عمرو لم يكن نافذاً.و غير ذلك من الموارد.

و لكن من ضوء ما حققناه فى ضمن البحوث السالفه قد تبين نقد ما أفاده(قده)ملخص ما ذكرناه هناك هو أنه لا سببيه و لا مسببيه فى باب المعاملات أصلاً لكى يفرض تعلق النهى مره بالسبب و أخرى بالمسبب كما انا ذكرنا هناك أن نسبه صيغ العقود إلى الملكيه الاعتباريه القائمه بنفس المعترف بالمباشره و ليست من قبيل نسبه السبب إلى المسبب،و لا المصدر إلى اسم المصدر و اما نسبتها إلى الملكيه الشرعيه أو العقلائيه فهى من قبيل نسبه الموضوع إلى الحكم لا السبب إلى المسبب كما عرفت و لا المصدر إلى اسم المصدر بداهه أن المصدر و اسم المصدر كما مر متحدان ذاتاً و وجوداً و مختلفان اعتباراً كالإيجاد و الوجود،و من المعلوم ان صيغ العقود أو الإيقاعات تباين الملكيه الإنشائيه وجوداً و ذاتاً فلا صلّه بينهما إلا صلّه الإبراز أى كونها مبرزه لها،كما انه لا صلّه بينها و بين الملكيه الشرعيه أو العقلائيه إلا صلّه الموضوع و الحكم.

و على ذلك فان أراد شيخنا الأستاذ(قده)من المسبب الملكيه

الشرعيه فقد تقدم مضافاً إلى انها ليست مسيبه عن شىء أن النهى عنها غير معقول و ان أراد به الملكيه الاعتباريه القائمه بنفس المعبر بالمباشره المبرزه فى الخارج بالصيغ المزبوره أو نحوها فقد عرفت أن النهى عنها لا- يوجب فساد المعامله و ان فرض تعلقه بها بوصف كونها مبرزه فى الخارج بمبرز ما كما هو مفروض الكلام هنا، ضروره أنه لا ملازمه بين حرمة معاملة تكليفاً و فساده و ضعاً فلا مانع من أن تكون المعامله محرمة شرعاً كما إذا أوقعها أثناء الصلاه مثلاً، فانها محرمة على المشهور، و مع ذلك يترتب عليها أثرها.

و من هنا لو أوقع شخص طلاق زوجته أثناء الصلاه لم يشك أحد فى صحته إذا كان واجداً لسائر شرائط الصحه، و كذا لو باع داره أثناءها مع أنه منهى عنه على المشهور و محرم.

و على الجملة فالنهي المولوى عن الأمر الاعتبارى بوصف كونه مبرزاً فى الخارج، و كذا النهى عن المبرز بالكسر بوصف كونه كذلك لا يدلان بوجه على فساد المعامله لعدم التنافى بين حرمتها و صحتها أصلاً و انما يدل النهى على فساد العباده من ناحيه التنافى بينهما و عدم إمكان الجمع كما عرفت.

و بكلمه أخرى أن النهى عن المسبب بالمعنى المتقدم فى باب المعاملات لا يوجب تقييد إطلاق دليل الإمضاء بغير الفرد المنهى عنه إذا كان له إطلاق يشمل نفسه، و ذلك لما عرفت من عدم التنافى بين حرمة تكليفاً و إمضاء الشارع إياه وضعاً حيث ان كلا منهما فى إطاره الخاصّ تابع لملاك كذلك و لا تنافى بين الملاكين أصلاً.

و السر فيه واضح و هو أنه إذا كان لدليل الإمضاء كقوله تعالى:

«أحل الله البيع» أو نحوه إطلاق أو عموم فالنهي تكليفاً عن معاملة فى مورد لا يوجب تقييد إطلاقه أو تخصيص عمومه بغيرها لعدم كونه مانعاً

عن شموله لها كيف حيث انه لا- تنافى بين كون معامله محكومته بالحرمه تكليفاً و كونها محكومته بالصحة وضعاً، و لذا صح تصريح المولى بذلك فإذا لم تكن منافاه بينهما فلا مانع من التمسك بإطلاقه أو عمومته لإثبات صحتها.

و من هنا يظهر أن مثل هذا النهى لا يوجب حجر المكلف و منعه عن إيجاده و عدم إمضاء الشارع إياه عند تحققه فان ما يوجب ذلك انما هو النهى الوضعى دون التكليفى.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن قياس المقام بموارد ثبوت الحجر الوضعى خاطئ جداً و أنه قياس مع الفارق، و ذلك لأن النهى عن المعامله فى تلك الموارد إرشاد إلى فسادها حيث ان المكلف ممنوع من التصرف فيها وضعاً. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان ما رتبته(قده) من الفروع على ما ذكره من الضابط أيضاً قابل للنقد بيان ذلك:

أما الفرع الأول- و هو تسالم الفقهاء على بطلان الإجاره على الواجبات المجانيه-فانه و إن كان صحيحاً إلا أن البطلان غير مستند إلى ما أفاده(قده) من كون تلك الواجبات مملوكه له سبحانه و تعالى، بل هو مستند إلى نقطه أخرى، فلنا دعويان:(الأولى) ان بطلان الإجاره غير مستند إلى ما ذكره(الثانيه) أنه مستند إلى نقطه أخرى.

أما الدعوى الأولى: فلأن نحو ملكه تعالى لشيء يغير نحو الملك الاعتبارى فلا يوجب بطلان العقد عليه، فان معنى كون هذه الواجبات مملوكه له تعالى هو إضافتها إليه سبحانه، و من البديهي ان مجرد هذه الإضافه لا يقتضى بطلان الإجاره عليها و الا لزم بطلانها فى كل مورد يتصف متعلقها بالوجوب و لو كان الوجوب كفايئاً كما فى الصناعات الواجبه كذلك، و هذا مما لا نظن أن يلتزم به أحد حتى هو(قده).

فالتتيجه: ان مقتضى القاعده صحه الإجاره على الواجبات فالوجوب

بما هو لا يقتضى سلب المالىه عنها و لا يوجب خروجها عن قابليه التملك.

و أما الدعوى الثانيه:فلأن المانع من صحه الإجاره عليها انما هو إلزام الشارع بالإتيان بها مجاناً،و من الطبيعى أن هذا العنوان لا يجتمع مع عنوان الإجاره عليها.

و يكلمه أخرى قد عرفت أن مقتضى القاعده الأوليه جواز الإجاره على كل واجب الا- ما قامت القرينه من الخارج على لزوم الإتيان به مجاناً و بلا عوض.و على هذا فيما اننا علمنا من الخارج بوجوب الإتيان بتلك الواجبات مجاناً و من دون عوض فبطبيعه الحال لا تصح الإجاره عليها، فالنتيجه أن البطلان مستند إلى هذه النقطة دون ما أفاده(قده).

و أما الفرع الثانى-و هو بيع منذور الصدقه-فان النذر إذا لم يكن نذر النتيجه فلا- يكون بطلان بيع المنذور مما تسالم عليه الفقهاء،بل هو محل خلاف بينهم،فاذن كيف يجوز الاستشهاد به على بطلان المعامله فيما نحن فيه.و بقول آخر ان النذر المتعلق بشىء على قسمين:(أحدهما) نذر النتيجه(و ثانيهما)نذر الفعل أما الأول فعلى تقدير تسليم صحته فهو و إن كان يوجب بطلان البيع نظراً إلى ان المال المنذور قد انتقل من ملك الناذر إلى ملك المنذور له،و عليه فلا محاله يكون بيع الناذر إياه بيع لغير ملكه فيلحقه حكمه إلا أن هذا الفرض خارج عن مورد كلامه(قده)حيث ان كلامه ناظر إلى أن المانع عن صحه بيعه هو وجوب الوفاء به،لا صيروره المال المنذور ملكاً للمنذور له هذا.

و الصحيح ان وجوب الوفاء به غير مانع عنها،و السبب فى ذلك هو أن وجوب الوفاء بالنذر لا ينافى إمضاء البيع حيث أنه لا منافاه بين لزوم إبقاء المال على الناذر تكليفاً بمقتضى التزامه به و صحه البيع وضعاً على تقدير تحققه فى الخارج،غايه الأمر انه يترتب على البيع المزبور استحقاق

العقاب على المخالفه و لزوم الكفاره، و من الطبيعي ان شيئاً منهما لا يستلزم بطلان البيع بل إذا افترضنا ان المال المنذور قد انتقل إليه ثانياً بعد بيعه و في ظرف الوفاء بالنذر لم يلزم الحث أيضاً من هذه الناحيه أى من ناحيه بيعه إياه.

و على الجملة حيث انه كان وجوب الوفاء بالنذر وجوباً تكليفاً محضاً فبطبيعته الحال أنه لا يستلزم بطلان البيع أصلاً. فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) من أن الناذر من جهة لزومه الوفاء بنذره يكون محجوراً عن التصرف في المال المنذور خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له.

و من هنا يظهر حال الفرع الثالث- و هو ما إذا اشترط البائع على المشتري أن لا يبيع المال المشتري من غيره- فان غايه ما يترتب على هذا وجوب الوفاء به. و قد عرفت أنه لا ينافي صحه البيع و إمضائه على تقدير تحققه في الخارج فلا بد في الحكم بفساده من التماس دليل آخر و إلا لكان مقتضى الإطلاق صحته و ترتب الأثر عليه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي: أن النهي المتعلق بالمعامله إذا كان إرشاداً إلى مانعيه شيء عنها فلا إشكال في دلالته على فسادها من دون فرق في ذلك بين أن يكون النهي متعلقاً بنفس العقد أو الإيقاع كالنهي عن بيع الوقف و ما لا يملك و بيع المجهول و النكاح في العده و الطلاق في طهر المواقعه و ما شاكل ذلك و أن يكون متعلقاً بآثاره كقوله عليه السلام (ثمن العذره سحت، و ثمن الكلب سحت) و نحو ذلك، فهذه الطائفه من النواهي بكلا نوعها تدل على فساد المعامله جزماً و بلا خلاف و إشكال.

و من هنا قلنا بخروجها عن محل الكلام. و أما إذا كان النهي نهياً مولوياً و دالاً على حرمتها و مبغوضيتها فقد عرفت أنه لا يدل على فسادها بوجه سواء أ كان متعلقاً بأحد جزئي المعامله أو بكلا جزئيهما ثم لا يخفى ان هذا القسم من

النهي في باب المعاملات من العقود والإيقاعات قليل جداً و الغالب فيه انما هو القسم الأول.

بقى الكلام حول الروايات الواردة في عدم نفوذ نكاح العبد بدون اذن سيده.

قد يتوهم ان تلك الروايات تدل على عدم الملازمه بين حرمة معامله و فسادها ببيان ان مفادها هو ان عصيان السيد لا يستلزم بطلان نكاح العبد رأساً و انما يوجب ذلك أن تتوقف صحته على إجازته و اذنه. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان عصيان السيد بما أنه يستلزم عصيانه تعالى فبطبيعته الحال تدل تلك الروايات من جهة هذه الملازمه على عدم استلزام عصيانه سبحانه و تعالى بطلان النكاح. و من ناحيه ثالثه ان ما دل على ان عصيانه تعالى مستلزم-لفساده و هو مفهوم قوله عليه السلام انه لم يعص الله و انما عصى سيده إلخ- فلا بد أن يراد به العصيان الوضعي بمعنى ان العبد لم يأت بالنكاح غير المشروع في نفسه كالنكاح في العده على ما مثل الإمام عليه السلام له بذلك لثلا يكون قابلاً للصحة، بل جاء بأمر مشروع في نفسه و قابل للصحة بإجازة المولى. فالنتيجة على ضوء هذه النواحي ان هذه الروايات تدل على أن النهي التكليفي لا يدل على فساد معامله بوجه و اما النهي الوضعي فانه يدل على فسادها جزماً.

تفصيل الكلام حول هذه المسألة فنقول: ان الأقوال فيها ثلاثة:

(الأول) ان صحه نكاح العبد تتوقف على إجازة السيد فإذا أجاز جاز (الثاني) انه فاسد مطلقاً أى سواء أجاز سيده أم لا و إليه ذهب كثير من العامه. (الثالث) التفصيل بين ما إذا أوقع العبد العقد لنفسه و ما إذا أوقع فضوله و من قبل غيره فانه على الأول فاسد مطلقاً دون الثاني هذه هي الأقوال في المسألة.

أما القول الأول: فإنه فى غاية الصحة و المتانته و لا مناص عن الالتزام به، و ذلك لأنه مضافاً إلى أن صحته بالإجازة على طبق القاعده قد دلت عليها روايات الباب بالصراحه، و سيأتى توضيح ذلك فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

و أما القول الثانى: فهو واضح البطلان فإنه مضافاً إلى أن الالتزام به بلا موجب خلاف صريح الروايات المشار إليها.

و أما القول الثالث فقد اختاره شيخنا العلامة الأنصارى (قده) و نسبه إلى الشيخ التستري (ره)، و نسبه شيخنا الأستاذ (قده) إلى المحقق القمى (قده) و كيف كان فقد ذكر فى وجهه ان العقد الصادر منه لنفسه لا- يمكن تصحيحه بإجازة المولى المتأخره، لفرض أنه من حين صدوره يقع فاسداً. و من الطبيعى ان الشىء لا- ينقلب عما هو عليه، فاذاً كيف يعقل انقلابه من الفساد إلى الصحة بالإجازة المتأخره، و هذا بخلاف العقد الصادر منه لغيره فإنه و إن كان فضولياً حيث أنه بدون اذن سيده الا ان السيد إذا أجازة جاز نظراً إلى استناده إلى من له العقد من هذا الحين أى من حين الإجازة فتشمله الإطلاقات و العمومات. و السر فى ذلك هو ان هذا العقد لم يقع من الأول فاسداً، بل فساده كان مراعى بعدم إجازة المولى، نظير بقيه العقود الفضوليه، فإذا أجاز صح.

و بتعبير آخر: ان النكاح الصادر من العبد لنفسه بدون اذن مولاه كالنكاح الصادر من الصبى أو المجنون أو السفيه لنفسه بدون اذن وليه فكما انه غير قابل للتصحيح بإجازته نظراً إلى أنه فاسد من حين صدوره فكذلك نكاح العبد و هذا بخلاف ما إذا كان لغيره فان من له العقد بما انه غيره فصحته تتوقف على استناده إليه و المفروض ان الإجازة المتأخره مصححه له هذا.

و لناخذ بالمناقشه على هذا التفصيل ملخصها أمران:

الأول: أنه لا فرق بين هذه الموارد و سائر موارد الفضولى، فان صحته بالإجازة على القاعده فى جميع الموارد بلا فرق بين مورد دون مورد بل لا- يبعد أن يكون الحكم بالصحة فى هذه الموارد أولى من غيرها، و ذلك لأن الاستناد هنا إلى مالك العقد موجود و لا قصور فيه إلا من ناحيه ان صحته و ترتب الأثر عليه شرعاً تتوقف على إجازة السيد أو الولي و على الجملة فلا فرق فى صحه عقد الفضولى بالإجازة المتأخره بين أن يكون عدم صحته من ناحيه عدم استناده إلى المالك أو من هو فى حكمه أو من ناحيه عدم إجازة من يكون لإجازته دخل فى صحته، ففى جميع هذه الموارد يكون حكم الشارع بفساد العقد معلقاً على عدم الإجازة، فإذا أجاز من له الإجازة جاز و صح. و من الطبيعى أن هذا ليس من انقلاب الشئ عما وقع عليه فان الحكم بالفساد انما هو من جهه عدم تحقق شرط الصحة و هو الإجازة فإذا تحقق حكم بها لا محاله و هذا ليس من الانقلاب فى شئ على ان إشكال لزوم الانقلاب لو تم لا يختص بمورد دون مورد بل يعم تمام موارد العقد الفضولى كما هو ظاهر.

الثانى: لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان مقتضى القاعده عدم صحه العقد الفضولى و الصحة تحتاج فى كل مورد إلى دليل خاص إلا أن روايات الباب تكفينا دليلاً على الصحة فى المقام فان هذه الروايات و ان وردت فى خصوص نكاح العبد بغير اذن سيده إلا أنه يستفاد منها الكبرى الكليه و هى ان المعاملات إذا كانت فى أنفسها ممضاه شرعاً لم يضر عصيان السيد بصحتها أصلاً سواء أ كانت نكاحاً أم كانت غيره. ضروره أنه لا خصوصيه النكاح فى ذلك هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا خصوصيه لعصيان السيد بما هو سيد إلا من جهه أن صحه المعامله تتوقف على إجازته و اذنه فإذا

أجاز جازت. و على ذلك فكل من كانت إجازته دخيله في صحه معامله فعصيانه لا يضر بها فإذا أجاز المعامله جازت.

و على الجمله فهذه الروايات فى مقام بيان الفرق بين المعاملات الممضاه شرعاً فى أنفسها و المعاملات غير ممضاه كذلك، كالنكاح فى العده و نحوه و تدل على أن الطائفة الأولى إذا وقعت فى الخارج فضوله و بدون إجازة من له الإجازة صحت بإجازته المتأخره دون الثانيه، مثلاً لو باع شخص مال غيره فضوله أو تزوج بامرأه كذلك فعندئذ ان إجازة المالك صح العقد.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان المراد من العصيان فى تلك الروايات هو العصيان الوضعى لا العصيان التكليفى كما سيأتى بيانه بشكل موسع.

فاذن تلك الروايات أجنبيه عن محل الكلام فى المسأله بالكليه فانها كما لا تدل على أن النهى عن المعامله يدل على الصحه كذلك لا تدل على أن النهى عنها يدل على الفساد.

و لكن شيخنا الأستاذ (قده) قد استدل بهذه الروايات على دلالة النهى على الفساد ببيان ان المراد من عصيان الله تعالى فيها المستلزم للفساد بمقتضى مفهومها هو العصيان التكليفى. و أما ما ذكر من تحقق عصيانه سبحانه و تعالى فى المقام نظراً إلى أن عصيان السيد يستلزم عصيانه تعالى فانه و ان كان صحيحاً إلا ان المنفى فى روايات الباب ليس مطلق عصيانه و لو كان مع الواسطه، بل خصوص عصيانه المتحقق بمخالفه نهيه الراجع إلى حقه تعالى على عبيده مع قطع النظر عن حقوق الناس بعضهم على بعض، فيكون المتحصل من الروايات هو أن عصيان العبد بنكاحه لسيدته من دون اذنه لو كان ناشئاً من مخالفه نهى متعلق بذلك النكاح من حيث هو فى نفسه لما فيه من المفسده المقتضيه لذلك لا و جب ذلك فساده لا محاله كالنهى عن النكاح فى العده أو عن النكاح الخامس، و هكذا، و ذلك لأن متعلق هذا النهى مبغوض للشارع حدوثاً و بقاءً، لفرض استمرار مفسدته

المقتضيه للنهي عنه، وهذا بخلاف عصيان العبد الناشئ من مخالفه النهى عن التمرد على سيده فانه بطبيعه الحال يدور مدار تمرده عليه حدوثاً و بقاء، فإذا افترضنا أن سيده رضى بما عصاه ارتفع النهى عنه بقاء، و عليه فلا يبقى موجب لفساده أصلاً و لا مانع من الحكم بصحته.

فالتتيجه ان المستفاد من الروايات هو: أن الفساد يدور مدار النهى الإلهى حدوثاً و بقاء، غايه الأمر أنه إذا كان ناشئاً من تفويت حق الغير فهو انما يوجب فساد المعامله فيما إذا كان النهى باقياً ببقاء ملاكه و موضوعه و أما إذا ارتفع حق الغير بارتفاع موضوعه بإجازه من له الحق تلك المعامله ارتفع النهى عنها أيضاً.

و قد تحصل من ذلك ان هذه الروايات تدل على أن النهى عن المعامله ذاتاً يوجب فسادها و ان صحتها لا تجتمع مع عصيانه تعالى. نعم إذا كان العصيان ناشئاً من تفويت حق من له الحق توقفت صحه المعامله على إجازته كما عرفت.

و من ضوء هذا البيان يظهر حال التعليل الوارد فيها و هو قوله عليه السلام (انه لم يعص الله و انما عصى سيده فإذا أجاز جاز) فان المراد من انه لم يعص الله يعنى أنه لم يأت بما هو منهى عنه بالذات و مبغوض له تعالى من ناحيه اشتماله على مفسده ملزمه و انما أتى بما هو مبغوض لسيدته فحسب من جهه تفويت حقه فلا- يكون مبغوضاً له تعالى إلا بالتبع. و من هنا يرتفع ذلك برضا سيده بما فعله و عصاه فيه.

أو فقل: ان نكاح العبد بما أنه ليس من أحد المحرمات الإلهيه فى الشريعه المقدسه، بل هو أمر سائغ فى نفسه و مشروع كذلك و انما هو منهى عنه من ناحيه إيقاعه خارجاً بدون اذن سيده، و عليه فبطبيعه الحال يرتفع النهى عنه بإذن سيده و إجازته، و مع الارتفاع لا موجب للفساد أصلاً.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)و هو:انه لا يمكن أن يراد من العصيان فى الروايات العصيان التكليفى،بل المراد منه العصيان الوضعى فى كلا الموردين و السبب فى ذلك هو ان النكاح المزبور بما أنه مشروع فى نفسه فى الشريعة المقدسه لا يكون مانع من صحته و نفوذه بمقتضى العمومات الا عدم رضا السيد به و عدم إجازته له فإذا ارتفع المانع بحصول الإجازة جاز النكاح هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد تقدم منا فى ضمن البحوث السالفه ان حقيقه المعاملات عباره عن الاعتبارات النفسائيه المبرزه فى الخارج بمبرز ما من قول أو فعل أو كتابه أو نحو ذلك،و من الطبيعى ان إبراز ذلك الأمر الاعتبارى النفسائى فى الخارج بمبرز ما ليس من التصرفات الخارجيه ليقال انه حيث كان بدون اذن السيد فهو محكوم بالحرمة بداهه أنه لا يحتمل إناطه جواز تكلم العبد بإذن سيده.و من هنا لو عقد العبد لغيره لم يحتج نفوذه إلى اذن سيده جزماً فلو كان مجرد صدور العقد منه بدون اذنه معصيه له فبطبيعه الحال كان نفوذه يحتاج إلى اذنه بمقتضى روايات الباب مع ان الأمر ليس كذلك.

و على الجملة فلا نحتمل أن يكون تكلم العبد بصيغه النكاح بدون اذن سيده محرماً شرعاً، كما انا لا نحتمل ان اعتباره الزوجيه فى أفق النفس بدون اذنه من أحد المحرمات فى الشريعة و من هنا تكون النسبه بين توقف نفوذ العقد على إجازة السيد و بين صدور العقد من العبد عموماً من وجه،فانه قد يصدر العقد من العبد و مع ذلك لا يتوقف نفوذه على إجازة سيده كما إذا أوقعه لغيره،و قد يصدر العقد من غيره و لكن مع ذلك يتوقف نفوذه على إجازته كما إذا أوقعه للعبد مع أنه لا عصيان هنا من أحد و قد يجتمع الأمران كما إذا أوقع العبد العقد لنفسه.

فالتتيجه فى نهايه المطاف هي:انه لا مناص من القول بأن المراد

من العصيان في الروايات العصيان الوضعي و على هذا الضوء فحاصل معنى الروايات هو ان النكاح لو كان غير مشروع في نفسه كما إذا كان العقد في العده أو ما شاكل ذلك لكان باطلا و غير قابل للصحة أصلا، و أما إذا كان مشروعاً في نفسه، غايه الأمر يتوقف نفوذه خارجاً و ترتب الأثر عليه على رضا السيد به فهو بطبيعته الحال يدور فساده مدار عدم رضاه به حدوثاً و بقاءً فإذا رضى صح و نفذ.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النقطة و هي: ان هذه الروايات كما لا تدل على أن النهي عن المعاملات يقتضى الفساد كذلك لا تدل على أنه يقتضى الصحة فهي ساكنة عن ذلك بالكلية. فالصحيح هو ما حققناه من عدم الملازمه بين حرمة المعامله شرعاً و فسادها. و مما يؤكد ذلك اننا إذا افترضنا حرمة المعامله بعنوان ثانوي كما إذا أوقع العقد قاصداً به وقوع الضرر على غيره أو نحو ذلك لم يحكم بفساده جزماً مع انه محرم شرعاً.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان الجبهه البحوث عنها في مسألتنا هذه تغاير الجبهه المبحوث عنها في مسأله اجتماع الأمر و النهي المتقدمه حيث انها في تلك المسأله في الحقيقه عن إثبات الصغرى لمسألتنا هذه.

الثانيه: ان مسألتنا هذه من المسائل الأصوليه العقليه أما كونها أصوليه فلتوفر ركائز المسأله الأصوليه فيها، و أما كونها عقليه فلان الحاكم بها هو العقل و لا صلها باللفظ.

الثالثه: ان القضايا العقليه على شكلين: المستقله و غير المستقله، و تقدم ما هو ملاك الاستقلال و عدمه.

الرابعه: ان محل النزاع في المسأله انما هو في النواهي المولويه المتعلقه بالعبادات و المعاملات. و اما النواهي الإرشاديه فهي خارجه عن

محل النزاع حيث لا نزاع بين الأصحاب في دلالتها على الفساد.

الخامسة: لا شبهه في أن النهى التحريمى المتعلق بالعباده داخل في محل النزاع، وكذا النهى التنزيهى المتعلق بها إذا كان ناشئاً عن حرازه و منقصة في ذاتها. نعم إذا كان ناشئاً عن حرازه و منقصة في تطبيقها على حصه خاصه منها فهو خارج عن محل الكلام. و أما النهى الغيرى فهو أيضا خارج عنه و لا يوجب الفساد.

السادسه: ان المراد من العباده في محل الكلام هو العباده الشائنيه لا- الفعلية، لاستحاله اجتماعها مع النهى الفعلى. و المراد من المعاملات كل أمر اعتبارى قصدى بحيث يتوقف ترتب الأثر عليه شرعاً أو عرفاً على قصد إنشائه و اعتباره، فما لا يتوقف ترتب الأثر عليه على ذلك فهو خارج عن محل الكلام.

السابعه: ان الصحه و الفساد أمران منتزعان في العبادات و مجعولان شرعاً في المعاملات و على كلا التقديرين فهما صفتان عارضتان على الموجود المركب في الخارج باعتبار ما يترتب عليه من الأثر و عدمه فالماهييه لا تتصف بهما كالبيسط.

الثامنه: ان النهى تاره يتعلق بذات العباده، و أخرى بجزئها، و ثالثه بشرطها، و رابعه بوصفها الملازم لها، و خامسه بوصفها المفارق. أما الأول فلا- شبهه في استلزامه الفساد من دون فرق بين كونه ذاتياً أو تشريعياً، لاستحاله التقرب بما هو مبغوض للمولى. و أما الثانى فالصحيح انه لا- يدل على فساد العباده. نعم لو اقتصر المكلف عليه في مقام الامتثال بطلت العباده من جهه كونها فاقده للجزء. و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من أن النهى عنه يدل على فساد العباده فقد تقدم نقده بشكل موسع.

و أما الثالث فحاله حال النهى عن الجزء من ناحيه عدم انطباق الطبيعه

المأمور بها على الحصة المنهى عنها على تفصيل قد سبق. و أما الرابع فهو يرجع إلى أحد هذه الأقسام و ليس قسماً آخر في قبالتها. و أما الخامس فهو خارج عن مسألتنا هذه و داخل في مسأله اجتماع الأمر و النهى نعم على القول بالامتناع يدخل مورد الاجتماع في أحد الأقسام المزبوره.

التاسعه: إنه لا- أصل في المسأله الأصوليه ليعتمد عليه عند الشك و عدم قيام الدليل عليها إثباتاً أو نفياً. نعم الأصل في المسأله الفرعيه موجود، و مقتضاه الفساد مطلقاً في العبادات و المعاملات.

العاشره: نسب إلى أبي حنيفه و الشيباني دلالة النهى عن المعامله على صحتها و اختاره المحقق صاحب الكفايه (قده) و قد تقدم نقده بصوره موسعه و الصحيح هو أن النهى عنها لا يدل على صحتها و لا على فسادها يعنى لا ملازمه بين حرمتها و فسادها.

الحاديه عشره: أن نسبه صيغ العقود إلى الملكيه المنشأه ليست نسبه السبب إلى المسبب، و لا نسبه الآله إلى ذبيها بل نسبتها إليها نسبه المبرز إلى المبرز فالملكيه من الأفعال القائمه بالمتعاقدين بالمباشره لا بالتسبيب و أما نسبه الصيغ إلى الملكيه الشرعيه أو العقلانيه نسبه الموضوع إلى الحكم لا غيرها، و عليه فلا معنى لفرض تعلق النهى بالسبب تاره و بالمسبب أخرى.

الثانيه عشره: أن حقيقه الأحكام الشرعيه بأجمعها من التكليفيه و الوضعيه أمور اعتباريه لا واقع موضوعي لها الا اعتبار من بيده الاعتبار فلا دخل للفظ أو لغيره من الأمور الخارجيه بها أصلاً.

الثالثه عشره: أن شيخنا الأستاذ (قده) قد فصل بين تعلق النهى بالسبب و تعلقه بالمسبب و التزم بأنه على الأول لا يدل على الفساد و على الثاني يدل عليه. و قد تقدم نقده بشكل مفصل فلاحظ.

الرابعه عشره: أن الروايات الوارده في نكاح العبد بدون اذن سيده

لا تدل على فساد النكاح ولا على صحته و أنها أجنبيه عن ذلك، و ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من أنها تدل على الفساد بتقريب أن المراد من العصيان فيها هو العصيان التكليفي لا الوضعي قد سبق نقده و قلنا ان المراد منه العصيان الوضعي و لا يمكن أن يكون المراد منه العصيان التكليفي.

مباحث المفاهيم

إشارة

قد يطلق المفهوم و يراد منه كل معنى يفهم من اللفظ فحسب سواء أ كان من المفاهيم الإفراديه أو التركيبيه، و قد يطلق على مطلق ما يفهم من الشيء سواء أ كان ذلك الشيء لفظاً أم كان غيره كالأشياء أو الكتابه أو نحو ذلك و غير خفي أن هذين الإطلاقيين خارجان عن محل الكلام حيث أنه في المفهوم المقابل للمنطوق دون ما فهم من الشيء مطلقاً.

و على ذلك فلا- بد لنا من بيان المراد من هذين اللفظين أي المنطوق و المفهوم فنقول: اما المنطوق فانه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقه أو بالقرينه العامه أو الخاصه و ذلك كقولنا(رأيت أسداً)فانه يدل على كون المرئى هو الحيوان المفترس بالمطابقه و كقوله تعالى«و أنزلنا من السماء ماء طهوراً»حيث أنه يدل على طهوريه الماء بالمطابقه و على طهوريه جميع أفراده بالإطلاق و القرينه العامه، كما أن قولنا رأيت أسداً يرمى يدل على كون المرئى هو الرّجل الشجاع بالقرينه الخاصه و هكذا.

و على الجملة فما دل عليه اللفظ وضعاً أو إطلاقاً أو من ناحيه القرينه العامه أو الخاصه فهو منطوق نظراً إلى أنه يفهم من شخص ما نطق به المتكلم. و أما المفهوم فانه يطلق على معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الالتزاميه نظراً إلى العلاقه اللزوميه بينه بالمعنى الأخص أو الأعم بينه و بين المنطوق

فتكون دلالة اللفظ على المنطوق أولاً وبالذات و على المفهوم ثانياً وبالعرض، و هذه الدلالة مستنده إلى خصوصيه موجوده فى القضيه التى قد دلت عليها بالمطابقه أو بالإطلاق و القرينه العامه،مثلا دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم-و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلا-تقوم على أساس دلالتها على كون الشرط عله منحصره للحكم وضعاً أو إطلاقاً على ما يأتى.

و بكلمه أخرى:أن انفهام المعنى من اللفظ لا يخلو من أن يكون أولاً وبالذات أى لا يحتاج إلى شىء ما عدى الوضع أو القرينه العامه أو الخاصه أو يكون ثانياً و بالتبع أى يحتاج انفهامه زائداً على ما عرفت إلى خصوصيه أخرى،و تلك الخصوصيه تستتبع ذلك،فان القضيه الشرطيه كقولنا(ان جاء ك زيد فأكرمه)مثلا بناء على دلالتها على المفهوم تدل على الثبوت عند الثبوت أولاً و بالذات و على الانتفاء عند الانتفاء ثانياً و بالتبع بمعنى أن انفهامه منها تابع لانفهام المعنى الأول و منشأ هذه التبعية هو دلالتها على الخصوصيه المزبوره-و هى كون الشرط عله منحصره للحكم-و من الطبيعى أن لازم ذلك هو كون انفهام المفهوم تابعاً لانفهام المنطوق فى مقام الإثبات و الدلاله فالنتيجه فى نهايه الشوط هى أن المفهوم فى محل الكلام عباره عما كان انفهامه لازماً لانفهام المنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم فلا يحتاج إلى شىء آخر زائداً على ذلك.و من ضوء هذا البيان يظهر خروج مثل وجوب المقدمه و حرمة الضد و ما شاكلهما عن محل الكلام،فان الملازمه على القول بها و إن كانت ثابتة بين وجوب شىء و وجوب مقدمته،و وجوب شىء و حرمة ضده، و نحو ذلك إلا أنها ليست على نحو اللزوم البين،ضروره أن النفس لا- تنتقل من مجرد تصور وجوب الشىء و مقدمته إلى وجوبها ما لم تتصور مقدمه أخرى و هى حكم العقل بالملازمه بينهما.فالنتيجه أن الملازمه فى تلك الموارد لا تكون على شكل اللزوم البين.

و دعوى- أن تبعيه انفعال معنى لانفعال معنى آخر لا- تعقل أن تكون جزافاً فبطبيعته الحال تكون مستنده إلى ملاك واقعى و هو وجود الملازمه بين المعنيين فلا فرق بين تبعيه انفعال المفهوم لانفعال المنطوق فى المقام و بين التبعيه فى تلك الموارد فكما أن تبعيه انفعال وجوب المقدمه لانفعال وجوب ذيهما مستنده إلى مقدمه خارجيه- و هى إدراك العقل ثبوت الملازمه بينهما- فكذلك تبعيه انفعال المفهوم فى القضيه الشرطيه لانفعال المنطوق مستنده إلى مقدمه خارجيه- و هى كون الشرط فى القضيه عله منحصره للحكم- فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً. و عليه فلا- يكون تعريف المفهوم مطرداً حيث تدخل فيه الموارد المذكوره- خاطئه جداً و ذلك لأن التبعيه فى المقام تمتاز عن التبعيه فى تلك الموارد فى نقطه واحده و هى أن التبعيه هنا و ان كانت تستند إلى كون الشرط عله منحصره للحكم الا أنه ليس من المقدمات الخارجيه فانه مدلول للجمله الشرطيه وضعاً أو إطلاقاً فلا نحتاج فى انفعال المفهوم منها إلى مقدمه خارجيه، و هذا بخلاف التبعيه هناك، فانها تحتاج إلى مقدمه خارجيه و هى حكم العقل المزبور زائداً على مدلول الجمله كصيغه الأمر أو ما شاكلها.

و على الجمله فالنقطه الرئيسيه للفرق بينهما هى أن التبعيه فى المقام مستنده إلى الحيشه التى يكون الدال عليها هو اللفظ، و التبعيه هناك مستنده إلى الحيشه التى يكون الحاكم بها هو العقل دون اللفظ، و لأجل ذلك تكون الملازمه هنا بين الانفعالين بينه حيث لا- تحتاج إلى مقدمه خارجيه، و هناك غير بينه لاحتياجها إليها، كما أنه ظهر بذلك خروج مثل دلالة الاقتضاء و التنبيه و الإشاره و ما شاكل ذلك عن محل الكلام، فان اللزوم فى مواردنا من اللزوم غير البين فيحتاج الانتقال إلى اللازم فيها إلى مقدمه خارجيه، مثلاً دلالة الآيتين الكريمتين على كون أقل الحمل سته أشهر كما أنها ليست

من الدلالة المطابقية كذلك ليست من الدلالة الالتزامية التي يعتبر فيها كون اللزوم بيناً، والمفروض أن الملازمه فيها غير بينه بل هي من الدلالة الاقتضائية فتحتاج إلى ضم مقدمه أخرى و بدونها فلا دلاله.

فالتتيجه: أن اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بين.

و من هنا يظهر ما في كلام شيخنا الأستاذ(قده) من الخلط بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم غير البين حيث أنه(قده)مثل للأول بتلك الدلالات مع أنك عرفت أن اللزوم فيها غير بين لاحتياجها إلى ضم مقدمه خارجيه، فهذا هو نقطه الامتياز بين اللزوم البين و اللزوم غير البين و أما نقطه الامتياز بين اللزوم البين بالمعنى الأعم و اللزوم البين بالمعنى الأخص فهي أمر آخر و هو أنه يكفى في اللزوم البين بالمعنى الأخص نفس تعقل الملزوم في الانتقال إلى لازمه، و هذا بخلاف اللزوم البين بالمعنى الأعم فانه لا يكفى فيه ذلك، بل لا بد فيه من تصور اللازم و الملزوم و النسبه بينهما في الانتقال إليه.

نعم هما يشتركان في نقطه أخرى و هي عدم الحاجه إلى ضم مقدمه خارجيه.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي: أن في كل مورد لم يحتج لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضم مقدمه أخرى فهو من اللزوم البين سواء أ كان بالمعنى الأعم أو الأخص و في كل مورد احتاج لزوم انفهام شيء لانفهام شيء آخر إلى ضمها فاللزوم لا يكون بيناً أصلاً.

فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من أن هذه الدلالات من اللازم البين بالمعنى الأعم في غير محله.

ثم أن لزوم المفهوم للمنطوق هل هو من اللزوم البين بالمعنى الأخص أو من اللزوم البين بالمعنى الأعم الظاهر هو الأول. و السبب في ذلك هو أن اللازم إذا كان بيناً بالمعنى الأعم قد يغفل المتكلم عن إرادته كما أن المخاطب قد يغفل عنه نظراً إلى أن الذهن لا ينتقل إليه من مجرد تصور

ملزومه و لحاظه فى أفق النفس بل لا بد من تصور و تصور اللازم و النسبه بينهما، و من الطبيعى أن اللازم بهذا المعنى لا ينطبق على المفهوم، لوضوح أن معنى كون القضية الشرطيه أو ما شاكلها ذات مفهوم هو أنها تدل على كون الشرط أو نحوه عله منحصره للحكم و من الطبيعى أن مجرد تصورهما يوجب الانتقال إلى لازمها و هو الانتفاء عند الانتفاء من دون حاجه إلى تصور أى شىء آخر، و هذا معنى اللزوم البين بالمعنى الأخص.

لحد الآن قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هى أن لزوم المفهوم للمنطوق من اللزوم البين بالمعنى الأخص.

الثانيه: أن مسأله المفاهيم هل هى من المسائل الأصوليه العقليه أو اللفظيه فيه وجهان بل قولان قد يقال كما قيل: أنها من المباحث اللفظيه بدعوى أن الدال عليها اللفظ، غايه الأمر أن دلالتة المنطوق بالمطابقه و على المفهوم بالالتزام. و من هنا تفترق مسأله المفاهيم عن مسأله الضد و مقدمه الواجب و اجتماع الأمر و النهى و ما شاكل ذلك حيث أنها من المباحث اللفظيه دون تلك المسائل فأنها من المباحث العقليه، و لا صلها لها بعالم اللفظ أبداً.

و لكن يمكن أن يقال أنها من المسائل العقليه أيضاً و الوجه فى ذلك هو أن الحثيه التى تقتضى المفهوم و تستلزمه و هى العليه المنحصره و ان كانت مدلولاً للفظ وضعاً أو إطلاقاً حيث أن الدال عليها هو الجمله الشرطيه أو نحوها الا أن هذه الحثيه نفسها ليست بمفهوم على الفرض، فان المفهوم ما هو لازم لها و هو الانتفاء عند انتفائها، و من المعلوم أن الحاكم بذلك أى بانتفاء المعلول عند انتفاء علتة التامه انما هو العقل و لا صلها له باللفظ.

و بكلمه أخرى أن للمفاهيم حثيتين واقعتين فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه العقليه و من الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه اللفظيه و ذلك لأنه بالنظر إلى كون الحاكم بانتفاء المعلول

عند انتفاء العله هو العقل فحسب فهي من المسائل الأصوليه العقليه و بالنظر إلى كون الكاشف عن العله المنحصره هو الكاشف عن لازمها أيضا فهي من المسائل الأ-صوليه اللفظيه لفرض أن الكاشف عنها هو اللفظ كما عرفت،فاذن يكون المفهوم مدلولاً للفظ التزاماً و كيف كان فلا يترتب أى أثر على البحث عنها من هذه الناحيه و انما الأثر مترتب على كونها أصوليه سواء أ كانت عقليه أم كانت لفظيه و المفروض أنها من المسائل الأ-صوليه لتوفر ركائزها فيها-و هي وقوعها فى طريق الاستنباط بنفسها من دون ضم كبرى أو صغرى أصوليه إليها-فلا أثر للبحث عن أن الحاكم فيها هل هو العقل أو غيره أصلا.

الثالثه أن كلامنا هنا ليس فى حجيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده بل الكلام انما هو فى أصل وجوده و تحققه خارجاً بمعنى أن الجملة الشرطيه أو ما شاكلها هل هى ظاهره فى المفهوم أم لا- كما هى ظاهره فى المنطوق و الوجه فيه أن البحث فى جميع مباحث الألفاظ انما هو عن ثبوت الصغرى -و هى إثبات الظهور لها-بعد الفراغ عن ثبوت الكبرى-و هى حجيه الظواهر فى الجملة-.

و بعد ذلك نقول:ان الكلام يقع فى عده موارد الأول فى مفهوم الشرط اختلف الأصحاب فى دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم و عدم دلالتها عليه و ليعلم أن دلالتها على المفهوم ترتكز على ركائز.

الأولى: أن يرجع القيد فى القضييه إلى مفاد الهيئه دون الماده بأن يكون مفادها تعليق مضمون جمله على مضمون جمله أخرى.

الثانيه: أن تكون ملازمه بين الجزاء و الشرط.

الثالثه أن تكون القضييه ظاهره فى أن ترتب الجزاء على الشرط من باب ترتب المعلول على العله لا- من باب ترتب العله على المعلول و لا من باب ترتب

أحد المعلولين لعله ثالثه على المعلول الآخر.

الرابعه: أن تكون ظاهره في كون الشرط عله منحصره للحكم فيها فمتى توفرت هذه الركائز في القضييه تمت دلالتها على المفهوم وإلا فلا، و على هذا فلا بد لنا من درس كل واحده منها:

أما الركيزه الأولى: فهي في غايه الصحه و المتانهِ و السبب في ذلك هو ما ذكرناه في بحث الواجب المشروط من أن القضايا الشرطيه ظاهره عرفاً في تعليق مفاد الجمله-و هي الجزاء-على مفاد الجمله الأخرى-و هي الشرط-مثلاً قولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود يدل على تعليق وجود النهار على طلوع الشمس، كما أن قوله عليه السلام إذا بلغ الماء قدر كرا لا ينجسه شيء يدل على تعليق عدم الانفعال على بلوغ الماء قدر كرا و هكذا، و كيف كان فلا شبهه في ظهور القضييه الشرطيه في ذلك.

نعم لو بنينا على رجوع القيد إلى ماده كما اختاره شيخنا الأنصارى (قده) فحال القضييه الشرطيه عندئذ حال القضييه الوصفيه في الدلاله على المفهوم و عدمها، لما سيأتى من أن المراد بالوصف ليس خصوص الوصف المصطلح في مقابل سائر المتعلقات بل المراد منه مطلق القيد سواء أ كان وصفاً أم كان غيره من القيود. و من هنا لو عبر عن مفهوم الوصف بمفهوم القيد لكان أولى.

و على الجمله فعلى هذه النظرية يدخل مفهوم الشرط في مفهوم الوصف و يكون من أحد أفرادهِ و مصاديقهِ. فالنتيجه أن القول بمفهوم الشرط في قبال مفهوم الوصف يقوم على أساس رجوع القيد في القضييه إلى مفاد الهيئه دون ماده.

و أما الركيزه الثانيه: و هي دلالة القضييه الشرطيه على كون العلاقه بين الجزاء و الشرط علاقه لزوميه فانها أيضاً تامه و ذلك لأن استعمالها

فى موارد الاتفاق و عدم العلاقه فى آيه لغه كان لو لم يكن غلطاً فلا شبهه فى أنه نادر جداً لوضوح أنه لا يصح تعليق كل شىء على كل شىء من دون علاقته و ارتباط بينهما، و كيف كان فلا شك فى أن الاستعمال فى تلك الموارد لو صح فانه يحتاج إلى رعايه علاقته و أعمال عنايه و بدونهما فالقضييه ظاهره فى وجود علاقته اللزوميه بينهما.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن تقسيم المناطقه القضيه الشرطيه إلى لزوميه و اتفاقيه لا يقوم على أساس صحيح فان ما مثلوا للثانيه بقولهم إن كان الإنسان ناطقاً فالحمار ناهق أو ما شاكل ذلك لم يكن بحسب الواقع و الحقيقه قضيه شرطيه، بل صورتها صورته القضيه الشرطيه، و كيف كان فلا شبهه فى ثبوت هذه الركيزه و أنها أساس للقضييه الشرطيه.

و أما الركيزه الثالثه: و هى دلالة القضيه الشرطيه على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فهى خاطئه جداً و ذلك لأنها و إن دلت على ترتب الجزاء على الشرط و التالى على المقدم كما هو مقتضى كلمه الفاء إلا أنها لا تدل على ان هذا الترتب من ترتب المعلول على العله التامه بحيث يكون استعمالها فى غيره مجازاً بل هى تدل على مطلق الترتب سواء أ كان من قبيل ترتب المعلول على العله التامه كترتب وجوب الحج على الاستطاعه و ترتب وجوب إكرام زيد مثلاً على مجيئه و ترتب عدم انفعال الماء على بلوغه كراً و ما شاكل ذلك أو كان من قبيل ترتب العله على المعلول كما هو الحال فى البرهان الآنى كترتب طلوع الشمس على وجود النهار و ترتب تغير العالم على حدوثه و الأول كقولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه و الثانى كقولنا إن كان العالم حادثاً فهو متغير و نحو ذلك أو كان من قبيل ترتب أحد معلولين لعله ثالثه على معلول آخر كقوله إن كان النهار موجوداً فالعالم مضىء و غير ذلك و السبب فيه هو

أن القضية الشرطية في جميع هذه الموارد تستعمل في معنى واحد و ليس استعمالها في موارد ترتب العله على المعلول أو ترتب أحد المعلولين على على الآخر مجازاً لنحتاج إلى لحاظ وجود قرينه في البين و أعمال عنايه، بل انه كاستعمالها في موارد ترتب المعلول على العله التامه على نحو الحقيقه، ضروره أنه لا- فرق بين قولنا إن كانت الشمس طالعه فالنهار موجود و بين قولنا إن كان النهار موجوداً فالشمس طالعه، فكما أن الأول على نحو الحقيقه، فكذلك الثاني فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً.

نعم يفترق الأول عن الثاني في نقطه أخرى و هي أن الترتب في الأول مطابق للواقع الموضوعي دون الثاني، فان الترتب فيه بمجرد افتراض من العقل من دون واقع موضوعي له.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أن القضية الشرطية موضوعه للدلاله على ترتب الجزاء على الشرط من دون الدلاله على أنه من ترتب المعلول على العله التامه فضلاً عن كونها منحصره فالموضوع له هو الجامع بين جميع أنواع الترتب. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن القضية الشرطية لا تدل على المفهوم في موارد البرهان الآتي لوضوح أن غايه ما تقتضيه القضية في تلك الموارد هو أن تحقق المقدم يستلزم تحقق التالي و يكشف عنه فيكون وسطاً للإثبات و العلم دون الثبوت و الوجود و لا تدل على امتناع وجود التالي من دون وجود المقدم، بداهه أن وجود المعلول و إن كان يكشف عن وجود العله إلا أن عدمه لا يكشف عن عدمها لإمكان أن يكون عدمه مستنداً إلى وجود المانع لا إلى عدمها، مثلاً وجود الممكن في الخارج كاشف عن وجود الواجب بالذات نظراً إلى استحاله وجوده في نفسه و لكن عدمه لا- يكشف عن عدمه و لا- عن عدم وجود ممكن آخر لجواز أن يكون عدمه مستنداً إلى ما يخصه من المانع.

نعم عدم المعلول يكشف عن عدم علته التامه، كما أن وجوده يكشف عن وجودها، و عدم أحد المعلولين لعله ثالثه يكشف عن عدم الآخر.

كما يكشف عن عدم علته التامه. و على هذا الضوء فالقضايا الشرطيه فى موارد البراهين الآنيه انما تدل على الثبوت عند الثبوت و لا تدل على انتفاء الجزاء عند انتفاء المقدم، لاحتمال أن يكون انتفاء المقدم مستنداً إلى وجود المانع لا إلى انتفاء الجزاء و الوجه فى ذلك هو أنه لا فرق بين استعمال القضايا الشرطيه فى موارد العله الناقصه و استعمالها فى موارد العله التامه، فكما أنه على نحو الحقيقه فى الثانيه فكذلك فى الأولى فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أبداً.

فالتتيجه فى نهايه المطاف:هى انه لا ظهور للقضايا الشرطيه فى ترتب المعلول على العله لا بالوضع و لا بالإطلاق.

هذا و لكن لشيخنا الأستاذ(قده)فى المقام كلام و هو انه بعد ما اعترف من ان استعمالها فى موارد غير ترتب المعلول على العله ليس مجازاً قال ان ظاهر القضييه الشرطيه ذلك أى ترتب المعلول على العله و ذلك لأن ظاهر جعل شىء مقدماً و جعل شىء آخر تالياً هو ترتب التالى على المقدم فان كان هذا الترتب موافقاً للواقع و نفس الأمر بأن يكون المقدم عله للتالى فهو و الا لزم عدم مطابقه ظاهر الكلام للواقع مع كون المتكلم فى مقام البيان على ما هو الأصل فى المخاطبات العرفيه، و عليه فمن ظهور الجمله الشرطيه فى ترتب التالى على المقدم يستكشف كون المقدم عله للتالى و ان و إن لم يكن ذلك مأخوذاً فى نفس الموضوع له.

و هذا الّمدى أفاده(قده)و إن كان غير بعيد فى نفسه نظراً إلى أن المتكلم إذا كان فى مقام بيان تفرع الجزاء على الشرط و ترتبه عليه بحسب مقام الثبوت و الواقع لدلت القضييه على ذلك فى مقام الإثبات أيضا للتبعيه

نظير ما إذا قلنا جاء زيد ثم عمرو، فإنه يدل على تأخر مجيء عمرو عن مجيئى زيد بحسب الواقع و نفس الأمر و الا لم يصح استعماله فيه.

و أما إذا لم يكن المتكلم فى مقام بيان ذلك بل كان فى مقام الأخبار أو الإنشاء فلا يتم ما أفاده (قده). و ذلك لأن القضية الشرطيه عندئذ لا- تدل إلا- على أن أخبار المتكلم عن وجود الجزاء متفرع على فرض وجود الشرط أو إنشاء الحكم و اعتباره متفرع على فرض وجوده و تحققه و أما أن وجود الجزاء واقعاً مترتب على وجود الشرط فلا- دلالة للقضية على ذلك أصلاً، ضروره أنه لا مانع من أن يكون الاخبار عن وجود العله متفرعاً على فرض وجود المعلول فى الخارج و الاخبار عن وجود أحد المتلازمين متفرعاً على فرض وجود الملازم الآخر فيه و السر فيه هو أنه لا يعتبر فى ذلك الا فرض المتكلم شيئاً مفروض الوجود فى الخارج ثم أخبر عن وجود شىء آخر متفرعاً على وجوده و معلقاً عليه كقولنا (ان كان النهار موجوداً فالشمس طالعه) حيث أن المتكلم فرض وجود النهار فى الخارج ثم أخبر عن طلوع الشمس على تقدير وجوده أو فرض وجود شىء فيه ثم إنشاء الحكم على هذا التقدير كقولنا (ان جاءك زيد فأكرمه) حيث أنه جعل وجوب الإكرام على تقدير تحقق مجيئه فى الخارج و هكذا.

و على الجملة فيما أن القضية الشرطيه لم توضع للدلالة على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فبطبيعته الحال تستند دلالتها على ذلك فى مورد إلى قرينه حال أو مقال و الا فلا دلالة لها على ذلك أصلاً.

و أما الركيزه الرابعه: و هى دلالة القضية على كون الشرط عله منحصره للجزاء فهى واضحه الفساد، لما عرفت من أنها لا تدل على أن ترتب الجزاء على الشرط من ترتب المعلول على العله فضلاً عن دلالتها على أن هذا الترتب من الترتب على العله المنحصره.

فالتتيجه لحد الآن: هى أنه لا دلالة للقضية الشرطيه على المفهوم

أصلاً و إنما تدل على الثبوت عند الثبوت فحسب. قد يقال كما قيل أن القضية الشرطية و إن لم تدل على المفهوم وضعاً إلا أنها تدل عليه إطلاقاً بيان ذلك هو أن المتكلم فيها إذا كان في مقام بيان و لم ينصب قرينه على الخلاف فمقتضى إطلاقها هو أن الشرط عله منحصره للجزاء و ان ترتبه عليه من الترتب على العله المنحصره، ضروره أنه لو كانت هناك عله أخرى سابقه عليه وجوداً لكان الجزاء مستنداً إليها لا- محاله، كما أنه لو كانت هناك عله أخرى في عرضها لكان مستنداً إليهما معاً، و بما أن المتكلم استند وجود الجزاء إلى وجود الشرط فمقتضى إطلاق هذا الاستناد هو أنه ليس له عله أخرى سابقه أو مقارنه، و نستكشف من هذا الإطلاق الإطلاق في مقام الثبوت و الواقع و ان العله منحصره فيه فليس له عله أخرى غيره.

و لكن هذا القول خاطئ جداً و لا- واقع موضوعي له، و السبب في ذلك هو أن غايه ما تدل القضية الشرطية عليه هو ثبوت الملازمه بين التالي و المقدم فحسب و أما ترتب التالي على المقدم، فانه ليس مدلولاً لها و إنما هو قضيه تفريره عليه في ظاهر القضيه و تعليقه و من هنا قلنا أن القضيه مع هذا التفرير لا تدل إلا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط.

و أما الترتب الخاصّ و هو ترتب المعلول على العله فلا- يستفاد منها إلا- بقرينه خاصه فضلاً عن كون هذا الترتب من ترتب المعلول على العله المنحصره.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي: أن القضية الشرطية لا تدل على المفهوم لا بالوضع و لا بالإطلاق. و من هنا أخذ شيخنا الأستاذ قدس سره طريقاً ثالثاً لإثبات المفهوم لها، و هو التمسك بإطلاق الشرط بيان ذلك: أن القضية الشرطية على نوعين: (أحدهما ما يكون الشرط فيه في حد ذاته مما يتوقف عليه الجزاء عقلاً و تكويناً. (و ثانيهما) ما لا يكون

الشرط فيه كذلك، بل يكون توقف الجزاء عليه بجعل جاعل ولا يكون عقلياً و تكوينياً.

أما النوع الأول فيما أن ترتب الجزاء على الشرط في القضييه قهرى و تكوينى فبطبيعته الحال لا يكون لمثل هذه القضييه الشرطيه مفهوم، لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع فيكون حالها حال اللقب فلا يكون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، وهذا كقولنا: إن رزقت ولداً فأختنه، وإن جاء الأمير فخذ ركابه، وما شاكل ذلك، فإن القضييه الشرطيه فى أمثال هذه الموارد تكون مسوقه لبيان تحقق الحكم عند تحقق موضوعه فيكون حال الشرط المذكور فيها حال اللقب فلا تدل على المفهوم أصلاً، بداهه أن التعليق فى أمثال هذه القضايا لو دل على المفهوم لدل كل قضييه عليه و لو كانت حمليه، و ذلك لما ذكرناه فى بحث الواجب المشروط من أن كل قضييه حمليه تنحل إلى قضييه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، مع أن دلالتها عليه ممنوعه جزماً.

و أما النوع الثانى و هو ما لا يتوقف الجزاء فيه على الشرط عقلاً و تكويناً فقد ذكر (قده) أنه يدل على المفهوم و أفاد فى وجه ذلك: أن الحكم الثابت فى الجزاء لا يخلو من أن يكون مطلقاً بالإضافة إلى وجود الشرط المذكور فى القضييه الشرطيه أو يكون مقيداً به و لا ثالث لهما و بما أنه رتب فى ظاهر القضييه الشرطيه على وجود الشرط فبطبيعته الحال يمتنع الإطلاق و يكون مقيداً بوجود الشرط لا محاله، و على هذا فإن كان المتكلم فى مقام البيان و قد أتى بقيد واحد و لم يقيده بشىء آخر سواء أ كان التقييد بذكر عدل له فى الكلام أم كان بمثل العطف بالواو، لتكون نتيجته تركب قيد الحكم من أمرين كما فى مثل قولنا: إن جاءك زيد و أكرمك فأكرمه استكشف من ذلك انحصار القيد بخصوص ما ذكر فى القضييه الشرطيه.

و على الجملة: فالقضية الشرطية و إن كانت بحسب الوضع لا تدل على تقييد الجزاء بوجود الشرط المذكور فيها فحسب، و ذلك لما عرفت من صحه استعمالها فى موارد القضية المسوقه لبيان الحكم عند تحقق موضوعه الا أن ظاهرها فيما إذا كان التعليق على ما لا يتوقف عليه متعلق الحكم فى الجزاء عقلا هو ذلك، فإذا كان المتكلم فى مقام البيان فكما أن إطلاق الشرط و عدم تقييده بشىء بمثل العطف بالواو مثلاً يدل على عدم كون الشرط مركباً من المذكور فى القضية و غيره، فكذلك إطلاق الشرط و عدم تقييده بشىء بمثل العطف بأو يدل على انحصار الشرط بما هو مذكور فى القضية و ليس له شرط آخر و الا لكان عليه ذكره. و هذا نظير استفادة الوجوب التعيينى من إطلاق الصيغه فكما أن قضيه إطلاقها عدم سقوط الواجب بإتيان ما يحتمل كونه عدلاً له فيثبت بذلك كون الوجوب تعيينياً فكذلك قضيه إطلاق الشرط فى المقام، فانها انحصار قيد الحكم به و أنه لا يدل له فى سببيه الحكم و ترتيبه عليه.

و من ضوء هذا البيان يظهر أن ما أورده المحقق صاحب الكفايه (قده) على هذا التقريب خاطئ جداً و حاصل ما أورده هو أن قياس المقام بالوجوب التعيينى قياس مع الفارق، و ذلك لأن الوجوب التعيينى سنخ خاص من الوجوب مغاير للوجوب التخيرى فهما متباينان سنخاً. و على هذا فلا بد للمولى إذا كان فى مقام البيان من التنبيه على أحدهما بخصوصه و الإشارة إليه خاصه. و بما أن بيان الوجوب التخيرى يحتاج إلى ذكر خصوصيه فى الكلام أعنى بها العدل كما فى مثل قولنا أعتق رقبه مؤمنه أو صم شهرين متتابعين أو أطعم ستين مسكيناً فإذا لم يذكر كان مقتضى الإطلاق كون الوجوب تعيينياً و أنه غير متعلق الا- بما هو مذكور فى الكلام، و هذا بخلاف المقام، فان ترتب المعلول على علته المنحصره ليس مغايراً فى السنخ

ترتبه على غير المنحصره، بل هو في كليهما على نحو واحد، فاذن لا مجال للتمسك بالإطلاق لإثبات انحصار العله بما هو مذکور في القضيّه.

وجه الظهور هو أن الإطلاق المتمسك به في المقام ليس هو إطلاق الجزاء و إثبات أن ترتبه على الشرط انما هو على نحو ترتب المعلول على علته المنحصره ليرد عليه ما ذكر، بل هو إطلاق الشرط بعدم ذكر عدل له في القضيّه، وذلك لما عرفت من أن ترتب الجزاء على الشرط و ان لم يكن مدلولاً للقضيّه الشرطيه وضعاً الا أنه يستفاد منها بحسب المتفاهم العرفي سياقاً، وذلك يستلزم تقييد الجزاء بوجود الشرط في غير القضايا الشرطيه المسوقه لبيان تحقق الحكم بتحقيق موضوعه كما تقدم، و بما أن التقييد بشيء واحد يغير التقييد بأحد الشئين على البدل سنخاً يلزم على المولى بيان الخصوصيه إذا كان في مقام البيان، و حيث أنه لم يبين العدل مع أنه يحتاج إلى البيان تعين كون الشرط واحداً و ان القيد منحصر به و لتأخذ بالمناقشه على ما أفاده (قده).

أما أولاً: فلان ما ذكره (قده) من الملاك لدلاله القضيّه الشرطيه على المفهوم لو تم فلا يختص الملاك بها، بل يعم غيرها أيضاً كالقضايا الوصفيه و نحوها و السبب في ذلك هو أن التمسك بالإطلاق المزبور لا يثبت مفهوم الشرط في مقابل مفهوم القيد فلو أثبت المفهوم فهو انما يثبت بعنوان مفهوم القيد ببيان أن الحكم الثابت لشيء مقيد بقيد كقولنا: أكرم العالم العادل مثلاً فالقيد لا يخلو من أن يكون مطلقاً في الكلام و لم يذكر المتكلم عدلاً له كالمثال المزبور أو ذكر عدلاً له كقولنا: أكرم العالم العادل أو الهاشمي فالقضيّه على الأول تدل على أن الحكم الثابت للعالم مقيد بقيد واحد و هو العداله، و على الثاني تدل على أنه مقيد بأحد القيدين: و هما العداله و الهاشميه و بما أن التقييد بأحدهما على البدل يحتاج إلى بيان زائد في الكلام

كالعطف بأو أو نحوه كان مقتضى إطلاق القيد و عدم ذكر عدل له انحصاره به أى بما هو مذكور فى القضية و الا لكان على المولى البيان، و من الطبيعى أنه لا فرق فى ذلك بين كون القضية شرطيه أو وصفيه أو ما شاكلها، و السرفى هذا هو أن ملاك دلاله القضية على المفهوم انما هو إطلاق القيد المذكور فيها، و من الواضح جداً أنه لا يفرق فى ذلك بين كونه معنوناً بعنوان الشرط أو الوصف أو نحو ذلك.

و بكلمه أخرى أن الحكم المذكور فى القضية قد يكون مقيداً بقيود عديده المذكوره فيها، و قد يكون مقيداً بأحد قيدين أو قيود على سبيل البدل، و قد يكون مقيداً بقيد واحد، فما ذكره (قده) من البيان لإثبات المفهوم للقضية الشرطيه إنما هو لازم تقييده بقيد واحد، حيث أن مقتضى إطلاقه هو انحصاره به، و هذا الملاك لا يختص بها، بل يعم غيرها من القضايا أيضاً.

فالنتيجه: أن ما أفاده (قده) لو تم فهو لا يثبت مفهوم الشرط فى مقابل مفهوم القيد.

و أما ثانياً: فلان مقتضى إطلاق القيد فى الكلام و عدم ذكر عدل له و ان كان وحدته تعييناً فى مقابل تعدده أو كونه واحداً لا بعينه إلا أنه لا يدل على انحصار الحكم به، بل غاية ما يدل عليه هو أن الحكم فى القضية غير ثابت لطبيعى المقيد على الإطلاق و انما هو ثابت لحصه خاصه منه، و لكنه لا يدل على أنه ينتفى بانتفاء تلك الحصه، فانه لازم انحصار الحكم به لا لازم إطلاقه و عدم ذكر عدل له فان لازمه عدم ثبوت الحكم للطبيعى على الإطلاق و لا يدل على انتفائه عن حصه أخرى غير هذه الحصه و على الجملة فملاك دلاله القضية على المفهوم انما هو انحصار الحكم بالقيد المذكور فيها و أنه علتة المنحصره لا إطلاقه حيث أن لازمه ما ذكرناه

لا المفهوم بالمعنى الذى هو محل الكلام-و هو الانتفاء عند الانتفاء مثلاً-.

فالتيجة أن ما أفاده(قده)من البيان لا يكون ملاك دلالة القضية الشرطيه على المفهوم.

و أما ثالثاً:فلما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)هنا و حاصله:

هو أن المتكلم للقضية الشرطيه ليس فى مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار الشرط بما هو مذكور فيها،بل الظاهر أنه فى مقام بيان مؤثره الشرط على نحو الاقتضاء بمعنى عدم قصوره فى حد ذاته عن التأثير و ليس هو فى مقام بيان مؤثرته الفعلية و انحصارها بما هو مذكور فى القضية بلحاظ عدم ذكر عدل له حتى يتمسك بإطلاقه لإثبات انحصار المؤثر الفعلى فيه.

نعم لو كانت القضية فى مقام البيان من هذه الناحيه لدلت على المفهوم لا محاله الا أن هذه النكته التى توجب دلالتها على المفهوم لا- تختص بها،بل تعم القضية الوصفية أيضا حيث أنها لو كانت فى مقام البيان من هذه الناحيه أى من ناحيه انحصار القيد المؤثر بما هو مذكور فيها و عدم وجود غيره لدلت بطبيعته الحال على المفهوم.و قد تقدم منا أن هذا المفهوم ليس من مفهوم الشرط الذى هو محل الكلام فى مقابل مفهوم القيد،بل هو بعينه.هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى أن كون المتكلم فيها فى مقام البيان حتى من هذه الناحيه نادر جداً فلا يمكن أن يكون هذا هو مراد القائلين بالمفهوم فيها حيث أنه رغم كونه نادراً و غير مناسب أن يكون مراداً لهم فيحتاج إثباته إلى قرينه خاصه،و من المعلوم أن مثله خارج عن مورد كلامهم و إن لم يكن نادراً،فان كلامهم فى دلالة القضية الشرطيه على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً.و أما دلالتها عليه بواسطة القرينه الخاصه فلا نزاع فيها أبداً.

و بكلمه أخرى: أن المتكلم فى القضيـه الشرطيـه إنما هو فى مقام بيان ترتب مفاد الجزاء على الشرط و ليس فى مقام بيان انحصار العله و المؤثر بما هو مذكور فيها بملاحظه عدم ذكر عدل له فى الكلام. و من هنا قلنا أن القضيـه الشرطيـه لا تدل إلا على مطلق ترتب الجزاء على الشرط فلا تدل على أنه على نحو ترتب المعلول على علته فضلاً عن الترتب على علته المنحصره.

و على ضوء ذلك فالناحيه التى يكون المتكلم فيها فى مقام البيان فالتمسك بالإطلاق فيها لا يجرى لإثبات كون ترتب الجزاء على الشرط بنحو ترتب المعلول على علته المنحصره. و الناحيه التى يجرى التمسك بالإطلاق فيها فالمتكلم لا يكون فى مقام البيان من هذه الناحيه. و قد تحصل من ذلك أن ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الطريقه لإثبات المفهوم للقضيـه الشرطيـه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة: و هى ان ما ذكره من الوجوه لإثبات دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم وضعاً أو إطلاقاً لا- يتم شيئاً منها. و من هنا قد اختار المحقق صاحب الكفايه(قده) عدم دلالتها على المفهوم الا فيما قامت قرينه على ذلك، و لكن أين هذه من دلالتها عليه وضعاً أو إطلاقاً.

فالصحيح فى المقام ان يقال: ان دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا فى بابى الاخبار و الإنشاء، و لا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظريه المشهور فى البابين، فلنا دعويان:

الأولى: عدم دلالة القضيـه الشرطيـه على المفهوم على وجهه نظريه المشهور فى هذين البابين لا بالوضع و لا بالإطلاق.

الثانيه: دلالتها عليه على وجهه نظريتنا فيهما.

اما الدعوى الأولى: فقد ذكرنا محله ان المعروف و المشهور بين الأصحاب هو ان الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على إيجاد المعنى فى الخارج.

و على ضوء ذلك فلا يمكن إثبات المفهوم للقضية الشرطية لا من ناحيه الوضع و لا من ناحيه الإطلاق لما تقدم من ان غايه ما تدل القضية عليه هو ترتب الجزاء على الشرط و تفرعه عليه سواء أ كانت القضية فى مقام الأخبار أم كانت فى مقام الإنشاء، و اما كون الجزاء معلولا للشرط فقد عرفت عدم دلاله القضية عليه و لو بالإطلاق فضلا عن الوضع، و على تقدير التنزيل عن ذلك و تسليم دلالتها عليه الا انها لا تدل على كون هذا الترتب على نحو ترتب المعلول على علتة المنحصره كما تقدم ذلك فى ضمن البحوث السابقه بشكل موسع.

اما الدعوى الثانيه: فقد ذكرنا فى بحث الإنشاء و الاخبار ان الجملة الخبرية موضوعه للدلالة على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه، و ذلك لأمرين:

الأول: أنها لا تدل على ثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه و لو دلاله ظنيه مع قطع النظر عن حال المخبر من حيث وثاقته و ما شاكل ذلك و قطع النظر عن القرائن الخارجيه، مع أن من الطبيعى أن دلالة اللفظ لا- تنفك عن مدلوله الوضعى بقانون الوضع، و عليه فما فائدته.

و على الجملة فإذا افترضنا أن الجملة الخبرية لا- تدل على تحقق النسبه فى الواقع و لا- تكشف عنها و لو كشفاً ظنياً فما معنى كونها موضوعه بإزائها فبطبيعته الحال يكون وضع الجملة لها لغواً محضاً فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الثانى: أن الوضع على ضوء نظريتنا عبارته عن التعهد و الالتزام النفساني المبرز بمبرز ما فى الخارج و توضيحه كما حققناه فى محله أن كل متكلم من أهل أى لغة كان تعهد و التزم فى نفسه أنه متى ما أراد تفهيم معنى خاص يبرزه بلفظ مخصوص و عليه فاللفظ بطبيعته الحال يدل بمقتضى قانون الوضع على أن المتكلم به أراد تفهيم معنى خاص.

ثم أن من الطبيعى أن التعهد و الالتزام لا- يتعلقان إلا بالفعل الاختيارى ضروره أنه لا معنى لتعهد الشخص بالإضافة إلى الأمر الخارج عن اختياره فالتعهد إنما يتعلق بالفعل فى إطاره الخاص و هو الفعل الاختيارى. هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى أن ثبوت النسبه فى الواقع أو عدم ثبوتها فيه فى القضايا أمر خارج عن الاختيار يعنى عن اختيار المتكلم بها بل هو تابع لثبوت عللها و أسبابها فى الواقع، و عليه فلا- يمكن تعلق التعهد و الالتزام به. و من ناحيه ثالثه أن ما هو بيد المتكلم و اختياره فى تلك القضايا إنما هو إبراز قصد الحكايه فيها و الاخبار عن الثبوت أو النفى فى الواقع و هو قابل لأن يتعلق به التعهد و الالتزام.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي: هى تعين تعلق التعهد و الالتزام بإبراز قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا.

و من هذا البيان قد ظهر أمران:(الأول) أنه بناء على ضوء نظريتنا فى باب الوضع لا يمكن وضع الجمله الخبريه للدلاله على ثبوت النسبه فى الواقع أو نفيها عنه(الثانى) تعين وضعها للدلاله على إبراز قصد الحكايه و الاخبار عن الواقع نفيًا أو إثباتًا و نتيجه هذا أن الجمله الخبريه بمقتضى تعهد الواضع بأنه متى ما قصد الحكايه عن ثبوت شىء فى الواقع أو نفيه عنه أن يتكلم بها تدل على أن الداعى إلى إيجادها و تحققها فى الخارج ذلك، و عليه فبطبيعته الحال تكون الجمله بنفسها مصممه

ثم أن هذه الدلاله لا تنفك عن الجمله أبداً حتى فيما إذا لم يكن المتكلم فى مقام التفهيم و الإفاده فى الواقع ما لم ينصب قرينه على الخلاف فى مقام الإثبات، غايه الأمر أن تكلمه حيثذ يكون على خلاف مقتضى تعهده و التزامه على ما تقدم فى ضمن البحوث السالفه بشكل موسع. و من هنا قلنا أن الجمله الخبريه لا- تتصف بالصدق مره و بالكذب أخرى من ناحيه الدلاله الوضعيّه، لما عرفت من أن تلك الدلاله ثابتة على كلا تقديرى الصدق و الكذب، فقولنا زيد عدل مثلاً يدل على أن المتكلم قاصد للحكايه عن ثبوت العداله لزيد و الاخبار عنه و أما أنه مطابق للواقع أو غير مطابق فالجمله لا تدل عليه و أنه لا صلّه لها بما لها من الدلاله الوضعيّه بهذه الجبهه أصلاً، و لأجل ذلك قلنا أن الجمله الخبريه تشترك مع الجمله الإنشائيّه فى الدلاله الوضعيّه فكما أن الجمله الإنشائيّه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم إبراز الأمر الاعتبارى النفسانيّ فكذلك الجمله الخبريه موضوعه للدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن الواقع فلا فرق بينهما من هذه الناحيه و لذا لا تتصف الجمله الخبريه كالجمله الإنشائيّه بالصدق و الكذب من هذه الجبهه، و الفرق بينهما إنما هو من ناحيه أخرى و هى أن لمدلول الجمله الخبريه واقعاً موضوعياً دون مدلول الجمله الإنشائيّه، و لذا تتصف الأولى بالصدق و الكذب بملاحظه مطابقه مدلولها للواقع و عدم مطابقته له دون الثانيه، هذا ملخص القول فى الجمله الخبريه.

و أما الجمله الإنشائيّه فقد حققنا فى محلها أنها موضوعه للدلاله على إبراز الأمر الاعتبارى النفسانيّ فى الخارج و لم توضع للدلاله على إيجاد المعنى فيه كما اشتهر فى السنه الأصحاب، و ذلك لما ذكرناه هناك من أنهم لو أرادوا بالإيجاد التكوينيّ الخارجى كإيجاد الجوهر و العرض فبطلانه

من الضروريات و لا- نحتمل أنهم أرادوا ذلك كيف فان الموجودات الخارجيه بشتى أنواعها و أشكالها ليست مما توجد بالإنشاء،بداهه أن الألفاظ لم تقع فى سلسله عللها و أسبابها و ان أرادوا به الإيجاد الاعتبارى كإيجاد الوجوب و الحرمة و الملكيه و الزوجيه و ما شاكل ذلك فيرد عليه أنه يكفى فى إيجاد هذه الأمور نفس اعتبار المعبر من دون حاجه إلى التكلم بأى كلام و التلفظ بأى لفظ،لوضوح أن الأمر الاعتبارى بيد من له الاعتبار رفعاً و وضعاً فله إيجاده فى عالم الاعتبار سواء أ كان هناك لفظ يتلفظ به أم لم يكن.

نعم اللفظ مبرز له فى عالم الخارج لا أنه موجود له و تقدم تفصيل ذلك بصوره موسعه فلاحظ.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة:و هى أن مفاد الجملة الشرطيه إذا كانت إخباريه فهو الدلاله على قصد المتكلم الحكايه و الاخبار عن ثبوت شىء فى الواقع على تقدير ثبوت شىء آخر فيه لا- على نحو الإطلاق و الإرسال،بل على تقدير خاص و فى إطار مخصوص،مثلا جملة ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود تدل على أن المتكلم قاصد للحكايه و الاخبار عن وجود النهار لا- على نحو الإطلاق و الا لكان كاذباً،بل على تقدير خاص و هو تقدير طلوع الشمس و من الطبيعى أن لازم هذه النكته يعنى كون اخباره على تقدير خاص هو انتفائه عند انتفاء هذا التقدير، لفرض أنه لم يخبر عنه على نحو الإطلاق و انما أخبر عنه على تقدير خاص و فى إطار مخصوص،و عليه فبطبيعته الحال ينتفى اخباره بانتفاء هذا التقدير و هذا معنى دلالة الجملة الشرطيه على المفهوم.مثلا- فى جمله لو شرب زيد سماً فمات أو لو قطع رأسه فمات فقد أخبر المتكلم عن وقوع الموت فى الخارج على تقدير خاص و هو تقدير شرب السم أو قطع الرأس لا مطلقاً و لازم ذلك قهراً انتفاء اخباره بانتفاء هذا التقدير.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان اخباره عن موت زيد على هذا التقدير لا يتصف بالكذب عند انتفائه يعنى انتفاء هذا التقدير خارجاً و عدم تحققه فيه.

و السبب فى ذلك هو ان المناط فى اتصاف القضييه الشرطيه بالصدق تاره و بالكذب اخرى ليس صدق التالى و مطابقته للواقع و عدم مطابقته له، بل المناط فى ذلك انما هو ثبوت الملازمه بين المقدم و التالى و عدم ثبوتها، فان كانت الملازمه بينهما ثابتة فى الواقع فالقضييه الشرطيه صادقه و الا فهى كاذبه من دون فرق فى ذلك بين كون المقدم و التالى صادقين أم كانا كاذبين، بل لا- يضر بصدقها كونهما مستحيلين فى الخارج، و ذلك كقوله سبحانه و تعالى «لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا» فان القضييه صادقه على الرغم من كون كلا- الطرفين مستحيلا فلا- يكون اخباره تعالى عن فساد العالم على تقدير وجود الآلهه كاذباً و غير مطابق للواقع، بل هو صادق و مطابق له، حيث ان اخباره سبحانه عنه لا يكون مطلقاً، بل يكون على تقدير خاص و هو تقدير وجود الآلهه فى هذا العالم. نعم لو لم يقع الفساد فيه على تقدير وجود الآلهه لكانت القضييه كاذبه لكشف ذلك عن عدم الملازمه بينهما فى الواقع.

و السر فى ذلك أى فى ان صدق القضييه الشرطيه و كذبها يدوران مدار ثبوت الملازمه بينهما فى الواقع و نفس الأمر و عدم ثبوتها فيه و لا يدوران مدار صدق طرفيهما و كذبهما- هو ان المخبر به فيها انما هو قصد الحكايه و الأخبار عن الملازمه بينهما لا عن وجودى المقدم و التالى، لوضوح ان المتكلم فيها غير ناظر إلى انهما موجودان أو معدومان ممتنعان أو ممكنان و عليه فان كانت الملازمه فى الواقع ثابتة و كان لها واقع موضوعى فالقضييه صادقه و الا فهى كاذبه.

و قد تحصل من ذلك ان القضييه الشرطيه على ضوء نظريتنا

موضوعه للدلالة على قصد الحكايه و الاخبار عن وجود التالي على تقدير وجود المقدم، و عليه فبطبيعته الحال تدل بالالتزام على انتفاء الأخبار عنه على تقدير انتفائه أى المقدم و هذا معنى دلالتها على المفهوم بالدلالة الالتزاميه الوضعيه يعنى أنها لازمه للدلاله المطابقه باللزوم البين بالمعنى الأخص.

و أما الجمل الإنشائيه فهى على نوعين:(الأول) ما يتوقف الجزاء على الشرط عقلا و تكويناً كقولنا ان رزقت ولدأ فاختنه و ان ملكت شيئاً تصدق به و ما شاكل ذلك(الثانى) ما لا يتوقف الجزاء على الشرط عقلا بل يكون التعليق و التوقف بجعل المولى و اعتباره كقولنا ان كان زيد عالماً فأكرمه و ما شابه ذلك.

أما النوع الأول:فهو خارج عن محل الكلام و لا يدل على المفهوم و السبب فى ذلك هو أن دلالة القضية الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركيزتين:(الأولى) أن يكون الموضوع فيها غير الشرط و هو العدى علق عليه الجزاء.(الثانيه) أن لا يكون التعليق و التوقف عليه عقلياً و على ذلك فأيه قضيه شرطيه كانت فاقده لهاتين الركيزتين أو لإحداهما فلا مفهوم لها،و الأول كالمثالين المتقدمين و الثانى كقولنا ان جاء ك أمير فاستقبله، فان الشرط فى هذه القضيه و ان كان غير الموضوع الا ان توقف الجزاء عليه عقلياً.

و على الجمله فتوقف الجزاء على الشرط فى أمثال هذه القضايا عقلياً و تكوينياً و لا دخل لجعل المولى إياه مترتباً على الشرط و معلقاً عليه أصلاً، ضروره أن توقف الجزاء عليه واقعى موضوعى و أنه يستحيل وجوده و تحققه فى الخارج بدون وجوده و تحققه و من هنا لا يفرق فى ذلك بين لو جىء به على نحو القضية الشرطيه،و ما لو جىء به على نحو القضية الوصفيه،فان

توقفه عليه على كلاً- التقديرين واقعي و انتفائه بانتفائه عقلي، و لا صلح له بعالم اللفظ أبداً كما هو الحال في جميع موارد انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فاذن كيف يمكن عد هذا الانتفاء من المفاهيم و قد تقدم أن المفاهيم مداليل للألفاظ و قد دلت عليها القضية بالدلاله الالتزاميه و لم تكن أجنبيه عنها أصلاً.

و أما النوع الثاني و هو ما لا يتوقف الجزاء بنفسه على الشرط بل انما هو بجعل المولى و تعليقه عليه و ذلك مثل قولنا ان جاء ك زيد فأكرمه فيما أن الركيزتين المتقدمتين قد توفرتا فيه فبطبيعته الحال يدل على المفهوم، بيان ذلك أن الموضوع في هذا النوع من القضية الشرطيه غير الشرط المذكور فيها يعنى ان له حالتين فالجزاء معلق على إحداهما دون الأخرى و لا يكون هذا التعليق عقلياً و انما هو بجعل المولى و عنايته كما هو الحال في المثال المذكور فان الموضوع فيه هو زيد، و الشرط فيه هو مجيئه، و لا يكون توقف الجزاء و هو وجوب الإكرام عليه عقلياً ضروره عدم توقف إكرامه عليه بل يمكن ذلك في كلتا الحالتين، فمثل هذه القضية الشرطيه يدل على المفهوم لا محاله بناء على ضوء النكته التي ذكرناها في تفسير الإنشاء.

و حاصلها هو ان حقيقه الإنشاء عبارته عن اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمبرز ما، و من الطبيعي أن هذا الاعتبار قد يكون مطلقاً و قد يكون مطلقاً على شىء خاص و تقدير مخصوص كما في مثل المثال السابق حيث أن المولى لم يعتبر إكرام زيد على ذمه المكلف على نحو الإطلاق، و إنما اعتبره على تقدير خاص و هو تقدير تحقق مجيئه، و إبرازه في الخارج بقوله: إن جاء ك زيد فأكرمه فانه بطبيعته الحال يكشف عن ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت المجيء و تحققه بالمطابقه و عن انتفائه عند انتفائه في الخارج و عدم تحققه فيه بالالتزام و قد تقدم أن الملازمه بينهما بينه بالمعنى الأخص و السر فيه ما عرفت من أن اعتبار المولى إذا كان مقيداً بحاله خاصه فلازمه عدم اعتباره عند انتفاء

هذه الحالة و من الطبيعي أن هذا اللازم بين بالمعنى الأخص حيث أن النفس تنتقل إليه من مجرد تصور عدم الإطلاق في اعتبار المولى و أنه يكون على تقدير خاص و مقيداً به، فالقضية الشرطية التي تدل على الأول بالمطابقه فلا محاله تدل على الثاني بالالتزام و لا تتوقف هذه الدلالة على أية نكته و مقدمه أخرى.

و السبب في ذلك ما تقدم من أن الجملة الإنشائية موضوعه للدلالة على إبراز الأمر الاعتباري النفساني في الخارج. و على هذا الضوء فإذا كانت الجملة الإنشائية شرطية كقضية ان استطعت فحجج مثلاً أو نحوها دلت على أن اعتبار المولى مفاد الجزاء على ذمه المكلف كالحجج لا يكون على نحو الإطلاق، بل هو على تقدير خاص و هو تقدير تحقق الشرط كالاستطاعه و لازم ذلك دلالتها على عدم اعتباره على تقدير عدم تحققه، غايه الأمر أن دلالتها على الأول بالمطابقه و على الثاني بالالتزام.

و بكلمه ثانيه: أن اعتبار الفعل في مقام الثبوت على ذمه المكلف أو اعتبار ملكيه شيء لشخص مثلاً إذا كان معلقاً على تقدير ثبوت شيء و لم يكن مطلقاً كاعتبار الصلاه مثلاً على تقدير تحقق الزوال أو الحجج على تقدير الاستطاعه أو اعتبار الموصى ملكيه ماله لشخص على تقدير موته و هكذا كان مرده إلى امرين: (أحدهما) اعتبار هذا الشيء على هذا التقدير الخاص (و ثانيهما) عدم اعتباره عند عدم تحقق هذا التقدير، لفرض أن الشارع لم يعتبر الصلاه مثلاً على ذمه المكلف عند فرض عدم تحقق الزوال أو الحجج عند فرض عدم الاستطاعه، و كذا الموصى لم يعتبر ملكيه ماله له على تقدير عدم موته. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن هذين الأمرين متلازمان على نحو يكون اللزوم بينهما من اللزوم البين بالمعنى الأخص. هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات فالكاشف عن ذلك ان كان هو القضية الوصفية فهي لا تدل على المفهوم أى الانتفاء عند الانتفاء و
انما تدل على ان الحكم فى القضية لم يجعل على نحو الإطلاق كما سيأتى بيانه بشكل موسع فى ضمن البحوث الآتية و ان كان
هو القضية الشرطية فهي تدل عليه بمقتضى التعليق أى تعليق الجزاء على الشرط غايه الأمر ان دلالتها على الثبوت عند الثبوت
بالمطابقه و على الانتفاء عند الانتفاء بالالتزام.

فالحاصل ان دلالتها على المفهوم نتيجه النكته المتوفره فيها و لم تكن متوفره فى غيرها و هى تعليق المولى مفاد الجزاء على
الشرط و اعتباره متوقفاً عليه و مترتباً بعد ما لم يكن كذلك فى نفسه.

ثم ان هذه الدلاله مستنده إلى الوضع أى وضع أدوات الشرط للدلاله على ذلك ككلمه ان، و إذا، و لو و ما شاكل ذلك فى ايه
لغه كانت و لم تكن مستنده إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه، لفرض انها لازمه بينه بالمعنى الأخص لدلالتها المطابقه و هى
دلالتها على التعليق و الثبوت. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى انه لا فرق فى دلاله القضية الشرطية على المفهوم بين ان يكون
تعليق مدلول الجزاء على شرط واحد كقولنا ان جاء ك زيد فأكرمه أو ما شاكله أو يكون على شرطين بمثل العطف بالواو كقولنا
ان جاء ك زيد و أكرمك فأكرمه أو العطف بأو كقولنا ان جاء ك زيد أو عمرو فأعط له هذا المال، فعلى الأول يكون الشرط فى
الحقيقه مجموع الأمرين بحيث يكون كل واحد منهما جزئه لا تمامه، و على الثانى أحدهما، و من الطبيعى انه لا فرق فى دلاله
القضية الشرطية على المفهوم بين ان يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، ضروره ان ملاك دلالتها فى الجميع واحد و
هو تعليق المولى الجزاء على الشرط ثبوتاً و إثباتاً غايه الأمر إذا كان الشرط مجموع الأمرين انتفى الجزاء بانتفاء واحد منهما، و إذا
كان

أحدهما لا بعينه لم ينتف إلا بانتفاء الجميع.

و ان شئت قلت أن مفاد القضييه الشرطيه هو تعليق الجزاء على الشرط و أما كون الشرط واحداً أو متعدداً و على تقدير التعدد كان ملحوظاً على نحو العموم المجموعى أو العموم الاستغراقى فكل هذه الخصوصيات خارجه عن مفادها فلا اشعار فيها فضلاً عن الدلاله نظير ذلك لفظ (كل)فانه موضوع للدلاله على إرادته العموم و الشمول بالإضافه إلى أفراد مدخوله و متعلقه و من الطبيعى ان هذه الدلاله لا تختلف باختلاف مدخوله سعه و ضيقاً، ضروره أنه غير ناظر إلى ذلك أصلاً فلا فرق بين قولنا أكرم كل عالم و قولنا أكرم كل إنسان فان كلمه (كل)فى كلا المثالين قد استعملت فى معنى واحد-و هو الدلاله على إرادته عموم أفراد مدخوله- إلى هنا قد ظهر لنا هذه النتيجة و هى الفرق بين القضييه الشرطيه و القضييه الحقيقيه مثل قولنا يجب على المسافر القصر و على الحاضر التمام و ما شاكل ذلك.فان المبرز عن اعتبار المولى ان كان هو القضييه الحقيقيه فهى لا- تدل على المفهوم،لما تقدم من أن مدلولها هو قصد المتكلم الحكايه عن ثبوت المحمول للموضوع الخاص المفروض وجوده فى الخارج،و لا- يستلزم نفيه عن غيره كما هو واضح و أشرنا إليه آنفاً أيضاً،و هذا بخلاف القضييه الشرطيه كقولنا ان سافرت فقصر،فانها كما تدل على ثبوت وجوب القصر عند ثبوت السفر و تحققه كذلك تدل على نفيه عند عدم تحققه،و الحجر الأساسى لهذا الفرق هو أن عنوان المسافر أو نحوه بما أنه قد أخذ موضوعاً للحكم بنفسه فى القضييه الحقيقيه فبطبيعته الحال لا تدل إلا على ثبوته لهذا الموضوع الخاص و لا تدل على نفيه عن غيره،ضروره أن ثبوت شىء لشىء لا يدل على نفيه عن غيره و أما فى القضييه الشرطيه فالموضوع فيها هو نفس المكلف فى المثال المتقدم و حيث ان له حالتين:حاله سفره.و حاله عدم سفره فالمولى

قد علق الحكم على إحدى حالتيه و هي حاله سفره، و عليه فلا محاله تدل على انتفائه عند انتفاء هذه الحاله. و من هنا قلنا ان دلالة القضية الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركيزتين: هما كون الموضوع فيها غير الشرط، و ان لا يكون توقف الجزاء عليه عقلياً.

قد وصلنا في نهايه الشوط إلى هذه النتيجة و هي أن دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بناء على وجهه نظريتنا في بابي الأخبار و الإنشاء من الواضحات و أما بناء على نظريه المشهور في هذين البابين فلا يمكن إثبات دلالتها عليه.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان المراد من المفهوم ليس كل معنى يفهم من اللفظ، بل المراد منه حصه خاصه من المعنى في مقابل المنطوق حيث انه يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالمطابقه أو بالقرينه العامه أو الخاصه، و المفهوم يطلق على كل معنى يفهم من اللفظ بالدلاله الاتزاميه المستنده إلى اللزوم البين بالمعنى الأخص أو الأعم.

الثانيه: تمتاز الملازمه بين المفهوم و المنطوق عن الملازمه في مباحث الاستلزامات العقليه كالملازمه بين وجوب شيء و وجوب مقدمته و بين وجوب شيء و حرمة ضده و نحو ذلك في نقطه - و هي ان الملازمه بينهما هنا من اللزوم البين بخلاف الملازمه هناك، فانها غير بينه - و على ضوء هذه النقطه قد خرجت دلالة الاقتضاء و الإشاره و التنبيه عن المفهوم حيث ان اللزوم في موارد تلك الدلالات غير بين فتحتاج إلى ضم مقدمه خارجيه، و هذا بخلاف اللزوم في موارد الدلاله على المفهوم، فانه بين فلا تحتاج الدلاله عليه إلى ضم مقدمه خارجيه، خلافاً لشيخنا الأستاذ (قده) حيث جعل اللزوم في تلك الموارد من اللزوم البين بالمعنى الأعم. و قد تقدم نقده.

الثالثه: أن كون مسأله المفاهيم من المسائل الأصوليه واضح حيث

تتوفر فيها ركائزها، و إنما الكلام فى أنها من المسائل الأصوليه العقليه أو اللفظيه و قد تقدم ان لها حيثيتين واقعيتين: فمن إحداهما تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه العقليه، و من الأخرى تناسب أن تكون من المسائل الأصوليه اللفظيه، و لكن لا أثر للبحث عن هذه الجبهه أصلاً.

الرابعه: ان محل الكلام ليس فى حجيه المفهوم بعد الفراغ عن وجوده، بل انما هو فى أصل وجوده كما هو الحال فى جميع مباحث الألفاظ.

الخامسه: ان دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ركائز و تلك الركائز و ان تم بعضها، و لكن بما انها لا تتم جميعاً فلا دلالة لها على المفهوم لا بالوضع و لا بالإطلاق.

السادسه: ان شيخنا الأستاذ (قده) قد أخذ طريقاً آخر لإثبات دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم و هو التمسك بإطلاق الشرط. و قد تقدم نقده بشكل موسع.

السابعه: ان دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم ترتكز على ضوء نظريتنا فى بابى الأخبار و الإنشاء، و لا يمكن إثبات المفهوم لها على ضوء نظريه المشهور فى هذين البابين. و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه

بقى أمور:

الأول: ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفائه، و أما انتفاء شخصه فهو انما يكون بانتفاء موضوعه و لو بلحاظ انتفاء بعض قيوده و حالاته، و من الطبيعى أنه عقلى و لا صلته له بدلاله اللفظ أبداً، مثلاً انتفاء شخص وجوب الإكرام المنشأ فى قولنا ان جاءك زيد فأكرمه بانتفاء المجيء الذى هو من حالات الموضوع و قيوده عقلى و لا

صله له بدلاله القضية الشرطيه على المفهوم أصلاً، ضروره استحاله بقاء المعلق بدون المعلق عليه. و من هنا لو لم نقل بدلالتها على المفهوم أيضا انتفى هذا الوجوب الخاص بانتفاء ما علق عليه- هو المجيء في المثال- فالذى يصلح أن يكون محلاً للنزاع و مورداً للكلام بين الأصحاب انما هو في دلاله القضية الشرطيه على انتفاء فرد آخر من هذا الحكم عن الموضوع المذكور فيها عند انتفاء الشرط و عدم ثبوته و من الطبيعي ان الحكم لو ثبت له في هذه الحاله أى حاله انتفاء الشرط لا محاله كان حكماً آخر غير الحكم الثابت له عند ثبوت الشرط، غايه الأمر أنه من سنخه، و من المعلوم ان ثبوت هذا الحكم له في تلك الحاله و عدم ثبوته كلاهما أمر ممكن بحسب مقام الثبوت، و الكاشف عن عدم ثبوته و انتفائه في مقام الإثبات انما هو دلاله القضية الشرطيه على المفهوم.

فالتتيجه في نهايه المطاف: هي ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط، لا انتفاء شخص هذا الحكم، فانه كما عرفت أمر عقلي و ضروري عند انتفاء المعلق عليه و ليس قابلاً للنزاع.

و على ضوء هذا البيان قد ظهر أنه ليس انتفاء الحكم في باب الوصايا و الأقارير و الأوقاف و ما شاكلها عن غير مواردنا من باب الدلاله على المفهوم كما توهم، بل نسب إلى الشهيد (قده) في تمهيد القواعد انه نفى الإشكال عن دلاله هذه القضايا على المفهوم بدعوى انها تدل على انتفاء الوصيه عن غير مواردنا، و انتفاء الوقف عن غير الموقوف عليه، و انتفاء الإقرار عن غير موضوعه. و وجه الظهور ما عرفت من أن انتفاء الحكم بانتفاء متعلقه أو موضوعه عقلي لا يرتبط بدلاله اللفظ أبداً، و الموارد المذكوره من هذا القبيل، لوضوح ان الواقف إذا أوقف شيئاً على عنوان خاص كعنوان أولاده الذكور مثلاً أو على عنوان عام كعنوان أهل العلم أو السادات أو

ما شاكل ذلك فبطبيعته الحال ينتفى الوقف بانتفاء هذا العنوان، كما انه منتف عن غيره من العناوين، و كلاهما غير مربوط بدلاله اللفظ. أما الأول فلما عرفت من ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عقلي فلا صلته له باللفظ أبداً و أما الثاني فلعدم المقتضى حيث أنه جعل وقفاً على العنوان المزبور فحسب فانتفاؤه عن غيره ليس من ناحيه دلالة اللفظ بل هو من ناحيه عدم المقتضى لثبوتيه، و كذلك الحال في غيره من الموارد.

فالتتبعه ان المفهوم عبارته عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط بانتفائه و نقصد بسنخ الحكم الحكم الكلى المنشأ في الجزاء فانه بما هو حكم ينتفى عن الموضوع مطلقاً بانتفاء شرطه لا خصوص الفرد الثابت منه فيمتاز المفهوم من هذه الناحيه عن مطلق انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه.

و على ضوء هذا البيان: قد ظهر أن الحكم المستفاد من الجزاء المعلق على الشرط إذا كان مفهوماً اسماً بأن يكون مدلولاً لكلمه و جب أو يجب أو ما شاكل ذلك فلا إشكال في دلالة القضييه الشرطيه عندئذ على المفهوم نظراً إلى أنه حكم كلى و أما إذا كان مفهوماً حرفياً و مستفاداً من الهيئه فقد يشكل في دلالة القضييه على المفهوم حينئذ نظراً إلى ان مفاد الهيئه معنى حرفي و المعنى الحرفي جزئي، و قد عرفت ان انتفاء الحكم الجزئي بانتفاء شرطه عقلي و لا صلته له بدلاله القضييه على المفهوم أصلاً، فان معنى دلالتها هو انتفاء سنخ الحكم بانتفاء شرطه.

و من هنا فصل شيخنا العلامة الأنصاري (قده) بين ما كان الحكم في الجزاء مستفاداً من الماده كقوله عليه السلام (إذا زالت الشمس وجبت الصلاه و الطهور) و ما كان مستفاداً من الهيئه كقولنا (ان جاءك زيد فأكرمه) حيث انه (قده) التزم بدلاله القضييه الشرطيه على المفهوم في الأول دون الثاني بملاك ان الحكم في الأول كلى و في الثاني جزئي.

وقد أجب عن هذا الإشكال بوجه عديده.و لكن بما أن تلك الوجوه بأجمعها مبنية على أساس وجهه نظر المشهور في باب الإنشاء فلا يجدينا شىء منها،لما تقدم من فساد هذه النظرية فعليه لسنا بحاجة إلى بيان تلك الوجوه و المناقشه فيها.و اما على ضوء نظريتنا في باب الإنشاء فلا مجال لهذا الإشكال أبداً،و ذلك لما ذكرناه غير مره من انه لا واقع موضوعي للوجوب و الثبوت ما عدى اعتبار المولى الفعل على ذمه المكلف و إبرازه في الخارج بمرز ما،و من الطبيعي أنه لا يفرق في المبرز بين القول و الفعل كما أنه لا- يفرق في القول بين الهيئه و الماده،ضروره ان العبره انما هي بالاعتبار النفساني و من المعلوم أنه لا يختلف باختلاف المبرز و الكاشف كيف حيث انه لا شأن له ما عدى ذلك و على هذا فالمولى مره يعتبر الفعل على ذمه المكلف على نحو الإطلاق و مره أخرى يعتبره على تقدير خاص دون آخر كاعتبار الصلاه و الطهاره على ذمه المكلف على تقدير زوال الشمس لا- مطلقاً،و اعتبار الحج على تقدير الاستطاعه،و هكذا، فإذا كان الاعتبار قابلاً للإطلاق و التقييد فالقضيه الشرطيه بمنطوقها تدل على التعليق أى تعليق الاعتبار على الشرط و بمفهومها تدل على انتفاء هذا الاعتبار عند انتفاء الشرط و المعلق عليه.و من الواضح أنه لا فرق في دلالة القضيه عليه بين أن يكون المبرز عن ذلك الاعتبار النفساني هيئه كقولنا(ان جاءك زيد فأكرمه)أو قولنا(ان استطعت فحج)أو ماده كقوله عليه السلام (إذا زالت الشمس وجب الطهور و الصلاه)أو ما شاكل ذلك و السبب فيه هو أنه لا واقع موضوعي لهذا الإشكال بناء على ضوء نظريتنا،لوضوح ان الاعتبار المزبور كما عرفت قابل للإطلاق و للتقييد فإذا افترضنا ان المولى اعتبره مقيداً بشىء و معلقاً عليه من دون اقتضائه ذلك بنفسه فبطبيعته الحال ينتفى بانتفائه،و المبرز عن ذلك في مقام الإثبات انما

هو القضية الشرطية على نحو الالتزام باللزوم البين بالمعنى الأخص. أو فقل ان الملازمه بين ثبوت هذا الاعتبار عند ثبوت هذا الشئ و انتفائه عند انتفائه موجوده فى مقام الثبوت فالقضية الشرطيه التى تدل على الأول بالمطابقه فلا محاله تدل على الثانى بالالتزام، و لا نقصد بالمفهوم إلا ذلك، و من المعلوم أنه لا فرق فيه بين أن يكون الجزاء مستفاداً من المادة أو الهيئه.

الثانى: أنه لا فرق فيما حققناه من دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً كالأمثله المتقدمه أو ما شاكلها أو يكون متعدداً سواء أ كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد و الأول كقولنا (ان جاء ك زيد و أكرمك و سلم عليك) فأكرمه، فان الشرط مركب من أمور: المعجىء، و الإكرام، و السلام، و لازم ذلك هو انتفاء الحكم بانتفاء كل واحد منها. و الثانى كقولنا (ان ركب الأمير فى يوم الجمعة و الساعه الفلانيه فخذ ركابه. فيكون الشرط و هو الركوب مقيداً بقيدتين: هما يوم الجمعة و الساعه الفلانيه و بانتفاء كل منهما ينتفى الحكم لا محاله.

فالنتيجه أنه لا فرق فى دلالة القضية الشرطيه على المفهوم بين كون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً، نعم على الأول ينتفى الحكم المستفاد من الجزاء بانتفائه، و على الثانى ينتفى بانتفاء المجموع، و انتفائه تاره يكون بانتفاء جمع أجزائه أو قيوده، و أخرى بجزء أو قيد منه، و هذا ظاهر.

الثالث: ان الحكم الثابت فى الجزاء المعلق على الشرط على نوعين:

أحدهما أنه حكم غير انحلالى و ذلك كوجوب الصلاه و الحج و ما شاكل ذلك حيث انه ثابت لطبيعى الفعل على نحو صرف الوجود، و من المعلوم أنه لا- ينحل بانحلال أفراده و مصاديقه. نعم هو ينحل بانحلال أفراد موضوعه فى الخارج- و هو المكلف- فى مثل ذلك بطبيعه الحال يكون مفهوم

القضية الشرطية هو انتفاء هذا الحكم بانتفاء شرطه. و ثانيهما أنه حكم انحلالى كقوله (الماء إذا بلغ قدر كرم لم ينجسه شيء) فان الشيء نكره و بما انه وقع فى سياق النفى فبطبيعته الحال يدل على العموم، و عليه فلا- محاله ينحل الحكم المَجْعول فى الجزاء المعلق على الشرط المذكور فى القضية بانحلال افراده و مصاديقه فى الخارج، هذا مما لا كلام فيه، و انما الكلام فى مفهوم مثل هذه القضية و هل هو إيجاب جزئى أو كلى فيه و جهان بل قولان: اختار شيخنا الأستاذ (قده) القول الثانى و قد أفاد فى وجه ذلك ما هو نصه:

و لكن التحقيق أن يقال: ان التَّنْظَر فى علم الميزان بما أنه مقصور على القواعد الكلية لتأسيس البراهين العقلية لا- ينظر فيه إلى الظواهر و من جعلت الموجه الجزئية نقيضاً للسالبة الكلية، و هذا بخلاف علم الأصول فان المهم فيه هو استنباط الحكم الشرعى من دليله و يكفى فى ذلك إثبات ظهور الكلام فى شيء و ان لم يساعده البرهان المنطقى فلا منافاه بين كون نقيض السالبة الكلية موجه جزئيه و ظهور القضية التى علق فيها السالبة الكلية على شيء فى ثبوت الموجه الكلية بانتفاء ذلك الشيء فبين النظرين عموم و خصوص من وجه، و على ذلك فان كان المعلق على الشرط بحسب ظاهر القضية الشرطية هو نفس عموم الحكم و شموله كما فى العام المجموعى فلا محاله كان المنتفى بانتفاء الشرط هو عموم الحكم أيضا فلا يكون المفهوم حينئذ إلا موجه جزئيه. و اما إذا كان المعلق على الشرط هو الحكم العام أعنى به الحكم المنحل إلى أحكام عديده بانحلال موضوعه إلى افراده و مصاديقه كان المعلق فى الحقيقة على وجود الشرط حينئذ هو كل واحد من تلك الأحكام المتعدده فيكون المنتفى عند انتفاء الشرط هو كل واحد من تلك الأحكام أيضا. و بالجملة الحكم الثابت فى الجزاء و لو فرض كونه استغراقياً

و منحللاً- إلى أحكام متعدده إلا ان المعلق على الشرط فى القضيـه الشرطيـه تاره يكون هو مجموع الأحكام، و أخرى كل واحد واحد منها، و على الأول فالمفهوم يكون جزئياً لا محاله، بخلاف الثانى: فانه فيه كلى كالمنطوق هذا بحسب مقام الثبوت.

و أما بحسب مقام الإثبات فان كان العموم المستفاد من التالى معنى اسماً مدلولاً عليه بكلمه كل و أشباهها أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو نفس العموم أو الحكم العام فلا بد فى تعيين أحدهما من إقامه قرينه خارجيه. و أما إذا كان معنى حرفياً مستفاداً من مثل هيئه الجمع المعرف باللام و نحوها و غير قابل لأن يكون ملحوظاً بنفسه و معلقاً على الشرط أو كان مستفاداً من مثل وقوع النكره فى سياق النهى و لم يكن هو بنفسه مدلولاً عليه باللفظ فلا محاله يكون المعلق فى القضيـه الشرطيـه حينئذ. هو الحكم العام كما فى الروايه المزبوره إذ المعلق على الكريه فيها انما هو عدم تنجس الماء بملاقاه كل واحد من النجاسات: لأنه مقتضى وقوع النكره فى سياق النفى فتدل الروايه على عدم تنجس الكر من الماء بملاقاه البول أو الدم أو نحوهما فيثبت بانتفاء الشرط أعنى به كريه الماء تنجسه بملاقاه كل واحد منها فلا معنى حينئذ للقول بأن المفهوم قضيـه جزئيه و أنه لا يثبت بالروايه إلا تنجس الماء القليل بملاقاه نجس ما دون جميع النجاسات، هذا مع انا لو قلنا بأن المفهوم فيما لو كان التالى سالبه كليه لا يكون الا- موجه جزئيه لما ترتب عليه أثر فى خصوص المثال، لأنه إذا تنجس الماء القليل بنجس ما ثبت تنجسه بكل نجس من أنواع النجاسات، إذ لا قائل بالفصل بينها فلا ترتب ثمره على البحث عن كون مفهوم الروايه موجه كليه أو موجه جزئيه.

و أما توهم- ان ما تدل عليه الروايه على القول بكون المفهوم موجه

جزئيه انما هو تنجسه بملاقاه-نجس ما،غايه الأمر أنه يتعدى من ذلك إلى بقيه النجاسات بعدم القول بالفصل لكن عدم القول بالفصل مختص بالأعيان النجسه فلا- يمكن إثبات تنجس الماء القليل بملاقاته المتنجس الا على تقدير كون المفهوم موجبه كليه-فهو مدفوع بأنه ليس المراد من الشيء المذكور في الروايه هو كل ما يصدق عليه انه شيء، إذ لا معنى لاشتراط عدم انفعال الماء عند ملاقاته الأجسام الطاهره بكونه كراً بل المراد به هو الشيء العذى يكون في نفسه موجباً لتنجس ملاقيه و عليه فان ثبت من الخارج تنجيس المتنجس فذلك يكفى فى الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته من دون احتياج فى ذلك إلى التمسك بمفهوم الروايه و ان لم يثبت ذلك فالمتنجس غير داخل فى عموم المنطوق لتثبت بمفهومها نجاسه الماء القليل بملاقاته على تقدير كون المفهوم موجبه كليه».

نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى:ان بين النظر المنطقى و النظر الأصولى عموم من وجه حيث ان الأول يقوم على أساس البراهين العقلية سواء أ كانت مطابقه لظاهر الدليل أم لم تكن و الثانى يقوم على أساس الدليل فى المسأله و الحججه فيها و هو قد يكون مطابقاً للبرهان العقلى و قد لا يكون.

الثانيه:ان العام المعلق على الشرط فى ظاهر القضييه الشرطيه قد يكون عاماً مجموعياً و قد يكون استغراقياً فعلى الأول يكون مفهومها قضيه جزئيه،و على الثانى قضيه كليه.

الثالثه:ان العموم المستفاد من الجزاء فى مقام الإثبات ان كان معنى اسمياً بأن يكون مدلولاً لكللمه(كل)أو ما شاكلها أمكن أن يكون المعلق على الشرط هو العموم المجموعى كما أمكن أن يكون هو العموم الاستغراقى و ان كان معنى حرفياً بأن يكون مستفاداً من هيئه الجمع المعرف باللام أو

نحوها أو مستفاداً من مثل وقوع النكره فى سياق النهى فلا- محاله يكون المعلق على الشرط هو العموم الاستغراقى و الروايه المزبوره من هذا القبيل حيث ان العموم فيها مستفاد من وقوع النكره فى سياق النهى.

الرابعه: انا إذا افترضنا ان مفهوم السالبه الكليه لا يكون الا موجهه جزئيه الا انه لا ثمره لذلك فى المقام.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط: أما النقطه الأولى فهى و ان كانت تامه بحسب الكبرى الا أن الظاهر عدم تحقق الصغرى لها كما سوف يتضح ذلك فى ضمن النقطه الآتية.

و ما قيل- من ان مفهوم السالبه الكليه فى القضييه الشرطيه قد يكون قضييه كليه و ذلك كما إذا افترضنا ان المعلق على الشرط هو الجامع بين المطلق و المقيد و الإطلاق المستفاد من قرينه الحكمه يطرأ عليه ففى مثل ذلك لا محاله يكون مفهومها قضييه كليه فان انتفاء الجامع لا يمكن الا بانتفاء كلا فرديه المطلق و المقيد معاً و على الجمله فان كان التعليق وارداً على المطلق و العموم فالمفهوم قضييه جزئيه حيث أنه نفي العموم لا- عموم النهى و ان كان التعليق وارداً على الطبيعى الجامع و الإطلاق المستفاد من مقدمات الحكمه يطرأ عليه فالمفهوم قضييه كليه حيث انه نفي الجامع و هو لا يكون الا بنفى جميع أفراده و من هنا يفترق الحال بين ما كان العموم مستفاداً من اللفظ و ما كان مستفاداً من قرينه الحكمه فعلى الأول التعليق وارد على العموم و على الثانى العموم وارد على التعليق- لا يمكن المساعده عليه.

أما أولاً: فلأن المعلق على الشرط إذا لم يكن هو المطلق و العموم بل كان الطبيعى الجامع فليست القضييه فى مرتبه التعليق حينئذ قضييه سالبه كليه لفرض ان الكليه المستفاده من قرينه الحكمه تطرأ عليه فما أفاده المناطقه من أن نقيض السالبه الكليه موجهه جزئيه لا ينتقض بذلك.

و أما ثانياً: فلأن المتفاهم العرفي من تلك القضايا الشرطيه التي يكون إطلاق الجزاء فيها مدلولاً لقرينه الحكمه هو ان التعليق فيها أيضا وارد على المطلق، مثلا المتفاهم عرفاً من مثل قوله عليه السلام (إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء) هو ورود التعليق على المطلق لا أنه في مرتبه سابقه عليه و السر في ذلك هو ان المعلق على الشرط في القضييه بطبيعته الحال انما يكون هو مراد المتكلم و مقصوده حسب فهم العرف و لو كان بضميمه قرينه خارجيه كقرينه الحكمه أو نحوها.

فالتتيجه ان فرض ورود الإطلاق على المعلق و ان كان ممكناً بحسب مقام الثبوت إلا أنه لا يمكن إثباته بدليل.

أما النقطة الثانيه: فهي مبنيه على نقطه خاطئه—و هي أن يكون الدال على كل حكم منحل بانحلال افراد طبيعته المحكوم عليها قضييه مستقله في مقام الإثبات و الدلاله لتكون هناك قضايا متعدده بعدد أفرادها—و لكن الأمر ليس كذلك، ضروره ان هذا الفرض خارج عن مورد كلامه فانه فيما إذا كان الدال على جميع هذه الأحكام الثابته لافراد هذه الطبيعته قضييه واحده في مقام الإثبات و الدلاله، و المفروض ان هذه القضييه لا تدل على ثبوت حكم لكل فرد منها بعنوانه و استقلاله، بل هي تدل على ثبوت حكم الطبيعته الساريه إلى أفرادها على تقدير تحقق شرطه، فاذن بطبيعته الحال يكون مفهومها انتفاء هذا الحكم الساري، و من الطبيعي ان انتفائه يتحقق بانتفائه عن بعض أفراده فيكون مساوفاً للقضييه الجزئيه.

و بكلمه أخرى ان انحلال الحكم و تعدده في القضييه بحسب مقام الثبوت و الواقع لا يجدى في كيفية استفاده المفهوم منها في مقام الإثبات و الدلاله على الشكل المذى أفاده (قده) و هو القضييه الكليه، و ذلك لأن مدلول القضييه في مقام الإثبات و الدلاله واحد حيث ان الشارع في مقام الإبراز

و الجعل فقد أبرز حكماً واحداً، غايه الأمر أن ذلك الحكم الواحد يتعدد بتعدد أفراد متعلقه و ينحل بانحلاله، بل ربما ينحل إلى أحكام غير متناهيه من ناحيه عدم تناهى أفراد متعلقه، و لكن هذا الانحلال انما هو فى مرحله الفعلية لا فى مرحله الجعل و الإبراز، و على ضوء ذلك فالقضية الشرطيه فى أمثال هذه الموارد لا تدل الا على انتفاء الحكم السارى عن طبيعه كذلك عند انتفاء شرطه حيث ان منطوقها ثبوت هذا الحكم لها كذلك، و من الطبيعى أنه يتحقق بانتفائه عن بعض الأفراد و لا يتوقف تحققه على انتفائه عن جميع الافراد، ضروره ان النفى المتوجه إلى الحكم السارى المطلق بسريان أفراد متعلقه مساوق للموجبه الجزئيه و لا فرق فى ذلك بين أن يكون السريان و الإطلاق مدلولاً و ضعياً للفظ أو مدلولاً لقرينه الحكمه، فانه على كلا التقديرين يكون المعلق على الشرط هو الإطلاق و السريان، و عليه فبطبيعه الحال تدل القضية على انتفائه بانتفاء الشرط» و من المعلوم ان ذلك مساوق للقضيه الجزئيه.

و لناخذ لتوضيح ذلك بعده أمثله: الأول كقولنا (إذا لبس زيد لامة حربه لم يخف أحداً) فانه لا إشكال فى ان المتفاهم العرفى منها هو تحقق الخوف له فى الجملة عند انتفاء الشرط و هو مساوق للموجبه الجزئيه بداهه ان مفهومها ليس تحقق الخوف له من كل أحد حتى من الجبناء. الثانى كقولنا (إذا غضب الأمير لم يحترم أحداً) فانه لا يدل على انه يحترم كل أحد عند انتفاء غضبه و لو كان عدواً له بل يدل على ذلك فى الجملة و هو مساوق للقضيه الجزئيه. الثالث كقولنا (إذا جدّ زيد فى درسه فلا يفوقه أحد) فان مفهومه عرفاً هو انه إذا لم يجد فى درسه فسوف يفوقه أحد لا ان مفهومه هو انه إذا لم يجد فى درسه يفوقه كل أحد.

و عليه فلا يكون مفهوم قولهم عليهم السلام إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه

شئ الا ثبوت النجاسه له فى الجملة بملاقاه النجس عند انتفاء الكريه لا ثبوت النجاسه له بملاقاه كل نجس. فالنتيجه ان المتفاهم العرفى من الأمثله التى ذكرناها و ما شاكلها من القضايا الشرطيه هو ان مفهومها قضيه جزئيه لا قضيه كليه [١] او لا فرق فى هذه الاستفاده العرفيه بين أن يكون

العموم فى طرف الجزاء استغراقياً أو مجموعياً فكما ان نفى العموم المجموعى يلائم مع قضيه موجبه جزئيه فكذلك نفى العموم الاستغراقى.

و أما النقطه الثالثه: فقد ظهر مما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه خطائها. اما أولاً: فلما تقدم بشكل موسع فى ضمن بحث الحروف أن ما اشتهر فى الألسنه من ان المعنى الحرفى ملحوظ آله و المعنى الاسمى استقلالاً لا أصل له، وقد ذكرنا هناك أنه لا فرق بينهما فى هذه النقطه أبداً.

و أما ثانياً: فعلى فرض تسليم ذلك إلا انه لا نتيجه له فيما نحن فيه، لما عرفت من عدم الفرق بين كون العموم فى طرف الجزاء مجموعياً أو استغراقياً فى كيفية استفاده المفهوم عرفاً من القضييه الشرطيه.

ص: ٩٥

و أما النقطة الرابعه:فهى تامه بالإضافه إلى الأعيان النجسه و خاطئه بالإضافه إلى الأعيان المتنجسه فلنا دعويان:(الأولى)ان الثمره لا- تظهر فى الأعيان النجسه بين كون مفهوم قولهم عليهم السلام (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء)موجبه كليه أو جزئيه(الثانيه)انها تظهر فى الأعيان المتنجسه بين الأمرين.

أما الدعوى الأولى:فلأنه إذا ثبت انفعال الماء القليل بملاقاه عين النجس فى الجملة ثبت انفعاله بملاقاه جميع أنواعها لعدم القول بالفصل بينهما جزماً و ان التفكيك بينها فى ذلك خلاف المرتكز العرفى و من الطبيعى ان هذا الارتكاز قرينه عرفيه على ذلك،فاذن لا تظهر ثمره بين وجهه نظرنا فى المقام و وجهه نظر شيخنا الأستاذ(قده).

و أما الدعوى الثانيه:فلأنه بعد ما ثبت من الخارج تنجيس المتنجس لما لاقاه فى الجملة نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس بناء على ضوء نظريه شيخنا الأستاذ(قده)من استفاده العموم فى جانب المفهوم.و أما بناءً على ضوء نظريتنا من عدم استفاده العموم فى جانب المفهوم و انه موجبه جزئيه فلا- نحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته،و ذلك لأن القدر المتيقن من المفهوم عندئذ هو تنجسه بملاقاه عين النجس فلا يدل على أزيد من ذلك،و القول بعدم الفصل بين المتنجس و الأعيان النجسه غير ثابت و التفكيك بينهما بالحكم بعدم انفعال الماء القليل بملاقاه الأول و انفعاله بملاقاه الثانى ليس على خلاف الارتكاز العرفى ليتمسك به.

و من ضوء هذا البيان يظهر فساد ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)فى المقام من أنه إذا دل دليل خارجى على تنجيس المتنجس لما لاقاه كفى ذلك فى الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس فلا حاجه حينئذ إلى التمسك بالمفهوم،و ان لم يدل دليل من الخارج على ذلك فالمتنجس غير

داخل في المنطوق فيختص المنطوق بالأعيان النجسه، و عليه فلا- يترتب على القول بكون المفهوم موجه كليه الحكم بانفعال الماء القليل بملاقاته. وجه الظهور هو أنه لو كان للدليل الخارجى إطلاق أو عموم فالأمر كما أفاده (قدس الله سره) حيث ان مقتضى إطلاقه هو تنجيس المتنجس لما لاقاه مطلقاً أى سواء أ كان ماء أو كان غيره و أما إذا افترضنا أنه لا يدل الا على تنجيسه (المتنجس) لما لاقاه في الجملة من دون أن يكون له إطلاق أو عموم فعندئذ يدخل المتنجس في موضوع ما يكون قابلاً لتنجيس ملاقيه فتدل الروايه بحسب المنطوق على عدم انفعال الكر بملاقاته.

و على هذا فلو قلنا بكون مفهوم الروايه موجه كليه لدلت على انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس كما تدل على انفعاله بملاقاه الأعيان النجسه و إلا- فهي ساكنه عن حكم ملاقاته له فلا- بد فيه من التماس دليل آخر، و القول بعدم الفصل بين أفراد ملاقى المتنجس غير ثابت ليتمسك به و ان شئت قلت ان ما دل على تنجيس المتنجس لما لاقاه في الجملة من غير دلالاته على تنجيس الماء القليل بملاقاته بالخصوص أو العموم لا يمكن التعدى عن مورده المتيقن إلى غيره من الموارد بعدم القول بالفصل، بدعوى أنه إذا ثبت تنجيس المتنجس لملاقيه في مورد ثبت في جميع الموارد من دون فرق بين أقسام ملاقيه في ذلك، كما أنه لم يثبت القول بعدم الفصل بين أنواع المتنجس و افراده، و الثابت انما هو القول بعدم الفصل بين أنواع النجس فحسب.

و على هذا الضوء تترتب ثمره مهمه على هذا البحث أى البحث عن كون مفهوم القضية الكليه كالروايه المتقدمه قضيه كليه أو جزئيه حيث أنه على الأول تدل الروايه على انفعال الماء القليل بملاقاه المتنجس دون الثانى.

الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزء كما فى قضيتى: (إذا خفى

الأذان فقصر)و(إذا خفى الجدران فقصر)فبناءً على ضوء دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم لا محاله تقع المعارضه بين إطلاق مفهوم كل منهما و منطوق الأخرى،و عليه فيقع الكلام فى طريق علاج هذه المعارضه و قد ذكر لذلك طرق أربعه:

الأول:ان يلتزم بعدم دلالتها على المفهوم نظراً إلى أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم تقوم على أساس دلالتها على العليه المنحصره و حيث أن العله فى مفروض المقام لم تكن منحصره،فلا مقتضى لدالتها على المفهوم أصلاً،و قد اختار هذا الوجه المحقق صاحب الكفايه(قده) بدعوى انه مما يساعد عليه العرف.

الثانى:أن يلتزم فى هذه الموارد ان الشرط هو عنوان أحدهما الذى هو نتيجة العطف بكلمه(أو)و عليه فان كان لهما جامع ذاتى فذلك الجامع الذاتى هو الشرط فى الحقيقه،و ان لم يكن لهما جامع كذلك فالجامع الانتزاعى هو الشرط فيها.و نتيجة ذلك هى ترتب وجوب القصر على خفاء أحدهما و ان لم يخف الآخر.

الثالث:ان يلتزم بأن الشرط هو المركب من الأمرين الذى هو نتيجة العطف بكلمه(واو)لا كل واحد منهما مستقلاً،و على هذا فإذا خفياً معاً وجب القصر و إلا فلا و ان فرض خفاء أحدهما.

الرابع:أن يلتزم بتقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر من دون تصرف فى شىء من المنطوقين فهذه هى الوجه المتصوره فى هذه الموارد.نعم ذكر المحقق النائينى(قده)وجهاً خامساً و هو أن يكون كل منهما شرطاً مستقلاً،ثم قال و عليه يترتب لزوم تقييد إطلاق كل من الشرطين المذكورين فى القضيتين بإثبات العدل له فيكون وجود أحدهما كافياً فى ثبوت الجزاء،و لكن غير خفى ان هذا الوجه بعينه هو الوجه

الثانى فليس وجهاً آخر فى قبالة كما هو ظاهر.

و بعد ذلك نقول: أما الوجه الرابع فظاهره غير معقول إلا- أن يرجع إلى الوجه الثانى، والسبب فى ذلك هو ما تقدم من أن المفهوم لازم عقلى للمنطوق باللزوم البين بالمعنى الأخص، و عليه فلا يعقل التصرف فيه بتقييد أو تخصيص من دون التصرف فى المنطوق أصلاً، بداهه ان مرد ذلك إلى انفكاك اللازم من الملزوم و المعلول عن العله و هو مستحيل.

و على الجملة فقد عرفت أن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم انما هى بدلاله التزاميه على نحو اللزوم البين بالمعنى الأخص، و من الطبيعى ان ان هذه الدلاله بما انها دلالة قهريه ضروريه لدلاله القضييه على المنطوق، فلا يمكن رفع اليد عنها و التصرف فيها من دون رفع اليد و التصرف فى تلك، فاذن لا بد من إرجاع هذا الوجه إلى الوجه الثانى. و عليه فالوجه المعقوله فى المسأله ثلاثه: و لناخذ بالنظر إلى هذه الوجوه:

أما الوجه الأول: و هو الالتزام برفع اليد عن المفهوم فيهما معاً فيرده: أنه بلا مقتض و موجب، بداهه ان الضروره تتقدر بقدرها، و من الطبيعى أن الضروره لا تقتضى رفع اليد عن مفهوم كلتا القضيتين معاً و الالتزام بعدم دلالتهما عليه أصلاً، بل غايه ما تقتضى هو رفع اليد عن إطلاق كل منهما بتقييده بالأخرى بمثل العطف بكلمه (أو) أو بكلمه (و) و به تعالج المعارضه بينهما و يدفع التناقى لهما رأساً و عليه فكيف يساعد العرف على هذا الوجه و سيأتى بيانه بشكل موسع من دون موجب للالتزام بعدم المفهوم فى ضمن البحوث التاليه.

و أما الوجه الثانى: و هو أن يكون الشرط عنوان أحدهما فى الحقيقه فقد ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان العقل يعين هذا الوجه و أفاد فى وجه ذلك ما توضيحه هذا: ان الأمور المتباينه المتعدده بما هى كذلك

لا- يعقل أن تؤثر أثراً واحداً،و ذلك لاستحاله صدور الواحد عن الكثير بما هو كثير،لاستلزام ذلك اجتماع علل مستقلة على معلول واحد و هو محال،وقد تقدم بيان ذلك بشكل موسع في ضمن بحوث الجبر و التفويض و حيث ان المعلول في المقام واحد و هو وجوب القصر فلا يعقل أن يكون المؤثر فيه الشرطين المذكورين في النقيضين على نحو الاستقلال و الا لزم تأثير الكثير في الواحد و هو مستحيل،فاذن بطبيعته الحال يكون الشرط هو الجامع بينهما بقانون ان وحده الأثر تكشف عن وحده المؤثر،و عليه فلا- بد من الالتزام بهذا الوجه و ان كان مخالفاً لما هو المرتكز في أذهان العرف من أن كل واحد منهما بعنوانه الخاص و إطاره المخصوص شرط و مؤثر فيه إلا أن هذا الارتكاز العرفي انما يكون متبعاً فيما أمكن الالتزام به،لا في مثل المقام حيث قد عرفت استحاله كون كل منهما بعنوانه الخاص شرطاً و مؤثراً ثم بعد ذلك ذكر بقوله:«و أما رفع اليد عن المفهوم في خصوص أحد الشرطين و بقاء الآخر على مفهومه فلا وجه لأن يصار إليه إلا بدليل آخر الا أن يكون ما بقى على المفهوم أظهر».

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)اما ما أفاده من ان قاعده الواجد لا بصدر إلا من الواحد و يستحيل صدوره عن الكثير فيرد عليه(أولاً-) ما ذكرناه غير مره من أن هذه القاعده انما تتم في الواحد الشخصى الحقيقى حتى يكشف عن جامع وحدانى كذلك،و لا تتم فيما إذا كانت وحده المعلول اعتباريه،فانه لا يكشف إلا عن وحده كذلك،و من المعلوم ان وحده الجزاء في المقام وحده اعتباريه لا حقيقه،و عليه فلا يكشف عن جامع واحد ذاتى.(و ثانياً)أنه لا شمول و لا عموم لتلك القاعده بالإضافة إلى جميع الأشياء بشتى ألوانها و اشكالها بل أن لها إطاراً خاصاً و موضعاً مخصوصاً و هو إطار سلسله العلل و المعاليل الطبيعتين دون إطار

سلسله الأفعال الاختيارية و قد تقدم الحجر الأساسى للفرق بين السلسلتين فى ضمن نقد مذهب التفويض بشكل موسع و قلنا هناك باختصاص القاعده بالسلسله الأولى فحسب دون الثانية، و عليه فلا تنطبق على ما نحن فيه، و ذلك لما ذكرناه غير مره من أن الأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه و لا- واقع موضوعى لها ما عدى اعتبار المعبر و ليست بأمور تكوينيه و انها فعل اختياري للشارع و صادرة منه باختياره و أعمال قدرته و ليس للأمور الخارجيه دخل و تأثير فيها أصلا و إلا لكانت أموراً تكوينيه بقانون التطابق و السنخيه.

نعم لها موضوعات خاصه و قد استحال انفكاكها عنها فى مرحله الفقيهيه و لكن هذه الاستحاله انما هى من ناحيه لزوم الخلف لا من ناحيه انفكاك المعلول عن العله التامه، لفرض أنه ليس لها أى تأثير فى الأحكام أبداً.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان ما نحن فيه ليس من موارد تلك القاعده فى شىء لىتمسك بها لإثبات ان الشرط هو الجامع بين الأمرين، و عليه فكما يمكن أن يكون الشرط هو الجامع بينهما، يمكن أن يكون الشرط هو مجموعهما من حيث المجموع. (و ثالثاً) أنه قد لا- يعقل الجامع لما هوى بينهما و ذلك كما إذا افترضنا كون أحد الشرطين من مقوله و الشرط الآخر من مقوله أخرى، فاذن لا يعقل أن يكون بينهما جامع حقيقى، لاستحاله وجود الجامع كذلك بين المقولتين.

و أما ما أفاده (قده) بقوله: الا أن يكون ما أبقى على المفهوم أظهر فلعله سهو من قلمه الشريف، و ذلك لأن مجرد رفع اليد عن مفهوم أحدهما و بقاء الآخر على مفهومه لا- يوجب علاج التعارض و التنافى بين القضيتين، و ذلك لأن التنافى انما هو بين مفهوم كل واحد منهما و منطوق الأخرى و رفع اليد عن مفهوم إحداهما فحسب انما يرفع التنافى بين مفهومها و منطوق الأخرى، و أما التنافى بين مفهوم الأخرى و منطوق تلك باق على حاله

و من هنا قال بعض أصحاب الحواشى أنه ضرب فى النسخه المصححه الخطّ المحو على هذه العبارة لحد الآن قد تبين ان ما تمسك به المحقق صاحب الكفايه (قده) لإثبات كون الشرط هو الجامع بين الأمرين غير تام هذا.

و قد اختار شيخنا الأستاذ (قده) ان الشرط هو مجموع الأمرين لا كل واحد منهما و قد أفاد فى وجه ذلك ما إليك لفظه: التحقيق ان دلالة كل من الشرطيتين على ترتب الجزاء على الشرط المذكور فيهما باستقلاله من غير انضمام شىء آخر إليه انما هي بالإطلاق المقابل للعطف بالواو كما ان انحصار الشرط بما هو مذکور فيهما مستفاد من الإطلاق المقابل للعطف بأو، و بما أنه لا بد من رفع اليد عن أحد الإطالين و لا مرجح لأحدهما على الآخر يسقط كلاهما عن الحجيه، لكن ثبوت الجزاء كوجوب القصر فى المثال يعلم بتحقيقه عند تحقق مجموع الشرطين على كل تقدير، و اما فى فرض انفراد كل من الشرطين بالوجود فثبوت الجزاء فيه يكون مشكوكاً فيه، و لا- أصل لفظى فى المقام على الفرض، لسقوط الإطالين بالتعارض فتصل النوبه إلى الأصل العملى- فتكون النتيجة موافقه لتقييد الإطلاق المقابل بالعطف بالواو. و أما ما ربما يقال من لزوم رفع اليد عن خصوص الإطلاق المقابل بالعطف بأو، لكونه متأخراً فى الرتبة عن الإطلاق المقابل بالعطف بالواو، ضروره ان انحصار الشرط متأخر رتبه عن تعيينه و تشخيصه- فيدفعه ان تقدم أحد الإطالين على الآخر فى الرتبة لا يوجب صرف التقييد إلى المتأخر، لأن الموجب لرفع اليد عن الإطالين انما هو وجود العلم الإجمالى بعدم إرادته أحدهما، و من الواضح ان نسبه العلم الإجمالى إلى كليهما على حد سواء فلا موجب لرفع اليد عن أحدهما بخصوصه دون الآخر.

ملخص ما أفاده (قده) هو ان الإطالين بما أنه لا يمكن الأخذ

بكليهما معاً من ناحيه العلم الإجمالي بعدم إرادته أحدهما فيسقطان معاً فلا يكون في المسأله أصل لفظي من عموم أو إطلاق ليمسك به لإثبات الجزاء و هو وجوب القصر في المثال عند افتراض تحقق أحد الشرطين في الخارج فاذن بطبيعته الحال تصل النوبه إلى الأصل العملي، و بما ان وجوب القصر في مفروض المقام عند انفراد كل من الشرطين بالوجود مشكوك فيه فالمرجع فيه لا- محاله هو أصله البراءه. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب بقاء وجوب التمام لفرض شك المكلف في هذا الحال في تبدل الوظيفه من التمام إلى القصر، و معه لا قصور في أدله الاستصحاب عن شمول المقام. و ان شئت قلت أنه لا شبهه في وجوب التمام على المكلف قبل خفاء الأذان و الجدران معاً كما أنه لا إشكال في وجوب القصر عليه بعد خفائهما كذلك، فهاتان الصورتان خارجتان عن محل الكلام و لا إشكال فيهما، و انما الإشكال و الكلام في الصورة الثالثه و هي ما إذا خفي أحدهما دون الآخر ففي هذه الصورة بما ان إطلاق كل منهما قد سقط عن الاعتبار من ناحيه العلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع بطبيعته الحال ينتهي الأمر إلى الأصل العملي و هو في المقام استصحاب بقاء وجوب التمام، للشك في بقاءه و تبدله بالقصر، فاذن النتيجة هي نتيجة التقييد بالعطف بالواو.

و لناخذ بالمناقشه على ما أفاده (قده) صغرى و كبرى: أما بحسب الصغرى فلأن مورد الكلام ليس من صغريات ما أفاده (قده) من الكبرى و هي الرجوع إلى الأصل العملي، بل هو من صغريات كبراً أخرى و هي الرجوع إلى الأصل اللفظي من عموم أو إطلاق فلنا دعويان: (الأولى) ان المقام ليس من موارد الرجوع إلى الأصل العملي. (الثانيه) أنه من موارد الرجوع إلى الأصل اللفظي.

أما الدعوى الأولى: فلأن وجوب القصر و جواز الإفطار في حال السفر قد ثبتا في الشريعة المقدسه بالكتاب و السنه هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان السفر المأخوذ في موضوعها أمر عرفي و هو بهذا المعنى العرفي مأخوذ فيه على الفرض و من ناحيه ثالثه أنه لا شبهه في صدق عنوان المسافر على من خرج من البلد قاصداً السفر و لا يتوقف هذا الصدق على وصوله إلى حد الترخيص. فالنتيجه على ضوء هذه النواحي ان مقتضى إطلاق الكتاب و السنه وجوب القصر و جواز الإفطار مطلقاً و لو قبل وصوله إلى حد الترخيص أى بمجرد صدق عنوان المسافر عليه و لكن قد قيد هذا المطلق في عده من النصوص به يعنى حدد وجوب القصر و جواز الإفطار فيها بخفاء الأذان و التوارى عن الجدران الذى عبر عنه في كلمات الفقهاء بخفاء الجدران نظراً إلى أنه لا طريق للمسافر إلى تواريه عن الجدران الا بخفائه و إلا فهذه الكلمه لم ترد في نصوص الباب. فالنتيجه ان هذه الروايات توجب تقييده بما ذكر، و عليه فما لم يصل المسافر إلى الحد الترخيص لم يجب عليه التقصير و على ضوء هذا البيان فإذا خفى أحدهما دون الآخر فالمكلف و ان شك في وجوب القصر و جواز الإفطار الا ان المرجع فيه ليس أصاله البراءه عنه و استصحاب بقاء التمام، بل المرجع الأصل اللفظى و هو الإطلاق المتقدم و مقتضاه وجوب القصر في هذا الفرض دون التمام.

و أما الدعوى الثانيه: و هى ان المورد داخل في كبرى الرجوع إلى الأصل اللفظى دون العملى فيظهر حالها مما بيناه في الدعوى الأولى، و توضيحه:

هو ان القدر الثابت من تقييد هذه المطلقات الداله على وجوب القصر و جواز الإفطار مطلقاً هو ما إذا لم يخف الأذان و الجدران معاً حيث ان الواجب عليه في هذا الفرض هو التمام و عدم جواز الإفطار، و أما إذا خفى أحدهما دون الآخر فلا نعلم بتقييدها، و معه لا مناص من الرجوع

إليها لإثبات وجوب القصر و جواز الإفطار، لفرض عدم الدليل على التقييد فى هذه الصورة بعد سقوط كلا الإطلاقين من ناحيه المعارضه فتكون النتيجة هى نتيجة العطف بأو على عكس ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) و قد تحصل من ذلك ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من الكبرى لا ينطبق على المقام.

نعم إذا افترضنا قضيتين شرطيتين فى مورد كانتا واردتين لبيان الحكم الابتدائى تم ما أفاده(قده)، و ذلك كما إذا ورد فى دليل (إذا خفى الأذان فتصدق) و ورد فى دليل آخر (إذا خفى الجدران فتصدق) و بما أنه لا يمكن الجمع بين الإطلاقين معاً للعلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع فيسقطان فالمرجع عندئذ بطبيعته الحال هو الأصل العملى -و هو أصالة البراءة عن وجوب التصديق عند خفاء أحدهما دون الآخر- لا فى مثل المقام حيث انهما واردتان لبيان تقييد الحكم الثابت بالعموم و الإطلاق فحينئذ لا محاله يكون المرجع فى مورد الشك فى التقييد و التخصيص هو ذاك العموم و الإطلاق كما عرفت.

و اما بحسب الكبرى: فالصحيح، ان القاعده تقتضى تقييد الإطلاق المقابل للعطف بأو دون العطف بالواو كما اختاره شيخنا الأستاذ(قده) و السبب فى ذلك هو أنه لا منافاه بين منطوقى القضيتين الشرطيتين المتقدمتين ضروره أن وجوب القصر عند خفاء الأذان لا- ينافى وجوبه عند خفاء الجدران أيضاً، لفرض ان ثبوت حكم لشيء لا يدل على نفيه عن غيره و كذا لا منافاه بين مفهوميهما لوضوح أن عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان لا ينافى عدم وجوبه عند عدم خفاء الجدران، إذ عدم ثبوت حكم عند عدم شيء لا يقتضى ثبوته عند عدم شيء آخر ليكون بينهما تنافى.

فالتنتيجه أن المنافاه انما هى بين إطلاق مفهوم إحداهما و منطوق الأخرى

مع قطع النظر عن دلالتها على المفهوم، و لذا لو كان الوارد في الدليلين (إذا خفى الأذان فقصر) و(يجب تقصير الصلاة عند خفاء الجدران) كان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محاله، فان مقتضى إطلاق مفهوم الأولى عدم وجوب القصر عند عدم خفاء الأذان و ان فرض خفاء الجدران، و مقتضى القضية الثانية وجوب القصر في هذا الفرض، و قد تحصل من ذلك ان المعارضه في مورد الكلام انما هي بين مفهوم كل من القضيتين و منطوق الأخرى الدال على ثبوت الجزاء عند تحقق شرطه فاذن لا بد لنا من علاج هذه المعارضه و قد ذكرنا في مقام علاجها وجوهاً:

الأول: ما تقدم من المحقق صاحب الكفايه (قده) و هو رفع اليد عن مفهوم إحداها دون الأخرى. و فيه ما عرفت من أنه لا تعارض بين المفهومين حتى يعالج بذلك و من هنا قلنا ان هذا سهو من قلمه (قده).

الثاني: ما تقدم من شيخنا الأستاذ (قده) و هو رفع اليد عن كلا الإطالين معاً و الرجوع إلى الأصل العملي. أقول ان ما أفاده (قده) و ان أمكن علاج المعارضه به إلا- أن الأخذ به بلا موجب بعد إمكان الجمع العرفي بين الدليلين، و السبب في ذلك هو انه إذا أمكن في مورد علاج المعارضه بين الدليلين على ضوء الجمع العرفي و ما هو المرتكز عندهم لم تصل النوبه إلى علاجها بطريق آخر خارج عنه و ليس معهوداً و مرتكزاً بينهم و بما أن ما أفاده من الجمع هنا خارج عن المتفاهم العرفي فلا يمكن مساعدته عليه و لتوضيح ذلك نضرب مثالا و هو ما إذا ورد الأمر بإكرام العلماء الظاهر في وجوب إكرامهم ثم ورد في دليل آخر أنه لا يجب إكرام زيد العالم، فان التنافي بينهما و ان كان يرتفع بحمل الأمر في الدليل العام على الاستحباب إلا أنه بلا مقتضى حيث ان العرف لا يساعد على

ذلك، فان الموجب للتنافي في المقام ليس الا ظهور الدليل الأول في العموم، و من المعلوم ان المرتكز العرفي في أمثال ذلك هو رفع اليد عن عموم و تخصيصه بالدليل الثاني، لا حمل الأمر في الدليل الأول على الاستحباب فانه خارج عن المرتكز العرفي.

و على الجملة فالتنافي في المثل المزبور انما هو بين ظهور العام في العموم و ظهور الخاص في التخصيص به و عدم كون العام بعمومه مراداً و لا- تنافي بين ظهور الخالص في التخصيص به و بين ظهور الأمر في طرف العام في الوجوب مع قطع النظر عن ظهوره في العموم، و عليه فبطبيعته الحال يحمل العام على الخاص نظراً إلى أن ظهوره أقوى منه فيكون قرينه عليه عرفاً، كما هو الحال في جميع موارد تعارض الظهورات بعضها مع بعضها الآخر.

و أما التصرف في ظهور الأمر في طرف العام و حمله على الاستحباب فهو بلا ضروره، تستدعيه و ان كان يرتفع به التعارض كما هو يرتفع بحمل أحدهما على التقيه مع أنه لم يقلل به أحد فيما نعلم أو بحمل الخاص على أفضل أفراد الواجب أو ما شاكل ذلك.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي: ان كل ما يمكن به دفع التنافي و التعارض بين الدليلين لا يمكن الأخذ به ما لم يساعد عليه العرف و على ضوء هذا البيان يظهر ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) في المقام من رفع اليد عن كلا الإطالين و الرجوع إلى الأصل العملي لا- يمكن المساعده عليه بوجه، و ذلك لأن التعارض و ان كان يدفع بما ذكره (قده) إلا انك عرفت ان كل ما يمكن به دفع التعارض و التنافي بين الدليلين لا يمكن الأخذ به إلا فيما إذا ساعد عليه العرف يعنى يكون الجمع بينهما جمعاً عرفياً و من الطبيعي ان رفع اليد عن كلا الإطالين فيما نحن فيه و الرجوع إلى

دليل آخر ليس من الجمع العرفي في شىء، والسبب في ذلك هو ما تقدم من أن التعارض بينهما إنما هو بين إطلاق مفهوم كل منهما و منطوق الأخرى و ان افترض عدم دلالتها على المفهوم فلو كان الوارد في الدليلين (إذا خفى الأذان فقصر) (و يجب التقصير عند خفاء الجدران) لكان بين ظهور القضية الأولى في المفهوم و ظهور القضية الثانية في ثبوت وجوب التقصير عند خفاء الجدران تعارض لا محاله، و حيث ان نسبه المنطوق إلى المفهوم نسبه الخاص إلى العام فبطبيعته الحال يقيّد إطلاقه به، و بما أن التصرف في المفهوم بدون التصرف في المنطوق لا يمكن، لما عرفت من أنه لازم عقلي له فيدور مداره سعه و ضيقاً فلا يمكن انفكاكه عنه و لو بالإطلاق و التقييد فلا محاله يستلزم التصرف فيه التصرف في المنطوق هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان التصرف في إطلاق مفهوم كل من القضيتين بهذا الشكل لا محاله يستدعى التصرف في إطلاق منطوق كل منهما بنتيجة العطف بكلمه (أو) و لازم ذلك هو ان الشرط أحدهما، و السرفيه هو اننا إذا قيدنا إطلاق مفهوم قوله عليه السلام إذا خفى الأذان فقصر بمنطوق قوله عليه السلام إذا خفى الجدران فقصر و بالعكس أى تقييد إطلاق مفهوم القضية الثانية بمنطوق القضية الأولى.

فالنتيجه هي عدم وجوب التقصير الا- إذا خفى أحدهما و هذا معنى أن ذلك نتيجة تقييد إطلاق كل من القضيتين بالعطف بكلمه (أو) و أما التقييد بالعطف بكلمه (واو) فلا مقتضى له أصلاً و ان كان يرتفع به التعارض.

و قد تحصل من ذلك عده أمور: (الأول) ان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) في المقام خاطئ صغيراً و كبيراً فلا واقع موضوعي له

(الثانى) ان ما ذكرناه من الجمع هنا هو المطابق للارتكاز العرفى فى أمثال المقام دون غيره. (الثالث) ان الجمع بين ظواهر الأدله لا بد أن يكون فى إطار مساعده العرف عليه و الا- فهو غير مقبول (الرابع) ان التعارض فى محل الكلام انما هو بين إطلاق مفهوم كل من القضيتين و منطوق الأخرى (الخامس) ان نسبه مفهوم كل منهما إلى منطوق الأخرى نسبه عموم مطلق (السادس) ان التصرف فى المفهوم لا يمكن بدون التصرف فى المنطوق.

الأمر الثالث: إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء و ثبت من الخارج أو من نفس ظهور القضيتين أو القضايا كون كل شرط مستقلاً فى ترتب الجزاء عليه فهل القاعده فى مثل ذلك تقتضى تداخل الشروط فى تأثيرها أثراً واحداً أو لا مثلاً، إذا اجتمع أسباب عديده للوضوء أو الغسل فى شخص واحد كالنوم و البول و خروج الريح و الجنابه و مس الميت و الحيض و ما شاكل ذلك فهل تستدعى أثراً واحداً أو متعدداً و على تقدير اقتضاءها التعدد فهل القاعده تقتضى تداخل الجزاء أو لا، و نقصد بتداخل الجزاء الاكتفاء بوضوء واحد أو غسل فى مقام الامتثال، و بعدم تداخله عدم الاكتفاء به فى هذا المقام، بل لا بد من الإتيان به متعدداً حسب تعدد الشرط.

و بعد ذلك نقول: ان الكلام يقع فى مقامين: (الأول) فى تداخل الأسباب (الثانى) فى تداخل المسببات. و قبل البحث عنها ينبغى تقديم خطوط تاليه:

الأول: ان الكلام فى التداخل أو عدمه انما هو فيما إذا لم يعلم من الخارج ذلك و إلا فهو خارج عن محل الكلام، كما هو الحال فى بابى الوضوء و الغسل حيث علم من الخارج أنه لا يجب على المكلف عند اجتماع أسبابه الا وضوء واحد، و كذا الحال فى الغسل و منشأ هذا العلم

هو الروايات الداله على ذلك فى كلاً- البابين:أما فى باب الوضوء فلأن الوارد فى لسان عامه رواياته هو التعبير بالنقض مثل:لا ينقض الوضوء إلا- حدث و ما شاكل ذلك،و من الطبيعى ان صفه النقض لا تقبل التكرار و التكثر،و عليه فبطبيعته الحال يكون المتحصل من نصوص الباب ان أسباب الوضوء انما تؤثر فى وجود صفه واحده و هى المعبر عنها بالحدث ان اقترنت أثر مجموعها فى هذه الصفه على نحو يكون كل واحد منها جزء السبب لا تمامه،و ان ترتبت تلك الأسباب استند الأثر إلى المتقدم منها دون المتأخر كما هو الحال فى العلل المتعدده التى لها معلول واحد.

فالتتيجه على ضوء هذا البيان ان التداخل فى باب الوضوء انما هو فى الأسباب دون المسببات.

و أما فى باب الغسل فلأن الوارد فى لسان عدده من رواياته هو أجزاء غسل واحد عن المتعدد كصحيحه زراره(إذا اغتسلت بعد طلوع الفجر أجزاءك غسلت ذلك للجنابه و الجمعه و عرفه و النحر و الحلق و الذبح و الزياره فإذا أجمعت عليك حقوق(الله)أجزأها عنك غسل واحد ثم قال، و لذلك المرأه يجزيها غسل واحد لجنابتها و إحرامها و جمعتها و غسلها من حيضها و عيدها)و موثقه عن أبى جعفر عليه السلام قال(إذا حاضت المرأه و هى جنب أجزاءها غسل واحد)و صحيحه شهاب بن عبد ربه قال:

(سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجنب يغسل الميت أو من غسل ميتاً له أن يأتي أهله ثم يغتسل فقال سواء لا بأس بذلك إذا كان جنباً غسل يده و توضعاً و غسل الميت و هو جنب و ان غسل ميتاً توضعاً ثم أتى أهله و يجزيه غسل واحد لهما)و نحوها غيرها.

فالتتيجه ان المستفاد من هذه الروايات هو أن التداخل فى باب الغسل انما هو فى المسببات لا فى الأسباب.هذا فيما إذا علم بالتداخل

فى الأسباب أو المسببات و أما إذا لم يعلم بذلك كما إذا أفطر الصائم مثلاً فى نهايه شهر رمضان بالأكل أو الشرب أو الجماع أو نحو ذلك مرات عديده فالمرجع فيه ما تقتضيه القاعده، و سياتى بيانه بشكل موسع فى ضمن البحوث الآتية إن شاء الله تعالى.

الثانى: إذا فرض انه لا الدليل على التداخل و لا على عدمه فما هو قضيه الأصل العملى فهل هى التداخل أو عدمه أو التفصيل بين الأسباب و المسببات يعنى يقتضى التداخل فى الأولى دون الثانيه وجوه الصحيح هو الوجه الأخير- و هو التفصيل بينهما- و السبب فى ذلك هو أن مرد الشك فى تداخل الأسباب و عدمه إلى الشك فى ثبوت تكليف زائد على التكليف الواحد المتيقن، و من الطبيعى ان مقتضى الأصل عدمه، و مثال ذلك ما إذا علم المكلف بحدوث وجوب الوضوء عند حدوث سببه كما إذا بال أو نام و لكن شك فى ثبوته زائداً على هذا المتيقن كما إذا بال أو نام مره ثانيه فحينئذ لا محاله يكون مقتضى الأصل عدم ثبوته، و هذا بخلاف الشك فى تداخل المسببات، فانه حيث أنا نعلم بتعدد التكليف هناك و الشك انما هو فى سقوط كلا التكليفين بسقوط أحدهما بالامثال فبطبيعته الحال يكون مقتضى الأصل عدم سقوطه.

ثم ان هذا الذى ذكرناه فى كلا الموردین لا يفرق فيه بين الأحكام الوضعيه و التكليفيه، لوضوح ان الشك إذا كان فى وحده الحكم و تعدده عند تعدد شرطه فمقتضى الأصل عدم تعدده يعنى عدم حدوث حكم آخر زائداً على المتيقن، و من المعلوم أنه لا يفرق فيه بين أن يكون المشكوك حكماً تكليفاً أو وضعياً، كما أنه إذا شك فى سقوطه بعد العلم بثبوته فمقتضى الأصل عدم سقوطه، و لا يفرق فيه أيضاً بين كونه حكماً تكليفاً أو وضعياً فالنتيجه ان مقتضى الأصل العملى هو التداخل فى موارد الشك فى تأثير

الأسباب و عدم التداخل فى موارد الشك فى المسببات.و من هنا يظهر أن ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من أنه لا ضابط كلى لجريان الأصل فى موارد الأحكام الوضعيه فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه و الرجوع فيه إلى ما يقتضيه الأصل لا يمكن المساعده عليه،و ذلك لما عرفت من أنه لا فرق فى جريانه فى كلا المقامين بين الحكم التكليفى و الوضعى أصلا.

الثالث:ان محل الكلام فى تداخل الأسباب أو المسببات انما هو فيما إذا كان الجزاء قابلا للتعدد كالوضوء أو الغسل أو ما شاكل ذلك، و اما إذا لم يكن قابلا لذلك فهو خارج عن محل الكلام كالقتل،فان من يستحق ذلك بارتداد أو نحوه فلا معنى للبحث عن تداخل الأسباب أو المسببات فيه و فى أمثاله نعم قد يكون قتله مورداً لحقوق متعدده متباينه كما إذا افترض أنه قتل عدده اشخاص متعمداً،فانه يثبت لولى كل من المقتولين حق قتله على نحو الاستقلال فلو أسقط أحد الأولياء حقه لم يسقط حق الآخرين فلهم اقتصاصه.نعم لو اقتصه أحدهم سقط حق الباقيين قصاصاً بسقوط موضوعه،و لكن لهم عندئذ ان يأخذوا اليه من أمواله،هذا بالإضافة إلى حقوق الناس،و كذلك الحال بالإضافة إلى حقوق الله كما إذا افترضنا ان أحداً زنى بأحد محارمه كأخته أو أمه أو بنته أو ما شاكل ذلك مرتين أو أزيد،فانه بطبيعته الحال لا يترتب على الزنى فى المره الثانيه الا تأكيد الجزاء حيث أن القتل غير قابل للتعدد.ثم أنه ربما لا يكون الجزاء قابلا للتأكد أيضا كإباحه شىء مثلا أو طهارته نظرا إلى أن الطهاره كالإباحه غير قابله للشده و التأكد فضلا عن الزيادة،مثلا إذا غسل الثوب المتنجس فى الماء الكر و طهر فلا أثر لغسله ثانياً فى الماء الجارى و لا يوجب ذلك تأكيد طهارته و شدتها،و كذا إذا افترضنا إباحه شىء بعده أسباب مجتمعه عليه دفعيه أو تدريجيه كاجتماع الإكراه و الاضطرار

و ما شاكلهما فى ماده شخص واحد حيث انه لا يوجب شده إباحه الفعل المضطر إليه أو المكره عليه على الرغم من كون كل واحد منها سبب تام لذلك.

الرابع ما نسب إلى فخر المحققين من ان القول بالتداخل و عدمه يبتنيان على كون العلل الشرعيه أسباب أو معرفات، فعلى الأول لا يمكن القول بالتداخل، و على الثانى لا مانع منه حيث ان اجتماع معرفات عديده على شىء واحد بمكان من الوضوح.

و غير خفى ان القول بكون الأسباب الشرعيه معرفات خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، و السبب فيه انه ان أريد بكونها معرفات انها غير دخيله فى الأحكام الشرعيه كدخل العله فى المعلول فهو و ان كان متيناً جداً، لما ذكرناه فى بحث الشرط المتأخر من انه لا- دخل للأمر التكويني في الأحكام الشرعيه أصلاً، و لا تكون مؤثره فيها كتأثير العله فى المعلول و إلا لكانت تلك الأحكام معاصره لتلك الأمور التكوينييه و مسانخه لها بقانون التناسب و السنخيه، و الحال ان الأمر ليس كذلك، بداهه ان وجوب صلاتى الظهرين مثلاً- ليس معلولاً لزوال الشمس و إلا لكان معاصراً له من ناحيه و امراً تكوينياً من ناحيه أخرى بقانون التناسب، و كذا الحال فى وجوب صلاتى المغرب و العشاء، فانه ليس معلولاً لغروب الشمس و وجوب صلاه الفجر، فانه ليس معلولاً لطلوع الفجر، و وجوب الحج فانه ليس معلولاً للاستطاعه و نحوها، و وجوب الصوم، فانه ليس معلولاً لدخول شهر رمضان و نحوه من شرائطه.

و على الجملة فالأحكام الشرعيه بأجمعها أمور اعتباريه فرفعها و وضعها بيد الشارع، و فعل اختياري له، و لا يؤثر فيها شىء من الأمور الطبيعيه نعم الملاكات الموجوده فى متعلقاتها و ان كانت أموراً تكوينيه الا ان دخلها

فى الأحكام الشرعیه لیس كدخلى علیه طبعیه فى معلولها، بل هی داعیه لجعل الشارع و اعتباره إياها. أو فقل انها تدعو الشارع لجعلها و اعتبارها كبقیه الدواعى للافعال الاختياریه، لا انها تؤثر فى نفسها. و ان أريد من كون الأسباب الشرعیه معرفات ذلك فهو و ان كان متیناً من هذه الناحیه إلا أنه یرد علیه من ناحیه أخرى، و هی انه لا ملازمه بین عدم دخلها فى الأحكام الشرعیه و كونها معرفات، بل هنا أمر ثالث و هو كونها موضوعات لها یعنی ان الشارع جعل الأحكام على تلك الموضوعات فى مرحله الاعتبار و الإنشاء على نحو القضیه الحقیقه، مثلاً أخذ الشارع زوال الشمس مع بقیه الشرائط فى موضوع وجوب صلاتی الظهرین فى تلك المرحله، و كذا أخذ الاستطاعه مع سائر الشرائط فى موضوع وجوب الحج، و هكذا هذا من ناحیه. و من ناحیه أخرى انا قد ذكرنا غیر مره ان القضیه الحقیقیه ترجع إلى قضیه شرطیه مقدمها وجود الموضوع و تألیها ثبوت المحمول له.

فالتیجیه على ضوء هاتین الناحیتین: هی ان عدم دخل الأسباب الشرعیه فى أحكامها كدخلى العله الطبعیه فى معلولها لا یرتزم كونها معرفات محضه، بل هی موضوعات لها و تتوقف فعلیتها على فعلیه تلك الموضوعات، و لا تنفك عنها أبداً، و من هنا تشبه العله التامه من هذه الناحیه أى من ناحیه استحاله انفكاكها عن موضوعاتها.

و ان أريد بذلك كونها معرفات لموضوعات الأحكام فى الواقع، و لا مانع من تعدد المعرف لموضوع واحد و اجتماعه علیه مثلاً عنوان الإفطار فى نهار شهر رمضان لیس بنفسه موضوعاً لوجوب الكفاره، بل هو معرف لما هو الموضوع له فى الواقع، و كذا الحال فى مثل عنوان البول و النوم و ما شاكلهما، فان هذه العناوین المأخوذه فى لسان الأدله لیست بأنفسها

موضوعات للأحكام، بل هي معرفات لها، و من الطبيعي انه لا مانع من اجتماع معرفات متعددة على موضوع واحد-فيرد عليه ان ذلك و ان كان أمراً ممكناً في نفسه إلا- ان ظواهر الأدله لا- تساعد على ذلك، حيث ان الظاهر منها ان العناوين المأخوذه في ألسنتها بأنفسها موضوعات للأحكام، لا انها معرفات لها، فالحمل على المعرف يحتاج إلى قرينه و بدونها لا يمكن و على الجمله فالظاهر من الدليل عرفاً ان عنوان الإفطار بنفسه موضوع لوجوب الكفاره. لا- انه معرف لما هو الموضوع له واقعاً، و كذا عنوان البول و النوم و نحوهما. و ان أريد بذلك كونها معرفات لملاكاتهما الواقعيه -ففيه انها ليست بكاشفه عنها بوجه، فان الكاشف عنها- إجمالاً انما هو نفس الحكم الشرعي، و اما ما سمي سبباً له فلا يكون بكاشف عنها أصلاً.

فالتنتيجه في نهايه المطاف ان القول بكون الأسباب الشرعيه معرفات خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، هذا إذا كان المراد من الأسباب الشرعيه موضوعات الأحكام و شرائطها كما هو كذلك و اما لو أريد بها ملاكاتهما الواقعيه فالأمر في غايه الوضوح حيث انه لا معنى لدعوى كونها معرفات كما هو ظاهر.

الرابع: ان محل الكلام في التداخل و عدمه انما هو فيما إذا كان الشرط قابلاً للتعدد و التكرر، و اما إذا لم يكن قابلاً له فهو خارج عن محل الكلام لعدم الموضوع عندئذ للقول بالتداخل و عدمه، و ذلك كالإفطار متعمداً في نهار شهر رمضان الذي هو موضوع لوجوب الكفاره حيث انه من العناوين التي غير قابله للتعدد و التكرر فلو أكل الصائم عالماً عامداً في نهار شهر رمضان مره واحده صدق عليه عنوان الإفطار العمدي، و أما إذا أكل بعده مره ثانيه فلا يصدق عليه هذا العنوان، و بما ان موضوع وجوب الكفاره بحسب لسان الروايات هو عنوان الإفطار دون الأكل أو

الشرب فبطبيعته الحال لا يجرى فيه النزاع المتقدم، و من هنا لو أكل أو شرب في نهار شهر رمضان مرات عديده لم يجب عليه الا كفاره واحده.

نعم في خصوص الجماع و الاستمناة تتعدد الكفاره بتعدددهما نظراً إلى ان الجماع و الاستمناة بعنوانهما قد أخذتا في موضوع الكفاره في لسان الروايات، و من الطبيعي انها تتعدد بتعدددهما خارجاً.

و بكلمه أخرى ان غير الجماع و الاستمناة من المفطرات بما انها لم تؤخذ في موضوع وجوب الكفاره بعنوانينها الأوليه و انما أخذت فيه بعنوان المفطر فمن الطبيعي ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب في نهار شهر رمضان باعتبار ان الصوم قد أفطر و نقض به فلا- يصدق هذا العنوان على وجوده الثاني، لوضوح ان ما نقض غير قابل للنقض مره ثانيه و ان كان الإمساك بعد النقض و الإفطار أيضاً واجباً عليه الا انه ليس بعنوان الصوم الواجب. و من هنا يجب قضائه و لا يكون الإمساك المزبور مجزياً عنه. فالنتيجه ان عنوان المفطر يتحقق بصرف وجود الأكل أو الشرب فلا- يصدق على وجوده الثاني و الثالث، و هكذا، و لذا لا تتعدد الكفاره بتعددده، و هذا بخلاف الجماع و الاستمناة حيث ان المأخوذ في لسان الروايه عنوان الإتيان بالأهل في نهار شهر رمضان و عنوان الاستمناة و هما: من العناوين التي قابله للتعدد و التكرار خارجاً، و عليه فلا محاله تتعدد الكفاره بتعدددهما فلو أتى بأهله أو استمنى في نهار شهر رمضان متعددداً وجبت عليه الكفاره كذلك. هذا.

و لكن السيد الطباطبائي صاحب العروه (قده) قال في جواب بعض المسائل التي سئلت عنه ان الكفاره تتعدد بتعدد الجماع و الأكل بدعوى ان عنوان الإفطار كناية عن نفس الأكل و الشرب و نحوهما من دون أن تكون له خصوصيه فأخذه في لسان الروايات انما هو بعنوان المعرف لما

هو الموضوع له واقعاً ثم قال: و تدل عليه الروايات أيضاً. وفيه ما تقدم من ان ظاهر الروايات هو ان عنوان الإفطار بنفسه موضوع لوجوب الكفاره لا أنه كناية عن الأكل و الشرب، فحمله على المعرف و الكنايه يحتاج إلى قرينه و لا قرينه على الفرض. و أمّا ما أفاده (قده) من دلالة الروايات على ذلك فيرده انا لم نجد في هذا الموضوع و لا روايه واحده تدل على ترتب وجوب الكفاره على عنوان الأكل و الشرب فلا ندرى ما هو مقصوده (قدس سره) من الروايات الداله على ذلك.

و بعد ذلك نقول: اما الكلام في المقام الأول- و هو التداخل في الأسباب- فيقوم على أساس ان القضييه الشرطيه ظاهره في نفسها في التداخل أو في عدمه فلو أتى المكلف بأهله في نهار شهر رمضان مرات عديده فان قلنا بالأول لم تجب عليه الا كفاره واحده و ان قلنا بالثاني وجبت عليه كفارات متعدده.

و ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ما إليك نصه. «و التحقيق انه لما كان ظاهر الجمله الشرطيه حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه أو بكشفه عن سببه و كان قضيته تعدد الجزاء عند تعدد الشرط كان الأخذ بظاهاها إذا تعدد الشرط حقيقه أو وجوداً محالاً- ضروره ان لازمه ان يكون الحقيقه الواحده مثل الوضوء بما هي واحده في مثل (إذا بليت فتوضاً) (و إذا نمت فتوضاً) أو فيما (إذا بال مكرراً) أو (نام كذلك) محكوم بحكمين متماثلين و هو واضح الاستحاله كالمتضادين فلا بد على القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال على الحدوث عند الحدوث، بل على مجرد الثبوت، أو بالالتزام بكون متعلق الجزاء و ان كان واحداً صوره الا انه حقائق متعدده حسب تعدد الشروط الا ان الاجتزاء بواحد لكونه مجمعاً لها كما في (أكرم هاشمياً) (و أضف عالماً)

فأكرم العالم الهاشمي بالضيافه، ضروره انه بضيافته بداعى امرين يصدق انه امتثلهما و لا محاله يسقط الأمر بامثاله و موافقته و ان كان له امتثال كل منهما على حده كما إذا أكرم الهاشمي بغير الضيافه، و أضاف العالم الغير الهاشمي، ما أفاده(قده) يحتوى على عده نقاط: ١- ان القضييه الشرطيه فى نفسها ظاهره فى الحدوث عند الحدوث، و لا- يفرق فى ذلك بين أن يكون الشرط فى القضييه بنفسه سبباً للجزء أو يكون كاشفاً عن السبب.

٢- ان الأخذ بهذا الظاهر لا يمكن نظراً إلى ان متعلق الجزء بما انه حقيقه واحده فلازم الأخذ به هو اجتماع الحكمين المتماثلين فيها و هو مستحيل كاجتماع المتضادين. ٣- انه على القول بالتداخل لا بد من الالتزام بأحد أمرين: اما ان يلتزم برفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث. و اما ان يلتزم بأن متعلق الجزء و ان كان واحداً صورته إلا انه متعدد واقعاً.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط: اما النقطه الأولى فهى فى غايه الصحه و المتانته. و أما النقطه الثانيه فيرد عليها مضافاً إلى ما سوف يأتى فى ضمن البحوث التاليه ما ذكرناه غير مره من انه لا مانع من اجتماع الحكمين المتماثلين فى شىء واحد، غايه الأمر انه يوجب التأكد و الاندكاك و صيرورتها حكماً واحداً مؤكداً. و من ذلك يظهر حال النقطه الثالثه حيث انه لا موجب لرفع اليد عن ظهور القضييه الشرطيه فى الحدوث عند الحدوث، كما انه لا معنى لدعوى ان الموضوع أو ما شاكله حقائق متعدده فى الواقع و نفس الأمر هذا.

و لشيخنا الأستاذ(قده) فى المقام كلام و هو فى غايه الصحه و الجوده و إليك نصه: و الحق هو القول بعدم التداخل مطلقاً، و توضيح ذلك انما يتم ببيان أمرين:

الأول: ما تقدم سابقاً من انه لا إشكال في ان كل قضية شرطيه ترجع إلى قضيه حقيقيه، كما ان كل قضيه حقيقيه تنحل إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، فالمعنى المستفاد منهما في الحقيقه شىء واحد، و انما الاختلاف في كيفية التعبير عنه، و عليه فكما ان الحكم في القضيه الحقيقيه ينحل بانحلال موضوعه إلى أحكام متعدده إذ المفروض ان فرض وجود الموضوع فرض ثبوت الحكم له، كذلك ينحل الحكم في القضيه الشرطيه بانحلال شرطه. لأن أدوات الشرط اسميه كانت أم حرفيه انما وضعت لجعل مدخولها موضع الفرض و التقدير و إثبات التالي على هذا الفرض فلا يكون بين القضيه الشرطيه و الحقيقيه فرق من جهة الانحلال أصلاً، و عليه فيتعدد الحكم بتعدد الشرط وجوداً، كما يتعدد بتعدد موضوعه في الخارج و اما تعدد الحكم بتعدد شرطه جنساً فهو انما يستفاد من ظهور كل من القضيتين في ان كلا من الشرطين مستقل في ترتب الجزاء عليه مطلقاً، فان ظاهر قضيه (إذا بلت فتوضاً) هو ان وجوب الوضوء مترتب على وجود البول و لو قارنه أو سبقه النوم مثلاً، و كذلك ظاهر قضيه (إذا نمت فتوضاً) هو ترتب وجوب الوضوء على النوم و لو قارنه أو سبقه البول مثلاً، فإطلاق كل من القضيتين يستفاد منه استقلال كل من النوم و البول في ترتب وجوب الوضوء عليه على جميع التقادير، و لازم ذلك هو تعدد وجوب الوضوء عند حصول الشرطين في الخارج و وجودهما فيه.

الثانى: ان تعلق الطلب بشىء لا يقتضى إلا إيجاد ذلك الشىء خارجاً و نقض عدمه المطلق، و بما ان نقض العدم المطلق يصدق على أول وجود من وجودات الطبيعه يكون الإتيان به مجزياً في مقام الامتثال عقلاً.

و أما توهم ان ذلك من جهة تعلق الطلب بصرف الوجود و صدقه على أول

الوجودات فهو فاسد، إذ لا موجب لأخذ صرف الوجود في متعلق الطلب بعد عدم كونه مدلولاً عليه بالهَيْئَة و لا بالماده، ضروره ان الماده لم توضع إلا لنفس الماهيه المعراه عن الوجود و العدم. و أما الهَيْئَة فهي لا تدل إلا على طلب إيجادها و نقض عدمها المطلق الصادق قهراً على أول الوجودات، و ليس هناك ما يدل على اعتبار صرف الوجود في متعلق الطلب غير صيغته الأمر المفروض عدم دلالتها على ذلك هَيْئَة و ماده، و عليه فالطلب لا يرد على صرف الوجود المأخوذ في المتعلق في مرتبه سابقه على عروض الطلب عليه بل الطلب هو بنفسه يقتضى إيجاد متعلقه خارجاً و نقض عدمه المطلق، فإذا فرض تعلق طلبين بماهيه واحده كان مقتضى كل منهما إيجاد تلك الماهيه فيكون المطلوب في الحقيقه هو إيجادها و نقض عدمها مرتين، كما هو الحال بعينه في تعلق إرادتين تكوينيتين بماهيه واحده فتعدد الإيجاد تابع لتعدد الإراده. و بالجملة ان كل امر في نفسه لا يدل إلا على الطلب المقتضى لإيجاد متعلقه، و أما كون هذا الطلب واحداً أو متعدداً فليس في الأمر بهيئته و مادته دلالة عليه قطعاً. نعم إذا لم يكن هناك ما يقتضى تعدد الطلب و قد فرض تعلق الأمر بالطبيعه كان الطلب واحداً قهراً الا انه من جهة عدم المقتضى لتعددده لا من جهة دلالة اللفظ عليه، فإذا فرض ظهور القضييه الشرطيه في الانحلال و تعدد الطلب أو فرض تعدد القضييه الشرطيه في نفسها كان ظهور القضييه في تعدد الحكم موجباً لارتفاع موضوع الحكم بوحده الطلب أعنى به عدم المقتضى للتعدد و وارداً عليه.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ظهور الجزاء في وحده الطلب لكان ذلك من جهة عدم ما يدل على التعدد. فإذا دلت الجملة الشرطيه بظهورها في الانحلال أو من جهة تعددها في نفسها على تعدد الطلب كان هذا الظهور لكونه لفظياً مقدماً على ظهور الجزاء في وحده الطلب. و من هنا يظهر الفرق بين

المقام الذى التزمنا فيه بتعدد الطلب و مسأله تعلق الأمر بشىء واحد مرتين كما إذا قال المولى (صم يوماً) ثم قال (صم يوماً) التى التزمنا فيها بحمل الأمر الثانى على التأكيد كما تقدم، و ذلك لأن ظهور الأمر الثانى فى التأسيس و تعدد الحكم ليس ظهوراً لفظياً ليكون قرينه على صرف ظهور وحده المتعلق فى وحده الحكم، بل هو من الظهورات السياقيه، فكما يمكن أن يكون هو قرينه على التأسيس و التعدد، كذلك يمكن أن تكون وحده المتعلق قرينه على الوحده و التأكد فلا ينعقد حينئذ للكلام ظهور فى التأسيس و معه لا- مناص من الرجوع إلى البراءة عن التكليف الزائد عن المتيقن فتكون النتيجة نتيجته التأكيد، و هذا بخلاف المقام، فان ظهور القضييه الشرطيه فى تعدد الحكم بما انه ظهور لفظى يكون رافعاً لظهور الجزاء فى وحده الحكم فيكون مقتضى القاعده حينئذ عدم التداخل.

ملخص ما أفاده (قده) نقطتان:

الأولى: ان القضييه الشرطيه ظاهره فى انحلال الحكم بانحلال شرطه حيث ان الشرط فيها هو الموضوع فى القضييه الحقيقيه بعينه و لا شبهه فى انحلال الحكم فيها بانحلال موضوعه و نتيجته ذلك هى تعدد الحكم بتعدد سببه و شرطه من دون فرق بين أن يكون التعدد بحسب الافراد أو الأجناس.

الثانيه: ان تعلق الطلب بشىء و البعث نحوه يقتضى إيجاده فى الخارج و نقض عدمه، فإذا فرض تعلق الطلب به ثانياً فهو يقتضى فى نفسه إيجاده كذلك نظراً إلى ان تعدد البعث يقتضى تعدد الانبعاث نحو الفعل لا محاله. و دعوى ان متعلق الطلب و البعث بما انه صرف الوجود فهو غير قابل للتكرار، و عليه فبطبيعته الحال تكون نتيجته الطلبين إلى طلب واحد بمعنى ان الطلب الثانى يكون مؤكداً للأول خاطئه جداً، و ذلك لأن متعلق الطلب و البعث إيجاد الطبيعه، و من المعلوم ان إيجادها يتعدد بتعدد

وجوداتها في الخارج فيكون لكل وجود منها فيه إيجاد خاص فلا مانع من تعلق كل طلب بإيجاد فرد منها، ولا موجب لحمل الطلب و البعث الثاني على التأكيد، فإنه يحتاج إلى قرينه و إلا- فكل بعث نحو فعل يقتضى في نفسه انبعاث المكلف إلى إيجاده. غايه الأمر في صورته التعدد يقتضى إيجاده متعدداً فيكون إيجاد كل فرد متعلق لبعث، كما هو مقتضى انحلال الحكم بانحلال شرطه و موضوعه.

فالتنتيجه على ضوء هاتين النقطتين هي انه لا موضوع للتعارض بين ظهور القضية الشرطيه في الانحلال و الحدوث عند الحدوث و بين ظهور الجزاء في وحده التكليف حيث لا- ظهور للجزاء في ذلك بل قد عرفت ان تعدد الطلب و البعث ظاهر في نفسه في تعدد الانبعاث و المطلوب فالحمل على التأكيد يحتاج إلى قرينه من حال أو مقال كما إذا علم من الخارج ان الأمر الثاني للتأكيد أو علم ذلك من جهه ذكر سبب واحد لكلا- الأمرين كما إذا كرر نفس السبب في القضية الأولى مره ثانيه من دون التقييد بقيده (كمره أخرى أو نحوها) مثل ما إذا قال المولى (ان جامعك فكفر) ثم قال: (ان جامعك فكفر) ففي مثل ذلك لا محاله يكون الأمر في القضية الثانيه للتأكيد دون التأسيس حيث ان ذكر سبب واحد لكليهما معاً قرينه على ذلك. و أما إذا لم تكن قرينه في البين فلا محاله يكون تعدد الأمر ظاهراً في تعدد المطلوب فيكون تكليفان متعلقين بطبيعه واحده، فإذا أتى المكلف بها مره سقط أحدهما من دون تعيين، و إذا أتى بها مره ثانيه سقط الآخر، و نظير ذلك ما (إذا أتلف أحد درهماً من شخص) و (استقرض منه درهماً آخر) فحينئذ الثابت في ذمته درهمان: أحدهما من ناحيه الإلتلاف و الآخر من ناحيه القرص: فإذا أدى أحد الدرهمين سقط أحدهما عن ذمته و بقى الآخر من دون تعيين و تمييز في ان الساقط هو الدرهم

التالف أو الدرهم القرض حيث انه لا- تمييز بينهما في الواقع و في ظرف ثبوتهما-و هو الذمّه-و كذا إذا كان الثابت في ذمته صوم يومين أو أزيد من جهة نذر أو عهد أو قضاء صوم شهر رمضان أو ما شاكل ذلك ففي مثل ذلك لا محاله إذا صام يوماً سقط أحدهما عن ذمته من دون تعيين، لفرض عدم واقع معين لهما حتى في علم الله تعالى، و كذا الحال فيما إذا كان مديوناً لصلاتين متماثلتين بناء على عدم اعتبار الترتيب بينهما.

و النكته في ذلك ان ما ثبت في الذمّه من تكليف كالصلاه و الصوم و نحو ذلك أو وضع إذا كان له طابع خاص و إطار مخصوص من ناحيه الزمان أو المكان أو ما شاكل ذلك فلا بد في مقام الوفاء من الإتيان بما ينطبق عليه ماله طابع خاص و الا لم يف به، كما إذا نذر صوم يومى الخميس و الجمعة مثلاً- حيث ان لكل منهما طابعاً خاصاً في الواقع فلا ينطبق على غيره. و أما إذا لم يكن له طابع خاص و خصوصيه مخصوصه كما إذا نذر صوم يومين من الأيام من دون اعتبار خصوصيه في شىء منهما ففي مثل ذلك بطبيعته الحال لا يكون بينهما ميز في الواقع و نفس الأمر حتى في علم الله سبحانه باعتبار انه لا واقع له ما عدى ثبوته في الذمّه فعندئذ لا- محاله إذا صام يوماً سقط أحدهما لا بعينه من دون تمييز حيث لا يتوقف سقوطه على وجود ميز في الواقع. و دعوى- انه لا- يمكن الحكم بالسقوط في أمثال المقام، فان الحكم بسقوط هذا دون ذاك ترجيح من دون مرجح و الحكم بسقوط كليهما بلا موجب فلا محاله يتعين الحكم بعدم سقوط شىء منهما- خاطئه جداً حيث ان المفروض انه لا تعين و لا- ميز بينهما في الواقع و نفس الأمر حتى في علم الله تعالى ليقال ان الساقط هذا أو ذاك. فان الإشارة تستدعى ان يكون بينهما ميز في الواقع، و قد عرفت عدمه، فاذن لا محاله يكون الساقط أحدهما المبهم غير المميز و المعين في الواقع لانطباقه على المأتى به

فى الخارج جزماً و هو واضح.

أما الكلام فى المقام الثانى- و هو التداخل فى المسببات- فلا شبهه فى ان مقتضى القاعده هو عدم التداخل، لوضوح ان تعدد التكليف يقتضى تعدد الامتثال، و الاكتفاء بامتثال واحد عن الجميع يحتاج إلى دليل، و قد قام الدليل على ذلك فى باب الغسل حيث قد ثبت ان الغسل الواحد يجرى عن الأغسال المتعدده و لو كان ذلك هو غسل الجمعه يعنى لم يكن واجباً. و أما فيما لم يقد دليل على ذلك فلا- مناص من الالتزام بتعدد الامتثال، كما إذا و جبت على المكلف كفاره متعدده من ناحيه انه أتى بأهله مثلاً فى نهار شهر رمضان مرات متعدده، أو من ناحيه أخرى ففى مثل ذلك لا تكفى كفاره واحده عن الجميع، حيث قد عرفت ان مقتضى الأصل عدم سقوط التكليف المتعدده بامتثال واحد. نعم يستثنى من ذلك مورد واحد و هو ما إذا كانت النسبه بين متعلقى التكليفين عمومياً و خصوصاً من وجه كما فى قضيتى (أكرم عالماً) و (أكرم هاشمياً) فان مقتضى القاعده فيه هو سقوط كلا التكليفين معاً بإتيان المجمع و امتثاله- و هو إكرام العالم الهاشمى لانطباق متعلق كل منهما عليه، و من الطبيعى انه لا يعتبر فى تحقق الامتثال عقلاً الا الإتيان بما ينطبق عليه متعلق الأمر.

و بكلمه أخرى: ان مقتضى إطلاق متعلق كل من الدليلين هو جواز امتثالهما منفرداً و مجتمعاً حيث ان إكرام العالم لا يكون مقيداً بغير الهاشمى و بالعكس، و عليه فلا محاله إذا أتى المكلف بالمجمع بينهما انطبق عليه متعلق كل منهما، و هذا معنى سقوط كلا التكليفين بفعل واحد.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان المقام ليس من تأكد الحكم فى مورد الاجتماع أصلاً كما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) و ذلك لأن التأكد فى أمثال المقام انما يتصور فيما إذا تعلق كل من الحكمين بنفس مورد

الاجتماع، كما إذا كان التكليف فى كل من العامين من وجه انحلالياً، فعندئذ يكون مورد الالتقاء و الاجتماع بنفسه متعلقاً لكلا الحكمين معاً فيحصل التأكد بينهما فيصبحان حكماً واحداً مؤكداً، لاستحاله بقاء كل منهما بحده و هذا بخلاف ما إذا كان التكليف فى كل منهما بدلاً كما هو المفروض فى المقام، فعندئذ لا يكون المجمع بنفسه مورداً لكل من الحكمين، بل هو مما ينطبق عليه متعلق كل منهما، حيث ان متعلق التكليف فى العموم البدلى هو الطبيعى الجامع الملغى عنه الخصوصيات، فالفرد المأتى به ليس بنفسه متعلقاً للأمر ليتأكد طلبه عند تعلق الأمرين به، بل هو مصداق لما يتعلق به الطلب و الأمر. فالنتيجة ان التداخل فى أمثال المقام على القاعده فلا- يحتاج إلى مئونه زائده. و تظهر ثمره ذلك فى الفقه فيما إذا كانت النسبه بين الواجب و المستحب عموماً من وجه و كان كل من الوجوب و الاستحباب متعلقاً بالطبيعه الملغاه عنها الخصوصيات، أو كانت النسبه بين المستحبين كذلك، و الأول كالنسبه بين صوم الاعتكاف، و صوم شهر رمضان أو قضاؤه أو صوم واجب بالندى أو نحوه حيث ان النسبه بينهما عموم من وجه فإذا أتى المكلف بالمجمع بينهما، فانه يجزى عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليه. و الثانى كالنسبه بين صلاه الغفيله و نافله المغرب حيث ان الأمر المتعلق بكل منهما مطلق فلا- مانع من الجمع بينهما فى مقام الامتثال بإتيان المجمع بأن يأتى بصلاه الغفيله بعنوان نافله المغرب، فانه تجزى عن كليهما معاً، لانطباق متعلق كل منهما عليها، و كذا الحال بين صلاه الجعفر و نافله المغرب.

نتائج البحوث السالفه عده نقاط:

الأولى: ان المفهوم عباره عن انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط و أما انتفاء شخص الحكم المعلق عليه بانتفائه فهو قهرى فلا صله له بدلاله

ص: ١٢٥

القضيه الشرطيه على المفهوم، فالمراد منه انتفاء فرد آخر من الحكم عن الموضوع المذكور فيها بانتفاء الشرط و على هذا فلا يكون انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه من المفهوم فى شىء و لا يفرق فى ذلك بين كون الحكم المستفاد من الجزاء مدلولاً اسماً أو حرفياً.

(الثانيه): انه لا فرق فى دلالة القضيه الشرطيه على المفهوم بين أن يكون الشرط المذكور فيها واحداً أو متعدداً كان تعدده على نحو التركيب أو التقييد.

(الثالثه): ان الحكم الثابت فى طرف الجزاء المعلق على الشرط قد يكون انحلالياً و قد يكون غير انحلالياً، و على الأول فهل مفهومه إيجاب جزئى أو كلى اختار شيخنا الأستاذ (قده) الثانى، و الصحيح هو الأول و قد تقدم تفصيل ذلك بشكل موسع.

(الرابعه): إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فمقتضى القاعده فيه هو ان الشرط أحدهما حيث انها تقتضى تقييد إطلاق مفهوم كل منهما بمنطوق الآخر، فالنتيجه من ذلك هى نتيجه العطف بكلمه (أو).

(الخامسه): إذا تعدد الشرط و اتحد الجزاء فهل القاعده تقتضى التداخل فى الأسباب أو المسببات أو لا هذا و لا ذاك، و قد تقدم ان مقتضى القاعده عدم التداخل فى كلا المقامين، فالتداخل يحتاج إلى دليل، و قد قام الدليل عليه فى بابى الوضوء و الغسل على تفصيل قد سبق.

(السادسه): ان كون الأسباب الشرعيه معرفات لا يرجع عند التحليل إلى معنى صحيح و معقول.

(السابعه): ان محل الكلام فى التداخل و عدمه انما هو فيما إذا كان كل من الشرط و الجزاء قابلاً للتعدد و التكرار و الا فلا موضوع لهذا البحث على ما عرفت بشكل موسع.

(الثامنة): ان مقتضى القاعده التداخل فى المسبب فيما إذا كانت النسبه بين الدليلين عمومًا من وجه و كان العموم فيهما بدليًا، فان الإتيان بالمجمع فى مورد الاجتماع يجرى عن كلا التكليفين، لانطباق متعلق كل منهما عليه.

مفهوم الوصف

لتنقيح محل النزاع ينبغى لنا تقديم أمرين:

الأول: ان محل الكلام بين الأصحاب فى دلالة الوصف على المفهوم و عدم دلالته عليه انما هو فى الوصف المعتمد على موصوفه فى القضييه بأن يكون مذكوراً فيها كقولنا (أكرم إنسانا عالماً) أو (رجلاً عادلاً) أو ما شاكل ذلك. و أما الوصف غير المعتمد على موصوفه كقولنا (أكرم عالماً أو عادلاً) أو نحو ذلك فهو خارج عن محل الكلام و لا شبهه فى عدم دلالته على المفهوم، ضروره انه لو كان داخلاً فى محل الكلام لدخل اللقب فيه أيضاً، لوضوح انه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف من هذه الناحيه، فكما ان الأول لا يدل على المفهوم من دون خلاف فكذلك الثانى، و مجرد ان الوصف ينحل بتعمل من العقل إلى شيئين: ذات، و مبدأ كما هو الحال فى جميع العناوين الاشتقاقية لا يوجب فارقاً بينه و بين اللقب فى هذه الجهه، حيث ان هذا الانحلال لا يتعدى عن أفق النفس إلى أفق آخر فلا أثر له فى القضييه فى مقام الإثبات و الدلاله أصلاً حيث ان المذكور فيها شىء واحد - و هو الوصف دون موصوفه - و كيف كان فالظاهر انه لا خلاف و لا إشكال فى عدم دلالته على المفهوم، و السبب فيه هو ان الحكم الثابت فى القضييه لعنوان اشتقاقياً كان أو ذاتياً

فلا- تدل القضية إلا- على ثبوت هذا الحكم لهذا العنوان و كونه دخيلاً- فيه و أما انتفائه عن غيره فلا- اشعار فيها فضلاً عن الدلالة، بل لو دل على المفهوم لكان الوصف الذاتى أولى بالدلالة نظراً إلى ان المبدأ فيه مقوم للذات و بانتفائه تنتفى الذات جزماً، و هذا بخلاف الوصف غير الذاتى فان المبدأ فيه حيث انه جعلى غير مقوم للذات فلا محاله لا تنتفى الذات بانتفائه. فالنتيجة انه لا فرق بين اللقب و غير المعتمد من الوصف، فان ملاك عدم الدلالة فيهما واحد.

الثانى: ان الوصف تاره يكون مساوياً لموصوفه كقولنا (أكرم إنساناً ضاحكاً) و ما شاكلة، و أخرى يكون أعم منه مطلقاً كقولنا (أكرم إنساناً ماشياً) و ثالثه يكون أخص منه كذلك كقولنا (أضف إنساناً عالمياً) و رابعه يكون أعم منه من وجه كقوله عليه السلام (فى الغنم السائمة زكاه): اما الأول و الثانى فلا إشكال فى خروجهما عن محل النزاع و الوجه فيه ظاهر و هو ان الوصف فى هاتين الصورتين لا يوجب تضييقاً فى ناحيه الموصوف حتى يكون له دلالة على المفهوم، حيث ان معنى دلالة الوصف على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور فى القضية بانتفائه و هذا فيما لا يوجب انتفائه انتفاء الموصوف، و المفروض ان فى هاتين الصورتين يكون انتفائه موجباً لانتفاء الموصوف فلا- موضوع لدلالته على المفهوم و أما الثالث فلا إشكال فى دخوله فى محل الكلام، فان ما ذكرناه من الملاك لدلالته على المفهوم موجود فيه. و اما الرابع فهو أيضاً داخل فى محل الكلام حيث انه يفيد تضييق دائره الموصوف من جهه فيقيد الغنم فى المثال المتقدم بخصوص السائمة، فعلى القول بدلاله الوصف على المفهوم يدل على انتفاء وجوب الزكاه عن الموضوع المذكور فى القضية بانتفائه، فلا زكاه فى الغنم المعلوفه. نعم لا يدل على انتفائه عن غير هذا الموضوع

كالإبل المعلوفه كما نسب ذلك إلى بعض الشافعيه فنفي وجوب الزكاه عن الإبل المعلوفه استناداً إلى دلالة وصف الغنم بالسائمه على انتفاء حكمها يعنى وجوب الزكاه عن فاقء هذا الوصف مطلقاً و لو كان موضوعاً آخرو، ووجه عدم دلالة على ذلك واضح، لما عرفت من ان معنى دلالة على المفهوم هو انتفاء الحكم عن الموصوف المذكور فى القضيـه بانتفائه، و أما غير المذكور فيها فلا يكون فيه تعرض لحكمه لا نفيًا و لا إثباتاً، فما نسب إلى بعض الشافعيه لا يرجع إلى معنى محصل أصلاً.

و بعد ذلك نقول: ان الصحيح هو عدم دلالة الوصف على المفهوم بيان ذلك ان دلالة القضيـه على المفهوم ترتكز على أن يكون القيد فيها راجعاً إلى الحكم دون الموضوع أو المتعلق، و بما ان الوصف فى القضيـه يكون قيداً للموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم أصلاً، فان ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على نفيه عن غيره، ضروره ان ثبوت شىء لشىء لا يدل بوجه على نفيه عن غيره، و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون الموضوع شيئاً واحداً كاللقب أو كالوصف غير المعتمد على موصوفه أو يكون مقيداً بقيد كالموصوف المقيد بوصف خاص، فان ملاك عدم الدلالة على المفهوم فى الجميع واحد و هو ان ثبوت حكم لموضوع خاص و ان كان مركباً أو مقيداً لا يدل على نفيه عن غيره فلا فرق بين قولنا (أكرم رجلاً) و (أكرم رجلاً عادلاً) حيث انهما يشتركان فى نقطه واحده و هى الدلالة على ثبوت الحكم لموضوع خاص، غايه الأمر ان الموضوع فى الجملة الثانيه مقيد بقيد خاص فتدل على ثبوت الحكم له و لا تدل على نفيه عن غيره كما إذا كان الموضوع واحداً.

و من ضوء ذلك يظهر الفرق بين القضيـه الوصفيه و القضيـه الشرطيـه نظراً إلى أن الشرط فى القضيـه الشرطيـه راجع إلى الحكم دون الموضوع

فيكون الحكم مطلقاً عليه فلاجل ذلك تدل على انتفائه عند انتفاء الشرط و هذا بخلاف الوصف في القضية الوصفية فإنه راجع إلى الموضوع فيها دون الحكم. فالنتيجة ان دلالة الوصف على المفهوم تركز على أن يكون قيداً لنفس الحكم لا لموضوعه أو متعلقه و الا فلا دلالة له عليه أصلاً.

و لكن مع ذلك قد يستدل على المفهوم بوجه:

الأول: ان الوصف لو لم يدل على المفهوم لكان الآتي به لاغياً و هو مستحيل في حق المتكلم الحكيم، فاذن لا مناص من الالتزام بدلالته عليه. و يرد عليه انه مبني على إحراز ان الداعي للآتي به ليس إلا دخله في الحكم نفيًا و إثباتاً حدوداً و بقاء بمعنى انه عله منحصره له، فإذا كان كذلك فبطبيعته الحال ينتفي الحكم عن الموصوف بانتفائه، و لكن من المعلوم ان هذا الإحراز يتوقف (أولاً-) على كون الوصف قيداً للحكم دون الموضوع أو المتعلق، و قد عرفت ان الأمر بالعكس تماماً (و ثانياً) على الالتزام بأن إثبات حكم لموضوع خاص يدل على انتفائه عن غيره، و قد مر انه لا يدل على ذلك، بل لا يكون فيه اشعار به فضلاً عن الدلالة و (ثالثاً) على أن لا يكون الداعي له أمراً آخر حيث ان فائدته لا تنحصر بما ذكر و (رابعاً) على انه لا يكفي في الخروج عن كونه لغواً الالتزام بدلالته على اختصاص الحكم بحصه خاصه من موصوفه و عدم ثبوته له على نحو الإطلاق، و المفروض انه يكفي في ذلك و لا يتوقف على الالتزام بدلالته على المفهوم - و هو الانتفاء عند الانتفاء - فالنتيجة ان هذا الوجه ساقط فلا يمكن الاستدلال به على إثبات المفهوم للوصف.

الثاني: ان الوصف الموجود في الكلام مشعر بعليته للحكم عند الإطلاق. و يرد عليه ان مجرد الإشعار على تقدير ثبوته لا يكفي لإثبات المفهوم جزماً، حيث انه لا يكون من الدلالات العرفية التي تكون متبعه

عندهم، بل لا بد في إثبات المفهوم له من إثبات ظهور القضية في كون الوصف عله منحصره للحكم المذكور فيها، و من الطبيعي ان إثبات ظهورها في كونه عله في غاية الإشكال، بل خرط القتاد فما ظنك بظهورها في كونه عله منحصره كيف حيث ان مرد هذا الظهور إلى كون الوصف قيماً للحكم دون الموضوع أو المتعلق و انه يدور مداره وجوداً و عدماً و بقاء و ارتفاعاً، و قد تقدم ان القضية الوصفية ظاهره في كون الوصف قيماً للموضوع أو المتعلق دون الحكم. فالنتيجة ان مجرد الإشعار بالعليه غير مفيد و ما هو مفيد- و هو الظهور فيها- فهو غير موجود.

الثالث: ان القضية الوصفية لو لم تدل على المفهوم و انحصار التكليف بما فيه الوصف لم يكن موجب لحمل المطلق على المقيد حيث ان النكته في هذا الحمل هي دلالة المقيد على انحصار التكليف به و عدم ثبوته لغيره، و بدون توفر هذه النكته لا موجب له، و من الطبيعي ان هذه النكته بعينها هي نكته دلالة الوصف على المفهوم و يرد عليه ان نكته حمل المطلق على المقيد غير تلك النكته، فانها نكته دلالة القيد على المفهوم و قد عرفت عدم توفرها فيه و انه لا يدل على المفهوم أصلاً و اما حمل المطلق على المقيد فلا- يتوقف على تلك النكته، فانه على ضوء نظريه المشهور يتوقف على ان يكون التكليف في طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده ففي مثل ذلك إذا تعلق التكليف في دليل آخر بحصه خاصه منه و علم من القرينه ان التكليف واحد حمل المطلق على المقيد نظراً إلى أن المقيد قرينه بنظر العرف على التصرف في المطلق، و من المعلوم انه لا صلح لهذا الحمل بدلاله القيد على المفهوم أي نفى الحكم عن غير مورده، ضروره ان المقيد لا يدل الا على ثبوت الحكم لموضوع خاص من دون دلالة له على نفيه عن غيره بوجه، و مع ذلك يحمل المطلق على المقيد. و اما إذا كان التكليف في طرف المطلق

متعلقاً بمطلق وجوده المستلزم انحلاله بانحلال وجوداته و افراده خارجاً ففي مثل ذلك لا يحمل المطلق على المقيد، لعدم التنافي بينهما، و ذلك كما إذا ورد في دليل (أكرم كل عالم) ورد في دليل آخر (أكرم كل عالم عادل) فلا موجب لحمل الأول على الثاني أصلاً حيث ان النكته التي توجب حمل المطلق على المقيد غير متوفره هنا فلا- مانع من أن يكون كل منهما واجباً، غايه الأمر يحمل المقيد هنا على أفضل افراد الواجب.

و أما بناء على ضوء نظريتنا من عدم الفرق في حمل المطلق على المقيد بين ما كان التكليف واحداً أو متعدداً فأيضاً لا يتوقف هذا الحمل على دلالة القيد على المفهوم يعني نفى الحكم عن غير مورده، بل يكفي فيه دلالاته على عدم ثبوت الحكم للطبيعي على نحو الإطلاق، و سنبين ان شاء الله تعالى عن قريب انه لا شبهه في دلالاته على ذلك كما انه لا شبهه في عدم دلالاته على نفى الحكم عن غير مورده.

و على الجملة سوف نذكر في مبحث المطلق و المقيد إن شاء الله ان ظهور المطلق في الإطلاق كما يتوقف حدوثاً على عدم دليل صالح للتقييد كذلك بقاء، حيث ان ظهوره يتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و من الواضح انها لا تجرى مع وجود الدليل الصالح للتقييد، و المفروض ان دليل المقيد يكون صالحاً لذلك عرفاً، و مما يدل على ان حمل المطلق على المقيد لا يبتنى على دلالة القضييه الوصفيه على المفهوم هو انه يحمل المطلق على المقيد حتى في الوصف غير المعتمد على موصوفه كما إذا ورد في دليل (أكرم عالماً) و ورد في دليل آخر (أكرم فقيهاً) يحمل الأول على الثاني مع انه لا يدل على المفهوم أصلاً.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان النكته التي ذكرناها في القضييه الشرطيه لدلالاتها على المفهوم عرفاً- و هي تعليق الحكم فيها

على الشرط تعليقاً مولوياً-غير متوفره فى القضية الوصفية حيث ان الحكم فيها غير معلق على الوصف يعنى ان الوصف ليس قيداً للحكم كالشرط بل هو قيد للموضوع أو المتعلق، و من المعلوم ان ثبوت الحكم لموضوع خاص لا يدل على انتفائه عن غيره.فما ذكرناه لحد الآن هو المعروف و المشهور بين الأصحاب فى تقرير المسألة.

و لكن الصحيح فيها هو التفصيل بيان ذلك ان النزاع فى دلالة الوصف على المفهوم تاره بمعنى ان تقييد الموضوع أو المتعلق به يدل على انتفاء الحكم عن غيره فلو ورد فى الدليل (أكرم رجلا عالماً)يدل على انتفاء وجوب الإكرام عن غير مورده يعنى عن الرجل العادل أو الفاسق أو الفقير أو ما شاكل ذلك و لو بسبب آخر و أخرى بمعنى ان تقييده به يدل على عدم ثبوت الحكم له على نحو الإطلاق أو فقل ان معنى دلالته على المفهوم هو دلالته على نفى الحكم عن طبيعى موصوفه على نحو الإطلاق و انه غير ثابت له كذلك،فان كان النزاع فى المعنى الأول فلا شبهه فى عدم دلالته على المفهوم بهذا المعنى،ضروره ان قولنا(أكرم رجلا عالماً) لا يدل على نفى وجوب الإكرام عن حصه أخرى منه كالرجل العادل أو الهاشمى أو ما شاكل ذلك،لوضوح انه لا تنافى بين قولنا(أكرم رجلا عالماً)وقولنا(أكرم رجلا عادلاً)مثلا بنظر العرف أصلا فلو دلت الجملة الأولى على المفهوم-أى نفى الحكم عن حصص أخرى منه- لكان بينهما تناف لا محاله.و قد تقدم وجه عدم دلالته على المفهوم بشكل موسع.

و ان كان النزاع فى المعنى الثانى فالظاهر انه يدل على المفهوم بهذا المعنى.و نكته هذه الدلالة هى ظهور القيد فى الاحتراز و دخله فى موضوع الحكم أو متعلقه إلا ان تقوم قرينه على عدم دخله فيه ففى مثل قولنا

(أكرم رجلا- عالماً) يدل على ان وجوب الإكرام لم يثبت لطبيعي الرّجل على الإطلاق و لو كان جاهلاً، بل ثبت لخصوص حصه خاصه منه- و هي الرّجل العالم- و كذا قولنا (أكرم رجلا هاشمياً) أو (أكرم عالماً عادلاً) و هكذا، و الضابط ان كل قيد أتى به في الكلام فهو في نفسه ظاهر في الاحتراز و دخله في الموضوع أو المتعلق يعني أن الحكم غير ثابت له إلا مقيداً بهذا القيد، لا مطلقاً و الا لكان القيد لغواً، فالحمل على التوضيح أو غيره خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه. و الحاصل ان مثل قولنا (أكرم رجلا عالماً) و ان لم يدل على نفي وجوب الإكرام عن حصه أخرى من الرّجل كالعادل أو نحوه و لو بملاك آخر إلا انه لا شبهه في دلالتة على أن وجوب الإكرام غير ثابت لطبيعي الرّجل على نحو الإطلاق.

فالتتبعه في نهايه الشوط هي ان النزاع في دلاله القضية الوصفيه على المفهوم ان كان في دلالتها على نفي الحكم الثابت فيها عن غير موضوعها و لو بسبب آخر فقد عرفت انها لا تدل على ذلك بوجه، بل لا اشعار فيها على ذلك فضلاً عن الدلاله. و ان كان في دلالتها على نفي هذا الحكم عن طبعي الموصوف على إطلاقه فقد عرفت أنها تدل على ذلك جزماً حيث لا شبهه في ظهورها فيه الا فيما قامت قرينه على خلافه. و من هنا يظهر الفرق بين الوصف المعتمد على موصوفه، و غير المعتمد عليه كقولنا (أكرم عالماً) مثلاً، فانه لا يدل على المفهوم بهذا المعنى و ان انحل بحسب مقام اللب و الواقع إلى شيء له العلم الا انه لا أثر له في مقام الإثبات بعد ما كان في هذا المقام شيئاً واحداً لا شيئان: أحدهما موصوف، و الآخر صفه له.

ثم ان هذه النقطة التي ذكرناها قد أهملت في كلمات الأصحاب و لم يتعرضوا لها في المقام لا نفيّاً و لا إثباتاً مع ان لها ثمره مهمه في الفقه

منها ما فى مسأله حمل المطلق على المقيد حيث ان المشهور قد خصّوا تلك المسأله فيما إذا كانا مثبتين أو منفيين بما إذا كان التكليف فيهما واحداً واما إذا كان متعدداً فلا يحملوا المطلق على المقيد واما على ضوء ما ذكرناه من النقطتين فيحمل المطلق على المقيد و لو كان التكليف متعدداً كما إذا ورد فى دليل (لا تكرم عالماً) وورد فى دليل آخر (لا تكرم عالماً فاسقاً) فانه يحمل الأول على الثانى مع ان التكليف فيهما انحلالى، وكذا إذا ورد فى دليل (أكرم العلماء) ثم ورد فى دليل آخر (أكرم العلماء العدول) فيحمل الأول على الثانى، والنكته فى ذلك هى ظهور القيد فى الاحتراز يعنى انه يدل على ان الحكم -و هو وجوب الإكرام- لم يثبت للعالم على نحو الإطلاق واما ثبت لخصه خاصه منه -و هو العالم العادل فى المثال دون العالم مطلقاً و لو كان فاسقاً- و من الواضح انه لا فرق فى دلالة القيد على ذلك بين كون التكليف واحداً أو متعدداً.

نلخص هذا المبحث فى ضمن عدّه نقاط: (الأولى) ان محل الكلام هنا كما عرفت انما هو فى الوصف المعتمد على موصوفه واما غير المعتمد فيكون حاله حال اللقب فى عدم الدلاله على المفهوم. (الثانيه) ان ملاك الدلاله على المفهوم هو ان يكون القيد راجعاً إلى الحكم، واما إذا كان راجعاً إلى الموضوع أو المتعلق فلا- دلالة له عليه، و بما ان الوصف من القيود الراجعه إلى الموضوع أو المتعلق دون الحكم فلا يدل على المفهوم (الثالثه) انه قد استدل على المفهوم بوجه ثلاثة و قد عرفت نقدها جميعاً. (الرابعه): ان الحق فى المقام هو التفصيل على شكل قد تقدم.

(الخامسه) ان لهذه الدلاله ثمره مهمه تظهر فى الفقه.

يقع الكلام فيه في مقامين: الأول في المنطوق. الثاني في المفهوم، أما المقام الأول فقد اختلف الأصحاب في دخول الغايه في حكم المغيا و عدم دخولها فيه فيما إذا كانت الغايه غايه للمتعلق أو الموضوع على وجوه بل أقوال: ثالثها التفصيل بين ما إذا كانت الغايه من جنس المغيا و عدم كونها من جنسه، فعلى الأول الغايه داخله فيه دون الثاني. و رابعها التفصيل بين كون الغايه مدخوله لكلمه حتى و كونها مدخوله لكلمه إلى فعلى الأول هي داخله في المغيا دون الثاني.

و قد قبل هذا التفصيل في الجملة شيخنا الأستاذ(قده) حيث قال:

و هذا التفصيل و ان كان حسنا في الجملة لأن كلمه حتى تستعمل غالباً في إدخال الفرد الخفى في موضوع الحكم فتكون الغايه حينئذ داخله في المغيا لا محاله، لكن هذا ليس بنحو الكليه و العموم فلا بد من ملاحظه كل مورد بخصوصه، و الحكم فيه بدخول الغايه في حكم المغيا أو عدمه.

و لكن الصحيح هو القول الثاني يعنى عدم دخول الغايه في المغيا مطلقاً، فلنا دعويان: (الأولى) صحه هذا القول (الثانيه) بطلان سائر الأقوال:

أما الدعوى الأولى فلان المرجع في المقام انما هو فهم العرف و ارتكازهم، و الظاهر ان المتفاهم العرفى من القضية المغيايه بغايه كقولنا (صم إلى الليل) و كقوله تعالى: «فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق، و ما شاكلهما هو عدم دخول الغايه في المغيا الا فيما قامت قرينه على الدخول كما في مثل قولنا (سرت من البصره إلى الكوفه) أو ما شاكل ذلك

و أما الدعوى الثانيه فيظهر مما ذكرناه فى الدعوى الأولى بطلان القول الأول و الثالث حيث انه لا فرق فى فهم العرف ما عرفت بين كون الغايه من جنس المغيا و عدمه، و كذا القول الرابع بعين هذا الملاك و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده) من الفرق فى الجملة بين كون الغايه مدخوله لكلمه (إلى) و كونها مدخوله لكلمه (حتى) نشأ من الخلط بين مورد استعمال كلمه (حتى) عاطفه، و موارد استعمالها لإفاده كون مدخولها غايه لما قبلها، فانها فى أى مورد من الموارد إذا استعملت لإدراج الفرد الخفى كما فى مثل قولنا(مات الناس كلهم حتى الأنبياء) لا تدل على كون ما بعدها غايه لما قبلها، بل هى من أداه العطف. فالنتيجه ان مقتضى الظهور العرفى و الارتكاز الذهنى عدم دخول الغايه فى المغيا، هذا تمام الكلام فى المقام الأول.

و أما المقام الثانى فالغايه قد تكون غايه للموضوع كما فى مثل قوله تعالى: (فاغسلوا وجوهكم و أيديكم إلى المرافق) و قد تكون غايه للمتعلق كقوله تعالى: «أتموا الصيام إلى الليل». و قد تكون غايه للحكم كقوله عليه السلام (كل شىء لك حلال حتى تعلم انه حرام) و قوله عليه السلام (كل شىء نظيف حتى تعلم انه قذر) أو كقولنا (يحرم الخمر إلى أن يضطر المكلف إليه) فان الغايه فى أمثال هذه الموارد غايه للحكم دون المتعلق أو الموضوع. و أما إذا كانت غايه للموضوع أو المتعلق فدلالته على المفهوم ترتكز على دلالة الوصف عليه حيث ان المراد من الوصف كما عرفت مطلق التقييد الراجع إلى الموضوع أو المتعلق سواء أ كان وصفاً اصطلاحياً أو حالاً أو تمييزاً أو ظرفاً أو ما شاكل ذلك، و عليه فالتقييد بالغايه من إحدى صغريات التقييد بالوصف. و أما إذا كانت غايه للحكم فالكلام فيها تاره يقع فى مقام الثبوت، و أخرى فى مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فلا شبهه في دلاله القضييه على انتفاء الحكم عند تحقق الغايه، بل لا يبعد أن يقال ان دلالتها على المفهوم أقوى من دلاله القضييه الشرطيه عليه، ضروره انه لو لم يدل على المفهوم لزم من فرض وجود الغايه عدمه يعنى ما فرض غايه له ليس بغايه و هذا خلف فاذن لا ريب في الدلاله على المفهوم في هذا المقام.

و أما المقام الثانى - و هو مقام الإثبات - فالظاهر ان الغايه قيد للفعل - و هو المتعلق - دون الموضوع حيث ان حالها حال بقيه القيود كما ان الظاهر منها هو رجوعها إلى الفعل باعتبار انه معنى حدثى كذلك الظاهر من الغايه و اما رجوعها إلى الموضوع فيحتاج إلى قرينه تدل عليه كما في الآيه الكريمه المتقدمه حيث ان قوله تعالى: «إلى المرافق في هذه الآيه» غايه للموضوع - و هو اليد لا للمتعلق - و هو الغسل و ذلك لأجل قرينه و خصوصيه في المقام و هى إجمال لفظ اليد و اختلاف موارد استعماله و هو قرينه على انه سبحانه في هذه الآيه المباركه في مقام بيان حد المغسول من اليد و مقداره و من هنا قد اتفق الشيعه و السنه على ان الآيه في مقام تحديد المغسول، لا - في مقام بيان الترتيب، و لذا يقول العامه بجواز الغسل من المرفق إلى الأصابع و أفتوا بذلك، و ان كانوا بحسب العمل الخارجى ملتزمين بالغسل منكوساً، و نظير الآيه في ذلك المثال المشهور (اكسس المسجد من الباب إلى المحراب) فانه ظاهر بمقتضى قرينه المقام في ان كلمه (إلى) غايه للموضوع و بيان لحد المسافه التى أمر يكتسبها، و ليست في مقام بيان الترتيب، و من هذا القبيل أيضاً قوله تعالى: «و امسحوا برءوسكم و أرجلكم إلى الكعبين» حيث ان الظاهر بمقتضى خصوصيه المقام هو ان كلمه (إلى) غايه لتحديد حد الممسوح، لا لبيان الترتيب، و من هنا ذهب المشهور إلى جواز المسح منكوساً و هو الأقوى، إذ مضافاً إلى إطلاق الآيه فيه روايه

خاصه. هذا كله فيما إذا كان الحكم فى القضية مستفاداً من الهيئه، و أما إذا كان الحكم فيها مستفاداً من ماده الكلام فان لم يكن المتعلق مذكوراً فيه كقولنا (يحرم الخمر انى أن يضطر المكلف إليه) فلا شبهه فى ظهور الكلام فى رجوع القيد إلى الحكم، و أما إذا كان المتعلق مذكوراً فيه كما فى مثل قولنا (يجب الصيام إلى الليل) فلا يكون للقضية ظهور فى رجوع الغايه إلى الحكم أو إلى المتعلق فلا تكون لها دلالة على المفهوم لو لم تقم قرينه من الداخلى أو الخارج عليها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى ان الحكم فى القضية ان كان مستفاداً من الهيئه فالظاهر من الغايه هو كونها قيداً للمتعلق لا للموضوع، و الوجه فيه ليس ما ذكره جماعه منهم شيخنا الأستاذ (قده) من ان مفاد الهيئه معنى حرفى، و المعنى الحرفى غير قابل للتقييد و ذلك لما حققناه فى بحث الواجب المشروط من انه لا مانع من رجوع القيد إلى مفاد الهيئه، بل الوجه فيه هو ان القضية فى أمثال الموارد فى نفسها ظاهره فى رجوع القيد إلى المتعلق و المعنى الاسمى دون الحكم و مفاد الهيئه، و ان كان الحكم مستفاداً من ماده الكلام فقد عرفت ظهور القيد فى رجوعه إلى الحكم ان لم يكن المتعلق مذكوراً و الا فلا ظهور له فى شىء منهما، فدلاله الغايه على المفهوم ترتكز على ظهور القضية فى رجوعها، إلى الحكم و لو بمعونه قرينه.

نتائج هذا البحث عده نقاط:

الأولى: ان الصحيح هو القول بعدم دخول الغايه فى المغيا مطلقاً أى سواء أ كانت من جنسه أم لم تكن، و سواء أ كانت بكلمه (إلى) أم كانت بكلمه (حتى)، فما عن شيخنا الأستاذ (قده) من التفصيل بينهما قد عرفت نقده.

الثانية: ان الغايه إذا كانت قيدها للمتعلق أو الموضوع فحالها حال الوصف فلا تدل على المفهوم، وإذا كانت قيدها للحكم فحالها حال القضييه الشرطيه، بل لا يبعد كونها أقوى دلالة منها على المفهوم.

الثالثه: ان الغايه فى القضييه التى كان الحكم فيها مستفاداً من الهيئه ظاهره فى رجوعها إلى المتعلق فالرجوع إلى الموضوع يحتاج إلى دليل، و فى القضييه التى كان الحكم فيها مستفاداً من ماده فان لم يكن المتعلق مذكوراً فيها فالظاهر هو رجوعها إلى الحكم و الا فهى مجمله من هذه الجهه.

مفهوم الحصر

يقع الكلام فى أداته: منها كلمه (ال) و لا يخفى ان هذه الكلمه انما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء كما هو الظاهر منها عرفاً كقولنا مثلاً (جاء القوم الا زيداً) فانها تدل على نفي الحكم الثابت للمستثنى منه عن المستثنى و لذا يكون الاستثناء من الإثبات نفيًا و من النفي إثباتاً، و أما إذا كانت بمعنى الصفه و الغير فلا تدل على ذلك، بل حالها حينئذ حال سائر قيود الموضوع، و قد تقدم عدم دلالتها على المفهوم. و منها كلمه (انما) و قد نصّ أهل الأدب انها من أداه الحصر و تدل عليه. هذا مضافاً إلى انه المتبادر منها أيضاً: نعم ليس لها مرادف فى لغه الفرس على ما نعلم حتى نرجع إلى معنى مرادفها فى تلك اللغه لنفهم معناها نظراً إلى ان الهيئات مشتركه بحسب المعنى فى تمام اللغات، مثلاً لهيئه اسم (فاعل) معنى واحد فى تمام اللغات بشتى أنواعها و كذا غيرها، و هذا بخلاف المواد، فانها تختلف باختلاف اللغات: و كيف كان فيكفى فى كون هذه الكلمه أداه للحصر و مفيده له تصريح أهل الأدب بذلك من جهه، و التبادر من

من جهة أخرى ثم انها قد تستعمل في قصر الموصوف على الصفه و قد تستعمل في عكس ذلك و هو الغالب، و على الأول فهي تستعمل في مقام التجوز أو المبالغه كقولنا (انما زيد عالم أو مصلح) أو ما شاكل ذلك، مع ان صفاته لا تنحصر به حيث ان له صفات أخرى غيره، و لكن المتكلم بما انه بالغ فيه و فرض كأنه لا صفه له غيره فجعله مقصوراً عليه ادعاء و على الثاني فهي تفيد الحصر كقولنا (انما الفقيه زيد مثلاً) و (انما القدره لله تعالى) و ما شاكل ذلك، فانها تدل في المثال الأول على انحصار الفقه به و ان فقه غيره في جنبه كالعدم. و في المثال الثاني على انحصار القدره به سبحانه و تعالى حيث ان قدره غيره في جنب قدرته كلا قدره و ان كان له أن يفعل و له ان يترك، الا ان هذه القدره ترتبط بقدرته تعالى في إطار ارتباط المعلول بالعلو، و تستمد منها في كل آن بحيث لو انقطع الإمداد منها في آن انتفت القدره في ذلك الآن، و قد أوضحنا ذلك بشكل موسع في ضمن البحوث المتقدمه في مسأله الأمر بين الأمرين فالنتيجه ان هذه الكلمه غالباً تستعمل في قصر الصفه على الموصوف و هي تفيد الحصر عندئذ. نعم قد تستعمل للمبالغه في هذا المقام أيضاً، و عندئذ لا تدل على الحصر.

ثم ان العجب من الفخر الرازي حيث أنكر دلالة كلمه (انما) على الحصر و قد صرح بذلك في تفسير قوله تعالى «انما وليكم الله و رسوله و الذين آمنوا الذين يقيمون الصلاه و يؤتون الزكاه و هم راعون» فانه بعد إنكاره ان المراد من الذين آمنوا إلخ في الآيه ليس هو على بن أبي طالب عليه الصلاه و السلام كما قال الشيعة، بل المراد منه عامه المؤمنين قال ان الشيعة قد استدلوا على ان الآيه نزلت في حق على عليه السلام بأن كلمه (انما) للحصر و تدل على حصر الولاية بالله و برسوله و بالذين الموصوفون بالصفات

المذكوره فى الآيه، و من المعلوم ان من كان له هذه الصفات فهو الولى المتصرف فى أمر الأمه و هو لا يكون الا الإمام عليه السلام. و دعوى ان المراد من الولايه ليس بمعنى المتصرف، بل هو بمعنى الناصر و المحب خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً، لأن الولايه بهذا المعنى تعم جميع المؤمنين فلا تختص بالله و برسوله و بالذى يكون موصوفاً بالصفات المزبوره، فاذن بطبيعته الحال يكون المراد من الولايه فى الآيه بمعنى المتصرف و السلطنه و من المعلوم انها بهذا المعنى تختص بالله و بالرسول و بالاحكام و هو على ابن أبى طالب عليه السلام .

ثم أورد على هذا الاستدلال بأننا لا نسلم ان الولايه المذكوره فى الآيه غير عامه حيث ان عدم العموم يبتنى على كون كلمه (انما) مفيده للحصر، و لا نسلم ذلك، و الدليل عليه قوله تعالى: «انما مثل الحياه الدنيا كماء أنزلناه من السماء» و لا شك ان الحياه الدنيا لها أمثال أخرى و لا تنحصر بهذا المثل و قوله تعالى: «انما الحياه الدنيا لعب و لهو» و لا شك فى ان اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها.

و الجواب عنه أولاً بالنقض بقوله تعالى: «و ما الحياه الدنيا الا لهو و لعب» و قوله: «سبحانه» و ما هذه الحياه الدنيا الا لهو و لعب» حيث لا شبهه فى إفاده كلمه (الا) الحصر و لا ينكرها أحد فيما نعلم الا أبى حنيفه، فاذن ما هو جواب الفخر الرازى عن هاتين الآيتين، فان أجاب بان عدم دلالة كلمه (الا) على الحصر فيهما انما هو من ناحيه قيام قرينه خارجيه على ذلك - و هو العلم الخارجى بعدم انحصار الحياه الدنيا بهما - نقول بعين هذا الجواب عن الآيتين المتقدمتين و ان عدم دلالة كلمه (انما) على الحصر فيهما انما هو من جهه القرينه الخارجيه.

و ثانياً بالحل:

ص: ١٤٢

بيان ذلك: ان الحياه مره تضاف إلى الدنيا، و أخرى تكون الدنيا صفه لها اما على الأول فالمراد منها حياه هذه الدنيا فى مقابل حياه الآخره كما هو المراد فى قوله تعالى: «ما هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا» و قوله تعالى: «ان هى الا حياتنا الدنيا نموت و نحيا و ما نحن بمبعوثين» فىكون المراد من الحياه فىهما هو حياه هذه الدنيا فى قبال الآخره، كما ان المراد من الحيوان فى قوله تعالى: «و ان الدار الآخره لهى الحيوان لو كانوا يعلمون» هو الحياه الأخرويه. و أما على الثانى و هو أن تكون الدنيا صفه للحياه فالمراد منها الحياه الدانيه فى مقابل الحياه العالیه الراقيه، و هى بهذا المعنى تاره تطلق و يراد منها الحياه فى مقابل الحياه الأخرويه نظراً إلى ان الحياه الدنيويه و ان كانت حياه الأنبياء و الأوصياء فهى دانيه بالإضافة إلى الحياه الأخرويه، حيث انها حياه راقيه دائميه أبديه و مملوءه بالطمأنينه و الراحة. و اما هذه الحياه فهى موقتة و زائله و مقدمه لتلك الحياه الأبديه و مملوءه بالتعب و عدم الراحة فكيف يقاس هذه بتلك و عليه فبطبيعته الحال تكون الحياه فى هذه الدنيا و لو كانت حياه عاليه و راقيه كحياه الأنبياء و الصالحين التى هى مملوءه بالعبوديه و الإطاعه لله سبحانه الا انها مع ذلك تكون فى جنب الحياه الأخرويه دانيه. و تاره أخرى تطلق و يراد منها الحياه الدانيه فى هذه الدنيا، فى مقابل الحياه الراقيه فيها يعنى ان الحياه فى هذه الدنيا على نوعين: أحدهما حياه دنيه حيوانيه كالحياه المملوءه باللعب و اللهو و نحوهما و ثانيهما حياه عاليه راقيه كحياه الأنبياء و الأولياء و من يتلو تلوهما حيث ان حياتهم بشتى أنواعها و اشكالها عبادته و طاعه لله تعالى:

و بعد ذلك نقول: ان المراد من الحياه فى الآيه الثانيه هى الحياه الدانيه فالدنيا صفه لها، و هى تنحصر باللعب و اللهو يعنى ان الحياه الدنيه

فى هذه الدنيا هى اللعب و اللهو بمقتضى دلالة كلمه انما و يؤيد ذلك دلالة الآيتين المتقدمتين على حصر الحياه الدينيه بهما، هذا مضافاً إلى ان فى الآيه الكريمه ليس كلمه (انما) بكسر همزه، بل هى بفتحها، و دلالتها على الحصر لا- تخلو عن إشكال بل منع، فاذن لا وقع للاستشهاد بهذه الآيه المباركه على عدم دلالة كلمه (انما) على الحصر.

و من هنا يظهر حال الآيه الأولى، فالنتيجه ان دلالة كلمه انما على الحصر واضحه. و إنكار الفخر دلالتها عليه مبنى على العناد أو التجاهل.

ثم انه ذكر فى مقام تقريب عدم دلالة الآيه الثانيه على الحصر بان اللعب و اللهو قد يحصلان فى غيرها أى غير الحياه الدنيا ففيه مضافاً إلى منع ذلك ان الآيه فى مقام بيان حصر الحياه الدنيا بهما، لا فى مقام حصرهما بها فلا يكون حصولهما فى غير الحياه الدنيا يعنى الحياه الأخرويه مانعاً عن دلالة الآيه على الحصر، و ان-أراد من ذلك حصولهما فى الحياه العالیه فى هذه الدنيا و عدم انحصارهما بالحياه الدانيه فيها فيرده (أولاً-) منع ذلك و ان الحياه العالیه خاليه عنها (و ثانياً) انه لا يضر بدلاله الآيه على الحصر، فان الآيه تدل على حصر الحياه الدانيه بهما و لا تدل على حصرهما بها. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان دلالة هذه الكلمه على الحصر هل هى بالمنطوق أو بالمفهوم فيه وجهان: اختار المحقق النائينى (قده) الأول و قال:

ان دلالتها على الحصر داخله فى الدلالات المنطقيه دون المفهوميه نظراً إلى ان ضابط المفهوم لا- ينطبق على المقام حيث ان الركيزه الأساسيه للمفهوم هى ان الموضوع فيه بعينه هو الموضوع فى المنطوق، غايه الأمر ان دلالة القضيه على ثبوت الحكم له على تقدير ثبوت المعلق عليه تكون بالمطابقه فى المنطوق و على انتفائه عنه عند انتفاء المعلق عليه بالالتزام فى المفهوم،

و هذه الركيزه مفقوده فى المقام، فان كلمه (انما) فى مثل قولنا (انما الفقيه زيد) تدل على ثبوت الفقه لزيد و نفيه عن غيره فلا يكون النفى و الإثبات واردين على موضوع واحد. نعم لا- بأس بتسميه هذا بالمفهوم أيضا و لا- مشاحه فيها كما ان دلالة كلمه (الا) على النفى أو الإثبات مسماه بالمفهوم مع انها غير واردين على موضوع واحد و كيف كان فلا أثر لهذا البحث أصلا، و أما كلمه (الا) فلا شبهه فى وضعها لإفاده الحصر، و من هنا ذهب بعض إلى ان دلالتها عليه بالمنطوق لا بالمفهوم، و كيف كان فلا خلاف فى افادتها ذلك الا عن أبى حنيفه حيث ذهب إلى عدم دلالتها عليه و استدل على ذلك بقوله صلى الله عليه و آله (لا صلاة الا بطهور) و أجاب عنه المحقق صاحب الكفايه (قده) بوجوه: (الأول) ان المراد من الصلاة فى هذا التركيب هو الصلاة الواجده لجميع الأجزاء و الشرائط ما عدا الطهور فيكون مفاده ان الصلاة التى كانت واجده للأجزاء و الشرائط المعبرتين فيها لا تكون صلاة الا إذا كانت واجده للطهاره و بدونها لا تكون صلاة على القول بالصحيح و صلاة تامه على القول بالأعم و يرد عليه انه واضح البطلان حيث ان لازم ذلك هو استعمال الصلاة فى معان متعدده حسب تعدد هذا التركيب، فانها فى هذا التركيب قد استعملت فى جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا الطهور، و فى مثل قوله عليه السلام (لا صلاة الا بفاتحه الكتاب) قد استعملت فى جميع الاجزاء و الشرائط ما عدا فاتحه الكتاب، مع ان المتفاهم العرفى منها معنى واحد فى كلا التركيبين. (الثانى) ان عدم دلالتها على الحصر فى مثل هذا التركيب انما هو من جهه وجود القرينه و لولاه لكانت داله عليه. و فيه انه لا قرينه هنا حيث انه لا فرق بين استعمالها فى هذا التركيب و استعمالها فى غيره من الموارد، و لعله لأجل ذلك عدل عنه و أجاب بجواب ثالث و هو ان كلمه (الا) فى مثل هذا

التركيب تدل على نفي الإمكان يعنى ان الصلاه لا تكون ممكنه بدون الطهور و معه تكون ممكنه. و فيه ان موارد استعمالها تشهد بأنها تستعمل للنفي الفعلى أو الإثبات كذلك.

و بكلمه أخرى: ان ظاهر هذا التركيب كمثل قولنا (لا أقرأ القرآن إلا مع الطهاره) و (لا أزور الحسين عليه السلام إلا حافياً) و نحو ذلك.

هو ان خبر لا المقدر فيه موجود لا ممكن. فالنتيجه انه لا يمكن الاعتماد على شىء من هذه الوجوه و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

فالصحيح فى المقام: ان يقال: ان المتفاهم العرفى من مثل هذا التركيب هو ان مرده إلى قضيتين: إيجابيه و سلبيه، مثلاً قوله صلى الله عليه و آله (لا صلاه إلا بطهور) ينحل إلى قولنا ان الصلاه لا تتحقق بدون الطهاره و إذا تحققت فلا محاله تكون مع الطهاره، و كذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) فانه ينحل إلى قولنا ان الأكل لا يتحقق بدون ملح، و انه متى تحقق تحقق مع ملح و ليس قوله صلى الله عليه و آله (لا صلاه الا بطهور) ان الطهور متى تحقق تحققت الصلاه و كذا قولنا (لا أكل الطعام إلا مع الملح) ليس معناه ان الملح متى تحقق تحقق الأكل و منه قولنا (لا- أطالع الكتب الا- كتب الفقيه) فان معناه ليس انه متى تحقق كتب الفقيه تحقق المطالعه و لا- فرق فى ذلك بين أن تكون الجملة فى مقام الاخبار أو الإنشاء، كما ان المتبادر من جمله (لا- صلاه إلا بطهور) هو انها مسوقه لإنشاء شرطيه الطهور للصلاه. و على الجملة فلا- شبهه فى ان المتفاهم عرفاً من أمثال هذه التراكيب ما ذكرناه دون ما توهمه أبو حنيفه.

و من ضوء هذا البيان يظهر حال كلمه التوحيد، فان دلالتها عليه بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم و لا- وجه لما عن المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من ان دلالتها على التوحيد كانت بقريته الحال أو المقال

و السبب فيه ما عرفت من ان الناس يفهمون منها التوحيد بمقتضى ارتكازهم بلا حاجه إلى قرينه من حال أو مقال. و لكن قد يستشكل في دلالتها على التوحيد بأن خبر(لا) بما انه مقدر في الكلام فهو بطبيعته الحال لا يخلو من أن يكون المقدر ممكناً أو موجوداً، فان كان الأول فالكلمه لا تدل على وجوده تعالى، و ان كان الثاني فهي لا تنفى إمكان إله آخر، حيث ان نفى الوجود أعم من نفى الإمكان. و الجواب عنه هو ان إمكان ذاته تعالى مساوق لوجوده و وجوبه نظراً إلى أن الواجب الوجود لا- يعقل اتصافه بالإمكان الخاص، فان المتصف به هو ما لا اقتضاء له في ذاته لا للوجود و لا للعدم، فوجوده في الخارج يحتاج إلى وجوده له، فمفهوم واجب الوجود لذاته إذا قيس إلى الخارج فان أمكن انطباقه على موجود خارجي و جب ذلك كما في الباري سبحانه و تعالى، و ان لم ينطبق كان ممتنع الوجود كشريك الباري، فأمر هذا المفهوم مردد في الخارج بين الوجوب و الامتناع و لا- ثالث لهما. و الحاصل ان إمكان وجود هذا المفهوم في الخارج بالإمكان العام مساوق لوجوده و وجوبه فيه، كما ان عدم وجوده فيه مساوق لامتناعه و عليه فهذه الكلمه تدل على التوحيد سواء أ كان الخبر المقدر ممكناً أو موجوداً.

و قد يستدل على ذلك كما عن بعض بأن الممكن بالإمكان العام إذا لم يوجد في الخارج فبطبيعته الحال اما ان يستند عدم وجوده إلى عدم المقتضى أو إلى عدم الشرط أو إلى وجود المانع، و كل ذلك لا يعقل في مفهوم واجب الوجود، ضروره ان وجوده لا- يعقل ان يستند إلى وجود المقتضى مع توفر الشرط و عدم المانع فيه و الا لانقلب الواجب ممكناً، بل نفس تصويره يكفي للتصديق بوجوده، و يسمى هذا البرهان بالبرهان الصديقين عند العرفاء، و مدلوله هو ان نفس تصور مفهوم واجب الوجود على واقعه

الموضوعى تكفى للتصديق بوجوده فى الخارج و الا- لم يكن التصور تصور مفهوم واجب الوجود. و هذا خلف، و لعل هذا هو مراد بعض فلاسفه الغرب من أن مجرد تصور مفهوم الصانع لهذا العالم و ما فوقه يكفى للتصديق بوجوده بلا حاجه إلى إقامه برهان، و كيف كان فلا شبهه فى ان إمكانه تعالى مساوق لوجوده و بالعكس، فنفى إمكانه عين نفى وجوده كما ان نفى وجوده عين نفى إمكانه. و من هنا يظهر حال صفاته سبحانه و تعالى فانه إذا أمكن ثبوت صفة له فقد وجب و الا امتنع.

ثم ان الظاهر بحسب المتفاهم العرفى من كلمه التوحيد هو ان الخبر المقدر فيها موجود لا ممكن كما هو الحال فى نظائرها مثل قولنا(لا رئيس فى هذا البلد) و قولنا(لا رجل فى الدار) و هكذا، فان المتفاهم العرفى منها هو ان الخبر المقدر لكلمه(لا) فيها موجود لا ممكن، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان المستفاد من كلمه التوحيد أمران:(أحدهما) التصديق بوجود الصانع للعالم كما هو مقتضى كثير من الآيات القرآنيه (و ثانيهما)التصديق بوحدانيته: ذاتاً و صفه و معبوداً و إليه أشار بقوله تعالى:«قل هو الله أحد» و قوله تعالى:«إياك نعبد و إياك نستعين» فهذان الأمران معتبران فى كون شخص مسلماً فلو عبد غيره تعالى فقد خرج عن رقبه الإسلام.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتائج:

الأولى: ان كلمه(الا) انما تدل على الحصر فيما إذا كانت بمعنى الاستثناء، و أما إذا كانت بمعنى الصفة فلا تدل عليه.

الثانية: ان كلمه(انما) وضعت للدلاله على إفاده الحصر للتبادر عند العرف، و تصريح أهل الأدب بذلك و ان لم يكن لها نظائر فى لغه الفرس ليرجع إليها الا انه لا حاجه إليها بعد ثبوت وضعها لذلك.

الثالثة: ان كلمه انما قد تستعمل فى قصر الموصوف على الصفه فحينئذ لا تدل على الحصر، بل تدل على المبالغه، و قد تستعمل فى قصر الصفه على الموصوف كما هو الغالب، و حينئذ تدل على الحصر نعم قد تستعمل فى هذا المقام أيضا فى المبالغه.

الرابعه: ان الفخر الرازى أنكر دلالة كلمه انما على الحصر، و قد صرح بذلك فى تفسير قوله تعالى انما وليكم الله و قد عرفت ما فى إنكاره و انه لا محمل له الا الحمل على العناد أو التجاهل.

الخامسه: انه لا ثمره للبحث عن ان دلالة هذه الكلمه على الحصر بالمنطوق أو بالمفهوم أصلا و ان اختار شيخنا الأستاذ (قده) الأول و قد تقدم وجهه موسعاً.

السادسه: لا شبهه فى دلالة كلمه (الا) على الحصر و انها موضوعه لذلك و نسب الخلاف إلى أبى حنيفه و انه استدل على عدم افادتها الحصر بقوله صلى الله عليه و آله لا صلاه الا بطهور، و أجاب عن هذا الاستدلال صاحب الكفايه (قده) بعبده و جوه، و قد عرفت عدم تماميه شىء منها، و الصحيح فى الجواب عنه ما ذكرناه كما تقدم فلاحظ.

السابعه: ان كلمه التوحيد تدل على الحصر بمقتضى الارتكاز العرفى و ليست دلالتها مستنده إلى قرينه حال أو مقال كما عن صاحب الكفايه (قدس سره)، و الإشكال على دلالتها- بأن الخبر المقدر فيها لا يخلو من أن يكون موجوداً أو ممكناً، و على كلا التقديرين فهى لا تدل على التوحيد- مدفوع بما تقدم بشكل موسع.

الثامنه: ان الظاهر من هذه الكلمه بحسب المتفاهم العرفى هو ان خير (لا-) المقدر فيها موجود لا- ممكن كما هو الحال فى نظائرها، هذا تمام الكلام فى مفهوم الحصر.

ان أريد به ان للقضية مثل (تصدق بخمسه دراهم) دلالة على انه لا يجزى التصدق بأقل من ذلك فالأمر و ان كان كذلك الا انه ليس من جهة دلالة العدد على المفهوم، بل من جهة انه لم يأت بالمأمور به يعنى ان المأمور به لا- ينطبق على المأتي به فى الخارج حتى يكون مجزياً، نظير ما إذا قال المولى (أكرم زيداً مثلاً- فى يوم الجمعة) فلو أكرمه فى يوم الخميس لم يجز، لعدم الطباق المأمور به على المأتي به، وكذا إذا قال (صل إلى القبلة) فصلى إلى جهة أخرى، وهكذا. وبكلمه أخرى ان قضيه (تصدق بخمسه دراهم) لا- تدل الا- على وجوب التصدق بها، و اما بالإضافة إلى الأقل فهى ساكتة نفيًا و إثباتاً يعنى لا تدل على نفي وجوب التصدق عنه و لا- على إثباته، و أما عدم الا-جزاء به فهو من ناحيه ان المأمور به فى هذه القضية لا- ينطبق عليه، و أما بالإضافة إلى الزائد على هذا العدد فان قامت قرينه على ان المولى فى مقام التحديد و لحاظ العدد بشرط لا بالإضافة إليه فتدل القضية على نفي الوجوب عن الزائد يعنى ان التصدق بالسنة غير واجب، بل هو مضر، نظير الزيادة فى الصلاة، و ان لم تقم قرينه على ذلك فمقتضى إطلاق كلامه ان الزيادة لا تكون مانعه عن حصول المأمور به فى الخارج، و اما بالإضافة إلى حكمه (الزائد) فهو ساكت عنه نفيًا و إثباتاً يعنى لا يدل على وجوبه، و لا على عدم وجوبه و لا على استحبابه، فحال العدد من هذه الناحيه حال اللقب.

قبل الوصول إلى محل البحث لا بأس بالإشارة إلى عدة نقاط:

الأولى: ان العام معناه الشمول لغه و عرفاً، و أما اصطلاحاً فالظاهر انه مستعمل في معناه اللغوى و العرفى، و من هنا فسروه بما دل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله.

الثانية: ما هو الفرق بين العام و المطلق الشمولى كقوله تعالى «أحل الله البيع» و «تجاره عن تراض» و ما شاكلهما حيث انه يدل على شمول الحكم لجميع أفراد مدخوله. أقول: الفرق بينهما هو ان دلالة العام على العموم و الشمول بالوضع و دلالة المطلق على ذلك بالإطلاق و مقدمات الحكمه و ترتب على هذه النقطة من الفرق ثمرات تأتي في ضمن البحوث الآتية، الثالثة: ان العموم ينقسم إلى استغراقى و مجموعى و بدلى، فالحكم فى الأول و ان كان واحداً فى مقام الإنشاء و الإبراز الا انه فى مقام الثبوت و الواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففى مثل قولنا (أكرم كل عالم) و ان كان الحكم فى مقام الإنشاء واحداً الا انه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه فيكون فى قوه قولنا (أكرم زيد العالم) و (أكرم بكر العالم) و هكذا فيثبت لكل فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر. و فى الثانى واحد فى مقامى الإثبات و الثبوت باعتبار ان المتكلم قد جعل المجموع من حيث المجموع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه و فى الثالث أيضاً كذلك حيث ان الحكم فيه تعلق بصرف وجود الطبيعه الساريه إلى جميع أفرادها كقولنا مثلاً (أكرم أى رجل شئت) و المفروض ان صرف الوجود غير قابل للتعدد، و عليه فلا محاله يكون الحكم المتعلق به واحداً.

الرابعه: ما هو منشأ هذا التقسيم ذكر صاحب الكفايه (قده) ان منشأه انما هو اختلاف كيفيه تعلق الحكم بالعام حيث انه يتعلق به تاره على نحو يكون كل فرد موضوعاً على حده للحكم، و أخرى يكون الجميع موضوعاً واحداً بحيث يكون كل فرد جزء الموضوع لا- تمامه، و ثالثه يكون كل فرد موضوعاً على البدل. و فيه ان الأمر ليس كذلك، و السبب فيه هو ان المولى فى مرحله جعل الحكم إذا لم يلاحظ الطبيعه بما هى مع قطع النظر عن افرادها أى من دون لحاظ فنائها فيها و لم يجعل الحكم عليها كذلك كما هو الحال فى القضيه الطبيعه كقولنا (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) و ما شاكلهما التى لا صلها لها بالعام و الخاص فبطبيعه الحال تاره يلاحظ الطبيعه فانيه فى افرادها على نحو الوحده فى الكثره يعنى يلاحظ الافراد الكثره واقعاً و حقيقه فى ضمن مفهوم واحد و طبيعه فارده و يجعل الحكم على الافراد فيكون كل واحد منها موضوعاً مستقلاً. و أخرى يلاحظها فانيه فى الافراد لا على نحو الوحده فى الكثره، بل على نحو الوحده فى الجمع يعنى يلاحظ الافراد المتكثره على نحو الجمع واقعاً و حقيقه فى إطار مفهوم واحد و يجعل الحكم عليها كذلك فيكون المجموع موضوعاً واحداً على نحو يكون كل فرد جزء الموضوع لا تمامه و ثالثه يلاحظها فانيه فى صرف وجودها فى الخارج و يجعل الحكم عليه، فعلى الأول العموم استغراقى فيكون كل فرد موضوعاً للحكم، و جهه الوحده بين الافراد ملغاه فى مرتبه الموضوعيه، كيف حيث لا يعقل ثبوت أحكام متعدده لموضوع واحد و على الثانى العموم مجموعى فيكون المجموع من حيث المجموع موضوعاً للحكم فالتكثرات فيه و ان كانت محفوظه الا انها ملغاه فى مرتبه الموضوعيه. و على الثالث العموم بدلى فيكون الموضوع واحداً من الافراد لا- بعينه فجهه الكثره و جهه الجمع كلتاهما ملغاه فيه فى مرتبه الموضوعيه يعنى لم يؤخذ شىء منهما

فى الموضوع.فالنتيجه ان منشأ التقسيم ما ذكرناه لا ما ذكره صاحب الكفايه(قده).

الخامسه:ان صيغ العموم وضعت للدلاله على سرايه الحكم إلى جميع ما ينطبق عليه مدخولها و متعلقها.منها هيئه الجمع المحلى باللام التى ترد على ماده كقولنا(أكرم العلماء)فانها موضوعه للدلاله على سرايه الحكم إلى جميع افراد مدخولها و هو العالم.و كذا الحال فى كلمه(كل).

و من ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين ما دل على العموم من الصيغ و بين لفظ عشره و نظائرها،فان هذه اللفظه بالإضافه إلى افرادها حيث انها كانت من الأسماء الأجناس فلا محاله تكون موضوعه للدلاله على الطبيعه المهمله الصادقه على هذه العشره و تلك و هكذا فلا تكون من ألفاظ العموم فى شىء،و اما بالإضافه إلى مدخولها كقولنا(أكرم عشره رجال)فلا تدل على سريان الحكم إلى كل من ينطبق عليه مدخولها-و هو الرّجل نعم بمقتضى الإطلاق و ان دلت على ان المكلف مخير فى تطبيق عشره رجال على أى صنف منهم أراد و شاء سواء أ كان ذلك الصنف من صنف العلماء أو الساده أو الفقراء أو ما شاكلها الا ان ذلك بالإطلاق و مقدمات الحكمه لا- بالوضع.و أما بالإضافه إلى الآحاد التى يتركب العشره منها فهى و ان دلت على سرايه الحكم المتعلق بها إلى تلك الآحاد سرايه ضمنيه كما هو الحال فى كل مركب يتعلق الحكم به،فانه لا- محاله يسرى إلى أجزاءه كذلك،الا ان هذه الدلاله أجنبيه عن دلاله العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله،حيث ان تلك الدلاله دلالة على سرايه الأحكام المتعدده المستقله إلى الافراد و الموضوعات كذلك،و هذا بخلاف هذه الدلاله، فانها دلالة على سرايه حكم واحد متعلق بموضوع واحد إلى أجزاءه ضمناً يعنى ان كل جزء من أجزاءه متعلق للحكم الضمنى دون الاستقلالى كما

هو الحال في جميع المركبات بشتى أنواعها- و دعوى أن-استغراق العشره أو ما شاكلها باعتبار الواحد حيث ان كل مرتبه من مراتب الاعداد التي تكون معنونه بعنوان خاص و باسم مخصوص مؤلفه من الآحاد و الواحد العدي هو بمنزله ماده ينطبق على كل واحد منها-فالعشره تكون مستغرقة للواحد إلى حدّها الخاصّ،و العشرون يكون مستغرقةً له إلى حدّه كذلك،و هكذا،و عدم انطباق العشره بما هي على الواحد غير ضمائر،لأن مفهوم كل رجل لا ينطبق على كل فرد من افراده،بل مدخول الأداة بلحاظ سعته ينطبق على كل واحد من افراده،فاللازم انطباق ذات ماله الاستغراق و الشمول لا بما هو مستغرق و شمول و إلا فليس له إلا مطابق واحد-خاطئه جداً و الوجه فيه ان مراتب الاعداد و ان تألفت من الآحاد الا ان الواحد ليس ماده لفظ العشره أو ما شاكله حتى يكون له الشمول و الاستغراق بعروض هذه اللفظه عليه.

أو ما شاكلها من الألفاظ و العناوين.

و ان شئت قلت ان نسبه الواحد إلى العشره ليست كنسبه العالم مثلاً إلى العلماء حيث انه ماده الجمع المحلي باللام يعني ان هيئه هذا الجمع تعرض عليه و تدل على كونه ذا شمول و استغراق،و هذا بخلاف العشره فانها لا تعرض على الواحد كيف فانه جزئها المقوم لها نظراً إلى انها مركبه منه و من سائر الآحاد و بانتفائه تنتفي،و تكون مباينه له لفظاً و معنى،كما انها مباينه لسائر مراتب الاعداد كذلك،فاذن لا يعقل عروضها عليه، كي تدل على شموله و عمومه،ضروره ان الكل لا يعقل عرضه على الجزء فلا تكون من قبيل هيئه الجمع المعرف باللام التي تعرض على مادتها و تدل على عمومها و شمولها لكل فرد من افرادها،و كذا ليست نسبه الواحد إلى العشره كنسبه الرجل إلى لفظه(كل)الداخله عليه،و ذلك

ص: ١٥٤

لأن الواحد كما عرفت جزء العشره لا انها داخله عليه كدخول أداه العموم على ذبيها لكي تدل على عمومه و شموله لكل ما ينطبق عليه من الآحاد، كما هو الحال في لفظه (كل) الداخلة على الرجل مثلاً. فالنتيجه ان العشره ليست من أداه العموم كلفظه (كل) و هيئه (الجمع المعرف باللام) و نحوهما.

السادسه: انه لا ريب في وجود صيغ تخص العموم كما ذكره صاحب الكفايه (قده) كلفظه (كل) و ما شاكلها حيث لا شبهه في ان المتفاهم العرفي منها العموم و ان دلالتها عليه على وفق الارتكاز الذهني، و هكذا الحال في نظائرها. و على الجملة فلا شبهه في ان كلمه (كل) في لغة العرب و نظائرها في سائر اللغات موضوعه للدلاله على العموم و انها و نظائرها من صيغ العموم خاصه به. و دعوى ان-الخاص بما هو القدر المتيقن بحسب الإراده خارجاً فوضع اللفظ بإزائه أولى من وضعه بإزاء العموم- خاطئه جداً و لا واقع موضوعي لها أبداً، ضروره ان كونه كذلك لا يقتضى وضع اللفظ بإزائه دون العموم.

نعم كون الخاص من المتيقن لو كان على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم و يكون بمنزله القرينه المتصله في الكلام بحيث تحتاج إرادته العموم إلى نصب قرينه لأمكن أن يقال ان وضع اللفظ للعموم لغو فالأولى أن يكون موضوعاً للخصوص، و لكن الأمر ليس كذلك، فان كون الخاص متيقناً انما هو بحسب الإراده الخارجيه، و من الطبيعي ان مثل هذا المتيقن لا يكون مانعاً عن ظهور اللفظ لا- في العموم و لا- في غيره، غايه الأمر يكون اللفظ نصاً بالإضافة إرادته الخاص و ظاهراً بالإضافة إلى إرادته العام، و محط النظر انما هو في إثبات الظهور و عدمه، و قد عرفت انه لا شبهه في ظهور لفظه (كل) في العموم كما في مثل قولنا (أكرم

كل عالم) أو (أكرم كل رجل و ما شاكل ذلك. و دعوى ان-المناسب وضع اللفظ للخاص لا للعام نظراً إلى كثره استعمال العام في الخاص حتى قيل ما من عام إلا و قد خص-فاسده جداً، ضروره ان مجرد ذلك لا يقتضى الوضع بإزائه دونه، إذ لا مانع من ان تكون الاستعمالات المجازيه أكثر من الاستعمالات الحقيقه لداع من الدواعى.

و ان شئت قلت: ان كون الخاص معنى مجازياً للعام ليس على نحو يمنع عن ظهور العام في العموم بحيث تكون إرادته العموم منه تحتاج إلى قرينه كما هو الحال في المجاز المشهور، بل الأمر بالعكس تماماً، فانه ظاهر في العموم و إرادته الخاص منه تحتاج إلى قرينه. هذا مضافاً إلى ما سيأتى في ضمن البحوث الآتية من ان التخصيص لا- يستلزم استعمال العام في الخاص حتى يكون مجازاً، بل العام قد استعمل في معناه بعد التخصيص أيضاً.

السابعه: ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و إليك نصه:

ربما عدّ من الألفاظ الداله على العموم النكره في سياق النفي أو النهى و دلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلاً. لضروره انه لا يكاد يكون الطبيعه معدومه إلا إذا لم يكن فرد منها بوجود و الا لكانت موجوده، لكن لا يخفى انها تفيده إذا أخذت مرسله لا مبهمه و قابله للتقييد و الا فسلبيها لا يقتضى الا استيعاب السلب لما أريد منها يقيناً، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من افرادها، و هذا لا ينافى كون دلالتها عليه عقليه، فانها بالإضافة إلى افراد ما يراد منها لا الافراد التي يصلح لانطباقها عليها، كما لا ينافى دلالة مثل لفظ (كل) على العموم وضعاً كون عمومه بحسب ما يراد من مدخوله، و لذا لا ينافيه تقييد المدخول بقيود كثيره. نعم لا يبعد أن يكون ظاهراً عند إطلاقها في استيعاب جميع افرادها، و هذا هو الحال

فى المحلى باللام جمعاً كان أو مفرداً بناء على افادته للعموم، و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غيره، و إطلاق التخصيص على تقييده ليس الا- من قبيل ضيق فم الرکبه، لكن دلالتہ على العموم وضعاً محل منع، بل انما يفيد فيما إذا اقتضته الحكمة أو قرينه أخرى، و ذلك لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمركب منهما كما لا يخفى، و ربما يأتي فى المطلق و المقيد بعض الكلام مما يناسب المقام.

نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى: ان المراد من النكره هو الطبيعه اللا بشرط و دلالتها على العموم إذا وقعت فى سياق النفى أو النهى ترتكز على ان تكون مأخوذه على نحو الإطلاق حيث انها تدل على عموم ما يراد منها عقلاً، فان أريد منها الطبيعه المطلقه دلت على نفيها كذلك و ان أريد منها الطبيعه المقيده دلت على نفيها كذلك، لا مطلقه و بالإضافة إلى جميع افرادها، فاذن فى إثبات دلالة كلمه(لا)على نفي الطبيعه مطلقه لا- بد من إثبات انها مأخوذه فى تلوها كذلك بمقدمات الحكمة حيث انها بدونها لا تدل عليه، ضروره ان الطبيعه المأخوذه فى تلوها إذا لم يمكن إثبات إطلاقها بها لم تدل على نفيها كذلك، بل تدل على نفي المتيقن منها فى إطار الإراده.

الثانيه: ان لفظه(كل) و ان كانت موضوعه للدلاله على العموم الا ان دلالتها على عموم جميع ما ينطبق عليه مدخولها من الافراد و الوجودات تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه، و الا- فلا- دلالة لها على ذلك نظراً إلى انها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من مدخولها، فان ثبت إطلاقه فهو و الا فهى تدل على إرادته المتيقن منه.

الثالثه: ان الجمع المعرف باللام بناء على افادته للعموم أيضا كذلك يعنى ان دلالتہ على العموم أى عموم افراد مدخوله تبتنى على إثبات إطلاقه

بإجراء مقدمات الحكمه فيه و كذا الحال فى المفرد المعرف باللام.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فهى فى غاية الصحه و المتانته، و الوجه فيه ما ذكرناه فى أول بحث النواهي من ان مقدمات الحكمه إذا جرت فى مدخول كلمه (لا) سواء أ كانت نافية أم ناهيه فنتيجتها هى العموم الشمولى كقولنا:

مثلاً (لا أملك شيئاً) فان كلمه شىء و ان استعملت فى معناها الموضوع له و هو الطبيعه المهمله الجامعه بين جميع الأشياء-الا ان مقتضى الإطلاق و عدم تقييده بحصه خاصه هو نفى ملكيه كل ما يمكن أن ينطبق عليه عنوان الشىء، لا نفى فرد ما منه و وجود البقيه عنده، فان هذا المعنى باطل فى نفسه فلا يمكن إرادته منه، و اما إذا افترضنا انه لا إطلاق له يعنى أن مقدمات الحكمه لم تجر فيه فهى لا تدل على العموم و الشمول و انما تدل على النفى بنحو القضييه المهمله التى تكون فى حكم القضييه الجزئيه، كما انه إذا قيد بقيد دلت على نفى ما يمكن أن ينطبق عليه هذا المقيد، و من هذا القبيل أيضاً قوله (لا تشرب الخمر) و قوله عليه السلام (لا ضرر و لا ضرار فى الإسلام) و قوله تعالى: «لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و ما شاكلها.

و أما النقطة الثانيه: فهى خاطئه جداً، و السبب فيه ان دلالة لفظه كل أو ما شاكلها من أداه العموم على إرادته عموم ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها لا- تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه فيه لإثبات إطلاقه أولاً، و انما هى تكون مستنده إلى الوضع، بيان ذلك: ان لفظه (كل) أو ما شاكلها التى هى موضوعه لإفاده العموم تدل بنفسها على إطلاق مدخولها و عدم أخذ خصوصيه فيه و لا يتوقف ذلك على إجراء المقدمات ففى مثل قولنا (أكرم كل رجل تدل لفظه (كل) على سرايه الحكم إلى جميع من ينطبق

عليه الرّجل من دون فرق بين الغنى و الفقير، و العالم و الجاهل، و الأبيض و الأسود، و ما شاكل ذلك فتكون هذه اللفظه بيان على عدم أخذ خصوصيه و قيد فى مدخولها.

و بكلمه أخرى: قد ذكرنا فى غير مورد ان الإطلاق و التقييد خارجان عن حريم المعنى، فانه عباره عن الماهيه المهمله من دون لحاظ خصوصيه من الخصوصيات فيه منها خصوصيه الإطلاق و التقييد، إراداه كل منهما تحتاج، إلى عنايه زائده، و عليه فلفظه كل فى مثل قولنا (أكرم كل رجل تدل على سرايه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها بماله من المعنى وضعا، و من الواضح ان هذه الدلاله بنفسها قرينه على عدم أخذ خصوصيه فيه، لا ان دلالتها على العموم و الشمول مستنده إلى عدم قيام قرينه على تقييده بقيد ما و الا- لكفى جريان مقدمات الحكمه فى إثبات العموم من دون حاجه إلى أدواته و عليه فبطبيعته الحال يكون الإتيان بها لغواً محضاً حيث ان العموم حينئذ مستفاد من قرينه الحكمه سواء أ كانت الأداة أم لم تكن و عندئذ لا محاله يكون وجودها كعدمها و هذا خلاف الارتكاز العرفى، ضروره ان العرف يفرق بين قولنا (أكرم كل عالم) و قولنا (أكرم العالم) و يرى ان دلالة الأول على العموم لا تحتاج إلى أيه مؤونه زائده ما عدا دلالة اللفظ عليه و هذا بخلاف الثانى، فان دلالاته على العموم تحتاج إلى مؤونه زائده و هى إجراء مقدمات الحكمه: فالنتيجه ان وضع لفظه (كل) أو ما شاكلها للدلاله على العموم أى عموم مدخولها و شموله بماله من المعنى بنفسه قرينه على عدم أخذ خصوصيه و قيد فيه يعنى ان دلالتها عليه عين دلالتها على العموم، لا ان لها دالتين: دلالة على العموم، و دلالة على عدم أخذ قيد و خصوصيه فيه و هذه النقطه هى زاويه الامتياز بين العموم المستند إلى الوضع، و العموم المستند إلى قرينه الحكمه، حيث ان الثانى يتوقف على عدم بيان دخل قيد ما فى

غرض المولى مع كونه فى مقام البيان كما يأتى بيانه إن شاء الله تعالى فى ضمن البحوث الآتية، و الأول بيان على عدم دخله فيه، فهما أشبه شىء بالأصول و الأمارات.

و أما- ما أفاده (قده) من ان إمكان تقييد مدخول الأداة كلفظه كل فى مثل قولنا (أكرم كل عالم عادل) و عدم منافاه هذا التقييد لدلالاتها على العموم دليل على ان دلالتها على عموم مدخولها و شموله تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه فيه- فهو خاطئ جداً و ذلك لأن دلالتها على العموم أى عموم مدخولها و شموله بما له من المعنى لا ينافيه تقييده بقيد ما، ضروره انها لا تدل على ان مدخولها جنس أو نوع أو فصل أو صنف، فان مفادها بالوضع هو الدلاله على عموم المدخول كيف ما كان غايه الأمر ان كان جنساً دلت على العموم فى إطاره، و ان كان نوعاً دلت على العموم فى إطار النوع، و ان كان صنفاً دلت على العموم فى إطار الصنف و هكذا. و ان شئت قلت انه لا- فرق بين القول بوضعها للعموم أى عموم المدخول بماله من المعنى، و القول بوضعها لعموم ما يراد من المدخول فى هذه النقطه، و هى عدم منافاه التقييد للدلاله على العموم. نعم يمتاز القول الثانى عن القول الأول فى نقطه أخرى و هى أن دلالتها على العموم على القول الثانى لإثبات إطلاق المدخول و إرادته بقرينه الحكمه كى تدل على عمومه و شموله، و على القول الأول فهى بنفسها تدل على إطلاقه و سعته، و نتيجة ما ذكرناه إلى هنا هى ان أداة العموم على القول بكونها موضوعه للدلاله على عموم ما يراد من المدخول لا بد أولاً من إثبات سعته و إطلاقه بقرينه الحكمه حتى تدل على عمومه و شموله و على القول بكونها موضوعه للدلاله عموم المدخول بماله من المعنى فهى بنفسها تدل على سعته و إطلاقه من دون حاجه إلى قرينه الحكمه أو نحوها

لما عرفت من ان دلالتها على العموم بعينها هي دلالتها على إطلاق المدخول و عدم أخذ خصوصيه فيه،و من الطبيعي أنه لا يفرق فيه بين ان يكون مدخولها في نفسه من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف،فان السعه انما تلاحظ بالإضافة إلى دائره المدخول فلا فرق بين قولنا(أكرم كل رجل و قولنا(أكرم كل رجل عالم)فان تقييده بهذا القيد لا ينافي دلالته على العموم فان معنى دلالته عليه هو انها لا تتوقف على إجراء مقدمات الحكمه سواء أ كانت دائره المدخول سعه أو ضيقاً في مقابل القول بأن دلالته عليه تتوقف على إجراء المقدمات فيه و لو كانت دائرته ضيقاً و بما ان المدخول هو المقيد فهو لا محاله يدل على عمومه و لو لا ما ذكرناه من الدلاله على العموم لما أمكن التصريح به في مورد ما أبدأ مع أنه واضح البطلان.

و أما النقطة الثالثه:فسيأتى الكلام فيها في مبحث المطلق و المقيد ان شاء الله تعالى:

نلخص نتائج هذا البحث في عدده نقاط:١-الظاهر ان العام في كلمات الأصوليين مستعمل في معناه اللغوى و العرفى-و هو الشمول.

٢-ان الفرق بين العام و المطلق هو أن دلالة الأول على العموم بالوضع و الثانى بالإطلاق و مقدمات الحكمه.٣-ما هو المنشأ.و الموجب لتقسيم العام إلى الاستغراقى و المجموعى و البدلى ذكر صاحب الكفايه(قده)ان منشأه انما هو اختلاف كيفية تعلق الحكم به،و لكن عرفت نقده و انه ليس منشأً لذلك،بل منشؤه ما ذكرناه آنفاً بشكل موسع.

٤-ان العشره و أمثالها من مراتب الاعداد ليست من ألفاظ العموم فان دلالتها بالإضافة إلى هذه العشره و تلك بالإطلاق،و بالإضافة إلى الآحاد التى تتركب منها العشره ضمنيه،كما هو الحال في كل مركب بالإضافة إلى أجزائه على تفصيل تقدم.٥-لا شبهه في ان للعموم صيغ

تخص به و تدل عليه بالوضع، و لا- موجب لدعوى انها موضوعه للخصوص باعتبار أنه القدر المتيقن أو أنه المناسب من جهة كثره استعمال العام فى الخاص على ما تقدم بشكل موسع. ٦- ان دلالة العام على العموم كلفظه (كل) أو ما شاكلها لا تتوقف على جريان مقدمات الحكمه فى مدخوله كما زعم صاحب الكفايه (قده)، بل هو يدل بالوضع على إطلاق مدخوله و عدم أخذ خصوصيه ما فيه.

عده مباحث

المبحث الأول: اختلف الأصحاب فى جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه على أقوال: بيان هذه الأقوال فى ضمن ثلاثه بحوث تاليه:

الأول: يفرض الكلام فى الشبهه الحكميه يعنى ما كان الشك فى شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه فى الحكم الشرعى، كما إذا افترض ورود عام مثل (أكرم كل عالم) و ورد مخصص عليه مثل (لا تكرم المرتكب للكبائر منهم) و شك فى خروج المرتكب للصغائر عن حكم العام من ناحيه أخرى لا- من ناحيه الشك فى دخوله تحت عنوان المخصص للقطع بعدم دخوله فيه.

الثانى: يفرض الكلام فى الشبهه المفهوميه يعنى ما كان الشك فى شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه فى مفهوم الخاص أى دورانه بين السعه و الضيق كما إذا ورد (أكرم كل عالم) ثم ورد (لا تكرم الفساق منهم) و افترضنا ان مفهوم الفاسق مجمل يدور أمره بين السعه و الضيق أى أنه عباره عن خصوص مرتكب الكبائر أو الجامع بينه و بين مرتكب الصغائر، و الشك انما هو فى شمول حكم العام لمرتكب الصغائر

و منشؤه انما هو إجمال مفهوم الخاصّ و شموله له و أما في طرف العام فلا إجمال في مفهومه أصلاً.

الثالث: يفرض الكلام في الشبهه المصداقيه يعنى ما كان الشك في شمول العام للفرد أو الصنف ناشئاً من الاشتباه في الأمور الخارجيه كما إذا دل دليل على وجوب (إكرام كل هاشمى) و دل دليل آخر على حرمة (إكرام الفاسق منهم) و شككنا في أن زيد الهاشمى هل هو فاسق أو لا فيقع الكلام في إمكان التمسك بالعامّ بالإضافة إليه و عدم إمكانه.

أما الكلام في الأول فالظاهر ان عمده الخلاف فيه انما يكون بين العامه حيث نسب إلى بعضهم عدم جواز التمسك بالعامّ مطلقاً، و نسب إلى بعضهم الآخر التفصيل بين ما كان المخصص منفصلاً و ما كان متصلاً فذهب إلى عدم جواز التمسك بالعامّ على الأول دون الثانى هذا.

و الصحيح هو جواز التمسك به مطلقاً أى بلا فرق بين المخصص المتصل و المنفصل أما في الأول فهو واضح حيث أن دائره العام كانت من الأول ضيقاً نظراً إلى أن المخصص المتصل يكون مانعاً عن ظهور العام في العموم من الابتداء، بل يوجب استقرار ظهوره من الأول في الخاصّ.

و بكلمه أخرى أنه لا- تخصيص في البين، و إطلاقه مبنى على المسامحه لما تقدم من أن أداه العموم كلفظه (كل) أو ما شاكلها موضوعه للدلاله على عموم المدخول و شموله بماله من المعنى سواء أ كان من الأجناس أو الأنواع أو الأصناف فلا فرق بين قولنا (أكرم كل رجل و قولنا (أكرم كل رجل عادل) أو (كل رجل إلا الفاسق منهم) فان لفظه (كل) في جميع هذه الأمثله تستعمل في معناها- و هو عموم المدخول و شموله- غاية الأمر ان دائره العموم فيها تختلف سعه و ضيقاً كما هو الحال في سائر الموارد و المقامات، و من الطبيعى أنه لا صلّه لذلك بدلالاتها على العموم

أبدأً. فالنتيجة ان إطلاق التخصيص فى موارد التقييد بالمتصل فى غير محله.

و أما الثانى-و هو ما كان المخصص منفصلاً-فقد يقال ان التخصيص كاشف عن أن عموم العام غير مراد من الأول و إلا لزم الكذب فإذا انكشف ان العام لم يستعمل فى العموم لم يكن حجه فى الباقي لتعدد مراتبه«و من المعلوم ان المعانى المجازيه إذا تعددت فإرادته كل واحد منها معيناً تحتاج إلى قرينه، و حيث لا قرينه على أن المراد منه تمام الباقي فبطبيعته الحال يصبح العام مجملاً فلا يمكن التمسك به. و على الجملة ففى كل مورد كان المعنى المجازى متعدداً فإرادته أى واحد منه تحتاج إلى قرينتين: (إحدهما) قرينه صارفه (و ثانيتهما) قرينه معينه، و فى المقام و ان كانت القرينه الصارفه موجوده-و هى المخصص إلا أن القرينه المعينه غير موجوده، و بدونها لا محاله يكون اللفظ مجملاً.

و قد أجاب عنه بوجوه: منها ما عن شيخنا الأستاذ(قده) و إليك نصه:

و التحقيق فى المقام أن يقال: أنه قد ظهر مما ذكرناه ان الميزان فى كون اللفظ حقيقه هو كونه مستعملاً فى معناه الموضوع له بحيث أن الملقى-فى الخارج كأنه هو نفس ذلك المعنى البسيط العقلانى و هذا الميزان متحقق فيما إذا خصص العام كتحققه فيما إذا لم يخصص، و ذلك من جهة أن أداء العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له، كما ان مدخولها لم يستعمل إلا فيما وضع له، أما عدم استعمال المدخول إلا فى نفس ما وضع له فلأنه لم يوضع إلا لنفس الطبيعه المهمله الجامعه بين المطلقه و المقيده، و من الواضح أنه لم يستعمل إلا فيها، و إفاده التقييد بدال آخر كإفاده الإطلاق بمقدمات الحكمة لا تنافى استعمال اللفظ فى نفس الطبيعه المهمله كما هو ظاهر ففى موارد التخصيص بالمتصل قد استعمل اللفظ فى معناه و استفيد قيده الدخيل فى غرض المتكلم من دال آخر، و أما فى موارد

التخصيص بالمنفصل فالمذكور في الكلام و ان كان منحصرأ بنفس اللفظ الموضوع للطبيعه المهمله، و لأجله كانت مقدمات الحكمه موجبه لظهوره في إرادته المطلق إلا- أن الإتيان بالمقيد بعد ذلك يكون قرينه على أن المتكلم اقتصر حينما تكلم على بيان بعض مراده أما لأجل الغفله عن ذكر القيد أو لمصلحه في ذلك- و على كل تقدير فاللفظ لم يستعمل إلا- في معناه الموضوع له، و أما عدم استعمال الأداة إلا فيما وضعت له فلأنها لا تستعمل أبداً إلا في معناها الموضوع له أعني به تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها غايه الأمر ان المراد من مدخولها ربما يكون أمراً وسيعاً و أخرى يكون أمراً ضيقاً، و هذا لا يوجب فرقاً في ناحيه الأداة أصلاً.

فان قلت: انما ذكرته من عدم استلزام تخصيص العام كونه مجازاً لا- في ناحيه المدخول، و لا- في ناحيه الأداة انما يتم في المخصصات الأنواعيه فانها لا توجب الا تقييد مدخولها فلا يلزم مجاز في مواردنا أصلاً، و أما التخصيصات الإفراديه فهي لا محاله تنافى استعمال الأداة في العموم فتوجب المجازيه في ناحيتها. قلت ليس الأمر كذلك، فان التخصيص الأفرادى أيضاً لا يوجب إلا تقييد مدخول الأداة، غايه الأمر أن قيد الطبيعه المهمله ربما يكون عنواناً كلياً كتقييد العالم بكونه عادلاً أو بكونه غير فاسق، و قد يكون عنواناً جزئياً كتقييده بكونه غير زيد مثلاً، و على كل حال فقد استعملت الأداة في معناها الموضوع له، و لا فرق فيما ذكرناه من عدم استلزام التخصيص للتجاوز بين القضايا الخارجيه و القضايا الحقيقيه، لأن الأداة في كل منهما لا تستعمل إلا في تعميم الحكم لجميع أفراد ما أريد من مدخولها، و أما المدخول فهو أيضاً لا يستعمل إلا في نفس الطبيعه اللا بشرط القابله لكل تقييد، و كون القضيه خارجيه أو حقيقيه انما يستفاد من سياق الكلام، و لا ربط له بمداليل الألفاظ نظير استفاده الأخبار

و الإنشاء من هيئه الفعل الماضى على ما تقدم.و بالجملة أن أداء العموم لا تستعمل إلا فيما وضعت له سواء ورد تخصيص على العام أم لم يرد و سواء أ كانت القضية حقيقه أم كانت خارجيه فلا- فرق بين موارد التخصيص و غيرها إلا- ان التخصيص بالمتصل أو المنفصل يوجب تقييد مدخول الأداء و من الظاهر أن التقييد لا يوجب كون ما يرد عليه القيد مستعملا فى غير ما وضع له أصلا على ما سيجىء تحقيقه فى محله إن شاء الله تعالى.

و أما توهم ان-التخصيص إذا كان راجعاً إلى تقييد مدخول أداء العموم و رافعاً لإطلاقه كان حال العام حال المطلق الشمولى فى ان استفاده العموم منه تحتاج إلى جريان مقدمات الحكمه فى مورد،و عليه فلا وجه لما تقدم سابقاً من تقدم العام على المطلق عند التعارض.و بالجملة ان شمول الحكم لكل فرد من أفراد العام إن كان مستنداً إلى الدلاله الوضعيه كان التخصيص الكاشف عن عدم الشمول مستلزماً لكون العام مجازاً، و ان لم يكن الشمول المزبور مستنداً إلى الوضع،بل كان مستفاداً من مقدمات الحكمه لم يكن موجب لتقدم العام على المطلق عند المعارضه-فهو مدفوع بما مر فى بحث مقدمه الواجب من ان إحراز لحاظ الماهيه مطلقه و ان كان يتوقف على جريان مقدمات الحكمه فى كل من المطلق و العام إلا ان وجه تقدم العام على المطلق انما هو من جهه أن أداء العموم تتكفل بمدلولها اللفظى سرايه الحكم بالإضافة إلى كل ما يمكن أن ينقسم إليه مدخولها،و هذا بخلاف المطلق،فان سرايه الحكم فيه إلى الأقسام المتصوره له إنما هى من جهه حكم العقل بتساوى أفراد المطلق و حيث ما فرض هناك عام دل بمدلوله اللفظى على عدم تسويه افراد المطلق فهو يكون بياناً له و مانعاً من سرايه الحكم الثابت له إلى تمام أفراد،» نلخص ما أفاده(قده)فى عده نقاط:

الأولى:ان تخصيص العام لا يوجب التجوز لا فى أداء العموم،

لا- فى مدخولها، أما فى الأولى فلأنها دائماً تستعمل فى معناها الموضوع له و هو تعميم الحكم لجميع ما يراد من مدخولها أى سواء أ كان ما يراد منه معنى وسيعاً أو ضيقاً، و سواء أ كان الدال على الضيق القرينه المتصله أم كانت القرينه المنفصله، فانها فى جميع هذه الحالات و الفروض مستعمله فى معناها الموضوع له بلا تفاوت أصلاً، و أما فى الثانى فالامر واضح حيث ان المدخول كالرجل و نحوه وضع للدلاله على الماهيه المهمله التى لم تلحظ معها خصوصيه من الخصوصيات منها الإطلاق و التقييد فهما كبقية الخصوصيات خارجان عن حريم المعنى، فاللفظ لا يدل الا على معناه، و لم يستعمل إلا فيه، و إفاده التقييد انما هى بدال آخر، كما ان إفاده الإطلاق بمقدمات الحكمه.

الثانيه: أنه لا- فرق فيما ذكرناه من أن تخصيص العام لا- يوجب تجوزاً لا- فى ناحيه الأداه و لا- فى ناحيه المدخول بين كون المخصصات ذات عناوين نوعيه و كونها ذات عناوين فرديه، و لا بين القضايا الحقيقيه و القضايا الخارجيه...

الثالثه: ان العام و المطلق يشتركان فى نقطه و يفترقان فى نقطه أخرى أما نقطه الاشتراك فهى ان إحراز إطلاق الماهيه بجريان مقدمات الحكمه مشترك فيه بين العام و المطلق و اما نقطه الافتراق فهى ان أداه العموم تتكفل بمدلولها اللفظى سرايه الحكم إلى جميع ما يراد من مدخولها من الأقسام و الأصناف و أما المطلق فان سرايه الحكم فيه إلى جميع الأقسام المتصوره له تتوقف على مقدمه أخرى و هى حكم العقل بتساوى افراده فى انطباقه عليها.

و لنأخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فهى فى غايه الصحه و المتانته حتى بناء على نظريتنا

من أن أداء العموم بنفسها متكفله لإفاده العموم و عدم دخل خصوصيه ما فى حكم المولى و غرضه.

بيان ذلك ان الدلالات على ثلاثة أقسام:

الأول:الدلاله التصوريه(الانتقال إلى المعنى من سماع اللفظ) و هى لا تتوقف على شىء ما عدا العلم بالوضع فهى تابعه له،و ليس لعدم القرينه دخل فيها،فالعالم بوضع لفظ خاص لمعنى مخصوص ينتقل إليه من سماعه و لو افترضنا ان المتكلم نصب قرينه على عدم إرادته،بل و لو افترضنا صدوره عن لفظ بلا شعور و اختيار أو عن شىء آخر كاصطكاك حجر بحجر مثلاً،و قد ذكرنا فى محله أن هذه الدلاله غير مستنده إلى الوضع بل هى من جهه الأُنس الحاصل من كثره استعمال اللفظ فى معناه أو غيره مما يوجب هذه الدلاله.

الثانى:الدلاله التفهيميه و يعبر عنها بالدلاله التصديقيه أيضاً من جهه تصديق المخاطب المتكلم بأنه أراد تفهيم المعنى للغير،و هى عباره عن ظهور اللفظ فى كون المتكلم به قاصداً لتفهيم معناه،و هذه الدلاله تتوقف زائداً على العلم بالوضع على إحراز أن المتكلم فى مقام التفهيم و انه لم ينصب قرينه متصله فى الكلام على الخلاف و لا ما يصلح للقرينيه و إلا فلا دلالة له على الإراده التفهيميه،و قد ذكرنا فى أول الأصول بشكل موسع أن هذه الدلاله مستنده إلى الوضع.أما على ضوء نظريتنا فى حقيقه الوضع حيث أنه عباره عن التعهد و الالتزام النفسانيّ فالاستناد إليه واضح، ضروره أنه لا معنى للتعهد و الالتزام بكون اللفظ دالا على معناه و لو صدر عن لفظ بلا- شعور و اختيار،فان هذا أمر غير اختياريّ فلا معنى لكونه طرفاً للالتزام و التعهد،حيث أنهما لا يتعلقان إلا بما هو تحت اختيار الإنسان و قدرته،و عليه فلا مناص من الالتزام بتخصيص العلقه الوضعيه

بصوره قصد تفهيم المعنى من اللفظ و إرادته سواء أ كانت الإراده تفهيمه محضه أم كانت جديده أيضاً، و تمام الكلام من هذه الناحيه هناك و أما على ضوء نظريه القوم فى هذا الباب فالأمر أيضاً كذلك على ما ذكرناه هناك فالنتيجه أن هذه الدلاله هى الدلاله الوضعيه.

الثالث: الدلاله التصديقيه و هى دلالة اللفظ على أن الإراده الجديده على طبق الإراده الاستعماليه يعنى أنهما متحدتان فى الخارج، و هذه الدلاله ثابتة ببناء العقلاء و تتوقف زائداً على ما مرّ على إحراز عدم وجود قرينه منفصله على الخلاف أيضاً، و مع وجودها لا يكون ظهور الكلام كاشفاً عن المراد الجدى، فهذه القرينه إنما هى تمنع عن كشف هذا الظهور عن الواقع و حجيته لا عن أصله، فان الشيء إذا تحقق لم يتقلب عما هو عليه و الحاصل ان بناء العقلاء قد استقر على أن الإراده التفهيميه مطابقه للإراده الجديده ما لم تقم قرينه على الخلاف.

و بعد ذلك نقول: ان العام إذا ورد فى كلام المتكلم من دون نصبه قرينه على عدم إرادته معناه الحقيقى، فهو لا- محاله يدل بالدلاله الوضعيه على أن المتكلم به أراد تفهيم المخاطب لتمام معناه الموضوع له كما أنه يدل ببناء العقلاء على أن إرادته تفهيم المعنى إرادته جديده ناشئه عن كون الحكم المجعول على العام ثابتاً له واقعاً، و لكن هذه الدلاله أى الدلاله الثانيه كما تتوقف على إحراز كون المتكلم فى مقام الإفاده و عدم نصبه قرينه على اختصاص الحكم ببعض أفراد العام فى نفس الكلام، كذلك تتوقف على عدم إتيانه بقرينه تدل على الاختصاص بعد تماميه الكلام و منفصله عنه، فان القرينه المنفصله تكون مانعه عن كشف ظهور العام فى كون الحكم المجعول له انما هو بنحو العموم فى الواقع و نفس الأمر، حيث انها تراحم حجيه ظهور العام فى العموم التى هى ثابتة ببناء العقلاء و تعهدهم

و لا- تراحم أصل ظهوره فى ذلك الذى هو ثابت بمقتضى ما ذكرناه من التعهد و الالتزام يعنى ظهوره فى الإراده التفهيميه و كشفه عنها، و عليه فلا ملازمه بين رفع اليد عن حجه الظهور لدليل و رفع اليد عن أصله، بدهاه انه لا ملازمه بين كون المعنى مراداً للمتكلم فى مقام التفهيم و كونه مراداً له فى مقام الواقع و الجد، فإذا افترضنا أن المولى فى الواقع لا يريد فى مثل قوله (أكرم كل عالم) الا إكرام العالم العادل دون غيره، و لكن لم يتمكن من تقييده بذلك فى نفس الكلام أما لوجود مفسده فيه أو مصلحه فى تأخيره من ناحيه و لم يتمكن من تأخير بيان الحكم فى الواقعه إلى زمان يتمكن من تقييده من ناحيه أخرى فبطبيعته الحال يلقى الكلام على نحو العموم، و من المعلوم أنه بمقتضى الوضع يدل على إرادته تفهيم المعنى العام فإذا جاء بعد ذلك بالمخصص المنفصل الدال على اختصاص الحكم بغير افراد الخاص فى الواقع، فانه لا محاله يكشف عن ان الداعى إلى إرادته تفهيم المعنى العام ليس هو الإراده الجديده الناشئه من ثبوت المصلحه فى جميع أفراد العام فى نفس الأمر بل الداعى لها شىء آخر.

و على الجملة فاللفظ بمقتضى تعهد الواضع و التزامه بأنه متى ما أراد معنى خاصاً أن يجعل مبرزه لفظاً مخصوصاً يدل على إرادته تفهيم معناه إذا كان المتكلم فى مقام بيان ذلك و لم يأت بقرينه متصله فى الكلام، و أما إذا لم يكن فى مقام بيان ذلك بل كان فى مقام عدّ الجملات مثلاً أو كان فى مقام البيان و لكنه أتى بقرينه متصله فيه ففى مثل ذلك على الأول لا تعهد له أصلاً، لا بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى الحقيقى، و لا- بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى المجازى. و على الثانى فله تعهد بالإضافة إلى إرادته تفهيم المعنى المجازى دون الحقيقى. و اما دلالة اللفظ على إرادته المعنى عن جد فهى دلالة أخرى غير الدلاله الأولى حيث ان الأولى مستنده إلى الوضع دون

تلك، فانها مستنده إلى تباين العقلاء و تعهدهم، و من هنا قد يشك في هذه الدلاله مع القطع بالدلاله الأولى، و هذا يكشف عن انه لا ملازمه بين الدالتين يعنى ان هدم الدلاله الثانيه بالقرينه لا يلزم هدم الدلاله الأولى و السرفيه ما عرفت من ان الدلاله الأولى مستنده إلى تعهد الواضع و الدلاله الثانيه مستنده إلى تعهد العقلاء، و لذا لو ادعى المتكلم خلاف التعهد الأول أو الثاني لم يسمع منه ما لم ينصب قرينه على ذلك، فان نصب قرينه متصله فهى تدل على أنه أراد خلاف تعهد الواضع و ان نصب قرينه منفصله فهى تدل على أنه أراد خلاف تعهد العقلاء، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى أن ملاك الحقيقه هو كون استعمال اللفظ فى المعنى على طبق مقتضى الوضع و ملاك المجاز هو كون استعمال اللفظ فى المعنى على خلاف مقتضاه من جهه قرينه تدل عليه، و قد عرفت ان اللفظ بمقتضى الوضع انما يدل على إرادته تفهيم المعنى فحسب دون أزيد من ذلك، و هذه الدلاله دلالة حقيقه حيث انها استعمال اللفظ فى معناه الموضوع له، و أما كون هذا المعنى مراداً بإرادته جديده أيضاً فهو متوقف على عدم قرينه منفصله و الا فلا دلالة له على ذلك أصلاً، فالقرينه المنفصله انما هى تمنع عن حجيه الظهور و كشفه عن المراد الجدى و الواقعى، و لا- تمنع عن ظهوره فى إرادته تفهيمه العدى هو مستند إلى الوضع، و عليه فإذا ورد عام من المولى ثم ورد مخصص منفصل فهذا المخصص المنفصل انما يزاحم حجيه ظهور العام فى العموم و مانع عن كشفه عن الواقع، دون أصل ظهوره «ضروره ان ظهوره فى ان المولى أراد تفهيم المعنى العام باق على حاله، و المفروض ان هذا الظهور كاشف عن ان المتكلم استعمل اللفظ فى معناه الموضوع له.

فالتبنيه: ان إرادته المتكلم تفهيم المخاطب لمعنى اللفظ الموضوع له أمر، و كون هذه الإراده جديده و ناشئه عن ثبوت الحكم لجميع أفراد

المستعمل فيه أمر آخر، والمفروض ان المخصص المنفصل انما يكون كاشفاً عن عدم ثبوت الحكم لجميع أفراد العام فى الواقع و نفس الأمر، لا عن كون استعمال العام استعمالاً مجازياً، ضرورة انك قد عرفت ملاك الاستعمال المجازى و الاستعمال الحقيقى و انه لا صلة للمخصص المنفصل بهما أصلاً، لا وجوداً، و لا عدماً.

قد يقال كما قيل: أن المخصص المنفصل إذا كان كاشفاً عن المراد الجدى و انه غير مطابق للمراد الاستعمالى- و هو العموم- فما هو فائده التكلم بالعام و استعماله فى العموم، و ما هو الأثر المترتب على عموم المراد الاستعمالى بعد ما لم يكن مراداً جداً و واقعاً: و فيه مضافاً إلى ان استعمال العام فى العموم كما عرفت قد يكون مما لا بد منه نظراً إلى أن المتكلم قد لا يتمكن من التكلم بالخاص لأجل مفسده فيه أو مصلحه فى تأخيره أو تقيه أو ما شاكل ذلك ان استعماله فيه انما هو ضرباً للقاعده و القانون، حيث أنه لا- يجوز التعدى عنه و الخروج عن مقتضاه إلا بقيام دليل على خلافه فهو حجه بهذا العنوان العام بالإضافة إلى جميع موارد و صغرياتة إلا ما قام الدليل على خروجه عنه فناخذ به، و فى الزائد نرجع إلى عمومه قاعده و قانوناً.

و أما النقطة الثانيه: فالامر فيها أيضاً كذلك يعنى أنه لا فرق بين كون المخصص ذا عنوان نوعى أو فردى، فعلى كلا التقديرين لا يوجب التجوز فى ناحيه العام.

و أما النقطة الثالثه: فيردّها ما تقدم منا بشكل موسع من أن أداه العموم بنفسها تدل على أن مدخولها ملحوظ مطلقاً أى بدون أخذ خصوصيه ما فيه من دون حاجه إلى إجراء مقدمات الحكمه.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة: و هى ان التخصيص فى العام

لا يوجب تجوزاً فيه، بل هو مستعمل في معناه الموضوع له مطلقاً و ان لم يكن المستعمل فيه مراداً للمتكلم بالإرادة الجديه.

و على ضوء ما ذكرناه يظهر فساد ما أورده شيخنا الأستاذ(قده) على هذا الوجه، و حاصله ان الإراده الاستعماليه ان أريد بها إرادته إيجاد المعنى البسيط العقلاني باللفظ بحيث كان اللفظ و الإراده مغفولين عنها حين الاستعمال باعتبار ان النظر إليهما آلى فهذه بعينها هي الإراده الجديه التي يتقوم بها استعمال اللفظ في المعنى. و ان أريد بها الإراده الهزليه في مقابل الإراده الجديه فهي و ان كانت لا تنافى استعمال اللفظ في معناه الموضوع له لوضوح ان الاستعمال الحقيقي لا يدور مدار كون الداعى إلى الاستعمال هو خصوص الإراده الجديه إلا أنه لا يعقل الالتزام بكون الداعى إلى استعمال العمومات الواردة في الكتاب و السنه في معانيها هو الإراده الهزليه وجه الظهور ما عرفت من أن الإراده الاستعماليه و ان كانت قد تتحد مع الإراده الجديه إلا انها قد تفترق عنها فيكون المعنى مراداً استعمالياً و لم يكن مراداً عن جد، و لا يلزم حينئذ أن تكون تلك الإراده إرادته هزليه، ضروره أنه لا ملازمه بين عدم كون الإراده جديه و كونها هزليه فان إرادته الاستعمال و التفهيم إرادته حقيقيه و ليست بهزليه و ناشئه عن داع من الدواعى و لم يكن ذلك الداعى الإراده الجديه، و قد عرفت ما هو الداعى لهذه الإراده و ما هو الفائده المترتبه عليها، و مع هذا كيف تكون هزليه.

و منها ما قيل من أن تخصيص العام لا يستلزم عدم إرادته العموم منه لا مكان أن يراد العموم من العام المخصص إرادته تمهيديه ليكون ذكر العام توطئه لبيان مخصصه، و حيث ان العموم لم يكن مراداً من اللفظ فبطبيعته الحال يكون اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي. و أورد عليه شيخنا الأستاذ (قدس سره) بما حاصله ان ذكر العام للدلاله على معناه الموضوع له دلالة

تصوريه توطئه للدلاله التصديقيه على المعنى المستفاد من مجموع الكلام بعد ضم بعضه إلى بعضه الآخر و ان كان صحيحاً إلا انه لا- ينطبق إلا- فى موارد التخصيص بالمتصل فتبقى موارد التخصيص بالمنفصل بلا دليل، على ان التخصيص فيها لا يستلزم المجاز. و فيه ان ما أفاده(قده) خلاف ظاهر هذا الوجه، فان الظاهر من إرادته العموم من العام إرادته تمهيديه هو ان العام قد استعمل فيه و أريد منه هذا المعنى بإرادته المقومه للاستعمال يعنى الإرادة التفهيميه، و التعبير عنها بالإرادة التمهيديه نظراً إلى أن ذكر العام تمهيد و توطئه لذكر مخصصه بعده، و كيف كان فالظاهر ان مرد هذا الوجه إلى ما ذكرناه و ليس وجهاً آخر فى قبالة.

و منها ان العام انما يستعمل فى العموم دائماً من باب جعل القانون و القاعده فى ظرف الشك فلا ينافيه ورود التخصيص عليه بعد ذلك. و أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده) أيضاً بأن ورود العام فى بعض الموارد لبيان حكم الشك ضرباً للقاعده و ان كان مما لا ينكر كما فى الاستصحاب و قاعده الطهاره و نحوهما، الا أن التخصيص فى هذه الموارد قليل جداً حيث أن تقدم شىء عليها غالباً يكون بنحو الحكومه أو الورود و أما العمومات المتكفله لبيان الأحكام الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه من دون نظر إلى حال الشك و عدمه فلا يكون عمل أهل العرف بها حال الشك كاشفاً عن كونها وارده فى مقام جعل القانون و القاعده حيث أن عملهم بها حال الشك فى ورود التخصيص عليها انما هو من باب العمل بالظهور الكاشف عن كون الظاهر مراداً واقعاً و عن ان المتكلم ألقى كلامه بياناً لما أراده فى الواقع، و عليه فلا يعقل كون هذه العمومات وارده لضرب القانون و القاعده فى ظرف الشك كما هو ظاهر. و فيه ان الظاهر من هذا الوجه ليس هو جعل الحكم على العام فى ظرف الشك ليرد عليه ما أفاده شيخنا

الأستاذ(قده)، بل الظاهر منه ان الداعى إلى استعمال العام فى معناه الموضوع له قانوناً و قاعده انما هو كون العام بياناً للمراد ما لم يكن هناك قرينه على التخصيص ففى كل مورد شك فى التخصيص فيه فالمرجع هو عموم العام، فالنتيجه أن هذا الوجه أيضا يرجع إلى ما ذكرناه فليس وجهاً على حده.

و منها ما ذكره شيخنا الأنصارى(قده) من أن التخصيص لا يوجب إجمال العام على تقدير استلزامه المجاز، و لا يمنع من التمسك به فى غير ما خرج منه من الافراد أو الأصناف، و قد أفاد فى وجه ذلك ان المجاز فيه انما يلزم من ورود التخصيص عليه و خروج بعض أفراده أو أصنافه عنه، لا من بقاء بقيه الافراد أو الأصناف تحته، ضروره أنها داخله فيه سواء خصص العام به أم لا. و ان شئت قلت ان المقتضى لبقاء البقيه تحت العام موجود و هو عمومه و شموله لها من الأول- فالخروج يحتاج إلى دليل، فإذا ورد مخصص على العام فقد خرج أفراده عن تحت العام لا محاله، و أما خروج غيرها من الافراد أو الأصناف عن تحته فهو بلا مقتض و موجب، حيث ان المقتضى للبقاء موجود فالخروج يحتاج إلى دليل و هو مفقود هنا، و عليه فإذا شككنا فى خروج مقدار زائد عما خرج عنه بدليل مخصص فالمرجع هو عموم العام بالإضافة إليه حيث أنه لا بد من الاقتصار على المقدار الذى لتيقن بخروجه عنه دون الزائد عليه.

و بكلمه أخرى: ان دلالة العام على ثبوت الحكم لكل واحد من أفراد مدخوله ليست متوقفه على دلالة على ثبوت الحكم لغيره من الافراد جزماً فكما ان ثبوت الحكم لكل فرد غير منوط بثبوت لغيره من الافراد، فكذلك دلالة على ثبوت لغيره منوط على دلالة على ثبوت لغيره

من الافراد.و السبب فى ذلك واضح و هو أن المجموع فى مقام الثبوت و الواقع أحكام متعدده بعدد أفراد مدخوله(المحققه و المقدره)فيكون كل فرد منها فى الواقع محكوم بحكم مستقل بحيث لو خالف إياه استحق العفويه و ان كان ممثلاً- للحكم الثابت لغيره من الافراد و اما فى مقام الإثبات فدلاله العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعدده فى عرض واحد،و نقصد به عدم توقف دلاله بعضها على بعضها الآخر،و من الطبيعى ان سقوط بعض هذه الدلالات عن الحجيه لدليل خارجى لا يستلزم سقوط غيره من الدلالات عن الحجيه،بل هى باقيه عليها،لفرض أن هذه الدلالات دلالات عرضيه لا ترتبط إحداها بغيرها فإذا سقطت إحداها عن الحجيه بقيت الباقيه عليها لا محاله لعدم الموجب لسقوطها،و عليه فخروج افراد العام عن حكمه لا يوجب ارتفاع دلالته على ثبوت الحكم لبقية الافراد التى لا يعمها المخصص.

و على ضوء هذا البيان يظهر الفرق بين المجاز اللازم فيما نحن فيه و المجاز المتحقق فى غير المقام كقولنا(رأيت أسداً يرمى)فان المجاز اللازم هنا انما هو من ناحيه خروج بعض ما كان داخلاً فى عموم العام حيث أنه يستلزم كونه مجازاً فى الباقى،و أما دخول الباقى فهو غير مستند إلى كون استعماله فيه مجازاً،فانه داخل فيه من الأول يعنى قبل التخصيص،و عليه فالمجاز مستند إلى خروج ما كان داخلاً فيه لا إلى دخول الباقى،و نتيجة ذلك هى ان المعنى المجازى فى المقام لا يكون مابيناً للمعنى الحقيقى،فان الباقى قبل التخصيص داخل فى المعنى الحقيقى و بعده صار معنى مجازياً، و هذا بخلاف المعنى المجازى فى مثل قولنا(رأيت أسداً يرمى)فانه مابين للمعنى الحقيقى،و على ذلك فالمعنى المجازى و ان كان متعدداً فى المقام نظراً إلى تعدد مراتب الباقى تحت العام إلا أن المتعين بعد ورود التخصيص

عليه هو إرادته تمام الباقي دون غيره من المراتب، لما عرفت من ان الخروج عن حكم العام يحتاج إلى دليل دون دخول الباقي، فان المقتضى له موجود و المانع مفقود، فإذا لا يحتاج إرادته من بين غيره من المراتب إلى قرينه معينه، و هذا بخلاف ما إذا كان المجاز متعدداً في غير المقام كالمثال المزبور، فانه لا يمكن تعيين بعض منه بلا قرينه معينه، مثلاً إذا قامت القرينه الصارفه على ان المراد من الأسد ليس هو الحيوان المفترس، و دار أمره بين أن يكون المراد منه الرّجل الشجاع أو صورته على الجدار مثلاً. أو غيرهما من المعانى المجازيه له فبطبيعته الحال يحتاج تعيين كل واحد منها إلى قرينه معينه، و بدونها فاللفظ مجمل فلا يدل على شىء منها، و قد قرب شيخنا الأستاذ (قده) هذا الوجه بهذا التقريب و قال إنه على تقدير تسليم كون التخصيص مستلزماً للمجاز فلا إجمال فى العام أيضاً و ان المرجع فى غير أفراد المخصص هو عموم العام.

و لكن لا يمكن المساعده عليه، و ذلك لما ذكره فى الكفايه من أن الدلاله لا بد لها من مقتضى و هو أما الوضع أو القرينه و لا ثالث لهما، أما الأول فهو مفقود على الفرض، حيث ان العام لم يوضع للدلاله على سرايه الحكم إلى تمام الباقي، و انما وضع للدلاله على سرايه الحكم إلى تمام أفراد مدخوله. و اما القرينه فكذلك، فان القرينه انما قامت على ان العام لم يستعمل فى معناه الموضوع له، و لا قرينه أخرى تدل على أنه استعمل فى تمام الباقي، فما ذكره (قده) من ان دلالة العام على ثبوت الحكم لفرد غير منوطه بدلالته على ثبوته لغيره من الافراد و ان كان متيناً جداً الا ان ذلك يحتاج إلى مقتضى و هو وضع العام للدلاله على العموم، فإذا افترضنا ان دلالة العام قد سقطت من ناحيه التخصيص فلا مقتضى لدلالته على إرادته تمام الباقي، لفرض ان دلالة عليها انما هي

من جهه دلالتة على العموم لا مطلقاً، و على الجملة فالمقتضى - و هو دلالتة على العموم - قد سقط على الفرض، و لا ظهور له بعد ذلك فى إرادته تمام الباقي، فانه يرتكز على أحد أمرين: الوضع أو القرينه المعينه، و كلاهما مفقود كما عرفت، فإذا ما هو مقتضى لظهوره فيها، فما فى كلامه (قده) من أن المقتضى لدخول الباقي موجود و الخروج يحتاج إلى دليل لا يرجع بالتأمل و التحليل إلى معنى صحيح على ضوء نظريه ان التخصيص يستلزم المجاز، فان المقتضى - و هو عموم العام - قد سقط بالتخصيص فإذا ما هو المقتضى لدخوله، إذ من المحتمل أنه قد استعمل بعد التخصيص فى بعض مراتب الباقي لا فى تمامه، فالتعيين يحتاج إلى قرينه.

نعم لو كانت دلالة العام على العموم عقليه أو كانت ذاتيه لثم ما أفاده (قده) كما هو واضح، و لكنه مجرد افتراض لا - واقع موضوعى له فالنتيجه انه لا - دافع للإشكال المزبور إلا - على ضوء ما ذكرناه من أن التخصيص و لو كان بالمنفصل لا يوجب المجاز، حيث ان العام بعد التخصيص أيضا استعمل فى معناه الموضوع له، و عليه فما أفاده شيخنا الأستاذ (قده) تبعاً لشيخنا العلامة الأنصارى (قده) من ان المقتضى بالإضافة إلى الباقي موجود و المانع مفقود تام و لا مناص عنه، فان المقتضى - و هو ظهور العام فى العموم المستند إلى الوضع - موجود و المخصص المنفصل انما يكون مزاحماً لحجته فى مقدار سعه مدلوله دون أصل ظهوره، فإذا لا مانع من التمسك به بالإضافة إلى الباقي كله، كما ان ما أفاده (قده) من أن دلالة العام على سرايه الحكم إلى جميع أفراد مدخوله تنحل إلى دلالات متعدده بعدد افراده، و هذه الدلالات دلالات عرضيه لا يتوقف بعضها على بعضها الآخر فإذا سقطت إحداها عن الحجيه لم تسقط غيرها انما يتم على ضوء ما عرفت من أن التخصيص لا يوجب المجاز، إذاً على هذا الأساس فسقوط بعض هذه

الدلالات عن الحجية لا يوجب سقوط غيرها عنها، والسرفيه هو ان موضوع الحجية انما هو الظهور الكاشف عن مراد المولى، و المفروض انه متحقق فى المقام، و المخصص المنفصل انما يمنع عن حجيه هذا الظهور و كاشفيتها بالإضافة إلى مقدار سعه مدلوله دون الزائد عليه، فبالنسبه إلى الزائد فالعام باق على ظهوره و كاشفيتها عن الواقع، لعدم المانع عنه على الفرض، و بدون المانع لا موجب لسقوطه أصلاً.

و من ذلك يظهر نقطه الفرق بين هذه النظرية و نظريه المجاز و هى ان المخصص المنفصل على ضوء تلك النظرية يكون مانعاً عن ظهور العام فى العموم و مزاحماً له لا- عن حجيته فحسب دون أصل ظهوره كما هو كذلك على ضوء هذه النظرية، و عليه فإذا افترضنا ان ظهوره فى العموم قد سقط من جهه التخصيص فبطبيعته الحال لا تبقى له دلالة على العموم بالإضافة إلى الافراد الباقية يعنى غير افراد المخصص، و نظير ما ذكرناه هنا موجود فى سائر الأمارات و الحجج أيضاً مثلاً إذا افترضنا ان البيئه قامت على ان الدار الفلانيه و الدار المتصله بها التى هى واقعه فى طرف شرقها و الدار الأخرى التى هى واقعه فى طرف غربها كلها لزيد، ثم أقر زيد بأن الدار الواقعة فى طرف الشرق ملك لعمرو فلا يكون هذا الإقرار مانعاً عن حجيه البيئه مطلقاً، و انما يكون مانعاً بالإضافة إلى مورده فحسب، و السبب فيه هو أن هذه البيئه تنحل فى الواقع إلى بينات متعددة فسقوط بعضها عن الحجية لمانع لا يوجب سقوط غيرها عنها، لعدم موجب لذلك أصلاً، و أمثله ذلك فى الروايات كثيره.

و أما الكلام فى البحث الثانى- و هو ما يفرض الشك فى التخصيص فيه من ناحيه الشبهه المفهوميه- فيقع فى مقامين: (الأول) فيما إذا كان أمر المخصص المجمل مفهوماً دائراً بين الأقل و الأكثر. (الثانى) فيما

إذا كان أمره دائراً بين المتباينين.

أما المقام الأول فتارة يكون المخصص المجمل متصلاً، وأخرى يكون منفصلاً. وأما إذا كان متصلاً فيما أنه مانع عن انعقاد ظهور العام في العموم من الأول حيث أنه لا- ينعقد للكلام الملقى للإفاده والاستفاده ظهور عرفي في المعنى المقصود إلا بعد فراغ المتكلم منه فبطبيع الحال يسرى إجماله إلى العام فيكون العام مجملاً- حقيقه يعنى كما لا ينعقد له ظهور في العموم لا ينعقد له ظهور في الخصوص أيضاً و ان شئت قلت: ان اتصال المخصص بالعام مانع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم فان لم يكن مجملاً- انعقد ظهوره في خصوص الخاصّ و أما إذا كان مجملاً فهو كما يمنع عن انعقاد ظهوره التصديقي في العموم كذلك يمنع عن ظهوره التصديقي في خصوص الخاصّ أيضاً كقولنا (أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) إذا افترضنا ان مفهوم الفاسق مجمل و دار أمره بين فاعل الكبيره فحسب أو الأعم منه و من فاعل الصغيره ففى مثل ذلك كما أن شمول الخاصّ لفاعل الصغيره غير معلوم حيث لا- يعلم بوضعه للجامع بينه و بين فاعل الكبيره، كذلك شمول العام له نظراً إلى إجماله و عدم انعقاد ظهور له أصلاً فلا يعلم ان الخارج منه فاعلاً:

الكبيره و الصغيره معاً أو خصوص فاعل الكبيره، و عليه فلا محاله يكون المرجع في فاعل الصغيره الأصل العملي، فان كان العام متكفلاً- لحكم الزاى و الخاصّ متكفلاً لحكم غير إلزامى أو بالعكس فالمرجع فيه أصله البراءه، و أما ان كان كل منهما متكفلاً لحكم إلزامى فيدخل في دوران الأمر بين المحذورين حيث يدور أمره بين وجوب الإ-كرام و حرمة فهل المرجع فيه أصله التخيير عقلاً أو أصله البراءه: الأظهر هو الثانى فيما إذا كانت الواقعه واحده لا مطلقاً على تفصيل يأتى في محله.

و أما إذا كان المخصص المجمل منفصلاً و دار أمره بين الأقل و الأكثر

كما إذا قال المولى (أكرم العلماء) ثم قال (لا تكرم الفساق منهم) وفرضنا أن مفهوم الفاسق مجمل و مردد بين فاعل الكبيره فقط أو الأعم منه من فاعل الصغيره فلا- يكون إجماله مانعاً عن التمسك بعموم العام، حيث ان ظهوره في العموم قد انعقد، و المخصص المنفصل كما عرفت لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فيه، و عليه فلا محاله يقتصر في تخصيصه بالمقدار المتيقن إرادته من المخصص المجمل- و هو خصوص فاعل الكبيره فحسب و أما في المشكوك- و هو فاعل الصغيره في المثال- فيما ان الخاص لا- يكون حجه فيه، لفرض إجماله فلا- مانع من التمسك فيه بعموم العام حيث انه حجه و كاشف عن الواقع، و لا يسرى إجمال المخصص إليه على الفرض و ان شئت قلت: ان المخصص المنفصل انما يكون مانعاً عن حجه العام و موجباً لتقييد موضوعه في المقدار العذى يكون حجه فيه، فان لم يكن مجملاً- فهو لا- محاله يكون حجه في تمام ما كان ظاهراً فيه و ان كان مجملاً- كما في محل الكلام فهو بطبيعته الحال انما يكون حجه في المقدار المتيقن إرادته منه في الواقع دون الزائد حيث انه كاشف عن هذا المقدار فحسب دون الزائد عليه، و على الأول فهو يوجب تقييد موضوع العام بالإضافة إلى جميع ما كان ظاهراً فيه و على الثاني فيوجب تقييده بالإضافة إلى المتيقن فحسب دون الزائد المشكوك فيه، فانه لا يكون حجه فيه، و عليه فلا مانع من الرجوع فيه إلى عموم العام حيث انه شامل له، و لا مانع من شموله ما عدا كون الخاص حجه فيه و هو غير حجه على الفرض و على هذا الضوء ففي المثال المتقدم قد ثبت تقييد موضوع العام- و هو العالم- بعدم كونه فاعل الكبيره و اما تقييده بعدم كونه فاعل الصغيره فهو مشكوك فيه فأصالة العموم في طرف العام تدفعه. فالنتيجه ان أصالة العموم رافعه لإجمال المخصص حكماً يعني لا يبقى معها إجمال فيه من هذه الناحيه.

و أما المقام الثانى -و هو ما إذا كان أمر المخصص المجمل مردداً بين المتباينين- فأيضاً تاره يكون المخصص المجمل المزبور متصلاً، و أخرى يكون منفصلاً، أما الأول فالكلام فيه بعينه هو الكلام فى المخصص المتصل المجمل الذى يدور أمره بين الأقل و الأكثر يعنى انه يوجب إجمال العام حقيقه فلا يمكن التمسك به أصلاً، و مثاله كقولنا (أكرم العلماء إلا زيداً مثلاً) إذا افترضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن خالد و زيد بن بكر فانه لا محاله يمنع عن ظهور العام فى العموم و يوجب إجماله حقيقه نعم يفترق الكلام فيه عن الكلام فى ذاك بالإضافة إلى الأصل العملى، بيان ذلك: ان العام أو الخاص إذا كان أحدهما متكفلاً للحكم الإلزامى و الآخر متكفلاً للحكم الترخيصى فالمرجع فيه أصاله الاحتياط، للعلم الإجمالى بوجوب إكرام أحدهما أو بحرمة إكرامه، و مقتضى هذا العلم الإجمالى لا محاله هو الاحتياط و أما إذا كان كلاهما متكفلاً للحكم الإلزامى بأن يعلم إجمالاً ان أحدهما واجب الإكرام، و الآخر محرم الإكرام فيما أنه لا يمكن الرجوع إلى الاحتياط و لا إلى أصاله البراءة، لعدم إمكان الأول، و استلزام الثانى المخالفه القطعيه العمليه فالمرجع فيه لا محاله هو أصاله التخيير. فالنتيجه انهما يشتركان فى الأصل اللفظى و يفترقان فى الأصل العملى.

و أما الثانى -و هو ما إذا كان المخصص المجمل المذكور منفصلاً- فهو و إن لم يوجب إجمال العام حقيقه حيث قد انعقد له الظهور فى العموم و من الطبيعى ان الشىء لا ينقلب عما هو عليه الا- أنه يوجب إجماله حكماً مثلاً- لو قال المولى (أكرم كل عالم) ثم قال (لا تكرم زيداً) و فرضنا أن زيداً دار أمره بين زيد بن عمرو و زيد بن خالد فهذا المخصص المنفصل كغيره و ان لم يكن مانعاً عن ظهور العام فى العموم، لما عرفت الا انه لا يمكن التمسك بأصاله العموم فى المقام، لأن التمسك بها بالإضافة إلى كليهما لا يمكن

لأن العلم الإجمالي بخروج أحدهما عنه أوجب سقوطها عن الحجية و الاعتبار فلا- تكون كاشفه عن الواقع بعد هذا العلم الإجمالي، و أما بالإضافة إلى أحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح، و أحدهما لا- بعينه ليس فرداً ثالثاً على الفرض. فالنتيجة ان العام فى المقام فى حكم المجمل و ان لم يكن مجملاً حقيقه.

و أما الكلام فى البحث الثالث- و هو ما إذا كان الشك فى التخصيص من ناحيه الشبهه الموضوعيه- فيقع فى جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه و عدم جوازه. الصحيح هو عدم جوازه مطلقاً أى سواء أ كان المخصص متصلًا أم كان منفصلاً، أما فى الأول فلا شبهه فى عدم جواز التمسك به فى الشبهه المصادقيه، و لا خلاف فيه بين الأصحاب، و لا فرق فيه بين أن يكون المخصص المتصل بأداه الاستثناء كقولنا (أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) أو غيرها كالوصف أو نحوه كقولنا (أكرم كل عالم تقى) و شككنا فى أن زيد العالم هل هو فاسق أو هو تقى أو ليس بتقى ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بأصالة العموم لإحراز أنه ليس بفاسق أو هو تقى.

و السبب فى ذلك هو ان القضية مطلقاً أى سواء أ كانت خارجيه أم كانت حقيقه و سواء أ كانت خيريه أم كانت إنشائيه فهى انما تتكفل لبيان حكمها لموضوعه الموجود فى الخارج حقيقه أو تقديرًا من دون دلالة لها على أن هذا الفرد موضوع له أو ليس بموضوع له أصلاً، مثلاً قولنا (أكرم علماء البلد الا الفساق منهم) فانه قضيه خارجيه تدل على ثبوت الحكم للأفراد الموجوده فى الخارج فلو شككنا فى ان زيد العالم الذى هو من علماء البلد هل هو فاسق أو ليس بفاسق فهذه القضية لا تدل على انه ليس بفاسق فيجب إكرامه، ضروره ان مفادها وجوب إكرام عالم البلد على تقدير

عدم كونه فاسقاً، وأما إن هذا التقدير ثابت أو ليس بثابت فهي لا- تتعرض له لا- إثباتاً و لا- نفيًا، وأما في القضية الحقيقية كالقضيتين المتقدمتين ونحوهما فالأمر فيها أوضح من ذلك، فإن الموضوع فيها بما أنه قد أخذ في موضع الفرض و التقدير فلاجل ذلك ترجع في الحقيقة إلى قضيه شرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت الحكم له و من الطبيعي ان القضيه الشرطيه لا- تنظر إلى وجود شرطها في الخارج و عدم وجوده أصلاً، بل هي ناظره إلى إثبات التالي على تقدير وجود الشرط كقولنا (الخمير حرام) (البول نجس) (الحج واجب على المستطيع) و ما شاكل ذلك، فإنها قضايا حقيقيه قد أخذ موضوعها مفروض الوجود في الخارج، و مدلول هذه القضايا هو ثبوت الحكم لهذا الموضوع من دون نظر لها إلى وجوده و تحققه في الخارج و عدمه أصلاً. و من هنا لو شككنا في أن المائع الفلاني خمير أو ليس بخمير لم يمكن التمسك بإطلاق ما دل على حرمه شرب الخمير، لإثبات أنه خمير حيث أنه خارج عن إطار مدلوله فلا نظر له إليه لا إثباتاً و لا نفيًا، فالنتيجه ان عدم جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه في موارد التخصيص بالمتصل بمكان من الوضوح.

هذا مضافاً إلى أن العام المخصص بالمتصل لا ينعقد له ظهور في العموم و إنما ينعقد له ظهور في الخاص فحسب كقولنا (أكرم العلماء إلا- الفساق منهم) فإنه لا- ينعقد له ظهور إلا- في وجوب إكرام حصه خاصه من العلماء و هي التي لا توجد فيها صفه الفسق، و عليه فإذا شككنا في عالم أنه فاسق أو ليس بفساق فلا عموم له بالإضافه إليه حتى نتكلم في جواز التمسك به بالنسبه إلى هذا المشكوك و عدم جوازه.

و أما الثاني -و هو ما إذا كان المخصص منفصلاً فقد قيل أن المشهور بين القدماء جواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه، و ربما

نسب هذه القول إلى السيد(قده) في العروه أيضا بدعوى ان حال هذه المسأله حال المسأله السابقه و هي دوران أمر المخصص بين الأقل و الأ-كثر فكما يجوز التمسك بعموم العام في تلك المسأله في الزائد على الأقل حيث ان الخاص لا يكون حجه فيه كى يزاحم ظهور العام في الحجيه و في الكشف عن كونه مراداً في الواقع، فكذلك يجوز التمسك به في هذه المسأله ببيان أن ظهور العام قد انعقد في عموم وجوب إكرام كل عالم سواء أ كان فاسقاً أم لم يكن، و قد خرج منه العالم الفاسق بدليل المخصص، فحينئذ أن علم بفسقه فلا إشكال في عدم وجوب إكرامه و ان لم يعلم به فلا قصور عن شمول عموم العام له، حيث ان دليل المخصص غير شامل له باعتبار أنه لا عموم أو الإطلاق له بالإضافة إلى الفرد المشكوك، و عليه فلا مانع من التمسك بعموم العام فيه حيث أنه بعمومه شامل له. هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان هذه النسبه غير مصرح بها في كلماتهم و انما هي استنبطت من بعض الفروع التي هم قد أفتوا بها، كما ان شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) قد استنبط حجيه الأصل المثبت عندهم من بعض الفروع التي هم قد التزموا بها و ذكر(قده) بعض هذه الفروع و قال: انها تبتنى على القول بحجيه الأصل المثبت و بدون القول بها لا- تتم. و على الجملة فيما ان هذه المسأله لم تكن معنونه في كلماتهم لا في الأصول و لا في الفروع، و لكن مع ذلك نسب إليهم فتاوى لا يمكن إتمامها بدليل إلا على القول بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه فلأجل ذلك نسب إليهم- هذا.

و اما نسبه هذا القول إلى السيد صاحب العروه(قده) فهي أيضا تبتنى على الاستنباط من بعض الفروع التي ذكرها(قده) في العروه منها قوله: إذا علم كون الدم أقل من الدرهم و شك في انه من المستثنيات

أم لا- بينى على العفو، و أما إذا شك في أنه بقدر الدرهم أو أقل فالأحوط عدم العفو، حيث توهم من ذلك أن بنائه(قده)على العفو في الصورة الأولى ليس الا- من ناحيه التمسك بأصالة العموم في الشبهات المصادقيه و كذا بنائه على عدم العفو في الصورة الثانيه ليس الا من ناحيه التمسك بها فيها.بيان ذلك.

أما في الصورة الأولى فقد ورد في الروايات أنه لا بأس بالصلاه في دم إذا كان أقل من درهم منها:صحيحه محمد بن مسلم قال:قلت(له الدم يكون في الثوب على و أنا في الصلاه قال ان رأيتة و عليك ثوب غيره فاطرحه وصل في غيره و ان لم يكن عليك ثوب غيره فامض في صلاتك و لا إعادة عليك ما لم يزد على مقدار الدرهم و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيتة قبل أو لم تره)و منها صحيحه ابن أبي يعفور في حديث قال:

قلت لأبي عبد الله عليه السلام (الرجل يكون في ثوبه نقط الدم لا يعلم به ثم يعلم فينسى أن يغسله فيصلى ثم يذكر بعد ما صلى أ يعيد صلاته قال يغسله و لا يعيد صلاته إلا أن يكون مقدار الدرهم مجتمعاً يغسله و يعيد الصلاه) و منها صحيحه إسماعيل الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام قال(في الدم يكون في الثوب ان كان أقل من قدر الدرهم فلا يعيد الصلاه)و هذه الروايات استثناء مما دل على عدم جواز الصلاه في الدم مطلقاً و لو كان أقل من درهم باعتبار نجاسته.هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى قد ورد في روايه أخرى ان دم الحيض مانع عن الصلاه مطلقاً و لو كان أقل من الدرهم،و قد ألحق المشهور به دم النفاس و الاستحاضه و هي روايه أبي بصير عن أبي عبد الله أو أبي جعفر عليه السلام (قال لا تعاد الصلاه من دم لا تبصره غير دم الحيض فان قليله و كثيره في الثوب ان رآه أو لم يره سواء)فهذه الروايه تقيد إطلاق الروايات

المتقدمه بغير دم الحيض و ما ألحق به.

فالتتيجه على ضوء هاتين الناحيتين هي أنه إذا شككنا في دم يكون أقل من الدرهم أنه من أفراد المخصص يعني الدماء الثلاثة أو من أفراد العام و هو الروايات المتقدمه فالسيد(قده)تمسك بعموم تلك الروايات و حكم بعدم البأس به في الصلاه، مع ان الشبهه مصداقيه، و هذا ليس إلا من جهه أنه(قده)يرى جواز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه.

و أما في الصوره الثانيه فقد ورد في الروايات ما دل على عدم جواز الصلاه في الثواب المتنفس بلا فرق بين كونه متنفساً بالدم أو بغيره من النجاسات، و لكن قد خرج من ذلك خصوص الثوب المتنفس بالدم إذا كان أقل من الدرهم بالروايات المتقدمه فعندئذ إذا شككنا في دم أنه أقل من الدرهم حتى يكون داخلا تحت عنوان المخصص أو أزيد منه حتى يكون داخلا تحت عنوان دليل العام فالسيد(قده)قد تمسك فيه بعموم دليل العام و حكم بعدم العفو عنه في الصلاه. مع أن الشبهه مصداقيه، و هذا شاهد على انه(قده)يرى جواز التمسك بالعام فيها، هذا. و لكن التوهم المزبور في كلتا الصورتين قابل للمنع اما في الصوره الأولى فيحتمل أن يكون وجه فتواه بالعفو هو التمسك باستصحاب العدم الأنزلي، لإحراز موضوع العام حيث ان موضوعه مركب من أمرين.(أحدهما)وجودى و هو الدم الذى يكون أقل من الدرهم.(و ثانيهما)عدمى و هو عدم كونه من دم حيض أو نفاس أو استحاضه، و الأول محرز بالوجدان، و الثانى بالأصل و بضم الوجدان إلى الأصل يلتزم الموضوع المركب و يتحقق فيترتب عليه حكمه بمقتضى عموم تلك الروايات و إطلاقها أو يحتمل أن يكون وجه فتواه به هو التمسك بأصالة البراءه عن مانعيه هذا الدم للصلاه بعد ما لم يمكن التمسك بدليل لفظى من جهه كون الشبهه مصداقيه.

و أما فى الصوره الثانىة فىحتمل أن يكون وجه احتياطه بعدم العفو هو أصاله عدم كون هذا الدم أقل من درهم نظراً إلى ان عنوان المخصص عنوان وجودى فلا مانع من التمسك بأصاله عدمه عند الشك فىه.

و كىف كان فلا- يمكن استنباط أنه(قده)من القائلين بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه من هذين الفرعين. و مما يشهد على أنه ليس من القائلين بذلك ما ذكره(قده)فى كتاب النكاح و إليك نصه:

(مسأله ٥٠)إذا اشتبه من يجوز النظر إليه بين من لا يجوز بالشبهه المحصوره و جب الاجتناب عن الجميع، و كذا بالنسبه إلى من يجب التستر عنه، و من لا- يجب و ان كانت الشبهه غير محصوره أو بدويه، فان شك فى كونه مماثلاً أولاً أو شك فى كونه من المحارم النسبيه أو لا فالظاهر وجوب الاجتناب، لأن الظاهر من أیه وجوب انغض ان جواز النظر مشروط بأمر وجودى و هو كونه مماثلاً أو من المحارم، فمع الشك يعمل بمقتضى العموم، لا من باب التمسك بالعموم فى الشبهه المصداقيه، بل لاستفاده شرطيه الجواز بالمماثله أو المحرميه أو نحو ذلك) فان هذا شاهد صدق على أنه ليس من القائلين بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان ما أفاده(قده)من التمسك بعموم أیه وجوب الغض خاطئ جداً. أما(أولاً)فلا عموم فى الآيه من هذه الناحيه يعنى لا يمكن استفاده حرمه النظر من الآيه الكريمه. و اما(ثانياً)فعلى تقدير تسليم دلالتها على ذلك فلا تدل على أن جواز النظر مشروط بأمر وجودى، بل مفهومها حرمه النظر إلى المخالف فتكون الحرمه مشروطه بأمر وجودى و هو المخالف، و تمام الكلام فى محله.

فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان النسبه غير ثابتة.

ثم ان شيخنا الأستاذ(قده)ذكر ان المشهور حكموا بالضمنان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديه أو غير عاديه، و لكن لم يعلم وجه

فتواهم بذلك هل هو من ناحيه التمسك بالعموم فى الشبهات المصدقيه أو من ناحيه قاعده المقتضى و المانع نظراً إلى أن المقتضى للضمان موجود و هو اليد و المانع مشكوك فيه و هو كونها يد أمانه فيدفع بالأصل، أو استصحاب العدم الأزلى نظراً إلى أن موضوع الضمان هو الاستيلاء على مال الغير المتصف بكونه مقارناً لعدم رضاه فإذا كان الاستيلاء محرزاً بالوجدان جرى استصحاب عدم رضاه المالك فيثبت الضمان، أو وجه آخر غير هذه الوجوه. فالنتيجة ان كون مستند فتواهم به أحد هذه الأمور الثلاثه غير معلوم، بل هى بأنفسها غير تامه أما الأول فسيجىء الكلام فيه. و أما الثانى فان أريد بالمقتضى الدليل فقد عرفت أنه قاصر عن شمول المورد، و ان أريد به الملاك المقتضى له فلم يمكن إحراز أصل وجوده فيه بعد عدم شمول الدليل له، و ان أريد به اليد الخارجيه فقد عرفت ان اليد مطلقاً لا تقتضى الضمان و المقتضى له انما هو اليد الخاصه - و هى التى لا تكون يد أمين.

ثم قال: (قده) أن الصحيح فى وجه ذلك أن يقال أنه يمكن التمسك بالأصل لإحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إليه و ملخص ما أفاده (قدس سره) هو ان موضوع الضمان مركب من الاستيلاء على مال الغير و عدم رضاه بذلك، و المفروض فى المقام ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضاه بذلك محرز بالأصل، و بضم الوجدان إلى الأصل يتم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره - و هو الضمان -.

و لا يخفى أن ما أفاده (قده) فى غايه الصحه و المتانہ سواء أ كانت الدعوى بين المالك و ذى اليد فى الرضا و عدمه يعنى أن المالك يدعى أنه غير راض باستيلائه على ماله و هو يدعى رضائه به كما عرفت أو كانت بينهما فى رضاه الله تعالى به و عدمه يعنى أن المالك يدعى أنه تعالى غير راض

باستيلائه على ماله و هو يدعى أنه راض به، كما إذا افترضنا ان المالك يدعى انك غضبت ما بيدك من مالى، و هو يدعى انى وجدت هذا المال و انه كان عندى أمانه برضاء الله سبحانه و تعالى فلا ضمان عليه إذا تلف ففى هذه الصورة أيضا لا مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل حيث ان الاستيلاء على مال الغير محرز بالوجدان و عدم رضائه تعالى به محرز بالأصل فيتم الموضوع و يترتب عليه أثره- و هو الضمان- و ان شئت قلت ان ذى اليد قد اعترف بأن المال الذى تحت يده هو مال المدعى، و لكنه ادعى أنه غير ضامن له بدعوى أن يده عليه يد أمانه حيث أنها كانت بإذن من الله تعالى، و لكن المالك ادعى أنه تعالى لم يأذن به و ان يده عليه ليست يد أمانه ففى مثل ذلك يمكن إحراز موضوع الضمان بضم الوجدان إلى الأصل- و هو أصاله عدم اذنه تعالى به.

نعم فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذى اليد فى ماله و لكنه يدعى ضمانه بعوضه و هو يدعى فراغ ذمته عنه ففى مثل ذلك مقتضى الأصل عدم ضمانه، مثاله: ما إذا اختلف المالك و ذو اليد فى عقد فادعى المالك أنه بيع، و ادعى ذو اليد أنه هبه فالقول قول مدعى الهبه، و على مدعى البيع الإثبات. و الوجه فيه هو أنه يدعى اشتغال ذمه المنقول إليه بالثمن و هو ينكر ذلك، و يدعى عدم اشتغال الذمه بشىء، فحينئذ ان أقام البينه على ذلك فهو و الا- فله إحلاف المنكر أى المنقول إليه، حيث أن قوله مطابق لأصاله عدم الضمان يعنى عدم اشتغال ذمته بالثمن، هذا فيما إذا كانت العين تالفه أو كان المنقول إليه ذا رحم و الا فله حق استرجاع المال من دون مرافعه، لأن العقد ان كان بيعاً فى الواقع فيما أن المشتري لم يرد ثمنه فله خيار الفسخ و ان كان هبه كذلك يعنى فى الواقع فيما أنها

جائزه على الفرض فله فسخها و استرداد المال. نعم إذا افترضنا الأمر بالعكس بأن يدعى المالك الهبه، و يدعى ذو اليد البيع فالقول قول مدعى البيع، و على مدعى الهبه الإثبات، و ذلك لأنه يدعى فى الحقيقه زوال ملكيه المنقول إليه عن هذا المال برجوعه فان أقام البينه على ذلك فهو و الا فالقول قوله مع يمينه. و لكن مثل هذا الفرع خارج عن مورد كلامه (قده) فان مفروض كلامه هو ما إذا كان الشك فى رضاء المالك و عدمه، كما فى الفرعين الأولين، و أما فى هذا الفرع فالمفروض أن رضاء المالك بالتصرف محرز و الشك فى الضمان انما هو من ناحيه أخرى.

فالتتيجه ان النسبه سواء أ كانت مطابقه للواقع أم لم تكن فالصحيح فى المقام أن يقال: أن التمسك بالعامّ فى الشبهات المصداقيه غير جائز، و السبب فيه أن غايه ما يمكن أن يستدل على جواز التمسك به فيها هو ما أشرنا إليه من أن ظهور العام فى العموم قد انعقد، و المخصص المنفصل لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره، و هذا الظهور متبع فيما لم يعلم خلافه، مثلاً- لو أمر المولى بقوله (أكرم كل عالم) ثم نهى عن (إكرام العالم الفاسق) فالدليل الأول و هو العام قد وصل إلينا صغرى و كبرى أما الصغرى فهى محرزها بالوجدان أو بالتعبد، و أما الكبرى- و هى وجوب إكرام كل عالم- قد وصلت إلينا على الفرض، و قد تقدم انها لا تتكفل لبيان حال الافراد فى الخارج، و انما هى متكفله لبيان الحكم على الموضوع المفروض الوجود فيه، فإذا أحرزنا صغرى هذه الكبرى كما هو المفروض فلا حاله منتظره للعمل به، و أما الدليل الثانى- و هو الخاصّ- ففى كل مورد أحرزنا صغراه- و هو العالم الفاسق- نحكم بحرمه إكرامه، و نقيده عموم العام بغيره، و فيما لم نحرزها لا تحكم بحرمه إكرامه، لما عرفت من أن العمل بالدليل متوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و بدونه فلا

موضوع للعمل به، و عليه فلا- يمكن التمسك بالخاص فيما لم نحرز أن زيد العالم مثلاً فاسق أو ليس بفاسق، و لكن لا مانع من العمل بالعامّ فيه لإحراز الصغرى و الكبرى معاً بالإضافة إليه.

و على الجملة فلا يمكن التمسك بأى دليل ما لم يحرز صغراه، و لا يكون حجه بدون ذلك، و من هنا قلنا فى مسأله البراءه انا إذا شككنا فى مائع أنه خمر أو ليس بخمر لم يمكن التمسك بعموم ما دل على حرمه شرب الخمر، ضروره أنه لا- يكون متكفلاً لبيان صغراه، و انما هو متكفل لثبوت الحكم لمائع على تقدير أنه خمر، كما هو الحال فى جميع القضايا الحقيقه التى لا تتعرض لبيان صغرياتها أصلاً، لا وجوداً، و لا عدماً و انما هى ناظره إلى ثبوت الأحكام لموضوعاتها المقدره وجودها فى الخارج، و أما انها موجوده أو غير موجوده فلا نظر لها فى ذلك أبداً، فالتمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه كالتمسك به فى الشبهه المفهوميه فيما إذا دار أمر المخصص بين الأقل و الأكثر نظراً إلى أن المخصص هناك لا يكون حجه إلا فى الأقل دون الزائد عليه، و من المعلوم أنه لا- مانع من الرجوع إلى عموم العام فى الزائد. لعدم قصور فيه عن الشمول له، و كذا الحال فى المقام حيث أن المخصص. كقولنا (لا تكرم فساقهم) لا يكون حجه إلا فيما إذا أحرز صغراه فيه فإذا علم بفسق عالم فالصغرى له محرزها فلا مانع من التمسك به، و إذا شك فى فسقه فالصغرى له غير محرزها فلا يكون حجه و عليه فلا مانع من كون العام حجه فيه، هذا غاية ما يمكن أن يقال فى وجه التمسك بالعامّ فى الشبهات المصداقيه.

و قبل أن نأخذ بالنقد على ذلك حرى بنا أن نقدم نقطه: و هى أن الحجه قد فسرت بتفسيرين: (أحدهما) أن يراد بها ما يحتج به المولى على عبده و بالعكس و هو معناها اللغوى و العرفى (و ثانيهما) أن يراد بها

الكاشفيه و الطريقيه يعنى أن المولى جعله كاشفاً و طريقاً إلى مراده الواقعى الجدى فيحتج على عبده يجعله كاشفاً و مبرزاً عنه، هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان الحججه بالتفسير الأول تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و الا فلا أثر لها أصلاً، و من هنا قلنا فى مسأله البراءه أنه يجوز ارتكاب المشتبه بالخمير أو البول أو نحوه. فان ما دل على حرمه شرب الخمر أو نجاسه البول لا يكون حججه فى المشتبه، لعدم إحراز صغراه. و أما الحججه بالتفسير الثانى فلا تتوقف على إحراز الصغرى، ضروره انها كاشفه عن مراد المولى واقعاً و طريقه إليه سواء أ كان لها موضوع فى الخارج أم لم يكن.

و ان شئت قلت: ان الحججه بهذا التفسير تتوقف على إحراز الكبرى فحسب. و من ناحيه ثالثه ان الحججه بالتفسير الثانى هى المرجع للفقهاء فى مقام الفتيا، دونها بالتفسير الأول، و لذا لو سئل المجتهد عن مدرک فتواه أجاب بالكتاب أو السنه أو ما شاكلهما. و من هنا أفتى الفقيه بوجوب الحجج على المستطيع سواء أ كان المستطيع موجوداً فى الخارج أم لم يكن، فإحراز الكبرى فحسب كاف من دون لزوم إحراز الصغرى. و من ناحيه رابعه ان القائل بجواز التمسك بالعام فى الشبهات المصداقيه توهم ان المراد من الحججه فى كل من طرفى العام و الخاص هو الحججه بالتفسير الأول دون التفسير الثانى، و على هذا فحججه كل منهما تتوقف على إحراز الصغرى و الكبرى معاً و بما ان الكبرى فى كليهما محرزه فبطبيعته الحال تتوقف حجيتها على إحراز الصغرى فحسب، فان أحرز أنه عالم فاسق فهو من صغريات الخاص حيث قد قيد موضوع العام بغيره، و ان شك فى فسقه فلا يحرز أنه من صغرياته و بدونه لا يكون الخاص حججه فيه و اما كونه من صغريات العام فالظاهر انه من صغرياته لفرض ان العالم بجميع أقسامه و أصنافه أى

سواء أ كان معلوم العدل أو معلوم الفسق أو مشكوكه من صغريات العام و لكن قد خرج عنه خصوص معلوم الفسق، و اما القسمان الآخران فهما باقيا ن تحتة .

و الحاصل ان موضوع العام قد قيد بغير معلوم الفسق بدليل المخصص نظراً إلى انه حجة فيه دون غيره، و اما مشكوك الفسق فهو باق تحت العام فلا مانع من التمسك به بالإضافه إليه .

و بعد ذلك نقول: ان المراد من الحجته فى المقام هو الحجته بالتفسير الثانى يعنى الطريقيه و الكاشفيه. و الوجه فيه واضح و هو ان معنى حجيه العام فى عمومه و حجيه الخاص فى مدلوله هو الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع و حيث ان حجيه كل منهما من باب حجيه الظهور، و قد حقق فى محله ان حجيتها من باب الكاشفيه و الطريقيه إلى الواقع ثم ان الحجته بهذا المعنى تلازم الحجته بالمعنى الأول أيضا يعنى ان المولى كما يحتج على عبده بجعل ظهور العام -مثلا- حججه عليه و كاشفا عن مراده واقعاً و جداً، كذلك يحتج بجعل ظهور الخاص حججه عليه و كاشفا عن مراده فى الواقع، و عليه فإذا ورد عام كقولنا (أكرم كل عالم) فهو كاشف عن ان مراد المولى إكرام جميع العلماء بشتى أنواعهم و أفرادهم كالعدول و الفساق و نحوهما، ثم إذا ورد خاص كقولنا (لا تكرم فساقهم) فهو يكشف عن ان مراده الجدى هو الخاص دون العام بعمومه، ضروره ان الإهمال فى الواقع غير معقول، و عليه فبطبيعته الحال يكون مراده فيه اما مطلق أو مقيد، و لا ثالث لهما، و حيث انه لا يمكن ان يكون هو المطلق، لفرض وجود المقيد و المخصص فى البين فلا محاله يكون هو المقيد يعنى ان موضوع العام يكون مقيداً بقيد عدمى، ففى المثال المتقدم يكون موضوع وجوب الإكرام هو العالم الذى لا يكون فاسقا لا مطلق العالم و لو كان فاسقا، و على ضوء

هذا البيان فإذا شك في عالم انه فاسق أو ليس بفاسق فكما ان صدق عنوان المخصص عليه غير معلوم فكذلك صدق موضوع العام، فالصغرى في كليهما غير محرز، فإذا لا- محاله يكون التمسك بالعام بالإضافة إليه من التمسك به في الشبهات المصادقيه، كما ان التمسك بالخاص بالإضافة إليه كذلك.

و ان شئت فقل ان التمسك بالعام انما هو من ناحيه انه حجه و كاشف عن المراد الجدى، لا من ناحيه انه مستعمل في العموم، إذ لا- أثر له ما لم يكن المعنى المستعمل فيه مراداً جداً و واقعاً، و المفروض ان المراد الجدى هنا غير المراد الاستعمالي حيث ان المراد الجدى مقيد بعدم الفسق في المثال دون المراد الاستعمالي، و عليه فإذا شك في عالم انه فاسق أو لا فبطبيعته الحال شك في انطباق موضوع العام عليه و عدم انطباقه كما هو الحال بالإضافة إلى الخاصّ يعنى ان نسبه هذا الفرد المشكوك بالإضافة إلى كل من العام بما هو حجه و الخاصّ نسبه واحده فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، فكما لا يمكن التمسك بالخاص بالإضافة إلى هذا الفرد فكذلك لا- يمكن التمسك بالعام بالإضافة إليه، و من هنا يظهر ان قياس المقام بالمسألة المتقدمه- و هى ما إذا كان المخصص مجملاً- و دار امره بين الأقل و الأ-كثر-، و وجه الظهور هو ان تقييد العام هناك بالمقدار المتيقن معلوم و اما بالإضافة إلى الزائد فهو مشكوك فيه فندفعه بأصالة العموم. و على الجملة فالشك هناك ليس من ناحيه الشبهه المصادقيه، بل من ناحيه الشبهه المفهوميه فيكون الشك شكاً في التخصيص الزائد بعد العلم بأن المشكوك فيه ليس من مصاديق المخصص دون المقام، فان الشك فيه ليس شكاً في التخصيص الزائد، و انما هو شك في انه من مصاديق العام بما هو حجه أولاً؟ و فى مثل ذلك لا يجوز التمسك بالعام لإحراز انه من مصاديقه،

هذا مضافاً إلى أن ما ذكره القائل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه ليس في الحقيقه من التمسك بالعام فيها، بل هو من التمسك بالعام في الشبهات الحكميه، حيث ان الشك انما هو في التخصيص الزائد بالإضافه إلى الفرد المشكوك كونه من مصاديق الخاص نظراً إلى ان الخاص لا يكون حجه بالإضافه إليه، و عليه فبطبيعته الحال يكون الشك في تخصيص العام بغيره من الشك في التخصيص الزائد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بعده نتائج: (الأولى) ان التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه غير ممكن. (الثانيه) ان ما ذكر في وجه جواز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه ناشئ من الخلط بين التفسيرين المزبورين للحجه. (الثالثه) أنه على ضوء هذا الخلط يخرج التمسك بالعام في الموارد المشكوكه كونها من مصاديق الخاص من التمسك به في الشبهات المصدقيه.

ثم ان شيخنا العلامة الأنصاري (قده) قد فصل في المقام بين ما كان المخصص لفظياً و ما كان ليياً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه دون الثاني و تبعه في ذلك المحقق صاحب الكفايه (قده) و قال: في وجهه ما إليك نصه:

و أما إذا كان (المخصص) ليياً فان كان مما يصح أن يتكل عليه المتكلم إذا كان بصدد البيان في مقام التخاطب فهو كالمتمصل حيث لا يكاد ينعد مع ظهور للعام إلا في الخصوص، و ان لم يكن كذلك فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه، و السر في ذلك ان الكلام الملقى من السيد حجه ليس إلا ما اشتمل على العام الكاشف بظهوره عن إرادته للعموم فلا بد من اتباعه ما لم يقطع بخلافه، مثلاً إذا قال المولى (أكرم جيرانى) و قطع بأنه لا يريد إكرام من كان عدواً له منهم كان

أصالة العموم باقيه على الحجية بالنسبه إلى من لم يعلم بخروجه عن عموم الكلام، للعلم بعداوته، لعدم حجه أخرى بدون ذلك على خلافه، بخلاف ما إذا كان المخصص لفظياً، فان قضيه تقديمه عليه هو كون الملقى إليه كان من رأس لا يعم الخاص، كما كان كذلك حقيقه فيما كان الخاص متصلاً، و القطع بعدم إرادته العدو لا يوجب انقطاع حجتيه إلا فيما قطع انه عدوه لا فيما شك فيه، كما يظهر صدق هذا من صحه مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحداً من جيرانه، لاحتمال عداوته له و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحه الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوه كما لا- يخفى على من راجع الطريقه المعروفه و السيره المستمره المألوفه بين العقلاء التي هي ملاك حجيه أصاله الظهور، و بالجمله كان بناء العقلاء على حجيتها بالنسبه إلى المشتبه هاهنا بخلاف هناك، و لعله لما أشرنا إليه من التفاوت بينهما بإلقاء حجتيه هناك تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاص و تقديمه على العام كأنه لم يعمه حكماً من رأس، و كأنه لم يكن بعام، بخلاف هاهنا، فان الحججه الملقاه ليست إلا واحده، و القطع بعدم إرادته إكرام العدو في (أكرم جيرانى) مثلاً- لا- يوجب رفع اليد عن عمومه إلا فيما قطع بخروجه عن تحته، فانه على الحكيم إلقاء كلامه على وفق غرضه و مرامه فلا- بد من اتباعه ما لم تقم حجه أقوى على خلافه، بل يمكن أن يقال ان قضيه عمومه للمشكوك أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من حكمه بمفهومه فيقال في مثل (لعن الله بنى أميه قاطبه) ان فلاناً و ان شك في إيمانه يجوز لعنه لمكان العموم، و كل من جاز لعنه لا يكون مؤمناً فينتج أنه ليس بمؤمن فتأمل جيداً.

نلخص ما أفاده (قده) في عده خطوط:

١- ان المخصص اللبى قد يكون كالمخصص اللفظى المتصل يعنى يكون

ص: ١٩٧

مانعاً عن انعقاد ظهور العام في العموم.

٢- أنه قد يكون كالمنفصل اللفظي يعني لا- يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، ولكنه يفترق عنه في نقطه و هي ان المخصص المنفصل إذا كان لفظياً فهو مانع عن التمسك بالعام في الفرد المشتبه، و اما إذا كان لبياً فهو غير مانع عنه، و النكته في ذلك هو ان الأول يوجب تقييد موضوع العام بعدم عنوان المخصص من باب تحكيم الخاص على العام، و عليه فإذا شك في فرد أنه من افراد الخاص أو العام لم يمكن التمسك بالعام لإحراز أنه من افراده كما عرفت بشكل موسع، و هذا بخلاف الثاني، فانه لا يوجب تقييد موضوع العام إلا- بما قطع المكلف بخروجه عن تحته فان ظهور العام في العموم حجه، و المفروض عدم قيام حجه أخرى على خلافه و انما هو قطع المكلف بخروج بعض أفراده عن تحته للقطع بعدم كونه واجداً لـك حكمه و هذا القطع حجه فيكون عذراً له في مقام الاحتجاج، و أما فيما لا- قطع بالخروج عن تحته من الموارد المشكوكه فلا- مانع من التمسك بعمومه فيها، حيث ان المانع عنه على الفرض انما هو قطع المكلف به، و مع فرض عدمه فلا مانع منه أصلاً.

٣- ان التمسك بعموم العام للفرد المشكوك فيه يكون دليلاً على أنه ليس فرداً لما علم بخروجه من العنوان عن حكمه و ان هذا الفرد من افراد العام هذا.

و قد أورد على ذلك شيخنا الأستاذ (قده) و إليك بيانه: و هذا الكلام (جواز التمسك بالعموم في الشبهه المصداقيه إذا كان المخصص لبياً غير لفظي) لا- يسعنا تصديقه على إطلاقه، فان المخصص إذا كان حكماً عقلياً ضرورياً بأن كان صارفاً لظهور الكلام و موجباً لعدم انعقاد الظهور إلا في الخاص من أول الأمر فحكمه حكم القرينه المتصله اللفظيه

فكما لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهه المصادقيه معها كذلك لا يجوز التمسك بالعموم معه، واما إذا كان حكماً عقلياً أو إجماعاً بحيث لم يكن صالحاً لصرف ظهور العام من أول الأمر فحكمه حكم المخصص المنفصل اللفظي، إذ كما ان المخصص اللفظي بعد تقدمه على عموم العام يكشف عن تقييد المراد الواقعي و عدم كون موضوع الحكم الواقعي مطلقاً فلا يمكن التمسك به عند عدم إحراز تمام موضوعه لأجل الشك في وجود القيد كذلك المخصص اللبي يكشف عن التقييد المزبور فلا يمكن التمسك بالعموم عند عدم إحراز تمام موضوعه، فان الاعتبار في عدم اعتبار جواز التمسك بالعموم انما هو بالمنكشف أعنى به تقييد موضوع الحكم لبا لا بخصوصيه الكاشف من كونه لفظياً أو عقلياً.

و بعد ذلك نقول: أما الخطّ الأول فهو في غايه الصحه و المتانته.

و أما الخطّ الثاني فيرد عليه ما أورده شيخنا الأستاذ(قده)لكن فيما إذا كان تطبيق الكبرى على الصغرى و إحرازها موكولاً بنظر المكلف سواء أ كانت القضية حقيقيه أم كانت خارجيه لا مطلقاً حتى فيما إذا لم يكن موكولاً بنظره فلنا دعويان:(الأولى)عدم تماميه هذا الخطّ فيما إذا كان أمر التطبيق منوطاً بنظر المكلف(الثانيه)تماميته فيما إذا لم يكن كذلك.

أما الدعوى الأولى فان كانت القضية المتكفله لإثبات حكم العام من قبيل القضايا الحقيقيه التي يكون تطبيق موضوع الحكم فيها على افراده في الواقع موكولاً بنظر المكلف و إحرازه فبطبيعته الحال يكون إحراز عدم وجود ملاك الحكم في فرد ما كاشفاً عن أن فيه خصوصيه قد قيد موضوع العام بعدمها،و تلك الخصوصيه قد تكون واضحه بحسب المفهوم عرفاً و الشك انما هو في وجودها في فرد ما من أفراد العام.و قد تكون مجمله

بحسب المفهوم كذلك يعنى يدور أمرها بين أمرين أو الأ-كثر و هذا تاره من دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر، و أخرى من المتباينين، أو العموم من وجه فالأقسام ثلاثة:

أما القسم الأول: فلا- يجوز فيه التمسك بالعام لإثبات الحكم له، لفرض ان الشك فيه فى وجود موضوعه و تحققه فى الخارج و معه لا محاله يكون من التمسك بالعام فى الشبهه المصادقيه، و من الطبيعى أنه لا فرق فيه بين أن يكون المخصص لفظيا أو ليا.

و أما القسم الثانى: فلا مانع من التمسك به بالإضافة إلى المقدار الزائد عن المتيقن حيث ان مرجعه إلى الشك فى التخصيص الزائد، و المرجع فيه لا محاله هو عموم العام.

و أما القسم الثالث: فلا يمكن التمسك به لإجماله نظراً إلى اننا نعلم إجمالاً بتقييد موضوع العام بقيد مردد بين أمرين متباينين أو أمور كذلك، و من الطبيعى ان هذا العلم الإجمالى مانع من التمسك به فى المقام حيث ان شمول العام لكليهما معاً لا يمكن، و شموله لأحدهما المعين دون الآخر ترجيح من دون مرجح، واحدهما لا بعينه ليس فرداً ثالثاً، و لتوضيح ذلك نأخذ بمثال. و هو ما إذا ورد دليل يدل على وجوب إكرام كل عالم الشامل للعادل و الفاسق و للنحوى و غيره ثم علم من الخارج ان ملاك وجوب الإ-كرام غير موجود فى زيد العالم مثلاً- و هذا تاره من ناحيه العلم بكون اتصافه بالفسق مانعاً عن تحقق ملاك وجوب الإكرام فيه. و أخرى من ناحيه العلم بكون المانع من تحقق الملا-ك فيه كلا من صفتى الفسق و النحويه الموجودتين فيه، فعلى الأول لا محاله يستلزم ذلك العلم بتقييد موضوع وجوب الإكرام بعدم كونه فاسقاً، و عليه فبطبيعته الحال لا يجوز التمسك بالعموم لإثبات وجوب الإكرام للعالم الذى شك

فى فسقه. و على الثانى يستلزم العلم بتقييد الموضوع بعدم اتصافه بأحد الوصفين على نحو الإجمال، و لازم ذلك إجمال العام و عدم جواز التمسك به لإثبات وجوب الإكرام للعالم الفاسق أو للنحوى.

نعم إذا علم ان المانع من تحقق الملاك هو صفة الفسق و لكنها بحسب المفهوم مجمل و يدور أمره بين فاعل الكبيره فقط أو الأعم منه و فاعل الصغيره أو احتمال ان المانع من تحقق الملاك هو اجتماع الوصفين معا لا كل واحد منهما، أو مع إضافه وصف آخر إليهما اقتصر فى جميع هذه الفروض فى تخصيص العام على القدر المتيقن و يتمسك فى غيره بأصالة العموم، كما كان هو الحال بعينه فيما دار أمر المخصص اللفظى بين الأقل و الأكثر.

فالتتبعه فى نهايه الشوط هو انه لا- فرق بين المخصص اللفظى و اللبى فى شىء من الأحكام المزبوره فيما إذا كانت القضيه المتكفله لإثبات حكم العام من القضايا الحقيقيه التى يكون تطبيق الموضوع على افراده فى الخارج بنظر نفس المكلف.

و أما إذا كانت القضايا من قبيل القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظيا لم يجر التمسك بالعام فى موارد الشبهات المصداقيه حيث ان المخصص اللفظى يكون قرينه على ان المولى أو كل إحراز موضوع حكمه فى الخارج إلى نفس المكلف، و بما أن موضوعه صار مقيدا بقتضى التخصيص بطبيعته الحال إذا شك فى تحقق قيده فى الخارج لم يمكن التمسك بالعموم لفرض عدم كونه ناظراً إلى وجوده فيه أو عدم وجوده كما سبق. و اما إذا كان المخصص لبياً فان علم من الخارج ان المولى يوكل إحراز موضوع العام إلى نفس المكلف فحاله حال المخصص اللفظى، كما إذا ورد فى دليل (أعط لكل طالب علم فى النجف الأشرف كذا و كذا ديناراً) و علم من الخارج ان مراد المولى هو المعيل دون المجرد، و لازم ذلك بطبيعته الحال

هو العلم بتقيد موضوع العام بعدم كونه مجرداً، فعندئذ إذا شك في طالب علم أنه معيل أو مجرد لم يمكن التمسك بعمومه، لعدم إحراز انه من مصاديق العام.

و ان لم يعلم من الخارج ذلك صح التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه، و السبب فيه ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن أنه بنفسه أحرز انطباق موضوع حكمه على جميع الافراد و لم يكل ذلك إلى المكلف، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه على المكلف في الموارد المشكوك فيها، فإذا أمر المولى خادمه بإكرام جميع جيرانه، فان ظهور كلامه في العموم كاشف عن أنه لاحظ جميع أفراد موضوع حكمه و أحرز وجود الملا-ك في الجميع، و من الطبيعي ان هذا الظهور حجه عليه و لا يجوز له التعدي عن مقتضاه إلا إذا علم خلافه، كما إذا علم بأن زيداً مثلاً الذي يسكن في جواره عدوه و انه لا ملاك لوجوب الإكرام فيه جزماً و سكوت المولى عن بيانه لعله لأجل مصلحه فيه أو مفسده في البيان أو غفل عنه أو كان جاهلاً بعدم وجود الملاك فيه، و كيف ما كان فالمكلف متى ما علم بعدم وجود الملاك فيه فهو معذور في ترك إكرامه، لأن قطعه هذا عذر له و هذا بخلاف ما إذا شك في فرد أنه عدوه أو لا فلا عذر له في ترك إكرامه حيث انه لا أثر لهذا الشك في مقابل الظهور نظراً إلى أنه حجه فلا يجوز له رفع اليد عنه من دون قيام دليل و حجه أقوى بخلافه.

و اما الخطّ الثالث فهو صحيح فيما إذا لم يكن إحراز الموضوع موكولاً إلى نظر المكلف كما هو الحال في مثل قوله عليه السلام (لعن الله بنى أميه قاطبه) فان هذه القضية بما انها قضيه خارجيه صادرة من الإمام عليه السلام من دون قرينه تدل على إيكال إحراز الموضوع فيها في الخارج إلى نظر المكلف فبطبيعته الحال تدل على أن المتكلم لاحظ الموضوع بتمام افراده

و أحرص أنه لا مؤمن بينهم، و عليه فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعن الفرد المشكوك في إيمانه أو فقل انا إذا علمنا من الخارج ان فيهم مؤمنا فهو خارج عن عمومه فلا يجوز لعنه جزماً، و أما إذا شك في فرد انه مؤمن أو ليس بمؤمن فلا مانع من التمسك بعمومه لإثبات جواز لعنه، و يستكشف منه بدليل لأن انه ليس بمؤمن.

فالتتيجه ان القضية ان كانت خارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لييا و قامت قرينه على ان إحراز الموضوع في الخارج موكل إلى نظر المكلف لم يجز التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه. و اما إذا كان المخصص لييا و لم تقم قرينه على ذلك فالقضية في نفسها ظاهره في ان أمر التطبيق بيد المولى، و انه لاحظ جميع الافراد الخارجيه و جعل الحكم عليها مثلاً لو قال المولى لعبده (بع جميع ما عندي من الكتب) فانه يدل بمقتضى الفهم العرفي ان المولى قد أحرص وجود ملاك البيع في كل واحد واحد من كتبه، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه الا فيما حصل له القطع بالخلاف، فحينئذ يرفع اليد عن هذا الظهور و يعمل على طبق قطعه لأن حجته ذاتيه و هو معذور في العمل به و ان كان مخالفاً للواقع و اما في موارد الشك في وجود الملاك فالظهور حجه فيها، و لو خالف و لم يعمل به استحق المؤاخذه و اللوم، إذ لا أثر لشكه بعد ما كان أمر التطبيق و إحراز الملاك بيد المولى.

و من ضوء هذا البيان يظهر نقد التفصيل الذي اختاره شيخنا الأستاذ (قدس سره) و حاصل ما اختاره ان المخصص اللبي بحسب مقام الإثبات على أنحاء ثلاثه:

أحدها: ما يوجب تقييد موضوع حكم العام و توضيحه نظير تقييد الرجل في قوله عليه السلام «فانظروا إلى رجل قد روى حديثنا و نظر في حالنا

و حرامنا إلخ» بكونه عادلا لقيام الإجماع على ذلك فحال هذا القسم حال المخصص اللفظي في عدم جواز التمسك بالعموم معه في الافراد المشكوك فيها، ولا فرق في ذلك بين كون المخصص اللبي من قبيل القرينه المتصله كما إذا كان حكما عقليا ضروريا، أو من قبيل القرينه المنفصله كما إذا كان حكما عقليا نظريا، أو إجماعا، فانه على كلا التقديرين لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصادقيه.

و ثانيها: ما يكون كاشفا عن ملاك الحكم و علتته من دون أن يوجب ذلك تقييد موضوع الحكم به، حيث انه لا يصلح تقييد موضوع الحكم بما هو ملاكه، فان كان المخصص اللبي من هذا القبيل فلا إشكال في جواز التمسك بالعموم عندئذ في الشبهات المصادقيه، و كشف هذا العموم بطريق الآن عن وجود الملاك في تمام الافراد، فإذا شك في وجود الملاك في فرد كان عموم الحكم كاشفا عن وجود الملاك فيه و رافعا للشك من هذه الناحيه كما أنه إذا علم بعدم الملاك في فرد كان ذلك الفرد خارجا عن العام من باب التخصيص، فيكون سكوت المولى عن حكم ذلك الفرد اما لأجل مصلحه مقتضيه له أو مفسده في بيانه كما في المولى الحقيقي أو لجهله بعدم الملاك فيه كما ربما يتفق ذلك في الموالى العرفيه.

فالنتيجه أن المخصص اللبي على هذا سواء أ كان حكما ضروريا أم نظريا أم إجماعا لا يوجب تقييد موضوع الحكم في طرف العام، حيث ان ملاك الحكم كما عرفت لا يصلح أن يكون قيذاً لموضوعه. و السبب في ذلك هو أن إحراز اشتمال الافراد على الملاك انما هو وظيفه نفس المولى فبعموم الحكم يستكشف انه أحرز وجود الملاك في تمام الافراد فيتمسك به في الموارد المشكوكه.

و ثالثها: ما لا يكشف عن شيء من الأمرين المزبورين يعنى لا يعلم

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان و ما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فيسقط ظهوره في العموم لا محاله، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، و ان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، و بما أنه مردد بين الأمرين فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، و على الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقيه، و السبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعته الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع، بل هو مجرد الاحتمال، و من الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به و هو حجه. و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال.

وجه الظهور أى ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه في القضايا الحقيقيه بشتى أنواعها و أشكالها و من دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً، و اما في القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً و قامت قرينه على ان المولى أو كل أمر التطبيق و إحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم إذا كان المخصص لها لبياً و لم تقم قرينه على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلف كانت

القضية بنفسها ظاهره في ان المولى لاحظ بنفسه الافراد الخارجيه و اشتغالها على الملاك ثم جعل الحكم عليها، و من المعلوم ان هذا الظهور حجه و لا يمكن رفع اليد عنه إلا فيما علم بعدم اشتغال فرد على الملاك فيكون سكوت المولى عن استثنائه لعله لأجل مصلحه في السكوت أو لأجل مفسده في الاستثناء، أو لأجل جهل المولى به، أو غفلته عنه كما ربما يتفق ذلك في الموالى العرفيه، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه.

و أما ما أفاده(قده)من ان إحراز اشتغال المتعلق على الملاك وظيفه الحاكم فهو و ان كان صحيحا إلا ان العلم بعدم اشتغال فرد على الملاك لا ينفك عن العلم بعدم كونه واجداً لخصوصيه موجوده في بقيه الافراد و ان كانت تلك الخصوصيه أمراً عدمياً، و من الطبيعي ان العلم بدخل هذه الخصوصيه في ملاك الحكم ملازم للعلم بأخذها في موضوعه، و عليه فلا يجوز التمسك بالعموم لا- محاله فيما إذا شك في انطباق الموضوع بتمام قيوده على فرد ما في الخارج إذا لم يكن أمر التطبيق بيد المولى هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى أن ما أفاده(قده)من ان المخصص اللبى قد يدور أمره بين أن يكون كاشفاً عن ملاك الحكم و ان يكون قيوداً للموضوع لا يمكن المساعده عليه بوجه، و السبب فيه أنه لا يوجد مورد يشك في كون ما أدركه العقل من قبيل قيود الموضوع أو من قبيل الملاك المقتضى لجعل الحكم على موضوعه، حيث أن كل ما يمكن انقسام الموضوع بالنسبه إليه إلى قسمين أو أزيد يستحيل أن يكون من قبيل ملاكات الأحكام، بل لا بد من أن يكون الموضوع بالإضافه إليه مطلقاً أو مقيداً بوجوده أو بعدمه، كما أن كل ما يكون مترتباً على فعل المكلف في الخارج من المصالح أو المفاسد يستحيل كونه قيوداً لموضوع الحكم و انما هو متمحض في كونه ملاكاً له و مقتضياً لجعله على موضوعه.

فالنتيجة ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده)من التفصيل خاطئ جداً و لا- واقع موضوعي له أصلاً،و ما اخترناه من التفصيل هو الصحيح.

تكملة

هل يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في افراد العام بإجراء الأصل في العدم الأزلئ بعد عدم إمكان التمسك بعموم العام بالإضافة إليه فيه قولان:فذهب المحقق صاحب الكفايه(قده)إلى القول الأول،و شيخنا الأستاذ(قده)إلى القول الثاني.فهنا نظريتان:و الصحيح هو النظرية الأولى دون الثانية.ثم ليعلم ان محل الكلام في جريان هذا الأصل و عدم جريانه انما هو فيما إذا كان المخصص ذات عنوان وجودي و موجباً لتقييد موضوع العام بعدمه كقولنا(أكرم العلماء إلا الفساق منهم)أو قولنا (أكرم العلماء و لا- تكرم الفساق منهم)و اما إذا كان المخصص موجباً لتقييد موضوع العام بعنوان وجودي كقوله(أكرم العلماء العدول)أو (أكرم العلماء)ثم قال(فليكونوا عدولا)فهو خارج عن محل الكلام فلو شك في فرد أنه عادل أو ليس بعادل فلا أصل لنا لإحراز عدالته.

نعم لو شك في بقائها فلاستصحاب و ان كان يقتضى ذلك إلا انه خارج عن مفروض الكلام،حيث ان الكلام في وجود الأصل المحرز لعدالته مطلقاً و في جميع الموارد و مثل هذا الأصل غير موجود،و نظير ذلك، ما ذكرناه في الفقه من أن ما دل من الروايات على عدم انفعال الماء مطلقاً إلا بالتغير بأحد أوصاف النجس قد قيد بروايات الكر الداله على اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه دون القليل و إلا- لكان عنوان الكر المأخوذ في لسان الروايات لغواً محضاً،و عليه فيكون موضوع عدم انفعال الماء بالملاقاه

إلا إذا تغير هو الماء المقيد بالكر دون مطلق الماء، فإذا شك في ماء أنه كرام لا فلا أصل هنا لإحراز أنه كرام إلا إذا كانت لكريمته حاله سابقه فالنتيجة ان في كل مورد يكون المخصص موجبا لتعنوان العام بعنوان وجودى و تقيده به فهو خارج عن محل الكلام و لا يمكن إثباته بالأصل:

فمحل الكلام انما هو فيما إذا كان المخصص موجبا لتقيد العام بعنوان عدمى من دون فرق في ذلك بين المخصص المتصل و المنفصل كتقييد ما دل على انفعال الماء مطلقا بالملاقاه بما دل على أن الماء الكرام لا ينفعل بها فيكون موضوع الانفعال بالملاقاه هو الماء الّذى لا يكون كراماً، و عليه فإذا شك في ماء أنه كرام أو ليس بكرام، فالصحيح أنه لا مانع من الرجوع إلى الأصل لإثبات عدم كرمته يعنى عدمها الأزلى، فان الموضوع على هذا مركب من أمرين: أحدهما عنوان وجودى. و الآخر عنوان عدمى، و الأول محرز بالوجدان، و الثانى بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يتحقق الموضوع المركب فيترتب عليه أثره فى المثال المزبور يكون الموضوع أى موضوع الانفعال مركباً من الماء، و عدم اتصافه بالكريمه و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالأصل حيث أنه فى زمان لم يكن ماء و لا اتصافه بالكريمه ثم وجد الماء فى الخارج فنشك فى اتصافه بالكريمه و انه هل وجد أم لا فتستصحب عدمه أى عدم اتصافه بها.

و كذا الحال فى المثال الّذى جاء به صاحب الكفايه (قده) و هو ما إذا شك فى المرأه انها قرشيه أولاً فلا مانع من الرجوع إلى استصحاب عدم اتصافها بالقرشيه و عدم انتسابها بها، حيث ان فى زمان لم تكن هذه المرأه و لا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرأه فنشك فى انتسابها إلى القرشيه فلا مانع من استصحاب عدم انتسابها إليه، و بضم هذا الاستصحاب إلى الوجدان يثبت ان هذه مرأه لم تكن قرشيه، و الأول بالوجدان، و الثانى بالأصل فتدخل فى موضوع العام.

و لكن أنكر ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و قال بأن الاستصحاب لا يجرى في العدم الأزلي،و استدل على ذلك بعده مقدمات:

الأولى:ان التخصيص سواء أ كان بالمتصل أو بالمنفصل و سواء أ كان استثناء أو غيره انما يوجب تقييد موضوع العام بغير عنوان المخصص فإذا كان المخصص أمراً وجودياً كان الباقي تحت العام معنوياً بعنوان عدمي.و ان كان المخصص أمراً عدمياً الباقي تحته معنوياً بعنوان وجودي،و الوجه فيه هو ما تقدم من ان موضوع كل حكم أو متعلقه بالنسبه إلى كل خصوصيه يمكن أن ينقسم باعتبار وجودها و عدمها إلى قسمين مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له لا بد من أن يؤخذ في مقام الحكم عليه أما مطلقاً بالإضافة إلى وجودها و عدمها فيكون من الماهيه اللا بشرط القسمى أو مقيداً بوجودها فيكون من الماهيه بشرط شيء،أو مقيداً بعدمها فيكون من الماهيه بشرط لا،لأن الإهمال في الواقع في موارد التقسيمات الأوليه مستحيل،مثلا العالم في نفسه ينقسم إلى العادل و الفاسق مع قطع النظر عن ثبوت الحكم له،و عليه فإذا جعل المولى الملتفت إلى ذلك وجوب الإكرام له فهو لا يخلو من ان يجعل له مطلقاً و غير مقيد بوجود العدالة أو بعدمها،أو يجعل له مقيداً بإحدى الخصوصيتين،ضروره أنه لا يعقل جهل الحاكم بموضوع حكمه و انه غير ملاحظ له لا- على نحو الإطلاق و لا- على نحو التقييد،و لا- فرق في ذلك بين أنواع الخصوصيات و أصنافها، و عليه فإذا افترضنا خروج قسم من الأقسام عن حكم العام فلا يخلو من أن يكون الباقي تحته بعد التخصيص مقيداً بنقيض الخارج فيكون دليل المخصص مقيداً لإطلاقه و رافعاً له،أو يبقى على إطلاقه بعد التخصيص أيضاً،و لا ثالث لهما،و بما ان الثاني باطل جزماً لاستلزامه التناقض و التهافت بين مدلولي دليل العام و دليل الخاص فيتعين الأول.

نعم إذا كان المخصص متصلاً فهو مانع من انعقاد ظهور العام في العموم من الأول، فإطلاق التقييد و التخصيص عليه مبنى على ضرب من المسامحة حيث أنه لا- تقييد و لا- تخصيص في العموم، فان الظهور من الأول قد انعقد في الخاص، و انما التقييد و التخصيص فيه بحسب المراد الواقعي الجدى فهو من هذه الناحية كالمخصص المنفصل فلا فرق بينهما في ذلك أصلاً، و ان كان فرق بينهما من ناحيه أخرى كما لا يخفى.

ثم انه لا فرق فيما ذكرناه بين كون التخصيص نوعياً أو صنفياً أو فردياً أصلاً فالكل يوجب تعنون العام بعنوان عدمى.

و قد ناقش في هذه المقدمه بعض الأعاضم (قدس الله أسرارهم) بما ملخصه: من ان التخصيص لا- يوجب تعنون العام بأى عنوان، حيث انه ليس الا- كموت أحد افراد العام، فكما انه لا- يوجب تعنون العام بأى عنوان، فكذلك التخصيص، غاية الأمر ان الأول موت تكوينى و الثانى موت تشريعى.

و يرد ان هذا القياس خاطئ جداً و لا- واقع موضوعى له أصلاً، و السبب فيه ان الموت التكويني يوجب انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فى مرحله التطبيق، لما ذكرناه غير مره من ان الأحكام الشرعيه مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه التى مردّها إلى القضايا الشرطيه مقدمها وجود الموضوع و تاليها ثبوت المحمول له، مثلاً- قولنا الخمر حرام يرجع إلى قولنا إذا وجد مائع فى الخارج و صدق عليه انه خمر فهو حرام، و إذا لم يوجد مائع كذلك فلا حرمة، فالحرمة تنتفى فى مرحله التطبيق بانتفاء موضوعها و هذا ليس تقييداً للحكم فى مرحله الجعل، ضروره انه مجعول فى هذه مرحله للموضوع المفروض وجوده فى الخارج فمتى وجد تحقق حكمه و الا فلا حكم فى هذه مرحله أى مرحله التطبيق و الفعلية، و هذا بخلاف

التخصيص، فانه يوجب تقييد الحكم فى مرحله الجعل فى مقام الثبوت يعنى أن دليل المخصص يكشف عن ان الحكم من الأول خاص، و فى مقام الإثبات يدل على انتفاء الحكم مع بقاء الموضوع يعنى عن الموضوع الموجود فيكون من السالبه بانتفاء المحمول لا الموضوع كما هو الحال فى الموت التكويني.

الثانيه: ان الوجود و العدم مره يضافان إلى الماهيه يعنى أنها اما موجوده أو معدومه.

و بكلمه أخرى ان الماهيه سواء أ كانت من الماهيات المتأصله كالجواهر و الاعراض أو كانت من غيرها فبطبيعها الحال لا تخلو من أن تكون موجوده أو معدومه و لا- ثالث لهما، ضروره أنه لا يعقل خلو الماهيه عن أحدهما و الا لزم ارتفاع النقيضين، فكما يقال أن الجسم الطبيعي اما موجود أو معدوم، فكذلك يقال: ان البياض اما موجود أو معدوم، و لا فرق بينهما من هذه الناحيه، و يسمى هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم المحمولين نظراً إلى انهما محمولان على الماهيه و بمفادى كان و ليس التامتين.

و أخرى يلاحظ وجود العرض بالإضافه إلى معروضه لا ماهيته، أو عدمه بالإضافه إليه، و يعبر عن هذا الوجود و العدم بالوجود و العدم النعتيين تاره، و بمفاد كان الناقصه و ليس الناقصه تاره أخرى، و هذا الوجود و العدم يحتاجان فى تحققهما إلى وجود موضوع محقق فى الخارج و يستحيل تحققهما بدونهما، فهما من هذه الناحيه كالعدم و الملكه يعنى ان التقابل بينهما يحتاج إلى وجود موضوع محقق فى الخارج، و يستحيل التقابل بدونهما، اما احتياج الملكه إليه فظاهر حيث لا يعقل وجودها الا فى موضوع موجود، و اما احتياج العدم فلأن المراد منه ليس العدم المطلق، بل المراد منه عدم خاص و هو العدم المضاف إلى محل قابل للتصاف بالملكه، مثلاً

العمى ليس عبارته عن عدم البصر على الإطلاق، ولذا لا يصح سلبه عما لا يكون قابلاً للاتصاف به فلا يقال للجدار مثلاً أنه أعمى يعنى ليس ببصير و من هنا يصح ارتفاعهما معاً عن موضوع غير موجود من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فان زيد غير موجود لا بصير ولا أعمى.

وقد تحصل من ذلك ان اتصاف شىء بكل منهما يحتاج إلى وجوده و تحققه فى الخارج، بداهه استحاله وجود الصفه بدون وجود موصوفها لأن ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له، و ما نحن فيه كذلك، فان الوجود و العدم النعتين يستحيل ثبوتهما بدون وجود منوع و موصوف فى الخارج. و من هنا يمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم ارتفاع النقيضين، فان الفرد الخارجى من العالم اما أن يكون عادلاً أو فاسقاً، و اما المعدوم فلا يعقل اتصافه بشىء منهما، و هذا بخلاف الوجود و العدم المحمولين حيث لا يمكن ارتفاعهما معاً، فانه من ارتفاع النقيضين، لما عرفت من ان الماهيه إذا قيست إلى الخارج فلا تخلو من أن تكون موجوده أو معدومه و لا- ثالث لهما، فالنتيجه فى نهايه الشوط هى ان الوجود و العدم إذا كانا نعتين أمكن ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما، حيث ان الشىء قبل وجوده لا- يكون متصفاً بوجود الصفه و لا بعدهما، ضروره ان الاتصاف فرع وجود المتصف، و اما إذا كانا محمولين فلا يمكن ارتفاعهما عن موضوع، ضروره انه من ارتفاع النقيضين المستحيل ذاتاً.

الثالثه: ان الموضوع المركب من شيئين لا يخلو من أن يكون مركباً من جوهرين أو عرضين أو جوهر و عرض فلا رابع لها، أما إذا كان من قبيل الأول كان يكون مركباً من وجودى زيد و عمرو مثلاً فتاره يكون كلاهما محرزاً بالوجدان، و أخرى يكون كلاهما محرزاً بالأصل، و ثالثه يكون

و تعين فى الواقع إلا انه انما يمنع من انحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمثال الذى قدمناه آنفاً.

و أما إذا كان ماله العلامة و التعين مردداً أيضاً بين الأقل و الأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فى الواقع، فكما أن ما ليس له العلامة و التعين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن و المعلوم، فكذلك ماله العلامة و التعين، و ما نحن فيه كذلك، فان ماله العلامة و التعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعنى من ناحيه الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن.

و ان شئت فقل: كما ان العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى الشريعة المقدسه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، كذلك العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى خصوص الكتب المعتمره ينحل بذلك، و النكته فيه ان المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول يعنى أن أمره دائر بين الأقل و الأكثر.

و عليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد فى ضمن الأكثر، و الشاهد عليه هو اننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتمره فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى.

و على الجملة ان قوام العلم الإجمالى انما هو بالقضيه الشرطيه المتشكله فى مورده على سبيل مانعه الخلو فإذا انحلت هذه القضيه إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه و الأخرى: مشكوك فيها فقد انحل العلم الإجمالى و لا يعقل بقائه.

و المفروض فى المقام قد انحلت هذه القضيه إلى هاتين القضيتين،

حيث ان كلا- منهما- و ان كان نعتاً لموضوعه إلا ان أحدهما ليس نعتاً للآخر و متوقفاً عليه، نظير الممكن فانه فى وجوده يحتاج إلى وجود الواجب بالذات و لا يحتاج إلى وجود ممكن آخر.

أو فقل ان الموضوع مركب من وجوديهما العارضين لموضوعين خارجاً من دون أخذ خصوصيه فيه كالتقارن أو نحوه و عليه فحالهما حال الجوهرين و حال العرضين لموضوع واحد، فكما أنه يمكن إحراز كليهما بالوجدان أو التعبد أو أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، فكذلك فى المقام و من هذا القبيل ركوع الإمام و ركوع المأموم فى زمان واحد إذا قلنا ان الموضوع مركب من ذاتى ركوع الإمام و ركوع المأموم يعنى ركوع المأموم تحقق فى زمان كان الإمام فيه راعياً و عليه فإذا شك المأموم حينما ركع انه هل أدرك الإمام فى ركوعه أو لا فلا مانع من استصحاب بقاء الإمام فيه و بضمه إلى الوجدان- و هو ركوع المأموم- يلتزم الموضوع فيترتب عليه أثره- و هو صحه الاقتداء- و اما إذا قلنا ان المستفاد من الأدله ان الموضوع لها عنوان آخر كعنوان الحال أو التقارن أو ما شاكل ذلك لا وجود ركوع الإمام و وجود ركوع المأموم فى زمان واحد فلا يمكن إثباته الا على القول بالأصل المثبت الذى لا نقول به. و على الجملة فان كان المستفاد من الأدله هو ان الموضوع ذاتى الركوعين فى زمان واحد من دون أخذ خصوصيه أخرى فيه فلا مانع من جريان الأصل و إثبات الموضوع به، و اما ان كان المستفاد منها أنه قد أخذ فيه خصوصيه أخرى كالتقارن أو نحوه فلا أصل فى المقام ليمسك به الا إذا قلنا بالأصل المثبت و لا نقول به.

و اما إذا كان من قبيل الثالث و هو ما إذا كان الموضوع مركباً من جوهر و عرض فانه تاره يكون مركباً من جوهر و عرض لموضوع آخر كما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من وجود زيد مثلاً و عداله عمرو أو وجود

بكر و قيام خالد و هكذا فحال هذا الشق حال القسم الأول و الثاني فلا مانع من إثباته بالأصل، و تاره أخرى يكون مركبا من عرض و موضوعه كزيد و عدالته و عمرو و قيامه و هكذا ففي مثل هذا الشق لا محاله يكون المأخوذ في الموضوع هو وجود العرض بوجوده النعتي حيث ان العرض نعت لموضوعه و صفه له فعندئذ ان كان لاتصاف الموضوع به وجوداً أو عدماً حاله سابقه جرى استصحاب بقاءه و إلا فلا مثلاً إذا كان لاتصاف الماء بالكريه أو بعدمها حاله سابقه فلا مانع من استصحاب بقاءه و أما إذا لم تكن له حاله سابقه فلا يجرى الاستصحاب فان استصحاب عدم الكريه بنحو العدم المحمولي أو استصحاب وجودها بنحو الوجود المحمولي و ان كان لا- مانع منه في نفسه نظراً إلى ان له حاله سابقه إلا انه لا يجدي في المقام حيث أنه لا يثبت الاتصاف المزبور- هو مفاد كان أو ليس الناقصه إلا- على القول بالأصل المثبت و قد تحصل من ذلك أنه لا يمكن إثبات الوجود أو العدم النعتي باستصحاب الوجود المحمولي أو العدم كذلك و هذا معنى قولنا ان الوجود و العدم المحمولين مغايران للوجود و العدم النعتيين لا بمعنى ان في الخارج عدمين و وجودين أحدهما محمولي و الآخر نعتي ضروره ان في الخارج ليس الا عدم واحد و وجود كذلك، و لكنهما يختلفان باختلاف اللحاظ و الاعتبار فتاره يلحظ وجود العرض أو عدمه في نفسه و يعبر عنه بالوجود أو العدم المحمولي و أخرى يلحظ وجوده أو عدمه مضافاً إلى موضوعه و يعبر عنه بالوجود أو العدم النعتي فاستصحاب الوجود أو العدم المحمولي لا يثبت الموضوع و المحل الذي هو قوام الوجود أو العدم النعتي مثلاً استصحاب وجود الكر في الخارج لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكر فيما إذا علم باستلزام وجوده فيه اتصافه به إلا على القول باعتبار الأصل المثبت.

و بعد هذه المقدمات أفاد(قده) ان ما خرج عن تحت العام من

العنوان لا محاله يستلزم تقييد الباقي بنقيض هذا العنوان بمقتضى المقدمه الأولى، و ان هذا التقييد لا بد أن يكون على نحو مفاد ليس الناقصه بمقتضى المقدمه الثالثه، و ان هذا العنوان المأخوذ فى الموضوع يستحيل تحقيقه قبل وجود موضوعه بمقتضى المقدمه الثانيه. و عليه فلا- يمكن إحراز قيد موضوع العام بأصالة العدم الأزلى ببيان أن المستصحب لا يخلو من أن يكون هو العدم النعتى المأخوذ فى موضوع العام أو يكون هو العدم المحمولى الملازم للعدم النعتى بقاء، فعلى الأول لا حاله سابقه له، فانه من الأول مشكوك فيه، و على الثانى و ان كان له حاله سابقه إلا- أنه لا- يمكن باستصحابه إحراز العدم النعتى المأخوذ فى الموضوع الا على القول بالأصل المثبت.

و بكلمه أخرى ان المأخوذ فى موضوع حكم العام بعد التخصيص بما أنه العدم النعتى فلا يمكن إحرازه بالأصل. لعدم حاله سابقه له، و العدم المحمولى و ان كان له حاله سابقه إلا أنه لا يمكن باستصحابه إثباته إلا بناء على الأصل المثبت، و على ذلك فرع (قده) منع جريان أصالة العدم فى المشكوك فيه من اللباس بناء على كون المانع المجمعوله معتبره فى نفس الصلاه و من قيودها، فان الصلاه من أول وجودها لا تخلو من أن تكون مقترنه بالمانع أو بعدمه فلا حاله سابقه حتى يتمسك باستصحابها و يحرز به متعلق التكليف بضم الوجدان إلى الأصل، و أما العدم الأزلى فهو و ان كان متحققاً سابقاً الا انك عرفت ان استصحابه لا يجدى إلا- إذا قلنا باعتبار الأصل المثبت. و أما إذا كانت المانع المجمعوله معتبره فى ناحيه اللباس و كانت من قيوده فمره يكون الشك فى وجود المانع لأجل الشك فى كون نفس اللباس من أجزاء غير المأكول، و أخرى لأجل الشك فى عروض أجزاء غير المأكول على اللباس المأخوذ من غير ما لا يؤكل لحمه أما الأول فلا يجرى فيه الأصل، لما عرفت من ان العدم النعتى لا حاله

سابقه له و العدم الأزلى و ان كان له حاله سابقه إلا ان استصحابه لا يجدى لإثبات العدم النعتى بناء على ما هو الصحيح من عدم اعتبار الأصل المثبت و أما الثانى فلا مانع من جريان الأصل فيه و بضمه إلى الوجدان يحرز متعلق التكليف فى الخارج.

فالتتيجه: أنه لا يمكن إحراز دخول الفرد المشتبه فى افراد العام بإجراء الأصل فى العدم الأزلى، فإذا لا بد من الرجوع إلى الأصل الحكمى فى المقام من البراءه أو نحوها.

و لتأخذ بالمناقشه فيما أفاده(قده)بيان ذلك ان ما أفاده(قده)فى المقدمه الأولى من أن التخصيص الوارد على العام سواء أ كان متصلاً أو منفصلاً و سواء أ كان نوعياً أو صنفياً أو فردياً لا محاله يوجب تعنون موضوع العام بعدم عنون المخصص و تقيده به فى غايه الصحه و المتانته، ضروره ان الإهمال فى الواقع غير معقول فلا بد اما من الإطلاق أو التقييد، و حيث ان الإطلاق غير معقول لاستلزامه التهافت و التناقض بين مدلولى العام و الخاصّ فلا مناص من التقييد، فهذه المقدمه لا تقتضى كون العدم أى عدم عنوان المخصص المأخوذ فى موضوع العام عدماً نعتياً أصلاً.

و أما ما أفاده(قده)فى المقدمه الثانيه من أن وجود العرض قد يضاف إلى ماهيته و يعبر عنه بالوجود المحمولى و مفاد كان التامه، و يعبر عن عدمه البديل له بالعدم المحمولى و مفاد ليس التامه، و قد يضاف إلى موضوعه المحقق فى الخارج و يعبر عنه بالوجود النعتى و مفاد كان الناقصه و يعبر عن عدمه البديل له بالعدم النعتى و مفاد ليس الناقصه فهو فى غايه الصحه و المتانته، كما ان ما أفاده(قده)من أن الوجود و العدم إذا كانا محمولين لم يمكن ارتفاعهما عن الماهيه، ضروره انها لا تخلو من ان تكون موجوده أو معدومه فلا ثالث لهما فيلزم من ارتفاعهما ارتفاع النقيضين و هو

مستحيل، واما إذا كانا نعتيين فلا- مانع من ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما حيث ان الاتصاف بكل منهما فرع وجود المتصف في الخارج فإذا لم يكن متصف فيه فلا- موضوع للاتصاف بالوجود أو العدم، وهذا معنى ارتفاعهما بارتفاع موضوعهما من دون لزوم محذور ارتفاع النقيضين- في غايه الصحه و المتان، و غير خفى ان هذه المقدمه أيضا لا تقتضى كون المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي.

و اما- ما أفاده(قده) في المقدمه الثالثه من ان الموضوع المركب لا يخلو من أن يكون مركبا من جوهرين أو عرضين أو أحد جزئيه جوهر و الآخر عرض و لا- رابع لها، أما القسم الأول و الثانى فقد عرفت فيهما ان إحراز كلا جزئى الموضوع أو أحدهما بالأصل إذا كان الآخر محرزاً بالوجدان بمكان من الإمكان، و اما القسم الثالث فكذلك إذا كان الموضوع مركباً من جوهر و عرض مضاف إلى جوهر آخر، و اما إذا كان مركباً من جوهر و عرض مضاف إلى ذلك الجوهر فقد عرفت أنه لا يمكن إحرازه بالأصل، فان المأخوذ في الموضوع عندئذ هو العرض بوجوده النعتي حيث ان العرض نعت لموضوعه و صفه له، و حينئذ فان كان له حاله سابقه فهو و الا فلا يمكن إحرازه بالأصل، و كذا الحال إذا كان المأخوذ في الموضوع هو العدم النعتي، فانه ان كانت له حاله سابقه فهو و الا لم يجر الأصل فيه، و اما العدم المحمولى فهو و ان كانت له حاله سابقه إلا انه لا يمكن إثبات العدم النعتي باستصحابه الا على القول بالأصل المثبت- فهو متين جداً و لا مناص عنه الا أنه لا تقتضى كون العدم أى عدم عنوان المخصص المأخوذ في موضوع حكم العام هو العدم النعتي دون العدم المحمولي.

فالتتيجه في نهايه المطاف ان هذه المقدمات الثلاث التى ذكرها(قده) لا- تقتضى الالتزام بما أفاده(قده) من عدم جريان الاستصحاب فى المقام

فأساس النزاع بيننا وبين شيخنا الأستاذ(قده)ليس في هذه المقدمات و انما هو في العام المخصص بدليل و ان موضوعه بعد التخصيص هل قيد بالعدم النعتي أو بالعدم المحمولى،فعلى الأول لا- مناص من الالتزام بما أفاده(قده)من عدم جريان الاستصحاب فى الأعدام الأنزليه،و على الثانى فلا- مانع من جريانه فيها،مثلا ما دل على ان الماء الكر لا ينفعل بالملاقاه يكون مخصصاً للعمومات الداله على انفعال الماء بالملاقاه مطلقا و لو كان كراً،و بعد هذا التخصيص و تقييد موضوع حكم العام-و هو الانفعال- بعدم عنوان المخصص-و هو الكر-هل يكون المأخوذ فيه هو الاتصاف بعدم كونه كراً أو المأخوذ فيه هو عدم الاتصاف بكونه كراً،فعلى الأول ان كانت له حاله سابقه فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه و الا لم يجز و استصحاب العدم الأنزلى لا- يثبت العدم النعتي الا- على القول باعتبار الأصل المثبت و لا نقول به،و على الثانى فلا مانع من جريانه و به يحرز تمام الموضوع،غايه الأمر ان أحد جزئيه-و هو الماء-كان محرزاً بالوجدان، و جزئه الآخر-و هو العدم المحمولى قد أحرز بالأصل،و كذا إذا شك فى امرأه انها قرشيه أولاً فان قلنا ان المأخوذ فى موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه ان كان الاتصاف بعدم القرشيه لم يجز الاستصحاب فيه لعدم حاله سابقه له و ان كان عدم الاتصاف بها لا مانع منه.

فالتنتيجه ان محل النزاع انما هو فى ان المأخوذ فى موضوع حكم العام بعدم ورود التخصيص عليه ما هو؟هل هو العدم النعتي أو العدم المحمولى،و قد برهن شيخنا الأستاذ(قده)ان المأخوذ فيه هو العدم النعتي دون المحمولى بما حاصله ان المأخوذ فى موضوع العام من جهه ورود المخصص عليه لو كان هو العدم المحمولى ليكون الموضوع مركبا من الجوهر و عدم عرضه بمفاد كان التامه.فلا محاله اما أن يكون ذلك مع بقاء

إطلاق الموضوع بالإضافة إلى كون العدم نعتاً أو يكون ذلك مع التقييد من جهة كون العدم نعتاً أيضاً. و بكلمه أخرى ان العدم النعتي بما أنه من نعوت موضوع العام و أوصافه و لذا ينقسم الموضوع باعتباره إلى قسمين مثلاً- العالم الذي هو موضوع في قضية (أكرم كل عالم الا إذا كان فاسقاً) له انقسامات:

منها انقسامه إلى اتصافه بالفسق مثلاً، و اتصافه بعدمه فلا محاله، اما أن يكون الموضوع ملحوظاً بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً به أيضاً أو مقيداً بنقيضه بداهه ان الإهمال في الواقع مستحيل.

أما القسم الأول- و هو ما إذا كان الموضوع بالإضافة إلى العدم النعتي مطلقاً فهو غير معقول للزوم التناقض و التهافت بين إطلاق موضوع العام بالإضافة إلى العدم النعتي و تقييده بالإضافة إلى العدم المحمولى، فان الجمع بينهما غير ممكن حيث ان العدم النعتي ذاتا هو العدم المحمولى مع زياده شىء عليه و هو إضافته إلى الموضوع الموجود في الخارج- فلا- يعقل أن يكون الموضوع في مثل قضية (كل مرأه ترى الدم إلى خمسين الا القرشيه) مثلاً مطلقاً بالإضافة إلى العدم النعتي- و هو اتصافه بعدم القرشيه- بعد فرض تقييده بالعدم المحمولى- و هو عدم القرشيه بمفاد ليس التامه- بداهه ان مرد إطلاق الموضوع في القضية هو ان المرأه مطلقاً أى سواء أ كانت متصفه بالقرشيه أم لم تكن تحيىض إلى خمسين، و هذا الإطلاق كيف يجتمع مع الاستثناء و تقييد المرأه بعدم كونها قرشيه بمفاد ليس التامه فالنتيجه ان إطلاق موضوع العام بالإضافة إلى العدم النعتي بعد تقييده بالعدم المحمولى غير معقول.

و أما القسم الثاني فهو أيضاً كذلك، ضروره ان الموضوع قد قيد بعدم الفسق بمفاد ليس التامه فكيف يعقل تقييده بوجوده بمفاد كان

الناقصه، فإذا يتعين القسم الثالث- وهو تقييده بالعدم النعتي- فإذا قيد الموضوع به فهو أغنانا عن تقييده بالعدم المحمولى حيث أنه يستلزم لغويه التقييد به فالنتيجة هي أنه لا مناص من تقييد موضوع العام بعد ورود التخصيص عليه بالعدم النعتي، و معه لا يمكن التمسك بالاستصحاب في العدم الأزلي.

و لناخذ بالنقد على ما أفاده(قده)أولا ان النكته التي ذكرها(قده) لاستلزام التخصيص تقييد موضوع حكم العام بالعدم النعتي لو تمت لم تختص بخصوص ما نحن فيه بل تجرى في الموضوعات المركبة بشتى أنواعها حتى فيما إذا كان مركبا من جوهرين أو عرضين لمحل واحد أو محلين.

و السبب فيه هو ان انقسام كل جزء من أجزاء الموضوع المركب بمقارنته للجزء الآخر زماناً أو مكاناً و عدمها بما أنه من الانقسامات الأولية و الاعراض القائمة بالجوه فلا بد من لحاظها في الواقع، لاستحاله الإهمال فيه، و عليه فبطبيع الحال لا يخلو الأمر من ان يلحظ كل جزء مقيداً بالإضافة إلى الاتصاف بالمقارنه للجزء الآخر زماناً أو مكاناً أو مقيداً بالإضافة إلى الاتصاف بعدم المقارنه له كذلك أو مطلقاً لا- هذا و لا- ذاك، و من المعلوم ان الثاني و الثالث كليهما غير معقول، أما الثاني فلغرض ان تقييد جزء الموضوع يجزئه الآخر قد ثبت في الجملة و معه كيف يعقل أخذه فيه متصفاً بعدم مقارنته له، ضروره أنه في طرف النقيض معه، و كذا الحال في الثالث، لوضوح أن فرض الإطلاق فيه بالإضافة إلى الاتصاف بالمقارنه و عدمه يستلزم التدافع بينه و بين التقييد المزبور، فإذا لا- مناص من الالتزام بالأول، و من الطبيعي ان مع اعتبار التقييد بالاتصاف بالمقارنه بمفاد كان الناقصه يلزم لغويه تقييد كل جزء بنفس وجود الجزء الآخر بمفاد كان التامه.

و النكته فيه ان مفاد كان الناقصه هو مفاد كان التامه مع اشتماله على خصوصيه زائده-و هي إضافته إلى موضوعه و محله-و عليه فبطبيعته الحال إذا افترضنا تقييد جزء موضوع بالإضافه إلى جزئه الآخر بمفاد كان الناقصه لزم لغويه تقييده بالإضافه إليه بمفاد كان التامه.و يترتب على ذلك أنه لا- يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل في نفس وجود أحد الجزئين مع إحراز الآخر بالوجدان الا على القول باعتبار الأصل المثبت.و لتوضيح ذلك نأخذ بمثالين:

الأول: ما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من جوهرين كوجودى زيد و عمر مثلاً فان وجود كل منهما بالإضافه إلى الآخر لا يخلو من من أن يكون ملحوظاً مقيداً بالإضافه إلى الاتصاف بالمقارنه له أو مقيداً بالإضافه إلى الاتصاف بعدم المقارنه له أو مطلقاً بالإضافه إلى كل منهما لاستحاله الإهمال فى الواقع، و حيث ان الشقى الثانى و الثالث غير معقول فلا محاله يتعين الشق الأول، و معه يكون تقييده بوجود الجزء الآخر بمفاد كان التامه لغوا محضاً كما عرفت، و عليه فلا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل.

الثانى: ما إذا افترضنا ان الموضوع مركب من عرضين فى محلين كإسلام الوارث و موت المورث حيث ان موضوع الإرث مركب منهما، و عليه فبطبيعته الحال أما ان يلحظ كل منهما بالإضافه إلى الآخر مقيداً باتصافه بالمقارنه له بمفاد كان الناقصه أو مقيداً باتصافه بعدم المقارنه له بمفاد ليس الناقصه أو مطلقاً بالإضافه إلى كل منهما و لا رابع لها، و ذلك لاستحاله الإهمال فى الواقع، و قد تقدم ان القسمى الأول و الثانى يستلزمان التدافع و التناقض فلا يمكن الأخذ بشىء منهما، و أما القسم الثالث فلا مناص من الأخذ به، و معه لا محاله يكون تقييد أحدهما بالآخر بمفاد

كان التامه لغواً محضاً بعد ثبوت التقييد بينهما بمفاد كان الناقصه، فإذا لا يمكن إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل كما إذا كان الموت محرزاً بالوجدان و شك في بقاء إسلام الوارث فباستصحاب بقاءه لا يثبت الاتصاف بالمقارنه الا على القول بالأصل المثبت و لا نقول به.

فالتتيجه ان لازم ما أفاده(قده) هو أنه لا يمكن إحراز الموضوعات المركبه بشتى أنواعها و اشكالها بضم الوجدان إلى الأصل.

و ثانيا حل ذلك بصوره عامه و هو ما ذكرناه في ضمن بعض البحوث السالفه من ان موضوع الحكم أو متعلقه بالإضافة إلى ما يلازمه وجوداً في الخارج لا- مطلق و لا- مقيد و لا- مهمل، أما الإطلاق فهو غير معقول حيث ان مرده إلى ان ما افترضناه من الموضوع أو المتعلق للحكم ليس موضوعاً أو متعلقاً له فان معنى إطلاقه بالإضافة إليه هو انه لا ملازمه بينهما وجوداً و خارجاً و هو خلف، و اما التقييد فهو لغو محض نظراً إلى ان وجوده في الخارج ضرورى عند وجود الموضوع أو المتعلق، و معه لا معنى لتقييده به و أما الإهمال فهو انما يتصور في مورد القابل لكل من الإطلاق و التقييد فان المولى الملتفت إليه لا يخلو من ان يلاحظ متعلق حكمه أو موضوعه بالإضافة إليه مطلقاً أو مقيداً، لاستحاله الإهمال في الواقع، و أما إذا لم يكن المورد قابلاً لذلك كما فيما نحن فيه فلا موضوع للإهمال فيه.

و بكلمه أخرى ان الإطلاق و التقييد انما يتصوران في المحل القابل لهما يعنى ما يمكن لحاظ الموضوع أو المتعلق بالإضافة إليه مطلقاً تاره و مقيداً أخرى كالقبله مثلاً بالنسبه إلى الصلاه حيث يمكن لحاظ الصلاه مطلقه بالإضافة إليها و يمكن لحاظها مقيده بها و لكن بعد تقييد الصلاه بها كما امتنع إطلاقها بالإضافة إليها كذلك امتنع تقييدها بعدم كونها إلى دبر قبله فان هذا التقييد أصبح ضرورياً بعد تقييد الأول يعنى ان التقييد الأول يغنى عنه و يلازمه وجوداً بلا

و ان شئت قلت: ان للصلاه إلى القبلة لوازم متعدده، فانها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلى في طرف الغرب و يساره في طرف الشرق و خلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهيه، و من الطبيعي كما أنه لا معنى لإطلاقها بالإضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضروريه التحقق عند تحقق الصلاه إلى القبلة و معها لا محاله يكون كل من الإطلاق و التقييد بالإضافة إليها لغوا، حيث أنهما لا يعقلان إلا في المورد القابل لكل منهما لا في مثل المقام، فان تقييدها إلى القبلة يغني عن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجي فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف بعد التقييد الأول، كما ان الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول، و لا يترتب عليه أي أثر فلو أمر المولى بالفعل المقيّد بالقيام كالصلاه مثلاً فبطبيعته الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالقعود و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض.

فالنتيجه: ان ما ذكرناه سار في جميع الأمور المتلازمه وجوداً سواء أ كانت من قبيل اللزوم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما ان الأمر يغني عن الأمر بالآخر. و عليه فلا معنى لإطلاق الأمور به بالإضافة إليه فان إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، و اما إطلاقه بحسب مقام الإثبات فانه لغو، و كذلك تقييده به في هذا المقام، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي، و عليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

كالقرشيه مثلاً- لا- يبقى مجال لتقييده باتصافه بعدم ذلك العنوان الخاصّ و لا لإطلاقه بالإضافه إليه، فكما أن تقييد المرأه مثلاً باتصافها بعدم القرشيه يغنى عن تقييدها بعدم اتصافها بالقرشيه، كذلك التقييد بعدم اتصافها بالقرشيه يغنى عن التقييد باتصافها بعدم القرشيه، ضروره انه مع وجود المرأه فى الخارج كان كل من الأمرين المزبورين ملازماً لوجود الآخر لا محاله فلا يبقى مع التقييد بأحدهما مجال للإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الآخر أصلاً.

و على الجملة فحيث ان العدم النعتى و العدم المحمولى متلازمان فى الخارج و لا ينفك أحدهما عن الآخر فبطبيعته الحال إذا قيد الموضوع أو المتعلق بأحدهما لم يبق مجال للتقييد أو الإطلاق بالإضافه إلى الآخر. نعم انما تظهر الثمره بين التقييد بالعدم المحمولى و التقييد بالعدم النعتى فى صحه جريان الأصل و عدمها فعلى الأول لا مانع من جريان الأصل فى نفس العدم و إحراز تمام الموضوع بضمه إلى الوجدان كما هو الحال فى بقيه موارد تركيب الموضوع من جزءين أو أكثر و على الثانى فلا يمكن إحراز الموضوع بجريان الأصل فى نفس العدم بمفاد ليس التامه إلا على القول باعتبار الأصل المثبت و لا نقول به.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى ان أخذ كل من العدم المحمولى و العدم النعتى فى الموضوع أو المتعلق يغنى عن أخذ الآخر فيه بحسب مقام الثبوت و الواقع فلا مجال للإطلاق أو التقييد بالإضافه إليه أصلاً، نعم فى ظرف الشك فيه تظهر النتيجة بينهما فى جريان الأصل و عدمه نظراً إلى ان المأخوذ فى الموضوع أو المتعلق إذا كان العدم المحمولى أمكن إحرازه بجريان الأصل فى نفس ذلك العدم إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، و أما إذا كان المأخوذ فيه العدم النعتى فلا يمكن إحرازه

بجريان الأصل في نفس ذلك العدم إلا على القول بالأصل المثبت. نعم لو كانت حاله سابقه لنفس ذلك العدم جرى الأصل فيه و بضمه إلى الوجدان يلتئم الموضوع المركب.

و من هنا يظهر الفرق بين ما إذا كان المأخوذ في الموضوع أو المتعلق الوجود المحمولي و ما إذا كان المأخوذ فيه الوجود النعتي، فعلى الأول إذا شك في بقائه فلا مانع من جريان الأصل فيه و به يحرز الموضوع أو المتعلق إذا كان جزؤه الآخر محرزاً بالوجدان، كما إذا افترضنا ان الصلاة مقيدة بالطهاره بمفاد كان التامه فعندئذ إذا شك في بقائها فلا مانع من استصحاب بقائها و به يحرز ان المكلف قد صلى في زمان كان واجداً للطهاره في ذلك الزمان، أما الصلاة فيه فهي محرزه بالوجدان و اما الطهاره فهي محرزه بالأصل، و بضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب، و على الثاني إذا شك في بقائه لم يمكن إحرازه بجريان الأصل فيه الا على أساس أحد أمرين: اما القول باعتبار الأصل المثبت أو يكون لنفس هذا الوجود حاله سابقه، و مثاله هو ما إذا افترضنا أن المأخوذ في الصلاة هو عنوان اقترانها بالطهاره و اجتماعها معها و عليه فلا يمكن إحراز هذا العنوان باستصحاب بقاء الطهاره إلا على القول بحجيه الأصل المثبت أو فيما إذا كانت حاله سابقه لنفس هذا العنوان.

و على ضوء هذه النتيجة يقع الكلام في ان التخصيص هل يوجب تعنون موضوع العام بعدم اتصافه بعنوان المخصص بمفاد ليس التامه أو يوجب تعنونه باتصافه بعدم ذلك العنوان بمفاد ليس الناقصه، قد اختار شيخنا الأستاذ (قده) الثاني: و الصحيح هو الأول فلنا دعويان.

الأولى، بطلان ما أفاده شيخنا الأستاذ (قده).

الثانية: صحه ما اخترناه.

ص: ٢٢٤

اما الدعوى الأولى: لأن التخصيص - لا يقتضى تقييد موضوع العام بكونه متصفاً بعدم عنوان المخصص ليرتب عليه تركيب الموضوع من العرض - وهو العدم النعتي - و محله فان غايه ما يترتب عليه فيما إذا كان المخصص عنواناً وجودياً هو تقييد موضوع العام بعدم كونه متصفاً بذلك العنوان الوجودي، بيان ذلك: أنه قد حقق في محله ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه و يستحيل أن يتحقق بدون وجود موضوع محقق في الخارج حيث ان حقيقه وجود العرض حقيقه متقومه بالموضوع الموجود خارجاً في مقابل وجود الجوهر حيث انه في ذاته غنى عن الموضوع و قائم بذاته، و لذا قيل في تعريف الجوهر بأنه ماهيه إذا وجدت و وجدت في نفسه في قبال تعريف العرض بأنه ماهيه إذا وجدت و وجدت في غيره يعنى متقوماً بغيره، و من هنا يكون وجوده المحمولي عين وجوده النعتي يعنى أن في الخارج وجوداً واحداً و الاختلاف بينهما انما هو في الإضافه باعتبار إضافته إلى نفسه محمولي، و باعتبار إضافته إلى موضوعه نعتي.

و على هذا فان كان الموضوع مركباً من جوهرين أو عرضين في محل واحد أو في محلين أو عرض مع غير محله و موضوعه ففي جميع ذلك يكون العرض مأخوذاً في الموضوع بوجوده المحمولي و بمفاد كان التامه، فان أخذه بمفاد كان الناقصه في هذه الموارد يحتاج إلى عنايه زائده و الا فالتقصيه في نفسها و بطبعها لا تقتضى أزيد من أخذه بمفاد كان التامه، و أما إذا كان مركباً من العرض و محله الخاص كالكريه المأخوذه في الماء و العداله المأخوذه في زيد مثلاً و هكذا ففي مثل ذلك لا محاله يكون المأخوذ فيه العرض بوجوده النعتي، ضروره ان الحكم انما يترتب على خصوص وجوده في ذلك المحل الخاص و الموضوع المخصوص، و من المعلوم أنه بعينه وجود نعتي لما عرفت آنفاً ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فوجود

الكريه في ماء هو بعينه ثبوت الكريه له الّذى يعبر عنه باتصافه بالكريه و ما هو مفاد كان الناقصه، و كذا وجود العداله في زيد مثلاً- هو بنفسه ثبوت العداله له المعبر عنه باتصاف زيد بالعداله الّذى هو مفاد كان الناقصه فعلى الأول لا- مانع من إحراز الموضوع بضم الوجدان إلى الأصل، و على الثانى لا يمكن ذلك، فان استصحاب وجود العداله بمفاد كان التامه لا يثبت اتصاف زيد بها، و كذا استصحاب وجود الكريه كذلك لا يثبت اتصاف الماء بها الا إذا كانت لهذا الاتصاف حاله سابقه، و أما فى غير هذه الصوره فلا محال لجريان الاستصحاب و ترتب آثار الوجود النعتى الا على القول باعتبار الأصل المثبت فالأثر المترتب على كريه ماء فى الخارج أو عداله زيد مثلاً انما يترتب عليها بضم الوجدان إلى الأصل فيما إذا علم باتصاف الماء بالكريه أو اتصاف زيد بالعداله ليستصحب بقائه عند الشك فيه، و اما مع عدم العلم بهذا الاتصاف فلا يمكن إحراز كريتته أو عدالته باستصحاب وجود طبيعى الكريه أو العداله بمفاد كان التامه و لو مع العلم بالملازمه بين وجودها فى الخارج و اتصافه بها حيث انه من أوضح أنحاء الأصل المثبت.

فالنتيجه ان الموضوع إذا كان مركباً من العرض و محله فلا محاله يكون المأخوذ فيه هو وجود العرض بمفاد كان الناقصه، حيث ان ثبوته لموضوعه بعينه هو اتصافه به كما عرفت. و اما إذا كان مركباً من عدم العرض و محله فلا يلزم أن يكون العدم مأخوذاً فيه بمفاد ليس الناقصه حتى لا يمكن إحرازه بالأصل، بل الظاهر هو انه مأخوذ فيه بمفاد ليس التامه، و السبب فى ذلك يرجع إلى الفرق بين وجود العرض و عدمه حيث ان العرض فى وجوده يحتاج إلى موضوع محقق فى الخارج لا- فى عدمه فانه لا يحتاج إلى موضوع كذلك، بداهه ان نقطه الافتقار إلى وجود

الموضوع فى عالم العين انما تكون من لوازم وجود العرض دون عدمه فكرىه الماء مثلاً- وان كانت بحيث إذا تحققت فى الخارج كانت لا محاله فى الموضوع الا ان عدم كرىته لىس كذلك، بل هو أمر أزلى كان متحققاً قبل تحقق موضوعه، فإذا تحقق ماء فى الخارج و لم يكن متصفاً بالكرىه كان عدم كرىته اللىذى يعبر عنه بعدم اتصافه بالكرىه باقياً على ما كان عليه فى الأزل، و كذا عدم عداله زىد مثلاً، فان عدالته و ان كانت بحيث إذا تحققت فى الخارج كانت فى الموضوع لا محاله الا ان عدم عدالته لىس كذلك، بل هو ثابت من الأزل سواء أ كان موضوعها موجوداً أم لا، فإذا وجد زىد فى الخارج و لم يكن متصفاً بالعداله فبطبعه الحال كان عدم عدالته المعبر عنه بعدم اتصافه بالعداله باقياً على ما كان عليه فى الأزل نعم قد يؤخذ فى موضوع الحكم اتصافه بعدم شىء على نحو الموجبه المعدوله الا ان هذا الاعتبار يحتاج إلى مئونه و عنايه زائده، حيث ان صرف عدم شىء بما هو هو لم تؤخذ فى اىه خصوصيه من الخصوصيات: منها كونه صفه و نعتاً لموضوع موجود فى الخارج، ضروره أنه بطلان محض فلا بد فى أخذه نعتاً لموضوع محقق فىه من اعتبار خصوصيه فى ذلك لموضوع الملازمه لأخذ العدم كذلك و تلك الخصوصيه هى إضافته إليه، و من المعلوم انها خصوصيه زائده على أصل العدم و ذاته.

و اما على تقدير تحقق هذا الاعتبار و أخذ العدم فى الموضوع كذلك فلا يجرى الاستصحاب فى مورده لإحراز تمام الموضوع إذا كان جزءه الآخر محرراً بالوجدان الا إذا كان لاتصاف الموضوع به حاله سابقه، فعندئذ لا مانع من جريان استصحاب بقائه، و بضم الوجدان إليه يحرز الموضوع بكلا جزئيه، و اما إذا لم تكن حاله سابقه له فلا يجرى الاستصحاب فىه، و لا

يكفى فى صحه جريانه العلم بعدم اتصافه أى اتصاف الموضوع بوجود ذلك الوصف قبل ذلك،فانه و ان كان يوجب صحه جريانه فى عدم الاتصاف بالوصف الوجودى بمفاد ليس التامه،ضروره انه لا- مانع منه فى نفسه الا- انه لا يجدى فى إحراز موضوع الحكم فى محل الفرض،لأن المفروض ان العدم المأخوذ فيه انما هو بمفاد ليس الناقصه و العدم النعتى دون العدم المحمولى و ما هو مفاد ليس التامه،و من المعلوم ان استصحاب العدم المحمولى و ما هو بمفاد ليس التامه لا يثبت العدم النعتى و ما هو بمفاد ليس الناقصه الذى له خصوصيه وجوديه زائده-و هى خصوصيه إضافته إلى الموضوع الموجود فى الخارج-إلا على القول باعتبار الأصل المثبت و لا تقول به، فالنتيجه لحد الآن هى ان أخذ العدم النعتى فى موضوع الحكم يحتاج إلى مثونه و عنايه زائده دون العدم المحمولى.

و على ضوء هذه النتيجه فالظاهر ان عدم عنوان المخصص المأخوذ فى موضوع حكم العام بعد ورود التخصيص عليه هو العدم المحمولى و ما هو مفاد ليس التامه دون العدم النعتى و ما هو مفاد ليس الناقصه فان أخذه فيه يحتاج إلى عنايه و نصب قرينه و الا- فالقضييه ظاهره فى ان المأخوذ هو الأول دون الثانى مثلا-الظاهر فى مثل قضييه(أكرم العلماء إلا-الفساق منهم)هو تقييد موضوعها بعدم الاتصاف بالفسق لا بالاتصاف بعدمه.

و على الجمله إذا أخذ وجود عرض فى محله موضوعاً لحكم شرعى فهو و ان كان لا بد من كونه مأخوذاً فيه على وجه النعتيه و الصفتيه و ما هو مفاد كان الناقصه الا- ان ذلك لا- يستدعى أخذ عدم ذلك العرض نعتاً فى موضوع عدم ذلك الحكم و ارتفاعه،لوضوح ان الحكم الثابت للموضوع المقييد بما هو مفاد كان الناقصه انما يرتفع عند عدم اتصافه بذلك القيد على نحو السالبه المحصله من دون أن يتوقف ذلك على اتصاف الموضوع بعدم ذلك

القييد على نحو مفاد ليس الناقصه، و عليه فمفاد قضيه (المرأه تحييض إلى خمسين الا القرشيه) و ان كان هو اعتبار صفه القرشيه على وجه النعتيه فى موضوع الحكم الخاصّ - و هو الحكم بتحويض المرأه القرشيه بعد الخمسين - الا - ان من الواضح أنه لا يستدعى أخذ عدم القرشيه فى موضوع عدم الحكم بتحويض المرأه بعد الخمسين على وجه النعتيه أى مفاد ليس الناقصه، و انما يستدعى أخذه فى ذلك الموضوع على نحو السالبه المحصله أعنى به مفاد ليس التامه فكل امرأه لا تكون متصفه بالقرشيه باقيه تحت العام بعد خروج خصوص المرأه المتصفه بها الا ان الباقي تحت المرأه المتصفه بعدمها أى بعدم القرشيه.

و النكته فى ذلك ما عرفت من أن أخذ عدم النعتى فى موضوع الحكم يحتاج إلى مثونه و عنايه زائده فى مقام الثبوت و الإثبات دون أخذ عدم المحمولى فقضيه (أكرم العلماء الا الفساق منهم) فى نفسها ظاهره فى ان المأخوذ فى موضوعها هو عدم المحمولى، فان دلالتها على ان المأخوذ فيه هو عدم النعتى تحتاج إلى رعايه نصب قرينه لكى تدل على اعتبار خصوصيه زائده على أخذ نفس عدم فيه كما ان أخذه فى مقام الثبوت يحتاج إلى لحاظ عنايه زائده.

و على ذلك فإذا شك فى كون المرأه الفلانيه قرشيه من جهه الشبهه الموضوعيه دون الحكميه فلا مانع من التمسك باستصحاب عدمها الثابت لها قبل وجودها فى عالم التكوين حيث ان فى زمان لم تكن المرأه موجوده و لا اتصافها بالقرشيه ثم وجدت المرأه فى الخارج و شك فى ان اتصافها بالقرشيه هل وجد أيضاً فلا مانع فيه من استصحاب عدم اتصافها بها و انه لم يوجد و بذلك يثبت موضوع العام، فان كونها مرأه محرزه بالوجدان و عدم اتصافها بالقرشيه بالاستصحاب، و بضمه إلى الوجدان يحرز

الموضوع بكلا جزئيه و يترتب عليه أثره-و هو انها تحيض إلى خمسين- و لا تحيض إلى ستين.

فالتتيجه فى نهايه المطاف هى ان دعوى استلزام التخصيص بعنوان وجودى أخذ عدم ذلك العنوان فى طرف العام على وجه الصفتيه و النعتيه كما أصر على ذلك شيخنا الأستاذ(قده)،و لأجل ذلك منع عن جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً حيث قد عرفت بشكل موسع ان التخصيص بعنوان وجودى سواء أ كان بالاستثناء أو بمخصص منفصل انما يستلزم تقييد موضوع العام بعدم ذلك العنوان الوجودى بمفاد ليس التامه نظراً إلى أن أخذ عدم عرض ما فى موضوع الحكم بطبعه لا يقتضى إلا أخذه كذلك،فان تقييده به بمفاد ليس الناقصه يحتاج إلى عنايه زائده ثبوتاً و إثباتاً،و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الاعدام الأزليه،و يترتب على جريانه فيها ثمرات فى أبواب الفقه كما لا يخفى.

بقى هنا شىء و هو ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من العبارة بقوله«لا- يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاصّ كان إحراز المشتبه منه بالأصل الموضوعى فى غالب الموارد الا- ما شد ممكناً»ما هو مراده و مقصوده،الظاهر ان مراده منها هو ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بما أنه كان مقيداً بعدم عنوان الخاصّ فلا محاله يكون المنافى لحكمه هو وجود هذا العنوان الخاصّ دون غيره من العناوين فان أى عنوان كان وجودياً أو عدمياً فلا- يكون إنصافه و تعنونه به مانعاً عن ثبوت حكمه له،مثلاً- فى جمله(كل مرأه تحيض إلى خمسين إلا القرشيه)يكون المانع عن ثبوت هذا الحكم العام لكل مرأه

انما هو هذا العنوان الوجودي و هو عنوان القرشيه دون غيره من العناوين إذ أى عنوان فرض إمكان اتصاف المرأه به سواء أ كان وجودياً أم كان عديمياً دون ذاك لا يكون مانعاً عن ثبوت هذا الحكم العام لها.

إلى هنا قد انتهينا إلى هذه النتيجة و هي انه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه الا في صورته واحده و هي ما إذا كان عموم العام على سبيل القضييه الخارجيه و كان المخصص له لياً فان لمثل هذا العام ظهوراً في نفسه في ان أمر التطبيق بيد المولى. و عليه فلا محاله يكون عمومته حجه حتى في الفرد المشكوك فيه على ما تقدم بشكل موسع.

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه «ربما يظهر من بعضهم التمسك بالعمومات فيما إذا شك في فرد لا- من جهة احتمال التخصيص، بل من جهة أخرى كما إذا شك في صحه الوضوء أو الغسل بمائع مضاف فيكشف صحته بعموم مثل أوفوا بالندور فيما إذا وقع متعلقاً للندر بأن يقال وجب الإتيان بهذا الوضوء وفاء للندر للعموم و كلما يجب الوفاء به لا محاله يكون صحيحاً للقطع بأنه لو لا- صحته لما وجب الوفاء به. و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الإحرام و الصيام قبل الميقات و في السفر إذا تعلق بهما النذر كذلك» ملخص ذلك هو أنه لا مانع من تصحيح عبادته لم تثبت مشروعيتها من ناحيه النذر حيث ان وجوب الوفاء به يكشف عن صحتها و الا لم يجب الوفاء به جزماً نظير الصوم في السفر و الإحرام قبل الميقات فانه كالصلاه قبل الوقت في عدم المشروعيه كما في بعض الروايات، و مع ذلك يصح بالندر، و كذا الصوم في السفر فانه غير مشروع، و مع ذلك يصح بالندر، حرى بنا أن نتكلم في هذه المسأله في مقامين: (الأول) في صحه هذا النذر و فساده (الثاني) في صحه الإحرام قبل الميقات و الصوم في

أما المقام الأول: فلا- شبهه في أن صحه النذر مشروطه بكون متعلقه راجحاً فلا- يصح فيما إذا تعلق بأمر مباح فضلا عن المرجوح، ضروره ان ما كان لله تعالى لا بد و ان يكون راجحاً حتى يصلح للتقرب به إليه تعالى فان المباح لا يصلح أن يكون مقرباً، فإذا لا بد أن يكون متعلقه عملاً صالحاً لذلك.

و على ضوء ذلك فلو شك في رجحان عمل و عدمه لم يمكن التمسك بعموم أوفوا بالنذور لفرض ان الشبهه هنا مصداقيه و قد تقدم أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصداقيه، بل هو من أظهر أفراد التمسك به في الشبهه المصداقيه، و لعل من يقول به لم يقل بجوازه في المقام يعنى فيما إذا كان المأخوذ في موضوع حكم العام عنواناً وجودياً كما هو المفروض هنا، فان موضوع وجوب الوفاء بالنذر قد قيد بعنوان وجودى و هو عنوان الراجح. و عليه فلا يمكن الحكم بصحه الموضوع بمائع مضاف من جهه التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر لفرض ان الشك في رجحان هذا الموضوع، و معه كيف يمكن التمسك به.

فالنتيجه أنه لا يمكن تصحيح الموضوع أو الغسل بمائع مضاف من ناحيه عموم وجوب الوفاء بالنذر.

و أما المقام الثانى: فلأن الالتزام بصحه الإحرام قبل الميقات و صحه الصوم في السفر من جهه النذر ليس من ناحيه التمسك بعموم وجوب الوفاء بالنذر، بل هو من ناحيه الروايات الخاصه الداله على صحتها كذلك بالنذر.

و على ذلك فاما أن نجعل هذه الأدله مخصصه لما دل على اشتراط صحه النذر برجحان متعلقه و اما أن نقول بكفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر في صحته كما التزم بذلك السيد الطباطبائى (قده) في العروه

و لكن أورد على ذلك شيخنا الأستاذ(قده) بأن لازم هذه النظرية إمكان تصحيح النذر فى المحرمات أيضا بالرجحان الناشئ من قبله فضلا عن المكروهات و هو كما ترى.

و فيه أن ما أورده(قده)على هذه النظرية خاطئ جداً،و السبب فى ذلك ان ما دل على حرمه شىء أو كراهته بإطلاقه يشمل ما قبل النذر و ما بعده يعنى انه كما يدل على حرمة قبل النذر كذلك يدل عليها بعده، بداهه ان دليل وجوب الوفاء بالنذر لا يصلح أن يكون مقيداً لإطلاقه و إلا لأمكن تحليل جميع المحرمات و الواجبات فعلا و تركا بالنذر كما أفاده و السر فيه ان دليل وجوب الوفاء به لا يكون ناظراً إلى ان ما تعلق به النذر راجح أو ليس براجح.

و عليه فلا بد من إحرازه من الخارج.نعم قد يكون تعلق النذر به ملازماً لانطباق عنوان راجح عليه،فحينئذ يصح النذر،إذ لا يعتبر فى صحته أن يكون متعلقه راجحاً قبله أى قبل النذر زماناً،بل يكفى فيها مقارنته معه زماناً.

و على الجملة فدليل وجوب الوفاء بالنذر لا- يكون سبباً و موجباً لحدوث الرجحان فى متعلقه حتى يستلزم انقلاب الواقع بأن يجعل المبعوض محبوباً و الحرام راجحاً حيث انه غير ناظر إلى أن متعلقه راجح أو غير راجح حرام أو ليس بحرام و هكذا،بل لا بد من إحراز ذلك من الخارج فان أحرزنا أنه راجح صح النذر و ان لم يحرز ذلك سواء أحرزنا أنه مرجوح كالمكروه أو الحرام أم لم يحرز فهو غير صحيح.

و عليه فيما أن ما دل على حرمه شىء كشراب الخمر مثلاً أو كراهته بإطلاقه يدل عليها حتى بعد تعلق النذر به أيضا فلا محاله لا يكون مثل هذا النذر صحيحاً لمرجوحيه متعلقه و لا يشمل عموم وجوب الوفاء

بالنذر لما عرفت، ولا يقاس ذلك بمسألتى صحة الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات بالنذر، فإن صحتها فى تلك المسألتين إنما هى من ناحية الروايات الخاصه، و من الواضح اننا نستكشف عن هذه الروايات ان تعلق النذر بهما ملازم لانطباق عنوان راجح عليهما أو موجب له، ولأجله يصح النذر و يجب الوفاء به فتكون تلك الروايات مقيدة لإطلاق أدله عدم مشروعيه الصوم فى السفر والإحرام قبل الميقات بغير صوره النذر.

و بكلمه أخرى ان الظاهر كفايه الرجحان الناشئ من قبل النذر يعنى أن تعلقه بشيء إذا كان موجباً لانطباق عنوان راجح عليه أو ملازم له و لكن إحراز ذلك يحتاج إلى دليل ففى كل مورد قد دل الدليل على ذلك و لو بالدلاله الالتزاميه فلا إشكال فى صحة النذر فيه كما هو الحال فى تلك المسألتين، و اما إذا لم يكن دليل على ذلك فلا يمكن إحرازه و بدونه لا يمكن الحكم بصحة النذر أصلاً.

فالتنتيجه فى نهايه الشوط هى: ان صحة الصوم فى السفر بالنذر، و كذا الإحرام قبل الميقات إنما هى من ناحية أحد أمرين، أما من ناحية أن ما دل على صحتها بالنذر يكون مقيداً لإطلاق ما دل على اعتبار الرجحان فى متعلقه، و أما من ناحية كشفه عن عروض عنوان راجح عليه من جهه النذر على الشكل الذى عرفت.

بقى هنا أمران الأول ما إذا علم بأن إكرام زيد مثلاً غير واجب و لكن لا ندرى ان عدم وجوب إكرامه من ناحية التخصيص أى تخصيص عموم (أكرم كل عالم) بغيره أو أنه من ناحية التخصيص يعنى أن عدم وجوب إكرامه من ناحية أنه ليس بعالم فدار الأمر فى المقام بين التخصيص و التخصص، و مثال ذلك فى الفقه مسأله الملاقى لماء الاستنجاء حيث أنه غير محكوم بالنجاسه إذا توفرت فيه الشرائط التى ذكرت، لعدم تأثير

(ماء الاستنجاء) فيه (الملاقى) فحينئذ لا محاله يدور بين أن يكون خروجه عن هذا الحكم بالتخصص أو بالتخصيص يعنى أن ما دل على طهاره الملاقى له هل يكون مخصصاً لعموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس أو يكون خروجه منه بالتخصيص فيه خلاف بين الأصحاب فذهب بعضهم إلى الأول، وأخر إلى الثانى بدعوى أنه لا مانع من التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات طهاره ماء الاستنجاء نظراً إلى أن الأصول اللفظيه كما تثبت لوازمها الشرعيه كذلك تثبت لوازمها العقليه والعاديه أيضاً، فالنتيجه أنه لا مانع من التمسك بها لإثبات التخصص.

و بكلمه أخرى ان الحرى بنا أن نتكلم فى كبرى المسأله فنقول إذا دار الأمر بين التخصيص و التخصص فهل يقدم الأول على الثانى، فيه قولان: المعروف فى الألسنه هو القول الثانى و استدل عليه بأصالة عدم التخصيص فى طرف العام، وهذه الأصالة كما تثبت لوازمها الشرعيه كذلك تثبت لوازمها العقليه والعاديه نظراً إلى أن المثبتات من الأصول اللفظيه حجه، مثلاً إذا علم بخروج زيد عن عموم العام و شك فى أن خروجه منه بالتخصيص أو بالتخصص فلا مانع من التمسك بأصالة عدم ورود التخصيص عليه لإثبات التخصص.

و لنأخذ بالنقد عليه و هو ان حجه أصالة عدم التخصيص لم تثبت بآيه أو روايه حتى نأخذ بإطلاقها فى أمثال المورد و انما هى ثابتة بالسيره القطعيه من العقلاء. فإذا بطبيعه الحال تتبع حجيتها فى كل مورد جريان السيره منهم على العمل بها فى ذلك المورد، و قد ثبت جريان سيرتهم فيما إذا أحرز فرديه شىء لعام و شك فى خروجه عن حكمه ففى مثل هذا المورد لا مانع من التمسك بها، و اما إذا كان الأمر بالعكس بأن علم بخروجه عن حكمه و شك فى فرديته لعام كما فيما نحن فيه حيث انا نعلم بأن زيداً

مثلاً- خارج عن حكم العام و لكن لا نعلم أن خروجه من ناحيه أنه ليس بفرد له أو من ناحيه التخصيص فلا نعلم بجريان السيره منهم على العمل بها و مع عدم إحرازه لا يمكن الحكم بحجيتها.

أو فقل: إن الأصول اللفظيه و أن كانت مثبتاتها حجه، لما ذكرناه في محله من أن الدلاله الالتزاميه تابعه للدلاله المطابقه حدوثاً و بقاء يعنى فى أصل الوجود و الحجيه، و قد ذكرنا غير مره أنه لا- يمكن بقاء الدلاله الالتزاميه على الحجيه إذا سقطت الدلاله المطابقه عنها، ضروره انها تسقط بسقوطها كما حققنا ذلك بشكل موسع فى ضمن البحث عن ثبوت الملازمه بين الأمر بشىء و النهى عن ضده، هذا فيما إذا كانت الدلاله المطابقه موجوده من جهه ظهور اللفظ أو من جهه بناء العقلاء، و أما إذا لم تكن دلاله مطابقه فى البين فلا موضوع للدلاله الالتزاميه، لفرض انها متفرعه عليها فكيف يعقل وجودها بدون تلك.

و بعد ذلك نقول: إن ما ثبت حجيه هذه الأصاله فيه هو ما إذا كان الشىء فرداً لعام و شك فى خروجه عن حكمه ففى مثل ذلك تكون هذه الأصاله حجه فلا مانع من الأخذ بدلالاتها الالتزاميه أيضاً لما عرفت من أنها تابعه للدلاله المطابقه فى الحدوث و الحجيه و أما فى محل الكلام و هو عكس هذا الفرض تماماً فلا- تجرى هذه الأصاله لعدم إحراز بناء العقلاء عليها فيما ظنك بدلالاتها الالتزاميه مثلاً لو قال المولى لعبده (بع جميع كتبي) الموجوده فى مكتبتنا هذه فباع جميعها فليس المولى الاعتراض عليه بقوله لما ذا بعث الكتاب الفلانى، بل له إلزام المولى بظهور العام فى العموم و عدم نصبه قرينه على الخلاف، و أما إذا قال له بع جميع كتبي ثم قال لا- تبع الكتاب الفلانى و نشك فى أنه وقف أو عاريه أو أنه ملكه فعلى الأول يكون خروجه من باب التخصص و على الثانى من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصاله

العموم لإثبات التخصص، لعدم إحراز جريان السيره على التمسك بها في مثل المقام، و من هذا القبيل الملاقى لماء الاستنجاء حيث ان أمره يدور بين أن يكون خروجه عن عموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس بالتخصيص أو التخصص.

بيان ذلك: ان في ماء الاستنجاء أقوال ثلاثه: (الأول): النجاسه (الثاني): الطهاره و نسب هذا القول إلى المشهور بين الأصحاب (الثالث) النجاسه لكن مع العفو بمعنى عدم انفعال الشيء بملاقاته.

أما القول الأول فلا أصل له حيث انه يقوم على أساس الأخذ بعموم ما دل على انفعال الملاقى للماء النجس لما نحن فيه أيضاً، و لكن فساده بمكان من الوضوح، فان الملاقى لماء الاستنجاء قد خرج عن هذا العموم جزماً للنصوص الخاصه الداله على عدم انفعاله بملاقاته، فإذا هذا القول على تقدير القائل به خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً، فيدور الحق بين القولين الأخيرين، و نقول: ان هنا طوائف من الروايات:

(الأولى): ما دلت على انفعال الماء القليل بملاقاه النجس كمفهوم أخبار الكر و نحوه من الروايات المتفرقه الوارده في الموارد الخاصه بعد إلغاء خصوصيات الموارد بنظر العرف.

(الثانيه): ما دلت على انفعال الملاقى للماء النجس.

(الثالثه): ما دلت على عدم انفعال الملاقى لماء الاستنجاء فحسب ثم ان هذه الطائفه لا تخلو من أن تكون مخصصه للطائفه الأولى بغير ماء الاستنجاء و نتيجة هذا التخصص هي طهارته و عدم انفعاله بملاقاه النجس كالبول أو العذره، و حينئذ تكون طهاره ملاقيه على القاعده و من باب التخصص، أو تكون مخصصه للطائفه الثانيه فتكون نتيجة هذا التخصص نجاسه ماء الاستنجاء من دون تأثيره في انفعال ملاقيه كالبدن أو الثوب

و لا ثالث لهما، فالاحتمال الأول يقوم على أساس إحدى دعويين:

الأولى: ان الحكم بطهاره الملاقي لماء الاستنجاء ان كان لطهارته فلا تخصيص فى الطائفة الثانية الداله على انفعال الملاقي للماء النجس، و ان كان مع نجاسه ماء الاستنجاء لزم التخصص فى هذه الطائفة بأصالة عدم التخصص تثبت طهاره ماء الاستنجاء.

و يرد على هذه الدعوى أولاً: ان أصالة العموم فى هذه الطائفة معارضة بأصالة العموم فى الطائفة الأولى، للعلم الإجمالى بتخصيص إحداهما بالطائفة الثالثه بناء على ما هو الصحيح من ان مثبتاتها حجه، فان لازم أصالة العموم فى الطائفة الأولى تخصيص الطائفة الثانية، كما ان لازم أصالة العموم فى الطائفة الثانية تخصيص الطائفة الأولى من ناحيه، و إثبات التخصص من ناحيه أخرى يعنى خروج الملاقي لماء الاستنجاء عن عموم الطائفة الثانية موضوعياً لا- حكماً فلا- يمكن الجمع بينهما معاً، لاستلزامه طرح الطائفة الثالثه رأساً. و ثانياً ان هذه الأصالة لا تجرى فى مثل المقام فى نفسها للعلم التفصيلى بسقوطها اما تخصيصاً و اما تخصصاً فلا تجرى لإثبات التخصص.

و بكلمه أخرى: ان أصالة العموم انما تجرى فيما إذا علم بفرديه شىء للعام و شك فى خروجه عن حكمه، و اما إذا علم بخروجه عن حكمه و شك فى فرديته له ففى مثل ذلك لا مجال للتمسك بها أصلاً و ما نحن فيه من هذا القبيل. نعم بناء على جريانها فى نفسها تقع المعارضه بين إطلاق الطائفة الأولى و إطلاق الطائفة الثانية، و دعوى ان الطائفة الثانية وارده فى موارد خاصه فلا إطلاق لها خاطئه جداً، فانها و ان كانت كذلك الا أن إلغاء خصوصيات الموارد بالارتكاز العرفى مما لا شبهه فيه، و بضم هذا الارتكاز إليها يثبت الإطلاق، و حيث لا ترجيح فى البين فيسقط كلا

الإطلاقين معاً و يرجع إلى الأصل العملى و مقتضاه طهاره ماء الاستنجاء، و لكن هذا مجرد فرض لا واقع موضوعى له، فالصحيح هو عدم جريانها فى نفسها فى أمثال المقام.

الثانيه: ان مقتضى الارتكاز العرفى هو التلازم بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه و على ضوء هذا التلازم فما دل على طهاره الملاقى (بالكسر) يدل بالالتزام العرفى على طهاره الملاقى (بالفتح) و فيما نحن فيه بما أن الطائفة الثالثه تدل على طهاره الملاقى لماء الاستنجاء فبطبيعته الحال تدل بالالتزام العرفى على طهاره ماء الاستنجاء. فتكون مخصصه للطائفة الأولى.

و يرد على هذه الدعوى: أولاً ان هذه الدلاله الالتزاميه معارضه بالدلاله الالتزاميه الموجوده فيما دل على نجاسه العذره الشامل بإطلاقه للعذره عند ملاقاه ماء الاستنجاء لها جزءاً حيث أنه يدل بالدلاله الالتزاميه على نجاسته بالملاقاه، فان مقتضى تلك الدلاله الالتزاميه نجاسه ماء الاستنجاء و مقتضى هذه طهارته فلا يمكن الجمع بينهما للتدافع.

نعم على هذا فالنتيجه هى القول بالطهاره حيث ان كلتا الداليتين الالتزاميتين تسقط فالمرجع هو الأصل العملى و هو فى المقام أصاله الطهاره و ثانياً ان المستفاد من روايات الباب و هى الطائفة الثالثه - عدم وجود هذه الدلاله الالتزاميه حيث ان محط السؤال فيها عن حكم الملاقى لماء الاستنجاء.

و من الطبيعى ان السؤال عن حكمه من حيث الطهاره أو النجاسه مساوق لعدم الجزم بالملازمه بين نجاسه شىء و نجاسه ملاقيه اما فى مرتبه ملاقاه الثوب أو البدن لماء الاستنجاء أو فى مرتبه ملاقاه ماء الاستنجاء للعذره بعد اليقين بنجاسه العذره، و حكم الإمام عليه السلام فى تلك الروايات بطهاره الثوب الملاقى لا محاله يدل على عدم الملازمه فى إحدى المرتبتين فان كان

عدم الملازمه في مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص في المقام و ان كان في مرتبه ملاقيه ماء الاستنجاء للعدره فمرده إلى التخصيص و حيث ان تلك الطائفة يعنى الروايات الداله على طهاره الثوب لا تدل على تعيينه أى تعيين عدم الملازمه في إحدى المرتبتين خاصه فلا محاله لا ظهور لها في طهاره ماء الاستنجاء و لا دلالة لها عليها، فإذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفة الأولى حيث ان قضيته انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و قد تحصل من ذلك ان الأظهر حسب القاعده نجاسه ماء الاستنجاء و تترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملقى له.

و لكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهره في الطهاره و لا سيما معتبره عبد الكريم بن عتبه الهاشمى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه قال لا» فانها تدل بمقتضى الفهم العرفى على عدم نجاسه ماء الاستنجاء و يزيد على ذلك و خصوصاً ملاحظه حال المفتى و المستفتى، فانه إذا سأل العامى مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل في طهاره ماء الاستنجاء عندئذ.

و عليه فهذه الروايات تعيين عدم الملازمه في ملاقيه ماء الاستنجاء لعين النجاسه-و هى العدره في مفروض المقام- نظراً إلى انها وارده في مورد خاص، دون ما دل على نجاسه العدره، فانه يدل بالالتزام على نجاسه ملاقيها مطلقاً في هذا المورد و غيره، و هذه الروايات تخصص هذه الدلاله الالتزاميه في غير هذا المورد.

بقى هنا شىء و هو ان ما علم بخروجه عن حكم العام إذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد في مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم و غيره من ناحيه الشبهه المفهوميه

ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بأصالة العموم بالإضافة إلى زيد العالم لفرض ان الشك كان فى خروجه عن حكم العام، و بذلك يثبت التخصص يعنى ان الخارج هو زيد الجاهل بناء على ان مثبتاتها حجه، و الوجه فيه هو ان هذا المورد من موارد التمسك بها، حيث ان فرديته للعام محرز و الشك انما هو فى خروجه عن حكمه، و هذا بخلاف المسأله المتقدمه حيث انها بعكس ذلك تماماً يعنى ان هناك كان خروج الخارج عن حكم العام معلوماً و الشك انما هو فى فرديته له و قد تقدم أنه لا دليل فى مثل ذلك على جريان أصاله العموم لإثبات التخصص.

و لكن قد يقال: بأن العلم الإجمالى بحرمة إكرام زيد المردد بين العالم و غيره موجب لترك إكرامهما و أصاله العموم لا توجب انحلاله نظراً إلى انها غير متكفله لبيان حال الافراد، و ليس حالها كقيام أماره على أن زيد العالم يجب إكرامه حيث أنه يوجب انحلاله جزماً نظراً إلى انها متكفله لبيان حال الفرد دونها، فإذا تسقط عن الحجيه بالإضافة إلى زيد العالم أيضاً.

و غير خفى ما فى هذا القول، فان أصاله العموم و ان لم تكن ناظره إلى بيان حال الافراد إلا انها مع ذلك توجب انحلال هذا العلم الإجمالى بيان ذلك هو أن لها دلالة مطابقيه و دلالة التزاميه، فبالأولى تدل على وجوب إكرام زيد العالم، و بالثانيه تدل على انتفاء الحرمة عنه و إثباتها لزيد الجاهل باعتبار أن مثبتاتها حجه، و على هذا فلا محاله ينحل هذا العلم الإجمالى إلى علمين تفصيليين هما: العلم بوجوب إكرام زيد العالم، و العلم بحرمة إكرام زيد الجاهل فلا تردد حينئذ.

و فى نهايه المطاف قد استطعنا أن نخرج بالنتيجه التاليه و هى ان مسأله دوران الأمر بين التخصص و التخصص إذا كانت بالإضافة إلى فرد واحد فقد تقدم فى ضمن البحوث السالفه أنه لا دليل على جريان أصاله العموم

فيها لإثبات التخصص، فإثبات كل منهما يحتاج إلى دليل و لا- دليل عليه إلا- إذا كان هناك أصل موضوعي يحرز به ان المشكوك فرد للعام أو ليس بفرد له. فعلى الأول يثبت التخصيص، و على الثاني التخصص، و لكنه خارج عن مفروض الكلام.

نعم قد يكون مقتضى دليل آخر التخصيص كما في مسأله ماء الاستنجاء فان نتیجه التمسك بعموم ما دل على انفعال الماء القليل بملاقاه النجس هي نجاسه ماء الاستنجاء، و عليه فبطبيعته الحال يكون الحكم بطهاره الملاقى له تخصيصاً في دليل انفعال الملاقى لماء النجس. و قد سبق تفصيل ذلك بشكل موسع. و أما إذا كانت «كبرى مسأله دوران الأمر بينهما» بالإضافة إلى فردين يكون أحدهما فرداً للعام و الآخر ليس بفرد له فقد عرفت أنه لا مانع من الرجوع إلى أصله العموم لإثبات التخصص.

إلى هنا قد انتهينا إلى عده نقاط:

الأولى: ان الكلام في جواز التمسك بالعام بعد ورود التخصيص عليه يقع في موارد ثلاثه ١- في الشبهات الحكميه. ٢- في الشبهات المفهوميه. ٣- في الشبهات المصادقيه اما في الأولى فلا خلاف في جواز التمسك بالعام فيها الا ما نسب إلى بعض العامه من عدم جوازه مطلقاً أو التفصيل بين المخصص المنفصل و المخصص المتصل فلا يجوز في الأول دون الثاني، الثانيه: الصحيح هو جواز التمسك بالعام مطلقاً يعنى بلا فرق بين كون المخصص منفصلاً أو متصلاً. و دعوى ان المخصص إذا كان منفصلاً يوجب التجوز في العام المستلزم لإجماله فلا يمكن التمسك به خاطئه جداً و ذلك لعهده وجوه: منها ما عن شيخنا الأستاذ (قدس سره) على تفصيل تقدم.

الثالثه: ان ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) يرجع إلى عده نقاط و قد ناقشنا فى النقطة الثالثه منها فحسب دون غيرها.

الرابعه: ان العام دائماً يستعمل فى معناه الموضوع له و ان لم يكن مراداً واقعاً و جذاً فان الإراده الجديه قد تكون مطابقه للإراداه الاستعماليه و قد لا تكون مطابقه لها و ما أورده شيخنا الأستاذ(قده) من انا لا تعقل للإراداه الاستعماليه فى مقابل الإراده الجديه معنى معقولاً قد ذكرنا خطائه و انه لا واقع موضوعى له.

الخامسه: ان الوجه الثانى و الثالث كليهما يرجع إلى ما حققناه فى المقام و ليس وجهاً آخر فى قبال ما ذكرناه.

السادسه: ان ما عن شيخنا العلامة الأنصارى(قده) من أن التخصيص فى العام و ان استلزم المجاز فيه إلا أنه لا يمنع من التمسك به بالإضافة إلى غير ما هو الخارج عنه من الافراد لا يمكن المساعده عليه بوجه على ما عرفت بشكل موسع.

السابعه: ان المخصص المجمل بحسب المفهوم تاره يدور أمره بين الأقل و الأكثر و أخرى بين المتباينين و على كلا التقديرين مره أخرى يكون متصلًا و أخرى يكون منفصلاً فان كان متصلًا منع عن أصل انعقاد ظهور العام فى العموم من دون فرق بين أن يكون دائراً بين الأقل و الأ-كثر أو بين المتباينين و ان كان منفصلاً فان كان أمره دائراً بين الأقل و الأكثر فيما أنه لا يكون مانعاً عن انعقاد ظهور العام فى العموم فبطبيعته الحال يقتصر فى تخصيصه بالمقدار المتيقن -و هو خصوص الأقل- و فى الزائد عليه يرجع إلى عموم العام و ان كان دائراً بين المتباينين فهو و ان لم يوجب إجمال العام حقيقه الا انه يوجب إجماله حكماً فلا يمكن التمسك به.

الثامنة: أنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصدقيه مطلقاً أى سواء أ كان المخصص متصلاً أم كان منفصلاً أما على الأول فواضح كما تقدم بشكل موسع و أما على الثانى فكذلك حيث ان القضية سواء أ كانت حقيقه أم كانت خارجيه لا تتكفل لبيان موضوعها نفيًا و إثباتيًا و انما هى متكفله لبيان الحكم عليه على تقدير تحققه فى الخارج و ما نسب إلى المشهور من انهم يجوزون التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه مبنى على الحدس و الاستنباط و لعله لا- أصل له و أما ما نسب إلى السيد الطباطبائى (قده) من جواز التمسك به فيها لا أصل له كما عرفت بشكل مفصل.

التاسعه: ان شيخنا الأستاذ (قده) قد ذكر ان المشهور حكموا بالضمان فيما إذا دار أمر اليد بين كونها عاديه أو غير عاديه و احتمل ان وجه فتواهم بذلك أحد أمور ثم ناقش فى جميع هذه الأمور و بعد ذلك بين (قده) وجهاً آخر لذلك و قد تقدم ان ما ذكره (قده) من الوجه متين جداً. نعم فيما إذا كان المالك راضياً بتصرف ذى اليد فى ماله و لكنه يدعى ضمانه بعوضه و هو يدعى فراغ ذمته عنه ففى مثل ذلك مقتضى الأصل عدم الضمان على تفصيل تقدم.

العاشره: ان ما يمكن ان يستدل به على جواز التمسك بالعام فى الشبهات المصدقيه هو أن ظهور العام فى العموم قد انعقد و المخصص المنفصل لا- يكون مانعاً عن انعقاده على الفرض و المفروض ان هذا الظهور حجه ما لم يقم دليل على خلافه و لا دليل عليه بالإضافة إلى الافراد المشكوكه حيث ان الخاص لا يكون حجه فيها و قد عرفت بشكل موسع خطأ هذا الاستدلال فلاحظ.

الحادي عشره: ان شيخنا العلامة الأنصارى (قده) فصل بين ما كان المخصص لفظياً و ما كان لبياً فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعام

دون الثاني و تبعه فيه المحقق صاحب الكفايه(قده)أيضا و قد أفاد في وجه ذلك ما يرجع إلى عده خطوط و قد فصلنا الكلام حول هذه الخطوط بشكل موسع و قلنا ان هذا التفصيل لا يرجع إلى معنى محصل فالصحيح هو تفصيل آخر و هو ان في كل مورد ثبت أن أمر التطبيق أيضا بيد المولى يجوز التمسك بالعام في الشبهات المصادقيه و كل مورد كان أمر التطبيق بيد المكلف لا يجوز التمسك به.

الثانيه عشره:الصحيح جريان الأصل في الاعدام الأزليه و عليه فيمكن إحراز دخول الفرد المشتبه في أفراد العام و ترتب حكمه عليه و لكن الكر ذلك شيخنا الأستاذ(قده)و شدد ذلك ببيان مقدمات و قد ذكرنا ان المقدمات التي ذكرها(قده)بأجمعها في غايه الصحه و المتانه إلا انها لا تقتضى عدم جريان هذا الأصل و ان المأخوذ في موضوع العام بعد التخصيص هو العدم النعتي لا المحمولي و قد عرفت ان المأخوذ فيه هو العدم المحمولي و عليه فلا مانع من جريان هذا الأصل لإحراز ان الفرد المثبت داخل في أفراد العام و محكوم بحكمه.

الثالثه عشره:أنه يعتبر في صحه النذر أن يكون متعلقه راجحاً فلو شك في ذلك لم يجز التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر لأن الشبهه مصادقيه فلا يجوز التمسك بالعام فيها،و أما صحه الإحرام قبل الميقات بالنذر و كذلك الصوم في السفر فانما هي من جهه الروايات الخاصه لا من جهه التمسك بعموم و جوب الوفاء بالنذر.

الرابعه عشره:إذا علم بخروج فرد عن حكم العام و شك في ان خروجه من باب التخصيص أو من باب التخصيص فلا يمكن التمسك بأصالة عدم التخصيص لإثبات ان خروجه من باب التخصيص فان الأصول اللفظيه و ان كانت مثبتاتها حجه إلا أنه لا دليل على جريانها في مثل المقام.

الخامسه عشره: ان الأقوال فى ماء الاستنجاء ثلاثه الصحيح بمقتضى الفهم العرفى انه طاهر فان ما دل على طهاره ماء الاستنجاء بالملازمه العرفيه يتقدم على ما دل على نجاسته كذلك، لوروده فى مورد خاص.

الفحص عن المخصص

قبل التكلم فى أدلته ينبغى تقديم- ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) تبعاً للمحقق صاحب الكفايه- و هو نقطه الفرق بين الفحص هنا و الفحص فى موارد الأصول العمليه و حاصلها هو ان الفحص فى المقام انما هو عن المانع و المزاحم لحجيه الدليل مع ثبوت المقتضى لها- و هو ظهوره فى العموم- حيث أنه قد انعقد لفرض عدم الإتيان بالقرينه المتصله المانع عن انعقاد ظهوره فى العموم، و الفحص انما هو عن وجود قرينه منفصله و هى انما تزاحم حجيه العام لا- ظهوره، فالمقتضى للعمل به موجود- و هو الظهور- و الفحص انما هو لرفع احتمال وجود المانع عنه فى الواقع، و هذا بخلاف الفحص فى الشبهات البدويه فى موارد التمسك بالأصول العمليه، فانه لتتميم المقتضى، أما بالإضافه إلى أصاله البراءه العقليه فواضح حيث ان العقل لا يستقل بقبح العقاب بدون بيان ما لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى المتوجهه إليه، لوضوح أنه لا يجب على المولى إيصال الأحكام إلى المكلفين على نحو لا- يخفى عليهم شىء منها، بل الذى هو وظيفه المولى بيان الأحكام لهم على النحو المتعارف بحيث انهم لو قاموا بما هو وظيفتهم و هى الفحص عنها لو صلوا إليها.

و على هذا الضوء فلا- يكون موضوع أصاله البراءه العقليه محرراً قبل الفحص، فان موضوعها عدم البيان فلا بد فى جريانها من إحرازه، و من

المعلوم أنه قبل الفحص غير محرز حيث يحتمل وجود بيان في الواقع بحيث لو تفحصنا عنه لوجدناه، ومع هذا الاحتمال كيف يكون محرزاً.

فالتيجة ان عدم جريانها قبل الفحص انما هو لعدم المقتضى لها و الفحص انما هو لتيممه و إحراز موضوعها. و على الجملة فمن البديهي ان العقل مستقل باستحقاق العقاب على مخالفه التكليف المجهول إذا لم يتم العبد بما هو وظيفته من الفحص عن أحكام المولى مع احتمال قيام المولى بما هو وظيفته من بيان أحكامه المتوجهه إلى عبده بحيث ان العبد لو تفحص عنها لظفر بها، و معه كيف يكون العقل مستقلاً بعدم استحقاق العقاب عليها، و قد ذكرنا في محله أنه لا تنافى بين هذه القاعدة و قاعده قبح العقاب من دون بيان لاختلافهما مورداً و موضوعاً. أما مورداً فلأن مورد تلك القاعدة ما كان التكليف الواقعي فيه منجزاً بمنجز ما، دون مورد هذه القاعدة أى قاعده قبح العقاب حيث ان التكليف الواقعي فيه غير منجز لفرض عدم قيامه منجز عليه، و اما موضوعاً فلأن موضوع تلك القاعدة هو ما قام بيان على التكليف و منجز عليه و لو كان ذلك البيان و المنجز نفس احتماله في الواقع، حيث انه منجز بحكم العقل إذا كان قبل الفحص و أما موضوع هذه القاعدة هو ما لا يقوم بيان و منجز عليه.

و أما البراءة الشرعيه فأدلثها على تقدير تماميتها سنداً و ان كانت مطلقه و غير مقيده بالفحص إلا ان إطلاقها قد قيد باستقلال العقل بوجوب الفحص و انه لا يجوز العمل بإطلاقها و إلا -لزم كون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً. ضروره انه لو لم يجب الفحص بحكم العقل و النظر لم يمكن إثبات أصل النبوه حيث ان إثباتها يتوقف على وجوب النظر إلى المعجزه و بدونه لا طريق لنا إلى إثباتها. و على الجملة فكما ان ترك النظر إلى المعجزه قبيح بحكم العقل المستقل لاستلزامه نقض الغرض الداعى إلى بعث

الرسول و إنزال الكتب، فكذلك ترك الفحص عن الأحكام الشرعية المتوجهة إلى العباد بعين هذا الملاك.

فالتيجة ان موضوع أدله البراءة الشرعية قد قيد بما بعد الفحص فالفحص في مواردنا انما هو متمم لموضوعها، و من ذلك يظهر حال دليل الاستصحاب أيضاً حرفاً بحرف.

و لناخذ بالنظر على ما أفاداه (قدهما) بيان ذلك ان هذه النظرية و ان كانت لها صورته ظاهريه إلا أنه لا واقع موضوعي لها، فان الفحص في كلام المقامين كان مره عن ثبوت المقتضى و الموضوع، و مره أخرى عن وجود المزاحم و المانع، توضيح ذلك أن العمومات الواردة في الكتاب أو السنه أو من الموالي العرفيه ان كانت في معرض التخصيص بحيث قد قامت قرينه من الخارج على أن المتكلم بها قد اعتمد في بيان مراداته منها على القرائن المنفصله و البيانات الخارجيه المتقدمه أو المتأخره زماناً حيث ان دأبه انما هو على عدم بيان مراده في مجلس واحد أو أخر البيان لأجل مصلحه مقتضيه لذلك كما هو الحال في عمومات الكتاب حيث ان الله تعالى أو كل بيان المراد منها إلى النبي الأكرم صلى الله عليه و آله و أوصيائه عليه السلام .

و من هنا قد ورد من الأئمة الأطهار عليهم السلام مخصصات بالإضافة إلى عمومات الكتاب و السنه أو ورد منهم عليهم السلام عمومات و لكن آخر بيانها إلى أمد آخر لأجل مصلحه تقتضى ذلك أو مفسده في البيان كخلاف تقيه أو نحوها.

و نتيجة ذلك ان مثل هذه العمومات التي قد علمنا من الخارج انها في معرض التخصيص و ان دأب المتكلم بها انما هو على بيان مراداته الواقعيه منها بالقرائن المنفصله المتأخره عنها زماناً أو المتقدمه عليها كذلك لا يكون حجه قبل الفحص، لعدم إحراز بناء العقلاء على العمل بها قبله، و بدونه

فلا- يمكن التمسك بها، حيث ان عمده الدليل على حجيتها انما هو بناء العقلاء على التمسك بها. و بما اننا لم نحرز البناء منهم بالتمسك بتلك الطائفة من العمومات قبل الفحص عن وجود القرائن على خلافها فلا يمكن الحكم بحجيتها بدونها، فإذا بطبيعته الحال كان الفحص عن وجود تلك القرائن بالإضافة إلى هذه العمومات متمماً للموضوع و المقتضى للعمل بها و بدونها لا يتم، و عليه فحالتها من هذه الناحية حال أصاله البراءة فكما ان الفحص في موارد التمسك بها يكون متمماً للموضوع و المقتضى له فكذلك الفحص في موارد التمسك بهذه العمومات.

و أما إذا كانت العمومات ليست من تلك العمومات التي تكون في معرض التخصيص كما هو الحال في أكثر العمومات الواردة من الموالى العرفيه بالإضافة إلى عبيدهم و خدمهم، أو من الموكلين بالإضافة إلى و كلائهم، أو من الأمراء بالإضافة إلى المأمورين، فان هذه العمومات ليست في معرض التخصيص، و لأجل ذلك لا مانع من العمل بها قبل الفحص، حيث انها كاشفه عن أن المراد الاستعمالي مطابق للمراد الجدى و ظاهره في ذلك، و هذا الظهور حجه ما لم تقم قرينه على الخلاف و لا يجب عليهم الفحص.

و السر في ذلك كله هو أن السيره القطعيه من العقلاء قد جرت على العمل بها قبل الفحص فالتوقف عن العمل بها قبله خلاف تلك السيره الجاربه بينهم، و هذا بخلاف تلك العمومات، فان السيره لم تجر على العمل بها قبل الفحص عن وجود المخصصات و القرائن على الخلاف نظراً إلى أنها غير كاشفه عن مطابقه الإراده الاستعماليه للإراداه الجديه فإذا كانت العمومات من هذا القبيل لم يجب الفحص عنها إلا- فيما إذا علم إجمالاً- بورود مخصص عليها فعندئذ لا محاله يجب الفحص لأجل هذا العلم الإجمالى،

حيث أنه لو لم ينحل بالفحص لكان موجِباً لسقوطها عن الحجية و الاعتبار و ضروره ان أصاله العموم تسقط في أطرافه.

و من الواضح أن الفحص حيثئذ انما هو عن وجود المانع و المزاحم مع ثبوت المقتضى للعمل بها يعنى هذا العلم الإجمالى يكون مانعاً عن العمل بها مع ثبوت المقتضى له، و مثل هذه العمومات الأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه حيث ان المقتضى للعمل بها في تلك الشبهات تام و لا قصور فيه أصلاً نظراً إلى أن جريانها فيها لا يتوقف على الفحص إلا في موارد العلم الإجمالى كما إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين مثلاً أو بخميره أحدهما، فانه مانع عن جريان الأصول في أطرافه مع ثبوت المقتضى لها و عدم قصور فيه أبداً، و لذا لو انحل هذا العلم الإجمالى بالعلم التفصيلي بنجاسه أحدهما وجدانا أو تعبداً فلا مانع من جريانها في الآخر.

فالنتيجه أنه لا فرق بين الأصول العمليه في الشبهات الموضوعيه و تلك الطائفة من العمومات و انهما من واد واحد.

إلى هنا قد استطعنا أن نصل إلى هذه النقطة و هي أنه لا فرق بين الفحص في موارد الأصول اللفظيه و الفحص في موارد الأصول العمليه فما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) تبعاً للمحقق صاحب الكفايه(قده) من الفرق بينهما خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له أصلاً.

و بعد ذلك نقول: ان المعروف و المشهور بين الأصحاب هو عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص و هذا هو الصحيح و استدلال على ذلك بعده و جوه: و لكنها بأجمعها مخدوشه و غير قابله للاستدلال بها.

الأول: ان الظن بمراد المولى من العموم لا يحصل قبل الفحص فلزوم الفحص انما هو لتحصيل الظن به. و ان شئت قلت: ان حجيه أصاله العموم ترتكز على ما أفاده الظن بمراد المولى، بما انها لا تفيد

الظن قبل الفحص عن وجود المخصصات في الواقع فيجب حتى يحصل الظن به.

و يرد عليه أولاً: أنه أخص من المدعى، فان المدعى هو وجوب الفحص مطلقاً و ان فرض حصول الظن منها قبل الفحص مع أن لازم هذا الوجه هو عدم وجوبه في هذا الفرض. و ثانياً: أن حججه أصالة العموم إنما هي من باب إفاده الظن النوعي دون الشخصي كما ذكرناه بشكل موسع في محله، و عليه فهي حجه سواء أفادت الظن أم لم تفيد، بل لا يضر بحجيتها قيام الظن الشخصي على الخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق.

الثاني: ان خطابات الكتاب و السنه خاصه للمشافهين فلا تعم غيرهم من الغائبين و المعدومين و عليه فلا يمكن لهم أن يتمسكوا بعموم تلك الخطابات لفرض أنها غير متوجهه إليهم، بل لا بد في إثبات الحكم المتوجه إلى المشافهين لهم من التمسك بذيل قانون الاشتراك في التكليف.

و من الطبيعي ان التمسك بهذا القانون يتوقف على تعيين حكم المشافهين من تلك الخطابات و أنه عام أو خاص، و من المعلوم أن تعيينه منها يتوقف على الفحص، فإذا يجب على غير المشافهين الفحص.

فالتتيجه ان هذه النظرية تستلزم وجوب الفحص عن القرائن و المخصصات على غير المشافهين.

و يرد عليه أولاً: أنه أخص من المدعى حيث أن جميع الخطابات الوارده في الكتاب و السنه بشتى أنواعها ليس من الخطابات المشافهه، ضروره أن بعضها ورد على نحو القضييه الحقيقيه.

و من الطبيعي أنها غير مختصه بالمشافهين كقوله تعالى: «و لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» و ما شاكله و كقوله عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر) (و كل مسكر حرام) و ما شابهها.

و ثانياً:أنا سنذكر في ضمن البحوث الآتية انها لا تختص بالمشافهين و الحاضرين في مجلس الخطاب،بلى تعم غيرهم من الغائبين و المعدومين أيضاً.

الثالث:ان كل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب و السنه يعلم إجمالاً بورود مخصصات كثيره للعمومات الوارده فيهما، و بتعبير آخر أن المتصدى لذلك يعلم إجمالاً بوجود قرائن على إرادته خلاف الظواهر من الكتاب و السنه و قضيه هذا العلم الإجمالى عدم جواز العمل بها إلا بعد الفحص عن المخصص و القيد كما أن قضيه العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرمات فى الشريعه المقدسه عدم جواز العمل بالأصول العمليه الا بعد الفحص عن الحجيه على التكليف.

و قد يورد عليه بان المدرك لوجوب الفحص لو كان هو العلم الإجمالى لكانت قضيته وجوب الفحص عن كل ما يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد سواء أ كان من الكتب المعتمده للشيعه كالكتب الأربعة أم كان من غيرها.

أو فقل ان لازم ذلك هو وجوب الفحص عن كل كتاب يحتمل أن يكون فيه مخصص أو مقيد من دون فرق بين كون ذلك الكتاب كتاباً فقهياً أو أصولياً أو غيرهما.

و من الطبيعى ان المجتهد لا يتمكن من الفحص عن كل مسأله مسأله كذلك حيث ان عمره لا يفي بذلك،و هذا دليل على ان المدرك لوجوب الفحص ليس هذا العلم الإجمالى.

و الجواب عنه ان لنا علمين إجماليين:(أحدهما)علم إجمالى بوجود مخصصات و مقيدات فى ضمن الروايات الصادره عن المعصومين عليهم السلام .

(و ثانيهما)علم إجمالى بوجودهما فى ضمن خصوص الروايات الموجوده فى الكتب المعتمده للشيعه و فى الأبواب المناسبه للمسأله،و قضيه العلم

الإجمالي الأول و ان كانت هي وجوب الفحص عن كل كتاب أو باب يحتمل وجود المخصص أو المقيد فيه الا ان هذا العلم الإجمالي ينحل بالعلم الإجمالي الثاني، حيث ان المعلوم بالإجمال في ذاك العلم ليس بأزيد من المعلوم بالإجمال في هذا العلم، و معه لا محاله ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني يعنى أنه لا علم لنا بوجود مخصص أو مقيد في الخارج عن دائره العلم الإجمالي الثاني و ان كان احتمالاه موجوداً الا انه لا أثر له و لا يكون مانعاً عن التمسك بالعموم أو الإطلاق.

و من الطبيعي ان الفحص عن وجود المخصص أو المقيد في كل مسأله في الأبواب المناسبه لها بمكان من الإمكان و لا يلزم منه محذور العسر و الحرج عادة فضلا عن عدم إمكان ذلك، نظير ذلك ما إذا علمنا إجمالاً بنجاسه عشره إناءات في ضمن مائه إناء ثم علمنا إجمالاً بنجاسه العشره في ضمن الخمسين، و نحتمل ان تكون العشره في ضمن المائه بعينها هي العشره في ضمن الخمسين.

و على هذا فلا محاله ينحل العلم الإجمالي الأول بالعلم الإجمالي الثاني يعنى لا علم لنا بالنجاسه الخارجه عن دائره العلم الإجمالي الثاني و هذا هو معنى الانحلال فإذا لا يجب الاجتناب إلا عن أطراف هذا العلم الإجمالي الثاني دون الزائد عنها، و قد أجبنا بمثل هذا الجواب عن هذه الشبهه التي أوردها هناك أيضا على وجوب الفحص في موارد التمسك بالأصول العمليه فلاحظ.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان هذا الإشكال غير وارد على هذا الوجه. نعم يرد عليه إشكال آخر هو أن المقتضى لوجوب الفحص لو كان هذا العلم الإجمالي فبطبيعته الحال أنه انما يقتضى وجوبه ما دام لم ينحل فإذا انحل العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال لم يكن مقتضى لوجوب الفحص بعده لا محاله.

و عليه فلا- مانع من التمسك بالعموم قبل الفحص، مع أن المدعى وجوبه مطلقاً و لو بعد الانحلال، و من هنا يعلم ان العلم الإجمالي بما هو لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوبه على الإطلاق.

هذا و قد تصدى شيخنا الأستاذ(قده) ان هذا العلم الإجمالي غير قابل للانحلال و أفاد في وجه ذلك ما إليك نصه: ليس الميزان في انحلال العلم الإجمالي هو مجرد وجود القدر المتيقن في البين ليرتب عليه ما ذكرت من انحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف أو المخصصات المستلزم لعدم وجوب الفحص و بعد ذلك عند احتمال تكليف أو تخصيص، بل الميزان في الانحلال أمر آخر لا بد في توضيحه من بيان أمور:

الأول: أنه لا بد في موارد العلم الإجمالي من تشكيل قضيه شرطيه على سبيل منع الخلو، ضروره أنه لازم العلم بأصل وجود الشيء مع الشك في خصوصيته و انطباقه على كل واحد من أطرافه.

الثاني: أنه يختلف موارد العلم الإجمالي فتاره تكون القضيه الشرطيه التي لا بد منها في موارد العلم الإجمالي مؤتلفه من قضيه متيقنه و قضيه أخرى مشكوك فيها كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين الأقل و الأكثر، و أخرى تكون القضيه الشرطيه المزبوره مؤتلفه من قضيتين يكون كل منهما مشكوكاً فيه كما هو الحال في موارد دوران الأمر بين المتباينين، و ثالثه تكون تلك القضيه جامعته لكلا الخصوصيتين فهي من جهه تكون مؤتلفه من قضيه متيقنه و أخرى مشكوك فيها. و من جهه أخرى مؤتلفه من قضيتين مشكوك فيهما، و لازم ذلك انحلال العلم الإجمالي إلى علمين إجمالين أحدهما من قبيل القسم الأول، و الثاني من قبيل القسم الثاني.

الثالث: من القضايا التي قياساتها معها و هو استحاله أن يزاحم ما لا يقتضى

خلاف شيء لما يقتضى ذلك.

إذا عرفت هذه الأمور فاعلم ان الانحلال فى القسم الأول كعدمه و فى القسم الثانى مما لا ريب فيه و لا إشكال، و أما القسم الثالث ففى انحلال العلم الإجمالى فيه و عدمه خلاف، و توهم الانحلال فيه هو الموجب لتوهم الانحلال فى المقام.

و لكن التحقيق خلافه، و توضيحه: مع التطبيق على المقام هو ان يقال اننا إذا علمنا بعد المراجعة إلى ما بأيدينا من الكتب المعتبره ان فيها ما يخالف الأصول اللفظيه و العمليه فكل ما فيها من التكاليف الإلزاميه و التخصيصات الوارده على العمومات يكون منجزاً لا محاله، لأن المفروض تعلق العلم به بهذا العنوان أعنى به وروده فى تلك الكتب، و هذا العلم يوجب التنجز بمقدار عنوان متعلقه.

و عليه فالأحكام و المخصصات الواقعيه الموجوده فى تلك الكتب بما أنها معلومه بهذا العنوان مع قطع النظر عن مقدار كميتها تكون ذات علامه و تعين فلا ينحل العلم بها بالظفر بمقدار يعلم بتحقيقه من التكاليف و المخصصات فى هذه الكتب. فان العلم بالتكليف المردد بين الأقل و الأكثر انما يكون منحللاً إلى العلم بوجود الأقل و الشك فى وجود الأكثر إذا لم يكن الأكثر طرفاً لعلم إجمالى آخر متعلق بعنوان لم تلحظ فيه الكميّه.

و أما فيما إذا كان كذلك كما فى المقام فلا يكون للعلم بوجود الأقل موجباً للانحلال-لأن غايه الأمر ان العلم بالتكاليف أو المخصصات من جهه تعلقه بما هو مردد بين الأقل و الأكثر لا يكون مقتضياً لتنجز الأكثر و ذلك لا ينافى تنجزها من جهه تعلقه بماله تعين و علامه.

و عليه فكل حكم احتمال المكلف جعله فى الشريعه المقدسه أو كل عام احتمال أن يكون له مخصص يجب الفحص عنه فى تلك الكتب

لكونه من أطراف العلم الإجمالي المتعلق بماله تعين و علامه. و لا يفرق في ذلك بين الظفر بالمقدار المتيقن من حيث الكمية و العدد و عدم الظفر به.

و بالجمله المعلوم بالإجمال في محل الكلام و إن كان مردداً بين الأقل و الأكثر إلا أن ذلك بمجرد لا يكفي في عدم تنجز الأكثر بعد تعلق العلم به بعنوان آخر لم تلحظ فيه الكمية و العدد، فغايه ما هناك هو عدم اقتضاء العلم الثاني للتنجز بالإضافة إلى المقدار الزائد على المتيقن، لا أنه يقتضى عدم التنجز بالإضافة إلى ذلك المقدار فلا يعقل أن يزاحم اقتضاء العلم الأول للتنجز في تمام ما بأيدينا من الكتب على ما هو مقتضى المقدمه الثالثه و نظير ذلك ما إذا كنت عالماً بأنك مديون لزيد بمقدار مضبوط يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعه إلى الدفتر فهل يساعد وجدانك على ان تكتفى بمراجعته الدفتر بمقدار يكون فيه القدر المتيقن من الدين و هل عدم الاكتفاء به إلا- من جهة العلم باشتغال الذمّه بمجموع ما في الدفتر الموجب لتنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه في نفس الأمر من الكمية و المقدار، فاتضح مما ذكرناه ان الانحلال يتوقف زائداً على كون المعلوم مردداً بين الأقل و الأكثر على أن لا يكون متعلق العلم معوناً بعنوان آخر غير ملحوظ فيه الكمية و العدد.

و أما إذا كان كذلك فلا- يعقل فيه الانحلال و يستحيل أن يكون مجرد اليقين بمقدار معين مما يندرج تحت ذلك العنوان موجباً له، فانه يستلزم سقوط ما فيه الاقتضاء عن اقتضائه لأجل ما لا اقتضاء فيه و هو غير معقول.

نلخص ما أفاده(قده)في عده نقاط:

الأولى: ان الضابط في انحلال العلم الإجمال ليس هو الظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، بل له نكته أخرى لا- بد في الحكم بالانحلال من توفر تلك النكته، و سوف يأتي توضيحها في ضمن النقاط التاليه:

الثانية: ان القضية المتشكله فى مورد العلم الإجمالى مره تكون مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها كما هو الحال فيما إذا كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل و الأكثر. و أخرى تكون مركبه من قضيتين مشكوكتين كما إذا تردد المعلوم بالإجمال بين أمرين متباينين. و ثالثه تكون جامعه بين الأمرين يعنى أن العلم الإجمالى فى هذه الصوره ينحل فى الحقيقه إلى علمين إجماليين، فالمعلوم بالإجمال فى أحدهما مردد بين الأقل و الأكثر و فى الآخر بين المتباينين، فهذه الصوره فى الحقيقه مركبه من الصورتين الأولتين و ليست صوره ثالثه فى قبالتها.

الثالثه: ان العلم الإجمالى انما يكون قابلاً للانحلال فيما إذا تعلق بعنوان لوحظ فيه الكميّه و العدد من دون أن يكون ذا علامه و تعين فى الواقع كما هو الحال فى أكثر موارد العلم الإجمالى.

و أما إذا كان متعلقاً بعنوان ذات علامه و تعين فى الواقع و لم تلحظ فيه الكميّه و العدد فهو غير قابل للانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن، و مثال ذلك هو ما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءات، و علم أيضاً بنجاسه خصوص إناء زيد مثلاً المردد بين تلك الإناءات و احتمال أن يكون المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول هو إناء زيد كما احتمال أن يكون غيره، و بما أن المعلوم بالعلم الإجمالى الثانى ذو علامه و تعين فى الواقع دون المعلوم فى العلم الإجمالى الأول فلا ينحل الثانى بانحلال الأول بالظفر بالمقدار المعلوم حيث أن نسبه إناء زيد إلى كل واحد من هذه الإناءات على حد سواء من دون فرق بين المعلوم منها بالتفصيل و المشكوك منها بالشك البدوى.

و ان شئت قلت: ان العلم التفصيلي بنجاسه أحدها و ان كان يوجب انحلال العلم الإجمالى الأول جزماً إلا أنه لا يؤثر بالإضافه إلى العلم الإجمالى الثانى، فان المعلوم بالإجمال فيه و ان احتمال انطباقه على المعلوم بالتفصيل

إلا- ان مجرد ذلك لا- يكفى بعد ما كانت نسبته إلى كل واحد منها نسبه واحده فلا تنحل القضية الشرطيه فيه إلى قضيتين حمليتين:

إحداهما: متيقنه، و الأخرى: مشكوك فيها حيث ان ملاك انحلال العلم الإجمالى هو انحلال هذه القضية و هى قد انحلت فى العلم الإجمالى الأول على الفرض دون العلم الإجمالى الثانى، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان لنا علمين إجماليين:

أحدهما: متعلق بوجود المخصصات و المقيدات المردد فى الواقع بين الأقل و الأكثر.

و ثانيهما: متعلق بوجوداتهما فى خصوص الكتب الأربعة مثلا- فالعلم الإجمالى الثانى يمتاز عن العلم الإجمالى الأول حيث ان المعلوم بالإجمال فى العلم الثانى ذات علامه و تعين فى الواقع دون المعلوم بالإجمال فى العلم الأول.

و نتيجة ذلك هى: ان العلم الإجمالى الأول ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم دون الثانى، نظراً إلى ان المعلوم بالإجمال فيه ذات علامه و تعين فى الواقع من دون لحاظ الكميّه و العدد فيه.

و على الجملة فإذا ظفرنا بالمقدار من المخصص و المقيد فان لوحظ بالإضافة إلى العلم الإجمال الأول فان كان بمقدار المعلوم بالإجمال فيه فقد انحل لا محاله، و ان لوحظ بالإضافة إلى العلم الإجمالى الثانى لم يؤثر فيه أصلا حيث لم تلحظ فيه الكميّه، فما دام العلم الإجمالى متعلقاً بماله تعين و علامه فى الواقع فهو غير قابل للانحلال، و لا ينتفى إلا بانتهاء تعينه و علامته فيه، و لازم ذلك هو وجوب الاحتياط و بالإضافة إلى كل ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال المعنون بهذا العنوان و علامه، و فى المقام العلم الإجمالى الأول الذى يدور المعلوم بالإجمال فيه بين الأقل و الأكثر و ان

انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال-و هو الأقل-و لازمه هو عدم وجوب الفحص عن المخصص أو المقيد في ضمن الأكثر إلا أن هذا الأكثر طرف للعلم-الإجمالى الثانى و هو يقتضى وجوب الفحص عنه فى ضمنه فلا يزاحم ما لا اقتضاء له-و هو العلم الإجمالى الأول-ما له اقتضاء-و هو العلم الإجمالى الثانى-.

الرابعه: ما إذا علم شخص إجمالاً بأنه مديون لزيد مثلاً بمقدار مضبوط فى الدفتر يمكن العلم به تفصيلاً بالمراجعه إليها لم يجز له الرجوع إلى أصاله البراءه عن الزائد بعد العلم التفصيلى بالمقدار المتيقن من الدين، و ليس هذا إلا- من ناحيه أن المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى ذات علامه و تعين فى الواقع فهو لا محاله يوجب تنجز الواقع المعنون بهذا العنوان على ما هو عليه فى نفس الأمر من الكميّه و المقدار.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطه الأولى: فهى خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها أصلاً.

و السبب فيه هو ان الضابط فى انحلال العلم الإجمالى انما هو الظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال تفصيلاً بالعلم الوجدانى أو العلم التعبدى، فانه إذا ظفر المكلف بهذا المقدار و احتمل انطباق المعلوم بالإجمال عليه كما هو كذلك فبطبيعته الحال ينحل العلم الإجمالى إلى العلم التفصيلى بالإضافة إلى المقدار المعلوم بالإجمال و الشك البدوى بالإضافة إلى غيره فعندئذ لا مانع من الرجوع إلى الأصل فى غير موارد العلم التفصيلى.

و لا- فرق فى ذلك بين أن يكون المعلوم بالإجمال ذات علامه و تعين فى الواقع و ان لا- يكون كذلك، ضروره أن المعلوم بالإجمال إذا احتمل انطباقه على المعلوم بالتفصيل أو على المعلوم بالإجمال فى علم إجمالى آخر فضلاً عن إحرازه فقد انحل و لو كان ذا علامه و تعين فى الواقع و لا تبقى

القضية الشرطية المتشكك في موردته على سبيل مانعه الخلو، بل تنحل إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه - و الأخرى: مشكوك فيها، و ليس لانحلاله نكته أخرى سوى ما ذكرناه، و ما أفاده (قده) من النكته سوف يأتي بطلانها بشكل موسع في ضمن البحوث التالية.

و أما النقطة الثانية: فيرد عليها أن فرض القضية المتشكك في موارد العلم الإجمالي مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها بعينه هو فرض انحلال العلم الإجمالي. أو فقل: ان في كل مورد كان المعلوم بالإجمال مردداً بين الأقل و الأكثر الاستقاليين فيه صورته للعلم الإجمالي لا واقعه الموضوعي.

نعم فيما إذا كان الأقل و الأ-كثر ارتباطين فالعلم الإجمالي في مواردهما و ان كان موجوداً إلا ان القضية الشرطية فيها ليست مركبه من قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها، بل هي مركبه من قضيتين مشكوكتين حيث ان العلم الإجمالي في موردتهما قد تعلق بالجامع بين الإطلاق و التقييد و كل منها مشكوك فيه، و بما أن الأصل في طرف الإطلاق غير جار لعدم الكلفه فيه فلا مانع من جريانه في طرف التقييد، و بذلك ينحل العلم الإجمالي حكماً لما حققناه في الأصول من أن تنجيز العلم الإجمالي انما يقوم على أساس عدم جريان الأصول في أطرافه و سقوطها من جهه المعارضه.

و أما إذا افترضنا ان الأصل قد جرى في بعض أطرافه بلا- معارض فلا- يكون العلم الإجمالي مؤثراً و ما نحن فيه من هذا القبيل. فالنتيجه ان ما فرضه (قده) من تركيب القضية في موردته أى مورد العلم الإجمالي هو فرض انحلاله لا فرض وجوده.

و أما النقطة الثالثه: فهي لو تمت فانما تتم في المثال الذى ذكرناه لا فى المقام، و السبب فيه هو ان المعلوم بالإجمال هنا و ان كان ذا علامه

و تعين فى الواقع إلا انه انما يمنع من انحلال العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المتيقن فيما إذا لم يكن فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمثال الذى قدمناه آنفاً.

و أما إذا كان ماله العلامة و التعين مردداً أيضاً بين الأقل و الأكثر فبطبيعة الحال يكون حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فى الواقع، فكما أن ما ليس له العلامة و التعين فيه ينحل بالظفر بالمقدار المتيقن و المعلوم، فكذلك ماله العلامة و التعين، و ما نحن فيه كذلك، فان ماله العلامة و التعين فيه حاله حال ما ليس له العلامة و التعين فلا فرق بينهما من هذه الناحية يعنى من ناحيه الانحلال بالظفر بالمقدار المتيقن.

و ان شئت فقل: كما ان العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى الشريعة المقدسه ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم و المتيقن، كذلك العلم الإجمالى بوجود التكاليف و المخصصات فى خصوص الكتب المعتمره ينحل بذلك، و النكته فيه ان المعلوم بالإجمال فى هذا العلم الإجمالى كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول يعنى أن أمره دائر بين الأقل و الأكثر.

و عليه فبطبيعة الحال ينحل بالظفر بالمقدار الأقل تفصيلاً فلا علم بعده بوجود المخصص أو المقيد فى ضمن الأكثر، و الشاهد عليه هو اننا لو أفرزنا ذلك المقدار من الكتب المعتمره فلا علم لنا بعده بوجود المخصص أو المقيد فيها، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى.

و على الجملة ان قوام العلم الإجمالى انما هو بالقضيه الشرطيه المتشكله فى مورده على سبيل مانعه الخلو فإذا انحلت هذه القضيه إلى قضيتين حمليتين: إحداهما: متيقنه و الأخرى: مشكوك فيها فقد انحل العلم الإجمالى و لا يعقل بقائه.

و المفروض فى المقام قد انحلت هذه القضيه إلى هاتين القضيتين،

و مجرد كون المعلوم بالإجمال فيه ذا علامه و تعين فى الواقع لا يمنع عن انحلاله بعد ما كان فى نفسه مردداً بين الأقل و الأكثر كالمعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالى الأول. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان ما أفاده (قده) لا يتم فى المثال المذى ذكرناه أيضا بناء على ضوء نظريته (قده) من أن العلم الإجمالى مقتض للتنجيز دون العله التامه، و الوجه فى ذلك هو ان المكلف إذا علم بوجود نجس بين إناءات متعدده مردد بين الواحد و الأكثر و علم أيضا بنجاسه إناء زيد بالخصوص المعلوم وجوده بين هذه الإناءات فانه إذا علم بعد ذلك وجداناً أو تعبداً بنجاسه أحد تلك الإناءات بعينه فهذا العلم التفصيلي كما يوجب انحلال العلم الإجمالى الأول المتعلق بوجود النجس بينها المردد بين الأقل و الأكثر كذلك يوجب ارتفاع أثر العلم الثانى لاحتمال أن الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً- هو إناء زيد- فلا علم بوجود إناء زيد بين الإناءات الباقية، كما لا- علم بوجود النجس بينها، فإذا لا- مانع من الرجوع إلى أصاله الطهاره فى الإناءات الباقية، و لا يلزم من جريانها فيها مخالفه قطعيه عمليه.

و المفروض ان المانع عن جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى انما هو لزوم المخالفه القطعيه العمليه فإذا افترضنا ان جريانها فى أطرافه لا يستلزم تلك المخالفه فلا مانع منه.

و بكلمه أخرى أن تنجيز العلم الإجمالى يتوقف على تعارض الأصول فى أطرافه بتقريب ان جريانها فى الجميع مستلزم للمخالفه القطعيه العمليه و فى البعض دون الآ-خر ترجيح من غير مرجح فلا- محاله تسقط فى الجميع و أما إذا افترضنا أنه لا- يلزم من جريانها فى أطرافه المخالفه القطعيه العمليه التى هى المانع الوحيد عنه فلا يكون العلم الإجمالى منجزاً، و حينئذ لا مانع

من جريانها فيها، و ما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من جريان أصاله الطهاره فى الإناءات الباقية بأجمعها لفرض عدم لزوم المخالفه القطعيه العمليه منه التى هى ملاك المعارضه بين جريانها فيها الموجه لسقوطها فإذا جرت أصاله الطهاره فيها فبطبيعه الحال ينحل العلم الإجمالى فيصبح وجوده كعدمه.

و فى نهايه الشوط قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هى أنه بناء على أساس نظريته (قده) من أن العلم الإجمالى يكون مقتضياً للتنجيز لا- العله التامه كما قوينا أيضا هذه النظرية لا يفرق بين كون المعلوم بالإجمال ذا علامه و تعين فى الواقع و ما لا علامه و التعين له، و ما له العلامه لا- يفرق فيه بين أن يكون مردداً بين الأقل و الأ-كثر و ما لا يكون مردداً بينهما فان العلم الإجمالى فى جميع هذه الصور ينحل بالظفر بالمقدار المعلوم يعنى أنه لا مانع بعد ذلك من الرجوع إلى الأصول فيما عدا هذا المقدار المتيقن تفصيلاً، حيث ان المانع من الرجوع إليها فى أطرافه انما هو وقوع المعارضه بينها و حيث ان منشأ لزوم المخالفه القطعيه العمليه و هى غير لازمه فى المقام فى تمام هذه الشقوق.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه ان العلم الإجمالى بوجود المخصصات أو المقيدات لا- يصلح أن يكون ملاكاً لوجوب الفحص و إلا لكان لازمه عدم وجوبه بعد انحلاله مع أن الأمر ليس كذلك.

و أما النقطه الرابعه: فقد ظهر خطأها مما ذكرناه، فان مجرد العلم الإجمالى بكون مقدار الدين مضبوطاً فى الدفتر لا يوجب الاحتياط و الفحص بعد الظفر بالمقدار المتيقن ثبوته، لفرض أنه قد انحل بعد الظفر بهذا المقدار إلى قضيه متيقنه و قضيه مشكوك فيها.

و مجرد كون المعلوم بالإجمال هنا ذا علامه و تعين فى الواقع لا يمنع

عن انحلاله كما عرفت آنفاً ولا سيما فيما إذا كان مردداً بين الأقل والأكثر كما هو كذلك في المثال، فإنه ينحل لا محاله بالظفر بالمقدار المتيقن.

و عليه فوجوب الفحص عن الزائد على هذا المقدار يحتاج إلى دليل آخر يدل عليه بعد عدم الاطمئنان باشتمال الدفتر على الزائد عنه.

و من هنا لو لم يتمكن من الرجوع إلى الدفتر لضياعه أو نحو ذلك لم يجب عليه الاحتياط جزماً بأداء ما يقطع معه بفراغ الدّمه واقعاً، بل يرجع إلى أصالة البراءة بالإضافة إلى الزائد على المقدار المعلوم و المتيقن، لفرض الشك في اشتغال الدّمه به، و هذا دليل على أن العلم الإجمالى المزبور لا يكون منجزاً للواقع على ما هو عليه.

ثم ان شيخنا الأستاذ (قده) بين وجهاً آخر لوجوب الفحص و حاصله هو أن حجيه أصالة العموم انما هي لكشفها عن مراد المتكلم فى الواقع و هو متقوم بجريان مقدمات الحكمة فى مدخوله التى تكشف عن عدم دخل قيد ما فى مراده نظراً إلى أن أداه العموم انما وضعت للدلالة على عموم ما يراد من مدخولها و لا- تكون متكفله لبيان ان المراد من مدخولها هو الطبيعه المطلقه دون المقيد، فان إثبات ذلك يتوقف على جريان مقدمات الحكمة كما تقدم ذلك فى ضمن البحوث السالفه موسعاً.

هذا من ناحيه: و من ناحيه أخرى حيث اننا قد علمنا بعد مراجعه الأدله الشرعيه ان طريقه الشارع قد استقرت على إبراز مراداته و بيان مقاصده من ألفاظه الصادره منه فى هذا المقام بالقرائن المنفصله حتى قبل أنه لم يوجد عام فى الكتاب و السنه إلا و قد ورد عليه تخصيص منفصل عنه لا يكون العمومات الوارده فيهما ظهور تصديقى كاشف عن المراد قبل الفحص عن مخصصاتها.

و من الطبيعى أن ما لم يكن لها هذا الظهور يعنى الظهور التصديقى

الكاشف عن المراد قبل الفحص عنها لا محاله لا تكون حجه يصح الاعتماد عليها.

و على ضوء هذا العلم يعنى العلم بأن ديدن الشارع قد استقر على ذلك فقد انهدم أساس جريان مقدمات الحكمه فى مدخول الأداة أى أداه العموم فانها انما تجرى فى مدخول العمومات التى يكون المتكلم بها فى مقام بيان مراداته منها و لم تستقر سيرته على بيان مقاصده بالقرائن المنفصله كما هو الحال فى عمومات الكتاب و السنه حيث انها وارده فى عصر النبى صلى الله عليه و آله و مخصصاتها قد وردت فى عصر الأئمه عليهم السلام ، و كذا الحال فى العمومات الصادره منهم عليهم السلام، فان بنائهم ليس على إبراز مقاصدهم و مراداتهم فى مجلس واحد لمصلحه دعت إلى ذلك أو لمفسده فى البيان.

و من الطبيعى ان هذا العلم أوجب هدم أساس المقدمات فلا يعقل جريانها فى مدخول مثل هذه العمومات لفرض ان من مقدمات الحكمه عدم نصب المتكلم القرينه على الخلاف فإذا علمنا من الخارج أن ديدن هذا المتكلم قد جرى على نصب القرينه المنفصله على الخلاف فكيف تجرى المقدمات فى كلامه.

فإذا لم تجر المقدمات لم ينعقد له ظهور تصديقى فى العموم حتى يكون كاشفاً عن مراده الجدى فى الواقع.

فالتتيجه ان عدم جواز التمسك بالعمومات أو المطلقات الوارده فى الكتاب أو السنه قبل الفحص انما هو لأجل هذه النكته.

و لناخذ بالنقد على هذا الوجه بأمرين:

الأول: ما ذكرناه سابقاً بشكل موسع من أن أداه العمومات بنفسها متكفله لإثبات إطلاق مدخولها يعنى انها تدل بمقتضى وضعها على تسريه الحكم إلى جميع ما يمكن أن ينطبق عليه مدخولها من دون حاجه إلى إجراء

الثانى:سوف ما نذكره إن شاء الله تعالى فى مبحث المطلق و المقيد ان مقدمات الحكمة انما تجرى لإثبات ظهور المطلق فى الإطلاق فإذا صدر كلام مطلق عن متكلم فى مجلس و لم يصدر منه قرينه على الخلاف جرت مقدمات الحكمة فيه،و بها يثبت ظهوره فى الإطلاق و العلم بأن سيره المتكلم قد جرت على إبراز مراداته و مقاصده بالقرائن المنفصلة،و ليس بنائه على إبرازها فى مجلس واحد لا يمنع عن جريان مقدمات الحكمة فى كلامه إذا لم ينصب قرينه متصله على الخلاف.

و السبب فيه واضح هو ان القرينه المنفصلة لا تمنع عن انعقاد ظهور المطلق فى الإطلاق و انما هى تمنع عن حجيه ظهوره فيه،و المفروض ان جريان مقدمات الحكمة انما هو لإثبات ظهوره فلا يكون العلم المزبور مانعاً عنه.

و على الجملة فبناء على تسليم نظريته(قده)من أن دلالة أدوات العموم على إرادته من مدخولها تتوقف على جريان مقدمات الحكمة فيه فما أفاده(قده)فى المقام غير تام،فان القرائن المنفصلة لا تمنع عن جريان مقدمات الحكمة فى المطلق لإثبات ظهوره فى الإطلاق،و المانع عنه انما هو القرينه المتصلة فالمراد من عدم البيان الذى هو من إحدى مقدماتها هو عدم البيان المتصل لا المنفصل فلا يتوقف انعقاد ظهوره فى الإطلاق على عدم بيانه أيضاً.

و عليه فلا- محاله ينعقد ظهور العام فى العموم،مع ان لازم ما أفاده (قدس سره)هو عدم جواز التمسك بالعموم فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً حيث أنه يصلح أن يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمة فى مدخوله فإذا لم تجر لم ينعقد ظهور للعام فى العموم.

أو فقل ان عمومات الكتاب و السنه لا تخلو من أن ينعقد لها ظهور في العموم و لا يتوقف انعقاده فيه على عدم وجود القرائن المنفصله أو لا ينعقد لها ظهور فيه.

فعلى الأول لا بد من التزام شيخنا الأستاذ(قده) بعدم وجوب الفحص حيث ان ملاكه على ما ذكره(قده)انما هو عدم ظهور لها في العموم فإذا افترضنا ان الظهور لها قد انعقد فيه فلا مقتضى له بعد ذلك.

و على الثاني لا بد له من الالتزام بعدم جواز التمسك بها حتى فيما إذا كان المخصص المنفصل مجملاً، ضروره أنه لو توقف انعقاد ظهور العام في العموم على عدم البيان أصلاً حتى المنفصل فبطبيعته الحال لا يفرق في المخصص المجمل بين كونه متصلاً أو منفصلاً فكما أن إجمال الأول يسرى إلى العام و يمنع عن انعقاد ظهوره في العموم، فكذلك الإجمال الثاني مع أنه(قده)غير ملتزم به.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن هذه الوجوه التي ذكرت لوجوب الفحص لا يتم شيء منها.

فالصحيح في المقام ان يقال: ان ما دل على وجوب الفحص عن الحجه في موارد الأصول العمليه بعينه هو الدليل على وجوبه في موارد الأصول اللفظيه فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً فالملاك لوجوبه في كلا البابين واحد، و ذكرنا هناك ان ما دل على وجوبه أمران:

الأول: حكم العقل بذلك حيث أنه يستقل بأن وظيفه المولى ليست إلا تشريع الأحكام و إظهارها على المكلفين بالطرق العاديه و لا- يجب عليه تصديه لجميع ماله دخل في الوصول إليهم بحيث يجب على المولى إيصال التكليف إلى العبد و لو بغير الطرق العاديه المتعارفه إذا امتنع العبد من الاطلاع على تكاليف مولاه بتلك الطرق كما أنه يستقل بأن وظيفه العبد

لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع و الثبوت.

و على الجملة فالإرادة التفهيمية هي العلة لإبراز الكلام و إظهاره في مقام الإثبات، فان المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ، فعندئذ ان لم ينصب قرينه منفصله على الخلاف كشف ذلك عن ان الإرادة التفهيمية مطابقه للإرادة الجديه و الا لم تكن مطابقه لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هي ان المتكلم إذا كان متمكناً من الإتيان بقيد و كان في مقام البيان و مع ذلك لم يأت بقرينه على الخلاف لا متصله و لا منفصله كشف ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت و هذا مما قد قامت السيره القطعيه من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً، و لا نحتاج في التمسك بالإطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينه عامه على إثبات الإطلاق، و اما القرائن الخاصه فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها.

بقي في المقام أمران: الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق فيه وجهان: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه يمنع عنه و تفصيل الكلام في المقام انه يريد تاره بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجى يعنى انه متيقن بحسب الإراده خارجاً من جهه القرائن منها مناسبه الحكم و الموضوع.

و من الواضح ان مثل هذا المتيقن لا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، ضروره أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (أكرم عالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمى الورع التقى، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه، و اما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «أحل الله البيع» فان القدر المتيقن

و منها قوله تعالى: «فلو لا- نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين إلخ» وغيرهما من الآيات. و أما الثانيه: فمنها قوله عليه السلام (ان الله تعالى يقول لعبده في يوم القيامة هلا عملت فقال ما عملت فيقول هلا تعلمت) وغيرها من الروايات.

و من الواضح ان هذا الوجه لا- يختص بموارد الرجوع إلى الأصول العمليه، بل يعم غيرها من موارد الرجوع إلى الأصول اللفظيه أيضاً، ضروره أنه لا يكون في الآيات و الروايات ما يوجب اختصاصهما بها.

فالتتيجه أنهما لا- تختصان بمورد دون مورد و تدلان على وجوب التعلم و الفحص مطلقاً بلا فرق بين موارد الأصول العمليه و موارد الأصول اللفظيه هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص.

و أما مقداره فهل يجب الفحص على المكلف بمقدار يحصل له العلم الوجداني بعدم وجود المخصص أو المقيد في مظانه و ان احتمال وجوده في الواقع، أو بمقدار يحصل له الاطمئنان بذلك، أو لا هذا و لا ذاك بل تكفي تحصيل الظن به فيه وجوه:

أما الأول: فهو غير لازم جزماً لأن تحصيل العلم الوجداني بعدم وجوده بالفحص يتوقف على الفحص عن جميع الكتب المحتمل وجوده فيها و ان لم يكن الكتاب من الكتب الحديث.

و من الطبيعي أن هذا يحتاج إلى وقت طويل بل لعله لا يفي العمر بالفحص كذلك في باب واحد من أبواب الفقه فضلاً في جميع الأبواب، هذا مضافاً إلى عدم الدليل على وجوبه كذلك.

و أما الثاني: فهو الصحيح نظراً إلى أنه حجه فيجوز الاكتفاء به هذا من ناحيه، و من ناحيه أخرى أن تحصيله لكل من يتصدى لاستنباط الأحكام الشرعيه من أدلتها بمكان من الإمكان نظراً إلى أن الاطمئنان يحصل

بعدم وجوده بالفحص عنه فى الأبواب المناسبه و لا يتوقف على الفحص عن الزائد عنها،و المفروض أن تحصيل الزائد على مرتبه الاطمئنان غير واجب.

و أما الثالث:فلا يجوز الاكتفاء به لعدم الدليل بعد ما لم يكن حجه شرعاً.

فالنتيجه ان المقدار الواجب من الفحص هو ما يحصل الاطمئنان منه بعدم وجود المخصص أو المقيد فى مظانه دون الزائد و لا أثر لاحتمال وجوده فى الواقع بعد ذلك، كما أنه لا يجوز الاكتفاء بما دونه يعنى الظن لعدم الدليل عليه.

و لصاحب الكفايه(قده)فى المقام كلام و حاصله هو ان عمومات الكتاب و السنه بما انها كانت فى معرض التخصيص فالمقدار اللازم من الفحص هو ما به يخرج عن المعرضيه له.

و غير خفى ان ما أفاده(قده)لا- يرجع بظاهره إلى معنى محصل فان تلك العمومات إذا كانت فى معرض التخصيص لم تخرج عن المعرضيه بالفحص عن مخصصاتها،لأن الشىء لا ينقلب عما هو عليه،بل القطع الوجدانى بعدم المخصص لها لا يوجب خروجها عن المعرضيه فضلاً عن الاطمئنان«ولعله(قدس سره)أراد الاطمئنان من ذلك و كيف كان فالصحيح ما ذكرناه من أن الفحص الواجب انما هو بمقدار يحصل منه الاطمئنان بعدم دون الزائد عليه.

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان النزاع فيها يتصور على وجوه: (الأول) أن يكون النزاع في ان التكليف المتكفل له الخطاب هل يمكن تعلقه بالمعدومين أو الغائبين أو يختص بالحاضرين في مجلس الخطاب و لا يفرق فيه بين كون الخطاب شفاهياً أو غيره كقوله تعالى: «لله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً» وقوله تعالى: «أحل الله البيع» و ما شاكلهما: (الثاني) أن يكون النزاع في إمكان المخاطبه مع المعدومين أو الغائبين و عدم إمكانها يعني أنه هل يمكن توجيه الخطاب إليهما أم لا فالنزاع على هذين الوجهين يكون عقلياً (الثالث) أن يكون في وضع أدوات الخطاب يعني أنها موضوعه للدلاله على عموم الألفاظ الواقعه عقبيها للمعدومين و الغائبين أو موضوعه للدلاله على اختصاصها بالحاضرين في مجلس الخطاب.

و بعد ذلك نقول: الذي ينبغي أن يكون محلاً للنزاع هو هذا الوجه يعني الوجه الأخير دون الوجهين الأولين، لأنهما غير قابلين لأن يجعلها محلاً للنزاع و الكلام.

أما الأول فلأن جعل التكليف بمعنى البعث أو الزجر الفعلي لا- يعقل ثبوته للمعدومين بل للغائبين، ضروره أنه يقتضى ثبوت موضوعه في الخارج -و هو العاقل البالغ القادر- و التفاته إلى التكليف حتى يكون فعلياً في حقه و الاستحالة فعليته.

و أما جعل التكليف بمعنى الإنشاء و إبراز الأمر الاعتباري على نحو القضية الحقيقيه فثبوته للمعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان لوضوح انه لا بأس بجعل التكليف كذلك للموجودين و المعدومين معاً حيث ان

الموضوع فيها قد أخذ مفروض الوجود و لا مانع من فرض وجود الموضوع و جعل الحكم له سواءً أ كان موجوداً حقيقه أم لم يكن فالوجود الفرضى لا يقتضى الوجود الحقيقى حيث لا مانع من فرض المعدوم موجوداً.

و ان شئت قلت: انا قد ذكرنا فى محله ان الاعتبار خفيف المئونه فكما أنه يتعلق بالأمر الحالى، فكذلك يتعلق الأمر الاستقبالى كما هو الحال فى الواجب المشروط بالشرط المتأخر.

و عليه فلا مانع من جعل الحكم للموجودين و المعدومين بنحو القضييه الحقيقيه التى ترجع إلى القضييه الشرطيه حيث ان مردّها إلى الشرط المتأخر لا محاله. و نظير ذلك مسأله الوقف على البطون المتعدده المتلاحقه حيث ان الواقف يعتبر من حين الوقف ملكيه ماله لجميع البطون بطناً بعد بطن بحيث ان كل بطن لا حق يتلقى الملك من الواقف لا من البطن السابق، و معنى ذلك هو ان الواقف من حين الوقف يعتبر ملكيته له فيكون زمان المعتبر متأخراً عن زمان الاعتبار، فالنتيجه ان النزاع بهذا المعنى لا يرجع إلى معنى معقول.

و أما الثانى: فان أريد من إمكان توجيه الخطاب إلى المعدومين و الغائبين توجيهه إليهما بقصد التفهيم حقيقه فهو غير معقول، ضروره ان توجيه الخطاب الحقيقى إلى الحاضر فى مجلس الخطاب إذا كان غافلاً مستحيل فما ظنك بالمعدوم و الغائب فيكون نظير الخطاب إلى الحجر، فانه لا يعقل إذا قصد به تفهيمه، و كتوجيه الخطاب باللغه العربيه إلى من لا يكون عارفاً بها أو بالعكس.

و هكذا فان الخطاب الحقيقى فى جميع هذه الموارد غير معقول.

و ان أريد بذلك شيئاً آخر كإظهار العجز أو المظلوميه أو ما شاكل ذلك فتوجيه الخطاب بهذا المعنى إلى المعدومين فضلاً عن الغائبين بمكان من الإمكان

كما هو المشاهد في الصبي كثيراً حين ما يخاف أو يضر به شخص، نادى يا أبا يا اما مع انه يعلم بأن أبيه أو أمه غير حاضر عنده فغرضه من هذا الخطاب إظهار العجز و التظلم.

فالتتيجه ان الخطاب الحقيقي الذى يكون الداعى إليه،قصد التفهيم لا يمكن توجيهه إلى الغائب بل إلى الحاضر إذا كان غافلا فضلا عن المعدوم. و اما الخطاب الإنشائي الذى يكون الداعى إليه إظهار العجز أو الشوق أو الولاء أو ما شاكل ذلك إلى المعدوم فضلا عن الغائب بمكان من الإمكان.

و هنا شق ثالث:للخطاب و هو أن يقصد التكلم تفهيم المخاطب حين ما وصل إليه الخطاب لا من حين صدوره كما إذا افترضنا ان المخاطب نائم فيكتب المتكلم و يخاطبه بقوله(إذا قمت من النوم أفعل الفعل الفلانى) أو خاطب ولده بقوله(يا ولدى إذا كبرت فافعل كذا و كذا)أو سجل خطابه فى شريط ثم يرسله إلى مكان أو بلد آخر ليسمع الناس خطابه فى ذلك المكان أو البلد فيكون قصده تفهيمهم من حين وصول الخطاب إليهم و سماعهم إياه،لا من حين الصدور أو خاطب شخصاً فى بلد آخر بالتلفون حيث ان خطابه لم يصل إليه من حين صدوره منه بل لا محاله وصوله إليه كان بعده بزمان و ان كان ذلك الزمان قليلا جداً.

و من الطبيعى أنه إذا جاز الفصل بين صدور الخطاب من المتكلم و بين قصده تفهيم المخاطب بزمان لم يفرق بين الزمان القليل و الكثير فإذا جاز فى القليل جاز فى الكثير أيضا.

و عليه فلا- مانع من أن يكون المقصود بالتفهم من الخطابات الوارده فى الكتاب و السنه جميع البشر إلى يوم القيامه يعنى كل من وصلت إليه تلك الخطابات فهو مقصود به كما هو كذلك،و كيف ما كان فلا إشكال

فى إمكن ذلك أصلاً.

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه: ان النزاع فى هذا الوجه أفضا لا يرجع إلى معنى محصل، فالذى ينبغى أن يكون محلاً للنزاع هو الوجه الأخرى و هو ان أدوات الخطاب هل هى موضوعه للدلالة على الخطاب الحقيقى أو الإنشائى فعلى الأول لا- يمكن شموله للغائبين فضلاً عن المعدومين بل لا يمكن شموله للحاضر فى المجلس إذا كان غافلاً عنه فما ظنك بالغائب و المعدوم كما أشرنا إليه آنفاً، و على الثانى فلا- مانع من شموله للمعدومين و الغائبين حيث ان مفادها حيثنذ إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى من الدواعى فلا مانع عندئذ من شمولها للغائب بل المعدوم بعد فرضه بمنزله الموجود كما هو لازم كون القضية حقيقه، وهذا، و الظاهر انها موضوعه للدلالة على الخطاب الإنشائى، فان المتفاهم العرفى من أدوات الخطاب هو إظهار توجيه الكلام نحو مدخولها بداعى من الدواعى.

و من الواضح ان الخطابات بهذا المعنى يشمل المعدومين بعد فرضهم منزله الموجودين فضلاً عن الغائبين، هذا مضافاً إلى أن لازم القول بكون هذه الأدوات مستعمله فى الخطاب الحقيقى فى موارد استعمالها فى الخطابات الشرعيه هو اختصاص تلك الخطابات بالحاضرين فى مجلس التخاطب و عدم شمولها للغائبين فضلاً عن المعدومين- و هذا مما نقتطع بعدمه لأن اختصاصها بالمدرسين لزمان الحضور و ان كان محتملاً فى نفسه الا انه لا يحتمل اختصاصها بالحاضرين فى المسجد جزماً.

و عليه فلا- مناص من الالتزام باستعمالها فى الخطاب الإنشائى و لو كان ذلك بالعبايه، فإذاً يشمل المعدومين أيضاً بعد تنزيلهم منزله الموجودين على ما هو لازم كون القضية حقيقه، هذا كله على تقدير كون الخطابات القرآنيه خطاباً من الله تعالى بلسان رسوله صلى الله عليه و آله إلى أمته.

و أما إذا قلنا بأنها نزلت على قلبه صلى الله عليه و آله قبل قراءته فلا موضوع عندئذ لهذا النزاع حيث انه لم يكن حال نزولها على هذا الفرض من يتوجه إليه الخطاب حقيقه ليقع النزاع في اختصاصها بالحاضرين مجلس الخطاب أو عمومها للغائبين بل المعدومين.

و من ضوء هذا البيان يظهر ان- ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) في المقام من التفصيل بين القضايا الخارجيه و القضايا الحقيقيه بتقريب ان الخطاب في القضايا الخارجيه يختص بالمشافهين، فان عمومه للغائبين فضلاً عن المعدومين يحتاج إلى عناية زائده و بدونها فلا يمكن الحكم بالعموم.

و أما في القضايا الحقيقيه فالظاهر انه يعم المعدومين فضلاً عن الغائبين حيث ان توجيه الخطاب إليهم لا يحتاج إلى مزيد من تنزيلهم منزله الموجودين العدى هو المقوم لكون القضية حقيقه-لا يتم فان كون القضية حقيقه و ان كان يقتضى بنفسه فرض الموضوع فيها موجوداً و الحكم على هذا الموضوع المفروض وجوده إلا ان مجرد ذلك لا يكفى في شمول الخطاب للمعدومين ضروره ان صرف وجود الموضوع خارجاً لا يكفى في توجيه الخطاب إليه بل لا بد فيه من فرض وجوده في مجلس التخاطب و التفاته إلى الخطاب و الا لصح خطاب الغائب في القضية الخارجيه من دون عناية و هو خلاف المفروض كما عرفت.

فالنتيجه ان الصحيح هو ما ذكرناه من أن أدوات الخطاب موضوعه للدلاله على الخطاب الإنشائي دون الحقيقي. و قد مر أنه لا مانع من شمول الخطاب الإنشائي للمعدومين فضلاً عن الغائبين.

الكلام في ثمره هذا البحث قد ذكر له عدّه ثمرات نذكر منها ثمرتين:

إحدهما: انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فظواهره تكون حجه عليهم بالخصوص، و على القول بعدمه فلا تكون حجه عليهم

كذلك. و أورد على هذه الثمره المحقق صاحب الكفايه (قده) بأنها تبتنى على مقدمتين: (الأولى) اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه.

(الثانيه) أن يكون المقصود بالافهام من خطابات القرآن هو خصوص الحاضرين في مجلس التخاطب.

و لكن كلتا المقدمتين: خاطئه و غير مطابقه للواقع اما المقدمه الأولى فلما حققناه في محله من عدم اختصاص حجيه الظواهر بخصوص المقصودين بالافهام بل تعم الجميع من المقصودين و غيرهم، و ذلك لعدم الفرق في السيره العقلائيه القائمه على العمل بها بين من قصد افهامه من الكلام و من لم يقصد و تمام الكلام في محله. و اما المقدمه الثانيه فلأن المقصود بالافهام من خطابات القرآن جميع الناس إلى أن تقوم الساعه من الحاضرين و الغائبين و المعدومين، و النكته في ذلك ان القرآن لا يختص بطائفه دون طائفه و بزمان دون زمان بل هو يجرى كما يجرى الليل و النهار و كما تجرى الشمس و القمر، و يجرى على آخرنا كما يجرى على أولنا، و لا يمكن القول بأن المقصود بالافهام من خطابه هو الحاضرين في مجلس التخاطب دون غيرهم حيث أنه لا يناسب مكانه القرآن و عظم شأنه و انه كتاب إلهي نزل لهدايه البشر جميعاً فلا محاله يكون المقصود بالافهام منها جميع البشر، غايه الأمر ان من يكون حاضراً في مجلس التخاطب يكون مقصوداً بالافهام من حين صدورها و من لم يكن حاضراً أو كان معدوماً فهو مقصود به حين ما وصلت إليه الآيات و الخطابات.

ثانيتها: انه على القول بالعموم و الشمول يصح التمسك بعمومات الكتاب و السنه بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين كقوله تعالى مثلاً: «إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله» فانه لا مانع من التمسك بعمومه على هذا القول لإثبات وجود السعي لهما.

و أما على القول بالاختصاص و عدم العموم فلا- يصح التمسك بها لفرض ان وجوب السعى فى الآيه عندئذ غير متوجه إلينا لنتمسك بعمومه عند الشك فى تخصيصه، بل هو خاص للحاضرين فى المجلس فإثباته للمعدومين يحتاج إلى تماميه قاعده الاشتراك فى التكليف هنا، و هذه القاعده انما تثبت الحكم لهم إذا كانوا متحدين مع الحاضرين فى الصنف.

و أما مع الاختلاف فيه فلا مورد لتلك القاعده، مثلاً الحكم الثابت للمسافر لا يمكن إثباته بهذه القاعده للحاضر و بالعكس.

نعم إذا ثبت حكم لشخص خاص بعنوان كونه مسافراً ثبت لجميع من يكون متحداً معه فى هذا العنوان ببركه تلك القاعده.

و أما فى المقام فهل يمكن التمسك بهذه القاعده لإثبات الحكم الثابت للحاضرين فى ذلك العصر للمعدومين فيه وجهان: الأول: الأظهر عدم إمكان التمسك بها، و ذلك لعدم إحراز اشتراكهم معهم فى الصنف، لاحتمال ان لوصف الحضور دخلاً فيه، و مع هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بهذه القاعده.

و على الجملة فلا شبهه فى أنه لا يمكن اختلاف أهل شريعه واحده فى أحكام تلك الشريعه.

نعم هم مختلفون فيها حسب اختلافهم فى الصنف فيثبت لكل صنف منهم حكم خاص لا يثبت للآخر، مثلاً للحائض حكم و للجنب حكم آخر و للمستطيع حكم ثالث و للمسافر حكم رابع و للحاضر حكم خامس و هكذا و لا يمكن اختلاف أفراد صنف واحد فى ذلك الحكم فإذا ثبت لفرد منه ثبت للباقي فإذا دل دليل على ثبوت حكم لشخص ثبت لغيره من الافراد المتحده معه فى الصنف، و نظير ذلك كثير فى الروايات حيث ان روايه لو كانت متكفله لحكم شخص خاص باعتبار ورودها فيه فالحكم

لا يختص به «بل يعم غيره مما هو متحد معه في الصنف بقانون الاشتراك في التكليف.

و أما إذا لم يحرز الاتحاد فيه فلا يمكن التمسك بهذه القاعده لتسريه الحكم من مورده إلى غيره مما لم يحرز اتحاده معه فيه، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث اننا لم نحرز اتحاد المعدومين مع الحاضرين في الصنف لاحتمال دخل وصف الحضور فيه فلا يمكن التمسك بتلك القاعده.

فالنتيجه ان الثمره تظهر بين القولين فعلى القول بشمول الخطابات للمعدومين يجوز لهم التمسك بها، و على القول بعدمه فلا يجوز لهم ذلك هذا.

و قد أورد على هذه الثمره المحقق صاحب الكفايه قده بما إليك نصه:

«و لا- يذهب عليك انه يمكن إثبات الاتحاد و عدم دخل ما كان البالغ الآن فاقداً له مما كان المشافهون واجدين له بإطلاق الخطاب إليهم من دون التقييد به، و كونهم كذلك لا يوجب صحه الإطلاق مع إرادته المقيد معه فيما يمكن أن يتطرق الفقدان و ان صح فيما لا يتطرق إليه ذلك.

و ليس المراد بالاتحاد في الصنف الا الاتحاد فيما اعتبر قيدياً في الأحكام لا الاتحاد فيما كثر الاختلاف بحسبه و التفاوت بسببه بين الأنام، بل في شخص واحد بمرور الدهور و الأيام و الا لما ثبت بقاعده الاشتراك للغائبين فضلاً عن المعدومين حكم من الأحكام.

و دليل الاشتراك انما يجدى في عدم اختصاص التكاليف بأشخاص المشافهين فيما لم يكونوا مختصين بخصوص عنوان لو لم يكونوا معنوين به شك في شمولها لهم أيضا فلو لا- الإطلاق و إثبات عدم دخل ذاك العنوان في الحكم لما أفاد دليل الاشتراك، و معه كان الحكم يعم غير المشافهين و لو قبل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جيداً.

فندخص أنه لا يكاد تظهر الثمره الا على القول باختصاص حجيه الظواهر لمن قصد افهامه مع كون غير المتشافهين غير مقصودين بالفهام وقد حقق عدم الاختصاص فى غير المقام و أشير إلى منع كونهم غير مقصودين به فى خطاباته تبارك و تعالى فى المقام.

و ملخص ما أفاده(قده)هو ان التمسك بقاعده الاشتراك فى التكليف لا يمكن إلا فيما أحرز الاتحاد فى الصنف،و من الطبيعى أنه لا يمكن إحرازه فيه إلا بإحراز عدم ما كان المشافهون فى ذلك الزمان واجدين له دون غيرهم.

و من المعلوم انه لا يمكن إحراز ذلك إلا بالتمسك بإطلاق الخطاب لإثبات عدم دخله فى الحكم و هو لا يمكن إلا فى الأوصاف المفارقة دون الأوصاف اللازمه للذات حيث ان ما يحتمل دخله فيه مما كان المشافهون واجدين له ان كان من الأوصاف المفارقة و كان دخيلاً فى مطلوب المولى واقعاً فعليه بيانه بنصب قرينه داله على التقييد و الا لأخل بغرضه،و ان كان من الأوصاف اللازمه و كان دخيلاً فيه كذلك لم يلزم عليه بيانه و لا إخلال بالغرض بدونه.

و النكته فى ذلك هى ان ما يحتمل دخله فيه ان كان من تلك الأوصاف لم يمكن التمسك بالعموم و الإطلاق حيث ان التمسك به فرع جريان مقدمات الحكمه،و مع الاحتمال المزبور لا تجرى المقدمات إذ على تقدير عدم البيان لا يكون إخلال بالغرض نظراً إلى عدم انفكاك الوصف المزبور عن الموضوع.

و غير خفى ان ما أورده(قده)من الإيراد على هذه الثمره يتم فى غير المقام و لا يتم فيه فلنا دعويان:(الأولى)تماميه ما أفاده(قده) فى غير المقام و هو ما إذا كانت الأوصاف التى نحتمل دخلها فى الحكم

الشرعى من العوارض المفارقة كالعلم و العدالة و الفسق و ما شاكلها(الثانيه) عدم تماميته فى المقام و هو ما إذا كان الأوصاف التى نحتمل فيه من العوارض اللازمه للذات كالهاشميه و القرشيه و ما شاكلهما.

أما الدعوى الأولى:فلأن احتمال دخل مثل هذه الأوصاف فى ثبوت حكم لجماعه كانوا واجدين لها مع عدم البيان من قبل المولى على دخله فيه لا- يكون مانعاً عن التمسك بالإطلاق لوضوح انه لو كان دخيلاً- فيه واقعاً فعلى المولى بيانه و إلا لكان مخلاً بغرضه و هو خلف.

و السر فى ذلك هو ان الوصف المزبور بما أنه من الأوصاف و العوارض المفارقة يعنى أنه قد يكون و قد لا يكون فمجرد ان هؤلاء الجماعه واجدين له حين ثبوت الحكم لهم غير كاف لبيان دخله فيه و لتقييد إطلاق الكلام حيث أنه ليس بنظر العرف مما يصح ان يعتمد عليه المتكلم فى مقام البيان إذا كان دخيلاً فى غرضه واقعاً، بل عليه نصب قرينه تدل على ذلك و إلا لكان إطلاق كلامه فى مقام الإثبات محكماً و كاشفاً عن إطلاقه فى مقام الثبوت يعنى ان مقتضى إطلاق كلامه هو ثبوت الحكم لهم فى كلتا الحالتين أى حاله وجدان الوصف المزبور و حاله فقده.

فالتتيجه ان احتمال دخل مثل هذا الوصف لا يكون مانعاً عن جريان مقدمات الحكمه و التمسك بالإطلاق.

و أما الدعوى الثانيه:فلأن احتمال دخل مثل تلك الأوصاف فى ثبوت الحكم مانع عن جريان مقدمات الحكمه و السبب فيه ان الحكم إذا ثبت لطائفه كانوا واجدين لوصف لازم لذاتهم كالهاشميه أو نحوها و كان الوصف المزبور دخيلاً فيه واقعاً صح عرفاً اعتماد المتكلم عليه فى مقام البيان فلا يحتاج إلى بيان زائد.

و عليه فإذا احتمل دخله و كان المتكلم فى مقام البيان فبطبيعته الحال

يحتمل اعتماده فى هذا المقام عليه، و معه كيف يمكن التمسك بالإطلاق.

فالتتجه ان عدم دخله يحتاج إلى قرينه خارجيه دون دخله فيه.

و بكلمه أخرى ليس لهم حالتان: حاله كونهم واجدين للوصف المزبور و حاله كونهم فاقدين له حتى يكون لكلامه إطلاق بالإضافة إلى كلتا الحالتين فالتقييد يحتاج إلى دليل، بل لهم حاله واحده و هى حاله كونهم واجدين له فلا إطلاق لكلامه حتى يتمسك به لإثبات الحكم الثابت لهم لغيرهم فالإطلاق يحتاج إلى دليل و ما نحن فيه من هذا القبيل نظراً إلى أن ما يحتمل دخله فى الحكم -و هو الوصف الحضور- من الأوصاف اللازمه، و مع احتمال دخله فيه لا- يمكن التمسك بإطلاق الخطابات لإثبات الحكم لغير الحاضرين بعين الملاك المتقدم.

فالتتجه أنه لا بأس بهذه الثمره.

نتائج البحوث المتقدمه عدّه نقاط.

الأولى: ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه (قده) و تبعه فيه شيخنا الأستاذ (قده) من الفرق بين الفحص فى المقام و الفحص فى موارد الأصول العمليه فان الفحص هنا عن وجود المزاحم و المانع مع ثبوت المقتضى له، و أما الفحص هناك انما هو عن ثبوت أصل المقتضى له لا يمكن المساعده عليه، لما عرفت من أنه لا فرق بين الفحص فيما نحن فيه و الفحص هناك.

الثانيه: ان ما هو المعروف و المشهور بين الأصحاب من عدم جواز التمسك بعموم العام قبل الفحص هو الصحيح و ان كان ما استدلوا عليه من الوجوه مخدوشه بتمامها.

الثالثه: قد يستدل على وجوب الفحص بالعلم الإجمالى بوجود مخصصات و مقيدات، و هذا العلم الإجمالى أوجب لزوم الفحص عنها حيث

ان أصله العموم لا- تجرى ما لم ينحل العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم و ناقش فى انحلال هذا العلم الإجمالى شيخنا الأستاذ(قده)و قد تقدم بشكل موسع ان العلم الإجمالى ينحل،و ما أفاده شيخنا الأستاذ(قده) من عدم الانحلال لا يرجع إلى معنى محصل،و بالتالى ذكرنا ان العلم الإجمالى لا يصلح أن يكون مدركاً لوجوب الفحص.

الرابعه:ان الدليل على وجوب الفحص بعينه هو الدليل على وجوبه فى موارد الأصول العمليه،و قد ذكرنا هناك ان الدليل عليه أمران:

أحدهما:حكم العقل بذلك.

و ثانيهما:الآيات و الروايات الدالتان على وجوب التعلم و الفحص.

الخامسه:ان النزاع المعقول فى شمول الخطابات الشفاهيه للمعدومين و الغائبين انما هو فى وضع أدوات الخطاب و انها موضوعه للدلاله على عموم الألفاظ الواقعه عقبيها للمعدومين و الغائبين،أو موضوعه للدلاله على اختصاصها بالحاضرين فحسب.

ثم أنه لا- يمكن أن يكون النزاع فى توجيه الخطاب إلى المعدومين و الغائبين حقيقه فانه غير معقول نعم توجيه الخطاب إليهم إنشاءً أو بداع آخر كإظهار العجز أو التحسر أو نحو ذلك أمر معقول.

السادسه:ذكرنا للمسأله ثمرتين:

الأولى:انه على القول بعموم الخطاب للغائبين بل المعدومين فالظواهر حجه بالخصوص،و على القول بعدم عمومه فلا تكون حجه عليهم كذلك و أورد على هذه الثمره صاحب الكفايه(قده)بأنها تبتنى على مقدمتين و كلتاها خاطئه.

الثانيه:انه على القول بعموم الخطاب يجوز التمسك بعمومات الكتاب و السنه بالإضافة إلى الغائبين و المعدومين،و على القول بعدم عمومه لا يجوز

التمسك بها و هذه الثمره لا بأس بها،و لا يرد عليها ما أورده المحقق صاحب الكفايه(قدس سره).

تعقب العام بضمير

إذا عقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده فبطبيعته الحال يدور الأمر بين التصرف في العام بالالتزام بتخصيصه و بين التصرف في الضمير بالالتزام بالاستخدام فيه و مثلوا لذلك بقوله تعالى: «و المطلقات يتربصن بأنفسهن» إلى قوله تعالى: «و بعولتهن أحق بردهن» فان كلمه المطلقات نعم الرجعيات و غيرها،و الضمير في قوله تعالى و بعولتهن يرجع إلى خصوص الرجعيات حيث ان حق الرجوع للزوج انما ثبت فيها دون غيرها من المطلقات،فإذا يقع الكلام في أن المرجع في المقام هل هو أصاله العموم أم أصاله عدم الاستخدام أم لا هذا و لا ذاك وجوه بل أقوال:

اختار المحقق صاحب الكفايه(قده)القول الأخير،و أفاد في وجه ذلك ما توضيحه:لا يمكن الرجوع في المقام لا إلى أصاله العموم و لا- إلى أصاله عدم الاستخدام،أما أصاله العموم فلان تعقب العام بضمير يرجع إلى بعض أفراده يصلح أن يمنع عن انعقاد ظهوره فيه حيث ان ذلك داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه بنظر العرف،و معه لا ظهور له حتى يتمسك به ال- على القول باعتبار أصاله الحقيقه تعبداً و هو غير ثابت جزماً،و أما أصاله عدم الاستخدام فلأن الأصل اللفظي انما يكون متبعاً ببناء العقلاء فيما إذا شك في مراد المتكلم من اللفظ،و اما إذا كان المراد معلوماً و كان الشك في كيفية إرادته و انها على نحو الحقيقه أو المجاز فلا أصل هناك لتعينها.

و على الجملة فالأصول اللفظية بشتى أشكالها انما تكون حجه فى تعيين المراد من اللفظ فحسب دون كيفية إرادته من عموم أو خصوص و حقيقه أو مجاز لفرض عدم بناء من العقلاء على العمل بها لتعيينها و انما بنائهم على العمل بها فى تعيين المراد عند الشك فيه، و بما ان المراد من الضمير فيما نحن فيه معلوم و الشك انما هو فى كيفية استعماله و انه على نحو الحقيقه أو المجاز فلا- يمكن التمسك بأصالة عدم الاستخدام لإثبات كيفية استعماله لعدم بناء من العقلاء على العمل بها فى هذا المورد على الفرض، و الدليل الآخر غير موجود.

فالتتبعه لحد الآن هى عدم جريان كلا الأصلين فى المقام، لكن كل بملاك، فان أصالة العموم بملاك اكتناف العام بما يصلح للقرينيه و أصالة عدم الاستخدام بملاك ان الشك فيها ليس فى المراد و انما هو فى كيفية استعماله، فإذا لا مناص من القول بالتوقف فى المسأله من هذه الناحيه هذا.

و لكن قد اختار شيخنا الأستاذ(قده) القول الأول و هو جريان أصالة العموم دون أصالة عدم الاستخدام و قد أفاد فى وجه ذلك وجوهاً:

الأول: ان الاستخدام فى الضمير انما يلزم فيما إذا أريد من المطلقات فى الآيه الكريمة معناها العام و من الضمير الراجع إليها خصوص الرجعيات منها.

و من الواضح ان هذا يقوم على أساس أن يكون العام بعد التخصيص مجازاً، إذ على هذا يكون للعام معنيان: (أحدهما) معنى حقيقى و هو جميع ما يصلح ان ينطبق عليه مدخول أداء العموم (و ثانيهما) معنى مجازى و هو الباقي من أفراده بعد تخصيصه- و عليه فبطبيع الحال إذا أريد بالعامّ معناه الحقيقى و بالضمير الراجع إليه معناه المجازى لزم الاستخدام.

و أما بناء على ما هو الصحيح من أن العام لا يكون مجازاً بعد التخصيص فلا يكون له إلا معنى واحد حقيقى و ليس له معنى آخر ليراد من الضمير الراجع إليه معنى مغاير لما أريد من نفسه كى يلزم الاستخدام.

و يرد على هذا الوجه ان لزوم الاستخدام فى طرف الضمير لا يتوقف على كون العام مجازاً بعد التخصيص، ضروره أنه لو أريد من العام جميع أفراده و من الضمير الراجع إليه بعضها فهو استخدام و ان لم يستلزم كون العام مجازاً حيث انه خلاف الظاهر، فان الظاهر اتحاد المراد من الضمير و ما يرجع إليه، و ملاك الاستخدام هو أن يكون على خلاف هذا الظهور و لأجل ذلك يحتاج إلى قرينه و إذا لم تكن فالأصل يقتضى عدمه فالمراد من أصاله عدم الاستخدام هو هذا الظهور.

الثانى: ان أصاله عدم الاستخدام لا تجرى فى نفسها و لو مع قطع النظر عن معارضتها بأصاله العموم، و السبب فى ذلك ما أشرنا إليه فى ضمن البحوث السالفه من أن أصاله الظهور انما تكون حجه إذا كان الشك فى مراد المتكلم.

و أما إذا كان المراد معلوماً و كان الشك فى كيفية إرادته من أنه على نحو الحقيقه أو المجاز فلا تجرى، و ما نحن فيه من هذا القبيل فان أصاله عدم الاستخدام انما تجرى إذا كان الشك فيما أريد بالضمير.

و أما إذا كان المراد به معلوماً و الشك فى الاستخدام و عدمه انما هو من ناحيه الشك فيما أريد بالمرجع فلا مجال لجريانها أصلا.

و يرد على هذا الوجه ان المراد بالضمير فى المقام و ان كان معلوماً إلا ان من يدعى جريان أصاله عدم الاستخدام لا يدعى ظهور نفس الضمير فى إرادته شىء ليرد عليه ما أفاده (قده)، بل انما هو يدعى ظهور الكلام بسياقه فى اتحاد المراد بالضمير و ما يرجع إليه يعنى ظهور الضمير فى

رجوعه إلى عين ما ذكر أولاً، لا إلى غير ما أريد منه، وحيث ان المراد بالضمير في مورد الكلام معلوم فبطبيعته الحال يدور الأمر بين رفع اليد عن الظهور السياقي العذى مردّه إلى عدم إرادته العموم من العام و رفع اليد عن أصله العموم التي تقتضى الالتزام بالاستخدام.

و لكن الظاهر بحسب ما هو المرتكز في أذهان العرف في أمثال المقام هو تقديم أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم. بل الأمر كذلك بنظرهم حتى فيما إذا دار الأمر بين رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام و رفع اليد عن ظهور اللفظ في كون المعنى المراد به المعنى الحقيقي يعنى يلزم في مثل ذلك أيضاً رفع اليد عن ظهور اللفظ في إرادته المعنى الحقيقي و حمله على إرادته المعنى المجازى مثلاً في مثل قولنا رأيت أسداً و ضربته بتعين حمله على إرادته المعنى المجازى و هو الرّجل الشجاع إذا علم انه المراد بالضمير الراجع إليه.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان أصله عدم الاستخدام تتقدم بنظر العرف على أصله العموم فيما إذا دار الأمر بينهما.

الثالث: اننا لو سلمنا جريان أصله عدم الاستخدام مع العلم بالمراد إلا انها انما تجرى فيما إذا كان الاستخدام من جهة عقد الوضع كما إذا قال المتكلم رأيت أسداً و ضربته و علمنا ان مراده بالضمير هو الرّجل الشجاع و احتمالنا أن يكون المراد بلفظ الأسد الحاكي عما وقع عليه الرؤيه و هو الرّجل الشجاع أيضاً لثلاً يلزم الاستخدام و ان يكون المراد به الحيوان المفترس ليلزم ذلك ففي مثل ذلك نسلم جريان أصله عدم الاستخدام دون أصله العموم فيثبت بها ان المراد بلفظ الأسد في المثال هو الرّجل الشجاع دون الحيوان المفترس.

و أما فيما نحن فيه فليس ما استعمل فيه الضمير هو خصوص الرجعيات

بل الضمير قد استعمل فيما استعمل فيه مرجعه يعنى كلمه المطلقات فى الآيه الكريمه فالمراد بالضمير فيها انما هو مطلق المطلقات، و إرادته خصوص الرجعات منها انما هى ببدال آخر- و هو عقد الحمل فى الآيه-فانه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته.

فالتتيجه ان ما استعمل فيه الضمير هو بعينه ما استعمل فيه المرجع و عليه فأين الاستخدام فى الكلام لتجرى أصاله عدمه فتعارض بها أصاله العموم، هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قده) من أنه لا يمكن الرجوع فى المقام إلى أصاله العموم أيضا من جهه اكتناف الكلام بما يصلح للقرينه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلا، و ذلك لأن الملاك فى مسأله احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه انما هو اشتمال الكلام على لفظ مجمل من حيث المعنى بحيث يصح اتكال المتكلم عليه فى مقام بيان مراده كما مثل قولنا (أكرم العلماء الا الفساق منهم) إذا افترضنا ان لفظ الفاسق يدور أمره بين خصوص مرتكب الكبيره أو الأعم منه و من مرتكب الصغيره فلا محاله يسرى إجماله إلى العام.

و لكن هذا خارج عن ما نحن فيه، فان ما نحن فيه هو ما إذا كان الكلام متكفلا لحكمين متغايرين كما فى الآيه الكريمه حيث ان الجمله المشتمله على العام متكفله لحكم- و هو لزوم التربص و العده-، و الجمله المشتمله على الضمير متكفله لحكم آخر مغاير له- و هو أحقيه رجوع الزوج إلى الزوجه فى مده التربص و العده- و الحكم الأول ثابت لجميع أفراد العام، و الحكم الثانى ثابت لبعض أفرادها، و من الواضح ان ثبوت الحكم الثانى لبعض أفرادها لا يكون قرينه على اختصاص الحكم الأول به أيضا، ضروره أنه لا صلح له به من

هذه الناحية أصلاً كيف حيث قد عرفت أنه حكم مغاير له.

و ان شئت قلت: انه لا- مانع من أن يكون العام بجميع أفراده محكوماً بحكم و ببعضها محكوماً بحكم آخر مغاير للأول، و لا مقتضى لكون الثانى قرينه. على تخصيص الأول بوجه، و هذا بخلاف ما إذا كان الكلام متكفلاً لحكم واحد كالمثال المتقدم حيث ان إجمال المخصص فيه يسرى إلى العام لا محاله.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة: و هي ان المقام غير داخل فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه.

و يرد على هذا الوجه ان ما أفاده (قده) من كون الضمير فى الآيه الكريمة مستعملاً فى العموم و ان كان فى غايه الصحه و المتانته حيث ان قيام الدليل الخارجى على عدم جواز الرجوع إلى بعض أقسام المطلقات فى أثناء العده لا يوجب استعمال الضمير فى الخصوص أعنى به خصوص الرجعيات من أقسام المطلقات، و ذلك لما حققناه فى ضمن البحوث السالفه من أن التخصيص لا يستلزم كون العام مجازاً إلا ان ما أفاده (قده) من كون الدال على اختصاص الحكم بالرجعيات هو عقد الحمل المذكور فى الآيه الكريمة و هو قوله تعالى «أحق بردهن» حيث أنه يدل على كون الزوج أحق برد زوجته خاطئ جداً.

و السبب فيه أن الآيه المباركه تدل على أن الحكم المذكور فيها عام لجميع المطلقات بشتى ألوانها و أشكالها من دون اختصاصه بقسم خاص منها فليس فيها ما يدل على الاختصاص فالاختصاص انما ثبت بدليل خارجى و لأجل ذلك يكون حاله حال المخصص المنفصل يعنى أنه لا يستلزم كون اللفظ مستعملاً فى خصوص ما ثبت له الحكم فى الواقع.

و بكلمه أخرى: ان الآيه الكريمة قد تعرضت لثبوت حكمين للمطلقات:

(أحدهما) لزوم التربص و العده لهن. (و ثانيهما) أحقيه الزوج لرد زوجته فلو كنا نحن و الآيه المباركه لقلنا بعموم كلا الحكمين لجميع أقسام المطلقات حيث ليس فيها ما يدل على الاختصاص ببعض أقسامهن، و انما ثبت ذلك بدليل خارجي فقد دل دليل من الخارج على ان الحكم الثاني خاص للرجعيات فحسب دون غيرها من أقسام المطلقات.

كما أن الدليل الخارجي قد دل على ان الحكم الأول خاص بغير اليائسه و من لم يدخل بها، فإذا بطبيعته الحال كما ان لفظ المطلقات في الآيه استعمل في معنى عام و التخصيص انما هو بدليل خارجي و هو لا يوجب استعماله في الخاص، كذلك الحال في الضمير فانه استعمل في معنى عام و التخصيص انما هو من جهة الدليل الخارجي و هو لا يوجب استعماله في الخاص.

و أما ما أفاده (قده) من أن المقام غير داخل في كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه و ان كان تاماً كما عرفت تفصيله بشكل موسع في ضمن كلامه (قده) إلا ان هنا نكته أخرى و هي تمنع عن التمسك بأصالة العموم، و تلك النكته هي التي أشرنا إليها سابقاً من أن المرتكز العرفي في أمثال المقام هو الأخذ بظهور الكلام في اتحاد المراد من الضمير مع ما يرجع إليه، و رفع اليد عن ظهور العام في العموم يعني ان ظهور الكلام في الاتحاد يكون قرينه عرفيه لرفع اليد عن أصالة العموم، إذ من الواضح ان أصالة العموم انما تكون متبعه فيما لم تقم قرينه على خلافها، و مع قيامها لا مجال لها.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهاتين النتيجةين:

الأولى: ان الصحيح في المسأله هو القول الثاني يعني الأخذ بأصالة عدم الاستخدام دون أصالة العموم، لما عرفت من النكته فيه.

و عليه ففى كل مورد إذا فرض دوران الأمر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم كان اللازم هو رفع اليد عن أصله العموم و إبقاء ظهور الكلام فى عدم الاستخدام.

الثانية: ان الآيه الكريمة أو ما شاكلها خارجه عن موضوع المسأله حيث ان موضوع المسأله هو ما إذا استعمل الضمير الراجع إلى العام فى خصوص بعض أقسامه فدار الأمر بين الالتزام بالاستخدام و رفع اليد عن أصله العموم.

و قد عرفت ان الضمير الراجع إلى العام فى الآيه المباركه غير مستعمل فى خصوص بعض أقسامه، بل هو مستعمل فى العام و التخصيص انما هو من جهه الدليل الخارجى و هو لا يوجب كونه مستعملًا فى خصوص الخاصّ.

ثم انه هل يكون لهذه المسأله صغرى فى الفقه أم لا الظاهر عدمها حيث انه لم يوجد فى القضايا المتكفله ببيان الأحكام الشرعيه مورد يدور الأمر فيه بين وقع اليد عن أصله العموم و رفع اليد عن أصله عدم الاستخدام و على هذا الضوء فلا تترتب على البحث فى هذه المسأله ثمره فى الفقه.

تعارض المفهوم مع العموم

هل يقدم المفهوم على العموم أو بالعكس أو لا هذا و لا ذاك ففيه وجوه: قيل: بتقدم العموم على المفهوم بدعوى ان دلالة العام على العموم ذاتيه أصلية و دلالة اللفظ على المفهوم تبعيه.

و من الطبيعى ان الدلالة الأصلية تتقدم على الدلالة التبعيه فى مقام المعارضه. و يرد عليه ان دلالة اللفظ على المفهوم لا تخلو من ان تكون مستنده إلى الوضع أو إلى مقدمات الحكمه فلا ثالث لهما.

و بكلمه أخرى قد تقدم فى مبحث المفاهيم ان دلالة القضية على المفهوم انما هى من ناحيه دلالتها على خصوصيه مستتبعه له، و من المعلوم ان دلالتها على تلك الخصوصيه اما من جهه الوضع أو من جهه مقدمات الحكمة.

و المفروض ان دلالة العام على العموم أيضا لا تخلو من أحد هذين الأمرين يعنى الوضع أو مقدمات الحكمة، فإذا ما هو معنى ان دلالة العام على العموم أصليه و دلالة القضية على المفهوم تبعيه، فالنتيجة أنه لم يظهر لنا معنى محصل لذلك.

و قيل بتقدم المفهوم على العموم و لا سيما إذا كان من المفهوم الموافق ببيان ان دلالة القضية على المفهوم عقليه، و دلالة العام على العموم لفظيه فلا يمكن رفع اليد عن المفهوم من جهه العموم.

و بتعبير واضح ان المفهوم لازم عقلى للخصوصيه التى كانت فى المنطوق و من الطبيعى أنه لا يعقل رفع اليد عنه من دون أن يرفع اليد عن تلك الخصوصيه، ضروره استحاله انفكاك اللازم عن الملزوم.

و من المعلوم ان رفع اليد عن تلك الخصوصيه بلا- موجب، لفرض انها ليست طرفاً للمعارضه مع العام، و ما هو طرف لها- هو المفهوم- فرفع اليد عنه بدون رفع اليد عنها غير معقول. أو فقل: ان رفع اليد عن المفهوم بدون التصرف فى المنطوق مع ان المفروض لزوم المفهوم له أمر غير ممكن، و التصرف فى المنطوق و رفع اليد عنه مع انه ليس طرفاً للمعارضه بلا- مقتض و موجب، و عليه فلا محاله يتعين التصرف فى العموم و تخصيصه بغير المفهوم.

و يرد عليه ان التعارض بين المفهوم و العام يرجع فى الحقيقه إلى التعارض بين المنطوق و العام، و السبب فيه ان المفهوم كما عرفت لازم

عقلى للخصوصيه الموجوده فى طرف المنطوق، و من الطبيعى ان انتفاء الملزوم كما يستلزم انتفاء اللازم كذلك انتفاء اللازم يستلزم انتفاء الملزوم فلا يعقل انفكاك بينهما لا ثبوتاً و لا نفيّاً هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان القضييه التى هى ذات مفهوم فقد دلت على تلك الخصوصيه بالمطابقه و على لازمها بالالتزام غايه الأمر ان كان اللازم موافقاً للقضييه فى الإيجاب و السلب سمي ذلك بالمفهوم الموافق و ان كان مخالفاً لها فى ذلك سمي بالمفهوم المخالف.

و من ناحيه ثالثه ان الدليل المعارض قد يكون معارضاً للملزوم و يسمى ذلك بالمعارض للمنطوق و قد يكون معارضاً لللازم و يسمى ذلك بالمعارض للمفهوم.

و لكن على كلا التقديرين يكون معارضاً لكليهما معاً، ضروره ان ما يكون معارضاً للملزوم و يدل على نفيه فلا محاله يدل على نفي لازمه أيضاً، و كذا بالعكس أى ما يكون معارضاً لللازم، و يدل على نفيه فبطبيعته الحال يدل على نفي ملزومه أيضاً، لما أشرنا إليه آنفاً من ان نفي الملزوم كما يستلزم نفي اللازم، كذلك نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم إلا أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو أخص منه، فعندئذ لا ملازمه بينهما و أما إذا كان اللازم لازماً مساوياً له كما هو الحال فى المفهوم حيث انه لازم مساوى للمنطوق فلا يعقل رفع اليد عنه بدون رفع اليد عن المنطوق، لأن مرده إلى انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل.

فالتتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى ان العام المعارض للمفهوم بعمومه كما هو مفروض مسألتنا هذه فهو فى الحقيقه معارض للمنطوق و يدل على نفيه نظراً إلى ما عرفت من ان التصرف فى المفهوم و رفع اليد عنه بدون التصرف فى المنطوق و رفع اليد عنه غير ممكن حتى يعقل كونه

طرفاً للمعارضه مستقلاً فإذا افترضنا ان العام بعمومه يكون منافياً للمفهوم فبطبيعته الحال يكون منافياً للمنطوق أيضاً و لا محاله يمنع عن دلالة القضية على الخصوصيه المستتبعه له (المفهوم) و الا فلا يعقل كونه منافياً له و مانعاً عن دلالة القضية عليه بدون منعه عن دلالتها على تلك الخصوصيه لاستلزام ذلك انفكاك اللازم عن الملزوم و هو مستحيل، فإذا المعارضه فى الحقيقه لا تعقل الا بينه و بين المنطوق كما هو الحال فى جميع موارد يكون الدليل معارضاً للمفهوم هذا.

و قد فصل المحقق صاحب الكفايه (قده) فى المقام و إليك نصه:

و تحقيق المقام انه إذا ورد العام و ماله المفهوم فى كلام أو كلامين، و لكن على نحو يصلح أن يكون كل منهما قرينه للتصرف فى الآخر و دار الأمر بين تخصيص العموم أو إلغاء المفهوم فالدلالة على كل منهما ان كانت بالإطلاق بمعونه مقدمات الحكمة أو بالوضع فلا يكون هناك عموم و لا مفهوم لعدم تماميه مقدمات الحكمة فى واحد منهما لأجل المزاحمه كما فى مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر كذلك فلا بد من العمل بالأصول العمليه فيما دار فيه بين العموم و المفهوم إذا لم يكن مع ذلك أحدهما أظهر و إلا كان مانعاً عن انعقاد الظهور أو استقراره فى الآخر، و منه قد القدح الحال فيما إذا لم يكن بين ما دل على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال و انه لا بد ان يعامل مع كل منهما معامله المجمل لو لم يكن فى البين أظهر و إلا فهو المعول و القرينه على التصرف فى الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل.

أقول: ما أفاده (قده) يحتوى على نقطتين:

الأولى ان يكون العام و ماله المفهوم فى كلام واحد أو فى كلامين يكونان بمنزله كلام واحد فعندئذ لا يخلوان من أن تكون دلالة كل منها على مدلوله بالإطلاق و مقدمات الحكمة، أو بالوضع، أو أحدهما بالوضع

و الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمه، فعلى الأول و الثانى لا ينعقد الظهور لشيء منها، أما على الأول فلان انعقاد ظهور كل منهما فى مدلوله يرتكز على تماميه مقدمات الحكمه فيه.

و المفروض انها غير تامه فى المقام حيث ان كلا منهما مانع عن جريانها فى الآخر. و أما على الثانى فلفرض ان كلا منهما يصلح أن يكون قرينه على الآخر.

و عليه فيدخل المقام فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه، و معه لا محاله لا ينعقد الظهور لشيء منهما، إذاً يكون المرجع فى مورد المعارضه هو الأصول العمليه، و على الثالث فما كانت دلالتة بالوضع يتقدم على ما كانت دلالتة بالإطلاق و مقدمات الحكمه حيث ان ظهوره فى مدلوله لا يتوقف على شيء دون ذاك، فانه يتوقف على جريان مقدمات الحكمه و هى غير جاريه فى المقام، لفرض ان ظهوره فى مدلوله مانع عن جريانها.

الثانيه أن يكونا فى كلامين منفصلين، و عندئذ فتاره تكون دلالة كل منهما.

على مدلوله بالإطلاق و مقدمات الحكمه، و أخرى تكون بالوضع، و ثالثه تكون أحدهما بالوضع و الآخر بالإطلاق و مقدمات الحكمه.

فعلى الفرض الأول و الثانى لا- موجب لتقديم أحدهما على الآخر إلا إذا كان ظهور أحدهما أقوى من الآخر على نحو يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه فحينئذ يتقدم عليه كما إذا كان أحدهما خاصاً و الآخر عاماً.

و على الفرض الثالث يتقدم ما كانت دلالتة بالوضع على ما كانت دلالتة بالإطلاق و مقدمات الحكمه كما هو ظاهر هذا، و الصحيح فى المقام هو التفصيل بشكل آخر غير هذا الذى أفاده صاحب الكفايه (قده) و سوف يظهر ما فيه من المناقشه و الإشكال فى ضمن بيان ما اخترناه من التفصيل، بيان ذلك انك عرفت ان التعارض

فى الحقيقه انما هو بين منطوق القضيه و عموم العام لا بينه و بين مفهومها فحسب كما هو ظاهر.

و عليه فلا بد من ملاحظه النسبه بينهما، و من الطبيعى ان النسبه قد تكون عمومأ من وجه، و قد تكون عمومأ مطلقأ، أما على الأول فقد ذكرنا فى تعارض الدليلين بالعموم من وجه انه إذا كان أحدهما ناظرأ إلى موضوع الآخر و رافعأ له دون العكس فلا إشكال فى تقديمه عليه من دون ملاحظه النسبه بينهما لفرض ان ما كان ناظرأ إلى موضوع الدليل الآخر حاكم عليه.

و من الواضح أنه لا تلاحظ النسبه بين دليلى الحاكم و المحكوم، كما لا تلاحظ بقيه المرجحات لفرض انه لا تعارض بينهما فى الحقيقه كما هو الحال فى تقديم مفهوم آيه النبأ على عموم العله فيها حيث ان الآيه الكريمه على تقدير دلالتها على المفهوم - هو حجيه خبر العادل - تكون حاكمه على عموم العله و نحوها، فان المفهوم يرفع موضوع العام فلا يكون العمل بخبر العادل بعد ذلك من أصابه القوم بجهاله و من العمل بغير العلم حيث انه علم شرعأ بمقتضى دلاله الآيه، و معه كيف يكون عموم العله مانعأ عن ظهورها فى المفهوم، ضروره ان العله بعمومها لا - تنظر إلى أفرادها و مصاديقها فى الخارج لا وجودأ و لا عدماً يعنى انها لا تقتضى وجودها فيه و لا تقتضى عدمها حيث ان شأنها شأن بقيه القضايا الحقيقه فلا تدل الا على ثبوت الحكم لافراد موضوعها على تقدير ثبوتها فى الخارج.

و من هنا لا - يمكن التمسك بعمومها فى مورد الا - بعد إحراز انه من افرادها و مصاديقها كما هو الحال فى غيرها من العمومات، فإذا كان هذا حال عموم العله أو ما شاكلها فكيف يكون مانعأ عن انعقاد ظهور الآيه

فى المفهوم، لوضوح ان ظهورها فيه يمنع عن كون مورد المفهوم فرداً العام، وقد عرفت انه لا نظر لها إلى كون هذا المورد فرداً لها أولاً، فإذا كيف يعقل أن يكون مزاحماً لما يدل على كون هذا المورد ليس فرداً لها. أو فقل: ان جواز التمسك بعموم العام فى مورد لإثبات حكمه له يتوقف على كون ذلك المورد فى نفسه فرداً للعام.

و المفروض ان كونه فرداً له يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم و الا لم يكن فرداً له، و معه كيف يعقل ان يكون عموم العام مانعاً عن دلالتها عليه و إلا لزم الدور نظراً إلى ان عموم العام يتوقف على كون المورد فى نفسه فرداً للعام و هو يتوقف على عدم دلالة القضية على المفهوم فلو كان ذلك متوقفاً على عموم العام لزم الدور لا محاله.

ثم انه لا- فرق فى ذلك بين كون العام متصلًا بماله المفهوم فى الكلام و كونه منفصلاً عنه. فانه على كلا- التقديرين يتقدم المفهوم على العام حيث ان النكته التى ذكرناها لتقديمه عليه لا يفرق فيها بين الصورتين.

و اما إذا لم يكن أحدهما حاكماً على الآخر فعندئذ ان كان تقديم أحدهما على الآخر موجهاً لإلغاء عنوان المأخوذ فى موضوعه دون العكس تعين العكس و يكون ذلك من أحد المرجحات عند العرف.

و لتأخذ لذلك بمثالين:

أحدهما: ان- ما دل على اعتصام ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاه كصحيحه ابن بزيع- معارض بما دل على انفعال الماء القليل كمفهوم قوله عليه السلام: (إذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شىء) بيان ذلك ان الاستدلال بالصحيحه على اعتصام ماء البئر تاره بملاحظه التعليل الوارد فيها و هو قوله عليه السلام (لأن له ماده).

و أخرى بملاحظه صدرها بدون حاجه إلى ضم التعليل الوارد فيها

و هو قوله عليه السلام (ماء البئر واسع لا ينجسه شيء) أما إذا كان الاستدلال فيها بلحاظ التعليل فهو خارج عن مورد كلامنا هنا حيث ان التعليل يكون أخص مطلقاً من المفهوم، لأن المفهوم يدل بالالتزام على انحصار ملاك الاعتصام ببلوغ الماء حد الكر، و ينفي وجوده عن غيره، و التعليل نصّ في ان المادة ملاك للاعتصام و هو صريح في النظر إلى الماء القليل، ضروره انه لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالماده.

و لا فرق في ذلك بين أن يكون التعليل في الصحيحه مسوقاً ابتداءً لبيان اعتصام ماء البئر و ان يكون مسوقاً كذلك لبيان ارتفاع النجاسه عنه بعد زوال التغير حيث ان المتفاهم العرفي بالمناسبات الارتكازيه ان سببها الماده لارتفاع النجاسه عنه انما هي من آثار سببها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه، لا ان مطهريتها له تعبد من الشارع من دون كونها سبباً لاعتصامه.

و دعوى ان مطهرية الماده لماء البئر أو نحوه لا تختص بالقليل بل نعم الكثير أيضا فلو كانت المطهرية من آثار سببها لاعتصام لا تختص بالقليل باعتبار اختصاص سببها به حيث لا معنى لكونها سبباً لاعتصام الكثير خاطئه جداً فان الاختصاص ليس من ناحيه قصور في الماده و انها لا تصلح أن تكون سبباً لاعتصام الكثير، بل من ناحيه عدم قابليه المحل حيث ان المعتصم في نفسه غير قابل للاعتصام بسبب خارجي.

و بما ان الكثير معتصم في نفسه فيستحيل ان يقبل الاعتصام ثانياً بسبب خارجي كالماده، و احتمال ان عدم انفعال ماء البئر بالملاقاه انما هو من ناحيه اعتصامه في نفسه كما هو مقتضى صدر الصحيحه لا من ناحيه وجود الماده فيه مدفوع بأن هذا الاحتمال خلاف الارتكاز حيث ان العرف لا يرى بالمناسبات الارتكازيه خصوصيه في ماء البئر بها يمتاز عن غيره

مع قطع النظر عن وجود المادة فيه فامتيازها عن غيره انما هو بوجودها، و من هنا قلنا ان المتفاهم العرفي من الصحيحه ان سبب اعتصامه انما هو المادة.

و على الجملة ان احتمال دخل خصوصيه عنوان البئر في اعتصامه في نفسه غير محتمل جزماً: ضروره ان العرف لا يرى فرقاً بين الماء الموجود في باطن الأرض كالبئر و الموجود في سطحها مع غض النظر عن المادة، فالنتيجه في نهايه الشوط هي ان التعليل في الصحيحه و ان فرضنا انه مسوق ابتداء لبيان ازاله النجاسه عن ماء البئر بعد زوال التغير الا- ان العرف يرى بالمناسبات الارتكازيه ان سببيه المادة لطهارته و ازاله النجاسه عنه انما هي من آثار سببيتها لاعتصامه، و لازم ذلك ان التعليل فيها مطلقاً بحسب مقام اللب و الواقع راجع إلى اعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه كما هو محط البحث و النظر و ان كان بحسب ظاهر القضييه راجعاً إلى ارتفاع النجاسه عنه، و عليه فلا يبقى مجال للنزاع في ان التعليل راجع إلى اعتصامه أو إلى ارتفاع النجاسه عنه.

و من ضوء ما بيناه من النكته يظهر خطأ ما قيل من أن التعليل إذا افترضنا أنه راجع إلى بيان ازاله النجاسه دون الاعتصام قابل للتقييد بالكثير نظراً إلى انه بإطلاقه حينئذ يشمل ما إذا كان ماء البئر قليلاً و بنكته ان الرفع يستلزم أولويه الدفع بالمناسبه الارتكازيه العرفيه يدل على اعتصامه أيضاً. أو فقل: ان سببيه المادة لإزاله النجاسه عنه يستلزم سببيتها لاعتصامه و عدم انفعاله بالملاقاه بالأولويه باعتبار ان الدفع أهون من الرفع عرفاً.

و على هذا فلا محاله يعارض إطلاقه مع إطلاق ما يدل على انفعال الماء القليل بالملاقاه، فان مقتضى إطلاق التعليل بلحاظ النكته المزبوره ان الماء القليل إذا كان له ماده لا ينفعل بالملاقاه فيكون معارضاً لما دل على انفعاله

و لا- يكون أخص منه، فعندئذ يمكن تقييد إطلاق التعليل بخصوص الكثير يعنى ان مطهره ماده تختص بما إذا كان الماء فى نفسه كثيراً.

و السبب فى خطأ ذلك ان هذا التقييد مضافاً إلى انه خلاف الارتكاز جزماً حيث ان المرتكز عرفاً بمناسبه الحكم و الموضوع انه لا- فرق فى مطهره ماده بين كون الماء كثيراً فى نفسه و كونه قليلاً و لا يرون للكثرة أیه دخل فى المطهره. أو فقل: ان العرف بمقتضى المناسبات الارتكازيه يرون الملازمه فى مطهره ماده بين كون الماء المطهر (بالفتح) كثيراً فى نفسه و كونه قليلاً فلا يمكن التفكيك بينهما فى نظرهم ان ذلك التقييد انما يمكن فيما إذا لم يكن ارتفاع النجاسه عنه بالماده من آثار سببها لاعتصامه و اما إذا كان من آثارها كما استظهرناه بمقتضى الفهم العرفى فلا- يمكن هذا التقييد، لما عرفت من أن سببها للاعتصام تختص بخصوص القليل حيث لا معنى لتعليل اعتصام الكثير بالماده فيكون أخص مطلقاً من دليل انفعال القليل.

و بكلمه أخرى ان للماده أثرين (الأول) كونها سبباً للاعتصام (الثانى) كونها سبباً لارتفاع النجاسه و دليل انفعال الماء القليل انما يكون معارضاً للتعليل باعتبار أثرها الأول دون أثرها الثانى كما هو ظاهر و قد عرفت انه بهذا الاعتبار أى باعتبار أثرها الأول أخص منه مطلقاً فلا محاله يخصصه بغير مورده.

و أما ان كان الاستدلال فيها بلحاظ صدر الصحيحه مع قطع النظر عن التعليل الوارد فى ذيلها نظراً إلى انه لا مانع من الاستدلال به على طهاره ماء البئر و عدم انفعاله بالملاقاه و لو كان قليلاً فهو حينئذ لا محاله يكون معارضاً بالعموم من وجه مع ما دل على انفعال الماء القليل سواء أ كان راكداً أو بئراً و يتعين عندئذ تقديم إطلاق صدر الصحيحه على إطلاق

دليل الانفعال في مورد الالتقاء والاجتماع بنكته اننا إذا قدمنا الصدر فلا- يلزم منه إلغاء عنوان الماء القليل عن الموضوعية للانفعال رأساً، بل يلزم منه تضييق دائره دليل الانفعال و تقييده بغير ماء البئر، وهذا لا مانع منه.

و اما إذا عكسنا الأمر و قدمنا إطلاق دليل انفعال الماء القليل على صدر الصحيحه فهو يستلزم إلغاء عنوان البئر عن الموضوعية للاعتصام رأساً حيث لا يكون عندئذ فرق بين ماء البئر و غيره من المياه أصلاً، فان اعتصام الجميع انما هو بالكثرة و ببلوغه حد الكره، فإذا أصبح أخذ عنوان ماء البئر في الصحيحه لغواً محضاً، و حيث انه لا يمكن بمقتضى الارتكاز العرفي لاستلزامه حمل كلام الحكيم على اللغو فلا محاله يكون قرينه على تقديم الصحيحه على دليل الانفعال.

و ثانيهما ما دل على طهاره بول الطير و خرثه مطلقاً و لو كان غير مأكول اللحم كقوله عليه السلام في معبره أبي بصير (كل شيء يطير فلا- بأس ببوله و خرثه) معارض بما دل على نجاسه بول غير المأكول مطلقاً و لو كان طيراً، و مورد التعارض و الالتقاء بينهما هو البول من الطير غير المأكول ففي مثل ذلك لا بد من تقديم دليل طهاره بول الطير و خرثه على دليل نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه حيث ان العكس يؤدي إلى إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع دليل الطهاره، نظراً إلى أن الحكم بتقيده حينئذ بما إذا كان الطير محلل الأكل.

و من الواضح ان مرد ذلك إلى إلغاء عنوان الطير رأساً و جعل الموضوع للطهاره عنواناً آخر- و هو عنوان ما يؤكل لحمه- و هو قد تكون طيراً و قد يكون غيره، و هذا بخلاف ما لو قيد دليل نجاسه بول غير المأكول بما إذا لم يكن طيراً، إذ غايه ما يلزم هو رفع اليد عن إطلاق موضوعيته النجاسه.

و من الطبيعي انه كلما دار الأمر بين رفع اليد عن إطلاق موضوعيه عنوان للحكم و رفع اليد عن أصل موضوعيته له رأساً يتعين الأول بنظر العرف، و ما نحن فيه كذلك، فان تقديم دليل نجاسه بول ما لا يؤكل لحمه على دليل طهاره بول الطير يستلزم إلغاء عنوان الطير المأخوذ في موضوع الطهاره رأساً، و أما العكس فلا يستلزم الا تقييد إطلاق موضوعيه عنوان غير المأكول للنجاسه، و هذا أخف مثونه من الأول بمقتضى فهم العرف و ارتكازهم.

فالتتيجه في نهايه المطاف هي ان المفهوم ان كان حاكماً على المنطوق فلا شبهه في تقديمه عليه و ان كانت النسبه بينهما عموماً من وجه، و كذا لا شبهه في تقديمه عليه إذا كان تقديم المنطوق عليه موجباً للإلغاء العنوان المأخوذ في موضوع الحكم فيه رأساً دون العكس، و أما إذا لم يكن هذا و لا ذاك فلا بد من الرجوع إلى مرجحات باب التعارض ان كانت و إلا فالحكم هو التساقت على تفصيل يأتي في مبحث التعادل و الترجيح.

و أما لو كانت النسبه بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً فلا شبهه في تقديم الخاص على العام حيث انه يكون بنظر العرف قرينه على التصرف فيه، و من المعلوم ان ظهور القرينه يتقدم على ظهور ذيهها و ان افترض ان ظهورها بالإطلاق و مقدمات الحكمه و ظهور ذاك بالوضع، كما إذا افترضنا ورود دليل يدل بالوضع على ان كل ماء طاهر لا ينفعل بالملاقاه الا إذا تغير لونه أو طعمه أو ريحه، فانه مع ذلك لا يقاوم مفهوم روايات الكر على الرغم من أن دلالتة على انفعال الماء القليل بالملاقاه بالإطلاق و مقدمات الحكمه.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بهذه النتيجة و هي ان حال التعارض بين المفهوم و المنطوق بعينه حاله بين المنطوقين من دون تفاوت في البين أصلاً.

إذا تعقب الاستثناء جملاً- متعدده فهل الظاهر هو رجوعه إلى الجميع أو إلى خصوص الأخيره أو لا ظهور له فى شىء منهما فيه وجوه بل أقوال:

ذكر المحقق صاحب الكفايه(قده)بقوله:و الظاهر انه لا-خلاف و لا إشكال فى رجوعه إلى الأخيره على أى حال،ضروره ان رجوعه إلى غيرها بلا-قرينه خارج عن طريقه أهل المحاوره،و كذا فى صحه رجوعه إلى الكل و ان كان المترادى من صاحب المعالم(ره)حيث مهد مقدمه لصحه رجوعه إليه انه محل الإشكال و التأمل،و ضروره ان تعدد المستثنى منه كتعدد المستثنى لا يوجب تفاوتاً أصلاً فى ناحيه الأداة بحسب المعنى كان الموضوع له فى الحروف عاماً أو خاصاً و كان المستعمل فيه الأداة فيما كان المستثنى منه متعدداً هو المستعمل فيه فيما كان واحداً كما هو الحال فى المستثنى بلا ريب و لا إشكال،و تعدد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا يوجب تعدد ما استعمل فيه أداة الإخراج مفهوماً،و بذلك يظهر أنه لا ظهور لها فى الرجوع إلى الجميع أو خصوص الأخيره و ان كان الرجوع إليها متيقناً على كل تقدير.

نعم غير الأخيره أيضاً من الجمل لا يكون ظاهراً فى العموم لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهراً فيه فلا بد فى مورد الاستثناء فيه من الرجوع إلى الأصول إلا- أن يقال بحجيه أصله الحقيقه تعبدلاً لا- من باب الظهور فيكون المرجع عليه أصله العموم إذا كان وضعياً،لا ما إذا كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه فانه لا يكاد يتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع

أنه يكشف عن تقييد موضوع حكم العام أو عن ملاكه فيدور أمره بينهما، فإذا كان حال المخصص اللبي كذلك فهل يمكن التمسك بالعموم حينئذ في موارد الشك فقد فصل (قده) بين ما إذا كان المخصص اللبي حكماً عقلياً ضرورياً بحيث يمكن للمولى الاتكال عليه في مقام البيان و ما إذا كان حكماً عقلياً نظرياً أو إجماعاً، فعلى الأول لا يجوز التمسك بالعموم في موارد الشبهه المصداقيه حيث ان المقام يكون من قبيل احتفاف الكلام بما يصلح للقرينه فيسقط ظهوره في العموم لا محاله، فان هذا المخصص اللبي ان كان كاشفاً عن الملاك لم يكن مانعاً عن انعقاد ظهوره في العموم، و ان كان كاشفاً عن تقييد موضوع العام كان مانعاً عنه، و بما أنه مردد بين الأمرين فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد الظهور، و على الثاني فلا مانع من التمسك بالعموم حيث ان ظهور الكلام في العموم قد انعقد فلا مانع من التمسك به في الشبهات المصداقيه، و السبب في ذلك هو ان أمر المخصص بما أنه يدور بين الأمرين المزبورين فبطبيعته الحال لا علم لنا بتقييد الموضوع به في الواقع، بل هو مجرد الاحتمال، و من الطبيعي ان ظهور كلام المولى في العموم كاشف عن عدم تقييده به و هو حجه. و لا يمكن رفع اليد عنه بمجرد الاحتمال.

وجه الظهور أى ظهور النقد هو ما عرفت من أنه لا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقيه في القضايا الحقيقيه بشتى أنواعها و أشكالها و من دون فرق بين كون المخصص له لفظياً أو لبياً. و اما في القضايا الخارجيه فان كان المخصص لفظياً أو كان لبياً و قامت قرينه على ان المولى أو كل أمر التطبيق و إحراز الموضوع إلى نفس المكلف فأيضاً لا يمكن التمسك بالعموم فيها في موارد الشك في المصداق. نعم إذا كان المخصص لها لبياً و لم تقم قرينه على إيكال المولى أمر التطبيق إلى نفس المكلف كانت

و الثاني كقولنا(زيد عادل)و(زيد متكلم)فالصور ثلاث(الأولى):

أن يكون تعددها بتعدد الموضوع فحسب.(الثانيه)أن يكون تعددها بتعدد المحمول كذلك(الثالثه)أن يكون تعددها بتعدد الموضوع و المحمول معاً.

أما الصورة الأولى فان لم يتكرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل:

(أكرم العلماء و الأشراف و الساده إلا- الفساق منهم)أو قيل(أكرم الفقهاء و الأصوليين و المتكلمين إلا- من كان فاسقاً منهم)فالظاهر بل لا- شبهه في رجوع الاستثناء إلى الجميع حيث ان ثبوت الحكم الواحد لهم جميعاً قرينه عرفاً على ان الجميع موضوع واحد في مقام اللحاظ و الجعل و ان كان متعددأ في الواقع،و التكرار لا يخلو من أن يكون لنكته فيه أو لعدم وضع لفظ للجامع بين الجميع.و ان شئت قلت:ان القضية في مثل ذلك و ان كانت متعدده صوره إلا انها في حكم قضيه واحده قد حكم فيها بحكم واحد-و هو وجوب إكرام كل فرد من الطوائف الثلاث إلا- الفساق منهم-فمرد هذه القضية بنظر العرف إلى قولنا(أكرم كل واحد من هذه الطوائف الثلاث إلا من كان منهم فاسقاً.

و أما إذا كرر فيها عقد الحمل كما إذا قيل(أكرم العلماء و الاشراف)و(أكرم الشيوخ إلا الفساق منهم)فالظاهر فيه هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرره فيها عقد الحمل و ما بعدها من الجمل لو كانت لأن تكرار عقد الحمل في الكلام قرينه بنظر العرف على أنه كلام آخر منفصل عما قبله من الجملات،و بذلك يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجملات السابقه على الجملة المتكرره فيها عقد الحمل إلى دليل آخر،و حيث أنه مفقود على الفرض فلا- مانع من التمسك بأصالة العموم في تلك الجملات.

و دعوى انها داخله فى كبرى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه، و معه لا ينعقد لها ظهور فى العموم حتى يتمسك به خاطئه جداً و ذلك لأن كبرى احتفاف الكلام بذلك انما هى فيما إذا صح اعتماد المتكلم عليه و ان كان مشتبه المراد عند المخاطب و السامع كلفظ الفاسق مثلاً إذا افترضنا أنه مجمل عند المخاطب فلا يعلم أنه موضوع لخصوص مرتكب الكبائر أو للأعم منه و من الصغائر، فانه إذا ورد فى كلام المولى مقترناً بعام أو مطلق كقوله: (أكرم العلماء إلا الفاسق منهم) فلا محاله يكون مانعاً عن انعقاد ظهوره فى العموم لدخوله فى الكبرى المتقدمه حيث أنه يصح للمتكلم أن يعتمد عليه فى بيان مراده الواقعي، و معه لا ينعقد لكلامه ظهور فى العموم حتى يتمسك به.

فالتتيجه ان مورد احتفاف الكلام بما يصلح للقرينيه انما هى موارد إجماله و اشتباه المراد منه للسامع، و هذا بخلاف المقام حيث لا إجمال فى الاستثناء فى مفروض المسأله، فانه ظاهر فى رجوعه إلى خصوص الجمله المتكرره فيها عقد الحمل، و ما بعدها من الجمل لو كانت دون الجمل السابقه عليها، فإذا لا مانع من انعقاد ظهورها فى العموم و التمسك به.

و على الجمله فلو أراد المولى تخصيص الجميع، و مع ذلك قد اكتفى فى مقام البيان بذكر استثناء واحد مع تكرار عقد الحمل فى الين لكان محلاً ببيانه حيث ان الاستثناء المزبور ظاهر بمقتضى الفهم العرفى إلى خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل و ما بعده دون ما كان سابقاً عليه، و معه لا موجب لرجوعه إلى الجميع، فإذا كيف يكون المقام داخلاً فى تلك الكبرى.

نعم لو كان الاستثناء مجملاً و غير ظاهر لا فى رجوعه إلى خصوص ما يتكرر فيه عقد الحمل و ما بعده و لا إلى الجميع و كان صالحاً لرجوعه إلى كل منهما لكان المقام داخلاً فيها لا محاله.

و أما الصورة الثانية: -و هي ما إذا كان تعدد القضية بتعدد المحمول فحسب-فان كان الموضوع فيها غير متكرر كما في مثل قوله تعالى:

«و الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلده و لا تقبلوا لهم شهادة أبداً و أولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا» فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى الجميع نظير ما إذا قال المولى لعبده (بع كتبي و أعرها و أجرها إلا ما كان مكتوباً على ظهره أنه مخصوص لى) فانه ظاهر فى رجوعه إلى الجميع و لا شبهه فى هذا الظهور. و الوجه فيه واضح و هو رجوع الاستثناء إلى الموضوع حيث انه يوجب تضيق دائرته و تخصيصه بحصه خاصه.

و عليه فبطبيعة الحال يكون استثناء من الجميع، و يدل بمقتضى الارتكاز العرفى ان هذه الأحكام المتعدده ثابتة لهذه الحصه دون الأعم، مثلاً لو قال المولى (أكرم العلماء و أضفهم و جالسهم إلا الفساق منهم) فلا يشك أحد فى رجوع هذا الاستثناء إلى العلماء و تخصيصهم بخصوص العدول و ان هذه الأحكام ثابتة لهم خاصه دون الأعم منهم و من الفساق.

و على الجملة فالقضية فى المقام و ان كانت متعدده بحسب الصورة إلا انها فى حكم قضيه واحده فلا فرق فيما ذكرناه بين أن تكون القضية واحده حقيقه و ان تكون متعدده صوره، فانها فى حكم الواحده، و التعدد انما هو من جهه عدم تكفل القضية الواحده لبيان الأحكام المتعدده.

فالتتيجه أنه لا- شبهه فى رجوع الاستثناء إلى الجميع فى هذا الفرض و أما إذا كرر الموضوع فيها ثانياً كما فى مثل قولنا (أكرم العلماء و أضفهم و جالس العلماء إلا الفساق منهم) فالظاهر هو رجوع الاستثناء إلى خصوص الجملة المتكرره فيها عقد الوضع و ما بعدها من الجمل ان كانت، و السبب فيه هو ان تكرار عقد الوضع قرينه عرفاً على قطع الكلام عما قبله، و بذلك

يأخذ الاستثناء محله من الكلام فيحتاج تخصيص الجمل السابقه على الجمله المتكرره فيها عقد الوضع إلى دليل آخر و هو مفقود على الفرض.

فالتتيجه انه يختلف الحال بين ما إذا لم يكرر الموضوع أصلا و انما كرر الحكم فحسب، و ما إذا كرر الموضوع أيضا، فعلى الأول يرجع الاستثناء إلى الموضوع المذكور في الجمله الأولى فيوجب تخصيصه بالإضافة إلى جميع الأحكام الثابته له، و على الثانيه يرجع إلى ما أعيد فيه الموضوع و ما بعده على تفصيل تقدم في ضمن البحوث السالفه.

و عليه فلا- مانع من جواز التمسك بالعموم في الجمله الأولى، و كذا الثانيه إذا كان ما أعيد فيه الموضوع هو الجمله الثالثه و هكذا، لما عرفت من ظهور رجوع الاستثناء إليه دون ما سبقه من الجمل، و معه لا- محاله تكون أصله العموم محكمه. و أما ما قيل: من احتفافها بما يصلح للقرينيه و معه لا ينعقد الظهور لها في العموم فقد عرفت خطأه و ان المقام غير داخل في هذه الكبرى كما عرفت بشكل موسع.

و أما الصوره الثالثه- و هي ما إذا تعددت القضية بتعدد الموضوع و المحمول معاً- فيظهر حالها مما تقدم يعنى ان الاستثناء فيها أيضا يرجع إلى الجمله الأخيره دون ما سبقها من الجملات لعين ما عرفت حرفاً بحرف.

تخصيص الكتاب بخبر الواحد

و الظاهر أنه لا- خلاف بين الطائفه الإماميه في جواز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد فيما نعلم، و المخالف في المسأله انما هو العامه: و هم بين من أنكر تخصيصه به مطلقاً، و بين من فصل تاره بما إذا خصص العام الكتابي بمخصص قطعي قبله، و ما إذا لم يخصص به كذلك فقال

بالجواز على الأول دون الثانى و لعل وجهه هو تخيل ان التخصيص يوجب التجوز فى العام فإذا صار العام مجازاً بعد التخصيص جاز تخصيصه ثانياً بخبر الواحد نظراً إلى أن التخصيص الثانى لا يوجب شيئاً زائداً على ما فعله فيه التخصيص الأول، و عليه فلا مانع منه و فيه ما عرفت من ان التخصيص لا- يوجب التجوز فى العام. و تاره أخرى بين المخصص المتصل و المنفصل فقال بالجواز فى الأول دون الثانى، و لعل وجهه هو أن الأول لا يوجب التجوز فى العام دون الثانى، و فيه ما مر من أن التخصيص مطلقاً لا يوجب التجوز فيه. و منهم من توقف فى المسألة و هو الباقلانى. فالنتيجة ان هذه الأقوال منهم لا تركز على أساس صحيح.

و التحقيق هو ما ذهب إليه علمائنا قدس الله أسرارهم من جواز تخصيصه بخبر الواحد مطلقاً، و السبب فى ذلك هو اننا إذا أثبتنا حجية خبر الواحد شرعاً بدليل قطعى فبطبيعته الحال لا- يكون رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه به الا رفع اليد عنه بالقطع لفرض انا نقطع بحجيته.

و بكلمه أخرى ان التنافى انما هو بين عموم الكتاب و سند الخبر، و لا تنافى بينه و بين دلالة لتقدمها عليه بمقتضى فهم العرف حيث انها تكون قرينه عندهم على التصرف فيه، و من الواضح انه لا تنافى بين ظهور القرينه و ظهور ذبيها، و على هذا فإذا أثبتنا اعتبار سنده شرعاً بدليل فلا محاله يكون مخصصاً لعمومه أو مقيداً لإطلاقه، و لا يكون مرد هذا إلى رفع اليد عن سند الكتاب حتى لا- يمكن ضروره انه لا- تنافى بين سنده و بين الخبر لا سنداً و لا دلالة و انما التنافى كما عرفت بين دلالة على العموم أو الإطلاق و بين سند الخبر، و أدله اعتبار السند حاكمه عليها و رافعه لموضوعها- و هو الشك فى إرادته العموم- حيث أنه بعد اعتباره سنداً مبين لما هو للمراد من الكتاب فى نفس الأمر

و الواقع فيكون مقدماً عليه و هذا واضح.

و انما الكلام في عده من الشبهات التي توهمت في المقام:

منها ان الكتاب قطعي السند و الخبر ظني السند فكيف يجوز رفع اليد عن القطعي بالظني. و يرد ما عرفت الآن من أن القطعي انما هو سند الكتاب و صدوره بألفاظه الخاصه، و المفروض ان الخبر لا ينافي سنده أصلاً لا بحسب السند و لا بحسب الدلاله و أما دلالة على العموم أو الإطلاق فلا تكون قطعيه، ضروره اننا نحتمل عدم إرادته تعالى العموم أو الإطلاق من عمومات الكتاب و مطلقاته، و مع هذا الاحتمال كيف يكون رفع اليد عنه من رفع اليد عن القطعي بالظني فلو كانت دلالة الكتاب قطعيه لم يمكن رفع اليد عنها بالخبر، بل لا بد من طرحه في مقابلها. و على الجملة فحجيه أصله الظهور انما هي ببناء العقلاء.

و من المعلوم ان بنائهم عليها إنما هو فيما إذا لم تقم قرينه على خلافها و إلا فلا بناء منهم على العمل بها في مقابلها، و المفروض أن خبر الواحد بعد اعتباره و حجيته يصلح أن يكون قرينه على الخلاف جزماً من دون فرق في ذلك بين أن يكون مقطوع الصدور أو مقطوع الاعتبار و قد جرت على ذلك السيره القطعيه العقلانيه.

و من الطبيعي أن عمومات الكتاب أو مطلقاته لا- تمتاز عن بقية العمومات أو المطلقات من هذه الناحيه أصلاً، بل حالها حالها. فالنتيجه ان رفع اليد عن عموم الكتاب أو إطلاقه بخبر الواحد ليس من رفع اليد عن القطعي بالظني.

و منها: أنه لا دليل على اعتبار خبر الواحد الا الإجماع و بما أنه دليل لبي فلا بد من الأخذ بالمقدار المتيقن منه، و المقدار المتيقن هو ما إذا لم يكن الخبر على خلاف عموم الكتاب أو إطلاقه و الا فلا يقين بتحقيق الإجماع

على اعتباره فى هذا الحال، و معه كيف يجوز رفع اليد به عنه، و ىرد عليه ان عمده الدليل على اعتبار الخبر انما هو السيره القطعيه من العقلاء -لا- الإجماع بما هو الإجماع، و قد عرفت ان بنائهم على العمل بالعموم أو الإطلاق انما هو فيما إذا لم يقم خبر الواحد على خلافه حيث أنه يكون بنظرهم قرينه على التصرف فيه.

و منها: الأخبار الداله على المنع من العمل بما خالف كتاب الله و ان ما خالفه فهو زخرف أو باطل أو اضربه على الجدار أو لم أقله مما شاكل ذلك، و هذه الأخبار تشمل الأخبار المخالفه لعمومات الكتاب و مطلقاته أيضا، و عليه فكيف يمكن تخصيصها أو تقييدها بها.

و الجواب عن ذلك هو ان الظاهر بل المقطوع به عدم شمول تلك الأخبار للمخالفه البدويه كمخالفه الخاص للعام و المقيد للمطلق و ما شاكلهما و النكته فيه ان هذه المخالفه لا تعد مخالفه عند العرف حيث انهم يرون الخاص قرينه على التصرف فى العام و المقيد قرينه على التصرف فى المطلق.

و من الطبيعى أنه لا- مخالفه عندهم بين القرينه و ذيهما، و عليه فالمراد من المخالفه فى تلك الأخبار هو المخالفه بنحو التباين للكتاب أو العموم و الخصوص من وجه حيث ان هذه المخالفه تعد مخالفه عندهم حقيقه و توجب تحيرهم فى مقام العمل.

و يدل على ذلك أمران:

الأول: انا نقطع بصدور الأخبار المخالفه لعموم الكتاب أو إطلاقه من النبى الأكرم صلى الله عليه و آله و الأئمه الأطهار عليهم السلام بداهه كثره صدور المخصصات و المقيدات عنهم عليهم السلام لعموماته و مطلقاته فلو كان مثل هذه المخالفه مشمولاً لتلك الروايات فكيف يمكن صدورها عنهم عليهم السلام .

الثانى: ان فى جعل موافقه الكتاب من مرجحات تقديم أحد الخبرين

أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر بالأصل فبضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره، كما إذا كان وجود زيد محرزاً بالوجدان و شك في وجود عمرو و انه باق أو مات فلا مانع من استصحاب بقائه و عدم موته، و بذلك يحرز كلا- فردى الموضوع، حيث ان الموضوع ليس إلا- ذات وجودى زيد و عمرو من دون دخل عنوان انتزاعى آخر فيه و إلا- لخرج عن محل الكلام، فان محل الكلام فى الموضوعات المركبه دون البسيطه على أنه لا يمكن إحراز ذلك العنوان الانتزاعى البسيط بالأصل. و أما إذا كان من قبيل الثانى فتارة يكونا عرضيين لموضوع واحد كعداله زيد مثلاً و علمه، حيث انهما قد أخذتا فى موضوع جواز التقليد يعنى ذات وجودى العداله و العلم، و معنى أخذهما فى الموضوع كذلك هو انه إذا وجد العلم له فى زمان كان عادلاً- فى ذلك الزمان فقد تحقق الموضوع بكلا جزئيه، حيث لم يؤخذ فى موضوعه ما عدا ثبوتهما و تحققهما فى زمان واحد من دون أخذ عنوان آخر فيه من التقارن و غيره، و المفروض ان أحدهما لا يتوقف على الآخر و لا يكون نعتاً له و ان كان كل واحد منهما نعتاً لموضوعه و محتاجاً إليه، فحالهما حال الجوهريين المأخوذين فى الموضوع فلا فرق بينهما و بين هذين العرضيين من هذه الناحيه أصلاً، و عليه فمره يكون كل منهما محرزاً بالوجدان كما إذا ثبت كل من علمه و عدالته بالعلم الوجدانى و مره أخرى يكون كل منهما محرزاً بالتعبد كما إذا ثبت كل منهما بالبينه مثلاً أو بالأصل أو أحدهما بالبينه و الآخر بالأصل، و مره ثالثه يكون أحدهما محرزاً بالوجدان و الآخر محرزاً بالتعبد كما إذا كان علمه ثابتاً بالوجدان و عدالته بالبينه أو بالأصل. و بضم الوجدان إلى الأصل يلتئم الموضوع المركب فيترتب عليه أثره- و هو جواز التقليد أو نحوه، و أخرى يكونا عرضيين لمعرضيين فى الخارج كإسلام الوارث مثلاً و موت المورث

لما عرفت من اننا لو قلنا بالشمول المزبور فمع ذلك لا يلزم إلغاء الخبر بالمره، بل له موارد كثيره لا بد من العمل به فى تلك الموارد من دون كون العمل به فيها مخالفاً للكتاب بوجه.

و منها: لو جاز تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد لجاز نسخه به أيضا حيث انه قسم من التخصيص و هو التخصيص بحسب الازمان فلا فرق بينهما إلا فى أن التخصيص المصطلح تخصيص بحسب الافراد العرضيه و ذاك تخصيص بحسب الافراد الطويله.

و من الطبيعى ان مجرد هذا لا- يوجب الحكم بجواز الأول و امتناع الثانى فلو جاز الأول جاز الثانى أيضا مع أنه ممتنع جزماً فيكون هذا شاهداً على امتناع الأول كالثانى. و فيه ان الإجماع قد قام من الخاصه و العامه على عدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد، و هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبيرياً، بل هو من صغريات الكبرى المسلمه و هى ان الشىء الفلانى من جهه كثره ابتلاء الناس به لو كان لبان و اشتهر و لكنه لم يشتهر فيكشف عدم وجوده، و النسخ من هذا القبيل فانه لو كان جائزاً بخبر الواحد لبان و اشتهر بين العامه و الخاصه بحيث يكون غير قابل للإنكار فمن عدم اشتهاره بين المسلمين أجمع يكشف كشافاً قطعياً عن عدم وقوعه و انه لا يجوز نسخ الكتاب به فلو دل خبر الواحد على نسخه لا بد من طرحه و حمله اما على كذب الراوى أو على خطائه أو سهوه كما هو الحال بالإضافة إلى إثبات قرآنيه القرآن حيث انها لا تثبت بخبر الواحد حتى عند العامه و لذا لا يثبت باخبار عمر الآيه: «الشيخ و الشيخه إذا زنيا رجما» لأن اخباره بها داخل فى خبر الواحد و القرآن لا يثبت به و انما يثبت بالخبر المتواتر عن النبى الأكرم صلى الله عليه و آله، و عليه فلا بد من حمله على أحد الوجوه الآنفه الذكر.

و على الجملة فالتزام المسلمين أجمع بعدم جواز نسخ الكتاب بخبر الواحد يكشف كشافاً جزمياً عن ان الأمر كذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله و الأئمة الأطهار عليهم السلام و النكته فيه هي التحفظ على صيانته القرآن:

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي أنه لا مانع من تخصيص عموم الكتاب بخبر الواحد، بل عليه سيره الأصحاب إلى زمان الأئمة عليهم السلام.

التخصيص و النسخ

إذا ورد عام و خاص و دار الأمر بين التخصيص و النسخ ففيه صور:

الأولى: أن يكون الخاصّ متصلاً بالعامّ ففي هذه الصورة لا يعقل النسخ حيث انه عبارته عن رفع الحكم الثابت في الشريعة، و المفروض ان الحكم العام في العام المتصل بالمخصص غير ثابت فيها ليكون الخاصّ رافعاً له، بل لا يعقل جعل الحكم و رفعه في آن واحد و دليل فارد.

الثانية: ان يكون الخاصّ متأخراً عن العام، و لكنه كان قبل حضور وقت العمل به ففي مثل ذلك هل يمكن أن يكون الخاصّ ناسخاً له، فذكر بعض الاعلام انه لا يمكن أن يكون ناسخاً. و النكته فيه أنه لا يعقل جعل الحكم من المولى الملتفت إلى عدم تحققه و فعليته في الخارج بفعله موضوعه ضروره أنه مع علم المولى بانتفاء شرط فعليته كان جعله لغواً محضاً حيث ان الغرض من جعله انما هو صيرورته داعياً للمكلف نحو الفعل فإذا علم بعدم بلوغه إلى هذه المرتبه لانتفاء شرطه فلا محاله يكون جعله بهذا الداعي لغواً فيستحيل أن يصدر من المولى الحكيم.

نعم يمكن ذلك في الأوامر الامتحانيه حيث ان الغرض من جعلها

ليس بلوغها مرتبه الفعلية، و لذا لا مانع من جعلها مع علم المولى بعدم قدره المكلف على الامتثال نظراً إلى ان الغرض منها مجرد الامتحان و هو يحصل بمجرد إنشاء الأمر فلا يتوقف على فعلية بفعله موضوعه، و هذا بخلاف الأوامر الحقيقية حيث انه لا يمكن جعلها مع علم الأمر بانتفاء شرطها و عدم تحققه فى الخارج، و لا يفرق فى ذلك بين القضيـه الحقيقيه و الخارجيه فكما ان جعل الحكم مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليته و امتثاله فى الخارج فى القضيـه الحقيقيه من اللغو الواضح، كذلك جعله مع علمه بانتفاء شرط امتثاله فى الخارج فى القضيـه الخارجيه.

و على الجملة فجعل الأوامر الحقيقية التى يكون الغرض من جعلها إيجاد الداعى للمكلف نحو الفعل و الإتيان بالمأمور به مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها و امتثالها فى الخارج لا محاله يكون لغواً فلا يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك هذا.

و قد أورد عليه شيخنا الأستاذ(قده) بما إليك نصه: و لكن التحقيق ان ما ذكره فى المقام انما نشأ من عدم تمييز الأحكام القضايا الخارجيه من أحكام القضايا الحقيقيه، و ذلك لأن الحكم المجعول لو كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الخارجيه لصح ما ذكره و اما إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الحقيقيه الثابته للموضوعات المقدر وجودها فى الخارج كما هو الحال فى أحكام الشريعه المقدسه فلا مانع من نسخها بعد جعلها و لو كان ذلك فى زمان قليل كيوم واحد أو أقل، لأنه لا يشترط فى صحه جعله وجود الموضوع له أصلاً، إذ المفروض أنه جعل على موضوع مقدر الوجود.

نعم إذا كان الحكم المجعول فى القضيـه الحقيقيه من قبيل الموقتات كوجوب الصوم فى شهر رمضان المجعول على نحو القضيـه الحقيقيه كان

نسخه قبل حضور وقت العمل به كنسخ الحكم المجعول فى القضايا الخارجيه قبل وقت العمل به فلا محاله يكون النسخ كاشفاً عن عدم كون الحكم المنشأ أولاً حكماً مولوياً مجعولاً بداعى البعث أو الزجر.

و بالجمله إذا كان معنى النسخ هو ارتفاع الحكم المولوى بانتهاء أمده فلا محاله يختص ذلك بالقضايا الحقيقيه غير الموقته و بالقضايا الخارجيه و القضايا الحقيقيه الموقته بعد حضور وقت العمل بها، و أما القضايا الخارجيه أو الحقيقيه الموقته قبل حضور وقت العمل بها فيستحيل تعلق النسخ بالحكم المجعول فيها من الحكم الملتفت و الوجه فى ذلك ظاهر.

نلخص ما أفاده(قده) فى نقطه و هى: ان الحكم المجعول إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الخارجيه أو القضايا الحقيقيه الموقته لم يجز نسخه قبل حضور وقت العمل به و إذا كان من قبيل الأحكام المجعوله فى القضايا الحقيقيه غير الموقته جاز نسخه قبل ذلك و قد تعرض (قدس سره) هذا التفصيل بعينه فى مبحث أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه فلاحظ.

و يرد عليه أنه لا يتم بإطلاقه و السبب فيه ما عرفت من أنه لا يكفى فى الأوامر الحقيقيه مجرد فرض وجود موضوعها فى الخارج مع علم الأمر بانتفاء شرط فعليتها فيه، ضروره ان المولى على الرغم من هذا لو جعلها بداعى البعث حقيقه لكان من اللغو الواضح فكيف يمكن صدوره منه مع التفاته إلى ذلك، و قد مر آنفاً أنه لا يفرق فى ذلك بين القضايا الحقيقيه غير الموقته، و القضايا الحقيقيه الموقته. و القضايا الخارجيه فكما ان الأمر الأمر مع علمه بانتفاء شرط امتثاله و عدم تمكن المكلف منه مستحيل فى القسمين الأخيرين، فكذلك مستحيل فى القسم الأول من دون فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، و لا ندرى كيف ذهب شيخنا الأستاذ(قده)

إلى هذا التفصيل، مع أنه قد صرح في عدة موارد ان امتناع فعلية الحكم يستلزم امتناع جعله. هذا كله في الأوامر.

و أما النواهي فإذا علم المولى أنه لا- يترتب أى أثر على جعل النهى خارجاً و لا يبلغ مرتبه الزجر لعلمه بانتفاء شرط فعليته فلا محاله يكون جعله لغواً فلا- يصدر من المولى الحكيم الملتفت إلى ذلك، و أما إذا علم بأن جعل الحكم و تشريعه هو السبب لانتفاء موضوعه كما هو الشأن فى جعل القصاص و الدّيات و الحدود حيث ان تشريع هذه الأحكام سبب لمنع المكلف و زجره عن إيجاد موضوعها فى الخارج فلا مانع منه، بل يكون تمام الغرض من جعلها ذلك فكيف يعقل أن يكون مانعاً عنه.

فالتنتيجة فى نهايه المطاف هى ان جعل الحكم مع العلم بانتفاء موضوعه و شرطه فى الخارج لا يمكن من الحكيم الملتفت إليه من دون فرق فى ذلك بين الأوامر و النواهي، و القضايا الحقيقية و الخارجية.

نعم إذا كان جعل الحكم و تشريعه فى الشريعة المقدسه يكون سبباً لانتفاء موضوعه و شرطه فلا مانع منه كما عرفت.

الثالثه: أن يكون الخاصّ المتأخر وارداً بعد حضور وقت العمل بالعامّ فهل مثل هذا الخاصّ يكون مخصصاً له أو ناسخاً فيه وجهان:

فذهب جماعه إلى الثانى بدعوى أن تأخير البيان عن وقت الحاجة قبيح، و عليه فيتعين كونه ناسخاً لا مخصصاً، و لكنهم وقعوا فى الإشكال بالإضافه إلى عمومات الكتاب و السنه حيث ان مخصصاتها التى صدرت عن الأئمه الأطهار عليهم السلام قد وردت بعد حضور وقت العمل بها، و مع ذلك كيف يمكن الالتزام بتخصيصها بها، و الالتزام بالنسخ فى جميع ذلك بعيد جداً بل نقطع بخلافه، بداهه ان لازم ذلك هو نسخ كثير من الأحكام المجعوله فى الشريعة المقدسه، و هذا فى نفسه مما يقطع ببطلانه، لا من ناحيه ما قيل

من ان النسخ لا يمكن بعد زمن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله لانقطاع الوحي، و ذلك لأن الوحي و ان انقطع بعد زمانه صلى الله عليه وآله إلا انه لا مانع من أنه صلى الله عليه وآله: أو كل بيانه إلى الأئمة الطاهرين عليه السلام كبيان سائر الأحكام، بل من ناحيه أن نسخ تلك الأحكام بتلك الكثرة في نفسها لا يناسب مثل هذه الشريعة الخالده التي تجعل من قبل الله تعالى و أمر رسوله صلى الله عليه وآله و أوصياؤه عليه السلام ببيانها، و لأجل ذلك يقطع بخلافه.

و من هنا قد قاموا بعده محاولات للتفصي عن هذا الإشكال أحسنها ما ذكره صاحب الكفايه (قده) تبعاً لشيخنا العلامة الأنصاري (قده) من ان هذه العمومات التي وردت مخصصاتها بعد حضور وقت العمل بها قد صدرت بأجمعها ضرباً للقاعده يعنى انها متكفله للأحكام الظاهريه فيكون الناس مكلفين بالعمل بها ما لم يرد عليها مخصص فإذا ورد المخصص عليها كان ناسخاً بالإضافة إلى الأحكام الظاهريه و مخصصاً بالإضافة إلى الإراده الجديه و الأحكام الواقعيه.

و قد ذكرنا في ضمن البحوث السالفه أن كون العموم مراداً بالإراداه الاستعماليه لا يلزم كونه مراداً بالإراداه الجديه، كما ان كونه مراداً ظاهراً ضرباً للقانون و القاعده لا يلزم كونه مراداً واقعاً و جداً.

و عليه فلا- مانع من كون العموم في هذه العمومات مراداً ظاهراً و يكون الناس مأموراً بالعمل به في مقام الظاهر إلى أن يجيء المخصص له فإذا جاء فيكون مخصصاً بالإضافة إلى الإراده الجديه و ناسخاً بالإضافة إلى الحكم الظاهري، و يرد عليه ان هذه العمومات لا- تخلو من أن تكون ظاهره في إراداه العموم واقعاً و جداً في مقام الإثبات و الدلاله أو لا تكون ظاهره فيه من جهه نصب قرينه على انها مراده في مقام الظاهر و غير مراده بحسب مقام الواقع

و الجدل يعنى أن القرينه تدل على انها وردت ضرباً للقاعده بالإضافة إلى الحكم الظاهرى دون الواقعى.

و من الطبيعى ان هذه القرينه تمنع عن انعقاد ظهورها فى إرادته العموم واقعاً و جداً فعلى الأول يبقى إشكال قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بحاله و لا يندفع به الإشكال المزبور، ضروره انها على هذا الفرض ظاهره فى إرادته العموم واقعاً، و البيانات المتأخره عنها الوارده بعد حضور وقت العمل بها على الفرض كاشفه عن عدم إرادته العموم فيها، و هذا بعينه هو تأخير البيان عن وقت الحاجة، و على الثانى فلا ظهور لها فى العموم فى مقام الإثبات حتى يتمسك به ضرباً للقاعده، و عليه فلا يكون حجه فى ظرف الشك. فالنتيجه ان ما ذكره صاحب الكفايه (قده) لدفع الإشكال المذكور لا يرجع إلى معنى صحيح، فالتحقيق فى المقام أن يقال: ان قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة انما هو لأحد أمرين لا ثالث لهما:

الأول: انه يوجب وقوع المكلف فى الكلفه و المشقه من دون مقتض لها فى الواقع كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم إلزامى فى الظاهر و لكن كان بعض افراده فى الواقع مشتملا على حكم ترخيصى، فانه لا محاله يوجب إلزام المكلف و وقوعه بالإضافة إلى تلك الافراد المباحه فى المشقه و المكلفه من دون موجب و مقتض لها، و هذا من الحكيم قبيح.

الثانى: أنه يوجب إلقاء المكلف فى المفسده أو يوجب تفويت المصلحه عنه كما إذا افترضنا ان العام مشتمل على حكم ترخيصى فى الظاهر، و لكن كان بعض أفراده فى الواقع واجباً أو محرماً، فانه على الأول يوجب تفويت المصلحه الملزمه عن المكلف، و على الثانى يوجب إلقاءه فى المفسده، و كلاهما قبيح من المولى الحكيم.

و لكن من المعلوم ان هذا القبيح قابل للرفع، ضروره ان المصلحه الأقوى إذا اقتضت إلقاء المكلف فى المفسده أو تفويت المصلحه عنه أو إلقائه فى الكلفه و المشقه فلا قبح فيه أصلاً.

فإذا لا يكون قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه كقبح الظلم ليستحيل انفكاكه عنه، بل هو كقبح الكذب يعنى أنه فى نفسه قبيح مع قطع النظر عن طرو أى عنوان حسن عليه.

فإذا افترضنا أن المصلحه تقتضى تأخير البيان عن وقت الحاجه و كانت أقوى من مفسده تأخيره أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى منها فبطبيعته الحال لا يكون تأخيره عندئذ قبيحاً، بل هو حسن و لازم كما هو الحال فى الكذب، فان قبحه انما هو فى نفسه و ذاته مع قطع النظر عن عروض أى عنوان حسن عليه.

فإذا فرضنا ان إلقاء مؤمن فى مورد يتوقف عليه لم يكن قبيحاً، بل هو حسن يلزم العقل به، و كذا حسن الصدق فانه ذاتى بمعنى الاقتضاء و انه صفة المؤمن كما فى الكتاب العزيز، و مع ذلك قد يعرض عليه عنوان ذو مفسده موجب لاتصافه بالقبح كما إذا كان الصدق موجباً لقتل مؤمن أو ما شاكل ذلك، فان مثله لا محاله يكون قبيحاً عقلاً و محرماً شرعاً، فما لا ينفك عنه القبح-هو الظلم-حيث انه عله تامه له فيستحيل تحقق عنوان الظلم فى مورد بدون اتصافه بالقبح، كما ان حسن العدل ذاتى بهذا المعنى أى بمعنى العله التامه فيستحيل انفكاكه عنه.

فالتبجيه أن قبح تأخير البيان عن وقت الحاجه بما انه ذاتى بمعنى الاقتضاء دون العله التامه فلا مانع من تأخيره عن وقت الحاجه إذا اقتضته المصلحه الملزمه التى تكون أقوى من مفسده التأخير أو كان فى تقديم البيان مفسده أقوى من مفسده تأخيره و لا يكون عندئذ قبيحاً.

و بكلمه أخرى ان حال تأخير البيان عن وقت الحاجة في محل الكلام كحال تأخيره في أصل الشريعة المقدسه حيث ان بيان الأحكام فيها كان على نحو التدرّيج واحداً بعد واحد لمصلحه التسهيل على الناس، نظراً إلى أن بيانها دفعه واحده عرفيه يوجب المشقه عليهم و هي طبعاً توجب النفرة و الاعراض عن الدين و عدم الرغبه إليه.

و من الطبيعي ان هذا مفسده تقتضى أن يكون بيانها على نحو التدرّيج ليرغب الناس إليه رغم ان متعلقاتها مشتمله على المصالح و المفساد من الأول فتأخير البيان و تدرّيجته انما هو لمصلحه تستدعى ذلك—و هي التسهيل على الناس و رغبتهم إلى الدين—و من الواضح ان هذه المصلحه أقوى من مصلحه الواقع التي تفوت عن المكلف.

و من هنا قد ورد في بعض الروايات ان أحكاماً بقيت عند صاحب الأمر عجل الله تعالى فرجه الشريف و هو عليه السلام بعد ظهوره بين تلك الأحكام للناس، و من المعلوم ان هذا التأخير انما هو لمصلحه فيه أو لمفسده في البيان و ما نحن فيه كذلك حيث أنه لا مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة عند اقتضاء المصلحه ذلك أو كان في تقديم البيان مفسده ملزمه و لا يفرق في ذلك بين تأخيره عن وقت الحاجة في زمان قليل كساعه مثلاً أو أزيد فانه إذا جاز تأخيره لمصلحه ساعه واحده جاز كذلك سنين متطاولة ضروره ان قبحه لو كان كقبح الظلم لم يجز تأخيره أبداً حتى في آن واحد لاستحاله صدور القبيح من المولى الحكيم.

فالنتيجه في نهايه الشوط هي انه لا- مانع من تأخير البيان عن وقت الحاجة إذا كانت فيه مصلحه مقتضيه لذلك أو كانت في تقديمه مفسده مانعه عنه.

و على ضوء هذه النتيجة يتعين كون الخاص المتأخر الوارد بعد حضور

وقت العمل بالعام مخصصاً لا ناسخاً، و عليه فلا إشكال في تخصيص عمومات الكتاب و السنه الوارده في عصر النبي الأكرم صلى الله عليه و آله بالمخصصات الوارده في عصر الأئمه الأطهار عليهم السلام حيث ان المصلحه تقتضى تأخيرها عن وقت الحاجه و العمل أو كانت في تقديمها مفسده ملزمه تمنع عنه.

الصوره الرابعه ما إذا ورد العام بعد الخاصّ و قبل حضور وقت العمل به ففي هذه الصوره يتعين كون الخاصّ المتقدم مخصصاً للعام المتأخر حيث انه لا مقتضى للنسخ هنا أصلاً و إلا لزم كون جعل الحكم لغواً محضاً و هو لا يمكن من المولى الحكيم على ما تقدم تفصيله.

الصوره الخامسه: ما إذا ورد العام بعد الخاصّ و بعد حضور وقت العمل به ففي هذه الصوره يقع الكلام في ان الخاصّ المتقدم مخصص للعام المتأخر أو ان العام المتأخر ناسخ للخاص المتقدم، و تظهر الثمره بينهما حيث أنه على الأول يكون الحكم المجعول في الشريعه المقدسه هو حكم الخاصّ دون العام، و على الثاني ينتهى حكم الخاصّ بعد ورود العام فيكون الحكم المجعول في الشريعه المقدسه بعد وروده هو حكم العام.

ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان الأظهر أن يكون الخاصّ مخصصاً و أفاد في وجه ذلك ان كثره التخصيص في الأحكام الشرعيه حتى اشتهر ما من عام إلا و قد خص و ندره النسخ فيها جداً أو جبّتا كون ظهور الخاصّ في الدوام و الاستمرار و ان كان بالإطلاق و مقدمات الحكمه أقوى من ظهور العام في العموم و ان كان بالوضع، و عليه فلا مناص من تقديمه عليه هذا.

و أورد عليه شيخنا الأنصارى (قده) بما ملخصه: ان دليل الحكم يستحيل أن يكون متكفلاً- لاستمرار ذلك الحكم و دوامه أيضاً، ضروره ان استمرار الحكم في مرتبه متأخره عن نفس الحكم فلا بد من فرض

حاجه إليه.

و ان شئت قلت: ان للصلاه إلى القبلة لوازم متعدده، فانها تستلزم في بلدتنا هذه كون يمين المصلى في طرف الغرب و يساره في طرف الشرق و خلفه في طرف الشمال، بل لها لوازم غير متناهيه، و من الطبيعي كما أنه لا معنى لإطلاقها بالإضافة إليها كذلك لا معنى لتقييدها بها حيث انها قد أصبحت ضروريه التحقق عند تحقق الصلاه إلى القبلة و معها لا محاله يكون كل من الإطلاق و التقييد بالإضافة إليها لغوا، حيث أنهما لا يعقلان إلا في المورد القابل لكل منهما لا في مثل المقام، فان تقييدها إلى القبلة يغني عن تقييدها بها كما هو الحال في كل من المتلازمين في الوجود الخارجى فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر حيث أنه لغو صرف بعد التقييد الأول، كما ان الأمر بأحدهما يغني عن الأمر بالآخر حيث أنه لغو محض بعد الأمر الأول، و لا يترتب عليه أى أثر فلو أمر المولى بالفعل المقيّد بالقيام كالصلاه مثلاً بطبيعته الحال يغني هذا التقييد عن تقييده بعدم جميع أصداده كالقعود و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك، فان تقييده به بعد التقييد الأول لغو محض.

فالنتيجه: ان ما ذكرناه سار في جميع الأمور المتلازمه وجوداً سواء كانت من قبيل اللازم و الملزوم أم كانت من قبيل المتلازمين لملزوم ثالث فان تقييد الأمور به بأحدهما يغني عن تقييده بالآخر، كما ان الأمر يغني عن الأمر بالآخر. و عليه فلا معنى لإطلاق الأمور به بالإضافة إليه فان إطلاقه بحسب مقام الواقع و الثبوت غير معقول، لفرض تقييده به قهراً، و اما إطلاقه بحسب مقام الإثبات فانه لغو، و كذلك تقييده به في هذا المقام، و ما نحن فيه من هذا القبيل، فان العدم النعتي ملازم للعدم المحمولي، و عليه فتقييد موضوعي العام بعدم كونه متصفاً بعنوان الخاص

ص: ٣٢٤

أفرادة العرضيه يعنى كلما ينطبق عليه عنوان الخمر فى الخارج سواء أ كان متخذاً من العنب أو التمر أو ما شاكل ذلك فالقضيه تدل على حرمه شربه كذلك يدل عليه بالإضافه إلى افراده الطويله يعنى بحسب الأزمان. لإطلاق المتعلق و الموضوع و عدم تقييده بزمان خاص دون زمان، مع كون المتكلم فى مقام البيان.

و ان شئت قلت: أن المتكلم كما يلاحظ الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الافراد العرضيه و هذا يعنى أنه تاره بقيد المتعلق بحصه خاصه منه ككونه متخذاً من العنب مثلاً، و أخرى لا يقيده بها فيلاحظه مطلقاً و مرفوضاً عنه القيود بشتى اشكالها فعندئذ لا مانع من التمسك بإطلاقه لإثبات الحكم لجميع ما ينطبق عليه كذلك يلاحظ الإطلاق و التقييد بالإضافه إلى الافراد الطويله يعنى تاره يقيده بزمان خاص دون آخر، و أخرى لا يقيده به فيلاحظه مطلقاً بالإضافه إلى جميع الأزمنه، فعندئذ بطبيعته الحال يدل على دوام الحكم و استمراره من جهة الإطلاق و مقدمات الحكمه فيتمسك به فى كل زمان يشك فى ثبوت الحكم له، فإذا ما أفاده صاحب الكفايه (قده) من أن الخاصّ يدل على الدوام و الاستمرار بالإطلاق ففى غايه الصحه و المتان من هذه الناحيه.

نعم يرد على ما أفاده (قده) من ان الخاصّ يتقدم على العام و ان كانت دلالته على الدوام و الاستمرار بالإطلاق و مقدمات الحكمه و دلالة العام على العموم بالوضع، و السبب فيه هو انه لا يمكن الحكم بتقديم الخاصّ على العام فى هذه الصوره حيث ان العام يصلح أن يكون بياناً على خلاف الخاصّ، و معه كيف تجرى مقدمات الحكمه فيه.

و بكلمه أخرى: ان دلالة الخاصّ على الدوام و الاستمرار تتوقف على جريان مقدمات الحكمه، و من الطبيعى ان عموم العام بما أنه مستند

إلى الوضع مانع عن جريانها، فإذا كيف يحكم بتقديم الخاصّ عليه، و كثره التخصيص و ندره النسخ فيما إذا دار الأمر بينهما لا توجبان إلا الظن بالتخصيص و لا أثر له أصلاً، على ان فيما نحن فيه لا يدور الأمر بينهما حيث ان الخاصّ هنا لا يصلح أن يكون مخصصاً للعام. فان صلاحيته للتخصيص تتوقف على جريان مقدمات الحكمه و هي غير جاريه على الفرض - فعندئذ بطبيعته الحال يقدم العام على الخاصّ فيكون ناسخاً له، و لكن هذا الذي ذكرناه انما يتم في الأحكام الصادره من المولى العرفي، فانه إذا صدر منه خاص ثم صدر عام بعد حضور وقت العمل به فلا محاله يكون العام مقدماً على الخاصّ إذا كان ظهوره في العموم مستنداً إلى الوضع و ظهور الخاصّ في الدوام و الاستمرار مستنداً إلى الإطلاق و مقدمات الحكمه.

و أما في الأحكام الشرعيه الصادره من المولى الحقيقي فهو غير تام، و السبب في ذلك هو أن الأحكام الشرعيه بأجمعها ثابتة في الشريعه الإسلاميه المقدسه حيث انها هي ظرف ثبوتها فلا تقدم و لا تأخر بينها في هذا الطرف، و انما التأخر و التقدم بينها في مرحله البيان فقد يكون العام متأخراً عن الخاصّ في مقام البيان، و قد يكون بالعكس، مع أنه لا تقدم و التأخر بينهما بحسب الواقع.

و على هذا الضوء فالعام المتأخر الوارد بعد حضور وقت العمل بالخاص و ان كان بيانه متأخراً عن بيان الخاصّ زماناً إلا انه يدل على ثبوت مضمونه في الشريعه المقدسه مقارنةً لثبوت مضمون الخاصّ فلا تقدم و لا تأخر بينهما في مقام الثبوت و الواقع.

و من هنا تكشف العمومات الصادره عن الأئمه الأطهار عليهم السلام عن ثبوتها من الأول لا من حين صدورها، و لذا لو صلى أحد في الثوب

النجس نسياناً ثم بعد مده مثلاً تذكر و سئل الإمام عليه السلام عن حكم صلاته فيه فأجاب عليه السلام بالإعاده فهل يتوهم أحد أنه عليه السلام في مقام بيان حكم صلاته بعد ذلك لا من الأول، فالنتيجه ان الروايات الصادره من الأئمه الأطهار عليهم السلام من العمومات و الخصوصات بأجمعها تكشف عن ثبوت مضامينها من الأول، ولا إشكال في هذه الدلاله و الكشف، و من هنا يصح نسبه حديث صادر عن الإمام المتأخر إلى الإمام المتقدم كما في الروايات.

و من الطبيعي أنه لم تكن النسبه صحيحه، فما فيها من انهم عليهم السلام جميعاً بمنزله متكلم واحد انما هو ناظر إلى هذا المعنى يعنى أن لسان جميعهم لسان حكاية الشرع.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي ان العام المتأخر زماناً عن الخاص انما هو زمان بيانه فحسب لا ثبوت مدلوله، فانه مقارنة للخاص فلا تقدم و لا تأخر بينهما بحسبه، مثلاً العام الصادر عن الصادق عليه السلام، مقارنة مع الخاص الصادر عن أمير المؤمنين عليه السلام، بل عن رسول الله صلى الله عليه و آله و التأخير انما هو في بيانه.

و عليه فلا- موجب لتوهم كونه ناسخاً للخاص، بل لا- مناص من جعل الخاص مخصصاً له. و من هنا قلنا ان العام الصادر عن الصادق عليه السلام يصح نسبته إلى أمير المؤمنين عليه السلام .

و من المعلوم انه لو كان صادراً في زمانه عليه السلام لم تكن شبهه في كون الخاص مخصصاً له، فكذا الحال فيما إذا كان صادراً في زمان الصادق عليه السلام بعد ما عرفت من أنه لا- أثر للتقدم و التأخر من ناحيه البيان و ان الصادر في زمانه عليه السلام كالصادر في زمان الأمير عليه السلام أو الرسول صلى الله عليه و آله، و من هنا يكون دليل المخصص كاشفاً عن تخصيص الحكم العام من الأول لا من

حين صدوره و بيانه.

و على ضوء هذا البيان يظهر نقطه الفرق بين الأحكام الشرعيه و الأحكام العرفيه فان صدور الحكم من المولى العرفي لا يدل على ثبوته من الأول و انما يدل على ثبوته من حين صدوره فإذا افترضنا صدور خاص منه و بعد حضور وقت العمل به صدر منه عام فلا محاله يكون العام ظاهراً في نسخه للخاص، و هذا بخلاف ما إذا صدر حكم المولى الحقيقي في زمان متأخر فانه يدل على ثبوته من الأول لا من حين صدوره و التأخير انما هو في بيانه لأجل مصلحه من المصالح أو لأجل مفسده في تقديم بيانه، و لأجل هذه النقطه تفرق الأحكام الشرعيه عن الأحكام العرفيه فيما تقدم من النسخ و التخصيص في بعض الموارد.

فالتتيجه في نهايه المطاف ان المتعين هو التخصيص في جميع الصور المتقدمه و لا مجال لتوهم النسخ في شيء منها.

النسخ

و هو في اللغه بمعنى الإزاله و منه نسخت الشمس الظل و في الاصطلاح هو رفع أمر ثابت في الشريعه المقدسه بارتفاع أمده و زمانه، و لا يفرق فيه بين أن يكون حكماً تكليفاً أو وضعياً، و منه يظهر ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه كارتفاع وجوب الصلاه بخروج وقتها و وجوب الصوم بانتهاء شهر رمضان و هكذا ليس من النسخ في شيء، و الوجه في ذلك هو اننا قد ذكرنا غير مره ان للحكم المجعول في الشريعه المقدسه مرتبتين:

الأولى: مرتبه الجعل و هي مرتبه ثبوت الحكم في عالم التشريع و الإنشاء، و قد ذكرنا في غير مورد ان الحكم في هذه المرتبه مجعول على

ص: ٣٢٨

نحو القضايا الحقيقية التي لا تتوقف على وجود موضوعها في الخارج، فان قوام تلك القضايا انما هو بفرض وجود موضوعها فيه سواء أ كان موجوداً حقيقه أم لم يكن، مثلاً- قول الشارع (شرب الخمر حرام) ليس معناه ان هنا خمرأ في الخارج و ان هذا الخمر محكوم بالحرمة في الشريعة، بل مرده هو ان الخمر متى ما فرض وجوده في الخارج فهو محكوم بالحرمة فيها سواء أ كان موجوداً في الخارج أم لم يكن.

الثانية: مرتبه الفعلية و هي مرتبه ثبوت ذلك الحكم في الخارج بثبوت موضوعه فيه، مثلاً- إذا تحقق الخمر في الخارج تحققت الحرمة المجموعه له في الشريعة المقدسه.

و من الطبيعي ان هذه الحرمة تستمر باستمرار موضوعها خارجاً فلا يعقل انفكاكها عنه حيث ان نسبه الحكم إلى الموضوع من هذه الناحيه نسبه المعلول إلى العله التامه، و عليه فإذا انقلب الخمر خلا فبطبيعته الحال ترتفع تلك الحرمة الفعلية الثابته له في حال خمريته، ضروره انه لا يعقل بقاء الحكم مع ارتفاع موضوعه و إلا لزم الخلف.

و بعد ذلك نقول: ان ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه ليس من النسخ في شيء و لا كلام في إمكانه و وقوعه في الخارج، و انما الكلام في إمكان ارتفاع الحكم عن موضوعه (المفروض وجوده) في عالم التشريع و الجعل، المعروف و المشهور بين المسلمين هو إمكان النسخ بالمعنى المتنازع فيه (رفع الحكم عن موضوعه في عالم التشريع و الجعل)، و خالف في ذلك اليهود و النصارى فادعوا استحاله النسخ و استندوا في ذلك إلى شبهه لا واقع موضوعي لها، و حاصلها هو ان النسخ يستلزم أحد محذورين لا يمكن الالتزام بشيء منهما.

أما عدم حكمه النسخ أو جهله بها و كلاهما مستحيل في حقه تعالى،

و السبب فيه ان تشريع الأحكام و جعلها منه سبحانه و تعالى لا محاله يكون على طبق الحكم و المصالح التي هي تقتضيه،بداهه ان جعل الحكم جزافاً و بدون مصلحه ينافى حكمه البارى تعالى فلا يمكن صدوره منه.

و على هذا الضوء فرغ الحكم الثابت فى الشريعة المقدسه لموضوعه لا- يخلو من أن يكون مع بقاء الحال على ما هو عليه من جهه المصلحه و علم الناسخ بها أو يكون من جهه البداء و كشف الخلاف كما يقع ذلك غالباً فى الأحكام و القوانين العرفيه و لا ثالث لهما،و الأول ينافى حكمه الحكيم المطلق فان مقتضى حكمته استحاله صدور الفعل منه جزافاً.

و من المعلوم ان رفع الحكم مع بقاء مصلحته المقتضيه لجعله أمر جزاف فيستحيل صدوره منه و الثانى يستلزم الجهل منه تعالى و هو محال فى حقه سبحانه.

فالتتيجه ان وقوع النسخ فى الشريعة المقدسه بما أنه يستلزم المحال فهو محال لا محاله.

و الجواب عنها ان الأحكام المجعوله فى الشريعة المقدسه من قبل الحكيم تعالى على نوعين:(أحدهما)ما لا يراد منه البعث أو الزجر الحقيقين كالأحكام الصادره لغرض الامتحان أو ما شاكله.

و من الواضح أنه لا- مانع من إثبات هذا النوع من الأحكام أولاً ثم رفعه حيث ان كلا من الإثبات و الرفع فى وقته قد نشأ عن مصلحه و حكمه فلا يلزم من رفعه خلاف الحكمه،لفرض ان حكمته-و هى الامتحان-قد حصلت فى الخارج و مع حصولها فلا يعقل بقاءه،و لا كشف الخلاف المستحيل فى حقه تعالى حيث لا واقع له غير هذا.(و ثانيهما) ما يراد منه البعث أو الزجر الحقيقى يعنى ان الحكم المجعول حكماً حقيقياً و مع ذلك لا مانع من نسخه بعد زمان،و المراد من النسخ كما عرفت هو

انتهاء الحكم بانتهاؤه أمدته يعنى ان المصلحه المقتضيه لجعله تنتهى فى ذلك الزمان فلا مصلحه له بعد ذلك.

و عليه فبطبيعته الحال يكون الحكم المجعول على طبقها بحسب مقام الثبوت مقيداً بذلك الزمان الخاصّ المعلوم عند الله تعالى المجعول عند الناس و يكون ارتفاعه بعد انتهاء ذلك الزمان لانتهاء أمدته الذى قيد به فى الواقع و حلول أجله الواقعى الذى أنيط به، و ليس المراد منه رفع الحكم الثابت فى الواقع و نفس الأمر حتى يكون مستحيلاً على الحكيم تعالى العالم بالواقعيات.

فالتتبعه ان النسخ بالمعنى الذى ذكرناه أمر ممكن جزماً و لا يلزم منه شىء من المحذورين المتقدمين، بيان ذلك أنه لا شبهه فى دخل خصوصيات الأفعال فى ملاكات الأحكام و انها تختلف باختلاف تلك الخصوصيات سواء أ كانت تلك الخصوصيات زمانيه أو مكانيه أو نفس الزمان كأوقات الصلاه و الصيام و الحج و ما شاكل ذلك، فان دخلها فى الأحكام المجعوله لهذه الأفعال مما لا يشك فيه عاقل فضلاً عن فاضل فإذا كانت خصوصيات الزمان دخيله فى ملاكات الأحكام و انها تختلف باختلافها فلتكن دخيله فى استمرارها و عدمه أيضاً، ضروره انه لا مانع من أن يكون الفعل مشتملاً على مصلحه فى مده معينه و فى قطعه خاصه من الزمان فلا يكون مشتملاً عليها بعد انتهاء تلك المده.

و عليه فبطبيعته الحال يكون جعل الحكم له من الحكيم المطلق العالم باشماله كذلك محدوداً بأمد تلك المصلحه فلا يعقل جعله منه على نحو الإطلاق و الدوام، فإذا لا محاله ينتهى الحكم بانتهاؤه تلك المده حيث انها أمدته.

و على الجملة فإذا أمكن أن يكون لليوم المعين أو الأسبوع المعين أو

أو الشهر المعين دخل في مصلحه الفعل و تأثير فيها أو في مفسدته أمكن دخل السنه المعينه أو السنين المعينه فيها أيضا، فإذا كان الفعل مشتملا على مصلحه في سنين معينه لم يجعل له الحكم إلا في هذه السنين فحسب فيكون أجله و أمده انتهاء تلك السنين فإذا انتهت انتهى الحكم بانتهاء أمده و حلول أجله، هذا بحسب مقام الإثبات فالدليل الدال عليه و ان كان مطلقاً إلا أنه كما يمكن تقييد إطلاق الحكم من غير جهة الزمان بدليل منفصل فكذلك يمكن تقييد إطلاقه من جهة الزمان أيضا بدليل منفصل حيث ان المصلحه قد تقتضى بيان الحكم على جهة العموم أو الإطلاق، مع ان المراد الجدى هو الخاص أو المقيد و الموقت بوقت خاص و يكون بيان التخصيص أو التقييد بدليل منفصل، فالنسخ في مقام الثبوت و الواقع انتهاء الحكم بانتهاء أمده و في مقام الإثبات رفع الحكم الثابت لإطلاق دليله من حيث الزمان و لا يلزم منه خلاف الحكمه و لا كشف الخلاف المستحيل في حقه تعالى، هذا بناء على وجهه نظر العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسدات في متعلقاتها، و أما على وجهه نظر من يرى تبعيه الأحكام لمصالح في أنفسها فالامر أيضا كذلك، فان المصلحه الكامنه في نفس الحكم تاره تقتضى جعله على نحو الإطلاق و الدوام في الواقع، و تاره أخرى تقتضى جعله في زمان خاص و وقت مخصوص فلا محاله ينتهى بانتهاء ذلك الوقت (و هذا هو النسخ) و ان كان الفعل باقياً على ما هو عليه في السابق أو فقل ان في إيجاب شيء تاره مصلحه في جميع الأزمنه، و أخرى في زمان خاص دون غيره.

فالتتيجه في نهايه الشوط: هي أنه لا ينبغى الشك في إمكان النسخ بل وقوعه في الشريعة المقدسه على وجهه نظر كلا المذهبين كمسأله القبله أو نحوها.

قد التزم الشيعة بالبداء فى التكوينيات و خالف فى ذلك العامه و قالوا باستحاله البداء فيها لاستزمامه الجهل على الحكيم تعالى، و من هنا نسبتها إلى الشيعة ما هم براء منه و هو تجويز الجهل عليه تعالى باعتبار التزامهم بالبداء.

و لكن من الواضح انهم لم يحسنوا فى الفهم ما هو مراد الشيعة من البداء و لم يتأملوا فى كلماتهم حول هذا الموضوع و إلا لم ينسبوا إليهم هذا الافتراء الصريح و الكذب البين، و ممن نسب ذلك إلى الشيعة الفخر الرازى فى تفسيره الكبير عند تفسير قوله تعالى: «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» قال: قالت: الرافضة البداء جائز على الله تعالى و هو ان يعتقد شيئاً ثم يظهر له ان الأمر بخلاف ما اعتقده، و هذا كما ترى كذب صريح على الشيعة، و كيف كان فلا يلزم من الالتزام بالبداء الجهل عليه تعالى كيف فان الشيعة ملتزمون به، فمع ذلك يقولون باستحاله الجهل عليه سبحانه و تعالى.

و قد ورد فى بعض الروايات ان من زعم ان الله عز و جل يبدو له فى شىء لم يعلمه أمس فابروا منه، و فى بعضها الآخر فأما من قال بالله تعالى لا يعلم الشىء إلا بعد كونه فقد كفر و خرج عن التوحيد، و قد اتفقت كلمه الشيعة الإماميه على ان الله تعالى لم يزل عالماً قبل أن يخلق الخلق بشتى أنواعه بمقتضى الحكم العقل الفطرى و طبقاً للكتاب و السنه.

بيان ذلك انه لا شبهه فى أن العالم بشتى ألوانه و اشكاله تحت قدره

اللّٰه تعالى و سلطانه المطلق و ان وجود أى ممكن من الممكنات فيه منوط بمشيئته تعالى و أعمال قدرته فان شاء أوجده و ان لم يشاء لم يوجده، هذا من ناحيه و من ناحيه أخرى ان اللّٰه سبحانه عالم بالأشياء بشتى أنواعها و أشكالها منذ الأزل و ان لها بجميع أشكالها تعييناً علمياً فى علم اللّٰه الأزلى و يعبر عن هذا التعيين بتقدير اللّٰه مره و بقضائه مره أخرى.

و من ناحيه ثالثه ان علمه تعالى بالأشياء منذ الأزل لا يوجب سلب قدره اللّٰه تعالى و اختياره عنها، ضروره أن حقيقه العلم بشيء الكشف عنه على واقعه الموضوعى من دون أن يوجب حدوث شيء فيه فالعلم الأزلى بالأشياء هو كشفها لديه تعالى على واقعها من الإناطه بمشيئته اللّٰه و اختياره فلا يزيد انكشاف الشيء على وقع ذلك الشيء، و قد فصلنا الحديث من هذه الناحيه فى مبحث الجبر و التفويض بشكل موسع.

فالنتيجه على ضوء هذه النواحي الثلاث هى أن معنى تقدير اللّٰه تعالى للأشياء و قضائه بها ان الأشياء بجميع ضرورها كانت متعينه فى العلم الإلهى منذ الأزل على ما هى عليه من أن وجودها معلق على أن تتعلق المشيئته الإلهيه بها حسب اقتضاء الحكم و المصالح التى تختلف باختلاف الظروف و التى يحيط بها العلم الإلهى.

و من ضوء هذا البيان يظهر بطلان ما ذهب إليه اليهود من أن قلم التقدير و القضاء حينما جرى على الأشياء فى الأزل استحال ان تتعلق المشيئته الإلهيه بخلافه.

و من هنا قالوا يد اللّٰه مغلوله عن القبض و البسط و الأخذ و الإعطاء و وجه الظهور ما عرفت من ان قلم التقدير و القضاء لا يزاحم قدره اللّٰه تعالى على الأشياء حين إيجادها حيث انه تعلق بها على واقعها الموضوعى من الإناطه بالمشيئته و الاختيار فكيف ينافيها.

و من الغريب جداً أنهم (لعنهم الله) التزموا بسلب القدره عن الله و لم يلتزموا بسلب القدره عن العبد مع ان الملاك في كليهما واحد- و هو العلم الأزلى-فانه كما تعلق بأفعاله تعالى كذلك تعلق بأفعال العبيد.

فالتتيجه انهم التزموا بحفظ القدره لأنفسهم و ان قلم التقدير و القضاء لا ينافيها و سلب القدره عن الله تعالى و ان قلم التقدير و القضاء ينافيها، و هذا كما ترى.

و بعد ذلك نقول: ان المستفاد من نصوص الباب ان القضاء الإلهي على ثلاثه أنواع.

الأول:قضائه تعالى المذى لم يطلع عليه أحداً من خلقه حتى نهينا محمد صلى الله عليه و آله و هو العلم المخزون الذى استأثر به لنفسه المعبر عنه باللوح المحفوظ تاره و بأم الكتاب تاره أخرى،و لا ريب ان البداء يستحيل أن يقع فيه كيف يتصور فيه البداء و ان الله سبحانه عالم بجميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذره لا فى الأرض و لا فى السماء،و من هنا قد ورد فى روايات كثيره ان البداء انما ينشأ من هذا العلم لا انه يقع فيه.

منها:ما رواه الصدوق بإسناده عن الحسن بن محمد النوفلى ان الرضا عليه السلام قال لسليمان المروزى رويت عن أبى عن أبى عبد الله عليه السلام أنه قال(ان لله عز و جل علمين علماً مخزوناً مكنوناً لا- يعلمه الا هو من ذلك يكون البداء و علماً علمه ملائكته و رسله فالعلماء من أهل بيت نبيك يعلمونه).

و منها:ما عن بصائر الدرجات بإسناده عن أبى بصير عن أبى عبد الله عليه السلام قال(ان لله علمين:علم مكنون مخزون لا يعلمه إلا هو من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و أنبيائه و نحن نعلمه).

الثانى: قضاء الله الذى أخبر نبيه و ملائكته بأنه سوف يقع حتماً و لا شبهه فى أن هذا القسم أيضا لا يقع فيه البداء، ضروره ان الله تعالى لا يكذب نفسه و رسله و ملائكته و أوليائه فلا فرق بينه و بين القسم الأول من هذه الناحيه. نعم يفترق عنه من ناحيه أخرى و هى ان هذا القسم لا ينشأ منه البداء دون القسم الأول.

و تدل على ذلك عدده روايات.

منها: قوله عليه السلام فى الروايه المتقدمه عن الصدوق ان علياً عليه السلام كان يقول «العلم علمان فعلم علمه الله ملائكته و رسله فما علمه ملائكته و رسله فانه يكون و لا يكذب نفسه و لا ملائكته و لا رسله و علم عنده مخزون لم يطلع عليه أحداً من خلقه يقدم منه ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء».

و منها: ما روى العياشى عن الفضيل قال سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: (من الأمور أمور محتومه جائيه لا محاله و من الأمور أمور موقوفه عند الله يقدم منها ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء لم يطلع على ذلك أحداً-يعنى الموقوفه-فأما ما جاءت به الرسل فهى كائنه لا يكذب نفسه و لا نبيه و لا ملائكته، الثالث: قضاء الله الذى أخبر نبيه و ملائكته بوقوعه فى الخارج لا بنحو الحتم بل معلقاً على أن لا- تتعلق مشيئه الله على خلافه، و فى هذا القسم يقع البداء عنه بعالم المحو و الإثبات و إليه أشار بقوله (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب لله الأمر من قبل و من بعد) و قد دلت على ذلك عدده نصوص.

منها: ما فى تفسير على بن إبراهيم عن عبد الله بن مسكان عن أبى عبد الله عليه السلام قال (إذا كان ليله القدر نزلت الملائكه و الروح و الكتبه

إلى أسماء الدنيا فيكتبون ما يكون من قضاء الله تعالى في تلك السنه فإذا أراد الله أن يقدم شيئاً أو يؤخره أو ينقص شيئاً أمر الملك أن يمحو ما يشاء ثم أثبت العذى أرادته، قلت و كل شيء هو عند الله مثبت في كتاب الله قال: نعم قلت فأى شيء يكون بعده قال سبحانه الله ثم يحدث الله أيضا ما يشاء تبارك و تعالى).

و منها: ما في تفسيره أيضا عن عبد الله بن مسكان عن أبي جعفر و أبي عبد الله و أبي الحسن عليه السلام عند تفسير قوله تعالى: (فيها يفرق كل أمر حكيم أى يقدر الله كل أمر من الحق و من الباطل و ما يكون فى تلك السنه و له فيه البداء و المشيئه يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء من الآجال و الأزاق و البلايا و الأعراض و الأمراض و يزيد فيها ما يشاء و ينقص ما يشاء).

و منها: ما فى الاحتجاج عن أمير المؤمنين عليه السلام انه قال (لو لا آيه فى كتاب الله لأخبرتكم بما كان و بما يكون و بما هو كائن إلى يوم القيامة و هى هذه الآيه) «يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب» و مثله ما عن الصدوق فى الآمال و التوحيد عن أمير المؤمنين عليه السلام .

و منها: ما فى تفسير العياشى عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال:

(كان على بن الحسين عليهما السلام يقول لو لا آيه فى كتاب الله لحدثتكم بما يكون إلى يوم القيامة فقلت آيه آيه قال قول الله يمحو الله إلخ.

و منها: ما فى قرب الإسناد عن البنظى عن الرضا عليه السلام قال:

قال أبو عبد الله و أبو جعفر و على بن الحسين و الحسين بن على و على بن أبى طالب عليهم السلام (لو لا- آيه فى كتاب الله لحدثناكم بما يكون إلى أن تقوم الساعه يمحو الله إلخ.

و منها: ما عن العياشى عن ابن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام يقول:

(ان الله يقدم ما يشاء و يؤخر ما يشاء و يمحو ما يشاء و يثبت ما يشاء و عنده أم الكتاب و قال فكل أمر يريد الله فهو في علمه قبل أن يصنعه ليس شيء يبدو له إلا و قد كان في علمه ان الله لا يبدو له من جهل).

و منها ما رواه عن عمار بن موسى عن أبي عبد الله عليه السلام سئل عن قول الله يمحو الله الخ قال: (ان ذلك الكتاب كتاب يمحو الله ما يشاء و يثبت فمن ذلك الذي يرد الدعاء القضاء و ذلك الدعاء مكتوب عليه الذي يرد به القضاء حتى إذا صار إلى أم الكتاب لم يغن الدعاء فيه شيئاً) و منها غيرها من الروايات الداله على ذلك.

فالنتيجة على ضوء هذه الروايات هي أن البداء يستحيل ان يقع في القسم الأول من القضاء المعبر عنه باللوح المحفوظ و بأم الكتاب و العلم المخزون عند الله، بداهه أنه كيف يتصور البداء فيه و ان الله سبحانه عالم بكنه جميع الأشياء بشتى ألوانها منذ الأزل لا يعزب عن علمه مثقال ذره في الأرض و لا في السماء.

نعم هذا العلم منشأ لوقوع البداء يعنى أن انسداد باب هذا العلم لغيره تعالى حتى الأنبياء و الأوصياء و الملائكة أوجب وقوع البداء في بعض إخباراتهم، و كذا الحال في القسم الثاني من القضاء نظراً إلى أن العقل يستقل باستحاله تكذيب الله تعالى نفسه أو أنبيائه.

و أما القسم الثالث فهو مورد لوقوع البداء و لا يلزم من الالتزام بالبداء فيه أى محذور كنسبه الجهل إلى الله سبحانه و تعالى و لا ما ينافى عظمته و جلاله و لا الكذب حيث ان أخباره تعالى بهذا القضاء لنبية أو وليه ليس على نحو الجزم و البت، بل هو معلق بعدم مشيئته بخلافه، فإذا تعلق المشيئة على الخلاف لم يلزم الكذب، فان ملاك صدق هذه

القضية و كذبها انما هو بصدق الملازمه و كذبها،و المفروض ان الملازمه صادقه و هى وقوعه لو لم تتعلق المشيئه الإلهيه على خلافه.

مثلا- أن الله تعالى يعلم بأن زيدا سوف يموت فى الوقت الفلانى و يعلم بأن موته فيه معلق على عدم إعطائه الصدقه أو ما شاكلها،و يعلم بأنه يعطى الصدقه فلا يموت فيه،فهاهنا قضيتان شرطيتان ففى إحداهما:

قد علق موته فى الوقت الفلانى بعدم تصدقه أو نحوه،و فى الأخرى قد علق عدم موته فيه على تصدقه أو نحوه.

و نتيجة ذلك ان المشيئه الإلهيه فى القضية الأولى قد تعلقت بموته إذا لم يتصدق،و فى القضية الثانيه قد تعلقت بعدم موته و بقاءه حياً إذا تصدق.

و من الواضح ان اخباره تعالى بالقضيه الأولى ليس كذباً،فان المناط فى صدق القضيه الشرطيه و كذبها هو صدق الملازمه بين الجزاء و الشرط و كذبها لا بصدق طرفيها،بل لا يضر استحاله وقوع طرفيها فى صدقها فعلمه تعالى بعدم وقوع الطرفين هنا لا يضر بصدق اخباره بالملازمه بينهما و كذا لا محذور فى أخبار النبى أو الوصى بموته فى هذا الوقت معلقاً يتعلق المشيئه الإلهيه به،فان جريان البداء فيه لا يوجب كون الخبر الذى أخبر به المعصوم كاذباً لفرض ان المعصوم لم يخبر بوقوعه على سبيل الحتم و الجزم و من دون تعليق و انما أخبر به معلقاً على أن تتعلق المشيئه الإلهيه به أو ان لا تتعلق بخلافه.

و من الواضح ان صدق هذا الخبر و كذبه انما يدوران مدار صدق الملازمه بين هذين الطرفين و كذبها لا وقوعهما فى الخارج و عدم وقوعهما فيه فالنتيجه فى نهايه المطاف هى أنه لا مانع من الالتزام بوقوع البداء فى بعض إخبارات المعصومين عليهم السلام فى الأمور التكوينييه و لا يلزم منه محذور لا بالإضافة

إلى ذاته سبحانه و تعالى و لا بالإضافه إليهم عليهم السلام [١].

ص: ٣٤٠

وقد تحصل مما ذكرناه ان نتيجة البداء الذى تقول به الشيعة الإماميه و تعتقد به هي الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله و قدرته حدوثاً و بقاء و ان مشيئه الله تعالى نافذه فى جميع الأشياء و انها بشتى ألوانها بأعمال قدرته و اختياره.

و قد تقدم الحديث من هذه الناحيه فى ضمن نقد نظريتى الجبر و التفويض هذا من ناحيه. و من ناحيه أخرى ان فى الاعتقاد بالبداء يتضح نقطه الفرق بين العلم الإلهي و علم غيره، فان غيره و ان كان نبياً أو وصياً كنبينا محمد صلى الله عليه و آله لا يمكن أن يحيط بجميع ما أحاط به علمه تعالى و ان كان عالماً بتعليم الله إياه بجميع عوالم الممكنات إلا انه لا يحيط بما أحاط به علم الله المخزون المعبر عنه باللوح المحفوظ و بأمر الكتاب حيث انه لا يعلم بمشيئه الله تعالى لوجود شىء أو عدم مشيئته الا حيث يخبره الله الله تعالى به على نحو الحتم.

و من ناحيه ثالثه ان القول بالبداء يوجب توجه العبد إلى الله تعالى و تضرعه إليه و طلبه إجابته دعائه و قضاء حوائجه و مهماته و توفيقه للطاعه و إبعاده عن المعصيه كل ذلك انما نشأ من الاعتقاد بالبداء و بان عالم المحو

عدم الملازمه فى مرتبه ملاقيه الثوب لماء الاستنجاء فمرده إلى التخصيص فى المقام و ان كان فى مرتبه ملاقيه ماء الاستنجاء للعدره فمرده إلى التخصص و حيث ان تلك الطائفه يعنى الروايات الداله على طهاره الثوب لا تدل على تعيينه أى تعيين عدم الملازمه فى إحدى المرتبتين خاصه فلا محاله لا ظهور لها فى طهاره ماء الاستنجاء و لا دلالة لها عليها، فإذا لا مانع من الرجوع إلى عموم الطائفه الأولى حيث ان قضيته انفعال الماء القليل بملاقاه النجس و قد تحصل من ذلك ان الأظهر حسب القاعده نجاسه ماء الاستنجاء و تترتب عليها آثارها ما عدا انفعال الملقى له.

و لكن مع ذلك لا يمكن رفع اليد عن الروايات الظاهره فى الطهاره و لا سيما معتبره عبد الكريم بن عتبه الهاشمى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام «عن الرجل يقع ثوبه على الماء الذى استنجى به أ ينجس ذلك ثوبه قال لا» فانها تدل بمقتضى الفهم العرفى على عدم نجاسه ماء الاستنجاء و يزيد على ذلك و خصوصاً ملاحظه حال المفتى و المستفتى. فانه إذا سأل العامى مقلده عما أصابه ماء الاستنجاء و أجابه بأنه غير منجس فهل يشك السائل فى طهاره ماء الاستنجاء عندئذ.

و عليه فهذه الروايات تعيين عدم الملازمه فى ملاقيه ماء الاستنجاء لعين النجاسه-و هى العدره فى مفروض المقام- نظراً إلى انها وارده فى مورد خاص، دون ما دل على نجاسه العدره، فانه يدل بالالتزام على نجاسه ملاقيها مطلقاً فى هذا المورد و غيره، و هذه الروايات تخصص هذه الدلاله الالتزاميه فى غير هذا المورد.

بقى هنا شىء و هو ان ما علم بخروجه عن حكم العام إذا دار أمره بين فردين أحدهما فرد للعام و الآخر ليس فرداً له كما إذا تردد أمر زيد فى مثل (لا تكرم زيدا) بين زيد العالم و غيره من ناحيه الشبهه المفهوميه

القول بأن الله تعالى غير قادر على أن يغير ما جرى عليه فلم التقدير (تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً) حيث انه مخالف لصريح الكتاب و السنه و حكم العقل الفطرى كما عرفت.

و من المعلوم ان ذلك يوجب بأس العبد من إجابته دعائه و هو يوجب تركه و عدم توجهه إلى ربه فى قضاء مهماته و طلباته.

إلى هنا قد استطعنا ان نخرج بالنتائج التاليه:

الأولى: ان ما عن العامه من نسبه تجويز الجهل عليه سبحانه و تعالى إلى الشيعة باعتبار التزامهم بالبداء فقد عرفت انه افتراء صريح عليهم و ان الالتزام بالبداء لا يستلزم ذلك، بل هو تعظيم و إجلال لذاته تعالى و تقدس.

الثانيه: ان العالم بأجمعه و بشتى اشكاله تحت سلطان الله تعالى و قدرته كما أنه تعالى عالم به بجميع أشكاله منذ الأزل، و قد عرفت ان هذا العلم لا ينافى و لا يزاحم قدرته و اختياره.

و من هنا قلنا ان ما ذهب إليه اليهود من أن قلم التقدير و القضاء إذا جرى على الأشياء فى الأزل استحال ان تتعلق المشيئه الإلهيه بخلافه خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، فان قلم التقدير و القضاء لا ينافى قدرته و لا يزاحم اختياره.

الثالثه: ان قضائه تعالى على ثلاثه أنواع: ١-قضائه الذى لم يطلع عليه أحد من خلقه. ٢-قضائه الذى اطلع بوقوعه أنبيائه و ملائكته على سبيل الحتم و الجزم. ٣-قضائه الذى اطلع بوقوعه أنبيائه و ملائكته معلقاً على أن لا- تتعلق مشيئته على خلافه، و لا يعقل جريان البداء فى القضاء الأول و الثانى و انما يكون ظرف جريانه هو الثالث، و هذا التقسيم قد ثبت على ضوء الروايات و حكم العقل الفطرى.

الرابعة: أنه لا يلزم من الالتزام بالبداء أى محذور كتجويز الجهل عليه سبحانه أو ما ينافى عظمته و إجلاله أو الكذب، بل فى الاعتقاد به تعظيم لسلطانه و إجلال لقدرته، كما لا يلزم منه محذور بالإضافه إلى أنبيائه و ملائكته، بل فيه امتياز علم الخالق عن علم المخلوق.

الخامسة: ان حقيقه البداء عند الشيعة الإماميه هى بمعنى الإبداء أو الإظهار و إطلاق لفظ البداء عليه مبنى على التنزيل و بعلاقه المشاكله.

السادسه: ان فائده الاعتقاد بالبداء هى الاعتراف الصريح بأن العالم بأجمعه تحت سلطان الله و قدرته (يمحو الله ما يشاء و يثبت و عنده أم الكتاب) و توجه العبد إلى الله تعالى و تضرعه إليه فى قضاء حوائجه و مهماته و عدم يأسه من ذلك، و هذا بخلاف القول بإنكار البداء، فانه يوجب بأس العبد و لا يرى فائده فى التضرع و الدعاء و هذا هو السرفى اهتمام الأئمه عليهم السلام بشأن البداء فى الروايات الكثيره.

المطلق و المقيد

اشاره

المطلق فى اللغه بمعنى المرسل الذى لم يقيد بشىء فى مقابل المقيد الذى هو مقيد به و منه يقال أن فلاناً مطلق العنان يعنى أنه غير مقيد بشىء، و أما عند الأصوليين فالظاهر انه ليس لهم فى إطلاق هذين اللفظين اصطلاح جديد، بل يطلقونهما بما لهما من المعنى اللغوى و العرفى. ثم انه يقع الكلام فى جملة من الأسماء و هل انها من المطلق أولاً. منها الأجناس من الجواهر و الاعراض و غيرهما.

و قبل بيان ذلك ينبغى لنا التعرض لأقسام الماهيه فنقول: الماهيه تاره يلاحظ بما هى هى يعنى أن النظر مقصور إلى ذاتها و ذاتياتها و لم يلاحظ

معها شىء زائد و تسمى هذه الماهيه بالماهيه المهمله نظراً إلى عدم ملاحظه شىء من الخصوصيات المتعينه معها فتكون مهمله بالإضافة إلى جميع تلك الخصوصيات حتى خصوصيه عنوان كونها مقسماً للاقسام الآتيه.

و بكلمه أخرى ان النظر لم يتجاوز عن حدود ذاتها و ذاتياتها إلى شىء خارج عنها حتى عنوان إهمالها و قصر النظر عليها، فان التعبير عنها بالماهيه المهمله باعتبار واقعها الموضوعى، لا باعتبار أخذ هذا العنوان فى مقام اللحاظ معها.

فالتتيجه ان هذه الماهيه مهمله و مبهمه بالإضافة إلى جميع طوائرها و عوارضها الخارجيه و الذهنيه.

و تاره أخرى يلاحظ معها شىء خارج عن مقام ذاتها و ذاتياتها، و ذلك الشىء ان كان عنوان مقسميتها للاقسام التاليه دون غيره سميت هذه الماهيه بالماهيه اللابشرط المقسمى، و ان كان ذلك الشىء الخارج عنوان تجردها فى وعاء العقل عن جميع الخصوصيات و العوارض سميت هذه الماهيه بالماهيه المجرده و فى الاصطلاح بالماهيه بشرط لا، و هى بهذا العنوان غير قابله للحمل على شىء من الموجودات الخارجيه، لوضوح انها لو حملت على موجود خارجى لكانت مشتمله على خصوصيه من الخصوصيات و هذا خلف الفرض، و هذه الماهيه تسمى بالأسماء التاليه: النوع، الجنس، الفصل، العرض العام، الغرض الخاص، حيث انها عناوين للماهيات الموجوده فى أفق النفس فلا تصدق على الموجود الخارجى، و ان كان ذلك الشىء خصوصيه من الخصوصيات الخارجيه سميت هذه الماهيه بالماهيه المخلوطه، و فى الاصطلاح بالماهيه بشرط شىء، و هذه الخصوصيه تاره وجوديه و أخرى عدميه، و الأول كالحاظ ماهيه الإنسان مثلا مع العلم، فانها لا تنطبق الا على هذه الحصفه فحسب يعنى الإنسان

العالم دون غيرها، والثاني كالحاظها مثلاً مع عدم العلم أو عدم الفسق فهي على هذا لا تنطبق في الخارج إلا على الحصة التي لا تكون متصفه بالعلم أو بالفسق، فهذان القسمان معاً من الماهية الملحوظة بشرط شيء.

نعم قد يعبر عن القسم الثاني في الأصول بالماهية بشرط لا و لكنه مجرد اصطلاح من الأصوليين و لا مناقشه فيه.

و ان كان ذلك الشيء عنوان الإطلاق و الإرسال سميت هذه الماهية بالماهية اللا بشرط القسمي حيث انها ملحوظة مطلقه و مرسله بالإضافة إلى جميع ما تنطبق عليه في الخارج.

و قد ذكرنا في غير مورد أن الإطلاق عبارته عن رفض القيود و عدم أخذ شيء منها مع الماهية و إلا- لم تكن الماهية ماهية مطلقه، و لناخذ لذلك بمثال و هو ان الكلمه إذا لو حظت بما هي بأن يكون النظر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها فحسب فهي ماهية مهملة و مبهمه بالإضافة إلى جميع التعينات الخارجيه و الذهنيه حتى تعين قصر النظر عليها يعنى أن هذه الخصوصيه أيضاً لم تلحظ معها، فالكلمه في إطار هذا اللحاظ لا تصلح أن يحمل عليها شيء إلا الذات أو الذاتيات نعم انها تصلح أن تكون محلاً لعروض كل من الاسم و الفعل و الحرف.

و ان لو حظت معها خصوصيه زائده عن ذاتها و ذاتياتها فان كانت تلك الخصوصيه هي عنوان كونها مقسماً لهذه الأقسام فهي ماهية لا- بشرط المقسمي، حيث انها في إطار هذا اللحاظ مقسم لتلك الأقسام يعنى أنه لا تحقق لها إلا في ضمن أحد أقسام الماهية كالمجرده و المخلوطة و المطلقه.

كما انها تمتاز بهذا اللحاظ عن الماهية المهملة و ان لو حظت معها خصوصيه زائده على تلك الخصوصيه أيضاً فان كانت تلك الخصوصيه الزائده عنوان تجردها في أفق النفس عن جميع العوارض و الطوارئ التي يمكن أن تلحقها في الخارج من خصوصيات أفرادها و أصنافها فهي

ماهيه مجردة و إن كانت تلك الخصوصيه خصوصيه خارجيه كخصوصيه الاسم أو الفعل أو الحرف فهى ماهيه مخلوطه و ان كانت تلك الخصوصيه عنوان الإطلاق و الإرسال فهى ماهيه مطلقه المسماه فى الاصطلاح بالماهيه لا بشرط القسمى.

و بعد ذلك نقول: ان اسم الجنس موضوع للماهيه المهمله دون غيرها من أقسام الماهيه و هى الجامعه بين جميع تلك الأقسام بشتى لحاظاتها و قد عرفت انها معراه من تمام الخصوصيات و التعينات (الذهنيه و الخارجيه) حتى خصوصيه قصر النظر عليها، و السبب فيه هو انه لو كان موضوعاً للماهيه المأخوذ فيها شىء من تلك الخصوصيات لكان استعماله فى غيرها مجازاً و محتاجاً إلى عنايه زائده حتى و لو كانت تلك الخصوصيه قصر النظر على ذاتها و ذاتياتها، لما عرفت من انه نحو من التعين و هو غير مأخوذ فى معناه الموضوع له فالمعنى الموضوع له مبهم من جميع الجهات.

و من هنا يصح استعمال اسم الجنس كالإنسان أو ما شاكلة فى الماهيه بجميع أطوارها (الذهنيه و الخارجيه) و من الطبيعى انه لو كان شىء منها مأخوذاً فى معناه الموضوع له لكان استعماله فى غير الواجد له بحاجه إلى عنايه زائده، مع ان الأمر ليس كذلك.

و من الواضح ان صحه استعماله فيها فى جميع حالاتها و طوارئها تكشف كشفاً يقينياً عن أنه موضوع بإزاء الماهيه نفسها من دون لحاظ شىء من الخصوصيات فيها حتى قصر النظر إلى ذاتها و ذاتياتها ففى مثل قولنا:

(النار حاره) لم تستعمل كلمه (النار) إلا فى الطبيعه الجامعه بين تلك الأقسام المهمله بالإضافه إلى تمام خصوصياتها و لحاظاتها.

و ان شئت قلت: ان اللحظات الطارئه على الماهيه بشتى اشكالها انما هى فى مرحله الاستعمال حيث ان فى هذه المرحله لا بد من ان تكون الماهيه

ملحوظه بأحد الأقسام المتقدمه نظراً إلى ان الغرض قد يتعلق بلحاظها على شكل، و قد يتعلق به على شكل آخر و هكذا.

إلى هنا قد وصلنا إلى هذه النتيجة و هي أن الماهيه المهمله فوق جميع الاعتبارات و اللحظات الطارئه عليها حيث انها مهمله حقيقه و بتمام المعنى.

و اما الماهيه المقصور فيها النظر إلى ذاتها و ذاتياتها فليست بمهمله بتمام المعنى نظراً إلى انها متعينه من هذه الجبهه أى من جهه قصر النظر إلى ذاتها فتسميه هذه بالماهيه المهمله لا تخلو عن مسامحه فالأولى ما عرفت.

ثم ان الظاهر ان الكلى الطبيعى عباره عن الماهيه المهمله دون غيرها خلافاً لشيخنا الأستاذ(قده) حيث قد صرح بأن الكلى الطبيعى الصادق على كثيرين هو اللا بشرط القسمى دون المقسمى بدعوى ان اللا بشرط المقسمى عباره عن الطبيعه الجامعه بين الكلى المعبر عنه باللابشرط القسمى الممكن صدقه على كثيرين، و الكلى المعبر عنه بالماهيه المأخوذه بشرط لا الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه، و الكلى المعبر عنه الماهيه بشرط شىء الذى لا يصدق إلا على افراد ما اعتبر فيه الخصوصيه.

و من الطبيعى أنه يستحيل أن يكون الجامع بين هذه الأقسام هو الكلى الطبيعى، لأن الكلى الطبيعى هو الكلى الجامع بين الافراد الخارجيه الممكن صدقه عليها فهو حينئذ قسيم للكلى العقلى الممتنع صدقه على الافراد الخارجيه و لا يعقل أن يكون قسيم الشىء مقسماً له و لنفسه ضروره أن المقسم لا- بد من أن يكون متحققاً فى ضمن جميع أقسامه، و لا يعقل أن تكون الماهيه المعبره فيها خصوصيه على نحو تصدق على الأفراد الخارجيه متحققه فى ضمن الماهيه المعبره فيها خصوصيه على نحو يمتنع صدقها على ما فى الخارج و عليه فلا مناص من الالتزام بكون الجامع بين الأقسام هو الماهيه الجامعه بين ما يصح صدقه على ما فى الخارج و ما يمتنع صدقه عليه، فالمقسم أيضاً

و إن كان قابلاً للصدق على الافراد الخارجيه لفرض أنه متحقق في ضمن الماهيه المأخوذه على نحو اللا بشرط القسمى و حيث انها صادقه على ما فى الخارج، فالمقسم أيضا كذلك إلا أنه حيث يكون قابلاً للصدق على الكلى العقلى أيضا فيستحيل أن يكون الجامع بين الأقسام هو نفس الجبهه الجامعه بين الافراد الخارجيه المعبر عنها بالكلى الطبيعى.

ما أفاده(قده)يحتوى على عدده نقاط:

الأولى: ان الماهيه اللا بشرط المقسمى هي نفس الماهيه من حيث هي هي.

الثانيه: ان الكلى الطبيعى ليس هو الماهيه اللا بشرط المقسمى حيث أنه(قده)قد اعتبر في كون الشىء كليا طبيعياً صدقه على الافراد الخارجيه فحسب دون غيرها.

و من المعلوم ان هذه النكته غير متوفره في الماهيه اللا بشرط المقسمى لفرض صدقها على الماهيات المجرده التى لا موطن لها إلا-العقل، و عليه فلا- يمكن أن تكون تلك الماهيه كليا طبيعياً، الثالثه: ان ما يصلح أن يكون كليا طبيعياً هو الماهيه اللا بشرط القسمى حيث ان النكته المتقدمه و هي الصدق على الافراد الخارجيه فحسب دون غيرها متوفره فيها.

و لناخذ بالنظر إلى هذه النقاط:

أما النقطة الأولى: فهى و ان كانت معروفه بينهم إلا انها خاطئه جداً و لا واقع موضوعى لها، و ذلك لما عرفت من أن الماهيه من حيث هي هي بعينها هي الماهيه المهمله التى كان النَّظَر مقصوراً على ذاتها و ذاتياتها و غير ملاحظ معها شىء خارج عنهما، بل قلنا انها مهمله بالإضافة إلى جميع الخصوصيه(الذهنيه و الخارجيه)حتى عنوان إهمالها و قصر النَّظَر عليها

و لذا لا يصح حمل شيء عليها في إطار هذا اللحاظ إلا الذات فيقال:

(الإنسان حيوان ناطق). وهذا بخلاف الماهية اللا بشرط المقسمي، فان عنوان المقسميه قد لو حظ معها فلا يكون النظر مقصوراً على الذات و الذاتيات، فإذا كيف تكون الماهية اللا بشرط المقسمي هي الماهية المهملة و من حيث هي هي.

و أما النقطة الثانيه فهي و ان كانت صحيحه إلا انها ليست من ناحيه ما أفاده(قده) بل من ناحيه أخرى و هي ان الماهية اللا بشرط المقسمي لا- تحقق لها إلا- في ضمن أحد أقسامها من الماهية المجرده و المخلوطه و المطلقه كما هو الحال في كل مقسم بالإضافة إلى أقسامه و ما يعرض عليه أحد اللحظات المتقدمه هو الماهية المهملة دون الماهية اللا بشرط المقسمي نظراً إلى أنه لا وجود لها و لا تحقق في أفق النفس مع قطع النظر عن هذه التقسيمات، ضروره أن عنوان المقسميه عنوان انتزاعي و هو منتزع بلحاظ عروض هذه التقسيمات على الماهية و متفرع عليها فكيف يعقل أن تعرض تلك التقسيمات عليها بلحاظ هذا العنوان الانتزاعي و تكون متفرعه عليه أو فقل ان عروض هذا العنوان(المقسميه) على الماهية انما هو في مرتبه متأخره عن عروض تلك التقسيمات عليها، و معه كيف يعقل أن تكون تلك التقسيمات عارضه على الماهية المعنونه بهذا العنوان.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي ان الماهية اللا بشرط المقسمي يعنى: المعنونه بهذا العنوان كما لا تصلح أن تكون محلاً لعروض الأقسام المتقدمه، كذلك لا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً.

أما الأول فلا أمرين: (الأول) ما عرفت من ان لحاظها مع هذا العنوان في مرتبه متأخره عن لحاظ تلك الأقسام و متفرع عليه، و معه كيف تكون محلاً لعروض تلك الأقسام(الثاني) انها مع هذا العنوان غير قابله

للانطباق على ما فى الخارج حيث أنه لا موطن له إلا العقل.

و أما الثانى فيظهر وجهه مما عرفت فان الكلى الطبيعى ما هو قابل للانطباق على ما فى الخارج، و المفروض انها مع هذا العنوان غير قابله لذلك و معه كيف تكون كلياً طبيعياً، و اما مع قطع النظر عن ذلك العنوان فهى ليست الماهيه اللا بشرط المقسمى، بل هى الماهيه المهمله.

و على الجملة فالماهيه مع هذا العنوان أى عنوان المقسميه غير قابله للانطباق على ما فى الخارج حيث لا وجود لها الا فى الذهن فلا تصلح أن تكون كلياً طبيعياً و أما مع قطع النظر عن هذا العنوان فهى و ان كانت قابله للانطباق على الخارجيات و تصلح أن تكون كلياً طبيعياً إلا- انها ليست حينئذ الماهيه اللا بشرط المقسمى، بل هى ماهيه مهمله التى قد عرفت انها عاربه عن جميع الخصوصيات و لم تلاحظ معها أية خصوصيه من الخصوصيات (الذهنيه و الخارجيه).

و قد تقدم ان اسم الجنس موضوع لها و ان الخصوصيات بشتى أشكالها و ألوانها طارئه عليها فى ظرف الاستعمال، حيث ان الغرض قد يتعلق بالماهيه المجرده، و قد يتعلق بالماهيه المخلوطه، و قد يتعلق بالماهيه المطلقه، و هذه الماهيه هى التى تصلح أن تكون محلاً لعروض اللحاظ المتقدمه، فانها بأجمعها ترد عليها.

و أما النقطه الثالثه: فيظهر حالها مما تقدم بيان ذلك ان المعتبر فى الماهيه اللا بشرط القسمى هو انطباقها بالفعل على جميع أفرادها و مصاديقها حيث ان السريان الفعلى قد لو حظ فيها رغم أنه غير ملحوظ فى الكلى الطبيعى، إذ لا يعتبر فيه إلا إمكان انطباقه على الخارجيات دون فعليته، و نقصد بالفعل و الإمكان لحاظ الماهيه فانيه بالفعل فى جميع مصاديقها و عدم

لحاظها كذلك فعلى الأول هي اللا بشرط القسمى و على الثانى هي الكلى الطبيعى.

فالتبجيه فى نهايه المطاف ان الكلى الطبيعى هو الماهيه المهمله لا الماهيه اللا بشرط المقسمى كما عن السبزوارى و لا الماهيه اللا بشرط القسمى كما عن شيخنا الأستاذ(قده)هذا من ناحيه.و من ناحيه أخرى قد ظهر مما تقدم ان أسماء الأجناس موضوعه للماهيه المهمله دون غيرها.

و من ناحيه ثالثه قد تبين مما ذكرناه ان ما ذكره المحقق صاحب الكفايه(قده)من ان الماهيه المطلقه لا وجود لها إلا فى الذهن و انها كلى عقلى خاطئ جداً،و منشأ الخطأ تخيل ان لحاظ السريان قد أخذ قيماً لها.

و من الطبيعى ان الماهيه المقيده به لا موطن لها إلا الذهن،و لكنه تخيل فاسد،فان معنى لحاظ سريانها هو لحاظها فانيه فى جميع مصاديقها و افرادها الخارجيه بالفعل من دون أخذ اللحاظ قيماً لها.فالمعتبر فيها هو واقع السريان الفعلى لا لحاظه الذهني و وجوده فى أفق النفس فمعنى الإرسال و الإطلاق هو عدم دخل خصوصيه من الخصوصيات الخارجيه فى الحكم الثابت لها،لما ذكرناه غير مره من أن معنى الإطلاق هو رفض القيود و عدم دخل شىء منها فيه.

و من البديهي ان السريان الفعلى من لوازم لحاظ الماهيه كذلك ففى مثل قولنا(النار حاره)الملحوظ فيه هو طبيعه النار مطلقه أى مرفوضه عنها جميع القيود و الخصوصيات و عدم دخل شىء منها فى ثبوت هذا الحكم لها-و هو الحراره-.

و من المعلوم ان السريان الفعلى و انطباقها على جميع افرادها الخارجيه بالفعل من لوازم إطلاقها و إرسالها كذلك،و كذا قولنا(الإنسان كاتب)

بالقوه أو(مركب من الروح و البدن)حيث لم يلحظ فيه إلا طبيعه الإنسان مطلقه أى من دون لحاظ أيه خصوصيه معها كالتقصير و الطويل و الشاب و الشيخ و العرب و العجم و الذّكر و الأنثى و ما شاكل ذلك.

و من الطبيعى ان الإنسان الملحوظ كذلك ينطبق على جميع افراده و مصاديقه بالفعل،و عليه فالحكم الثابت له لا محاله يسرى إلى جميع افراده فى الخارج من دون اعتبار خصوصيه من الخصوصيات فيه، فالنتيجه ان السريان ليس خصوصيه وجوديه مأخوذه فى الماهيه لتصبح الماهيه المطلقه الماهيه بشرط شىء بل هو عبارته عن انطباق نفس الماهيه على أفرادها فى الخارج و لا واقع موضوعى له ما عدا هذا،و عليه فما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من أن الماهيه المطلقه غير قابله للانطباق على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الذهن خاطئ جداً و لا واقع له أصلاً هذا كله فى أسماء الأجناس.

و أما أعلام الأجناس فقد قال جماعه أنه لا- فرق بينها و بين أسماء الأجناس إلا فى نقطه واحده و هى ان أسماء الأجناس موضوعه للماهيه المهمله من جميع الجهات و الخصوصيات الذهنيه و الخارجيه،و أعلام الأجناس موضوعه لتلك الماهيه لكن بشرط تعيينها فى الذهن،و من هنا يعاملوا معها معامله المعرفه دون أسماء الأجناس.

و قد أورد على هذه النقطه المحقق صاحب الكفايه(قده)بيان ان أعلام الأجناس لو كانت موضوعه للماهيه المتعينه فى الذهن فلازم ذلك انها بما لها من المعنى غير قابله للحمل على الخارجيات حيث لا موطن لها إلا الذهن.

و من الطبيعى ان ما لا موطن له إلا الذهن فهو غير قابل للانطباق على ما فى الخارج،مع أنه لا شبهه فى صحه انطباقها بما لها من المعنى على

الخارجيات من دون تصرف و لحاظ تجرد فيها أصلاً على الرغم من أن الخصوصيه الذهنيه لو كانت مأخوذه فى معانيها لم يمكن انطباقها عليها بدون التصرف و لحاظ التجرد.

و من الواضح ان صحه الانطباق بدون ذلك تكشف كشافاً قطعياً عن أن تلك الخصوصيه غير مأخوذه فيها، هذا مضافاً إلى ان وضعها لخصوص معنى يحتاج إلى تجريده عن الخصوصيه فى مقام الاستعمال لا يصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحكيم حيث انه لغو محض، و من الطبيعى أنه لا معنى لوضع لفظ لمعنى لم يستعمل فيه أبداً.

و من هنا قال (قده) التحقيق انه لا- فرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس فكما ان الأولى موضوعه لصرف الطبيعه من دون لحاظ شىء من الخصوصيه معها (الذهنيه أو الخارجيه) فكذلك الثانيه يعنى أعلام الأجناس.

و الدليل على عدم الفرق بينهما ما عرفت من أنه لا- يمكن أن تكون الخصوصيه الذهنيه مأخوذه فى معناها الموضوع له، و الخصوصيه الخارجيه مفروضه العدم، فإذا بطبيعه الحال لا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً و أما انهم يعاملون معها معامله المعرفه دون أسماء الأجناس فالظاهر ان التعريف فيها لفظى كتأنيث اللفظى فكما ان العرب قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التأنيث مع أنه ليس فيه تأنيث حقيقه كلفظ اليد و الرّجل و الاذن و العين و ما شاكلها، فكذلك قد يجرى على بعض الألفاظ حكم التعريف و آثاره مع أنه ليس فيه تعريف أصلاً كلفظ (أسامه) حيث انه لا فرق بينه و بين لفظ (أسد) فى المعنى الموضوع له فالفرق بينهما انما هو من ناحيه جريان أحكام التعريف على الأول لفظاً فقط يعنى لا يدخل عليه اللف و اللام و لا يقع مضافاً دون الثانى.

و على الجملة فاللغه تتبع السماع و لا قياس فيها، و حيث ان المسموع و المنقول فيها من أهلها كذلك فلا بد من متابعتة مع عدم الفرق بينهما بحسب المعنى فى الواقع و الحقيقه، كما هو الحال فى المؤنث اللفظى السماعى حيث ان المسموع منهم جريان أحكام التأنيث عليه مع عدم التأنيث فيه حقيقه فلا بد من متابعتة.

و هذا المذى أفاده(قده)متين جداً نعم يمكن المناقشه فى البرهان الذى ذكره على عدم أخذ التعين الذهنى فى المعنى الموضوع له لأعلام الأجناس بيان ذلك ان أخذه فى المعنى الموضوع له تاره يكون على نحو الجزئيه يعنى كل من التقييد و القيد داخل فيه و تاره أخرى يكون على نحو الشرطيه بمعنى ان القيد خارج عن المعنى الموضوع له و التقييد داخل فيه فالتعين الذهنى على الأول مثل أجزاء الصلاه التى هى داخله فيها قيداً أو تقييداً كالتكبيره و الفاتحه و الركوع و السجود و ما شاكل ذلك و على الثانى كشرائطها التى هى داخله فيها إلا-قيداً كاستقبال القبلة و طهاره البدن و الثوب و ما شاكلها، و ثالثه يكون على نحو المرآتية و المعرفيه فحسب من دون دخله فى المعنى الموضوع له لا بنحو الجزئيه و لا بنحو الشرطيه.

فما أفاده صاحب الكفايه(قده)من البرهان على عدم أخذ التعين الذهنى فى المعنى الموضوع له-و هو انه لو كان مأخوذاً فيه لم يكن المعنى قابلاً للانطباق على الخارجيات-انما يتم إذا كان أخذه فيه على أحد النحويين الأولين.

و أما إذا كان أخذه على النحو الثالث فهو غير مانع عن انطباقه على الخارجيات، فإذا لو كان مراد القائلين بأخذه فى المعنى الموضوع له لا-علام الأجناس هو النحو الثالث لم يرد عليه ما أورده(قده)من عدم الانطباق على الخارجيات، و كيف كان فما أفاده(قده)من أنه لا فرق

بين اسم الجنس و علم الجنس فى المعنى الموضوع له متين جداً، لأنه مطابق للمرتكزات الوجدانيه من ناحيه و الاستعمالات المتعارفه من أهل اللسان من ناحيه أخرى ضروره أن لفظ(أسامه)استعمل فى المعنى المذى استعمل فيه بعينه لفظ(أسد)فلا فرق بينهما من هذه الناحيه أصلاً، و انما الفرق بينهما فى اللفظ فقط بترتيب آثار المعرفه على لفظ(أسامه)دون لفظ (أسد)كما عرفت.

فالتتيجه فى نهايه الشوط هى:انه لا- فرق بين أسماء الأجناس و أعلام الأجناس و ان كليهما موضوعه للماهيه المهمله من دون أخذ خصوصيه من الخصوصيات فيها، و الخصوصيات الطارئه عليها من ناحيه الاستعمال لا دخل لها فى المعنى الموضوع له. و أما ترتيب آثار المعرفه على أعلام الأجناس دون أسمائها فهو لا يتجاوز عن حدود اللفظ فحسب كالمؤنثات اللفظيه التى لا يتجاوز تأنيثها عن حدود اللفظ فحسب.

و منها:المفرد المعرف باللام أقول المعروف بينهم ان اللام على أقسام الجنس و الاستغراق و العهد بأقسامه من الذهني. و الذكري. و الخارجى، كما ان المعروف بينهم ان كلمه(اللام)موضوعه للدلاله على التعريف و التعيين فى غير العهد الذهني.

و أورد على ذلك المحقق صاحب الكفايه(قده)بقوله:و أنت خير بأنه لا تعين فى تعريف الجنس إلا الإشاره إلى المعنى المتميز بنفسه من بين المعانى ذهنياً، و لازمه أن لا يصح حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع الاتحاد مع ما لا موطن له إلا الذهن إلا بالتجريد، و معه لا فائده فى التقييد، مع ان التأويل و التصرف فى القضايا المتداوله فى العرف غير حال عن التعسف، هذا مضافاً إلى أن الوضع لما لا حاجه إليه، بل لا بد من التجريد عنه و إلغائه فى الاستعمالات

المتعارفه المشتمله على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغواً، كما أشرنا إليه، فالظاهر ان اللام مطلقاً يكون للترتين كما فى الحسن و الحسين و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا- بد منها لتعيينها على كل حال و لو قبل بإفاده اللام للإشارة إلى المعنى، و مع الدلالة عليه بتلك الخصوصيات لا حاجة إلى تلك الإشارة لو لم تكن مخله، و قد عرفت إخلالها فتأمل جيداً.

ما أفاده(قده)يتضمن عده نقاط:

الأولى: ان كلمه(اللام) لو كانت موضوعه للدلالة على التعريف و التعيين فلازمه عدم إمكان حمل المفرد المعرف باللام على الخارجيات، و ذلك لأن الجنس المعرف بها لا- تعين له فى الخارج على الفرض، و عليه فلا محاله يكون تعيينه فى أفق النفس يعنى ان كلمه(اللام) تدل على تعيينه و تمييزه من بين أثر المعانى فى الذهن.

و من المعلوم ان الموجود الذهنى غير قابل للحمل على الموجود الخارجى إلا بالتجريد.

الثانية: ان لازم ذلك هو التصرف و التأويل فى القضايا المتعارفه المتداوله بين العرف، حيث ان الحمل فيها على هذا غير صحيح بدون ذلك مع أن التأويل و التصرف فيها لا يخلوان عن التعسف لفرض صحه الحمل فيها بدونهما.

الثالثة: ان وضع كلمه(اللام) لذلك لغو محض فلا يصدر من الواضع الحكيم.

الرابعة: ان كلمه(اللام) تدل على الترتين فحسب من دون أن تكون موضوعه للدلالة على التعريف و التعيين.

و لناخذ بالنظر فى هذه النقاط: أما النقطة الأولى فهى تبتنى على

كون كلمه (اللام) موضوعه للدلاله على تعين مدخولها فى أفق الذهن بنحو يكون التعين الذهني جزء معناه الموضوع له أو قيده، و لكن الأمر ليس كذلك، فان وضعها للدلاله على التعريف و التعيين لا يستلزم كون التعين جزء معنى مدخولها أو قيده، ضروره ان اسم الجنس موضوع لمعنى واحد سواء أ كان مع اللام أو بدونه و انه مع اللام لم يوضع لمعنى آخر غيره. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى اننا إذا راجعنا فى مرتكزاتنا الذهنيه نرى ان كلمه (اللام) تدل على معنى هى موضوعه بإزائه- و هو التعريف و الإشاره- و ليس بحيث يكون وجودها و عدمها سيات و انه لا أثر لها ما عدا التزيين فيكون حالها حال الأسماء الإشاره و الضمائر من هذه الناحيه فكما ان اسم الإشاره موضوع للدلاله على تعريف مدخوله و تعيينه فى موطنه حيث قد يشار به إلى الموجود الخارجى كقولنا (هذا زيد) و قد يشار به إلى الكلى كقولنا هذا الكلى يعنى الإنسان مثلا أخص من الكلى الآخر. و هو الحيوان- بل قد يشار به إلى المعدوم كقولنا (هذا الشىء معدوم) و لا- وجود له أو هذا القول معدوم و غير موجود بين الأقوال، فكذلك كلمه (اللام) فقد يشار بها إلى الجنس كقولنا (أكرم الرجل و قد يشار بها إلى الاستغراق كقولنا (أكرم العلماء) بناء على دلاله الجمع المعرف باللام على العموم، و قد يشار بها إلى العهد الخارجى، و قد يشار بها إلى العهد الحضورى فهى فى جميع هذه الموارد قد استعملت فى معنى واحد، و الاختلاف انما هو فى المشار إليه بها.

و بكلمه أخرى ان ما دلت عليه كلمه (اللام) من التعريف و الإشاره فهو غير مأخوذ فى المعنى الموضوع له لمدخولها لا جزء و لا شرطاً، و لذا لا تختلف معنى المفرد المعرف باللام عما إذا كان مجرداً عنها فشأنها الإشاره

إلى معنى مدخولها. فان كان جنساً فهي تشير إليه، و ان كان استغراقاً فهي تشير إليه و هكذا، و كيف كان فالظاهر ان دلالتها على هذا المقدار من المعنى غير قابله للإنكار و انها مطابقيه للارتكاز و الوجدان في الاستعمالات المتعارفه و ان لم يكن لها مرادف في سائر اللغات كي نرجع إلى مرادفها في تلك اللغات و نعرف معناها حيث انه من أحد الطرق لمعرفة معاني الألفاظ الا ان في المقام لا حاجه إلى هذا الطريق لوجود طريق آخر فيه و هو التبادر و الارتكاز.

و أما العهد الذهني فالظاهر ان دخول كلمه (اللام) عليه لا يفيد شيئاً فيكون وجودها و عدمها سيان فلا فرق بين قولنا (لقد مررت على اللثيم) و قولنا (لقد مررت على لثيم) بدون كلمه (اللام)، فان المراد منه واحد على كلا التقديرين - و هو المبهم غير المعين في الخارج - و لا تدل كلمه (اللام) على تعيينه فيه و أما دخولها عليه فهو انما يكون من ناحيه ان أسماء المعرب في كلمات العرب لم تستعمل بدون أحد أمور ثلاثة: التنوين. الألف و اللام. و الإضافه لا. أنها تدل على شيء ففى مثل ذلك صح أن يقال ان (اللام) للترتين فحسب كاللام الداخلة على أعلام الأشخاص. و ببالى ان المحقق الرضى ذهب إلى ذلك أى كون اللام للترتين في خصوص العهد الذهني.

فالتبجيه في نهايه الشوط هي: ان ما أفاده المحقق صاحب الكفايه (قدس سره) من ان كلمه (اللام) لم توضع للدلاله على معنى و انما هي للترتين فحسب خاطئ جداً و لا واقع موضوعي له على إطلاقه، و انما يتم في خصوص العهد الذهني فقط.

و منها الجمع المعرف باللام ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) ان دلالته على العموم لا - تخلو من أن تكون من جهه وضع المجموع لذلك

أو وضع خصوص كلمه (اللام) لها يعنى انها إذا دخلت على الجمع تدل على ذلك.

و أما ما ذكره بعض الأصحاب من ان كلمه (اللام) بما انها موضوعه بإزاء التعريف و الإشارة فلا بد أن يراد جميع أفراد مدخولها حيث لا- تعيين لسائر مراتبها (الأفراد) الا تلك المرتبه يعنى المرتبه الأخيره فهو غير تام و ذلك لأنه كما ان لتلك المرتبه تعيين فى الواقع كذلك للمرتبه الأولى و هى أقل مرتبه الجمع، فإذا لا دليل على تعيين تلك دون هذه هذا.

و لكن الظاهر ان ما ذكره هذا البعض هو الصحيح و السبب فيه ما ذكرناه فى ضمن البحوث السالفه من ان هذه المرتبه أى أقل مرتبه الجمع أيضا لا- تعيين لها فى الخارج و ان كان لها تعيين بحسب مقام الإراده فان الثلاثه التى هى أقل مرتبه الجمع تصدق فى الخارج على الافراد الكثيره و لها مصاديق متعدده فيه كهذه الثلاثه و تلك و هكذا.

و بكلمه أخرى ان كل مرتبه من مراتب الاعداد كالثلاثه و الأربعة و الخمسه و الستة و هكذا كان قابلا- للانطباق على لافراد الكثيره فى الخارج فلا تعيين لها فيه حيث انا لا نعلم ان المراد منها فيه هذه الثلاثه أو تلك و هكذا.

نعم لها تعيين فى أفق النفس و فى إطار الإراده دون أفق الخارج و إطاره هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان كلمه (اللام) تدل على التعيين الخارجى، و من ناحيه ثالثه ان التعيين الخارجى منحصر فى المرتبه الأخيره من الجمع و هى إرادته جميع أفراد مدخوله حيث ان له مطابقاً واحداً فى الخارج فلا ينطبق الا عليه، فإذا يتعين إرادته هذه المرتبه من الجمع يعنى المرتبه الأخيره دون غيرها بمقتضى دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين.

و أما احتمال وضع المجموع من حيث المجموع للدلاله على ذلك زائداً على وضع كلمه (اللام) و مدخولها فهو بعيد جداً، ضروره ان الدال على إرادته هذه المرتبه انما هو دلالة كلمه (اللام) على التعريف و التعيين نظراً إلى انه لا تعين فى الخارج الا لخصوص هذه المرتبه، و كذا احتمال وضع كلمه (اللام) للدلاله على العموم و الاستغراق ابتداءً بعيد جداً، لما عرفت من انها لم توضع الا للدلاله على التعريف و التعيين.

فالتتيجه ان الجمع المعرف باللام يدل على إرادته جميع افراد مدخوله على نحو العموم الاستغراقى.

و منها النكره: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انها تستعمل مره فى المعين المعلوم خارجاً عند التكلم و غير معلوم عند المخاطب كقوله تعالى: «جاء من أقصى المدينه رجل و مره أخرى فى الطبيعى المقيد بالوحده كقولنا (جئنى برجل و من هنا يصح أن يقال (جئنى برجل أو رجلين) و لا- يصح ان يقال (جئنى بالرجل أو رجلين) و النكته فيه أن التثنيه لا تقابل باسم الجنس حيث انه يصدق على الواحد و الكثير على السواء، و ما هو المعروف فى الألسنه من أن النكره وضعت للدلاله على الفرد المردد فى الخارج- خاطئ جداً و لا واقع موضوعى له أصلاً، ضروره انه لا وجود للفرد المردد فى الخارج حيث ان كل ما هو موجود فيه متعين لا مردد بين نفسه و غيره فانه غير معقول.

و بكلمه أخرى ان مرادهم من ذلك هو ما ذكرناه من انها استعملت فى الطبيعى المقيده بالوحده القابله للانطباق على كثيرين فى الخارج حيث انها بهذا القيد أيضاً كلى.

و عليه فما ذكره (قده) فى ذيل كلامه متين جداً، و ذلك لا- لأجل ان النكره موضوعه للطبيعى المقيده بالوحده تاره و للطبيعى المهمله التى هى

الموضوع له لاسم الجنس مره أخرى كما يظهر من عبارته(قده)فى بدو الأمر،ضروره عدم تعدد الوضع فيها،بل هى موضوعه للطبيعه الجامعه بين جميع الخصوصيات فحسب و قد استعملت فيها دائماً،و الوحده انما تستفاد من دال آخر-و هو التنوين للتكثير.فيكون من تعدد الدال.

و المدلول فى مقابل التعريف و التنوين للتمكن،فان الاسم المعرب لا- يستعمل فى لغه العرب الا- مع إحدى هذه الخصوصيات:الإضافه،أو التنوين، أو الألف و اللام فلا يستقر الا بإحداها حيث ان تمكنه بها.

و عليه فما ذكره(قده)من ان رجلا فى قولنا(جئنى برجل يدل على الطبيعى المقيد بالوحده ليس المراد استعماله فيه.بل المراد ان الرجل استعمل فى الطبيعى الجامع و الوحده مستفاده من دال آخر.

و أما ما ذكره(قده)فى صدر كلامه من أن النكره قد تستعمل فى الواحد المعين عند المتكلم و المجهول عند المخاطب كما فى قوله تعالى«و جاء من أقصى المدينة رجل يسعى»فلا يمكن الأخذ به،ضروره ان لفظ (رجل فى الآيه لم يستعمل فى المعين الخارجى المجهول عند المخاطب بل استعمل فى الطبيعى المقيد بالوحده من باب تعدد الدال و المدلول،غايه الأمر ان مصداقه فى الخارج معلوم عند المتكلم و مجهول عند المخاطب.

و من الطبيعى ان هذا لا- يوجب استعمال اللفظ فيه.و كذا الحال فى الفعل الماضى أو المضارع أو الأمر كقولنا(جئنى برجل أو)جاء رجل أو ما شاكل ذلك،فان لفظ الرجل فى جميع هذه الأمثله استعمل فى الطبيعى المقيد بالوحده بنحو تعدد الدال و المدلول و ان افترض ان مصداقه فى الخارج معلوم للمتكلم و غير معلوم للمخاطب إلا- انه لم يستعمل فيه جزماً كما إذا أمره(بإتيان كتاب)و كان الكتاب معلوماً لديه فى الخارج،و لكنه غير معلوم لدى المخاطب لم يستعمل فى هذا المعلوم المعين خارجاً و انما

استعمل فى الطبعى المقيد بالوحده.

فالتبجه ان النكره لم تستعمل فى المعين الخارجى و لا- المعين عند الله تعالى باعتبار انه سبحانه و تعالى يعلم بأنه يأتى بالفرد الفلانى المعين فى الواقع بل هى تستعمل دائماً فى الطبعى الجامع، و الوحده مستفاده من دال آخر فإذا لا فرق بين النكره و اسم الجنس أصلاً فالنكره هى اسم الجنس، غايه الأمر يدخل عليها التنوين ليدل على الوحده.

ثم انك قد عرفت فى ضمن البحوث السالفه ان اللفظ موضوع للماهيه الجامعه بين تمام الخصوصيات التى يمكن أن تعرض عليها، و قد يعبر عنها بالمايه المهمله التى هى فوق جميع الماهيات كما تقدم بشكل موسع.

و من الواضح ان الإطلاق و التقييد من الخصوصيات الطارئه على الماهيه التى وضع اللفظ بإزائها فهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له و هذا هو المعروف بين المتأخرين- و هو الصحيح- و عليه فالتقييد لا- يستلزم المجاز، فان اللفظ استعمل فى معناه الموضوع له، و التقييد مستفاد من دال آخر، بل لو كان موضوعاً للمطلق بمعنى اللا بشرط القسمى كما هو المعروف بين القدماء فأيضاً لا يستلزم التقييد المجاز، فان المراد الاستعمالى منه هو المطلق، و اللفظ قد استعمل فيه، و التقييد انما يدل على ان المراد الجدى هو المقيد دون المطلق، و لا يدل على ان اللفظ قد استعمل فى المقيد. هذا من ناحيه.

و من ناحيه أخرى ان المحمول تاره يكون من المعقولات الثانويه كقولنا (الإنسان نوع) و (الحيوان جنس) و (الضاحك عرض خاص) و هكذا ففى مثل ذلك فالموضوع هو الماهيه و لا ينطبق على الموجود الخارجى لوضوح ان زيداً مثلاً ليس بنوع، و البقر ليس بجنس، و ضحكك زيد ليس بعرض خاص، و هكذا. فلا يسرى المحمول إلى خصصه و افراده فى

ص: ٣٤٣

الخارج، فهذا القسم خارج عن محل الكلام هنا- وهو البحث عن إطلاق الموضوع و تقييده- و تاره أخرى يكون المحمول من غيرها مما هو قابل السرايه إلى حصص الموضوع و افراده في الخارج» (و هذا القسم هو محل الكلام في المقام.

و على ذلك فالموضوع أو المتعلق لا يخلو من أن يكون مطلقاً بمعنى الإرسال أو مقيداً بأمر وجودى أو عدمى فان كانت هناك قرينه شخصيه على أحدهما فهو و ان لم تكن قرينه كذلك فهل هنا قرينه عامه على تعيين أحدهما أولاً- فقد ذكروا لتعيين الإطلاق قرينه عامه تسمى بمقدمات الحكمه فان تمت تلك المقدمات ثبت الإطلاق و إلا فلا و يعتبر في تماميه هذا المقدمات أمور:

الأول: أن يكون المتكلم متمكناً من البيان و الإتيان بالقيد و إلا فلا يكون لكلامه إطلاق في مقام الإثبات حتى يكون كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت، بيان ذلك ان الإطلاق أو التقييد تاره يلحظ بالإضافة إلى الواقع و مقام الثبوت. و أخرى بالإضافة إلى مقام الإثبات و الدلاله، أما على الأول فقد ذكرنا غير مره انه لا واسطه بينهما في الواقع و نفس الأمر و ذلك لأن المتكلم الملتفت إلى الواقع و ماله من الخصوصيات حكيماً كان أو غيره فلا يخلو من أن يأخذ في متعلق حكمه أو موضوعه خصوصيه من تلك الخصوصيات أو لا- يأخذ فيه شيئاً منها و لا ثالث لهما، فعلى الأول يكون مقيداً، و على الثانى يكون مطلقاً، و لا يعقل شق ثالث بينهما يعنى لا يكون مطلقاً و لا مقيداً. و من هنا قلنا ان استحاله التقييد تستلزم ضروره الإطلاق و بالعكس.

و أما ما ذكره شيخنا الأستاذ (قده) من ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكة كالعمى و البصر و انه لا بد من طروهما على موضوع قابل

للاتصاف بالملكه لم يكن قابلا للاتصاف بالعدم أيضا، وكذا العكس و لأجل ذلك لا يصح إطلاق الأعمى على الجدار مثلا، و ما نحن فيه من هذا القبيل، و لذا قال (قده) ان استحاله الإطلاق في مورد تستلزم استحاله التقييد فيه و بالعكس فلا يمكن مساعدته عليه بوجه، و ذلك لما ذكرناه مراراً من ان التقابل بينهما من تقابل التضاد لا العدم و الملكه و ان استحاله أحدهما تستلزم ضروره الآخر لا استحالته، بداهه ان الإهمال في الواقع مستحيل فالحكم فيه اما مطلق أو مقيد و لا ثالث لهما.

و لو تنزلنا عن ذلك و سلمنا ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه الا انه لا يعتبر كون الموضوع لها أمراً شخصياً، بل قد يكون الموضوع فيها نوعياً و لا يعتبر في مثله أن يكون كل فرد من افراد الموضوع قابلا للاتصاف بها، بل يستحيل ذلك بالإضافة إلى بعض افراده كما هو الحال في العلم و الجهل بالإضافة إلى ذاته سبحانه و تعالى، فان العلم بكنه ذاته تعالى مستحيل.

و من الواضح ان استحالته لا تستلزم استحاله الجهل به، بل تستلزم ضرورته رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه، و كذا الحال في غنى الممكن و فقره بالإضافة إليه تعالى و تقدس، فان استحاله غنائه عن ذاته سبحانه لا تستلزم استحاله فقره، بل تستلزم ضرورته و وجوبه رغم ان التقابل بينهما من تقابل العدم و الملكه فليكن المقام من هذا القبيل يعنى ان التقابل بين الإطلاق و التقييد يكون من تقابل العدم و الملكه فمع ذلك تستلزم استحاله أحدهما في مقام الثبوت و الواقع ضروره الآخر لا استحالته.

و على الثاني و هو ما إذا كان الإطلاق و التقييد ملحوظين بحسب مقام الإثبات فحينئذ ان تمكن المتكلم من البيان و كان في مقامه و مع ذلك لم يأت بقيد في كلامه كان إطلاقه في هذا المقام كاشفاً عن الإطلاق في مقام الثبوت

و ان مراده فى هذا المقام مطلق و إلا لكان عليه البيان.

و أما إذا لم يتمكن من الإتيان يقيد فى مقام الإثبات فلا يكشف إطلاق كلامه فى هذا المقام عن الإطلاق فى ذاك المقام و الحكم بأن مراده الجدى فى الواقع هو الإطلاق،لوضوح ان مراده لو كان فى الواقع هو المقيد لم يتمكن من بيانه و الإتيان بقيد،و معه كيف يكون إطلاق كلامه فى مقام الإثبات كاشفاً عن الإطلاق فى مقام الثبوت.

الأمر الثانى: أن يكون المتكلم فى مقام البيان و لا يكون فى مقام الإهمال و الإجمال كما فى قوله تعالى: «أقيموا الصلاة و آتوا الزكاه» و قوله تعالى: «و قرآن الفجر» و ما شاكل ذلك، فان المتكلم فى هذه الموارد لا يكون فى مقام البيان، نظير قول الطبيب للمريض اشرب الدواء فانه ليس فى مقام البيان، بل هو فى مقام ان فى شرب الدواء نفع له فى الجملة و لا يمكن الأخذ بإطلاق كلامه، مع ان بعضه مضر بحاله جزماً.

فالتتبعه ان المتكلم إذا لم يكن فى مقام البيان لم يكن لكلامه ظهور فى الإطلاق حتى يتمسك به.

نعم إذا كان المتكلم فى مقام البيان من جهه و لم يكن فى مقام البيان من جهه أخرى لا مانع من التمسك بإطلاق كلامه من الجهه التى كان فى مقام البيان من تلك الجهه دون الجهه الأخرى، و هذا فى الآيات و الروايات كثير: اما فى الآيات فكقوله تعالى: «كلوا مما أمسكن» فانه إذا شك فى اعتبار الإمساك من الحلقوم فى تذكيتة و عدم اعتباره لا مانع من التمسك بإطلاق الآيه الكريمة من هذه الناحيه و الحكم بعدم اعتبار الإمساك من الحلقوم.

و أما إذا شك فى طهاره محل الإمساك و عدمها فلا يمكن التمسك بإطلاق الآيه من هذه الناحيه، لأن إطلاقها غير ناظر إليها أصلاً فلا تكون

الآية في مقام البيان من هذه الجهة فلا محاله عندئذ يحكم بنجاسته.

و أما في الروايات فمنها قوله عليه السلام (لا- بأس بالصلاة في دم إذا كان أقل من درهم) فانه في مقام البيان من جهة ان هذا المقدار من الدم غير مانع من ناحيه النجاسه حيث ان المتفاهم العرفى كون هذا استثناء من مانعيه الدم من هذه الناحيه، و لا يكون في مقام البيان من جهة أخرى - و هى كونه من دم المأكول أو غير المأكول - و عليه فإذا شك في صحه الصلاه فيه و عدم صحتها لم يجز التمسك بإطلاق الروايه، لعدم كون إطلاقها ناظراً إلى هذه الناحيه.

فالتبججه انه لا إشكال في ذلك و ان المتكلم من أى جهه كان في مقام البيان جاز التمسك بإطلاق كلامه من هذه الجهه و ان لم يكن في مقام البيان من الجهات الأخرى.

ثم انه لا- بد من بيان أمرين: (الأول) [ما هو المراد من كون المتكلم في مقام البيان] (الثانى) فيما إذا شك في انه في مقام البيان أم لا.

أما الأول: فليس المراد من كونه في مقام البيان من جميع الجهات و النواحي، ضروره ان مثل ذلك لعله لم يتفق في شىء الآيات و الروايات و لو اتفق في مورد فهو نادر جداً كما انه ليس المراد من عدم كونه في مقام البيان أن لا يكون في مقام التفهيم أصلاً مثل ما إذا تكلم بلغه لا يفهم المخاطب منها شيئاً كما إذا تكلم للعرب بلغه الفرس مثلاً، بل المراد منه أن لا ينعقد لكلامه ظهور في الإطلاق كقول الطبيب للمريض اشرب الدواء، فان المريض يفهم منه انه لا- بد له من شرب الدواء، و لكنه ليس في مقام البيان، بل في مقام الإهمال و الإجمال، و لذا لا إطلاق لكلامه بحيث يكون كاشفاً عن مراده الجدى و كان حجه على المخاطب فيحتج به عليه و بالعكس.

و الحاصل ان المراد من كونه فى مقام البيان هو انه يلقى كلامه على نحو ينعقد له ظهور فى الإطلاع و يكون حجه على المخاطب على سبيل القاعده.

و من ذلك يظهر أن التقييد بدليل منفصل لا- يضر بكونه فى مقام البيان و لا يكشف عن ذلك و انما يكشف عن ان المراد الجدى لا- يكون مطابقاً للمراد الاستعمالى، و قد تقدم أنه قد يكون مطابقاً له، و قد لا يكون مطابقاً له، و لا فرق فى ذلك بين العموم الوضعى و العموم الإطلاعى، و لذا ذكرنا سابقاً ان التخصيص بدليل منفصل لا يكشف عن ان المتكلم ليس فى مقام البيان مثلاً- قوله تعالى: «أحل الله البيع» فى مقام البيان مع ورود التقييد عليه بدليل منفصل فى غير مورد، و كذا الحال فيما إذا افترضنا ان الآيه عموماً تدل عليه بالوضع.

و على الجملة فلا فرق من هذه الناحيه بين العموم و المطلق فكما أن التخصيص بدليل منفصل لا يوجب سقوط العام عن قابليه التمسك به فكذلك التقييد بدليل منفصل، و يترتب على ذلك ان تقييد المطلق من جهه لا يوجب سقوط إطلاقه من جهات أخرى إذا كان فى مقام البيان من هذه الجهات أيضاً فلا مانع من التمسك به من تلك الجهات إذا شك فيها، كما إذا افترضنا ان الآيه فى مقام البيان من جميع الجهات و قد ورد عليها التقييد بعدم كون البائع صبيّاً أو مجنوناً أو سفيهاً و شك فى ورود التقييد عليها من جهات أخرى كما إذا شك فى اعتبار الماضويه فى الصيغه أو الموالاه بين الإيجاب و القبول فلا مانع من التمسك بإطلاقها من هذه الجهات و الحكم بعدم اعتبارها.

و أما الأمر الثانى: فالمعروف و المشهور بين الأصحاب هو استقرار بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه فى مقام البيان إذا شك فى

ذلك، و من هنا قالوا ان الأصل فى كل كلام صادر عن متكلم هو كونه فى مقام البيان فعدم كونه فى هذا المقام يحتاج إلى دليل.

و لكن الظاهر انه غير تام مطلقاً، و ذلك لأن الشك تاره من جهه ان المتكلم كان فى مقام أصل التشريع أو كان فى مقام بيان تمام مراده كما إذا شك فى أن قوله تعالى: «أحل الله البيع» فى مقام بيان أصل التشريع فحسب كما هو الحال فى قوله تعالى «أقيموا الصلاه» أو فى مقام بيان تمام المراد ففى مثل ذلك لا مانع من التمسك بالإطلاق لقيام السيره من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً. و أخرى يكون الشك من جهه سعه الإراده و ضيقها يعنى انا نعلم بأن لكلامه إطلاقاً من جهه و لكن نشك فى إطلاقه من جهه أخرى كما فى قوله تعالى: «كلوا مما مسكن» حيث نعلم بإطلاقه من جهه ان حليه أكله لا نحتاج إلى الذبح سواء أ كان إمساكه من محل الذبح أو من موضع آخر كان إلى القبله أو إلى غيرها و لكن لا نعلم أنه فى مقام البيان من جهه أخرى و هى جهه طهاره محل الإمساك و نجاسته-ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق كما عرفت، لعدم قيام السيره على حمل كلامه فى مقام البيان من هذه الجهه.

الثالث: ان لا- يأتى المتكلم بقرينه لا- متصله و لا- منفصله و إلا- فلا- يمكن التمسك بإطلاق كلامه، لوضوح ان إطلاقه فى مقام الإثبات انما يكشف عن الإطلاق فى مقام الثبوت إذا لم ينصب قرينه على الخلاف، و أما مع وجودها فان كانت متصله فهى مانعه عن أصل انعقاد الظهور و ان كانت منفصله فالظهور و ان انعقد الا- انها تكشف عن ان الإراده الاستعماليه لا- تطابق الإراده الجديه، و اما إذا لم يأت بقرينه كذلك فيثبت لكلامه إطلاق كاشف عن الإطلاق فى مقام لثبوت، لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت، ضروره ان إطلاق الكلام أو تقييده فى مقام الإثبات معلول

لإطلاق الإرادة أو تقييدها في مقام الواقع و الثبوت.

و على الجملة فالإرادة التفهيمية هي العلة لإبراز الكلام و إظهاره في مقام الإثبات، فان المتكلم إذا أراد تفهيم شيء يبرزه في الخارج بلفظ، فعندئذ ان لم ينصب قرينه منفصله على الخلاف كشف ذلك عن ان الإرادة التفهيمية مطابقه للإرادة الجديه و الا لم تكن مطابقه لها.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة: و هي ان المتكلم إذا كان متمكناً من الإتيان بقيد و كان في مقام البيان و مع ذلك لم يأت بقرينه على الخلاف لا متصله و لا منفصله كشف ذلك عن الإطلاق في مقام الثبوت و هذا مما قد قامت السيره القطعيه من العقلاء على ذلك الممضاه شرعاً، و لا نحتاج في التمسك بالإطلاق إلى مزيد من هذه المقدمات الثلاث فهي قرينه عامه على إثبات الإطلاق، و اما القرائن الخاصه فهي تختلف باختلاف الموارد فلا ضابط لها.

بقي في المقام أمران: الأول ان القدر المتيقن بحسب التخاطب هل يمنع عن التمسك بالإطلاق فيه وجهان: ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) انه يمنع عنه و تفصيل الكلام في المقام انه يريد تاره بالقدر المتيقن القدر المتيقن الخارجى يعنى انه متيقن بحسب الإراده خارجاً من جهه القرائن منها مناسبه الحكم و الموضوع.

و من الواضح ان مثل هذا المتيقن لا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، ضروره أنه لا يخلو مطلق في الخارج عن ذلك الا نادراً فلو قال المولى (أكرم عالماً) فان المتيقن منه هو العالم الهاشمى الورع النقى، إذ لا يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه، و اما احتمال أن يكون المراد منه ذلك دون غيره فهو موجود.

و من هذا القبيل قوله تعالى: «أحل الله البيع» فان القدر المتيقن

منه هو البيع الموجود بالصيغه العربيه الماضويه، إذ لا- يحتمل أن يكون المراد منه غيره دونه. و أخرى يريد به القدر المتيقن بحسب التخاطب، و هذا هو مراد صاحب الكفايه(قده)دون الأول، و قد ادعى(قده) منعه عن التمسك بالإطلاق، و لكن الظاهر أنه لا يمكن المساعدة على هذه الدعوى، و السبب فيه ان المراد بالقدر المتيقن بحسب التخاطب هو أن يفهم المخاطب من الكلام الملقى إليه أنه مراده جزماً.

و منشأ ذلك أمور: عمدتها كونه واقعاً في مورد السؤال، مثلاً في موثقه ابن بكير سأل زراره أبا عبد الله عليه السلام (عن الصلاه في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم انه إملاء رسول الله صلى الله عليه و آله ان الصلاه في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاه في وبره و شعره و جلده و بوله و روثه و كل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاه حتى يصلى غيره مما أحل الله أكله) ان المتيقن بحسب التخاطب هو مورد السؤال، ضروره احتمال ان الإمام عليه السلام أراد غير مورد السؤال دونه غير محتمل جزماً، و أما العكس فهو محتمل، و لكن الكلام انما هو في منعه عن التمسك بالإطلاق و الظاهر انه غير مانع عنه.

و السبب فيه أن ظهور الكلام في الإطلاق قد انعقد، و لا أثر له من هذه الناحيه.

و من الطبيعي أنه لا- يجوز رفع اليد عن الإطلاق ما لم تقم قرينه على الخلاف، و لا- قرينه في البين، أما القرينه المنفصله فهى مفروضه العدم و اما القرينه المتصله فأيضاً كذلك بعد فرض ان القدر المتيقن المزبور لا يصلح أن يكون مانعاً عن انعقاد الظهور في الإطلاق.

و عليه فلا- مناص من التمسك به، و بما ان مقام الإثبات تابع لمقام الثبوت فالإطلاق في الأول كاشف عن الإطلاق في الثانى، و لذا لو سئل

عن مجالسه شخص معين فى الخارج و أجيب بعدم جواز مجالسه الفاسق لم يحتمل بحسب الفهم العرفى اختصاصه بذاك الشخص المعين فى الخارج فلا محاله يعم غيره أيضا.

فالتتبعه ان حال هذا القدر المتيقن حال القدر المتيقن الخارجى فكما انه لا يمنع عن التمسك بالإطلاق فكذلك هذا فلو كان هذا مانعاً عنه لكان ذاك أيضا مانعاً فلا فرق بينهما من هذه الناحية أصلاً.

ثم ان الماهيه تاره تلحظ بالإضافه إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتواطى و التساوى. و أخرى تلحظ بالإضافه إلى أفراد يكون صدقها عليها بالتشكيك حيث قد برهن فى محله استحاله التشكيك فى الماهيات، و نقصد بالتشكيك و التواطؤ هنا التشكيك و التواطؤ بحسب المتفاهم العرفى و ارتكازاتهم و له عوامل عديده: منها علو مرتبه بعض أفراد الماهيه على نحو يوجب انصرافها عنه عرفاً، و من ذلك لفظ الحيوان فانه موضوع لغه لمطلق ما له الحياه فيكون معناه اللغوى جامعاً بين الإنسان و غيره إلا- انه فى الإطلاق العرفى ينصرف عن الإنسان.

و من هنا ذكرنا ان المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو خصوص الحيوان فى مقابل الإنسان فلا مانع من الصلاه فى شعر الإنسان و نحوه و كيف كان فلا شبهه فى هذا الانصراف بنظر العرف، و لا يمكن التمسك بالإطلاق فى مثل ذلك، لفرض ان الخصوصيه المزبوره مانعه عن ظهور المطلق فى الإطلاق و تكون بمنزله القرينه المتصله التى تمنع عن انعقاد ظهوره فيه.

و منها دنو مرتبه بعض افرادها على نحو يكون صدقها عليه مورداً الشك كصدق الماء على ماء الكبريت أو ما شاكله ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بالإطلاق أيضاً، و ذلك لأن المعتبر فى التمسك به هو أن يكون

صدق المطلق على الفرد المشكوك فيه محرزاً، والشك انما كان من ناحيه أخرى. و أما فيما إذا لم يكن أصل الصدق محرزاً فلا يمكن التمسك به، و ما نحن فيه من هذا القبيل حيث ان أصل الصدق مشكوك فيه فلا- يمكن التمسك بإطلاق لفظ الماء بالإضافة إلى ماء الكبريت أو نحوه، غايه الأمر ان الأول من قبيل احتفاف الكلام بالقرينه المتصله، و الثاني من قبيل احتفافه بما يصلح للقرينه، و لكنهما يشتركان في نقطه واحده- و هي المنع عن انعقاد ظهور المطلق في الإطلاق.

و أما الانصراف في غير هذين الموردين و ما شاكلهما فلا- يمنع عن التمسك بالإطلاق، فانه لو كان فانما هو بدوى فيزول بالتأمل، و من ذلك الانصراف المستند إلى غلبه الوجود فانه بدوى و لا أثر له و لا يمنع عن التمسك بالإطلاق حيث أنه يزول بالتأمل و التدبر.

التقييد هل يستلزم المجاز فيه وجهان: بناء على ما اخترناه من أن الألفاظ وضعت بإزاء الماهيات المهملة الجامعه بين جميع الخصوصيات الطارئة فهو لا- يستلزم المجاز أصلاً، إذ على أساس هذه النظرية بالإطلاق و التقييد كلاهما خارجان عن حريم المعنى الموضوع له فكل منهما مستفاد من القرينه فالإطلاق مستفاد غالباً من قرينه الحكمة و التقييد من القرينه الخاصه فاللفظ في كلتا الحالتين مستعمل في معناه الموضوع له.

نعم استعماله في خصوص المقيد يكون مجازاً كما ان استعماله في خصوص المطلق يكون كذلك فلا- فرق بينهما من هذه الناحيه، و لكن هذا الفرض خارج عن محل الكلام فان محل الكلام انما هو في أن تقييد المطلق بقيد هل يوجب المجاز فيه أم لا و قد عرفت انه لا يوجب ذلك، و ان التقييد مستفاد من دال آخر كما ان الإطلاق كذلك.

و أما بناء على نظريه القدماء من أن الألفاظ موضوعه للماهيه اللا بشرط

القسمى يعنى ان الإطلاق و السريان مأخوذ فى المعنى الموضوع له فلا بد من التفصيل بين القرينه المتصله و القرينه المنفصله فان الأولى تستلزم المجاز لا- محاله حيث ان الإطلاق و السريان لا يجتمع مع التقييد و التضييق و أما الثانيه فلا تستلزم ذلك لما ذكرناه فى بحث العام و الخاص من أنه لا- مانع من أن يكون المراد الاستعمالى من الكلام غير المراد الجدى، و المفروض ان الحقيقه و المجاز تدوران مدار الأول دون الثاني.

و عليه فلا مانع من أن يكون المراد الاستعمالى فى المقام هو الإطلاق و السريان ضرباً للقاعده كما هو الحال فى استعمال العام فى العموم فى موارد التخصيص بالمنفصل، و المراد الجدى هو التقييد و التضييق، فإذاً يكون اللفظ مستعملاً فى معناه الموضوع له، غايه الأمر انه غير مراد جداً.

و على الجملة فالتقييد بالمنفصل لا يكشف عن أن المطلق استعمل فى المقيد، و إنما يكشف عن ان الإراده الاستعماليه لا تطابق الإراده الجديه.

هل يحمل المطلق على المقيد

إذا ورد مطلق و مقيد فهل يحمل المطلق على المقيد أم لا فالكلام فيه يقع فى موضعين:

الأول: أن يكون الحكم متعلقاً بالمطلق على نحو صرف الوجود كقول المولى (أعتق رقبه).

الثانى: أن يكون الحكم متعلقاً به على مطلق الوجود كقوله تعالى:

«أحل الله البيع» حيث ان الحكم فيه ينحل بانحلال أفراد متعلقه دون الأول.

اما الموضع الأول: فالكلام فيه تاره يقع فى المقيد الذى يكون مخالفاً

للمطلق فى الحكم كقوله (أعتق رقبه و لا تعتق رقبه كافره) أو قوله:

(صلى و لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) أو (فى النجس) أو نحو ذلك و أخرى يقع فى المقيد الذى يكون موافقاً له فيه كقوله: (أعتق رقبه و أعتق رقبه مؤمنه) و على الأول فقد تسالم الأصحاب فيه على حمل المطلق على المقيد فيقيد الرقبه فى المثال الأول بغير الكافره، و الصلاه فى المثال الثانى بغير الصلاه الواقعه فيما لا- يؤكل أو فى النجس. و على الثانى فقد اختلفوا فيه على قولين: (أحدهما) أنه يحمل المطلق على المقيد (و ثانيهما) انه يحمل المقيد على أفضل الافراد.

و لكن الظاهر أنه لا- وجه للفرق بين هذا القسم و القسم الأول فهما من واد واحد فلا- وجه للإتفاق فى الأول و الاختلاف فى الثانى أصلاً، فانه ان حمل المطلق على المقيد فى الأول ففى الثانى أيضاً كذلك و ان حمل المقيد فى الثانى على أفضل الافراد برفع اليد عن ظهوره فى الوجوب حمل المقيد فى الأول على المرجوحيه، حيث ان ظهور الأمر فى جانب المقيد فى الوجوب ليس بأقل من ظهور النهى فى الحرمة فما يقتضى رفع اليد عن ظهور الأمر فى الوجوب و حمله على الرجحان يقتضى رفع اليد عن ظهور النهى فى الحرمة و حمله على المرجوحيه، و كيف كان فالملاك فى القسمين واحد فلا وجه للتفرقه بينهما.

ثم اننا تاره نعلم من الخارج ان الحكم فى موردى المطلق و المقيد واحد كما إذا قال المولى (ان ظاهرت فأعتق رقبه) (و ان ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه) فنعلم ان الحكم واحد حيث ان الظهار ليس إلا سبباً لكفاره واحده و ليس موجباً لكفارتين ففى مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيد أو يحمل المقيد على أفضل الافراد فذهب جماعه إلى الأولى بدعوى ان فيه جمعاً بين الدليلين و عملاً بهما دون العكس. و فيه أنه ان أريد به حصول

الامتثال بالإتيان بالمقيد فهو مما لا إشكال فيه، فإن الامتثال يحصل به على كل تقدير أى سواء أ كان واجباً أو كان من أفضل الأفراد. و ان أريد ان الجمع بين الدليلين منحصر به ففيه ان الأمر ليس كذلك، فإن الجمع بينهما كما يمكن بذلك يمكن بحمل المقيد على أفضل الأفراد فلا وجه لترجيح الأول على الثاني.

و من هنا ذكر المحقق صاحب الكفايه (قده) وجهاً آخر لذلك و هو ان ظهور الأمر فى طرف المقيد فى الوجوب التعيينى بما أنه أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق فيقدم عليه. و فيه أنه لا يتم على مسلكه (قده) حيث انه قد صرح فى بحث الأوامر ان صيغته الأمر لم توضع للدلاله على الوجوب التعيينى، بل هو مستفاد من الإطلاق و مقدمات الحكمه، و عليه فلا فرق بين الظهورين فلا يكون ظهور الأمر فى الوجوب التعيينى أقوى من ظهور المطلق فى الإطلاق.

فالصحيح فى المقام أن يقال ان الأمر بالمقيد بما انه ظاهر فى الوجوب على ما حققناه فى محله من ظهور صيغته الأمر فى الوجوب ما لم تقم قرينه على الترخيص فيقدم على ظهور المطلق فى الإطلاق حيث ان ظهوره فيه يتوقف على البيان و هو يصلح أن يكون بياناً له عرفاً.

و من الواضح ان فى كل مورد يدور الأمر بين رفع اليد عن ظهور القرينه و رفع اليد عن ظهور ذيها يتعين الثانى بنظر العرف، و عليه فيكون ظهور الأمر بالمقيد فى الوجوب مانعاً عن ظهور المطلق فى الإطلاق و نقصد بظهوره الظهور الكاشف عن المراد الجدى، فانه يتوقف على عدم البيان المنفصل دون أصل ظهوره حيث أنه لا يتوقف عليه و انما يتوقف على عدم البيان المتصل.

و على الجملة فلا يشك بحسب المتفاهم العرفى و ارتكازاتهم فى تقديم

ظهور المقيد على ظهور المطلق سواء أ كان فى كلام منفصل أو متصل، غاية الأمر أنه على الأول يمنع عن حجبه الظهور و كاشفائه عن المراد الجدى و على الثانى يمنع عن أصل انعقاد الظهور له فلا تكون بينهما معارضة أبداً هذا فيما إذا علم وحده التكليف من الخارج.

و أما إذا احتمل تعدد التكليف حسب تعددهما فالمحتملات فيه أربع:

الأول: أن يحمل المطلق على المقيد.

الثانى: أن يحمل المقيد على أفضل الأفراد.

الثالث: لا هذا و لا ذاك فيبنى على تعدد التكليف لكن من قبيل واجب فى واجب آخر هذا يعنى ان عتق الرقبه واجب على نحو الإطلاق و خصوصيه كونها مؤمنه أيضا واجبه، نظير ما لو نذر المكلف الإتيان بالصلاه فى المسجد أو فى الجماعة أو فى الحرم الشريف أو شاكل ذلك، فان طبيعى الصلاه واجب على نحو الإطلاق و أينما سرى و خصوصيه كونها فى المسجد أو فى الجماعة واجبه أيضا فيكون من قبيل الواجب فى الواجب و قد اختار بعض الفقهاء هذا الوجه فى الأغسال الثلاثه للميت حيث قال ان طبيعى الغسل بالماء واجب أينما سرى و خصوصيه كونه بالكافور واجبه أخرى، و كذا خصوصيه كونه بماء الصدر، و يترتب على ذلك ان المكلف إذا أتى بالصلاه فى غير المسجد مثلا سقط الأمر الثانى أيضا بسقوط موضوعه و لا مجال له بعد ذلك، غاية الأمر أنه قد خالف ندره، و بترتب على مخالفته استحقاق العقاب من ناحيه، و لزوم الكفاره من ناحيه أخرى.

الرابع: أن يكون كل من المطلق و المقيد واجباً مستقلا، نظير ما إذا أمر المولى بالإتيان بالماء على نحو الإطلاق و كان غرضه منه غسل الثوب به، و من المعلوم أنه لا فرق فى كونه ماء حاراً أو بارداً أو ما شاكل ذلك ثم أمر بالإتيان بالماء البارد لأجل الشرب فلا شبهه فى أنهما واجبان

مستقلان. هذا بحسب مقام الثبوت. و أما بحسب مقام الإثبات فالاحتمال الثاني من هذه المحتملات خلاف الظاهر جداً فلا يمكن الأخذ به، لما عرفت من ظهور الأمر في الوجوب و حمله على الندب خلاف هذا الظهور فيحتاج إلى دليل، و لا دليل في المقام عليه و بدونه فلا يمكن.

و أما الاحتمال الثالث: فالظاهر ان المقام ليس من هذا القبيل أى من قبيل الواجب فى الواجب كما هو الحال فى مورد النذر، أو العهد، أو الشرط فى ضمن العقد المتعلق بحصه خاصه من الواجب، و الوجه فى ذلك هو ان الأوامر المتعلقة بالقيودات و الخصوصيات فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى الجزئيه أو الشرطيه، و ليست ظاهره فى المولويه و ان كانت بأنفسها كذلك، إلا- ان لخصوصيه فى المقام تنقلب ظهورها من المولويه إلى الإرشاد، كما ان النواهي المتعلقة بها ظاهره فى الإرشاد إلى المانعيه من جهه تلك الخصوصيه.

و من هنا يكون المتفاهم العرفى من مثل قوله عليه السلام (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هو الإرشاد إلى مانعيه لبسه فى الصلاه، و كذا الحال فى المعاملات مثل قوله (نهى النبى صلى الله عليه و آله عن بيع الغرر) فانه ظاهر فى الإرشاد إلى مانعيه الغرر عن البيع، هذا مضافاً إلى أن الأمر فى أمثال هذه الموارد قد تعلق بالتقييد لا بالقييد فصرف الأمر عنه إليه خلاف الظاهر جداً.

و أما الاحتمال الرابع: فهو يتصور على نحوين: (أحدهما) أن يسقط كلا- التكليفين معاً بالإتيان بالمقيد و (ثانيهما) عدم سقوط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد، بل لا بد من الإتيان به أيضاً.

أما الأول: فيكون المقام نظير ما ذكرناه سابقاً من انه لو كان بين متعلقى التكليفين عموم من وجه كعنوان العالم و عنوان الهاشمى سقط كلا

التكليفين بامتنال المجمع -و هو إكرام العالم الهاشمي- حيث ان هذا مقتضى طلاق دليل كل منهما، و ما نحن فيه من هذا القبيل
يعنى أن المقيد مجمع لكلا العنوانين فيسقط كلا التكليفين بإتيانه.

و غير خفى ان هذا بحسب مقام الثبوت و ان كان أمراً ممكناً إلا- انه لا- يمكن الأخذ به فى مقام الإثبات، و ذلك لأن الإتيان
بالمقيد إذا كان موجباً لسقوط الأمر عن المطلق أيضاً فلا محاله يكون الأمر به لغواً محضاً حيث ان الإتيان بالمقيد مما لا بد منه. و
معه يكون الأمر بالمطلق لغواً و عبثاً و لا- يقاس هذا بما ذكرناه من المثال، فان إطلاق الأمر فيه بكل من الدليلين لا يكون لغواً
أبداً. لفرض ان لكل منهما ماده الافتراق بالإضافة إلى الآخر.

و على الجملة فلا- بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بالإتيان به فى ضمن غير المقيد مع الترخيص فى تركه بالإتيان بالمقيد
ابتداءً، و مرد ذلك إلى ان المكلف مخير بين الإتيان بالمقيد ابتداءً ليسقط كلا التكليفين معاً و بين الإتيان بالمطلق فى ضمن
حصه أخرى أو لا ثم بالمقيد و هذا يعنى ان المكلف لو أتى بالمطلق فلا بد من الإتيان به فى ضمن حصه أخرى.

و لكن من الواضح ان ذلك يستلزم خلاف الظاهر من جهتين:

(الأولى) ان التقييد المذكور خلاف الظاهر جداً فيحتاج إلى قرينه (الثانية) ان حمل الأمر فى طرف المطلق على التخيير خلاف
الظاهر فلا يمكن الأخذ به بدون قرينه.

و ان شئت قلت: ان هذا التخيير نتيجة التقييد المزبور، فانه مضافاً إلى أنه بنفسه خلاف الظاهر يستلزم خلاف الظاهر من هذه الناحية
أيضاً و لأجل ذلك لا يمكن الأخذ به.

و أما الثانى: و هو ما إذا لم يسقط التكليف بالمطلق بالإتيان بالمقيد

فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه، وذلك لأنه لا بد حينئذ من تقييد الأمر بالمطلق بغير هذه الحصة و إلا فلا موجب لعدم سقوطه بالإتيان بالمقيد بعد فرض انطباقه عليه انطباق الطبيعي على حصته.

و من المعلوم ان التقييد خلاف الظاهر فيحتاج إلى قرينه و لا قرينه في المقام على ذلك و بدونها فلا يمكن.

فالنتيجة أنه لا يمكن الأخذ بشيء من هذه الوجوه الثلاثة فيتعين حينئذ الوجه الأول و هو حمل المطلق على المقيد.

إلى هنا قد استطعنا أن نخرج بهذه النتيجة و هي انه إذا علم من الخارج تعدد التكليف فالمتعين هو الوجه الرابع، و اما إذا لم يعلم تعدده و ان احتمال فالمتعين هو الوجه الأول، لما عرفت من عدم مساعده الدليل على بقيه الوجوه، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

و أما المقام الثاني: و هو ما إذا كان الحكم متعلقاً بمطلق الوجود يعنى ان الحكم يكون انحلالياً كما في قوله تعالى: «أحل الله البيع» و «تجاره عن تراض» و ما شاكل ذلك فيقع الكلام فيه تارة فيما إذا كان دليل المقيد مخالفاً له في الإيجاب و السلب و أخرى يكون موافقاً له في ذلك.

أما على الأول: فلا شبهه في تقييد المطلق به، و من هنا قد قيد إطلاق الآيه بغير موارد البيع الغررى و بيع الخمر و بيع الخنزير و البيع الربوى و ما شاكل ذلك و أمثله هذا في الآيات و الروايات كثيره و لا كلام و لا خلاف في ذلك.

و أما على الثاني: فالمعروف و المشهور بينهم أنه لا موجب لحمل المطلق على المقيد لعدم التنافى بينهما فالمقيد فيه يحمل على أفضل الأفراد. و لكن هذا انما يتم فيما إذا لم نقل بدلاله الوصف على المفهوم بالمعنى الذى تقدم

فى محله، و أما إذا قلنا بها كما هو الظاهر فلا يتم، بيان ذلك ان القيد تاره يقع فى كلام السائل من جهه توهمه أن فىه خصوصيه تمنع عن شمول الحكم له كما إذا افترض انه توهم ان الإطلاقات الداله على طهوريه الماء لا تشمل ماء البحر من جهه ان فىه خصوصيه- و هى ملاحظته-تمتاز بها عن غيره من المياه فلأجل ذلك سأل الإمام عليه السلام عن طهوريته فأجاب عليه السلام بأنه ظاهر فى مثل ذلك لا شبهه فى عدم دلالتة على المفهوم و كذا إذا أتى الإمام عليه السلام بقيد فى كلامه لرفع توهم السائل ان فىه خصوصيه تمتاز بها عن غيره بأن قال عليه السلام ماء البحر ظاهر.

و أما إذا لم تكن قرينه على أن الإتيان بالقيد لأجل رفع التوهم فى مثل ذلك لا مانع من الالتزام بالمفهوم، و قد ذكرنا فى بحث مفهوم الوصف انه ظاهر فىه و الا- لكان الإتيان به لغواً محضاً كما انا ذكرنا هناك ان المراد بالمفهوم هو دلالتة على أن الحكم فى القضية غير ثابت للطبيعى على نحو الإطلاق و الا لكان وجود القيد و عدمه سيان، و ليس المراد منه دلالتة على نفى الحكم عن غير مورده كما هو الحال فى مفهوم الشرط، و قد تقدم تمام هذه البحوث بشكل موسع هناك فلاحظ، و على أساس ذلك فلا مناص من حمل المطلق على المقيد هنا أيضاً.

فالنتيجه انه لا فرق فى لزوم حمل المطلق على المقيد بين ما إذا كان التكليف فى طرف المطلق متعلقاً بصرف وجوده أو بمطلق وجوده فلا وجه لما عن المشهور من التفصيل بينهما، و على ذلك تترتب ثمره فقهيه فى بعض الفروع.

بقى الكلام فى الفرق بين المستحبات و الواجبات حيث ان المشهور بين الأصحاب تخصيص حمل المطلق على المقيد بالواجبات دون المستحبات فالكلام انما هو فى الفارق بينهما، فان دليل المقيد إذا كان قرينه عرفيه

على التقييد فلما ذا لا يكون كذلك في المستحبات، وإن لم يكن كذلك فلما ذا يحمل المطلق على المقيد في الواجبات، و من هنا ذكر في وجه ذلك وجوه:

أحدها: ما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) من أن الفارق بين الواجبات و المستحبات في ذلك هو تفاوت المستحبات غالباً من حيث المراتب بمعنى ان غالب المستحبات تتعدد بتعدد مراتبها من القوه و الضعف على عرضهما العريض، و هذه الغلبه قرينه على حمل المقيد على الأفضل و القوى من الافراد.

و يرد عليه ان مجرد الغلبه لا- يوجب ذلك بعد ما افترض ان دليل المقيد قرينه عرفيه على تعيين المراد من المطلق، ضروره ان الغلبه ليست على نحو تمنع عن ظهور دليل المقيد في ذلك.

و من هنا ذكر (قده) و غيره ان غلبه استعمال الأمر في الندب لا- تمنع عن ظهوره في الوجوب عند الإطلاق و رفع اليد عنه، و الحاصل ان الظهور متبع ما لم تقم قرينه على خلافه و لا- قرينه في المقام على خلاف ظهور دليل المقيد في تعيين المراد من المطلق، و الغلبه لا تصلح ان تكون قرينه على ذلك.

ثانيها أيضا ما ذكره (قده) و حاصله هو ان ثبوت استحباب المطلق انما هو من ناحيه قاعده التسامح في أدله السنن، فان عدم رفع اليد عن دليل استحباب المطلق بعد مجيء المقيد و حمله على تأكيد استحبابه من التسامح فيها. و يرد عليه وجوه:

الأول: ان دليل المقيد إذا كان قرينه عرفياً للتصرف في المطلق و حمله على المقيد لم يصدق عنوان البلوغ على المطلق حتى يكون مشمولاً لتلك القاعده، فان دليل المقيد إذا كان متصلاً به منع عن أصل انعقاد الظهور

له فى الإطلاق، و ان كان منفصلاً عنه منع عن كشف ظهوره فى الإطلاق عن المراد الجدى، و على كلا التقديرين لا يصدق عليه عنوان البلوغ.

الثانى: انا قد ذكرنا فى محله ان مفاد تلك القاعدة ليس هو استحباب العمل البالغ عليه الثواب، بل مفادها هو الإرشاد إلى ما استقل به العقل من حسن الإتيان به برجاء إدراك الواقع.

الثالث: انا لو سلمنا ان مفادها هو استحباب العمل شرعاً إلا انه حينئذ لا موجب لكون المقيّد من أفضل الافراد حيث ان استحبابه ثبت بدليل و استحباب المطلق ثبت بدليل آخر أجنبي عنه، فإذا ما هو الموجب لصيروره المقيّد أفضل من المطلق.

ثالثها: -و هو الصحيح- ان الدليل الدال على التقيّد يتصور على وجوه أربعة- لا خامس لها:

الأول: أن يكون ذات مفهوم بمعنى أن يكون لسانه لسان القضيّه الشرطيّه، كما إذا افترض انه ورد فى دليل ان صلاه الليل مستحبه -و هى إحدى عشره ركعه- و ورد فى دليل آخر ان استحبابها فيما إذا كان المكلف آتياً بها بعد نصف الليل ففى مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد عرفاً نظراً إلى ان دليل المقيّد ينفى الاستحباب فى غير هذا الوقت من جهه دلالتة على المفهوم.

الثانى: أن يكون دليل المقيّد مخالفاً لدليل المطلق فى الحكم فإذا دل دليل على استحباب الإقامه مثلاً فى الصلاه ثم ورد فى دليل آخر النهى عنها فى مواضع كالإقامه فى حال الحدث أو حال الجلوس أو ما شاكل ذلك ففى مثل ذلك لا مناص من حمل المطلق على المقيّد، و الوجه فيه ما ذكرناه غير مره من ان النواهي الوارده فى باب العبادات و المعاملات ظاهره فى الإرشاد إلى المانع و ان الحدث أو الجلوس مانع عن الإقامه

المأمور بها، و مرجع ذلك إلى ان عدمه مأخوذ فيها فلا تكون الإقامة في حال الحدث أو الجلوس مأموراً بها.

الثالث: أن يكون الأمر في دليل المقيّد متعلّقاً بنفس التقييد لا بالقيّد كما إذا افترض انه ورد في دليل ان الإقامة في الصلاة مستحبه و ورد في دليل آخر فلتكن في حال القيام أو في حال الطهاره فالكلام فيه هو الكلام في القسم الثاني حيث ان الأمر في قوله فلتكن ظاهر في الإرشاد إلى شرطيه الطهاره أو القيام لها، و لا فرق من هذه الناحيه بين كون الإقامة مستحبه أو واجبه. فما هو المشهور من أنه لا يحمل المطلق على المقيّد في باب المستحبات لا أصل له في الأقسام المتقدمه.

الرابع: ان يتعلق الأمر في دليل المقيّد بالقيّد بما هو كما هو الغالب في باب المستحبات، مثلاً ورد في استحباب زياره الحسين عليه السلام مطلقاً و ورد في دليل آخر استحباب زيارته عليه السلام في أوقات خاصه كليلالي الجمعه و أول و نصف رجب، و نصف شعبان، و ليالي القدر، و هكذا ففي مثل ذلك هل يحمل المطلق على المقيّد الظاهر أنه لا يحمل عليه، و السبب فيه ان الموجب لحمل المطلق على المقيّد في الواجبات هو التنافي بين دليل المطلق و المقيّد حيث ان مقتضى إطلاق المطلق ترخيص المكلف في تطبيقه على أي فرد من أفرادها شاء في مقام الامتثال، و هو لا يجتمع مع كونه ملزماً بالإتيان بالمقيّد، و هذا بخلاف ما إذا كان دليل التقييد استجبائياً: فإنه لا ينافي إطلاق المطلق أصلاً، لفرض عدم إلزام المكلف بالإتيان به، بل هو مرخص في تركه فإذا لم يكن تناف بينهما فلا موجب لحمل المطلق على المقيّد، بل لا بد من حمله على تأكيد الاستحباب و كونه الأفضل، و هذا هو الفارق بين الواجبات و المستحبات.

و من هنا يظهر أن دليل المطلق إذا كان متكفلاً لحكم إلزاميّ دون

دليل المقيد فلا بد من حمله على أفضل الافراد أيضا بعين الملاك المزبور.

فالتتبعه ان دليل المقيد إذا كان متكفلا لحكم غير إلزامي فلا بد من حمله على الأفضل سواء أ كان دليل المطلق أيضا كذلك أو كان متكفلا لحكم إلزامي، و السر فيه ما عرفت من عدم التنافي بينهما أبداً.

بقي هنا شيان:

أحدهما: ان الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت، و التقييد فيه يكشف عن التقييد في ذلك لتبعيه مقام الإثبات لمقام الثبوت فلو أمر المولى (يا كرام العالم) و لم يقيده بالعدالة أو الهاشميه أو ما شاكل ذلك من القيود و كان في مقام البيان فالإطلاق في هذا المقام يكشف عن الإطلاق في مقام الثبوت و الواقع، و أما إذا قيده بالعدالة فهو يكشف عن التقييد في مقام الثبوت، و لكن ربما ينعكس الأمر فالإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت دون الإطلاق و السعه و ذلك كما في إطلاق صيغه الأمر حيث انه في مقام الإثبات يكشف عن أن الواجب في مقام الثبوت و الواقع نفسى لا غيرى، و تعينى لا تخيرى و عينى لا كفائى كل ذلك ضيق على المكلف فلو أمر المولى بغسل الجنابه فان كان مطلقاً في مقام الإثبات و لم يكن الأمر به مقيداً بإيجاب شىء آخر على المكلف كشف ذلك عن كونه واجباً نفسياً في مقام الثبوت- و هو ضيق على المكلف- و ان كان الأمر به مقيداً بهذا كشف ذلك عن كونه واجبا غيريا و هو سعه بالإضافة إليه، و كذا الحال بالنسبه إلى الواجب التعينى و التخيرى و العينى و الكفائى، فان الإطلاق في مقام الإثبات يكشف عن الضيق في مقام الثبوت و التقييد فيه يكشف عن الإطلاق و السعه فيه.

و ثانيهما: انا قد ذكرنا غير مره ان الإطلاق عباره عن رفض القيود و عدم دخل شىء منها فيه، و نتيجته تختلف باختلاف خصوصيات الموارد

ص: ٣٨٥

و المقامات فقد تكون نتيجته فى مورد تعلق الحكم بصرف الوجود، و قد يكون تعلق الحكم بمطلق الوجود، و قد يكون غير ذلك، و قد تقدم تفصيل ذلك بصورة موسعه فى مبحث النواهى فلاحظ.

المجمل و المبين

لا- يخفى أن المجمل و المبين هنا كالمطلق و المقيّد و العام و الخاصّ مستعملان فى معناهما اللغوى، و ليس للأصوليين فيهما اصطلاح خاص فالمجمل اسم لما يكون معناه مشتبهًا و غير ظاهر فيه، و المبين اسم لما يكون معناه واضحًا و غير مشتبه.

ثم أن المجمل تارة يكون حقيقيا و أخرى يكون حكيميا، و نقصد بالأول ما كان اللفظ غير ظاهر فى المراد الاستعمالى، و نقصد بالثانى ما يكون إجماله حكيميا لا حقيقيا بمعنى أنه ظاهر فى المراد الاستعمالى، و لكن المراد الجدى منه غير معلوم، و الأول لا يخلو من أن يكون إجماله بالذات كاللفظ المشترك، أو بالعرض كالكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه، فانه يوجب إجماله و عدم انعقاد الظهور له. و الثانى كالعالم المخصص بدليل منفصل يدور امره بين متباينين كما إذا ورد (أكرم كل عالم) ثم ورد فى دليل آخر (لا تكرم زيد العالم) و فرضنا ان زيد العالم فى الخارج مردد بين شخصين: زيد بن خالد، و زيد بن عمرو مثلا فيكون المخصص من هذه الناحيه مجملا فيسرى إجماله إلى العام حكما لا حقيقه، لفرض ان ظهوره فى العموم قد انعقد فلا إجمال و لا اشتباه فيه، و انما الإجمال و الاشتباه فى المراد الجدى منه، و لأجل ذلك يعامل معه معامله المجمل.

هذا من ناحيه.

و من ناحيه اخرى ان الإجمال و البيان من الأمور الواقعيه فالعبره بهما انما هي بنظر العرف فكل لفظ كان ظاهراً فى معناه و كاشفاً عنه عندهم فهو مبين و كل لفظ لا يكون كذلك سواء أ كان بالذات أو بالعرض فهو مجمل فلا واسطه بينهما.

و من هنا يظهر ان- ما أفاده المحقق صاحب الكفايه(قده)من أنهما من الأمور الإضافيه و ليسا من الأمور الواقعيه بدعوى ان لفظاً واحداً مجمل عند شخص لجهله بمعناه و مبين عند آخر لعلمه به-خاطئ جداً، و ذلك لأن الجهل بالوضع و العلم به لا يوجبان الاختلاف فى معنى الإجمال و البيان فجهل شخص بمعنى لفظ و عدم علمه بوضعه له لا يوجب كونه من المجمل و إلا لزم أن تكون اللغات العربيه مجمله عند الفرس و بالعكس مع ان الأمر ليس كذلك.

نعم قد يقع الاختلاف فى إجمال لفظ فيدعى أحد انه مجمل و يدعى الآخر أنه مبين، و لكن هذا الاختلاف انما هو فى مقام الإثبات و هو بنفسه شاهد على أنهما من الأمور الواقعيه و الا فلا معنى لوقوع النزاع و الخلاف بينهما لو كانا من الأمور الإضافيه التى تختلف باختلاف إنظار الأشخاص، نظير الاختلاف فى بقيه الأمور الواقعيه فيدعى أحد أن زيداً مثلاً عالم، و يدعى الآخر أنه جاهل، مع أن العلم و الجهل من الأمور الواقعيه النفس الأمريه.

و من ناحيه ثالثه أنه يقع الكلام فى عدّه من الألفاظ المفرده و المركبه فى أبواب الفقه انها مجمله أو مبنيه و الأولى كلفظ الصعيد و لفظ الكعب و لفظ الغناء و ما شاكل ذلك و الثانيه مثل(لا صلاه إلا بطهور)أو(لا صلاه لمن لم يقم صلبه)و ما شابه ذلك، و منها الأحكام التكليفيه المتعلقه بالأعيان الخارجيه كقوله تعالى:(حرمت عليكم أمهاتكم)و نحوه، و بما أنه

لا- ضابط كلى لتمييز المجمال عن المبين فى هذه الموارد فلا بد من الرجوع فى كل مورد إلى فهم العرف فيه، فان كان هناك ظهور عرفى فهو و الا فيرجع إلى القواعد و الأصول و هى تختلف باختلاف الموارد.

هذا آخر ما أوردناه فى هذا الجزء- و هو الجزء الخامس- من مباحث الألفاظ و قد تم بعون الله تعالى و توفيقه.

ص: ٣٨٨

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آواده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

